

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Neofilologii

Mirosław Rucki

**Analiza pojęć nawiązujących do relacji chrześcijaństwa z judaizmem
rabinicznym w syriackiej anaforze św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady,
z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dra hab. Michaela Abdalli, prof. nadzw. UAM
Promotor pomocniczy: dr Sandra Wawrzyniak

Poznań 2018

Spis treści

1. Kontekst historyczno-językowy powstawania syriackich tekstów liturgicznych	5
1.1. Wprowadzenie	5
1.2. Zarys historii Kościołów Wschodu	7
1.2.1. Od pierwszej wspólnoty do zakończenia redakcji Nowego Testamentu	7
1.2.2. Stulecia II-IV	9
1.2.3. Stulecia V-VII	11
1.2.4. Stulecia VII-XIII	12
1.2.5. Stulecia od XIII (po najeździe mongolskim) do XVIII	13
1.2.6. Wiek XIX i XX	14
1.3. Języki wspólnot żydowskich a język syriacki	17
1.3.1. Aramejskie korzenie Hebrajczyków	17
1.3.2. Wypędzenie babilońskie i rozpowszechnienie się języka aramejskiego	18
1.3.3. Język aramejski w okresie drugiej Świątyni i wojen żydowskich	20
1.3.4. Mędrcy Babilonu (<i>amoraim</i>) a język aramejski	24
1.3.5. Wyodrębnienie języka syriackiego	28
1.4. Cele i teza pracy	32
2. Literatura syriackojęzyczna a życie liturgiczne	34
2.1. Stan wiedzy o literaturze syriackiej	
2.1.1. Orientalistyka i syrologia w Europie	34
2.1.2. Orientalistyka i studia syriackie w Polsce – rys historyczny	35
2.1.3. Stan obecny nauczania języka, literatury i duchowości Asyryjczyków w Polsce	37
2.2. Zachowanie ciągłości historycznej języka i kultury Asyryjczyków	40
2.2.1. Znaczenie Asyryjczyków dla cywilizacji chrześcijańskiej	40
2.2.2. Znaczenie Asyryjczyków dla cywilizacji arabskiej i muzułmańskiej	42
2.2.3. Kontynuacja po upadku Asyrii	44
2.2.4. Asyryjczycy na początku ery chrześcijańskiej	45
2.2.5. Działalność misyjna a tożsamość Asyryjczyków	47
2.2.6. Kontakty Asyryjczyków z Europą świadczące o tożsamości narodowej	49
2.2.7. Współczesne zagrożenie	50
2.3. Rys historyczny rozwoju syriackiej literatury oraz jej analiza ilościowa i tematyczna	51
2.3.1. Wieki I-III	51
2.3.2. Wiek IV	53
2.3.3. Po Soborze Chalcedońskim	56
2.3.4. Pisarze syriaccy w wykazie metropolity Mar Abdiszo (XIII w.)	60
2.3.5. Analiza stanu pisarstwa syriackiego przed XIV w.	69
2.3.6. Pisarze XIV-XX wieków	74
2.3.7. Literatura w języku neoaramejskim	75

2.3.8. Analiza ilościowa pisarzy syriackich działających w poszczególnych stuleciach _____	78
2.3.9. Podsumowanie przeglądu pisarzy syriackich i ich prac _____	80

2.4. Jednoczący czynnik nadprzyrodzony w dziełach pisarzy syriackich – analiza wybranych dzieł ważniejszych autorów i aktów synodalnych _____ 81

2.4.1. Ustanowienie liturgii chrześcijańskiej w kontekście Paschy żydowskiej_	83
2.4.2. Anafory aramejskojęzyczne _____	90
2.4.2.1 Anafory przednicejskie i ich związek z judaizmem	
2.4.2.2. Anafory ponicejskie	
2.4.2.3. Liturgia w syriackim Kościele Zachodnim	
2.4.2.4. Liturgia w syriackim Kościele Wschodnim	
2.4.3. Eucharystia w literaturze wczesnochrześcijańskiej _____	104
2.4.4. Pisarze syriaccy o Eucharystii _____	111
2.4.5. Rozważania św. Efrema o niekwaszonym chlebie _____	113
2.4.6. Rozprawa biskupa Georgiusa o Eucharystii _____	116
2.4.7. Wyjaśnienia Mojżesza bar Kefas o Eucharystii _____	117
2.4.8. Z nauczania Wschodniego Kościoła asyryjskiego o Eucharystii _____	119
2.4.9. Dokumenty synodów syriackich o jedności i Eucharystii _____	122
2.4.9.1. Synod w Antiochii (325)	
2.4.9.2. Synod Mar Ishaka (410)	
2.4.9.3. Synod Mar Jahballaha I (420)	
2.4.9.4. Synod Mar Dadiszo (424)	
2.4.9.5. Synod Mar Akacjusza (486)	
2.4.9.6. Synod Mar Babaja (497)	

2.5. Podsumowanie _____ 134

3. Analiza porównawcza współczesnej liturgii Kościoła Antiocheńskiego z liturgią żydowską _____ 136

3.1. Miłosierdzie Boga: kontekst judaistyczny _____ 136

3.1.1. Miłosierdzie Boże w Starym i Nowym Testamencie _____	136
3.1.2. Miłosierdzie Boże w judaizmie w czasach Jezusa _____	137
3.1.3. Miłosierdzie Boże w Talmudzie _____	139
3.1.4. Miłosierdzie Boże w dzisiejszej modlitwie Izraela _____	142

3.2. Materiał porównywany: księga liturgiczna *Laḥmō d-ḥāje* oraz *Hagada* _____ 147

3.3. Analiza porównawcza _____ 154

3.3.1. Tekst Hagady _____	154
3.3.1.1. Jedność	
3.3.1.2. Nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym	
3.3.1.3. Prośba o zmiłowanie	
3.3.1.4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga	
3.3.1.5. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia	
3.3.2. Tekst anafory św. Jakuba _____	160
3.3.2.1. Jedność	
3.3.2.2. Nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym	
3.3.2.3. Prośba o zmiłowanie	
3.3.2.4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga	

3.3.2.5. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia	
3.3.3. Uzupełniająca analiza tekstu modlitw poprzedzających anafory	174
3.3.3.1. Jedność	
3.3.3.2. Nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym	
3.3.3.3. Prośba o zmiłowanie	
3.3.3.4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga	
3.3.3.5. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia	
3.4. Podsumowanie i wnioski z badań	187
4. Wnioski praktyczne: fundacja Pro Oriente i perspektywy pojednania	189
Literatura	195
Spis rysunków i tabel	209
Załącznik nr 1. Pisarze Kościołów syriackich na podstawie trzech źródeł	212
Załącznik nr 2. Badane wyrazy występujące w <i>Hagadzie</i>	235
Załącznik nr 3. Badane wyrazy występujące w <i>Anaforze</i>	239
Załącznik nr 4. Badane wyrazy występujące w części wstępnej <i>Laḥmō d-ḥāje</i>	247

1. Kontekst historyczno-językowy powstawania syriackich tekstów liturgicznych

1.1. Wprowadzenie

Biblia oraz doświadczenie religijne narodu żydowskiego w niej opisane i z niej wynikające stanowiły niewątpliwie podstawowy czynnik kulturotwórczy judaizmu, a wraz z chrześcijaństwem wpłynęła na kulturę wielu innych narodów. Jako religia narodowa, nie nastawiona na pozyskiwanie współwyznawców spoza własnej grupy etnicznej, judaizm udzielał sporo uwagi kwestiom jedności. Omawiając „terminologię jedności” obecnej w Starym Testamencie, Jaskóła wyodrębnia dwie linie jedności: jedna (wertikalna) ukazuje relacje Boga do Izraela i innych narodów, a druga (horyzontalna) dotyczy jedności wewnątrz narodu izraelskiego oraz stosunku Izraela do obcych narodów¹. Jedność Izraela z Bogiem i zawarte na Synaju Przymierze przez kilka tysięcy stanowią kulturotwórczy czynnik jednoczący, natomiast jedność z innymi narodami jest w judaizmie postrzegana raczej w aspekcie eschatologicznym.

Chrześcijaństwo, powstałe w ramach judaizmu, w samej swej istocie zostało pomyślane jako czynnik jednoczący ludzi wszystkich narodów, kultur i języków: „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). Jak podkreśla Starowieyski, grupy chrześcijan pochodzenia żydowskiego trwały do III wieku, lub nawet dłużej, i wywarły wielki wpływ na rozwój chrześcijaństwa: „W literaturze patrystycznej znajdujemy liczne ślady judeochrześcijańskie. Odkrycie i rozwinięcie tego elementu judeochrześcijańskiego w historii literatury chrześcijańskiej jest jednym z wielkich osiągnięć teologów”². Odkrycie to ma też istotne znaczenie dla literaturoznawstwa i językoznawstwa, gdyż odnalezienie i interpretacja wspólnych elementów żydowskich i chrześcijańskich (hebrajskich i aramejskich) w dziełach literackich, które przecież w dużej mierze nosiły charakter teologiczny, to wciąż ogromne zadanie dla badaczy.

Wyrastające z judaizmu chrześcijaństwo wkroczyło w świat wielokulturowy i bardzo zróżnicowany pod wieloma względami, jednak jego szybkie rozprzestrzenienie się związane jest z kilkoma uwarunkowaniami społeczno-politycznymi.

Do tych czynników należał język aramejski oraz związany z nim sposób myślenia i wyrażania myśli. Naród żydowski, z którego wyszło chrześcijaństwo, był elementem świata aramejskojęzycznego, i pomimo postępującej hellenizacji był w znacznej mierze przywiązany do semickiego kręgu kulturowego. Właśnie dlatego na Wschodzie bardzo szybko powstawały liczne wspólnoty chrześcijańskie, zazwyczaj w miejscach osadnictwa żydowskiego.

Niestety, czynniki polityczne (m.in. napięcia między Persją a Rzymem) wpłynęły na podział Kościoła w V w.; w ostatnim stuleciu zauważono też, że kontrowersje chrystologiczne prowadzące do schizmy były w dużej mierze wynikiem nieporozumienia na płaszczyźnie językowej. Proces pojednania Kościołów Wschodu i Zachodu został dziś nie tylko zapoczątkowany, ale osiągnął już bardzo dobre rezultaty i rokuje nadzieje na pełne zjednoczenie przy wzajemnym szacunku i zrozumieniu. W poszukiwaniu dróg do jedności teologowie Wschodu i Zachodu odwołują się do Eucharystii i najstarszych modlitw eucharystycznych (anafor)³.

¹ P. Jaskóła, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2016, s. 118.

² M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków: wydawnictwo m, 2016, s. 19.

³ Zob. np. International Joint Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, *Report on 11th meeting*, Pampakuda, India, January 28 to February 1, 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20140201_eleventh-meeting_en.html (dostęp 23.08.2016 r.).

Niniejsza praca stanowi przyczynek do budowania wzajemnego zaufania, zrozumienia i jedności przez odnalezienie wspólnych dla chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu oraz judaizmu schematów myślowych wyrażonych w elementach liturgii i sformułowaniach modlitewnych znanych każdemu wiernemu. Mogą one stanowić ważny punkt odniesienia w procesach budowania wzajemnego zaufania i współpracy.

Część pierwsza pracy to wprowadzenie ukazujące żydowskie korzenie chrześcijaństwa oraz powiązania judaizmu pierwszych wieków po Chr. z semicką kulturą Wschodu i językiem aramejskim. Omówiono kontekst kulturowy i historyczny, a także schemat ewangelizacyjny „najpierw do Żydów, potem do pogan”. Schemat ten został zastosowany na Zachodzie przez św. Pawła, którego postać łącząca trzy światy (judaistyczny, helleński oraz rzymski) została szczegółowo omówiona. Przedstawiono skrótowo ważne okresy w historii rozwoju chrześcijaństwa na Wschodzie oraz poszczególne etapy rozwoju języka aramejskiego, który już w pierwszych wiekach został językiem chrześcijan Orientu, i w niektórych Kościołach pozostaje do dziś językiem liturgicznym. Zwrócono uwagę na fakt wzajemnego wpływu kultury żydowskiej i chrześcijańskiej, pomimo okresów izolacji czy otwartej wrogości wciąż znajdujących motywację do współpracy i wzajemnego zaufania.

W drugiej części omówiono bogaty dorobek pisarzy Kościołów Wschodu tworzących w języku syriackim. Zauważono, że polska syrologia ma poważne braki jeśli chodzi o publikacje dotyczące ciągłości narodowej, kulturowej i językowej Asyryjczyków, natywnych użytkowników języka syriackiego. Dokonano przeglądu ważniejszych postaci w historii literatury syriackiej oraz ich twórczości. Przeprowadzono analizę ilościową pisarzy działających w różnych stuleciach i w różnych ośrodkach naukowych na podstawie trzech fundamentalnych źródeł. Szczególną uwagę poświęcono zagadnieniom związanym z liturgią, do której odnosi się wielu autorów syriackich, i która do dziś zajmuje znaczące miejsce w kulturze i życiu codziennym chrześcijan syriackojęzycznych. Z przeprowadzonej analizy wynika, że chrześcijaństwo stanowiło czynnik inspirujący i stymulujący rozwój nauk i piśmiennictwa syriackiego. Naród asyryjski od kilkuset lat niemający swojego państwa doznał rozkwitu i wywarł ogromny wpływ na rozwój cywilizacyjny całego Bliskiego Wschodu, a także Azji i Europy.

Część trzecia, badawcza, zawiera analizę tekstów żydowskiej *Hagady*, rzucającej ciekawe światło na przebieg centralnej dla chrześcijaństwa Ostatniej Wieczerzy, a także syriackiej anafory św. Jakuba Brata Pańskiego uchodzącej za najstarszy tekst liturgiczny. Wybrano teksty typowe, dostępne obecnie, z których korzystają zwykli wierni, a nie tylko historycy i językoznawcy. Analiza dostarczyła ciekawych spostrzeżeń wskazujących na wspólne elementy kształtujące postawy i w pewnym stopniu samoświadomość i tożsamość kulturową i narodową chrześcijan i Żydów.

Ostatnia, czwarta część pracy została poświęcona zagadnieniom pojednania na przykładzie fundacji „Pro Oriente”. W kontekście relacji społecznych ludów Wschodu, gdzie rola przywódców religijnych jest bardzo duża, budowanie wzajemnego zrozumienia i zaufania przez hierarchów Kościołów Orientalnych ma ogromne znaczenie. Nowe spojrzenie na dziedzictwo duchowo-kulturowe oraz twórczość literacką chrześcijańskiego wschodu może pomóc również ludziom Zachodu w odkryciu własnych korzeni i budowaniu pojednania na wspólnych podstawach. Wspomniano też o docenieniu przez Kościół wartości odniesień do judaizmu, zarówno z czasów biblijnych, jak i współczesnego. Te odniesienia bowiem mają wartość nie tylko teologiczną, ale również kulturotwórczą, a wiele elementów judeochrześcijańskich leży u podstaw dzisiejszej cywilizacji Zachodu i jej osiągnięć.

1.2. Zarys historii Kościołów Wschodu⁴

W Mezopotamii hellenizacja postępowała słabo, a ludzie posługiwali się dialektami języka aramejskiego. Te okoliczności połączone z dużą diasporą żydowską pozostała po niewoli babilońskiej sprawiły, że chrześcijaństwo zachowało tam liczne elementy semickie⁵. Przedmiotem zainteresowania niniejszej rozprawy są Kościoły skupiające natywnych użytkowników języka aramejskiego (syriackiego) – Kościół Syriacko-Prawosławny należący do grupy Orientalnych Kościołów Prawosławnych oraz Asyryjski Kościół Wschodu, który nie pozostaje w jedności z żadnym innym Kościołem⁶. Kościoły te przyczyniły się do chrystianizacji narodów Bliskiego Wschodu i Azji, wychodząc daleko poza ramy swojego kręgu kulturowego i językowego. Dokument *Orientalis lumen* (5) odnotowuje: „Chrześcijański Wschód od samych początków jawi się jako wewnętrznie zróżnicowany, zdolny przyjąć charakterystyczne rysy każdej poszczególniej kultury i zachowujący najwyższy szacunek dla każdej wspólnoty lokalnej”.

Historia Kościoła niewątpliwie ma swoje korzenie w historii judaizmu, a narodziny Kościoła miały miejsce w Jerozolimie w dniu żydowskiego święta Szawuot (Pięćdziesiątnica – Kpł 23,15-16; Dz 2,1). Przez kilka-kilkanaście lat Kościół wzrastał w środowisku wyłącznie żydowskim (jeśli nie liczyć Samarytan, którzy należeli do nieuznanej przez Żydów sekty judaizmu), również w diasporze. Krótko po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa we wspólnocie żydowskiej w Damaszku wyodrębniła się grupa wyznawców Chrystusa (Dz 9,2). Prawdopodobnie, była bardzo liczna i znacząca, skoro Sanhedryn wytypował rabina Szaula (św. Pawła) dając mu uprawnienia do aresztowania ludzi według własnego uznania. Dopiero na przełomie lat 30./40. I w. powstała w Antiochii pierwsza wspólnota składająca się z nawróconych pogan. Do tej wspólnoty kierowanej przez Apostołów odwołują się Kościoły Wschodu uważając ją za początek swojej historii. Faktem jest, że już w pierwszych latach Ewangelia była głoszona na terenie Syrii⁷.

1.2.1. Od pierwszej wspólnoty do zakończenia redakcji Nowego Testamentu

Warto nadmienić na początku o pewnej „prehistorii” Kościoła na Wschodzie, czyli o dwóch wzmiankach biblijnych sugerujących przygotowanie gruntu pod przyjęcie chrześcijaństwa. Jedna dotyczy „mędrców ze Wschodu” (Mt 2,1-12), a druga słuchaczy Jezusa „z całej Syrii” (Mt 4,24).

Według asyryjskich podań Magowie (zwani w tradycji europejskiej Trzema Królami), którzy złożyli Chrystusowi dary, mieli pochodzić z terenów Mezopotamii opanowanych przez Persów. Po drodze do Jerozolimy mieli przejeżdżać przez zamieszkały przez Asyryjczyków region Tur Abdin. W wiosce Hah, gdzie zatrzymali się – jak głosi tradycja – zbudowano pierwszy w Tur Abdinie kościół⁸. Nawet

⁴ Większość materiału z tego podrozdziału opublikowano w artykule: M. Rucki, M. Abdalla, *Zarys historii Kościołów Wschodu*, „PERSPECTIVA – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 30 (1), 2017, s. 182-194.

⁵ M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne chrześcijańskiego Wschodu – panorama*, „Teologia i człowiek”, 25 (1), 2014, s. 165-185.

⁶ R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*. Bydgoszcz: Homini, 1998, s. 247.

⁷ P. Siniscalco i in., *Starożytne Kościoły Wschodnie*, Kraków: Petrus, 2013, s. 147.

⁸ Informacje o pochodzeniu Magów (asyr. ܡܘܨܘܘܢܐ *Mghusze*), ich roli i miejscu w asyryjskiej tradycji religijnej zob. M. Abdalla, *Z kręgu folkloru chrześcijańskich Asyryjczyków*, „Literatura Ludowa”, nr 4/6 (1988), s. 63-76; S. Kałużyński, *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa: Iskry, 1986, s. 86-90. Pisane źródła asyryjskie wspominają kościół w Hah od V w. W tej miejscowości w latach 1050-1660 była siedziba biskupa.

przyjmując legendarny charakter tych informacji, należy przyznać, że takie przekazy świadczą o łatwości przyjmowania przesłania Ewangelii przez Asyryjczyków oraz znajdowania wspólnych punktów w historii zbawienia.

Pierwszy okres historii Kościołów Wschodu, jaki można wyodrębnić, to czasy apostołskie, które trwały prawie do końca I wieku i zakończyły się ze śmiercią św. Jana Apostoła w latach 90. Przyjmuje się, że w tym czasie zostały spisane księgi Nowego Testamentu, a tradycja podaje szereg miejsc, gdzie powstały wspólnoty chrześcijańskie założone przez Dwunastu:

1) św. Andrzejowi przypisuje się założenie wspólnot w szeregu miejsc dzisiejszej Grecji i Turcji, a nawet na Krymie i nad Dnieprem (podobno miał dotrzeć nawet do dzisiejszego Kijowa); dzisiejszy Patriarcha Ekumeniczny Bartłomiej uważa się za 270. następcę biskupa Stachysa, ustanowionego w Bizancjum przez św. Piotra;

2) św. Jakub (brat św. Jana Apostoła) zginął śmiercią męczeńską w Jerozolimie jako pierwszy z Apostołów (Dz 12,2), i nie zdążył założyć żadnej wspólnoty;

3) św. Jan Ewangelista był przywódcą wspólnoty chrześcijańskiej w Efezie; jemu się przypisuje autorstwo 5 ksiąg Nowego Testamentu;

4) św. Filip prowadził prace ewangelizacyjne zakładając wspólnoty w Galilei, Grecji, Azocie, Syrii, Lidii, Azji Mniejszej;

5) św. Bartłomiej (utożsamiany z Natanaelem) około roku 50 rozpoczął podróż ewangelizacyjną do Indii i Persji. Na ten temat jest interesująca wzmianka u Euzebiusza z Cezarei⁹. Píše on, że pod koniec II w. niejaki Pantajnos z aleksandryjskiej akademii chrześcijańskiej dotarł do Indii, gdzie istniały już Kościoły, założone przez Bartłomieja Apostoła. Tradycja przypisuje mu również ewangelizację na terenach Persji i Armenii (Kościół ormiański wymienia go wśród swoich pierwszych biskupów), a także w Edessie;

6) św. Tomasz (zwany Bliźniakiem) dotarł do Malabaru w Indiach (stan Kerala), i założył tam Kościół syro-malabarski, istniejący do dziś;

7) św. Mateusz Ewangelista, według Klemensa Aleksandryjskiego, przez 15 lat głosił Ewangelię w Judei i Galilei, a potem udał się do innych krajów, m.in. do Syrii i Persji¹⁰;

8) św. Jakub (brat Pański, autor Listu Jakuba) według tradycji pozostawał w Jerozolimie, gdzie poniósł śmierć męczeńską ok. roku 62; jemu się przypisuje również autorstwo anafory będącej podstawą dla wielu innych anafor późniejszych;

9) św. Juda Tadeusz (autor Listu Judy) jest kluczową postacią w historii chrześcijaństwa Edessy, nawet jeśli przyjmiemy za większością naukowców, że korespondencja Jezusa Chrystusa z królem Edessy Abgarem Ukamą nie jest faktem historycznym, niezbitym faktem jednak jest panowanie króla Abgara i jego rodziny w Edessie na początku ery chrześcijańskiej¹¹; innym niezbitym faktem jest również zniszczenie budynku kościelnego w Edessie w czasie powodzi 202 r., budynek ten musiał powstać już w II w.¹²;

10) św. Szymon (Gorliwy), jak podają legendy, głosił Ewangelię Chrystusa w całej północnej Afryce od Egiptu po Libię, i dotarł nawet do wysp Brytyjskich. Jednak najbardziej trwały ślad jego działalności pozostał w Abchazji – w wieku XI cała Abchazja, Osetia i Iberia wyznawały chrześcijaństwo i oddawały cześć

⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 3-10.

¹⁰ P. Cz. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*. Pelplin: Bernardinum, 2012, s. 256.

¹¹ Turecka gazeta "Hurriyet" niedawno podała informację o odkryciu grobowca rodziny króla Abgara w Urfie (dawna Edessa): <http://www.hurriyetdailynews.com/worlds-largest-necropolis-in-turkeys-southeast.aspx?pageID=238&nID=101419&NewsCatID=375> dostęp 3.08.2016 r.

¹² P. Siniscalco i in., *dz. cyt.*, s. 151.

pochowanemu tutaj Apostołowi Szymonowi Gorliwemu uważanemu za pierwszego biskupa tej wspólnoty;

11) św. Szymon Piotr (Kefas) był pierwszym z Apostołów, który skierował przepowiadanie do pogan w osobie Korneliusza i jego rodziny (Dz 10,1-48) i razem z Janem wybrał się do Samarii w celu udzielenia tamtejszym wiernym chrztu w Duchu Świętym (Dz 8,14-15). Później posługiwał wśród wiernych pochodzenia żydowskiego i pogańskiego w Antiochii, gdzie doszło do starcia ze św. Pawłem (Gal 2,11). Tradycja podaje, że zginął śmiercią męczeńską w Rzymie w czasach Nerona;

12) wybrany zamiast Judasza św. Maciej (Dz 1,23), jak głosi Tradycja, razem z Piotrem udał się do Antiochii Syryjskiej na początku lat 50., a w latach późniejszych ewangelizował Kapadocję i Macedonię; razem z Andrzejem Apostołem odwiedzał Edesę i Sebastę. Ostatnim miejscem pracy ewangelizacyjnej Macieja Apostoła był region nazywany Kołchidą w dzisiejszej Gruzji. Jest tam bardzo rozpowszechniony jego kult, związany również z miejscem męczeństwa i pochówku.

Również postaciami z tego okresu, które odegrały kluczową rolę w historii chrześcijaństwa Wschodu, jest św. Marek, założyciel Kościoła w Aleksandrii, i Mar Mari, jeden z 70 uczniów Jezusa Chrystusa, któremu się przypisuje udział w utworzeniu *anafory Addaja i Mariego*. Anafora ta, znana od czasów starożytnych, jest jedną z trzech będących obecnie w użyciu w kościołach tzw. „nestoriańskich”¹³. Wprawdzie dokumenty syriackie opowiadające o działalności misyjnej Mar Mariego w Mezopotamii mogą być datowane na VI w., to jednak roli tego człowieka w chrystianizacji Babilonii nie da się zanegować¹⁴. Na rozwój Kościoła w Antiochii nie mogła nie wpłynąć też znaczna grupa wiernych pochodzenia żydowskiego, która przybyła tutaj po upadku Jerozolimy w 70 r.¹⁵

Nie sposób też pominąć takich osób, jak Abgar Ukama, legendarny król Edessy, który był pierwszym władcą chrześcijańskim na świecie, czy św. Tekla. Legenda o św. Tekli mówi, że pochodziła ona z Ikonium, gdzie słuchała przemówień św. Pawła. Po nawróceniu była zmuszona do ucieczki, a jej ocalenie wiąże się z cudem, jaki miał miejsce w Ma'aluli (dzisiejsza Syria), gdzie Tekla zamieszkała, a obecnie jest klasztor pod jej wezwaniem¹⁶. Choć historycy kwestionują samo istnienie tych osób, w umysłach wiernych na Wschodzie od wieków są to postacie realne, związane z konkretnym czasem i miejscem, które odegrały ważną rolę w rozwoju wspólnot ich Kościołów.

Stafford uważa, że chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się na Wschodzie o wiele szybciej niż na Zachodzie. Faktem historycznym jest istnienie kwitnącej wspólnoty chrześcijańskiej w Babilonie w latach 80. I wieku. Wydaje się, że jeszcze szybciej chrześcijaństwo zostało przyjęte w północnej części Mezopotamii, w dolinie Niniwy¹⁷. Z kolei Moosa wykazuje, że chrześcijaństwo dotarło do gór Libanu już w I w., ale zakorzeniło się tam dopiero w IV wieku¹⁸.

1.2.2. Stulecia II-IV

Na początku drugiego stulecia Kościół na terenie dzisiejszej Syrii, Turcji i Iraku istniał i funkcjonował w wielu miejscach. Są dane dotyczące urzędowania biskupa w

¹³ Po reformie Isho'yahba III (†659) liczba anafor została zmniejszona do trzech, jedną z nich jest anafora Addaja i Mariego (S. P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*. Baker Heel: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997, s. 54).

¹⁴ A. Harrak, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Leiden - Boston: Brill, 2005, s. xvi-xxxvi.

¹⁵ A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa: PAX, 1979, s. 149.

¹⁶ E. Parzyszek, *Legends of Christians from Syria*, w: E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka*. Warszawa: Dialog, 2012, s. 307-314.

¹⁷ R. S. Stafford, *The Tragedy of the Assyrians*. Piscataway: Gorgias Press, 2006, s. 17.

¹⁸ M. Moosa, *The Maronites in History*. Piscataway: Gorgias Press, 2005, s. 21.

mieście Bez Zabdai (Azach) w Tur Abdinie w 120 roku¹⁹. Z kolei w 134 r. przyjął chrześcijaństwo Rakbat, książę położonej nad Tygrysem krainy Adiabene²⁰. O istnieniu wspólnoty chrześcijańskiej w Edessie świadczy *Inskrypcja Abercjusza* oraz Euzebiusz z Cezarei, który wspomina, że tutejszy kościół napisał list do Rzymu zabierając głos w sprawie świętowania Wielkanocy²¹. *Kroniki miasta Arbela* wymieniają jako pierwszego biskupa tego miasta Pekidę (104-114) ustanowionego przez Addaja (Tadeusza) Apostoła. W pierwszej połowie III w., według Kronikarza, na wschodzie pracowało ponad 20 biskupów; wymienia on takie ich siedziby jak: Bet Zabdai (Azach), Karka de-Bet Slok (Kirkuk), Kaszkar, Bet Lapat, Hormizd-Ardaszir (al-Ahwaz), Perat Maiszan, Hanita, Herbat-Gallal, Arzun, Bet Nikator (Nikatoropolis), Bet Szarkard, Bet Meskane, Hulwan, Bet Qatraje, Bet Hazzaje, Bet Dailomaje oraz Šiggār²².

Jest to okres, w którym Kościoły Wschodu żyły pod panowaniem Imperium Rzymskiego i Perskiego (do roku 226 imperium Partów, a potem Sasanidów). Jest to czas jedności Kościoła pod względem teologicznym, mimo pojawiających się herezji, z których najgroźniejszym był arianizm. W roku 325 odbył się synod „ekumeniczny” w Efezie, którego postanowienia zostały zaakceptowane przez wszystkie Kościoły Wschodu.

Początki panowania Sasanidów zaznaczyły się serią prześladowań chrześcijan, które osiągnęły apogeum w czasach Shapura II w połowie IV w. Na terenie Imperium Rzymskiego prześladowania wybuchały za Septymiusza Sewera (193-211), Maksymina Traka (235-238), Decjusza (249-251), Dioklecjana (284-305)²³. Po edyktie mediolańskim 313 r. zarządzającym nawet zwrot Kościołowi skonfiskowanych nieruchomości²⁴ chrześcijaństwo na terytorium podległym Rzymowi cieszyło się większą swobodą.

W tym okresie na Wschodzie powstały wielkie ośrodki chrześcijaństwa: na terenie Imperium Rzymskiego w Edessie (dzisiejsza Urfa w Turcji), w Nisibis (do 363 r.), Serug, Amid (dziś Dyrbakir w Turcji); na terenie Persji w Seleucji-Ktezyfonie, Nisibis (po 363 r.), Arbela, Karka-d-Slokh (dzisiejszy Kirkuk w Iraku), Beth Lapat (inna nazwa: Gundeshapur), Karka-d-Ledan, Qatar. Z IV w. zachowały się ruiny kościoła asyryjskiego w Dżubajl na terenie dzisiejszej Arabii Saudyjskiej; nie zostały wprawdzie całkowicie zniszczone, ale dostęp do nich jest zabroniony²⁵. Inne znane obiekty pochodzące z tego okresu to klasztor Mar Behnam w mieście Bachdida (Qaraqosh) wysadzony w powietrze przez ISIS w marcu 2015 r.²⁶, kościół Mor Juhanna w Mardinie używany jeszcze w roku 2015 jako magazyn, ale planowano przerobić go na meczet²⁷, klasztor Mar Mattaj w pobliżu Mosulu zajętego w 2014 r. przez Państwo Islamskie²⁸, katedra w syryjskim mieście Hasaka²⁹ obecnie zrujnowanym przez ISIS.

¹⁹ H. Hollerweger, *Lebendiges Kulturerbe: Turabdin*. Linz: Freunde des Turabdin, 1999, s. 14.

²⁰ W. H. Carrol, *Historia chrześcijaństwa*, t. 1, Wrocław: Wektry, 2009, s. 485.

²¹ P. Siniscalco i in., *dz. cyt.*, s. 151.

²² *The Chronicle of Arbela*, transl. P. Kawerau and T. Króll, Lovanii: Editions Peeters, 1985, s. 20.

²³ Ks. Z. Zieliński, *Historia Kościoła – odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*. Poznań: Pallotinum, 2011, s. 14-15.

²⁴ Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986, s. 118.

²⁵ <http://www.aina.org/ata/20080828165925.htm> (dostęp 31.10.2016).

²⁶ <http://www.aina.org/news/20150319144604.htm> (dostęp 31.10.2016).

²⁷ <http://www.aina.org/news/20150713162420.htm> (dostęp 31.10.2016).

²⁸ *Tamże*.

²⁹ <http://www.aina.org/ata/20101026212055.pdf> (dostęp 31.10.2016).

W IV wieku rozwijało się życie monastyczne; do dziś funkcjonuje założony w 397 r. klasztor Mor Gabriel w Tur Abdinie. Monastycyzm syryjski tego okresu ma własne tradycje, niezależne od ruchów rozwijających się w tym samym czasie w Egipcie. Niestety, tradycje te uległy w większości zapomnieniu w okresach późniejszego wpływu tradycji egipskiej na mnichów syryjskich.

Na rozwój literatury syriackiej w tym okresie wywierały największy wpływ czynniki związane ze starożytną Mezopotamią, włączając w to literaturę w starszych od edesseńskiego (syriackiego) dialektach aramejskich, a także z judaizmem, przede wszystkim biblijnym, ale również w pewnym stopniu rabinicznym. W mniejszym stopniu literatura ta ulegała wpływom greckim, który jednak stopniowo narastał.

1.2.3. Stulecia V-VII

Największym i najbardziej bolesnym wydarzeniem dla chrześcijaństwa, szczególnie Wschodniego, w tym okresie była schizma po Soborze Chalcedońskim. Ze względu na sytuację polityczną biskupi perscy nie mogli uczestniczyć w obradach, i nie zaakceptowali postanowień synodu. Nastąpił rozłam, po którym wybuchły krwawe prześladowania. Władza cesarska odegrała znaczącą rolę negatywną w tych wydarzeniach.

Powstały trzy nawzajem zwalczające się Kościoły: melicki (dosł. 'królewski'), który przyjął narzuconą przez cesarza definicję chrystologiczną, nestoriański, który uznał za właściwą definicję zaproponowaną przez Nestoriusza, i monofizycki (jakobicki), który pozostał przy własnym rozumieniu chrystologii. Za datę powstania Asyryjskiego Kościoła Wschodu („nestoriańskiego”) przyjmuje się rok 410, kiedy Synod w Seleucji-Ktezyfonie ogłosił niezależność od biskupów Edessy i Antiochii nadając swemu przywódcy rangę Patriarchy³⁰.

Jeśli chodzi o nazewnictwo, to zarówno nestorianie, jak i jakobici uważają te nazwy swoich Kościołów za nieadekwatne, ponieważ nie są naśladowcami ani Nestoriusza, ani Jakuba. Jak mówią, Nestoriusz nie był ich patriarchą i nawet nie nauczał w ich języku, ale przyznając mu rację Kościół „nestoriański” po prostu nie wydał na niego anatemy³¹. Natomiast „jakobici” noszą to imię nie dlatego, że Jakub Baradeusz był założycielem ich Kościoła, tylko dlatego, że przyczynił się on do odrodzenia Kościoła po krwawych prześladowaniach ze strony władz bizantyjskich.

Polemiki dotyczące natury Chrystusa i innych zagadnień teologicznych wpłynęły pozytywnie na rozwój piśmiennictwa kościelnego, które wydało wiele listów i traktatów na te tematy. Literatura syriacka w tym okresie ulega znacznej hellenizacji trwającej aż do VII w., a monastycyzm syryjski obrał kierunki wyznaczane przez autorytety egipskie dzięki żywej wymianie z klasztorami w Egipcie. VI i VII wiek to czas rozkwitu życia monastycznego; powstało wiele nowych klasztorów, zwłaszcza w rejonie Nisibis w Tur Abdinie oraz w dolinie Niniwy w dzisiejszym Iraku Północnym. Są świadectwa występowania wspólnot monastycznych jakobickich i nestoriańskich w V i VI wieku na całym terenie objętym działalnością Kościoła używającego języka syriackiego. Zdarzało się, że w ramach „rywalizacji” obok klasztoru jednej wspólnoty powstawał „dla równowagi” klasztor drugiej³².

³⁰ W. C. van Unnik *Nestorian Questions on the Eucharist*, Haarlem: Joh. Enschede en Zonen, 1937, s. 22.

³¹ Takie wyjaśnienie daje biskup „nestoriański” Abdiszo bar Bericha w swojej pracy *Perła*, której tłumaczenie na język angielski można znaleźć w książce: G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, vol. 2., London 1987, s. 380-422.

³² J. W. Żelazny, *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, w: A. Uciecha (red.), *Historia monastycyzmu orientalnego*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014, s. 59-69.

Ten okres to również złoty wiek nauki i życia akademickiego. Szkoła Nisibińska osiągnęła w VI w. szczytu swojej sławy i wpływu na chrześcijaństwo Wschodu. Tarrazzi akcentuje, że między IV a VIII w. Asyryjczycy posiadali na terenie Mezopotamii blisko 50 szkół wyższych, i szczegółowo omawia dziewięć z nich³³.

W VII stuleciu w kościołach „nestoriańskich” przez biskupa Niniwy Iszo‘jahba III (†659) została przeprowadzona reforma liturgiczna. Reforma ta ograniczyła liczbę anafor wykorzystywanych w nabożeństwach do trzech.

1.2.4. Stulecia VII-XIII

Ten okres to czas narastającej dominacji islamu na Bliskim Wschodzie. Kościoły Wschodu znalazły się pod panowaniem władców Omajadzkich (VII-VIII w.), Abbasydów (750 – ok. 1100), Seldżuków (na terenie Turcji w XI-XII w.) i Mongołów (od w. XIII). Jednocześnie trwa rozwój wspólnot chrześcijańskich (nestoriańskich i jakobickich), które stanowią ogromną większość w chrześcijaństwie syriackojęzycznym. Prowadzona jest skuteczna ewangelizacja w Azji, szczególnie w Indiach i w Chinach³⁴. Kościół w Indiach ciągle utrzymywał kontakty z nestoriańskim patriarchą Seleucji-Ktezyfonu.

Dla Kościołów będących w opozycji do cesarstwa bizantyjskiego był to początkowo czas wytchnienia od prześladowań. Kalifowie stwarzali warunki do rozwoju nauki i literatury, dbając jednak o stopniową islamizację i arabizację podbitych terytoriów. Z drugiej strony, wspólnoty chrześcijańskie, szczególnie arabskie, ulegały przymusowej islamizacji, rozpoczętej na półwyspie Arabskim jeszcze za życia Mahometa. Abdalla podaje, że chrześcijańskie miasto Nadżran w Jemenie otrzymało ultimatum „islam albo śmierć” w roku 631, a zmuszeni do emigracji chrześcijanie z Nadżranu poddawani byli ciągłej presji i stopniowo przechodzili na islam³⁵. Na podstawie dzieła Al-‘Ayeba³⁶ opisuje również sytuację chrześcijan Arabii:

Członkowie chrześcijańskiego plemienia Banū Nağya w Omanie przyjęli islam, ale po śmierci Mahometa powrócili do chrześcijaństwa. Kiedy dowiedzieli się o bezkompromisowości następców Mahometa, opuścili Oman i uciekli do Persji. Tam dopadło ich wojsko muzułmańskie i wycięło w pień. Jedną z ostatnich informacji o chrześcijaństwie w Arabii pochodzi z roku 676 i dotyczy reorganizacji diecezji w Katarze i wyznaczenia metropolity imieniem Giwargis³⁷.

Zaczynając od VIII w. coraz więcej pisarzy, którzy dotąd tworzyli w języku syriackim, preferuje język arabski; jednocześnie dzięki intensywnej pracy tłumaczy chrześcijańskich zwiększa się dostępność dawnych dzieł, które ukazują się teraz w języku arabskim. Najbardziej znaną postacią jest Hunayn ibn Ishaq, który tłumaczył dzieła z greki na syriacki, a potem z syriackiego na arabski. Wiele z tych tekstów

³³ P. Tarrazzi, *Asr as-syrian ad-dahabi (Złoty wiek asyryjskich chrześcijan)*, wyd. J. Shabo, Aleppo 1979, s. 11-15. Za: M. Abdalla, *Z dziejów chrześcijaństwa Mezopotamii*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda” <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20040720132039288.htm> (dostęp 23.05.2016).

³⁴ R. G. Roberson, *dz. cyt.*, s. 26.

³⁵ M. Abdalla, *Losy chrześcijan himjaryckich jemeńskiego miasta Nadżran (VII w.) w źródłach arabskich i asyryjskich*, w: *Arabowie-Islam-Świat*, M. M. Dziekan, I. Kończak (red.), Łódź 2008, s. 557-569.

³⁶ S. B. Al-‘Ayeb, *Al-Masihyya al-‘arabiyya wa tatawwuratuha*, Bejrut: *Dar at-Tali‘a li at-Tiba‘a wa an-Našr*, 1998, wyd. 2, s. 132-148.

³⁷ M. Abdalla, *Losy chrześcijan himjaryckich... dz. cyt.*

zostało przetłumaczonych w XII w. z arabskiego na łacinę, i dzięki temu Zachód je odzyskał.

W wyniku przywrócenia części Syrii przez cesarstwo bizantyjskie, ponownie zwiększył się wpływ greckiego języka i kultury, szczególnie w zakresie liturgii. Dotyczy to wszystkich Kościołów syriackich, a w największym stopniu melchickich. Krucjaty z kolei (1096-1270) przyniosły pierwsze od wieków bezpośrednie kontakty Kościołów Wschodu z Zachodem. W tym okresie nastąpiło przyjęcie przez Kościół maronicki zwierzchnictwa Rzymu.

Do końca XIII w. język syriacki prawie całkowicie został wyparty z literatury melchickiej i maronickiej.

1.2.5. Stulecia od XIII (po najeździe mongolskim) do XVIII

W połowie XIII w. Mongołowie zdobyli Iran, a w 1258 r. również Bagdad. W akcie desperacji kalif al-Mu‘tasim poprosił Makikę II, patriarchę Asyryjskiego Kościoła Wschodu, by podjął się negocjacji pokojowych z chanem Hülägü³⁸. Dzięki temu, że główną żoną chana była chrześcijanka Dokuz Khatun, masakry nie dotknęły chrześcijan, a patriarcha Makika otrzymał jeden z pałaców kalifa na swoją nową rezydencję. Pojawiła się nadzieja na wyzwolenie z opresji islamskiej – w latach 1260/1261 asyryjski dowódca Samdaq stanął na czele powstania w Mosulu i ustanowił jako nowego władcę chrześcijanina Zakiego. Aż do roku 1289 chrześcijanie sprawowali w Mosulu władzę, prawdopodobnie mając nadzieję na zbudowanie państwa chrześcijańskiego w Mezopotamii w sojuszu z chanatem.

Jednak pod koniec XIII w. tron objął Il-Chan Ghazan (1295-1304), który z buddyzmu przeszedł na islam. Rozpoczęły się krwawe masakry chrześcijan, żydów, zoroastrian i buddystów, szczególnie cierpieli mnisi, a świątynie wszystkich niemuzułmańskich wyznań były niszczone³⁹. Sytuację chrześcijan nieco złagodziły plany Il-Chana dotyczące sojuszu z krajami Europy i podjęte w 1299 r. wysiłki dyplomatyczne⁴⁰.

Na początku XIV w. Kościół w całej Azji posiadał około 20 metropolii i 200 biskupstw⁴¹. Prześladowania Kościoła i masakry się wznowiły po objęciu władzy przez chrześcijanina Oljeitu (1304-1316), który wkrótce przeszedł na islam. Jednak dopiero Tamerlan (1370-1405) zadał cywilizacji chrześcijaństwa asyryjskiego śmiertelny cios⁴². Bezlitośnie mordując tysiące chrześcijan i żydów Tamerlan zniszczył chrześcijaństwo na rozległych terenach Azji Środkowej. Kościół przetrwał jedynie w niedostępnych dla niego rejonach górskich, a także w Irańskim Azerbejdżanie, Armenii i Kerali, wracając na ziemie, gdzie chrześcijaństwo było krzewione od samego początku. W XV wieku padła też struktura organizacyjna Kościoła Wschodu, rozpoczęła się walka o fizyczne przetrwanie.

W połowie XVII w. utworzono katolicki patriarchat syryjski w Aleppo i zapoczątkowano niechlubny proces romanizacji syryjskich chrześcijan. Osoby, które przeszły na katolicyzm, były nazywane przez jakobitów *maghlubin* (arab. ‘zwycięzeni’. Dawna liturgia św. Jakuba została przyjęta przez Rzym w tym samym oryginalnym dialekcie Edessy, z niewielkimi dodatkami akcentującymi supremację papieską.

³⁸ Ch. Baumer, *The Church of the East*, London – New York: I.B Tauris, 2008, s. 223.

³⁹ *Tamże*, s. 226.

⁴⁰ W tym czasie biskup Mar Abdiszo bar Bericha (†1318), jeden z ostatnich wielkich pisarzy syriackich, napisał swoją pracę *Perla* oraz zrobił zestawienie znanych sobie prac w języku syriackim.

⁴¹ M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne... dz. cyt.*

⁴² Ch. Baumer, *dz. cyt.*, s. 233.

1.2.6. Wiek XIX i XX

W XIX w. z kolei pojawili się na Bliskim Wschodzie misjonarze protestancy z USA, którzy w pewnym stopniu przyczynili się do odrodzenia języka i kultury Asyryjczyków. Również anglikanie rozpoczęli wśród chrześcijan syriackojęzycznych działalność edukacyjną. Jednak później protestanci podejmowali również próby nawracania ich na swoją doktrynę⁴³.

W XIX w. Rosja jawiła się jako mocarstwo zdolne do wyzwolenia chrześcijan Orientu spod władzy osmańskich ciemiężycieli. Szczególnie nestorianie wiązali z nią duże nadzieje, wysyłając jeden po drugim apele do cara, a także emigrując do Rosji i często przechodząc na wiarę prawosławną. W Urmii utworzono prawosławne Centrum Misyjne z drukarnią i 40 parafiami, skupiającymi kilkadziesiąt tysięcy wyznawców. Jednak wobec braku oczekiwanego wyzwolenia rozczarowani konwertycy powrócili do dawnego wyznania⁴⁴.

Na działalność misjonarzy zagranicznych osłabiającą Kościoły Asyryjczyków nałożyły się kolejne masakry ze strony muzułmanów, szczególnie w r. 1843 i 1933 w Iraku oraz w latach 1915-1920 w Turcji.

Od czasów I wojny światowej i tragicznych dla Asyryjczyków wydarzeń rozpoczęło się masowe uchodźstwo chrześcijan ze Wschodu. W nowych krajach zamieszkania zaczęły powstawać nowe parafie, a z czasem również biskupstwa. Poniżej lista diecezji dwóch największych Kościołów skupiających wiernych mówiących w języku syriackim.

Święty Apostolski Katolicki Asyryjski Kościół Wschodu (Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East)⁴⁵

(Nazwa syriacka: ܕܩܝܫܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܝܫܬܐ ܕܩܝܫܬܐ ܕܩܝܫܬܐ ܕܩܝܫܬܐ)

Archidiecezje

Chaldejski Kościół Syryjski – Archidiecezja w Indiach. Jest to Kościół będący w unii z Kościołem Wschodu i stanowi największą prowincję z ok. 30 czynnymi kościołami, szkołami, szpitalami itp.

Archidiecezja Iraku i Rosji – obejmuje rdzenne terytoria znajdujące się w dzisiejszym Iraku, m.in. miasta i okolice Bagdadu, Basry, Kirkuku i Mosulu.

Archidiecezja Australii, Nowej Zelandii i Libanu – utworzona w październiku 1984 r.

Diecezje

Diecezja Syrii – obejmuje całą Syrię, szczególnie prowincję Al-Hasaka, gdzie większość wiernych jest skupiona w miastach Al-Hasaka, Kamiszli i w 35 wsiach położonych wzdłuż rzeki Chabur (Khabur). Niewielkie wspólnoty są też w Damaszku i w Aleppo.

Diecezja Iran – obejmuje stolicę Teheran, a także regiony Urmia i Salmas.

Diecezja Nohadra i Rosja – ustanowiona w roku 1999, obejmuje wspólnoty w Dohuku i Arbilu, a także w Rosji i poradzieckich krajach, jak np. Armenia i Gruzja.

Diecezja Europa – obejmuje Europę zachodnią, w tym Danię, Szwecję, Wielką Brytanię, Niemcy, Holandię, Francję, Belgię, Austrię, Finlandię, Norwegię i Grecję.

Diecezja Wschód USA – w latach 1994-2012 była to archidiecezja patriarchatu. W jej skład wchodzi duża wspólnota w Illinois wraz z pomniejszymi parafiami w Michigan, Nowej Anglii i Nowym Jorku.

⁴³ A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa: PAX, 1979, s. 185-189.

⁴⁴ *Tamże*, s. 242-244.

⁴⁵ Na podstawie: https://en.wikipedia.org/wiki/Assyrian_Church_of_the_East (dostęp 19.04.2016).

Diecezja Zachód USA – Północ. Obejmuje parafie w zachodnich Stanach i północnej Kalifornii, m.in. San Francisco, San Jose, Modesto Turlock, Ceres, Seattle, oraz Sacramento.

Diecezja Zachód USA – Południe. Obejmuje Arizonę i południową Kalifornię.

Diecezja Kanada – obejmuje regiony Toronto, Windsor, Hamilton i całą Kanadę.

Syriacki Kościół Prawosławny Patriarchatu Antiocheńskiego (Syriac Orthodox Church of Antioch) (ܩܘܪܕܝܢܐ ܕܩܝܡܝܐ ܕܐܢܬܝܘܚܐ)⁴⁶

Syria:

- wikariat patriarchalny w Damaszku,
- archidiecezja Aleppo,
- archidiecezja Dżazira i Eufrat (siedziba w Hasake),
- archidiecezja Homs i Hama (siedziba w Homs).

Irak:

- archidiecezja Bagdadu i Basry (siedziba w Bagdadzie),
- archidiecezja podlegająca klasztorowi Dairo d-Mor Mattaj (klasztor jest położony na górze Alfaf w odległości 35 km na południowy wschód od Mosulu),
- Archidiecezja Mosul.

Ziemia Święta:

- wikariat patriarchalny Jerozolimy i Jordanii.

Liban:

- archidiecezja Bejrut,
- archidiecezja Zahle,
- archidiecezja Gór Libanu (siedziba w Bouchrieh).

Turcja:

- archidiecezja Tur Abdin (siedziba w klasztorze Mor Gabriel niedaleko Mardinu),
- wikariat patriarchalny w Mardinie,
- wikariat patriarchalny w Stambule.

Indie (Kościół malankarski):

- diecezja Knanaya,
- diecezja Angamaly,
- diecezja Cochin,
- diecezja Kandanad,
- diecezja Kottayam,
- diecezja Malabar,
- diecezja Niranam-Thumpamon,
- diecezja Trichur,
- diecezja Trivandrum,
- archidiecezja obejmująca Bliski Wschód oraz wszystkie stany Indii oprócz Kerali,
- archidiecezja malankarska USA i Kanady,
- archidiecezja malankarska Europy.

Obie Ameryki:

- wikariat patriarchalny Wschodnich Stanów Zjednoczonych (siedziba w New Jersey),

⁴⁶ Na podstawie: <http://sor.cua.edu/ChTod/index.html> (dostęp 19.04.2016).

- wikariat patriarchalny Zachodnich Stanów Zjednoczonych (siedziba w Los Angeles,
- wikariat patriarchalny Kanady (siedziba w Montreal-Quebeck),
- wikariat patriarchalny Argentyny (siedziba w La Plata),
- wikariat patriarchalny Brazylii Siedziba w Sao Paulo).

Europa:

- archidiecezja obejmująca Europę środkową i Beneluks,
- wikariat patriarchalny Niemiec (siedziba w Warburgu),
- archidiecezja Szwecji i Skandynawii (siedziba w Södetälje).

Australia:

- wikariat patriarchalny Australii i Nowej Zelandii.

1.3. Języki wspólnot żydowskich a język syriacki

Badania realiów językowych panujących w Palestynie w czasach Jezusa Chrystusa prowadzą do wniosku, że wielu mieszkańców tych terenów było trójjęzycznych: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku⁴⁷. Ostański wyraża pewność, że „pierwszym językiem Jezusa był aramejski i w tym języku przemawiał do prostych ludzi”⁴⁸. Miało to niewątpliwie znaczący wpływ na szerzenie chrześcijaństwa w nieżydowskim środowisku aramejskojęzycznym. Jednak wzajemne oddziaływanie wspólnot żydowskich i chrześcijańskich, m.in. na płaszczyźnie językowej, stwarzało dodatkowy kontekst sprzyjający szerzeniu nauk Chrystusa.

1.3.1. Aramejskie korzenie Hebrajczyków

Ze względu na rolę, jaką odegrał naród żydowski i jego święte Pisma w powstaniu i rozwoju chrześcijaństwa, osobny podrozdział należy poświęcić językom, którymi posługiwali się Żydzi w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Rubin i Kahn podkreślają:

Pierwotnym językiem Żydów jest, oczywiście, hebrajski, język Biblii i starożytnych inskrypcji z okresu biblijnego. (...) Hebrajski był w użyciu w całym okresie biblijnym, choć w stuleciach po wygnaniu babilońskim (586-37 p.n.e.) język aramejski uzyskał wzrastające znaczenie. Pod koniec I tysiąclecia p.n.e. aramejski zaczął wypierać hebrajski i został głównym językiem mówionym Żydów, i hebrajski przestał być używany w mowie ok. III stulecia n.e. (...)

Już w okresie biblijnym użytkownicy hebrajskiego mieli kontakt z innymi językami. Żydzi mieszkający poza Ziemią Izraela uczyli się miejscowych języków, takich jak aramejski, perski i grecki. Aramejski i grecki stały się również głównymi językami Ziemi Izraela⁴⁹.

Świadomość tożsamości narodowej Żydzi łączą z aramejskim pochodzeniem swojego narodu. Rokrocznie w czasie obchodów Paschy podczas uroczystej kolacji połączonej z liturgią i opowiadaniem o wyjściu z Egiptu głowa rodziny powtarza słowa: „Tak rzekł Wiekuisty, Bóg Izraela: Po tamtej stronie rzeki [Eufrat – *M.R.*] mieszkali przodkowie wasi od wieków, jak Terach, ojciec Abrahama i ojciec Nachora, i służyli bogom obcym”⁵⁰. Po odsłonięciu przygotowanych przasników (*macot*) prowadzący wypowiada słowa: „Aramejczykiem (אֲרָמִי) tułaczem był mój ojciec”⁵¹, tłumaczone niekiedy jako „Aramejczykiem zabląkanym”. Tak samo Aramejczykiem jest nazwany Laban, który „zamierzał zgładzić wszystko”, czyli cały rodzący się naród Izraela.

Zatem przypominany w czasie liturgii paschalnej epizod łączy biblijną postać Abrahama z narodem Aramejczyków, z którego wywodzą się Żydzi, ale już postać Labana z wrogością między Aramejczykami a Jakubem, który dopiero miał otrzymać imię Izrael. I jeśli trudno jest prześledzić, jakimi językami posługiwali się synowie Teracha Abraham i Nachor, to już jego wnukowie Laban⁵² i Jakub choć bez trudu

⁴⁷ P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015) 2, s. 45-74.

⁴⁸ Tenże, „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27,46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 30, 2016, s. 215-225.

⁴⁹ A. D. Rubin, L. Kahn, *Handbook of Jewish Languages*, Leiden: Brill 2015, s. 2.

⁵⁰ *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń: wyd. M. Zalcmana, 1927, s. 15.

⁵¹ *Tamże*, s. 17.

⁵² Opowieść biblijna podkreśla, że Rebeka i Laban byli rodzeństwem (Rdz 24,29), dziećmi Betuela, syna Nachora, brata Abrahama (Rdz 24,24).

potrafili się porozumieć, to jednak byli przywiązani do różnych języków: językiem Jakuba był hebrajski, językiem Labana zaś był aramejski. Kiedy bowiem obaj zawarli przymierze, miejsce, gdzie to się wydarzyło, Laban nazwał po aramejsku *Jegar sahaduta*, a Jakub po hebrajsku *Galed* (Rdz 31,47).

Mimo podobieństwa obu języków, porozumiewanie się ich użytkowników wymagało dwujęzyczności. Biblia poświadcza, że po latach wzajemnej izolacji użytkownicy hebrajskiego nie rozumieli mowy aramejskiej, ale wykształcone elity były dwujęzyczne. Ta sytuacja jest ukazana w perykopie 2Krl 18,17-37 opowiadającej o oblężeniu Jerozolimy przez wojska asyryjskie ok. roku 688⁵³. Dowódca asyryjski nazwany przez Autora Rabszake⁵⁴ głośno wołał po hebrajsku stojąc przed murami oblężonego miasta, nawołując lud do poddania się. W poprzedzającym omawiany epizod okresie historycznym, kiedy Imperium Asyryjskie zdobywało coraz większe wpływy i coraz szersze terytoria, zaczynając od rządów Tiglat-Pilesera I (1114-1076 przed Chr.) aż do IX w. p.n.e., następowała ekspansja Aramejczyków osiedlających się wzdłuż Eufratu w głąb Mezopotamii, a wraz z nimi rozkwit kultury i języka aramejskiego, który w połowie I tysiąclecia wyparł akadyjski i stał się językiem Asyryjczyków i całego Bliskiego Wschodu włącznie z Egiptem⁵⁵. Jednak Rabszake dobrze znał język hebrajski, jakiego używano w Judei (nazwany tutaj językiem „judejskim” יהודית). Jednocześnie bliscy współpracownicy króla Eliakim, Szebna i Joach swobodnie posługiwali się językiem aramejskim (ארמית), którego prosty lud nie rozumiał (werset 26).

1.3.2. Wypędzenie babilońskie i rozpowszechnienie się języka aramejskiego

Powszechna znajomość języka aramejskiego wśród Żydów łączy się z wypędzeniem babilońskim i okresem po wypędzeniu, kiedy to aramejski zdobył swoją pozycję *lingua franca*. Fassberg zaznacza:

Po zdobyciu Babilonii w 550 r. przed Chr. imperium perskich Achemenidów obrało język aramejski za język urzędowy. Papiirusy i ostrakony z tego okresu znaleziono w Egipcie, Arabii, Palestynie, Syrii, Iraku, Iranie, Anatolii, Armenii, Gruzji, Afganistanie i Pakistanie. Dwujęzyczne inskrypcje odkryto w Sardis (lidyjsko-aramejskie), Limyrze (aramejsko-greckie), Armazi (grecko-aramejskie) i Kandaharze (grecko-aramejskie).

Język arabski zaczął wypierać aramejski jako *lingua franca* dopiero tysiąc lat później, kiedy islam zalał Bliski Wschód w VII w. n.e. Od tego czasu liczba użytkowników języka aramejskiego systematycznie maleje⁵⁶.

Chronologicznie rozwój języka aramejskiego został podzielony przez Fitzmyera⁵⁷ na 5 okresów:

- 1) staroaramejski (925-700 p.n.e.) poświadczony inskrypcjami z Syrii, Północnego Izraela i Mezopotamii,
- 2) urzędowy aramejski (*Reichsaramäisch*, 700-200 p.n.e.),

⁵³ *The Chronological Study Bible*, Nashville: Thomas Nelson, 2008, s. 655.

⁵⁴ Prawdopodobnie jest to tytuł oficera wojsk asyryjskich, a nie imię własne. Wyraz רב־שָׂקָה pojawia się w Biblii Hebrajskiej 16 razy, po 8 razy w 2Krl 18-19 i w Iz 36-37.

⁵⁵ Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Leiden – Boston: Brill, 2003, s. XXXIV.

⁵⁶ S. E. Fassberg, *Judeo-Aramaic*, w: A. D. Rubin, L. Kahn, dz. cyt., s. 64-108.

⁵⁷ J. A. Fitzmyer, *The phases of the Aramaic Languages*, w: *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing Company, 1997, s. 57-84.

3) średnioaramejski (200 p.n.e – 300 n.e.) reprezentowany przez nabatejski, palmyreński, hatrański, aramejskie zwoje znad Morza Martwego oraz aramejskie wyrazy występujące w Nowym Testamencie,

4) późnoaramejski (200-700 n.e.) występujący w Palestynie zarówno wśród Żydów jak i chrześcijan, samarytański aramejski (Syria – Palestyna), syriacki⁵⁸ (w południowo-wschodniej Turcji), aramejski Żydów babilońskich oraz mandejski (w Iranie i Iraku),

5) nowoaramejski (współczesny aramejski) podzielony na grupy dialektów zachodnich, środkowych i północnowschodnich.

W czasie przebywania w Babilonie część wygnańców judejskich przeszła na język aramejski odnajdując się w życiu społecznym i biznesowym, i po 70 latach wygnania wielu Żydów nie używało już języka ojczystego. Świadczą o tym niezliczone znaleziska archeologiczne: np. na 103 niedawno odkrytych tabliczkach glinianych zapisanych pismem klinowym, datowanych na lata 572-477 przed Chr., znaleziono imiona co najmniej 120 Żydów, robiących interesy w Babilonie⁵⁹. Powracający z Babilonu do Judei Żydzi przynieśli ze sobą również język, który szybko został przyjęty przez mieszkańców Judei i Galilei⁶⁰. Najważniejszym czynnikiem było jednak to, że zmieniła się sytuacja geopolityczna Izraela/Judei: z małego, ale niepodległego i w znacznej mierze odizolowanego państwa, Judea przekształciła się w prowincję wielkiego imperium. Wszystkie urzędy, sądownictwo i inne sprawy wymagające pisemnych dokumentów musiały być zmodyfikowane do potrzeb władz imperium. W tej sytuacji wszyscy skrybowie żydowscy musieli zostać przeszkoleni w zakresie nowego języka urzędowego, i zostawali dwujęzycznymi⁶¹. Nawet wciąż używany język hebrajski ulegał stopniowej arameizacji⁶². W czasach machabejskich natomiast upowszechniła się znajomość greki, dlatego przyjmuje się, że w okresie perskim Żydzi korzystali z hebrajskiego i aramejskiego, zaś w okresie hellenistycznym z trzech języków: hebrajskiego, aramejskiego i greckiego⁶³.

Jeśli chodzi o teksty Pisma św., to Shemuel Safrai podkreśla, że „w zamyśle [autorów] ksiąg biblijnych po wygnaniu, ich język miał być klasyczną hebrajszczyzną”⁶⁴. Jednocześnie dyskusje talmudyczne ukazują niechęć rabinów do języka aramejskiego, wynikającą prawdopodobnie z faktu, że w znacznej mierze wyparł on „język święty” czyli hebrajski. Talmud Babiloński wspomina: „Rabbi Jochanan powiedział: kiedy człowiek znosi swoje modły w języku aramejskim, aniołowie służebni nie przekażą ich [Bogu], ponieważ nie rozumieją aramejskiego”

⁵⁸ Język ten ze względu na bogatą zachowaną literaturę jest uważany za najlepiej udokumentowany dialekt języka aramejskiego (P. W. Turek, *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010, s. 23).

⁵⁹ L.H. Schiffman, *Archeology & Jewish Life in Ancient Babylonia*, <http://www.aish.com/jw/s/Archeology--Jewish-Life-in-Ancient-Babylonia.html> (dostęp 20.12.2015).

⁶⁰ Język aramejski przejęła również społeczność żydowska w Egipcie, która nie była przecież na wygnaniu w Babilonie, i do której nie napływali powracający z Babilonu Żydzi, E. Lipiński, *Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*. „Roczniki Biblijne” 4 (2014), s. 9-41.

⁶¹ I. Young (ed.), *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, London: T&T Clark, 2003, s. 89.

⁶² W. Gesenius, E. A. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Mineola: Dover Publications, Inc., 2006, s. 16. Autorzy podkreślają, że nie nastąpiło nagłe zapomnienie języka hebrajskiego w środowiskach wygnańców.

⁶³ J. Hoffman, *In the Beginning: A Short History of the Hebrew Language*, New York: New York University Press, 2004, s. 165-166.

⁶⁴ Sh. Safrai, M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, t. 2, Philadelphia: Fortress Press, 1987, s. 1014.

(*Szabat* 12b). Rabini godzili się na języki grecki i perski, wypowiadając się przeciw aramejskiemu: „Rabbi powiedział: «Dlaczego używacie języka syryjskiego (סורסי) w ziemi Izraela? Używajcie albo świętego języka, albo greki!». Zaś rabbi Josef powiedział: «A dlaczego używacie aramejskiego (ארמי) w Babilonie? Używajcie świętego języka albo perskiego!»» (*Sota* 49b). Mimo że zastosowane zostały dwa różne określenia (syryjski i aramejski), oznaczają one ten sam język. Prawdopodobnie rabini wyróżniali dialekty języka aramejskiego, dlatego użyli odrębnych nazw⁶⁵. Dyskusja ta zostaje przytoczona również w traktacie *Bawa Kama* 82b-83a pod kątem dopuszczalności używania języków obcych obok hebrajskiego. Warto jednak odnotować, że pomimo niechęci do aramejskiego „raw Jehuda mówił w imieniu Rawa: pierwszy człowiek (Adam) mówił w języku aramejskim” (*Sanhedrin* 38b). Chodzi o dwa arameizmy pojawiające się w Ps 139,17: יקר ‘ciężkie’ oraz רעידך ‘Twoje myśli’. Ponieważ Psalm ten odnosi się do początków istnienia świata i człowieka, rabini uznali, że poświadcza on stosowanie przez Adama wyrazów aramejskich.

Niemniej jednak, od czasów powrotu z wygnania babilońskiego żydzi konsekwentnie używają nowego pisma do zapisu świętych tekstów biblijnych. Talmud zawiera przekaz rabina Eleazara ben Jaakowa, który uważał, że taki nakaz dał jeden z trzech proroków (Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz) powracających do Izraela z wygnania: „Trzeci zaświadczył, że [od teraz] Tora ma być zapisywana literami asyryjskimi (אשורית)” (*Zewachim* 62a). Talmud Babiloński przekazuje również inną tradycję, wyjaśniającą, dlaczego po wygnaniu babilońskim Żydzi przejęli pismo aramejskie „kwadratowe”, nazywane przez nich „pismem asyryjskim” (אשורית). Traktat *Sanhedrin* (21b-22a) opowiada: „Oryginalnie Tora była nadana Izraelowi literami hebrajskimi (עברי) i w świętym języku, a później, w czasach Ezdrasza, Tora była dana pismem asyryjskim (אשורית) w języku aramejskim (ארמי). Wybrano dla Izraela pismo asyryjskie i język hebrajski. (...) Dlaczego nazywają je *aszurit*? Bo pochodzi z Asyrii”.

Poza tym Talmud Jerozolimski uznaje ważne miejsce języka aramejskiego w judaizmie, a nawet w tradycji biblijnej: „Rabbi Szmuel bar Nechman [mówił] w imieniu rabiego Jochanana: Nie odrzucaj języka syryjskiego, ponieważ używa go i Tora, i Prorocy, i Pisma” (*Talmud Jerozolimski, Sota* 30a). Dalej podane są przykłady występowania aramejskich wyrazów w tych częściach Biblii Hebrajskiej. Mówi się, że z tego okresu pochodzi znaczna część modlitw aramejskich, które weszły do kanonu modlitewnego Izraela, gdyż w tym języku modlono się na wygnaniu i po powrocie z wygnania, i rabini nie chcieli odrzucać tego dziedzictwa duchowego⁶⁶. Rubin i Kahn podają, że modlitwy *Kadisz* i *Jakum purkan* recytowane do dziś, są napisane w „klasycznym aramejskim”⁶⁷, co świadczy o ich starożytności. Podobnie w opowiadaniu paschalnym *Hagada* duże partie tekstu są w języku aramejskim.

1.3.3. Język aramejski w okresie drugiej Świątyni i wojen żydowskich

Pod silnym oddziaływaniem języka aramejskiego pozostawała również społeczność użytkowników tzw. języka hebrajskiego qumrańskiego. „Oznaki aramejskiego widoczne są we wszystkich warstwach HQ. Stan taki wydaje się adekwatny do sytuacji językowej tego okresu”⁶⁸. Co do wpływu greki, Muchowski zauważa:

⁶⁵ Th. Nöldeke, „Namnen på den arameiska nationen och dess språk”. *Mayko Kotën, An Ĕšmone d-Këtlan?* Södertälje: Bokförlaget Nsibin, 2007, s. 77-100.

⁶⁶ M. Epstein, *All about Jewish Holidays and Customs*, Washington: Ktav, 1970, s. 91.

⁶⁷ A. D. Rubin, L. Kahn, *Handbook of Jewish Languages*, Leiden: Brill, 2015, s. 74-76.

⁶⁸ P. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*. Poznań: wyd. naukowe UAM, 2001, s. 48.

Jedną z najbardziej intrygujących cech HQ, tj. konsekwentny brak zapożyczeń leksykalnych z greki oraz z drugiej strony wyraźne oznaki oddziaływania tejże na system fonetyczny mówionego języka skrybów (widoczne przede wszystkim w osłabieniu gardłowych oraz „mieszaniu” sybilantów), należy prawdopodobnie wiązać ze świadomą postawą sprzeciwu społeczności wobec wpływów hellenistycznych⁶⁹.

Waga języka syriackiego jako dialektu aramejskiego jest tym większa, że tłumaczenie ksiąg Starego Testamentu na ten język jest najstarszym poza *Septuagintą* ich tłumaczeniem, które stanowi ważne świadectwo tekstualne ksiąg Biblijnych z okresu przedmasoreckiego⁷⁰. Jest jednak problem z datowaniem tego dzieła: Taylor podaje, że nawet Teodor z Mopsuestii (350-428) nie wiedział, kto i kiedy dokonał tego tłumaczenia⁷¹.

Bogata dokumentacja znaleziona w jaskiniach w pobliżu Morza Martwego potwierdza, że w wiekach II-I przed Chr. posługiwano się przede wszystkim pismem kwadratowym zapożyczonym z Babilonu, zapisując nim zarówno hebrajskie, jak i aramejskie teksty. Liczne teksty w języku aramejskim znalezione w Jerychu, Sdeirze, Nahal Hever i Nahal Se'elim noszą charakter dokumentów, zaś prawie wszystkie aramejskie dokumenty z Qumran są dziełami literackimi⁷². Na przykład papirus 11QS, datowany na rok 30-50 n.e., zawiera Psalmy, w których Imię Boga (tetragram *jud-he-waw-he*) jest starannie wyróżnione czcionką starohebrajską, mimo że cały zwój jest napisany pismem „asyryjskim”. Pojawiają się również rękopisy greckie; w niektórych z nich (np. w odbiegającym od *Septuaginty* greckim tekście księgi Habakuka na papirusie 8HevXIIgr znalezionym w Nahal Hever i datowanym na koniec I w. przed Chr.⁷³) również zamiast Imienia Boga lub greckiego wyrazu *kyrios* stosowanego w *Septuagincie* wpisywano tetragram literami starohebrajskimi. Według Heliso, ten papirus poświadcza aktywność tłumaczeniową rabinów rewidujących wcześniejszą grecką wersję Pisma św. jeszcze przed nadejściem chrześcijaństwa. Wśród dokumentów z Qumran poświadczone są Targumy – tłumaczenia hebrajskich Pism św. na język aramejski. Za najstarszy tekst aramejskiej parafrazy tekstów biblijnych uważa się rękopis 11Q10 zawierający fragmenty księgi Hioba. Pismo zostało zidentyfikowane jako tzw. Herodiańskie, używane w latach 37 przed Chr. – 70 po Chr., jednak język tłumaczenia wskazuje na lata 150-100 przed Chr.⁷⁴ Prawdopodobnie mając na uwadze powszechność języka aramejskiego rabini ułożyli opowiadanie, że po sporządzeniu Targumu Jonatana rozległ się głos z nieba: „Kim jest ten, który ujawnił moje tajemnice całemu światu?” (*Megila 3a*).

Interesującym zjawiskiem są dokumenty z Pustyni Judzkiej spisane w dwóch językach: greckim i aramejskim. Są to w większości greckie teksty z krótkimi adnotacjami aramejskimi⁷⁵. Można z tego wnioskować, że grecki był bardziej powszechnie używany, ale aramejski był generalnie znany wśród Żydów. Niewykluczone, że w konflikcie między *hellenistai* i *hebraiai* opisanym w *Dziejach*

⁶⁹ Tamże, s. 50.

⁷⁰ R. A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, Leiden – New York: Brill, 1994, s. 1.

⁷¹ Tamże, s. 2-3.

⁷² E. Tov i in., *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series*, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 221.

⁷³ D. Heliso, *Pistis and the Righteous One*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, s. 59.

⁷⁴ M. McNamara, *Targum and Testament Revisited: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible*, Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2010, s. 93.

⁷⁵ E. Tov i in., *dz. cyt.*, s. 215.

Apostolskich (6,1) obie grupy były dwujęzyczne, ale posługiwali się każda swoim językiem w sferze kultu religijnego⁷⁶.

Według tradycji, jeden z autorów Nowego Testamentu, Mateusz Ewangelista (hebr. Mattitjahu lub Mataj), Żyd z pokolenia Lewiego, napisał swoją księgę dla Żydów w ich własnym języku, czyli po hebrajsku lub aramejsku. Mówi się o świadectwach Papiasza, Ireneusza (*Przeciw herezjom* III,1,1), Pantaenusa (Pantajnosa), Orygenesza i innych Ojców Kościoła (Euzebiusz, *Historia Kościelna* V,10,3 oraz VI,25,4). Epifaniusz (ok. 310-420) w swojej pracy *Panarion* XXX,3,7 stwierdza, że „w Nowym Testamencie tylko Mateusz spisał i głosił Ewangelię po hebrajsku, pismem hebrajskim” (Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν). Nie jest jednak jasne, czy za wyrazem Ἑβραϊστὶ kryje się język hebrajski, czy aramejski⁷⁷, gdyż np. w Nowym Testamencie ewidentnie aramejskie toponimy *Gabbata* (J 19,13) i *Golgota* (J 19,17) są opisane jako Ἑβραϊστὶ. Zakładając wspomnianą wcześniej powszechność języka aramejskiego na Wschodzie, możemy skłonić się ku przypuszczeniu, że „ich własny język” oznaczałby język hebrajski, znany właściwie tylko Żydom. Niemniej jednak, w zrozumieniu wielu wypowiedzi zapisanych w Ewangeliach po grecku, pomaga mocno akcentowany aramejski kontekst łatwo odtwarzalny dzięki syriackiemu tłumaczeniu *Peszitty*⁷⁸.

Safrai i Stern uważają, że Józef Flawiusz napisał swoje dzieło *Wojny żydowskie* w języku aramejskim: „To, że [Józef] pisał po aramejsku, a nie po hebrajsku, generalnie uważa się za udowodnione na podstawie licznych aramejskich form żydowskiej terminologii religijnej, znajdującej się w greckich tekstach jego prac”⁷⁹. Oznaczałoby to, że pod koniec I w. n.e. język aramejski był powszechnie znanym językiem żydowskim, zaś język hebrajski był językiem świętych pism i ery Mesjańskiej.

Nie można pominąć również zagadnienia syriackiej wersji Starego Testamentu nazywanego *Peszitta*. Miejsce tego dzieła w judaizmie i chrześcijaństwie dobrze opisuje Russel:

Wersja ta powstała na bazie hebrajskiego tekstu [Biblii] w odróżnieniu od Greków skupionych wokół Septuaginty. Najlepsze najnowsze badania *Peszitty* Starego Testamentu sugerują, że ma ona „żydowskie pochodzenie nierabiniczne” i najprawdopodobniej powstała w Edessie, ówczesnym centrum kultury, między I a III wiekiem po Chrystusie. (...) Żydowskie metody [czytania i] interpretowania Biblii były lepiej znane wśród Syryjczyków niż wśród ich kolegów na Zachodzie⁸⁰.

Niezwykle interesującym zagadnieniem jest fakt powstania *Peszitty* w środowisku chrześcijańskiej Edessy, gdzie społeczność żydowska była stosunkowo niewielka. Jak można przypuszczać, właśnie tutaj uczeni żydzi nie do końca zgadzający się z nurtem rabinicznym judaizmu mogli swobodnie rozwijać swoją naukę w bliskim kulturowo, językowo i religijnie środowisku chrześcijańskim.

⁷⁶ G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D.G. Reid (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa: Vocatio, 2010, s. 286.

⁷⁷ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, podaje, że wyraz Ἑβραϊστὶ w Nowym Testamencie jest używany w stosunku do języka aramejskiego. Ewidentnie aramejskie toponimy *Gabbata* (J 19,13) i *Golgota* (J 19,17) są opisane jako Ἑβραϊστὶ.

⁷⁸ M. Rucki, *Kamień, o który wszyscy się potykają (mt 16,23)*, „Wrocławski przegląd teologiczny”, artykuł po recenzji, przyjęty do druku w numerze 2.

⁷⁹ Sh. Safrai, M. Stern (eds.), *dz. cyt.*, s. 1029.

⁸⁰ P. S. Russel, *The Psalms and Psalm 29 Among Syrian Christians*, w: L. K. Handy (ed.), *Psalm 29 through Time and Tradition*. New York – London: Routledge, 2013, s. 52-68.

Oczywiście, wpływ kultury hellenistycznej i pozycja języka greckiego w życiu Żydów były ogromne i nie ulegają wątpliwości. W interesującym nas okresie gwałtownego rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa greka dominowała na całym obszarze cesarstwa Rzymskiego, włącznie z Izraelem należącym do prowincji Syria. Naukowcy jednak są zgodni co do tego, że jeśli nawet dla mieszkańców Antiochii I w. syriacki nie był pierwszym językiem, to większość z nich rozumiała go⁸¹.

Chcę zwrócić uwagę tylko na jeden szczegół wynikający z badań tekstów znad Morza Martwego. W Nahal Hower znaleziono cały szereg dokumentów w językach hebrajskim, greckim i aramejskim z okresu 93-132 r. n.e., m.in. należących do niejakiej Babaty⁸². Mianowicie, tuż przed powstaniem Bar Kochby dominuje w dokumentach żydowskich język grecki. Na przykład 11 października 125 r. w miejscowości Maoza, leżącej przy południowym brzegu Morza Martwego, żydowski skryba Eleazar ben Eleazar spisał oskarżenie, wnoszone przez Babatę córkę Szymona⁸³. Dokument spisano na papirusie w języku greckim, podpisy wszystkich stron i świadków są po aramejsku. Kontrakt ślubny Babaty (*ketuba*) został spisany po aramejsku, wiele jego sformułowań przypomina język Miszny⁸⁴. Inny ciekawy tekst z Nahal Hower to kontrakt ślubny datowany na 5 kwietnia 128 r., kiedy w wiosce Ejn Gedi w Judei niejaki Juda Kimber ben Chanania poślubił dziewczynę imieniem Selampion (Szelam-Cijon) bat Eleazar. Dokument został spisany po grecku z licznymi arameizmami, ale złożone podpisy są aramejskie. Ewidentnie, te dwa języki (grecki i aramejski) były językami codziennego życia, a grecki raczej dominował.

W roku 132 w Judei wybuchło powstanie. Pod przywództwem Szymona ben Kosiby powstańcy szybko opanowali 50 miast i twierdz, odnosząc zwycięstwo zarówno nad Tinnejusem Rufusem, jak i nad Marcellusem, który przybył z odsieczą. Rabbi Akiba⁸⁵ uznał Szymona za Mesjasza i nadał mu nowe imię: Bar Kochba („syn gwiazdy”). Pełni wiary w nadejście ery mesjańskiej, zwolennicy rabiego Akiby wznowili kult ofiarniczy na ołtarzu w miejscu, gdzie do r. 70 stała Świątynia, rozpoczęto przygotowania do jej odbudowy. Na arcykapłana wyznaczono Eleazara z Modiin⁸⁶.

W pierwszych dwóch latach powstania (133-134) były bite monety z napisem „Pierwszy/drugi rok wolności Jerozolimy”. Natomiast monety bite przez Bar Kochbę w roku 135 na awersie miały wschodzącą nad Świątynią gwiazdę nawiązującą do mesjańskiego prorocтва Lb 24,17 które miało się właśnie spełnić w jego osobie. Na rewersie widnieje napis literami starohebrajskimi „za wolność Jerozolimy”. Archeolodzy znaleźli również ołowiany odważnik z napisem czcionką starohebrajską „Szymon ben Kosiba, książę Izraela”.

Bar Kochba zarządził odrodzenie narodowe na szeroką skalę, swoje listy i rozporządzenia pisał po hebrajsku. Prawdopodobnie wymagał też używania języka hebrajskiego w życiu codziennym. Interesujący w tym kontekście jest znaleziony w

⁸¹ S. Hidal, *Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers*, w: O. Skarsaune, R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007, s. 568-580.

⁸² T. C. Vriezen, A. S. van der Woude, *Ancient Israelite And Early Jewish Literature*, Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 693.

⁸³ Katzoff R., Schaps D. M. (eds.), *Law in the Documents of the Judaean Desert*. Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 120-121.

⁸⁴ *Tamże*, s. 219.

⁸⁵ Rabbi Akiba ben Josef był jednym z największych autorytetów rabinicznych początku II w. po Chr. Zginął śmiercią męczeńską w 135 r.

⁸⁶ Więcej szczegółów powstania oraz jego wpływu na żydowskich wyznawców Chrystusa omawiam w książce M. Rucki, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław: wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2014, s. 180-183.

Wadi Murabaat papirus datowany na rok 135. Jest to dokument napisany przez urzędników o imionach Jezua i Eleazar, w sprawie jakiejś krowy, o którą toczyli spór chłopci Józef ben Ariston i Jakub ben Juda. List ten był napisany w języku hebrajskim „misznaickim”⁸⁷. Biorąc pod uwagę, że nawet *ketuba* (kontrakt ślubny) jeszcze 7 lat wcześniej była spisywana w języku greckim, nie mówiąc już o oskarżeniu spisany 10 lat wcześniej, odnotować należy powszechny powrót żydów mieszkających na terenie Izraela do narodowych tradycji, kultury i języka hebrajskiego w życiu codziennym. Powrót ten nastąpił w ciągu zaledwie dwóch lat powstania, ale niestety, wszystko upadło w związku z klęską powstania.

1.3.4. Mędrcy Babilonu (*amoraim*) a język aramejski

Tymczasem w Babilonie kwitła i się rozwijała szkoła rabiniczna, w której już w II-III w. tworzono Targum Babiloński (*Targum Onkelosa* do Pięcioksięgu)⁸⁸.

Babilońska szkoła rabiniczna już wcześniej wydała wiele wybitnych postaci judaizmu. Wielki uczony i przywódca Sanhedrynu Hillel (zm. w 8 roku przed Chr.) miał przydomek Babilończyk, gdyż urodził się i 40 lat mieszkał w Babilonie. Wnuk Hillela, rabbi Gamliel, jest powszechnie znany w tradycji chrześcijańskiej, ponieważ był nauczycielem św. Pawła. Poprzednikami Hillela byli dwaj Asyryjczycy, Szemaja i Awtalion, nawróceni na judaizm⁸⁹. Talmud opowiada o innym babilońskim uczonym, Raw Kahana, który próbował osiedlić się w Izraelu w III wieku, lecz nie mógł się dogadać z miejscowymi rabinami, szczególnie z rabbinem Jochananem z Tyberiady⁹⁰. Od chwili, gdy Bizantyjczycy znieśli instytucję Sanhedrynu w 363 r., Babilon pozostał jedynym ośrodkiem nauki żydowskiej. Talmud Babiloński, opracowany przez rabinów Mezopotamii (*amoraim* – z aram. ‘mówcy’) w III-VI stuleciach, jest znacznie bardziej szczegółowy i lepiej opracowany niż ten spisany na terenie Palestyny.

Talmud składa się z dwóch podstawowych części: *Miszny* (משנה) i *Gemary* (גמרא)⁹¹. W tradycji judaizmu przyjmuje się, że nad Miszną pracowali rabini (*tannaim*) w latach 50/70-220 po Chr., natomiast prace nad Gemarą ukończono w Palestynie pod koniec IV w., a w Babilonie pod koniec V w. Miszna stanowiła próbę spisania tradycji przekazywanej ustnie („tradycja starszych”, Mt 15,2), zaś Gemara to obszerny komentarz i zapis dyskusji rabinicznych nad Miszną i Torą. W ośrodkach palestyńskich spisywano Gemarę w dialekcie galilejskim języka aramejskiego, a w Babilonii w dialekcie wschodnim tego języka⁹².

W interesującej nas kwestii języka aramejskiego, jako powszechnie znanego w Syrii i Mezopotamii, świadectwo Talmudu jest bardzo istotne. *Słownik Targumów, Talmudu Jerozolimskiego i Babilońskiego, i literatury rabinicznej*⁹³ podaje cały szereg powiązanych z tym tematem wyrazów używanych przez rabinów:

⁸⁷ G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls – II. Wadi Murabba'at*, „Scripture” 7 (1955), s. 66-76.

⁸⁸ M. S. Wróbel, *Biblia aramejska, Targum Neofiti I, Księga Rodzaju*, t. 1., Lublin: Gaudium, 2014, s. XXXIV.

⁸⁹ Zob. np.: *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalaim: “Geulim”, 1995, s. 348.

⁹⁰ H. Freedman, *The Talmud – A Biography: Banned, censored and burned*. London: Blumsbury Publishing Plc, 2014, s. 42-43.

⁹¹ Aramejski wyraz *gmar* ܡܘܪܢ oznacza ‘doprowadzenie do pełni, doskonałości’, zob. np. J. Payne-Smith (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Winona Lake, 1998, s. 72.

⁹² R. Marcinkowski (red.), *Miszna Zeraim (Nasiona)*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2013, s. 23-24.

⁹³ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1 i 2. London: Luzac&Co., 1903.

Suria (סוריא) Syria – ‘nazwa kilku prowincji (rejonów) usytuowanych na północny wschód od Palestyny, które w wielu aspektach podzielają świętość Ziemi Świętej’.

Suristin (סוריסטין) od gr. Συριστι ‘w języku syryjskim’ (Y. Ned. X, 42a)

Sursi (סורסי) (pogardliwa forma od סוריי) syryjski, czyli aramejski język.

Aram (ארם) 1) Aram, syn Sema; 2) kraj Aram, Syria; 3) Rzym, imperium Rzymskie (zamaskowana forma רומא).

Arama (ארמא, ארמאה) syryjski.

Armaj (ארמי, ארמאי) Syryjczyk, gen. poganin, Rzymianin.

Arammi (ארמי) ‘Aramejski, Chaldejski’; a także ‘Rzymski, Rzymianin, poganin’ (chrześcijanin?).

Aramjuta (ארמיותא) sposób pogański, rzymskość, bałwochwalstwo.

Armannija (ארמניאה) Romania, Nowy Rzym, Konstantynopol.

Aszur (אשור) Asyria (*Ketubot* 10b: „Aszur oznacza Seleucję”).

Aszuri (אשורית, אשורית) język asyryjski, zwłaszcza o współczesnym piśmie kwadratowym, które zastąpiło dawne litery hebrajskie; język hebrajski w nowej postaci.

Atur (אתור) Asyryjczyk.

Wprawdzie Jastrow zaznacza, że słowo *Aram* (względnie „aramejski”) oznacza Rzym w wyniku celowego zniekształcenia wyrazu *Roma* (względnie „rzymski”), to jednak jawi się jako całkiem uzasadnione zdanie, że rabini „wrzucili do jednego worka” pogan aramejskojęzycznych i rzymskich geckojęzycznych. Wiedząc, że wielokrotnie rabini mieli na myśli chrześcijan pochodzenia pogańskiego, możliwe, że Asyryjczyk/Aramejczyk kojarzył im się z Kościołem Wschodnim tak samo, jak Rzymianin/Grek z Kościołem Zachodnim. Trudno snuć oczekiwanie, by rabini talmudyczni rozumieli subtelne różnice między jednymi a drugimi. W jednym miejscu Jastrow odnotowuje nawet wystąpienie wyrazu *aramit* w znaczeniu ‘łacina’⁹⁴.

W pewnym sensie potwierdzeniem tego poglądu są niektóre przypadki występujące w tłumaczeniu Nowego Testamentu na język aramejski (*Peszitta*). Nöldeke⁹⁵ podaje, że np. w Ga 2,14 zamiast greckiego *Ellen* w tekście *Peszitty* pojawia się *oromoyo*, zaś w l.mn. *oromoye* zamiast *Ellenes* w Dz 19,10.17. W Ga 2,14 natomiast w *Peszicie* występuje słowo *aromoit* jako tłumaczenie greckiego *ethnikos* ‘narody’.

Ciekawą postacią w tym kontekście jest Hegessipos, pisarz chrześcijański II w., cytowany przez Euzebiusza z Cezarei. Hegessipos przybył „ze Wschodu” do Koryntu, a potem do Rzymu między rokiem 155 a 166, a potem napisał cztery księgi wspomnień w czasach biskupa Eleutherusa (175-189). W *Historii Kościelnej* (IV, 22,8) jest wzmianka o jego znajomości języków hebrajskiego i syriackiego, a także znajomości żydowskiej „tradycji starszych”. Na tej podstawie Euzebiusz wnioskuje, że Hegessipos był wyznawcą Chrystusa pochodzenia żydowskiego. Wprawdzie część naukowców kwestionuje to stwierdzenie, jednak powszechnie się przyjmuje, że znajomość obu języków i tradycji wskazywałaby na żydowskie pochodzenie⁹⁶. Dodajmy – z terenów Asyrii, gdzie język syriacki był używany.

⁹⁴ *Tamże*, t. 1, s. 123.

⁹⁵ Th. Nöldeke, *dz. cyt.*

⁹⁶ P. Hirschberg, *Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers*, w: O. Skarsaune, R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007, s. 325-378.

Widzimy więc, że język aramejski (syriacki) na terenie Syrii i Mezopotamii był najważniejszym czynnikiem włączającym Żydów do życia społecznego i kulturalnego regionu, tym samym udostępniając innym narodom treść żydowskich świętych Pism i nauczania rabinicznego. Johnson zaznacza, że:

W miastach takich jak Nisibis, Arbela (Erbil) czy Karka d-Bet Slok⁹⁷ chrześcijanie często żyli wśród znacznie starszych i większych wspólnot żydowskich. Żydzi i chrześcijanie posługiwali się tym samym językiem (zbliżonymi dialektami aramejskiego), tym samym świętym tekstem (bardzo zbliżonymi wersjami aramejskiej i syriackiej Biblii), mieli też wspólne ważniejsze rytuały. Niektórzy chrześcijanie mogli nawet kontynuować uczęszczanie do synagogi na nabożeństwa i święta, nawet po wprowadzeniu przez Kościół odrębnego kalendarza⁹⁸.

Są świadectwa, że w IV w. język syriacki był obok greckiego językiem Kościoła. W opisie obchodów Wielkanocy w Jerozolimie w roku 384 pojawia się wzmianka o tym, że kazanie biskupa było natychmiast tłumaczone na język syriacki⁹⁹.

Mimo że w literaturze syriackiej sporo jest wypowiedzi skierowanych przeciwko żydom, chrześcijaństwo syryjskie wykazuje wiele cech ściśle żydowskiego pochodzenia¹⁰⁰. Liturgia Kościołów Antiocheńskich wykazuje wiele jednakowych sformułowań, np. występujących w syriackich anaforach św. Jakuba oraz św. Cyryla i w żydowskiej liturgii Dnia Pojednania (Jom Kippur)¹⁰¹. Nawet sam fakt istnienia przekazu o korespondencji króla Edessy z Jezusem świadczy o żydowskich (palestyńskich) korzeniach wiary i nauczania Kościoła w Syrii¹⁰².

W tym miejscu należy wspomnieć o fakcie, że od wieków chrześcijanie mieszkający na terenie dawnej Asyrii opiekowali się też grobowcami żydowskich proroków, m.in. Jonasza¹⁰³, Nahuma i Daniela.

W przedmowie do tłumaczenia utworu św. Efrema o Poście Niniwy ks. H. Burges wspomina o grobie proroka Jonasza, który w XIX w. znajdował się już na terenie meczetu. Twierdzi, że nawet muzułmanie uważali to miejsce za tak święte, iż nie wchodzili do pomieszczeń grobowca i nie dopuszczali tam nikogo¹⁰⁴. Wprawdzie wielu autorów wskazuje inną lokalizację grobu Jonasza¹⁰⁵, znaczenie tego miejsca dla chrześcijan trudno przecenić – Burges podkreśla, że grobowiec Jonasza w Niniwie był czczony również przez chrześcijan Edessy. Niestety, w 2014 r. stosunek

⁹⁷ Obecnie jest to miasto Kirkuk w Iraku.

⁹⁸ S. F. Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012, s. 999.

⁹⁹ S. Hidał, *dz. cyt.*, s. 568-580.

¹⁰⁰ S. J. Beggiani, *Early Syriac Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2014, s. XV.

¹⁰¹ D. Stökl, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, s. 340.

¹⁰² S. Hidał, *dz. cyt.*, s. 568-580.

¹⁰³ Historyczność proroka Jonasza jest często kwestionowana, są jednak solidne podstawy, by uważać go za postać historyczną. Zob. np.: W. Chrostowski, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: "Kompozycja wyobrażona"?* "Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich", t. 13, nr 13, 2016, s. 311-328.

¹⁰⁴ Ephrem Syrus, *Repentance of Nineveh: A metrical Homily on the Mission of Jonas*. Translated from the original Syriac, with an introduction and notes by the Rev. Henry Burges PH.D. London: Longman, 1857, s. xxxiv-xxxvi.

¹⁰⁵ Np. Smith przywołuje Layarda, który cytując św. Hieronima wskazuje na miejsce pochówku Jonasza w Gath-Hefer w ziemi Izraela: G. V. Smith, *The Prophecies Relating to Nineveh and the Assyrians: Translated from the Hebrew, with Historical Introductions and Notes, Exhibiting the Principal Results of the Recent Discoveries*. London: Blacklader, 1853, s. 252.

muzułmanów do tego miejsca uległ radykalnej zmianie. Jak donosi „The Guardian”, ugrupowanie ISIS (Islamskie Państwo Iraku i Syrii) uznało, że grób proroka Jonasza w Mosulu stał się miejscem apostazji. Dlatego bojówkarze wysadzili go w powietrze. Jeden z komentarzy zaznacza:

Najdziwniejsze jest to, że Jonasz uważany za muzułmańskiego proroka jest 5 razy nazwany w Koranie po imieniu (nawet jedna sura nosi jego imię), zaś sura 37:139 mówi wprost: „zaprawdę, Jonasz był jednym z posłańców!”. Mimo tego nie słychać żadnego oburzenia w świecie islamu, żadne ugrupowanie muzułmańskie nie wypowiedziało się jednoznacznie potępiając ISIS za zniszczenie grobu proroka. Najwyraźniej, z ich punktu widzenia Jonasz był prorokiem żydowskim, a jego słowa były skierowane do Asyryjczyków, obecnie chrześcijańskiego narodu.

Do 19 lipca 2014 roku chrześcijanie mieli wynieść się z Mosulu lub przyjąć islam. Już 20 lipca podpalono najstarszy kościół w Mosulu liczący ok. 1800 lat. Od tego momentu domy chrześcijan są oznaczane arabską literą „nun” (od słowa „nasara”, jak pogardliwie nazywają muzułmanie wyznawców Jezusa z Nazaretu, notabene też uznawanego przez Koran za proroka), a całe ich mienie uznawane za należny muzułmanom łup wojenny. Samym chrześcijanom natomiast pozwala się odejść, jak stoją – nic nie zabierając ze sobą¹⁰⁶.

Również dwa miejsca związane z pochówkiem proroka Daniela znajdują się w Iraku: w Mosulu i w Kirkuku. Budynek związany z kultem Daniela w Mosulu został zdetonowany przez ISIS w lipcu 2014 roku¹⁰⁷. Tradycja mówi, że Daniel był pochowany na terenie pałacu w Kirkuku, lecz później jego relikwie zostały przeniesione do Suzy, gdzie mieszkał przez długi czas. Wierzono, że przeniesienie relikwii spowoduje opady deszczu w Suzie, gdzie panowała wielka susza. Kiedy w roku 638 wojska muzułmańskie najechały Suzę, grobowiec ze szczątkami proroka znajdował się już w tym mieście¹⁰⁸. Wprawdzie Bosworth uważa pochowanego w Suzie Daniela za muzułmańskiego proroka o imieniu Dāniyāl¹⁰⁹, nie ulega wątpliwości, że w islamie nie było proroka o takim imieniu, a biblijnego Daniela Koran nawet nie wymienia. Collins alarmuje, że grobowiec proroka w Suzie jest zagrożony ze strony islamistów¹¹⁰.

Grobowiec Daniela w Kirkuku to budynek byłej synagogi, która służyła później przez wieki jako kościół, aż została przerobiona w meczet¹¹¹. Na terenie meczetu są cztery groby, w których, jak się uważa, są szczątki Daniela i jego trzech towarzyszy (Dan 1,6). W połowie XIX w. Benjamin stwierdzał, że okoliczni mieszkańcy „niezależnie od wyznawanej religii pielgrzymują do tego miejsca z wielkim respektem”¹¹². Nie wymienia wprawdzie chrześcijan z nazwy, jednak wiadomo, że chrześcijanie otaczali Daniela czcią i mogli pielgrzymować do jego grobowca tak

¹⁰⁶ http://www.milujcieszcie.org.pl/pg/pl/meczennicy_xxi_wieku/irak/bojowkarze_isis_wysadzili_w.html (dostęp 12.01.2016).

¹⁰⁷ H. Clark, *Muslim Militants Blow Up Tombs of Biblical Jonah, Daniel in Iraq*: <http://christiannews.net/2014/07/27/muslim-militants-blow-up-tombs-of-biblical-jonah-daniel-in-iraq/> (dostęp 12.01.2016).

¹⁰⁸ *Jewish Encyclopedia*: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4872-daniel-tomb-of> (dostęp 12.01.2016).

¹⁰⁹ C. E. Bosworth, *The History of Al-Tabari: The Sasanids, the Lakhmids, and Yemen*. Vol. V. New York: State University of New York Press, 1999, s. 57, przypis 160.

¹¹⁰ S. Collins, *Daniel the Prophet's Tomb Endangered by Iranian Islamists*: <http://stevenmcollins.com/WordPress/daniel-the-prophets-tomb-endangered-by-iranian-islamists/> (dostęp 12.01.2016).

¹¹¹ G. Hann, K. Dabrowska, T. Townsend-Greaves, *Iraq: The ancient sites and Iraqi Kurdistan*. Guilford: The Globe Pequot Press Inc., 2015, s. 203.

¹¹² I. J. Benjamin, *Eight Years in Asia and Africa, from 1846 to 1855*. Hanover: Published by Author, 1863, s. 137.

samo, jak czynili to Żydzi w relacji Benjamina. Istnieje bowiem hipoteza, że chrześcijański zwyczaj pielgrzymek wywodzi się z żydowskiej praktyki odwiedzania grobów proroków¹¹³. Autorzy wspominają o wspólnym z żydami chrześcijańskim kulcie w innych miejscach pochówku proroków, np. proroka Nahuma w mieście Alkosz¹¹⁴, gdzie w XIX w. mieszkało 300 rodzin chaldejskich i było dwa kościoły (jeden zniszczony). Jak podaje Budger, grobowiec należał do Żydów, ale opiekowali się nim chrześcijanie, ponieważ ani jedna rodzina żydowska nie mieszkała w Alkosz¹¹⁵.

W sierpniu 2014 r. ekscelencja Baszar M. Warda CSRS, Arcybiskup Chaldejski Ebrilu, napisał w odezwie do wiernych na całym świecie, że wspólnota chrześcijańska w Mosulu przestała istnieć¹¹⁶. Jak pokazuje historia, odzyskanie świątyń chrześcijańskich po zajęciu i zniszczeniu ich przez muzułmanów, jest niezwykle trudne.

1.3.5. Wyodrębnienie języka syriackiego

Wracając do zagadnienia języka, na zakończenie niniejszego rozdziału należy określić, że pod nazwą „język syriacki” rozumie się „język z grupy semickiej, odmiana języka wschodnioaramejskiego, którego podstawą jest dialekt Edessy”¹¹⁷, włączając w to dialekty zachodni i wschodni używane we Wschodnim i Zachodnim Kościołach syriackojęzycznych. Encyklopedia podaje dwie nazwy: „syryjski” i „syriacki”, jednak w niniejszej pracy konsekwentnie stosowany jest termin „język syriacki”. Takiego wyboru dokonano ze względu na możliwe nieporozumienia wynikające z gramatycznej formy słowa „syryjski” oznaczającego w języku polskim przede wszystkim „związany z Syrią”. Wprawdzie język syriacki jest związany z Syrią, nie jest jednak w tym kraju językiem oficjalnym; ściśle mówiąc, językiem syryjskim (urzędowym i oficjalnym językiem Syrii) jest obecnie język arabski¹¹⁸. Właśnie języka arabskiego dotyczą wydane w Polsce publikacje o „powieści syryjskiej” czy „pisarzach syryjskich”¹¹⁹, a także przedmiot „Dialekt języka arabskiego (syryjski)” prowadzony na Wydziale Orientalistycznym UW¹²⁰. Mówienie w dalszej części niniejszego opracowania o „pisarzach syriackich” i „dialektach syriackich” pozwala na zachowanie jednoznaczności określeń.

Ponadto rozróżnienie „syryjski” a „syriacki” znajduje uzasadnienie w terminologii orientalistycznej literatury naukowej w języku angielskim: wyrazy

¹¹³ J. Westwood, *On Pilgrimage: Sacred Journeys Around the World*. Mahwah NJ: Hidden Spring, 2003, s. 6.

¹¹⁴ C.J. Rich, *Narrative of a residence in Koordistan, and on the site of ancient Nineveh*. London: Duncan, 1836, s. 111.

¹¹⁵ G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, t. 1. London: Duncan, 1852, s. 104.

¹¹⁶ <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/wspolnota-chrzescijanska-w-mosulu-przestala-istniec/> (dostęp 12.01.2016).

¹¹⁷ Hasło *Syryjski język, syriacki język*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 8. Warszawa: PWN, 2004, s. 44.

¹¹⁸ Jako ciekawostkę można odnotować zachętę do nauczania się kilkunastu zwrotów arabskich dla Polaków wybierających się do Syrii – autorzy strony internetowej są przekonani, że jest to język syryjski, i nawet podają arabską frazę „Nie mówię po syryjsku” <http://www.17-minute-world-languages.com/pl/syryjski/> (dostęp 09.01.2017).

¹¹⁹ Zob. np.: Y. Sh'hadeh, *Syryjska powieść po roku 1961*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007 albo Y. Sh'hadeh, *Jednostka i społeczeństwo w powieściach pisarek syryjskich XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.

¹²⁰

Syrian i *Syriac* odnoszą się odpowiednio do kraju i do języka. Dodatkowym atutem przemawiającym za stosowaniem w języku polskim terminu „syriacki” jest polska tradycja orientalistyczna poświadczona już w wydanych przez P. Chlebowskiego pracach warszawskiego orientalisty A. L. Chiariniego *Grammatyka hebrajska* (1826) oraz *Słownik hebrajski* (1829), gdzie już w tytule pojawia się nazwa „pokrewnego dyalektu syryackiego”¹²¹. Wyraz „syriacki” w odniesieniu do języka pojawia się nie tylko w przytoczonej *Encyklopedii PWN*, ale również w wielu pracach o charakterze naukowym i popularnonaukowym¹²².

Historia języka syriackiego rozpoczyna się wraz z erą chrześcijańską. Już w pierwszych wiekach chrześcijanie aramejskojęzyczni zaczęli stosować odrębny alfabet (estrangela), który zbudował pewną barierę między pismami żydowskimi a wczesnochrześcijańskimi. Jednak samo powstanie tego pisma nie jest związane z szerzeniem chrześcijaństwa, gdyż najstarsza inskrypcja rozpoznawalna jako syriackie pismo estrangela (choć jeszcze litery nie są łączone) jest datowana na rok 6 n.e. Jest to kamień nagrobny szczegółowo opisany przez Drijversa i Healeya¹²³.

Brock klasyfikuje wyodrębnienie języka syriackiego wśród dialektów aramejskich w jednym rzędzie z powstaniem pisma nabatejskiego (I w. przed Chr.), palmyreńskiego (połowa I w. przed Chr.) oraz hatrańskiego (połowa I w. przed Chr.). Liczba inskrypcji syriackich jest stosunkowo niewielka i wynosi blisko 100. Ponieważ jest to dialekt Osroeny, większość inskrypcji pochodzi z Edessy i okolic, a dwie najstarsze (rok 6 i 73 po Chr.) pochodzą z miejscowości Birecik nad Eufratem i Serrin w zachodniej części Osroene. Większość inskrypcji należy do okresu 250-350 po Chr., ale niewiele z nich ma daty. Brock podkreśla, że inskrypcje te są pogańskie i nie noszą żadnych śladów powiązań z chrześcijaństwem lub judaizmem¹²⁴. Siniscalco utrzymuje, że właśnie ten dialekt „był stosowany w pierwszych wiekach w mowie i piśmie przez judeochrześcijańskie wspólnoty, które musiały być liczne w tym regionie”, a dzięki chrześcijaństwu stał się językiem literackim¹²⁵.

Za najstarszą inskrypcję chrześcijańską w języku syriackim uznano datowaną na rok 406/407 mozaikę odkrytą w syryjskiej wiosce al-Nabgha al-Kebira na północny wschód od Aleppo¹²⁶. Przed tym odkryciem najstarszą znaną inskrypcją chrześcijańską była inskrypcja z Dar Qita wykonana w latach 433-434. Z kolei najstarszy posiadany dzisiaj chrześcijański rękopis syriacki został sporządzony w

¹²¹ Pełne tytuły wymienionych dzieł brzmią: *Grammatyka hebrajska ułożona i pokrewnymi dyalektami arabskim, chaldejskim i syryackim pokrótce objaśniona*, oraz *Słownik hebrajski z pokrewnymi dyalektami arabskim, chaldejskim, syryackim objaśniony*.

¹²² Na przykład w pracach: A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*. Kraków: Nomos, 2001, s. 82 i 264; Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, Poznań: Wydawnictwo Książnica, 2006 (hasło *Syriacki język* na s. 276); M. Mendelssohn, *Nowy leksykon judaistyczny*, Warszawa: Cyklady, 2007, s. 553. Wiele uwagi językowi syriackiemu poświęcono w opracowaniu A. Flis, B. Kowalska, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*. Kraków: WAM, 2003.

¹²³ H. J. W. Drijvers, J. F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osroene: Texts, Translations and Commentary*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999.

¹²⁴ S. Brock, *Edessene Syriac inscriptions in late antique Syria*. In: H. Cotton & al. (eds.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 289-290.

¹²⁵ P. Siniscalco i in., *dz. cyt.*, s. 149.

¹²⁶ F. B. Chatonnet, A. Desreumaux, *Oldest Syriac Christian Inscription Discovered in North-Syria*. “Hugoye: Journal of Syriac Studies” 1 (14) 2011, s. 45-61.

listopadzie 411 roku w Edessie¹²⁷. Jest to kodeks zawierający rozmaite dzieła patrystyczne¹²⁸.

Proces różnicowania języków aramejskich zbiegł się z nasileniem dążenia narodu żydowskiego do izolowania się od „narodów” po zburzeniu Świątyni, a szczególnie po klęsce powstania Bar Kochby w 135 r. i rozproszeniu Izraelitów. W trosce o zachowanie tożsamości narodowej i religijnej rabini wprowadzili szereg zakazów przeszkadzających żydom w asymilacji i nawet w kontaktowaniu się z chrześcijanami. W środowiskach chrześcijańskich na Wschodzie narastała niechęć do judaizmu, wyrażająca się m.in. w antyżydowskiej retoryce, a używanie odrębnego pisma pogłębiało różnice między aramejskojęzycznymi chrześcijanami i żydami.

Chrześcijanie Edessy, a także ich pismo, odegrali bardzo ważną rolę w rozwoju chrześcijaństwa Wschodu. Ich dialekt zdominował literaturę syryjską II-IV w.¹²⁹ Niestety, z powodu małej liczby dokumentów (rękopisów, inskrypcji itp.) z pierwszych czterech wieków niemożliwe jest prześledzenie, jak się rozwijało to pismo i język w odniesieniu do judaizmu i myśli chrześcijańskiej. Wydarzenia w Turcji w latach 1915-1920 bezpowrotnie zniszczyły zabytki piśmiennictwa i niegdyś liczne wspólnoty chrześcijańskie południowo-wschodniej Turcji. Masowe niszczenie rękopisów przez Państwo Islamskie, powstałe na terenie Iraku i Syrii, niesie katastrofalne skutki dla tamtejszych chrześcijan i ich trwającej 20 wieków cywilizacji o korzeniach sięgających 5,5 tys. lat wstecz¹³⁰. Jak zostanie wykazane w następnych rozdziałach, ogromna większość tego dziedzictwa została utracona na zawsze.

Znamiennym faktem jednak jest przetrwanie języka aramejskiego w postaci dialektów mówionych wspólnych dla żydów i chrześcijan Babilonu (dzisiejszy Irak). Pierwsze świadectwa prób zapisywania dialektów neoaramejskich sięgają XVI w. i dotyczą chrześcijan z miasta Alkosz, zaś w miastach Amadia i Zacho podobne próby podejmowali żydzi¹³¹. Tomala stwierdza: „Pomimo złożonych losów historycznych zarówno żydów, jak i chrześcijan na Wschodzie, obie wspólnoty zachowały język aramejski jako element swojej tożsamości. Do dzisiaj jest to język mówiony”¹³². Podkreśla też, że dialekty te wciąż są żywe pomimo rozproszenia ich użytkowników. Sabar wskazuje na szereg pieśni w języku neoaramejskim (chrześcijańskim – *Christian Neo-Aramaic*) zachowanych w folklorze Żydów irackich¹³³. Niektóre dialekty zbliżone do syriackiego przeżywają renesans, ale niestety młode pokolenie Żydów pochodzenia irackiego już nie kontynuuje wielowiekowej tradycji językowej swoich przodków, co prowadzi do gwałtownego zaniku znajomości języka nowoaramejskiego wśród Żydów.

Żydzi mieszkali w Mezopotamii razem z Asyryjczykami nieprzerwanie od 2 600 lat, używając tego samego języka i często dzieląc ten sam los. W latach 1949-

¹²⁷ K. Brown, S. Oglivie (eds.), *Concise Encyclopedia of Languages of the World*. Oxford: Elsevier, 2009, s. 1033.

¹²⁸ W. H. Payne Hatch, L. van Rompay, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*. Piscataway: Gorgias Press, 2002, s. 25.

¹²⁹ A. Berardino (ed.), *Patrology V: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, Cambridge: James Clark&Co Ltd, 2006, s. 412.

¹³⁰ Zob. np. K. Altinisik, *5500 Years' Witnesses Syrians*. Istanbul: Second Press, 2012.

¹³¹ S. Bednarowicz, *Kształtowanie się języka literackiego Asyryjczyków z Urmii i jej okolic*, w: M. Abdalla (red.), *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 95-106.

¹³² M. Tomal, *Nowoaramejski – język irackich chrześcijan i żydów*, w: M. Abdalla (red.), *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 107-137.

¹³³ Y. Sabar, *Romantic Songs in Christian Neo-Aramaic as Preserved in Kurdistan Jewish Folklore: a Case of Cultural Borrowing*, „Journal of Assyrian Academic Studies” vol. 24, no. 2, 2010, s. 1-10.

1951 ponad 123 tys. Żydów opuściło Irak, a pozostałe 10 tys. uczyniło to samo w ciągu następujących dziesięcioleci. Dzisiaj w Iraku zostało dosłownie kilku Żydów¹³⁴.

Asyryjczycy żyli w Mezopotamii od 5 500 lat i wyznawali chrześcijaństwo od pierwszych lat jego istnienia. Ze spisu ludności w 1987 roku wynikało, że w Iraku mieszkało ok. 1,4 mln chrześcijan, w większości Asyryjczyków, a w roku 2012 pozostawało ich tam zaledwie 500 tysięcy¹³⁵. Dwa lata później (w 2014 r.) liczba ta zmalała do 200 tysięcy¹³⁶.

Katastrofa obu narodów prowadzi do wymazania ich dziedzictwa historycznego, kulturowego, językowego i naukowego z regionu, w którym powstała i rozwinęła się dzięki nim cywilizacja o wielkim znaczeniu dla całej ludzkości.

¹³⁴ E. Meir-Glitzstein, *Zionism in an Arab Country: Jews in Iraq in the 1940s*. London – New York: Routledge, 2004, s. xi.

¹³⁵ B. K. Dougherty, E.A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq*. Lanham: Scarecrow Press, 2013, s. 145.

¹³⁶ B. Isakhan, *Legacy of Iraq*. Lanham: Edinburgh University Press, 2015, b.n.s.

1.4. Cele i teza pracy

Niniejsza praca stanowi przyczynek językoznawczy do poszukiwania wspólnych dla chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu oraz judaizmu schematów myślowych i behawioralnych, utrwalonych w języku liturgii i literaturze religijnej. Celem szczegółowym jest wydobyć z aramejskiego (syriackiego) tekstu dzisiejszej liturgii Kościoła Antiocheńskiego sformułowań zbieżnych ze współczesną typową liturgią paschalną ortodoksyjnego judaizmu według *nusachu aszkenaz* (tradycji zachodniej). Do analizy wybrano typowe współczesne teksty liturgiczne ze względu na ich powszechność. Wierni recytujący czy słuchający tych tekstów są przyzwyczajeni do pewnych sformułowań, które wyrastają z tej samej tradycji i powinni oni być zainteresowani przekazem, który kryje się w używanym dziś i od wieków niezmiennym języku.

Postawiono następującą tezę naukowo-badawczą:

Sięgające pierwszy wieków chrześcijańskie korzenie samoświadomości i tożsamości Asyryjczyków mają duży potencjał pojednania Wschodu i Zachodu, m.in. poprzez fakt, że pragnienie jedności w judaizmie i chrześcijaństwie jest powiązane z odwołaniem się do miłosierdzia Bożego na przestrzeni wieków i do dziś stanowi znaczący element życia modlitewnego.

W celu udowodnienia tezy głównej sformułowano też tezy pomocnicze:

- *chrześcijaństwo stało się czynnikiem stymulującym rozwój nauki i piśmiennictwa syriackojęzycznego, w związku z czym kultura i piśmiennictwo Asyryjczyków przeżyło złoty wiek pomimo braku państwowości,*
- *działalność licznych pisarzy syriackich do dziś ma wpływ na kształtowanie świadomości Asyryjczyków dzięki starożytnym tekstom liturgicznym wciąż będącym w użyciu,*
- *wspólne korzenie, wspólny język oraz wspólna historia i wzajemne wpływy tworzą znaczącą część liturgicznego dziedzictwa żydów i chrześcijan, mogący być fundamentem pojednania,*
- *ważnym elementem odwoływania się do miłosierdzia Bożego jest doświadczenie Paschy (dla Izraela wyjścia z Egiptu, dla chrześcijan dopełnionego Zmartwychwstaniem);*
- *obchody Paschy i świętowanie szabatu nie są tylko „pamiątką” lecz urealnieniem dawnych wydarzeń;*
- *liturgia Eucharystyczna wywodząca się z żydowskich obchodów Paschy ma wydzźwięk „urzeczywistnienia” ofiary i zmartwychwstania Jezusa, w większym stopniu niż przypominania sobie o tych wydarzeniach.*

Tezy pomocnicze udowodniono na drodze nowatorskiej analizy statystycznej piśmiennictwa syriackojęzycznego. Na podstawie listy pisarzy i dzieł syriackich pochodzącej z XIII w. dokonano przeglądu postaci pisarzy, tematyki prac oraz miejsc związanych z tymi postaciami. Następnie te dane uzupełniono wiadomościami z dwóch innych źródeł i przypisano poszczególne postacie do stuleci, na które przypada ich działalność (lub data śmierci). Dodatkowa analiza dotyczyła nazw i lokalizacji ośrodków naukowych i klasztorów, związanych z postaciami naukowców syriackojęzycznych. Wybór tych a nie innych źródeł wynikał z dwóch ważnych przesłanek:

2. Literatura syriackojęzyczna a życie liturgiczne

2.1. Stan wiedzy o literaturze syriackiej

2.1.1. Orientalistyka i syrologia w Europie

Chrześcijańska hebraistyka w Europie narodziła się w ramach humanistycznych, a następnie reformacyjnych zainteresowań językami starożytnymi na początku XVI w. Jako nauka o języku hebrajskim znalazła sobie miejsce w strukturach uniwersyteckich. Dzięki temu już w drugiej połowie XVI w. w Europie wydano wiele książek zawierających teksty źródłowe (głównie biblijne) w języku hebrajskim oraz łacińskojęzycznych pomocy do ich studium: słowników, gramatyk, tablic, przekładów. W XVI w. powstało również wyspecjalizowane chrześcijańskie drukarstwo hebraistyczne¹³⁹.

Dwa inne języki semickie, które wzbudzały zainteresowanie w Europie, to arabski i syriacki. Prawdopodobnie po raz pierwszy czcionki arabskie wykonano z drewnianych klocków w roku 1498 w Moguncji, a pierwszy podręcznik języka arabskiego wydrukowano w Grenadzie w roku 1505¹⁴⁰. W 1516 r. w Genewie wyszła drukiem *Księga Psalmów* w językach: hebrajskim, greckim, arabskim i „chaldyckim” wraz z łacińską wersją. W tym okresie działał ks. Nicolaus Klenardus (zm. 1542), uważany za jednego z pierwszych orientalistów europejskich, który oprócz hebrajskiego i greckiego postanowił uczyć się arabskiego¹⁴¹.

Prawdopodobnie pierwszym naukowcem europejskim dobrze znającym język syriacki był Teseo Ambrogio (1469-1540) urodzony w Padwie. W roku 1539 Ambrogio wydał gramatykę w 10 językach z syriackim włącznie, która uważana jest za pierwsze dzieło europejskie tego typu¹⁴². Piąty Sobór Laterański (1513-1515) gościł delegację maronicką, którą można uznać za początek naukowego zainteresowania językiem syriackim w Europie. Jeden z członków tej delegacji, mnich i młodszy diakon imieniem Elias, pozostał na dwa lata w Rzymie w celu studiowania kanonów Laterańskich. Przebywając w Rzymie zaczął uczyć Europejczyków języka syriackiego, wnosząc znaczący wkład w początki rozwoju europejskich studiów syriackich. Elias przekazał Bibliotece Watykańskiej pierwsze dwa rękopisy w tym języku¹⁴³.

Inną ważną postacią dla rozwoju studiów orientalistycznych, a szczególnie syrologii, w Europie, był kardynał Egidio da Viterbo (1469-1532), który znał języki hebrajski, aramejski i arabski¹⁴⁴. W roku 1555 został wydrukowany w Wiedniu pierwszy na świecie egzemplarz Nowego Testamentu w języku syriackim przy udziale syriackiego pisarza Mojżesza z Mardinu i niemieckiego humanisty J. A.

¹³⁹ R. Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego” Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*. Wrocław: Drukarnia Tumska, 2011, s. 15.

¹⁴⁰ M. Abdalla, *O drukarstwie w językach arabskim i syriackim i jego pionierach w XVI wieku*, w: E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka*. Warszawa: Dialog, 2012, s. 149-162.

¹⁴¹ P.S. Koningsveld, *Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages*. „Islam and Christian-Muslim relations” 6 (10) 1995, s. 5-23.

¹⁴² *The Syriac Language and Literature*. „The Journal of Sacred Literature and Biblical Record” No. 3, October 1862, s. 75-87.

¹⁴³ R.J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The first printing of the Syriac New Testament*. Leiden–Boston: Brill, 2007, s. 11-15.

¹⁴⁴ *Tamże*, s. 46-47.

Widmanstettera¹⁴⁵. W tym okresie druk na terenach imperium Osmańskiego był zabroniony na mocy zakazu Sultana Bajazyda z 1483 r., który obowiązywał do 1720 r.

Druga połowa XVI w. to czas nasilonych kontaktów między Rzymem a chrześcijaństwem Orientu. Papież Pius V i Grzegorz XIII rozpoczęli kampanię dążącą do pojednania z Kościołami Wschodu, co spowodowało znaczne zwiększenie zbiorów orientalnych w Bibliotece Watykańskiej, a w całej Europie znaczny wzrost wiedzy o chrześcijaństwie wschodnim. W 1584 r. w Rzymie utworzono Collegium Maronitum, które się rozwijało i stało się jednym z ważnych ośrodków nauki i literatury w języku syriackim. Tutaj w XVI w. działał wybitny naukowiec Gabriel Syjonita oraz Abraham Ecchellensis, a w XVIII w. Józef Assemani¹⁴⁶.

Język syriacki cieszył się zainteresowaniem również w innych ośrodkach europejskich. W 1568 r. w Heidelbergu wydrukowano syriacki Nowy Testament czcionką hebrajską, w 1571 r. w Antwerpii wielojęzyczny Nowy Testament z tekstem syriackim, w 1575 r. również w Antwerpii, w 1548 r. w Paryżu oraz w 1599 i 1600 r. w Norymberdze. Wydawano również podręczniki gramatyki syriackiej: Caninius w 1554 r., Widmanstadta w 1555 r., Mercera w 1560 r., Tremelius w 1596 r. i Masiusa w 1570 r. W Maronickim Kolegium w Rzymie gramatykę syriacką wydał George Amira w 1596 r., i ta publikacja dotychczas ma wielkie znaczenie dla syrologii na świecie¹⁴⁷.

Pomimo nasilenia zainteresowań językiem syriackim, język ten nigdzie nie zdobył tak znaczącej pozycji jak hebrajski czy arabski. W XVII wieku wydrukowano Psalmi w języku syriackim w Holandii (Leiden 1625), oraz dwa wielojęzyczne wydania Biblii zawierających tekst syriacki: w Paryżu (1628-1655) i w Londynie (1654-1657). Studia i nauczanie języka syriackiego wiązało się ze studiami biblijnymi i z postaciami konkretnych naukowców, jak np. Thomasa Erpeniusa, profesora arabistyki (1613-1624) czy Carolusa Schaafa, wykładowcy i profesora (1680-1720) Uniwersytetu w Leiden, gdzie dopiero w 1973 r. utworzono niezależną katedrę aramejskiego języka i literatury, która zajmuje się również językiem syriackim¹⁴⁸.

W XIX wieku do bibliotek Paryża, Berlina, Londynu i Sankt-Petersburga wskutek działalności misjonarzy i naukowców napłynęło wiele rękopisów syriackich powodując poszerzenie zainteresowań syrologicznych o teksty pozabiblijne. Orientaliści europejscy zaczęli badać greckie teksty patrystyczne zachowane jedynie w wersji syriackiej, a także kroniki syriackie¹⁴⁹. Nowy etap rozwoju syrologii w Europie zapoczątkowały w XX wieku fale uchodźców i imigrantów asyryjskich, którzy szybko zdobywając wykształcenie obejmowali działalnością naukową własne dziedzictwo językowe, kulturowe i duchowe.

2.1.2. Orientalistyka i studia syriackie w Polsce – rys historyczny

Jednym z nielicznych opracowań opisujących rozwój orientalistyki, a w szczególności syrologii w Polsce jest praca zbiorowa *Polska syrologia*¹⁵⁰. Była gotowa do druku w roku 2002, ale wydana dopiero w 2010, dlatego już w chwili

¹⁴⁵ Tamże, s. 63-64.

¹⁴⁶ R.J. Wilkinson, *Syriac studies in Rome in the second half of the sixteenth century*, "Journal for Late Antique Religion and Culture", 6, 2012, s. 55-74.

¹⁴⁷ *The Syriac Language...* dz. cyt.

¹⁴⁸ W. Otterspeer (ed.), *Leiden Oriental Connections: 1850 - 1940*. Leiden: Brill, 1989, s. 43-44.

¹⁴⁹ D.G.K. Taylor, *The Syriac Versions of the de Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*. Lovanii: In Aedibus Peeters, 1999, s. ix.

¹⁵⁰ J. Woźniak (red.), *Polska syrologia*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2010.

ukazania się nie odzwierciedlała w pełni bieżącego stanu, jeśli chodzi o sylwetki i dorobek polskich naukowców. Warto jednak przytoczyć zebrane w tej pracy dane dotyczące rozwoju orientalistyki w naszym kraju.

Do najstarszych ośrodków naukowych zajmujących się językiem syriackim należą: Kraków, Wilno, Warszawa, Lublin, Gdańsk i Tarnów. Nie licząc funkcjonowania żydowskich ośrodków nauki w Polsce, pierwsza katedra hebraistyki powstała w Krakowie w 1528 roku, ale istniała dość krótko. W XVII w. sporadyczne wykładano tu język hebrajski, a w okresie 1780-1790 ciągle nauczano języków wschodnich.

Na Śląsku tradycje związane z nauczaniem języka hebrajskiego sięgają końca XV wieku. W 1543 wprowadzono hebraistykę do programu nauczania w gimnazjum przy kościele św. Elżbiety. Istnieją świadectwa, że niektórzy pastory protestanccy działający na Śląsku w XVI-XVIII stuleciach znali język chaldejski, syriacki i arabski. Od 1671 r. na Śląsku działał orientalista Pfeifer, który nauczał aramejskiego, syriackiego, perskiego, etiopskiego, tureckiego, koptyjskiego, armeńskiego i chińskiego języków. Jego uczeń Andrzej Akolut od 1689 pełnił obowiązki profesora języków orientalnych we wspomnianym gimnazjum we Wrocławiu.

W Gdańsku w latach 1584-1810 funkcjonowało Gimnazjum Akademickie, gdzie wykładano język hebrajski oraz etiopski, syriacki i samarytański.

Kiedy Polska znalazła się pod zaborami, orientalistyka nadal się rozwijała w nowych warunkach. Początki naukowej polskiej orientalistyki wiążą się ze środowiskiem uniwersyteckim w Wilnie. Na Uniwersytecie Wileńskim (1803-1832) już w 1803 r. J. Lelewel przełożył na język polski gramatykę języka chaldejskiego J. Leusdena i gramatykę języka syriackiego Diebera. W Wilnie działał również wybitny orientalista M. Bobrowski (1784-1848).

W 1805 r. rząd austriacki połączył uniwersytety Lwowski i Krakowski i utworzył na Wydziale Teologicznym katedrę języków wschodnich. W latach 1805-1809 ks. Marcin Altegger wykładał tu języki hebrajski, aramejski, syriacki i arabski. W 1818 r. na UJ została utworzona katedra języków i literatury orientalnej, która przetrwała do 1827 r., i dopiero w 1921 r. była erygowana na nowo. Mimo to języki wschodnie, m.in. hebrajski, arabski i syriacki, były ciągle nauczane w ramach działalności katedry Pisma św.

W Warszawie na początku XIX w. w Szkole Głównej pracował orientalista narodowości włoskiej A.L. Chiarini (1789-1832), który wykładał teologię i języki orientalne, w tym syriacki. W roku 1826 wydano gramatykę hebrajską Chiariniego przetłumaczoną z łaciny, a w 1829 słownik hebrajski. W obu dziełach uwzględniono języki pokrewne hebrajskiemu, w tym syriacki.

Na Śląsku w tym okresie działał Ks. dr Stefan Siwiec (Schiwetz) (1863-1941). Od 1889 r. był nauczycielem gimnazjum w Raciborzu, a od 1922 dyrektorem gimnazjum w Rybniku. Języki wschodnie studiował we Wrocławiu, a potem w Innsbrucku. Swoje prace pisał przede wszystkim w języku niemieckim, doktorat napisał po łacinie, ale opublikował także kilka artykułów w języku polskim¹⁵¹.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości nauczanie języków wschodnich na UJ w Krakowie kontynuował ks. A. Bielenin jako lektor (1923-1928), a następnie jako docent (1928-1939). Po wojnie język syriacki powrócił na UJ dopiero w roku akademickim 1997/1998: ks. J. Woźniak rozpoczął jego nauczanie dla studentów Instytutu Religioznawstwa i Archeologii Śródziemnomorskiej.

¹⁵¹ L. Lach-Bartlik, *Ks. dr Stefan Siwiec (1863-1941). Osoba i twórczość*, w: A. Uciecha (red.), *Historia monastycyzmu orientalnego*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014, s. 13-25.

W roku 1932 na Uniwersytecie Warszawskim powstał Instytut Orientalistyki, którego działalność kontynuował po wojnie ks. P. Nowicki, profesor filologii biblijnej i semitolog. Jego następcą został w 1971 r. na katedrze filologii biblijnej ATK został o. J. Rosłon OFMConv (1929-1993), który nauczał oprócz hebrajskiego też języka syriackiego.

Od 1944 r. w Lublinie pracował na KUL-u o. S. Styś (1896-1959) jako z-ca profesora Pisma św. Starego Testamentu i języków wschodnich. Wykładał obok hebrajskiego i greki również inne języki orientalne: arabski, syriacki i akkadyjski. Od tego czasu KUL prowadzi nauczanie języka syriackiego.

Pod koniec lat 50. ks. Wojciech Kania rozpoczął pracę w Seminarium Duchownym w Tarnowie, gdzie uczył m.in. partologii. Dla polskiej syrologii zasłużył się przede wszystkim jako tłumacz literatury syriackojęzycznej, zwłaszcza św. Efrema, na język polski.

Wydarzeniem o doniosłym znaczeniu dla syrologii polskiej było wydanie pełnego tekstu wszystkich soborów wraz z polskim przekładem. Zdumiewa przy tym fakt, że nawet ks. prof. Marek Starowieyski tego faktu nie odnotował, pisząc: „Jest to wydanie zawierające tekst grecki i łaciński, a gdy trzeba – arabski i ormiański opatrzone polskim przekładem”¹⁵². W rzeczywistości jednak językiem arabskim na soborach się nie posługiwano, zaś wiele dokumentów soborowych, szczególnie tych z Seleucji-Ktezyfonu, zostało sporządzonych w języku syriackim.

2.1.3. Stan obecny nauczania języka, literatury i duchowości Asyryjczyków w Polsce

Obecnie w Polsce funkcjonują rozmaite ośrodki orientalistyczne i filologiczne w większym lub mniejszym stopniu zajmujące się językiem syriackim, jego historią i literaturą. Regularnie pojawiają się nowe publikacje z tego zakresu, których zestawienie bibliograficzne wykracza poza cele niniejszej rozprawy. Cały szereg ośrodków naukowych w Polsce oferuje lub prowadzi nauczanie języka syriackiego:

- ❖ Uniwersytet Jagielloński w Krakowie – Instytut Orientalistyki prowadzi katedry arabistyki i turkologii, i nawet Pracownię Studiów Kurdyjskich, nie ma tutaj syrologii¹⁵³, choć studenci mają możliwość wysłuchania wykładu monograficznego na temat języka syriackiego¹⁵⁴; Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu w całej ofercie Studiów Bliskowschodnich poruszając kwestie judaizmu, islamu, chrześcijaństwa, języków kultury i cywilizacji ani razu nie wspomina o Asyryjczykach czy języku syriackim¹⁵⁵; Instytut Religioznawstwa oferuje „intensywny kurs języka syryjskiego”, który „pozwole zapoznać się w przyszłości z bogatą literaturą teologiczną kościołów syryjskich”¹⁵⁶;
- ❖ Uniwersytet Warszawski – Wydział Orientalistyczny; prowadzona przez Wydział Szkoła Języków Wschodnich naucza m.in. aramejskiego, hebrajskiego i arabskiego¹⁵⁷; Zakład Wschodu Starożytnego obejmuje swoim zainteresowaniem również Asyryjczyków¹⁵⁸; Instytut Archeologii umieszcza

¹⁵² M. Starowieyski, *dz. cyt.*, s. 8.

¹⁵³ <http://www.io.filg.uj.edu.pl> (dostęp 09.01.2017).

¹⁵⁴ http://www.informator.uj.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=WF.IFO.MON-10A (dostęp 09.01.2017).

¹⁵⁵ <http://www.orient.uj.edu.pl/dla-kandydatow/studia-bliskowschodnie> (dostęp 09.01.2017).

¹⁵⁶ http://www.informator.uj.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=WFz.IR-J/11 (dostęp 09.01.2017).

¹⁵⁷ <http://sjw.uw.edu.pl> (dostęp 09.01.2017).

¹⁵⁸ http://zws.orient.uw.edu.pl/?page_id=142 (dostęp 09.01.2017).

- język syriacki w informatorze ETCS¹⁵⁹; Instytut Historyczny w ramach translatorium oferuje do wyboru język syriacki¹⁶⁰;
- ❖ Uniwersytet Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie – Instytut Teologii Ogólnej w ramach przedmiotu „Kościoły Wschodu” omawia Kościoły syriackojęzyczne¹⁶¹;
 - ❖ Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – Katedra Orientalistyki oraz Instytut Językoznawstwa, w ofercie dydaktycznej nie ma jasno określonego języka syriackiego albo kultury, historii czy duchowości Asyryjczyków dawnych lub współczesnych, mimo że Wydział Neofilologii określa siebie jako „istną Wieżę Babel” uniwersytetu¹⁶²;
 - ❖ Uniwersytet Wrocławski – Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych prowadzi nauczanie m.in. hebrajskiego i akadyjskiego języków¹⁶³;
 - ❖ Katolicki Uniwersytet Lubelski – Instytut Nauk Biblijnych oferuje możliwość zapoznania się z językiem aramejskim, syryjskim i ugaryckim¹⁶⁴;
 - ❖ Wyższa Szkoła Filologii Hebrajskiej w Toruniu – jednym z przedmiotów jest język aramejski/syriacki¹⁶⁵;
 - ❖ Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – w ramach teologii prowadzony jest wykład „Eklezjologia domu wspólnot syryjskich IV-VIII w.”¹⁶⁶;
 - ❖ Uniwersytet Śląski w Katowicach – na Wydziale Filologicznym jest przedmiot „Język syryjski”¹⁶⁷;
 - ❖ Uniwersytet Opolski – Wydział Teologiczny prowadzi przedmiot „Charakterystyka języków ikon (greka, łacina, staro-cerkiewno-słowiański, hebrajski, syryjski, koptyjski, arabski, ormiański)”¹⁶⁸.

Prawdopodobnie powyższe zestawienie nie wyczerpuje wszystkich ofert naukowo-dydaktycznych dostępnych w Polsce. Jego charakterystyczną cechą jest to, że zostało wykonane na podstawie danych umieszczonych w Internecie, z którego korzysta obecnie większość kandydatów na studia i studentów. Niestety, odnalezienie powyższych ofert nie było zadaniem łatwym i wymagało wielokrotnego ponawiania wyszukiwania z wykorzystaniem różnych haseł. Strony internetowe uczelni nie ułatwiały tego zadania.

Z tego wynika, że choć język i kultura Asyryjczyków stanowią przedmiot zainteresowania polskich naukowców i studentów, brakuje jednostek dedykowanych

¹⁵⁹ http://193.0.114.19/pl/courses/view?prz_kod=3101-DKSYR (dostęp 09.01.2017).

¹⁶⁰

http://www.ihuw.pl/sites/ihuw.pl/files/documents/stary_program_i_plan_studiow_ii_stopnia.pdf (dostęp 09.01.2017).

¹⁶¹

[https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx:katalog2/przedmioty/pokazGrupyZajec\(zaj_cyk_id:73321\)](https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx:katalog2/przedmioty/pokazGrupyZajec(zaj_cyk_id:73321)) (dostęp 09.01.2017).

¹⁶² <https://kandydaci.amu.edu.pl/Strona/Matrix/strona-glowna/aktualnosci/na-gown/297108-prezentacja-wydzialow-uniwersytetu-im.-adama-mickiewicza-w-poznaniu#Wydzial-TeologicznyUAM> (dostęp 09.01.2017).

¹⁶³ <http://www.ifkika.uni.wroc.pl/?lang=pl> (dostęp 09.01.2017).

¹⁶⁴ http://www.kul.pl/instytut-nauk-biblijnych,art_65.html (dostęp 09.01.2017).

¹⁶⁵ http://wsfh.edu.pl/index.php?content/preview_one/id/111/sub/3/link/11/ (dostęp 09.01.2017).

¹⁶⁶ <http://upjp2.edu.pl/edumod/studia/kierunek/zajecia/18154/> (dostęp 09.01.2017).

¹⁶⁷ https://usosweb.us.edu.pl/kontroler.php?_action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=02-MD-S1-14-JS2 (dostęp 09.01.2017).

¹⁶⁸ https://usosweb.uni.opole.pl/kontroler.php?_action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=5.IKONO.21 (dostęp 09.01.2017).

tej dyscyplinie. Brakuje też łatwo dostępnej i przejrzystej oferty dla kandydatów na studia, którzy mogliby być zainteresowani tematem, nie mówiąc już o atrakcyjnym propagowaniu bogatego dorobku chrześcijan syriackojęzycznych, które mogłoby zwiększyć zainteresowanie tą tematyką.

Brakuje w języku polskim wyczerpujących opracowań dotyczących działalności pisarzy syriackich; wiele wybitnych postaci pozostaje nieznanymi lub znanymi tylko z imienia. W żadnej z prac polskich orientalistów nie został poruszony temat ciągłości kulturowej i językowej Asyryjczyków, którzy zazwyczaj kojarzeni są z czasami biblijnymi. Dlatego też w dalszej części pracy poświęcono nieco uwagi zarówno dokumentom potwierdzającym zachowanie tożsamości Asyryjczyków przez 5,5 tys. lat ich historii, jak i ważniejszym postaciom nauki i literatury syriackojęzycznej od początków chrześcijaństwa do czasów współczesnych.

2.2. Zachowanie ciągłości historycznej języka i kultury Asyryjczyków

Ciągłość historyczna Asyryjczyków jest ostatnio coraz częściej kwestionowana, zwłaszcza w kontekście zbrodni ludobójstwa popełnionych i wciąż popełnianych na tym chrześcijańskim narodzie. W języku polskim w ogóle nie ma opracowań, w sposób konsekwentny i wyczerpujący omawiających zagadnienie ciągłości historycznej Asyryjczyków i ich tożsamości. Z punktu widzenia badań materiałów związanych z początkami chrześcijaństwa jednak istotne jest zebranie informacji o wspólnocie, która odegrała znaczącą rolę w rozwoju kultury i nauki świata, w dużej mierze w związku z rozwojem chrześcijaństwa. Popko słusznie stwierdza: „Chociaż Chrystus działał w Palestynie, nowa religia rozwijała się przecież poza jej granicami, głównie w Azji Mniejszej („7 kościołów Azji”), tam też ukształtowała się jej dogmatyka”¹⁶⁹.

2.2.1 Znaczenie Asyryjczyków dla cywilizacji chrześcijańskiej

Wypada rozpocząć od tego, że Asyryjczycy jako rdzenny lud Mezopotamii i Syrii przyczynili się do powstania i rozwoju światowej nauki i technologii. Popko zaznacza:

Zbieranie i porządkowanie wiedzy zapoczątkowali już Sumerowie, im to zawdzięczamy encyklopedyczny sposób jej prezentowania, jakże charakterystyczny dla kultury europejskiej. Ustalone przez Sumerów zasady przejęli i rozwinęli Babilończycy, inne ludy Wschodu Starożytnego korzystały z tego dorobku, zdaje się, dość biernie (...). Rozprzestrzenianiu się osiągnięć myśli babilońskiej sprzyjała wymiana handlowa, ożywiona nawet w trudnych okresach historii. Zapewne tą drogą Grecy przejęli wschodni podział czasu, częściowo także system miar i wag. (...) Znad Eufratu pochodzi ogromna większość używanych obecnie nazw obiektów widzianych na niebie, znaków zodiaku i innych terminów¹⁷⁰.

Na przykład szkło wytwarzano w Mezopotamii już ok. 3000 r. przed Chr. (w Egipcie dopiero ok. 1480 r. przed Chr.), a pierwszy „podręcznik” wytwarzania szkła napisano w Asyrii ok. 630 r. przed Chr.¹⁷¹ Twierdzenie Pitagorasa znano w Mezopotamii wiele wieków wcześniej niż on sam się narodził. Astronom babiloński Kiddinu (IV w. p.n.e.) dokonywał obliczeń astronomicznych z dokładnością, jaka została osiągnięta w Europie dopiero w czasach nowożytnych¹⁷².

Rola Asyryjczyków jest nie do przecenienia, jeśli chodzi o przygotowanie Wschodu do przyjęcia chrześcijaństwa i rozwoju cywilizacji, która wpłynęła również na Europę. Emhardt i Lamsa wskazują na znaczenie kultury i mentalności Asyryjczyków w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa na Wschodzie:

W dużej mierze sukces chrześcijaństwa na Wschodzie wynika z tego, że było ono skierowane do ludzi o podobnych zwyczajach i sposobie myślenia. Apostołowie byli ludźmi Wschodu, Semitami, i docierali do ludzi żyjących w podobnych warunkach społecznych i kulturowych. Ponadto w tych czasach prawie wszyscy mieszkańcy Syrii, w tym Asyryjczycy, posługiwali się językiem aramejskim i doskonale rozumieli pojęcia, w których głoszono Dobrą Nowinę. Na Zachodzie powstawały przeszkody w postaci skłonności Greków do analizy filozoficznej oraz gorliwości Rzymian w

¹⁶⁹ M. Popko, *Wschód starożytny a początki myśli europejskiej*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 1-2 (189-190) 1999, s. 15-25.

¹⁷⁰ *Tamże*.

¹⁷¹ M. Trepczyńska-Lent, *Materialoznawstwo*. Bydgoszcz: Wyd. Uniwersytetu Technologiczno-przyrodniczego, 2013, s. 65.

¹⁷² M. Popko, *dz. cyt.*

realizacji ambicji imperialistycznych. Cierpiący Mesjasz stawał się dla nich „kamieniem obrazu”, podczas gdy na Wschodzie nawet religie naturalne pomagały zrozumieć i przyjąć Chrystusa: mitraizm ukazywał boga, który zwyciężył zło i wstąpił do nieba, babiloński bóg Marduk został niesłusznie skazany na śmierć, ale odniósł zwycięstwo, poza tym prawie wszystkie kultury Mezopotamii gotowe były zaakceptować nadnaturalne narodziny¹⁷³.

W odniesieniu do Edessy, funkcjonującej w tradycji Kościoła Antiocheńskiego jako pierwsze państwo chrześcijańskie, Siniscalco i in. zauważają:

Chrześcijaństwo szybko znalazło tam [w Edessie] kulturową atmosferę szczególnie sprzyjającą wyrażaniu ewangelicznego przekazu za pomocą symboli i kategorii mentalnych właściwych Staremu i Nowemu Testamentowi. Nawet jeśli język grecki był jeszcze powszechnie znany i rozumiany, język aramejski i tworzona w tym języku literatura skłaniały się ku symbolicznej i syntetycznej wizji świata, właściwej dla wiary chrześcijańskiej, niż ku analitycznemu i spekulatywnemu podejściu właściwemu dla myśli greckiej¹⁷⁴.

Odnośnie do Edessy, zarówno w chrześcijaństwie syriackojęzycznym, jak i w źródłach żydowskich, miasto to było uważane za wymienione w Biblii Erek, miasto króla Nimroda (rdz 10,10)¹⁷⁵. Tutaj powstało syriackie tłumaczenie Starego Testamentu, używane później na całym Wschodzie przez wszystkie Kościoły tradycji syriackojęzycznej¹⁷⁶.

Jest też prawdopodobne, że właśnie Asyryjczycy wprowadzili izosylabizm do poezji, a z tradycji syryjskiej ten wzór przeszedł do „chrześcijańskiej literatury greckiej, by następnie zakorzenić się w tradycji literackiej chrześcijaństwa Zachodniego”¹⁷⁷.

Asyryjczycy też wywarli pewien wpływ na Kościół rzymskokatolicki. Według wszelkiego prawdopodobieństwa, Asyryjczykiem był Papież Anicet (155-166), który pochodził z Syrii, z miasta Emesa (Homs)¹⁷⁸. Ważną postacią dla chrześcijaństwa zachodniego jest też postać św. Jakuba Asyryjczyka znanego jako św. Jakub z Tarentaise¹⁷⁹. Przed swoim nawróceniem św. Jakub był żołnierzem w armii perskiej, a kiedy przyjął chrześcijaństwo, został mnichem i udał się do Europy. W 426 r. został pierwszym biskupem Moûtiers (Francja), a w 429 r. poniósł śmierć męczeńską w mieście Arles. Wspomina o nim *Encyklopedia katolicka*¹⁸⁰, a kościół pod jego wezwaniem funkcjonuje w miejscowości Hauteluçe¹⁸¹.

Na przełomie VII/VIII wieków znaczna liczba chrześcijan syriackojęzycznych znalazła się w Europie, w tym w Rzymie, w wyniku sytuacji politycznej w Bizancjum oraz najazdu arabskiego. W ciągu 54 lat pięciu biskupów syriackich piastowało urząd papieski. Asyryjczycy odegrali też pewną rolę w rozwoju reformacji w Europie, a

¹⁷³ W.Ch. Emhardt, G.M. Lamsa, *The Oldest Christian People*. New York: Macmillan&Co., 1926, s. 38-39.

¹⁷⁴ P. Siniscalco i in., *dz. cyt.*, s. 171-172.

¹⁷⁵ L. van Pompay, *Jacob of Edessa and the early history of Edessa*, w: G.J. Reinink, A.C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Leuven: Uitgeverij Peters, 1999, s. 272.

¹⁷⁶ S. P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway: Gorgias Press, 2006, s. 13.

¹⁷⁷ P. W. Turek, *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010, s. 424.

¹⁷⁸ J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1. Warszawa: PAX, 1984, s. 94.

¹⁷⁹ *Saint James of Tarentaise*, <http://catholicsaints.info/saint-james-of-tarentaise/> (dostęp 10.01.2017).

¹⁸⁰ *Diocese of Tarentaise*, <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=11305> (dostęp 10.01.2017).

¹⁸¹ <https://cloches74.com/2016/03/28/hauteluçe-eglise/> (dostęp 10.01.2017).

patriarcha Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego pomógł w opracowaniu kalendarza gregoriańskiego¹⁸².

Zarówno na Wschodzie, jak i w Europie, nauka rozwijała się przeważnie ramach chrześcijaństwa i często związana była z wielkimi ośrodkami klasztornymi. Początki uniwersytetów należy wiązać z życiem akademickim Edessy i Nisibis, o których Europejczycy rzadko wspominają. Na przykład popularna *Historia chrześcijaństwa* w Indeksie geograficznym w ogóle nie zawiera hasła „Nisibis”, a w tablicy chronologicznej umiejscawia powstanie uniwersytetów w połowie XII stulecia¹⁸³. A przecież już w czwartym wieku na Wschodzie działało kilka uniwersytetów wzorowanych na szkole w Nisibis¹⁸⁴. Napisany na przełomie V/VI w. *Statut świętej szkoły miasta Nisibis*¹⁸⁵ już w 542 r. został przetłumaczony na łacinę i zainspirował Kasjodora do utworzenia podobnej uczelni w Rzymie. Marzenie to nie ziściło się, ale w swoim klasztorze w Vivarium mnich wprowadził obowiązkowe zajęcia z teologii i nauk świeckich¹⁸⁶. Wspomniany statut m.in. dzielił rok akademicki na dwa semestry, przewidując dla studentów możliwość zarobienia w czasie przerw międzysemestralnych na dalszą naukę. Podział ten powszechnie przyjęł się w ośrodkach akademickich na całym świecie.

2.2.2. Znaczenie Asyryjczyków dla cywilizacji arabskiej i muzułmańskiej

Popularyzacja kultury islamu w Europie przybiera czasami dziwne kształty, pomijając lub „islamizując” wkład chrześcijan w rozwój cywilizacyjny Bliskiego Wschodu. Przykładem tego może być wystawa „Sztuka islamu” w berlińskim Muzeum Pergamon, gdzie jako przykład piśmiennictwa muzułmańskiego pokazywany jest egzemplarz syriackiej Ewangelii spisanej w V wieku, a przykładem muzułmańskiego wyposażenia wewnątrz jest wystrój domu chrześcijańskiego kupca z Damaszku¹⁸⁷. Thoraval wprawdzie wspomina o uniwersytecie chrześcijańskim, ale omawiając postaci naukowców pomija kwestię ich przynależności narodowej i religijnej, np.:

Od IX w. w abbasydskim imperium tłumaczono na język arabski starożytne dzieła uczonych greckich i hellenistycznych, m.in. w nestoriańskim uniwersytecie w Dżundiszapurze (istniejącym od III w.). Jednym z pierwszych był traktat o mechanice (*Ilm al-chajal*), napisany ok. 860 r. przez Banu Musa, słynnych trzech braci, uczonych, specjalistów m.in. od hydrauliki. Znalazły się w nim opisy około stu procesów fizycznych, w tym podgrzewania i ochładzania wody, utrzymywania stałego poziomu wody w studniach, podnoszenia ciężarów za pomocą machin oraz drobnych konstrukcji mechanicznych, właściwie „zabawek”, szczególnie lubianych na książęcych dworach¹⁸⁸.

Z tego względu należy przynajmniej wspomnieć znaczący wpływ nauki i piśmiennictwa syriackiego na świat arabski i muzułmański.

¹⁸² Więcej szczegółów można znaleźć w książce D.A. Johnson, *Syriac Influences in Western History*, b.m.w.: Lulu.com, 2010.

¹⁸³ T. Dowley (red.), *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa: Vocatio, 2002, s. 15-16.

¹⁸⁴ Dziś jedyny ślad po chrześcijańskiej przeszłości miasta stanowi nieczynny kościół św. Jakuba Nisibińskiego. Na dziedzińcu kościoła prowadzono w 2004 r. prace wykopaliskowe.

¹⁸⁵ Polskie tłumaczenie tego dokumentu można znaleźć w pracy: N. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa: PAX, 1989, s. 101-120.

¹⁸⁶ A. Vööbus, *The contribution of ancient Syrian Christianity to the west European culture*, „Journal of Assyrian Academic Society”, b. nr., 1988, s. 8-14.

¹⁸⁷ Obserwacje te poczyniono w czasie wizyty w berlińskim muzeum Pergamon w dniu 4.06.2016 r.

¹⁸⁸ Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji Muzułmańskiej*, Katowice: Wydawnictwo Książnica, 2006, s. 288.

Przede wszystkim należy nadmienić, że historia przedislamskiej Arabii, którą nie interesują się sami Arabowie¹⁸⁹, została najlepiej zachowana właśnie w źródłach syriackich. Autorzy greccy i łaciniści prawie nie wspominają o świecie arabskim przed islamem¹⁹⁰.

Następną zasługą syriackich pisarzy i naukowców było wprowadzenie Arabów do świata cywilizacji poprzez przetłumaczenie na język arabski fundamentalnych dzieł kultury hellenistycznej, już wcześniej przyswojonych przez piśmiennictwo syriackie. Warda zaznacza, że Arabowie nie mieli własnej sztuki, nauki ani filozofii, i uczyli się tego wszystkiego od Asyryjczyków¹⁹¹. Twórca gramatyki arabskiej Al-Du'ali (zm. 688) korzystał z wiedzy i pomocy asyryjskich naukowców działających w Kufie, i wprowadził te same pojęcia, klasyfikacje i zasady, jakie funkcjonowały w gramatyce syriackiej. Również system znaków samogłoskowych, opracowany przez Mar Jakuba z Edessy, został zapożyczony przez piśmiennictwo arabskie. Wybitne postacie nauki arabskiej, jak np. Ibn Sina czy filozof Al-Kindy, w swoich pismach otwarcie przyznawali, że to Asyryjczycy wprowadzili ich w świat nauki.

Jednym z pierwszych lekarzy arabskich był Ibn-Kalada, który studiował w chrześcijańskiej akademii w Dżundiszapurze, a po powrocie do Arabii leczył nawet Mahometa i jego następców. Uważa się, że większość koranicznych nakazów związanych z higieną to echo jego działalności. Z kolei wobec nieskuteczności lekarzy muzułmańskich do Bagdadu został wezwany Asyryjczyk Gabriel Bachtisz, którego rodzina przez trzy wieki dbała o zdrowie kalifów (765-1058), a jego syn doradził kalifowi utworzenie akademii. W roku 830 kalif Al-Mamun utworzył taką akademię, a jej dyrektorem został Asyryjczyk Juhanna Maswaj (†857), wybitny lekarz i naukowiec. Maswaj jest znany na Zachodzie jako Mesue, ponieważ jego książki z zakresu medycyny były tłumaczone na łacinę i były popularne w Europie w średniowieczu. Najbardziej znanym spośród jego uczniów jest Hunain Ibn-Ishak (†873), etniczny Arab urodzony w rodzinie chrześcijańskiej, mocno związanej z kulturą syriacką. Był autorem ponad stu prac, z których prawie nic nie zachowało się do naszych czasów, i tłumaczem kilkudziesięciu dzieł naukowych na język arabski, m.in. prac Galena. Jego podręcznik medycyny był przetłumaczony na łacinę, a jeden z jego uczniów, Rhazi, został najśłynniejszym lekarzem swoich czasów. Hunain wychował całe pokolenie wybitnych tłumaczy, a jego synowie i wnukowie również wnieśli swój wkład w rozwój nauki arabskiej.

Większość naukowców syriackich, którzy wpłynęli na rozwój cywilizacji Bliskiego Wschodu w tym okresie, jest znanych w arabskim brzmieniu ich imion. Dotyczy to również naukowców ze szkoły działającej w asyryjskim mieście Harran, nazywanych przez muzułmanów Sabejczykami. Jednym z pierwszych tłumaczy w szkole Harranu był Asyryjczyk Hadżadż ibn Jusuf ibn Matar (†833), który przekładał z greckiego i syriackiego na język arabski dzieła z matematyki i astronomii, m.in. Euklida i Ptolemeusza. Uważa się, że Hadżadż był najwybitniejszym znawcą geometrii swoich czasów. Również ze szkoły Harranu wywodzi się wielki matematyk i astronom Tabit ibn Kara (†901). Zespół tłumaczy pod jego kierownictwem

¹⁸⁹ Według muzułmańskich teologów, okres przedislamski to *dżahilija*, czyli czas panowania bezbożnych reżimów, które musiały ulec zniszczeniu. Właściwie jedynym przedmiotem zainteresowań z okresu przedislamskiego dla arabskich historyków jest język arabski (J.E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World*, London: Greenwood Press, 2005, s. 34).

¹⁹⁰ I. Shahid, *The Syriac Sources for the History of the Arabs Before the Rise of Islam: An Evaluation*, w: R. Lavenant SJ (ed.), *Symposium Syriacum VII*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998, s. 323-331.

¹⁹¹ Większość informacji ujętych w dalszej części tego podrozdziału pochodzi z rozdziału 14 pt. *Assyrian Contributions to the Arab and the Islamic Civilization* książki W. W. Warda, *Assyrians Beyond the Fall of Nineveh*, Lexington: Warda, 2013, s. 203-217.

przetłumaczył prawie wszystkie starożytne dzieła naukowe dotyczące matematyki, w tym pisma Archimedesa (212 przed Chr.) i Apoloniusza z Perge (262 przed Chr.). Sam Tabit napisał 16 prac w języku syriackim oraz ok. 150 prac w języku arabskim. Jego syn Sinan ibn Tabit (†943) również zajmował się nauką, ale był zmuszony do przyjęcia islamu przez kalifa. Osiągnięcia naukowe mieli również wnukowie i prawnuk Tabita, ale za największego uznawany jest jego praprawnuk Al-Battasni (†943), tj. prawnuk Sinana ibn Tabit, którego wspominają również pisarze łacińscy.

Jenkins podkreśla, że to chrześcijanie syriaccy wykorzystali i rozwinęli system cyfr znany jako „cyfry arabskie” długo zanim dowiedzieli się o nim myśliciele muzułmańscy. Autor ten uważa, że złoty wiek islamu wyrasta bezpośrednio z nauki i kultury chrześcijaństwa syriackiego¹⁹². Ofek natomiast zwraca uwagę na to, że współczesny świat islamu nie bierze udziału w projektach naukowych: „Dzisiaj duch naukowy świata islamu jest suchy jak pustynia. (...) Kraje muzułmańskie mają przeciętnie 9 naukowców i inżynierów na tysiąc obywateli, w porównaniu do średniej światowej 41”¹⁹³. Ofek podaje też inne ciekawe dane statystyczne: spośród 1,6 mld muzułmanów tylko dwóch zdobyło naukową nagrodę Nobla, 46 muzułmańskich krajów świata dzisiaj przyczyniło się do powstania zaledwie 1% literatury naukowej (sama tylko Hiszpania lub Indie wydały więcej literatury naukowej na poziomie światowym niż wszystkie kraje muzułmańskie razem wzięte), Hiszpania, która nie jest w czołówce świata nauki, tłumaczy i wydaje w ciągu każdego roku więcej dzieł naukowych niż cały świat arabski w ciągu ostatniego tysiąca lat, a w latach 1980-2000, kiedy np. Korea zarejestrowała 16 328 patentów, dziewięć krajów arabskich razem zarejestrowały 370 patentów, z których wiele zostało zgłoszonych przez obcokrajowców.

Zdaniem ks. Ibrahima Nseira, obraz Syrii bez chrześcijan to obraz totalnej destrukcji¹⁹⁴. Podobną opinię wyraża muzułmanin sunnita Kamal Al-Labwani: „Obecnie chrześcijanie są w niebezpieczeństwie, i my musimy pomóc im pozostać w Syrii. Syria bardzo potrzebuje swoich chrześcijan. [Przyszłość] kultury Syrii zależy od tego, czy oni pozostaną. Nie da się pomyśleć Syrii bez chrześcijan”¹⁹⁵.

2.2.3. Kontynuacja po upadku Asyrii

Parpola wykazuje¹⁹⁶, że imperia Asyryjskie, babilońskie i Perskie można uważać za następujące po sobie wersje tej samej struktury wielonarodowej, w której trwała ciągła wewnętrzna rywalizacja. Każda zmiana władzy przynosiła zmiany w strukturze imperium, jednak nie były to zmiany rewolucyjne dla kultury i stylu życia poszczególnych narodów.

W tej rywalizacji jednak zauważalna jest dominacja kultury asyryjskiej. Pismo asyryjskie nadal było używane w nowych imperiach, język aramejski zdobył status języka międzynarodowego na całym terytorium, a nawet bogowie nowych elit stopniowo przyjmowali postać bóstw asyryjskich. Kalendarz asyryjski wraz z nazwami miesięcy zdominował wszystkie tereny imperium i do dziś pozostaje dominującym na całym Bliskim Wschodzie. To samo dotyczy układów miar,

¹⁹² Ph. Jenkins, *The Lost History of Christianity*, New York: Harper One, 2008.

¹⁹³ H. Ofek, *Why the Arabic World Turned Away from Science*, <http://www.thenewatlantis.com/publications/why-the-arabic-world-turned-away-from-science> (dostęp 11.01.2017).

¹⁹⁴ <http://www.foxnews.com/world/2016/05/15/life-is-horrible-syrias-christians-fear-total-genocide.html> (dostęp 11.01.2017).

¹⁹⁵ <https://www.osv.com/OSVNewsweekly/World/Article/TabId/718/ArtMID/13624/ArticleID/16245/Violence-continues-to-cause-fear-across-region.aspx> (dostęp 11.01.2017).

¹⁹⁶ S. Parpola, *Assyrians after Assyria*, „Journal of Assyrian Academic Society”, vol. 12, no. 2, 2000, s. 1-16.

systemów podatkowych, ideologii królewskiej, symboliki państwowej, organizacji sądownictwa, ceremonii nadwornych itp.

Z pewnością kontynuacja kultury państwowej po upadku imperium Asyryjskiego jest związana z długotrwałym wpływem Asyryjczyków na Babilończyków, Medów i Persów w czasach wcześniejszych¹⁹⁷. Tak więc imperium Asyryjskie trwało nadal, choć Asyryjczycy już w nim nie rządili. Nie oznacza to jednak, że byli tam marginalizowani: Herodot wspomina o kontyngencie Asyryjczyków w wojsku Kserksesa w czasie wypraw na Grecję¹⁹⁸. Księga Ezdrasza dotycząca czasów rządów perskich (ok. 450 r. przed Chr.) wymienia zarządcę o asyryjskim imieniu Sanballat, a grecki historyk Ksenofon w 400 roku przed Chr. pisał o zarządcy noszącym aramejskie imię Abrakomas. W 350 r. nawet miało miejsce powstanie Asyryjczyków przeciwko perskim władcom, i podjęto nieudaną próbę ponownego utworzenia państwa Asyria¹⁹⁹.

Podboje Aleksandra Wielkiego i ustanowienie imperium Seleucydów nie przerwały dominacji języka aramejskiego i kultury asyryjskiej. Mimo, że nowi władcy byli nastawieni na hellenizację środowisk elitarnych, nawet źródła greckie mówią o nich jako o „królach Syrii”. Józef Flawiusz mówi o 170 latach królowania Asyryjczyków w Syrii po śmierci Nikanora²⁰⁰. Grecki wyraz *Syria* jest po prostu wariantem fonetycznym nazwy *Asyria*. Parpola wykazuje, że oba warianty pochodzą od samych Asyryjczyków, gdyż w VIII-VII w. przed Chr. Grecy jeszcze nie pomijali samogłosek na początku zapożyczanych wyrazów²⁰¹. Oba warianty zamiennie występują w greckich tekstach mówiących zarówno o imperium Asyryjskim, jak i o perskiej prowincji Asur (*Asyria*). Dopiero w okresie Rzymskim nadano tym wyrazom różnicę znaczeniową, jak to widać np. w Ewangelii Mateusza (4,24) mówiącej o „całej Syrii” jako jednostce terytorialnej Imperium Rzymskiego. To rozróżnienie ma miejsce również dzisiaj. Jednocześnie pod panowaniem Partów powstało kilka państwów kontynuujących tradycje kulturowe i językowe dawnej Asyrii i pielęgnujące tożsamość narodową Asyryjczyków: Osroene, Adiabene, Hatra, Assur.

Jednak w świadomości ludzi jeszcze przez długi czas *Syria* pozostawała synonimem *Asyrii*. Pisarz z II w. po Chr., Lucjan z Samosaty nazywa siebie Asyryjczykiem, a inny autor z tego okresu, Jamblich (Ἰάμβλιχος, tworzył ok. 165-180 r. po Chr.)²⁰², pisze o sobie tak: „Jestem Syryjczykiem z pochodzenia, i z ojca, i z matki, Syryjczykiem nie w znaczeniu «Grek mieszkający w Syrii», ale rdzennym Syryjczykiem, mówiącym w języku syryjskim i żyjącym według syryjskich zwyczajów”²⁰³.

2.2.4. Asyryjczycy na początku ery chrześcijańskiej

Dokładnie to samo możemy zaobserwować w środowiskach chrześcijan asyryjskich. W roku 107 po Chr. w swoim liście do Rzymu Mar Ignatius Nurani (Ignacy Antiocheński) nazywa swój Kościół „Syryjskim Kościołem Antiocheńskim”;

¹⁹⁷ Tym zagadnieniom są poświęcone artykuły zebrane w pokonferencyjnej monografii G. B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (ed.), *Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia. History of the Ancient Near East Monographs 5*, Padova: Sargon Editrice e Libreria, 2003.

¹⁹⁸ Herodotus, *The Histories*, transl. H. Carter, Book VII, New York: The Heritage Press, 1958, s. 431.

¹⁹⁹ P. BetBasoo, *Timeline of Assyrian History*, <http://www.aina.org/articles/toah.htm> (dostęp 12.04.2016).

²⁰⁰ J. Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, 13,6,6.

²⁰¹ S. Parpola, *National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times*, „Journal of Assyrian Academic Studies”, vol. 18, no. 2, 2004, s. 5-22.

²⁰² B. P. Reardon, *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley: University of California Press, 2008, s. 783.

²⁰³ E. J. Sweeney, *The Ramessides, Medes, and Persians*, New York: Algora, 2008, s. 177.

siebie Mar Ignatius nazywał „Syryjskim Arcybiskupem”²⁰⁴. W roku 115 po Chr. region Adiabene został włączony do Imperium Rzymskiego jako „provincia asyryjska”. Ok. roku 200 region ten wciąż był nazywany Asyrią²⁰⁵.

Kolejnym świadectwem ciągłości języka i kultury Asyryjczyków i jego rozkwitu wraz z rozwojem chrześcijaństwa jest *Diatessaron* Tacjana (110-180). Dzieło to zostało spisane ok. 170 w języku syriackim i stanowiło symfonię czterech Ewangelii, i przez długi czas pozostawało oficjalnym źródłem czytany w Kościele na Wschodzie²⁰⁶, mimo że syriackie wersje pojedynczych Ewangelii były w obiegu prawdopodobnie już w 200 roku²⁰⁷. Dzieło Tacjana wywarło nawet znaczący wpływ na teksty liturgiczne chińskiego Kościoła nestoriańskiego²⁰⁸, a w XI wieku jeszcze była w obiegu jego syriacka wersja²⁰⁹. O sobie Tacjan w *Diatessaronie* pisze: „Jestem Asyryjczykiem”, zaś George Bull (1634-1710) nazywa Tacjana „doktorem asyryjskim”. Klemens Aleksandryjski, uczeń Tacjana, mówił, że jego nauczyciel „był urodzony w ziemi asyryjskiej”²¹⁰.

III w. dostarcza jeszcze więcej świadectw dominacji Asyryjczyków wśród chrześcijan Wschodu. W czasach panowania króla Ardaszira (224-239) i jego syna Szapura I (239-270) deportowano ze zdobytych przez Persów regionów Syrii tysiące ludzi, wśród nich wielu chrześcijan. Wśród nich znalazł się patriarcha Antiochii Syryjskiej Demetrios²¹¹. Paweł z Samosaty (zm. ok. 273) był Syryjczykiem, a nie Grekiem. Za panowania Zenobii, królowej Palmyry, zajmował wysokie stanowisko w administracji finansowej i jednocześnie sprawował funkcję biskupa Antiochii²¹².

W czasach panowania króla Bahrama II (276-293) zoroastryjski arcykapłan Kirdir nawoływał do niszczenia miejsc kultu m.in. żydów (*yahūd*), nazarejczyków (*nāčarāy*)²¹³ i chrześcijan (*kristiyān*)²¹⁴. Ten ostatni wyraz mógł odnosić się do Asyryjczyków, ponieważ od początku funkcjonował w języku syriackim jako

²⁰⁴ K. Altinisik, *5500 Years' Witnesses Syrians*. Istanbul: Second Press, 2012, s. 31-45.

²⁰⁵ R. Donef, *Assyrians post-Nineveh: identity, fragmentation, conflict and survival (672 BC – 1920)*. Sydney: Tatavla Publishing, 2012, s. 105.

²⁰⁶ A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn: A.Marcus und E.Webers Verlag, 1922, s. 17. Theodoret, biskup Cyru w latach 423-457, skonfiskował ok. 200 egzemplarzy *Diatessaronu* zastępując je czterema Ewangeliami. Biorąc pod uwagę, że w jego diecezji było ok. 800 parafii syriackojęzycznych, oznaczałoby to, że w połowie V w. 25% tych parafii korzystało wyłącznie z *Diatessaronu* i nie znało czterech Ewangelii. Podobnie Rabbula, biskup Edessy (412-436) wymagał, by w każdym kościele był egzemplarz „osobnych Ewangelii” (ܐܘܢܘܢܝܘܬܐ). Więcej szczegółów można znaleźć np. w pracy F. C. Burkitt (ed.), *Evangelion Da-Mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels*, t. 1 i 2, Cambridge: University Press, 1902.

²⁰⁷ J. Herrin, *The Formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1987, s. 31-45.

²⁰⁸ Zh. Yao, *A Diatessaronic Reading in the Chinese Nestorian Texts*. W: D.W. Winkler, L. Tang (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*, Berlin: Lit Verlag, 2009, s. 153-166.

²⁰⁹ Ph. Schaff podaje, że autorem jednego z tłumaczeń z syriackiego na arabski był Abu'l Faraj 'Abdulla ibn-at-Tayyib (†1043), mnich, sekretarz patriarchy Nisibis Eliasza I (*The Diatessaron of Tatian*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf09.html>, s. 28-29 (dostęp 18.04.2016)).

²¹⁰ R. Donef, *dz. cyt.*, s. 104.

²¹¹ S. F. Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012, s. 998.

²¹² P. Siniscalco i in., *dz. cyt.*, s. 154.

²¹³ Niewykluczone, że chodziło o mandajczyków, którzy prawdopodobnie już w I w. po Chr. wyemigrowali z Palestyny do Syrii i Mezopotamii. Turek wskazuje, że ich starsza nazwa samookreślająca brzmi *našuraiia*, co odpowiada syriackiemu ܢܫܘܪܝܐ (W.P. Turek, *Mandajczycy – wczoraj i dziś*, w: M. Abdalla (red.), *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 53-64).

²¹⁴ Więcej na ten temat w artykule: M. Rucki, M. Abdalla, *Zapóżyczenia greckie w syriackiej anaforsze św. Jakuba Brata Pańskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” (w druku).

zapożyczenie²¹⁵, i pojawia się również w *Peszicie*: دَسْهَيْتَا (Dz 11,26). Arnobius ok. 300 r. nazywa Asyryjczyków (Chaldejczyków) wśród narodów, które już przyjęły chrześcijaństwo, razem z Egipcjanami i Ormianami²¹⁶. Zgodnie z późniejszymi pismami autorów syriackich, chrześcijanie w Persji to byli w większości Asyryjczycy, którzy w połowie IV w., ok. 50 lat po śmierci Bahrama II, padli ofiarami straszliwych prześladowań.

Asyryjczycy wykazali niesłychanie silne przywiązanie do chrześcijaństwa. Dzięki zachowanym dokumentom asyryjskim możemy przypuszczać, że apostazje w czasie „wielkich masakr” w Persji (344-379) raczej rzadko miały miejsce, gdyż literatura wschodniosyryjska nie wspomina o debatach dotyczących ponownego przyjęcia do Kościoła apostatów, w odróżnieniu od analogicznej sytuacji w Egipcie i północnej Afryce w czasie prześladowań rzymskich²¹⁷. Historia męczeństwa Szymona bar Sabby, biskupa Seleucji, wspomina o niejakiem Gustazadzie, przełożonym eunuchów królewskich. Gustazad początkowo zaparł się wiary, ale potem do niej powrócił i poniósł śmierć męczeńską w Wielki Czwartek²¹⁸.

Liczne wzmianki o Asyrii i Asyryjczykach z tego okresu można znaleźć również w pismach greckich i rzymskich autorów. Parpola wymienia 35 autorów piszących w latach 50-450, którzy wspominają współczesną sobie Asyrię lub Syrię oraz Asyryjczyków²¹⁹.

2.2.5. Działalność misyjna a tożsamość Asyryjczyków

Asyryjczycy nie tylko szybko przyjęli wiarę w Chrystusa, ale rozpoczęli ewangelizację sąsiednich ludów, które dostarczają świadectw ciągłości Asyryjczyków jako narodu trwającego przez wieki. Na przykład chrześcijaństwo w Gruzji zostało przyjęte w IV w. m.in. dzięki św. Ninie, Asyryjce, a misjonarze asyryjscy docierali do Rosji i na Syberię²²⁰. Abdalla podaje, że w 345 r. (20 lat po Soborze Nicejskim, który oficjalnie powiązał Indie z jurysdykcją Patriarchatu Antiochii) pierwsza zorganizowana grupa chrześcijan asyryjskich pochodzących z Edessy udała się na Malabar w Indiach. Liczyła ok. 400 osób (72 rodziny), a na jej czele stali hrabia Tuma (Tomasz) Kananita i biskup Józef Urhojo (Edeski). Potomkowie tych osadników raczej unikali mieszania się przez małżeństwa z tubylcami, dzięki czemu do dnia dzisiejszego w pewnej mierze zachowali tożsamość etniczną. W następnych latach do Indii przybywały kolejne fale emigrantów z Mezopotamii, największa z nich była wynikiem masakr Tamerlana w XIV w. Podobno w 1503 r. w prowincji Malabar żyło około 30 tysięcy rodzin świadomych swej przynależności kulturowej i religijnej do spuścizny asyryjskiej²²¹.

Św. Maron był syriackojęzycznym mnichem mieszkającym na terenie Syrii, do którego Jan Chryzostom napisał list (w roku 404 lub 407), m.in. prosząc go o modlitwę. Uważa się, że spośród jego uczniów wywodzą się Maronici obecnie

²¹⁵ S. F. Johnson (ed.), *dz. cyt.*, s. 998-999.

²¹⁶ *Adversus Gentes* 4,13. *The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes*, transl. H. Bryce, H. Campbell, Edinburgh: T.&T. Clark, 1871, s. 195.

²¹⁷ S. F. Johnson (ed.), *dz. cyt.*, s. 1001.

²¹⁸ A. Hamman OFM (ed.), *Early Christian Prayers*, Chicago: Henry Regency Co, 1961, s. 58-60.

²¹⁹ S. Parpola, *National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times*, w: O. A. Cetrez, S.G. Donabed, A. Makko (eds.), *The Assyrian Heritage – Threads of Continuity and Influence*, Uppsala: Uppsala Universitet, 2012, s. 3-46.

²²⁰ K. Matveiev, *The Assyrians in the Soviet Union*, „Ethnologia Polona” 17 (1992), 71-79.

²²¹ M. Abdalla, *Z dziejów chrześcijaństwa Mezopotamii*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda” <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20040720132039288> (dostęp 25.04.2016).

mieszkający przeważnie w Libanie²²². W połowie V w. metropolita klasztoru Mor Mattaj w Mosulu był nazywany „metropolitą Asyrii i Niniwy”²²³. Asyryjscy biskupi w tym czasie urzędowali już Korasanie (Merw od 334 r., Niszapur i Herat od 424 r.), Arranie (Barda, od 420), Beith Dailumaye (Mukar, od 225), Jundiszapurze (Beit Lapat, od 225), Katarze (od 225 r.), Rayy (koło Teheranu, od 424 r.) oraz w Sidżistanie (południowy Afganistan, od 424 r.)²²⁴.

Dokumenty Kościoła ormiańskiego potwierdzają ciągłość Asyryjczyków jako narodu i Asyrii jako regionu o określonym dziedzictwie kulturowym i językowym. Oprócz tego, że ormiańskie źródła zawsze używają nazwy *Asorik* mówiąc o Syrii w czasach rzymskich²²⁵, również kroniki ormiańskie z VII w. wspominają, że Arabowie najeżeli Asyrię masakrując ludność i zmuszając ją do przyjmowania islamu.

Szczególną rolę w ewangelizacji Azji odegrał Asyryjski Kościół Wschodu, zwany nestoriańskim. W 498 r. Babaj II ogłosił się „Patriarchą Wschodu”, podkreślając tym samym niezależność Kościoła²²⁶. Kierunkiem działalności misyjnej były kraje znajdujące się na wschód od Mezopotamii, wyspy w Zatoce Perskiej oraz Indie. W VI w. bizantyjski podróżnik Kosmas Indicopleustes, dotarłszy do Indii i Cejlonu znalazł tam „nestoriańskie” kościoły. Tamtejsi biskupi twierdzili, że działają w ciągłym kontakcie ze swoimi zwierzchnikami w Persji. Szacuje się, że około roku 1000 istniało ok. dwudziestu diecezji metropolitalnych, które znajdowały się pod jurysdykcją Patriarchy Wschodu. Biskupi mieli siedziby m.in. w Mosulu, Jerozolimie, Damaszku, Samarkandzie, Suzie, Merwie. Misjonarze dotarli do Azji Środkowej, działali wśród plemion Wielkiego Stepu, takich jak Seldżukowie, Ujgurowie, Kereici czy Heftalici (jedno z plemion Azji Środkowej). W VII wieku powstał Kościół w Chinach, a także biskupstwa na terenach Tybetu, Indii, Cejlonu i Mongolii. Prawdopodobnie pod koniec pierwszego tysiąclecia Asyryjski Kościół Wschodu był pod względem liczby wyznawców oraz obszaru działania największym Kościołem chrześcijańskim²²⁷. Asyryjczycy nie tracili jednak przy tym świadomości narodowej i etnicznej, wyrażającej się m.in. w zachowaniu języka i nazewnictwie topograficznym. Patriarcha Kościoła Wschodu Mar Ishoyab III (647-657) w listach do biskupów swojej diecezji pisanych po syriacku wielokrotnie mówił o Asyrii i Asyryjczykach, a „nestoriański” patriarcha Tymoteusz I (780-823) pisał, że pod jego jurysdykcją znajduje się „Babilonia, Persja i Asyria”²²⁸.

Nadmienić trzeba, że Kościół syriacko-prawosławny prowadził podobną działalność misyjną, nieraz w tych samych regionach. Przykładem niech będzie region dzisiejszego pogranicza Afganistanu i Iranu, gdzie w mieście Herat od VI w. mieściła się siedziba biskupa metropolity Kościoła Wschodu, a od IX również metropolity Kościoła Antiochii. Podobnie biskupi obu Kościołów urzędowali w mieście Zarang tegoż regionu²²⁹.

Michał Wielki Syryjski, „jakobicki” patriarcha Antiochii (1166-1199) w swoich *Kronikach* wiele pisze o działalności misyjnej swojego Kościoła. Jednak kiedy

²²² M. Moosa, *The Maronites in History*. Piscataway: Gorgias Press, 2005, s. 16.

²²³ R. Donef, *dz. cyt.*, s. 108.

²²⁴ Wybór materiału ze źródeł znajduje się na stronie http://www.nestorian.org/location_of_nestorian_bishops.html (dostęp 25.04.2016).

²²⁵ S. Parpola, *National...* *dz. cyt.*, s. 21.

²²⁶ A. S. Atiya, *dz. cyt.*, s. 219.

²²⁷ S. Dolata, *Z Pekinu do Paryża: przebieg i znaczenie wyprawy Rabbana Bar Saumy i Rabbana Markosa na Zachód w XIII wieku*, praca licencjacka, Poznań 2012, s. 11-12.

²²⁸ R. Donef, *dz. cyt.*, s. 107-108.

²²⁹ *Chronology of Catholic Dioceses: Afghanistan*, <http://www.katolsk.no/organisasjon/verden/chronology/afghanistan> (dostęp 25.04.2016).

wspomina o swoim narodzie, mówi o jego przedstawicielach jako o „Chaldejczykach i Asyryjczykach, czyli Syryjczykach” używając jako synonimów wyrazów *kaldaje*, *aturaje* i *surjoje*. Również źródła żydowskie z tego okresu wspominają o Asyrii: rabbi Petachia w XII w. odwiedził Mosul, który nazwał „nową Niniwą”, i pisał o tym wspominając o „granicach ziemi asyryjskiej”²³⁰.

2.2.6. Kontakty Asyryjczyków z Europą świadczące o tożsamości narodowej

Następne wieki nie zmieniły tego stanu, o czym świadczą kontakty Asyryjczyków z Europą. Szczególnie wyjątkowym w tym kontekście wydarzeniem jest podróż dwóch chrześcijańskich mnichów z Chin do Mezopotamii, a potem do Rzymu i aż do Francji²³¹. Mnisi byli pochodzenia ujgurskiego, a należeli do Kościoła Wschodu – jeden z nich został w 1281 r. patriarchą, znanym pod imieniem Jahballaha III. Zachował się jego list do papieża Benedykta XI napisany w Maradze w 1304 r. i opublikowany w wersji łacińskiej przez Chabota²³². Dokument opowiadający o dziejach tych dwóch mnichów²³³ wspomina w rozdz. V o języku syriackim: w rozumieniu ujgurskich przybyszów do Bagdadu, patriarcha Kościoła Wschodu koniecznie musiał dobrze znać ten język. Przy tej okazji dokument wspomina o metropolitach Elamu, Tangutu (w Chinach), Tirahanu (w Iraku), Tur Abdinu, Seleucji-Ktezyfonu, Nisibis i Armenii, Arbilu, Mosulu i Niniwy, Beth Garmai, Tripolis i Jerozolimy, Samarkandy, Azerbejdżanu, a także o innych 24 biskupach Kościoła Wschodu.

W 1551 r. patriarcha Sulaka odbył wizytę w Rzymie, gdzie go nazwano „patriarchą Asyrii”²³⁴. Papież Paweł V w swoim liście w 1612 r. wspomina o „Asyryjczykach czy Jakobitach” mieszkających w Isfahanie. Karmelici pracujący w Iranie w XVII w. używają jako synonimów wyrazów: Jakobita, Syryjczyk, Asyryjczyk, Chaldejczyk, wschodni Asyryjczyk. Kroniki z XVII w. spisane przez Karmelitów wspominają o pewnej kobiecie „Asyryjce, tzn. Chaldejce” urodzonej w Mardinie²³⁵. Na początku XVIII w. maronicki biskup Assemani wymieniając metropolitę Mosulu Abdiszo (Ebedjesus) bar Bahriza nazywa region pod jego jurysdykcją Asyrią (*Assyriae seu Mosul*), a jego samego biskupem asyryjskim (*Ebedjesu Assyriae Episcopus*)²³⁶. Pod koniec XIX w. dominikanin o. Rhetore opisując chrześcijan mieszkających w regionie Bitlis w południowo-wschodniej Turcji odnotowuje, że nazywano ich *Eski Assouri* ‘starożytni Asyryjczycy’²³⁷.

Pomimo że starożytne asyryjskie kultury przetrwały w niektórych miejscach do X, a nawet do XVIII w. (co również świadczy o ciągłej obecności Asyryjczyków w Ojczyźnie), chrześcijaństwo od pierwszych wieków stało się nieodłącznym elementem tożsamości Asyryjczyków. Z jednej strony, chrześcijaństwo wzbudzało irracjonalną nienawiść do Asyryjczyków ze strony władców – z początku rzymskich, później perskich, następnie mongolskich, arabskich, tureckich i kurdyjskich. Parpola

²³⁰ R. Donef, *dz. cyt.*, s. 109-110.

²³¹ Po raz pierwszy opisana w języku angielskim przez J. A. Montgomery’ego (*The History of Yaballaha III*. New York: Columbia University Press, 1927).

²³² J. B. Chabot, *Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281-1317), et du moine Rabban Çauma, Ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)*. Paris: E.Leroux, 1895, s. 249-255.

²³³ *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, transl. E. A. Wallis Budge, London: Harrison & Sons, Ltd., 1928.

²³⁴ R. Donef, *dz. cyt.*, s. 110-111.

²³⁵ *Tamże*, s. 116.

²³⁶ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, t. 1, Rome 1719–1728, s. 173 oraz Index. Dzieło dostępne jest w Internecie na stronie <http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/content/titleinfo/121369> (dostęp 15.01.2016).

²³⁷ R. Donef, *dz. cyt.*, s. 122.

podkreśla, że z powodu wyznawanej wiary Asyryjczycy byli poddani niekończącym się prześladowaniom i masakrom, które zmniejszyły liczebność Asyryjczyków z 20 mln w starożytności do ok. 2 mln obecnie²³⁸. Ale, z drugiej strony, właśnie wierność chrześcijaństwu pomogła im przetrwać wśród prześladowań zachowując tożsamość, kulturę i język.

2.2.7. Współczesne zagrożenie

Podkreślając historyczną ciągłość Asyryjczyków, ich języka i kultury, BetBasoo wskazuje na kilka okresów ich historii²³⁹:

1. Początki (ok. 2400 przed Chr.).
2. Pierwszy złoty wiek (2400-612 przed Chr.).
3. Pierwszy czarny okres (612 przed Chr. – 33 po Chr.).
4. Drugi złoty wiek (33-1300 po Chr.).
5. Drugi czarny okres (1300-1918 po Chr.).
6. Rozproszenie po świecie (1918 do czasów obecnych).

Jak widać, drugi okres świetności Asyryjczyków nie był związany z odrodzeniem państwowości, tylko z przyjęciem chrześcijaństwa i objęciem wiodącej roli w życiu duchowym, a także naukowym całego Wschodu²⁴⁰. Natomiast zupełnie nowym doświadczeniem dla Asyryjczyków jest rozproszenie, zapoczątkowane w czasie masakr w Turcji²⁴¹ w latach 1915-1918, a którego nasilenie obserwuje się dzisiaj w przerażających rozmiarach w Syrii i Iraku. Należy nadmienić, że politycy i misjonarze z Zachodu w znacznym stopniu przyczynili się do zburzenia jedności Asyryjczyków w imperium Osmańskim, i po stworzeniu szeregu iluzji o charakterze politycznym pozostawili ich bez faktycznej pomocy²⁴².

Mimo wielu prób przeciwdziałania odpływowi ludności asyryjskiej z Ojczyzny, jedyną alternatywą dla nich często jest śmierć na swojej ziemi. Aby nie wykraczać poza ramy badanego obszaru, należy ograniczyć się jedynie stwierdzeniem, że w obecnej sytuacji geopolitycznej perspektywa zagłady lub utraty tożsamości narodowej i religijnej stanowi poważne realne zagrożenie dla Asyryjczyków.

²³⁸ S. Parpola, *National... dz. cyt.*, s. 21.

²³⁹ P. BetBasoo, *Brief History of Assyrians*, <http://www.aina.org/brief.html> (dostęp 12.04.2016).

²⁴⁰ Szczegółowo to zagadnienie zostało opisane w artykule M. Rucki, *Religijne uwarunkowania złotego wieku i przetrwania Asyryjczyków jako narodu bez państwa*, w: S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk (red.), *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, wyd. Morpho, Zielona Góra 2017, s. 177-191.

²⁴¹ Zob. np.: A. M. N. Karabasz, *Seyfo – ludobójstwo, o którym nie wolno mówić*, Poznań: Agape, 2014.

²⁴² Szczegółowo to zagadnienie zostało omówione w referacie M. Rucki, *Iluzje polityczne stwarzane przez misjonarzy w Hakkari (na podstawie relacji R. Termena)*, konferencja naukowa „Chrześcijański Orient. Historia, dziedzictwo, współczesność”, 15-16 maja 2018 r., Toruń.

2.3. Rys historyczny rozwoju syriackiej literatury oraz jej analiza ilościowa i tematyczna

Literatura syriacka jest przedmiotem badań wielu syrologów na całym świecie, jednak nie podjęto dotąd analizy ilościowej twórczości literackiej Asyryjczyków. Prawdopodobnie pierwszym dziełem wymieniającym z imienia i krótko charakteryzującym pisarzy syriackich była praca Mar Abdiszo (Ebedjesu)²⁴³, metropolity Asyryjskiego Kościoła Wschodu, która w całości została przepisana i uzupełniona komentarzami i danymi biograficznymi przez Maronitę Józefa Assemaniego²⁴⁴. Podobnego zadania podjął się w XX wieku patriarcha Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego Mor Afrem I Barsoma²⁴⁵, który pominął wielu pisarzy należących do Asyryjskiego Kościoła Wschodu i Kościołów unickich. Poniżej ułożono informacje o ważniejszych pisarzach i ich dziełach według okresów historycznych, w jakich powstawały, a następnie na bazie tych trzech epokowych dzieł dokonano analizy ilościowej i tematycznej. Poszczególnych pisarzy, o ile to było możliwe, przypisano do stuleci według daty ich śmierci i oceniono dynamikę rozwoju pisarstwa syriackiego w różnych okresach. Dodatkowo zestawiono nazwy i lokalizacje klasztorów, związanych z działalnością naukową Asyryjczyków.

2.3.1. Wieki I-III

Wprawdzie nie zachowały się żadne dzieła syriackie z pierwszego wieku, jednak zauważalny jest „zdumiewający paralelizm” literatury chrześcijańskiej i żydowskiej z czasów panowania Domicjana (81-98) w Azji i w Palestynie²⁴⁶.

Przeгляд teologów syryjskich wypada rozpocząć od Tacjana (ok. 100-165), który opracował *Diatessaron* w języku syriackim. Dzieło to stanowiło symfonię czterech Ewangelii, a jest obecnie zachowane jedynie w tłumaczeniach arabskim i greckim. W szkole edesskiej już pod koniec II w. przełożono główne teksty Biblii na język syriacki. Mówi się, że księgi Pięcioksięgu i Nowego Testamentu przetłumaczono już w I w., a ostatecznej rewizji dokonano w V w. To tłumaczenie, zwane *Peszitta*, do dziś jest uważane za wzór dokładności i rzetelności przekładu²⁴⁷. Syriacki Pięcioksiąg jest dosłownym tłumaczeniem „jeden do jeden” tekstu hebrajskiego z zachowaniem syntaksy języka syriackiego²⁴⁸. Wróbel podkreśla wyraźne powiązanie tego tłumaczenia z tradycją przekładu i wyjaśniania (תרגום) pism hebrajskich przez rabinów palestyńskich:

Analiza tekstów Pięcioksięgu Syryjskiego (Peszitty), którego przekładu dokonano w I w., wykazuje wiele związków z treścią palestyńskich tekstów targumicznych. Uczeni ukazują liczne ślady egzegezy targumicznej w Pesziticie²⁴⁹.

²⁴³ G. P. Badger, *dz. cyt.*, vol. 2, s. 361-379.

²⁴⁴ J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 4 vols. in 3, Rome 1719–1728, <http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/content/titleinfo/121369> (dostęp 15.01.2016).

²⁴⁵ Mor Ignatius Aphrem I Barsaüm, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden: AHarrasovitz, 2012, s. 170-422.

²⁴⁶ J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*. Warszawa: PAX, 1984, s. 80.

²⁴⁷ M. Abdalla, *Asyryjczycy w Tur Abdinie: między kurdyjskim młotem a tureckim mieczem*, w: I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygnięcia*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1996, s. 271-282.

²⁴⁸ J. Lund, *Peshitta*, w: A. Lange, E. Tov (eds.), *The Hebrew Bible*, vol. 1B, Leiden–Boston: Brill, 2017, s. 173-179.

²⁴⁹ M. S. Wróbel, *Biblia aramejska, Targum Neofiti I, Księga Rodzaju*, t. 1. Lublin: Gaudium, 2014, s. XXXVII.

Niektórzy badacze wskazują na rok 150 jako orientacyjny rok wykonania całego tłumaczenia *Peszitty* Starego Testamentu²⁵⁰. Potwierdzać tę tezę mają cytaty z tego dzieła obecne w *Diatessaronie* napisanym przed rokiem 170. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa tłumaczenia dokonano w regionie Edessy. Istnieje dobrze uzasadniona hipoteza, że prace wykonano w środowisku żydowskim, które wkrótce przyjęło chrześcijaństwo, co wyjaśniałoby rozpowszechnienie *Peszitty* Starego Testamentu w Kościele, a nie w synagogach²⁵¹.

Bardesanes żyjący w latach 154-222 należy do kręgu najstarszych znanych chrześcijańskich pisarzy syryjskich²⁵². Urodzony w Edessie, wychował się na dworze króla Abgara IX, a wykształcenie otrzymał greckie. Grono jego zwolenników przetrwało w Edessie co najmniej do VIII w. *Księga praw narodów* spisana przez Filipa, ucznia Bardesanesa, była znana Euzebiuszowi, który cytuje ją w dwóch swoich dziełach. W pracy tej pojawia się wiele ciekawych wątków, z których najbardziej związanym z tematem niniejszej pracy jest poświadczenie przyjęcia chrześcijaństwa w Edessie przez króla Abgara²⁵³, a także rozważania o odrzuceniu przez chrześcijan wszelkich praktyk niezgodnych z prawem Bożym. List Abgara Ukamy rzekomo napisany do Chrystusa w języku syryjskim przytaczają Tronina i Szmajdziński²⁵⁴, a jego grecką wersję cytuje Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościelnej* I,13.

Bardesanes wymienia pogańskie zwyczaje narodów sobie znanych, zaczynając od Edessy po Arabię i Etiopię na południu, aż do Mauretanii, Hiszpanii i Wysp Brytyjskich na Zachodzie, Partii na północy i Indii na Wschodzie. Jednak wiara w Chrystusa powoduje, że ludzie stają się wolni od praw i zwyczajów swojego narodu, a nawet przestają podlegać prawom pogańskiej astrologii i predestynacji:

A co powiem o nowym pokoleniu naszych chrześcijan, które Chrystus założył przez swoje przyjście z nami wszystkimi? (...) Bracia nasi, którzy w Galii mieszkają, nie uprowadzają mężczyzn, ani ci, którzy mieszkają u Partów, nie biorą dwu żon, ani ci, którzy żyją w Judei, nie poddają się obrzezaniu, ani siostry nasze, które są u Gelów i Kuszanów, nie spółkują z obcymi, ani ci, którzy żyją w Persji, nie żenią się z córkami, ani ci, którzy są w Medii, nie pozostawiają swoich umarłych, ani nie grzebią żywych, ani nie dają ich na pokarm psom, ani ci, którzy żyją w Edessie, nie zabijają swoich żon, które cudzołożyły, albo swoich sióstr, lecz odchodzą od tego (...) gdy w jakimkolwiek miejscu są – to praw prowincji nie przedkładają nad prawa Chrystusa, ani wola rządzących nie zmusza ich używać rzeczy, które uchodzą za nieczyste. (...) Wolność ludzi nie zależy od przymusu siedmiu planet²⁵⁵.

Inną znaną pracą Bardesana jest *Dialog o wierze*²⁵⁶; oprócz tego napisał 150 pieśni, które śpiewano nie tylko podczas uroczystości, ale również na co dzień na

²⁵⁰ J. Lund, *Genesis in Syriac*, w: C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen (eds.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden–Boston: Brill, 2012, s. 537-560.

²⁵¹ M. P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 259.

²⁵² J. Woźniak, *Polska syrologia*. Wyd. UKSW, Warszawa 2010, s. 231; M. Abdalla, *Asyryjczycy w Tur Abdinie: między kurdyjskim młotem a tureckim mieczem*, w: I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynekiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła - typy - sposoby rozstrzygnięcia*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1996, s. 271-282.

²⁵³ *Księga praw narodów*, 45.

²⁵⁴ A. Tonina, M. Szmajdziński, *Wprowadzenie do języka syryjskiego*. Kielce: ITB Verbum, 2003, s. 86-89.

²⁵⁵ Tekst polski za przekładem ks. J. Woźniaka opublikowanym w książce: J. Woźniak, *Polska syrologia*, dz. cyt., s. 231-252.

²⁵⁶ S. A. Missick, *Saint Thaddeus and the King of Assyrians*, Middletown 2015, s. 223.

ulicach Edessy²⁵⁷. Niestety, oprócz *Księgi praw narodów* żadna jego praca nie zachowała się, choć wśród wiernych i kleru Kościoła Wschodu przypuszcza się, że przynajmniej część pieśni św. Efrema to nieco zmodyfikowane hymny Bardesana. Prawdopodobnie właśnie Bardesanes wprowadził na grunt syryjski poezję stroficzną²⁵⁸.

Również wypada wymienić Melitona, biskupa Sardes (zm. ok. 170?), o którym wspomina Polikarp z Efezu w liście do papieża Wiktora. Prawdopodobnie, właśnie on napisał syriacki list apologetyczny „Melitona Filozofa” do cesarza Marka Aureliusza (161-180), wydany również w tłumaczeniu angielskim²⁵⁹.

Do mniej znanych autorów tego okresu, których syriackie dzieła wymienia m.in. Assemani, należeli dwaj biskupi Busry²⁶⁰: Apolitos i Berilos, ten drugi miał podobno prowadzić żywą korespondencję z Orygenesem (†253). Po syriacku były pisane dzieła polemiczne z doktryną manichejską, które zachowały się w tłumaczeniu greckim i łacińskim. Ich autorem był mało znany Abdiszo, biskup miasta Kaszgar (III-IV w.)²⁶¹. Także Mani (†272), twórca manicheizmu, większość swoich traktatów napisał po syriacku.

Zachowało się również kilka dzieł anonimowych z tych czasów: apokryficzne *Dzieje Tomasza* (syriacki tekst i starożytne tłumaczenia na kilka języków), *Ody Salomona* (42 wiersze zachowane prawie w całości po syriacku, a także w tłumaczeniach greckim i koptyjskim) oraz fragmenty tłumaczenia Nowego Testamentu na tzw. język starsyriacki²⁶².

Być może również do III w. należy odnieść dzieła Teofila z Edessy opowiadające o męczeństwie Szemony i Gurii oraz diakona Habiba za czasów Dioklecjana²⁶³. Data powstania dzieła jest jednak trudna do ustalenia. Najprawdopodobniej, Teofil był świadkiem egzekucji tych męczenników, jednak swoje prace mógł napisać nieco później²⁶⁴.

2.3.2. Wiek IV

Na przełom III/IV stuleci przypada działalność Porfiriusza z Tyru (†po 305), autora greckich i syryjskich prac, którego św. Augustyn nazywa „najmądrzejszym z filozofów”. W źródłach arabskich i syriackich zachowało się 17 tytułów jego dzieł²⁶⁵.

Polskie tłumaczenie dokumentu opowiadającego o męczeństwie biskupa Symeona (Szemuna) Bar Sabbae również zawdzięczamy ks. J. Woźniakowi²⁶⁶. Można w nim znaleźć obszernie wypowiedzi tego sławnego biskupa Seleucji-

²⁵⁷ M. Abdalla, *Syriac writers and their works from the 1st through the 5th century of Christianity*. „Orientalia Christiana Cracovensia”, 2, 2010, s. 9-27.

²⁵⁸ P. W. Turek, *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010, s. 211.

²⁵⁹ S. P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*. Baker Heel: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997, s. 18. Oryginalne teksty dzieł Bardesana i Melitona z tłumaczeniem angielskim zostały wydane przez Curetona w XIX w.: *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesana, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, ed. and transl. W. Cureton, London: Francis and John Rivington, 1855.

²⁶⁰ Miejsowość na południu dzisiejszej Syrii w odróżnieniu od miasta Basra na południu Iraku.

²⁶¹ M. Abdalla, *Syriac writers... dz. cyt.*

²⁶² S. P. Brock, *A Brief Outline... dz. cyt.*, s. 14-16.

²⁶³ F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, New York: Dutton&Company, 1904, s. 131.

²⁶⁴ R. Doran, *The Martyrdom of Habbib the Deacon*, w: R. Valantasis (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2000, s. 413.

²⁶⁵ M. Abdalla, *Syriac writers... dz. cyt.*

²⁶⁶ J. Woźniak, *Męczeństwo Symeona Bar Sabbae – przekład*, w: J. Woźniak, *Polska syrologia, dz. cyt.*, s. 253-272.

Ktezyfontu. Poza tym z bogatego dorobku Bar Sabby do naszych czasów przetrwały jedynie cztery pieśni²⁶⁷.

Stosunkowo dobrze znana jest biografia Afrahata (†po 346) nazywanego również „mędrce perskim”. Napisał on szereg homilii datowanych na rok 344 (czyli początek okresu wielkich masakr przeprowadzonych przez króla Szapura w latach 344-379)²⁶⁸. W nich dużo miejsca poświęca relacjom z judaizmem, m.in. prawom chrześcijan (wielu z nich pochodziło spośród Żydów) do Boskiego Przymierza zawartego z Izraelem²⁶⁹. Adresatów swoich opracowań Afrahat nazywał „synami Przymierza”²⁷⁰. Dobra znajomość żydowskich Pism i tradycji haggadycznych nawet prowadzi niektórych badaczy do wniosku, że „mędrzec perski” był nawróconym na chrześcijaństwo Żydem²⁷¹. Szczegółowe opracowanie *Mów* Afrahata w języku polskim z fragmentami tekstów zawdzięczamy ks. A. Uciesze²⁷².

O twórczości św. Jakuba Nisibińskiego (†338), nauczyciela św. Efrema i założyciela słynnej szkoły w Nisibis, uczestnika soboru w Efezie i „podobnego Apostołem”²⁷³, zachowało się mało danych. Istnieje przekaz, że dzięki jego modlitwom miasto nie zostało zdobyte przez Persów²⁷⁴.

Tymczasem jego uczeń św. Efrem (†373) jest niewątpliwie nie tylko wybitną, ale najbardziej znaną i wpływową postacią chrześcijaństwa tamtych czasów. 5 października 1920 r. Papież Benedykt XV ogłosił go doktorem Kościoła Powszechnego. Jak ujmuje Abdalla:

...dorobek żadnego z duchownych syriackich, ze względu na imponującą objętość, nowatorski styl, moralizatorski charakter, urozmaiconą tematykę, głębię duchową i wartość historyczną, nie miały tak szerokiego wydźwięku i chlubnych recenzji, jak prace św. Efrema, uchodzącego za pierwszego poetę chrześcijańskiego i twórcę siedmiozgłoskowego wiersza. Jego dzieła, jeszcze za życia tłumaczone na ormiański i grecki, nadal budzą duże zainteresowanie. Niektóre fragmenty jego utworów znalazły się w liturgii wielu Kościołów, zarówno Wschodnich, jak i Zachodnich²⁷⁵.

Mimo że nauczanie św. Efrema nosi charakter „symbolicznego” a nawet „teologicznego antyjudaizmu”²⁷⁶, badacze odnotowują, że św. Efrem w swojej egzegezie wykazuje wpływ podejścia rabinicznego (*midrasz*), o czym świadczy nawet nazwa gatunku literackiego *madrasza*, w jakim tworzył. Ze względu na to, że poematy tego rodzaju były śpiewane, najczęściej nazywane są po polsku „hymnami”, co nie oddaje znaczenia rdzenia *madras* (hebr. מדרש) ‘rozważać, rozprawiać, dyskutować, głosić’. Dlatego też Kania proponuje nazwę gatunkową „Pieśń dydaktyczna”, a Turek

²⁶⁷ M. Abdalla, *Syriac writers... dz. cyt.*

²⁶⁸ Inne źródła syriackie podają lata 339-370, zob. np. A. M. N. Karabsz, *Seyfo – ludobójstwo, o którym nie wolno mówić*. Poznań: Agape, 2015, s. 62.

²⁶⁹ A. Uciecha, *ܐܦܪܗܬܐ (taḥwāyṯhā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, „Biblica et Patristica Thorunensia”, 8 (1), 2015, s. 65-80.

²⁷⁰ S. F. Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012, s. 1001.

²⁷¹ S. Hidal, *Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers*. W: O. Skarsaune, R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007, s. 568-580.

²⁷² A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2002.

²⁷³ I. Armala, *Tarich al-kanisa as-surianijja*. Bejrut: Beth Zabdai-Azech, 1996, s. 41-43.

²⁷⁴ W. Wright, *A Short History of Syriac Literature*. London: Adam&Charles Black, 1894, s. 31.

²⁷⁵ M. Abdalla, *Syriac writers... dz. cyt.*

²⁷⁶ M. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*. Leiden: Brill, 1995, s. 127-169.

„Pieśń pouczająca”²⁷⁷. Beggiani uważa, że omawianie tekstów Starego Testamentu przez św. Efrema nosi cechy *haggadyczne*²⁷⁸.

W swoim poemacie *O niekwaszonym chlebie* św. Efrem rozpatruje relacje chrześcijańsko-żydowskie z punktu widzenia pierwszego wieku, kiedy naród wybrany złożył nieświadomie w ofierze „prawdziwego baranka”, jednakże ewidentnie nawiązuje do współczesnych sobie praktyk i wspólnot żydowskich, od których się dystansuje, co sugeruje swoiste „współzawodnictwo” między wiernymi obu wyznań²⁷⁹. Twórczość św. Efrema zainspirowała powstanie całego szeregu dzieł o podobnym charakterze; Abdalla wymienia kilkunastu jego uczniów, każdemu z nich przypisuje się jedno lub wiele dzieł, z których większość zaginęła²⁸⁰.

Grzegorz z Nyssy (372–395), biskup Nyssy w Kapadocji, młodszy brat Bazylego Wielkiego, był jednym z ważniejszych teologów Kościoła Wschodu, który broniąc nicejskiego wyznania wiary zwalczał herezje arianizmu i apoloniarizmu²⁸¹. Nie był wprawdzie pisarzem syriackojęzycznym, jednak niewątpliwie miał powiązania z Kościołem syriackim, o czym świadczy jego bezpośrednia znajomość dzieł Afrahata i przetrwanie do naszych czasów syriackich tłumaczeń jego prac²⁸².

Nie sposób zakończyć omawianie pisarzy syriackich IV wieku pomijając wielkie dzieło anonimowego autora znane w Europie jako *Liber Graduum* (*Księga stopni*). Kowalski podkreśla, że nie chodzi raczej o stopnie, tylko o różne poziomy życia duchowego²⁸³. Niemniej jednak tłumaczenie tytułu *Ktābā d-massqātā* jako *Księga stopni* wydaje się zasadne z innego powodu. Mianowicie, tytuł ten zdaje się nawiązywać do serii Psalmów (120-134) rozpoczynających się hebrajskim wyrażeniem שיר המעלות (dosł. ‘pieśń schodów’). Według tradycji żydowskiej, taki tytuł nawiązuje do pielgrzymek świątecznych do Jerozolimy, w czasie których kapłani recytowali te psalmy wstępując po schodach do Świątyni – każdy Psalm odpowiadał kolejnemu stopniowi. Wyrażenie „psalm stopni” (*a psalm of degrees*) ܩܘܪܒܢܐ ܕܡܫܩܘܬܐ poświadczą Słownik Syriacki²⁸⁴, natomiast w niektórych wydaniach *Peszitty*²⁸⁵ Psalm 120(119) jest oznaczony jako (ܩܘܪܒܢܐ ܕܡܫܩܘܬܐ) „Pierwszy Psalm stopni”. Należy wziąć pod uwagę, że w duchowości judaizmu „wchodzenie do góry” (עליה) zarówno w odniesieniu do poruszania się np. z Egiptu do Izraela, jak i z innych miast Izraela (np. z Jerycha) do Jerozolimy, jak również wchodzenia do położonej na górze Świątyni ma symboliczne znaczenie wzrostu duchowego. W tym kontekście aluzja tytułu *Księgi stopni* do Psalmów, recytowanych w czasie wchodzenia do góry do obecności Boga, wydaje się być jak najbardziej naturalna i odzwierciedlająca zamiar anonimowego Autora syriackiego, dobrze znającego duchowość judaizmu.

²⁷⁷ P. W. Turek, *Od Gilgamesza... dz. cyt.*, s. 178.

²⁷⁸ S. J. Beggiani, *Early Syriac Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2014, s. XIX.

²⁷⁹ *Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread*, translation and introduction by J. E. Walters. Piscataway: Gorgias Press, 2012, s. 5-6.

²⁸⁰ M. Abdalla, *Syriac writers... dz. cyt.*

²⁸¹ *Christian Classic Ethereal Library* <http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=Gregorius%20Nyssen,%20of%20Nyssa> (dostęp 14.01.2016).

²⁸² L. F. Mateo-Seco, G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Boston–Leiden: Brill, 2010, s. 740 oraz 385.

²⁸³ A. Kowalski, *Stan badań nad Liber Graduum*, w: J. Woźniak, *Polska syrologia, dz. cyt.*, s. 185-191.

²⁸⁴ *A Compendious Syriac Dictionary*, ed. P. Smith. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998, s. 286.

²⁸⁵ Zob. np. *Syriac Bible*, Damascus 1979.

Dyskusje dotyczące datowania *Księgi stopni* umieszczają powstanie tego dzieła w IV (Kmoska), V (Hausherr) lub nawet VI (Baumstark) wiekach²⁸⁶. Tymczasem tradycja Kościołów Antiocheńskich, jak stwierdza przedmowa do wydania w języku syriackim, uznaje tę pracę za dzieło „jednego z ostatnich uczniów Apostołów” i „jednego z pierwszych nauczycieli piszących po syriacku”²⁸⁷.

2.3.3. Po Soborze Chalcedońskim

Po Soborze Chalcedońskim najbardziej znani są następujący Ojcowie aramejskojęzycznego (syriackiego) Kościoła, których Missick²⁸⁸ wymienia z podziałem na jakobitów i nestorian:

1) Ojcowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu („nestoriańskiego”) to

- Hiba (Ibas) biskup Edessy w latach 435-439 i 451-457 (†457), rektor „Szkoły Persów” w Edessie, tłumacz na syriacki prac Teodoretta z Mopsuestii i Deodora z Tarsu oraz dzieł Arystotelesa. Był komentatorem niektórych ksiąg Starego Testamentu i autorem wielu dysput i hymnów. Jego mowa zawierająca poglądy na temat toczącego się wtedy sporu o naturze Chrystusa, składająca się z czterech rozdziałów, została włączona do dokumentów soboru chalcedońskiego, w którym uczestniczył i choć był zwolennikiem Nestoriusza, został zrehabilitowany

- Bar Sauma (Barsoma, Barsumas) biskup Nisibisu (†496), założyciel znanej szkoły teologicznej w Nisibis, jest bardzo zasłużony szczególnie w dziedzinie edukacji. Większość twórczości Barsoma zaginęła, a to, co zachowało się, dotyczy głównie organizacji Kościoła w Persji, w tym postanowienia przyjęte na synodzie odbytym w kwietniu 484 r. w Bet-Lapat pod jego przewodnictwem. Zachowała się też jedna liturgia i pojedyncze mowy, hymny, listy i pieśni

- Narsia (Narses albo Narsai) nazywany „Harfą Ducha Świętego”, rektor akademii w Edessie zmuszony później do ucieczki do Nisibis, gdzie został rektorem seminarium (zm. ok. 503),

- św. Izaak z Niniwy, biskup Niniwy, który jednak wybrał życie pustelnicze (zm. ok. 700), znany też jako Izaak Syryjczyk. Był przez okres 5 miesięcy biskupem Niniwy, potem prowadził życie eremiczne, a ostatnie lata życia spędził w klasztorze Rabbana Szabura. Mimo że formalnie przynależał do Kościoła nestoriańskiego, ta przynależność nie wpłynęła na jego nauczanie i nie miała większego znaczenia dla dalszych dziejów jego spuścizny, która została wkrótce przetłumaczona na język grecki, a następnie w ciągu średniowiecza z greki na języki gruziński, arabski (z arabskiego z kolei na etiopski), łacinę i starocerkiewnosłowiański²⁸⁹. Z jego pięciu lub siedmiu spisanych w języku syryjskim kazań dzisiaj posiadamy trzy i fragmenty piątej kolekcji mów. *Gramatyka życia duchowego* św. Izaaka z Niniwy została wydana w języku polskim²⁹⁰, a dzieło *O życiu ascetycznym* w języku angielskim²⁹¹,

- Babai Wielki (551-628), nieoficjalny przywódca, który przyczynił się do odbudowy Kościoła Wschodu; uważa się, że Babai wywarł wielki wpływ na mistycyzm syryjski²⁹²,

²⁸⁶ A. Kowalski, *dz. cyt.*

²⁸⁷ *The Syriac Book of Steps*, translation and introduction by R. A. Kitchen, Piscataway: Gorgias Press, 2009, s. 2.

²⁸⁸ S. A. Missick, *dz. cyt.*, s. 224-227.

²⁸⁹ S. P. Brock, *The Wisdom of St. Isaac of Nineveh*. Piscataway: Gorgias Press, 2006, s. ix-x.

²⁹⁰ Św. Izaak z Niniwy, *Gramatyka życia duchowego*. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.

²⁹¹ Saint Isaac of Nineveh, *On Ascetical Life*, translated by M. Hansbury. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1989.

²⁹² R. Beulay, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha: Mystique syro-oriental du VIIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 1990, s. 433-437.

- Abraham z Kaszkaru (492-586), który przyczynił się do odrodzenia życia monastycznego,

- Tomasz z Maragi (IX w.) biskup Maragi i późniejszy metropolita Beth-Garmai, autor *Księgi władców* opisującej historię monastycyzmu w swoim Kościele,

- Tymoteusz Wielki (727-832) patriarcha asyryjski, który bronił chrześcijaństwa w debacie z muzułmanami przed kalifem,

- Adam Ching-Ching, misjonarz i przywódca Kościoła w Chinach, który przełożył na język chiński kilka prac chrześcijańskich teologów,

- Mar Abdiszo Bar Baricha, metropolita Nisibisu i Armenii, autor napisanej prostym językiem rozprawy teologicznej zatytułowanej *Perła* (1298);

2) Ojcowie Kościoła Jakobickiego to:

- Rabbula biskup Edessy (†435), przełożył z greckiego na syriacki dzieła Cyryla Aleksandryjskiego; dużą sławę przyniosły mu syriackie homilie, w liczbie ponad 700, o świętach i pokucie, jest też autorem 89 reguł dla zakonników, księży i *bnat kjama* (córci przymierza), oraz 46 listów,

- Jakub Baradeusz (ok. 500-578), któremu Syriacki Kościół Ortodoksyjny Antiochii zawdzięcza odrodzenie po prześladowaniach,

- Michał Wielki (1126-1199), autor *Kronik*, w których zachowały się obszerne fragmenty innych utraconych już dzieł, a także dane z historii Kościoła „jakobickiego” i z historii krucjat,

- Bar Ebraja (Bar Hebraeus, 1226-1286) szanowany przez wszystkich biskup, którego należy uważać za prekursora działań ekumenicznych.

Ta skromna lista świadczy o ogromnych brakach, jeśli chodzi o znajomość pisarzy syriackich na Zachodzie. Chcę wymienić za Abdallą²⁹³ same tylko V-wieczne postaci (oprócz już nazwanych), które wniosły znaczący wkład w piśmiennictwo religijne Kościołów aramejskojęzycznych:

- 1) Absamia (oryginalne brzmienie: Abd-Szmajja = Sługa Niebios; inna wersja „Abszlama” jest błędna) (†404), siostrzeniec św. Efrema i uczeń Zenobiusza. Napisał dwa lamentsy o strasznych skutkach najazdu Hunów na Syrię i Mezopotamię w latach 395 i 404;
- 2) Izaak z Amidy (†418?), absolwent szkoły edesskiej. Jest autorem wielu hymnów, do mających dużą wartość historyczną zalicza się opis igrzysk jubileuszowych w Rzymie oraz najazd Wizygotów na Rzym w 410 r.;
- 3) mnich Dada ze wsi Samka, prawdopodobnie uczeń Izaaka z Amidy, jest autorem ponad 300 zaginionych utworów, w tym komentarzy do Ksiąg Świętych, homilii i z zakresu Patrologii;
- 4) Cyryllonas (Qorillona), mnich edesseński. Z jego bogatej twórczości zachowały się czterozgłoskowe utwory poetyckie o epidemii szarańczy, która dotknęła okolice Edessy, o inwazji Hunów w 396 r. Są też mowy o Ostatniej Wieczerzy i ukrzyżowaniu Chrystusa, homilie o Wielkanocy, Bożym Narodzeniu i o Apostole Tomaszu, a także utwór o ziarnie pszenicy napisany wierszem siedmiosylabowym. Część jego utworów została przetłumaczona na język polski²⁹⁴;
- 5) Ma‘na (†420), również absolwent szkoły edesskiej, był jednym z najbardziej znanych tłumaczy dzieł syriackich na perski;
- 6) Maruta, biskup Miparkat (Majjaparakin) (†421), uczestnik soboru konstantynopolitańskiego, był pisarzem o dużym formacie, pięknym

²⁹³ M. Abdalla, *Syriac writers... dz. cyt.*

²⁹⁴ Św. Efrema – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, tłum W. Kania, PSP 11, Warszawa 1973.

stylu i szerokich horyzontach. Do największych jego dzieł należy opis prześladowań współwyznawców ze strony Persów oraz pieśni o męczennikach, które do dziś śpiewa się podczas nabożeństw. Zachowała się część korespondencji między nim a Janem Chryzostosem i Teofilem Aleksandryjskim w związku z konfliktem, który wybuchł między dwoma ostatnimi w 403 r.;

- 7) katolikosowi Seleucji Ktezyfonu o imieniu Aha (†407) przypisuje się kolejne dzieło o męczennikach. Był on poza tym autorem żywota swojego mistrza, Abta, przeora klasztoru, w którym służył zanim został katolikosem;
- 8) Balaj, biskup w mieście Balsz (zm. ok. 450), zostawił po sobie słynne hymny oraz okolicznościowe mowy i utwory, niektóre zostały włączone do liturgii. Część jego prac można przeczytać w tłumaczeniu polskim²⁹⁵. Coraz częściej właśnie jego wymienia się jako autora słynnych dwunastu poematów o Józefie Sprawiedliwym;
- 9) Akkak, biskup Amidy (początek V w.), pisał prace o tematyce związanej z dobroczynnością i organizacją Kościoła, większość jego dzieł niestety zaginęła;
- 10) Ireneusz, biskup Tyru, autor pięciotomowej historii Kościoła i wielu listów skierowanych w 431 r. do biskupów Wschodu;
- 11) Andrawos (Andrzej), biskup Samosaty, któremu przypisuje się dzieło z 429 r. chwaliące Nestoriusza oraz komentarze do Pisma Świętego, a także autorstwo ośmiu listów;
- 12) katolikos Dadiszo (†457), na synodzie z 424 r., który nosi jego imię, doprowadził o usamodzielnienia się Kościoła w Persji, zerwawszy z Antiochią. Był autorem trzech tomów komentarzy do ksiąg Starego Testamentu;
- 13) Teodoret, biskup Korsz (†458), powszechnie przyjmuje się, że należy do ojców greckich, jednakże źródła syriackie podkreślają jego znajomość języka syriackiego. Prawdopodobnie część jego bogatej twórczości mogła być napisana w tym języku. Przypisuje mu się 5-tomową kronikę obejmującą lata 320-428 oraz opis żywotów 50 pustelników i komentarze do listów Pawła i Księgi Proroków;
- 14) Izaak z Edessy, Młodszy, zwany antiocheńskim (†491?), uczestnik soboru chalcedońskiego, autor licznych hymnów o świętach, męczennikach, postach, pokucie, Ukrzyżowaniu, Samarytance, prace polemiczne z nauką Nestoriusza i Eutychesa oraz co najmniej jednej kroniki, a także opisu skutków trzęsienia ziemi, jakie nawiedziło Antiochię w 459 r.;
- 15) katolikos Akkak (†496), autor hymnów na temat postów oraz wielu rozpraw w obronie doktryny Nestoriusza. Na prośbę cesarza Kawada I przetłumaczył na perski mowę o wierze autorstwa Elisza (Hosza), którego po śmierci Barsoma wybrano biskupem miasta Nisibis;
- 16) Mana, biskup perskiego miasta Rewardaszir, który wcześniej, jeszcze przed opuszczeniem Edessy wraz z innymi w 457 r. zdążył przełożyć z greckiego na syriacki prawie wszystkie dzieła Deodora z Tarsu i Teodoretę z Mopsuestii;

²⁹⁵ *Tamże*.

- 17) Andrauos (Andrzej), biskup Samosaty (V w.), którego nie znamy daty urodzenia ani śmierci. Był zagorzałym zwolennikiem Nestoriusza, czemu miał poświęcić dzieło napisane w 429 r. Sądzi się, że był także autorem komentarzy do pism świętych, ośmiu listów i innych nieznanych prac.

Koniecznym wydaje się wymienienie przynajmniej pięciu jeszcze pisarzy syryjskojęzycznych tego okresu, którzy odegrali ważną rolę w rozwoju Kościoła.

Jakub z Sarug (†521), uważany za najwspanialszego poetę syryjskiego po św. Efreemie²⁹⁶, był wychowankiem perskiej szkoły w Edessie, ale był przeciwnikiem jej nauki chrystologicznej. O znaczeniu jego poezji świadczy choćby fakt, że 44 ułożone przez niego modlitwy do dziś są obecne w modlitewniku Kościoła Antiocheńskiego; prawie dwukrotnie więcej niż utworów św. Efrema²⁹⁷.

Jan z Efezu (zwany też Azjata, †589) jest pierwszym historykiem syryjskim, który wspomina o Słowianach w swojej *Historii Kościoła*, z której zachował się tylko III tom²⁹⁸. Urodzony w mezopotamskim mieście Amid, większą część swojego życia spędził w Konstantynopolu.

Jakub z Edessy (604-708) jest uważany za najbardziej wykształconego chrześcijańskiego uczonego z okresu wczesnego islamu. Mnich i biskup Jakub zajmował się historiografią, prawem kanonicznym, egzegezą biblijnych tekstów, językami i tłumaczeniami, liturgiką, doktryną chrześcijańską, filozofią i innymi naukami. Aż do czasów Bar Hebreusa nie miał sobie równych²⁹⁹.

Jan z Daliaty (Jan Saba, „Starszy”, ok. 690-780) po ukończeniu studiów w klasztorach Mar Afnimaran i Mar Juzadak spędził większość swojego życia w pustelni górskiej na wysokości ok. 3000 m. Kiedy zdrowie nie pozwalało mu pozostawać dłużej w górach, już jako starzec powrócił do Kardu, gdzie zgromadziło się wokół niego sporo mnichów tworzących nową wspólnotę³⁰⁰. Napisał 50 listów, a także *Rozprawy i Teksty o mądrości*.

Mojżesz Bar Kefas (ok. 813-903) był jednym z najbardziej płodnych pisarzy syriackich piszących bardzo prostym i czytelnym językiem³⁰¹. Około roku 863 został biskupem Beth Remman (Barimma), Beth Kiyonaya i Mosulu, przyjmując imię Seweriusz. Przez 10 lat pełnił też funkcję biskupa wizytującego w diecezji Tagrit. Jego długie życie obejmuje prawie całe IX stulecie, a posługa biskupa trwała 40 lat. Był autorem dwóch anafor, komentarzy do całego Pisma św., rozpraw teologicznych, homilii świątecznych, a także komentarzy do sakramentów Chrztu i Eucharystii, które stanowią bezcenne źródło wiedzy o liturgii syryjskiej³⁰².

Zaczynając od VIII w. wielu autorów należących do Kościołów syriackich tworzyło w języku arabskim; w Kościołach melchickich język arabski zajął miejsce

²⁹⁶ S. P. Brock, *A Brief Outline... dz. cyt.*, s. 37.

²⁹⁷ Zob. np.: *Shhimo: Das Chorgebet der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*. Leinatal: Kloster St. Gabriel, 2014.

²⁹⁸ S. Bednarowicz, *Syriaco-Slavica. What did the Syriac Medieval Writers Know About the Slavs*. „Orientalia Christiana Cracovensia” 2 (2010), s. 29-44.

²⁹⁹ Bas Ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Leiden – Boston: Brill, 2008, s. vii.

³⁰⁰ M. Hansbury, *The Letters of John of Dalyatha*. Piscataway: Gorgias Press, 2006, s. viii.

³⁰¹ R. H. Connolly, H.W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, London: Williams and Norgate, 1913, s. 2.

³⁰² Moses Bar Kepha, *Commentary on Myron*, translation and introduction by B. Varghese. Piscataway: Gorgias Press, 2014, s. vii.

języka liturgicznego do XVII w., podobny proces występuje dziś w Kościele maronickim³⁰³.

Do tej skrótovej prezentacji dorobku pisarzy syryjskojęzycznych trzeba jeszcze dodać, że w VI stuleciu w Edessie spisana została pierwsza zachowana do dziś iluminowana Ewangelia. Znajduje się ona obecnie w kolekcji laurytyńskiej we Florencji³⁰⁴. Z pewnością nie była jedynym egzemplarzem tego typu; również nie można mieć wątpliwości, że oprócz wielu znanych z nazw zaginionych dzieł pisarzy syryjskich chrześcijaństwo utraciło na zawsze ogromną większość tekstów napisanych przez licznych zapomnianych już teologów. Niszczenie dorobku naukowego i cywilizacyjnego na masową skalę trwa od wieków, i nie słabnie również dzisiaj. Z dziejów samego tylko klasztoru Mar Gabriela, obecnie nękanego przez muzułmańskich Kurdów na drodze legislacyjnej, Abdalla wymienia kilka barbarzyńskich zniszczeń:

Pierwsze nieszczęście spadło na monaster w roku 581, kiedy to wraz z całym księgozbiorem został spalony przez Persów. Następnie często napadali go Kurdowie. Poemat, opisujący skutki trwających czternaście dni rozbojów w roku 1100, przetrwał do naszych czasów: „Kartki porozdzieranych ksiąg wiatr rozwał aż do miasta Nisibis”. Było wśród nich m.in. 70 tomów zapisanych w roku 988 na pergaminie pismem *estrangelo* przez najlepszych kaligrafów. Podobne barbarzyństwo powtórzyło się w roku 1146, kiedy to Turcy doszczętnie zniszczyli miasto Midyat. Tur Abdin ponownie został spacyfikowany przez Kurdów w roku 1185 oraz w sierpniu 1286. Gehenne przeżyli mieszkańcy w czasie najazdu Mongołów; w wyniku podpalenia odbudowanego klasztoru spłonęły zgromadzone w nim kosztowności. Na ścianach i suficie pozostały ślady wytopionego złota. Aktów wandalizmu dopuścili się również hordy Tamerlana. W roku 1394 uduszono dymem ponad pięćset osób, które schroniły się w grocie u podnóża klasztoru. Było wśród nich czterech księży, czterdziestu mnichów i biskup. Wspierający najeźdźców Kurdowie cztery miesiące okupowali monaster, zamieniając go w stajnię dla koni³⁰⁵.

Niestety, barbarzyństwo muzułmańskich najeźdźców trwa od VII w. z krótkimi przerwami aż do dziś. Utworzone na terenie Iraku i Syrii Państwo Islamskie niszczy resztki materialnej kultury chrześcijan, przede wszystkim mieszkających tutaj od zawsze Asyryjczyków, całkowicie usuwając wszelką pamięć o istniejącym tutaj od 20 wieku chrześcijaństwie. W szczególności należy nadmienić splądrowanie biblioteki w Mosulu i spalenie ponad 112 tys. książek i rękopisów; wiek niektórych sięgał 800 lat. Okoliczni mieszkańcy otrzymali proste wyjaśnienie: „Te książki to książki niewiernych, nawołują do nieposłuszeństwa względem Allaha. Dlatego muszą być spalone”³⁰⁶.

2.3.4. Pisarze syryjscy w wykazie metropolity Mar Abdiszo (XIII w.)

XII i XIII stulecia były okresem odrodzenia działalności pisarzy syriackich³⁰⁷. Badając w latach 1842-1844 społeczność nestorian mieszkających w Mosulu, ks. George Percy Badger opisał i przetłumaczył szereg rękopisów syriackich, m.in. listę ksiąg biblijnych oraz prac teologicznych ułożoną przez wspomnianego wyżej metropolitę Nisibisu i Armenii Mar Abdiszo (koniec XIII w.)³⁰⁸. Zestaw ten uważa

³⁰³ S. P. Brock, *A Brief Outline...* dz. cyt., s. 10.

³⁰⁴ A. S. Atiya, dz. cyt., s. 201.

³⁰⁵ M. Abdalla, *Między świętością a barbarzyństwem. 1600 lat asyryjskiego monasteru w Turcji*. „Przegląd Prawosławny”, 1, 1998, s. 23–24, 32.

³⁰⁶ M. Abdalla, *Konspiracyjna wizja historii w islamie. Etyka naukowa a przemilczenie faktów ludobójstwa*. Materiały konferencji ChFPN Nauka – Etyka – Wiara, Rydzyna 4-7.06.2015, s. 11-30.

³⁰⁷ S. P. Brock, *A Brief Outline...* dz. cyt., s. 111-112.

³⁰⁸ G. P. Badger, dz. cyt., vol. 2, s. 361-379.

się za podstawę wszystkich studiów nad historią literatury syriackiej³⁰⁹. Na Zachodzie został opublikowany przez maronitę Assemaniego w Rzymie w ramach dzieła o znaczeniu epokowym dla zachodniej syrologii³¹⁰.

Oprócz wymienionej już pracy zatytułowanej *Perła* Mar Abdiszo napisał komentarze do Biblii, *Rajską księgę*, zbiór synodów w języku arabskim, traktaty o tajemnicach w filozofii greckiej, a także traktat przeciwko herezji zatytułowany *Scholasticus*, plus dwanaście innych traktatów mądrościowych. Ułożył też zbiór praw kościelnych oraz podręcznik dyscypliny kościelnej. Oprócz tego napisał liczne antyfony i anthemy, a także utwory nazywane *Pocieszeniami*.

Wśród ksiąg biblijnych metropolita wymienia tzw. księgi deuterokanoniczne, odrzucone później przez protestantów w Europie, a włączone do kanonu biblijnego przez Kościół rzymskokatolicki. Dzieła te, np. Mądrość Syracydesa czy księgi Machabejskie, były obecne w greckim tłumaczeniu *Septuaginty*, ale rabini w Jabne po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej nie uznali ich za natchnione³¹¹. „Zarówno żydzi, jak i protestanci nie włączają tych tekstów do swoich Biblii, przyjmują je natomiast Kościoły katolicki i prawosławny, uwzględniając w tym przypadku tradycję Septuaginty”³¹².

Pojęcie ksiąg deuterokanonicznych obejmuje te pisma, co do których wśród niektórych gmin chrześcijańskich przez jakiś czas były wątpliwości, czy są natchnione. Podział na tzw. księgi protokanoniczne i deuterokanoniczne bierze początek od Sykstusa Sienieńskiego OP (†1569)³¹³ i ma na uwadze jedynie różnicę czasową w uznaniu przez cały Kościół poszczególnych ksiąg za natchnione oraz ich przyjęcie do kanonu Pisma św. Z listy biskupa Mar Abdiszo wynika, że Kościół nazywany nestoriańskim w XIII w. uważał za kanoniczne księgę Mądrości, Mądrości Syracydesa, Judyty, Machabeuszy i Tobiasza, a także jako osobne księgi opowieść o Zuzannie i księgę Daniela Mniejszego (zapewne chodzi o dodatek deuterokanoniczny do księgi Daniela).

Wśród ksiąg biblijnych Mar Abdiszo wymienia również wspomniany wyżej *Diatessaron* Tacjana. Przed wymienianiem pisarzy Kościoła Zachodniego biskup mówi o dziełach napisanych przez uczniów Apostołów: księga Dionizego, niebiańskiego filozofa, księga Klemensa, jednego z 70 uczniów Chrystusa, a także Konstytucje Apostolskie.

Oczywiście, lista pisarzy nie jest pełna i nie obejmuje wszystkich autorów. Nie są np. wymienione prace Ignacego Antiocheńskiego, którego listy przecież były szeroko znane również na Wschodzie. Jednak wartość wykazu metropolity Mar Abdiszo stanowi fakt, że zawiera on pozycje, które autor przynajmniej widział, jeśli nie czytał i nie studiował, a część posiadał w swojej bibliotece. Można na tej podstawie wnioskować, jakie dzieła były czytane i uznawane za wartościowe z perspektywy duchowej. Badger sugeruje, że metropolita chciał przede wszystkim wymienić Ojców nestoriańskich, uważając za takowych również wszystkich pisarzy sprzed Soboru Efeskiego.

Ponieważ Mar Abdiszo najprawdopodobniej podawał imiona autorów z pamięci, bez jakiegoś klucza porządkującego, poniżej przedstawiono listę wymienionych przez niego pisarzy syryjskich w porządku alfabetycznym (Tab. 2.3.1). Pominięto w niej autorów wymienionych tylko z imienia w odniesieniu do

³⁰⁹ *Histories of Syriac Literature* <http://syri.ac/syriacliteraryhistory> (dostęp 15.01.2016).

³¹⁰ J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 4 vols. in 3, Rome 1719–1728.

³¹¹ Więcej szczegółów na temat szkoły rabinicznej w Jabne i jej wpływie na judaizm: M. Rucki, *Modlitwa Pańska... dz. cyt.*, s. 174-176.

³¹² A. Świderkówna, *Prawie wszystko o Biblii*. Warszawa: Stentor, 2002, s. 26.

³¹³ Ks. S. Stasiak, *Wstęp ogólny do Pisma świętego*. Wrocław: maszynopis, 2012, s. 15.

raportów synodalnych i soborowych, gdyż raporty takie nie stanowiły ostatecznie wyniku samodzielnej twórczości. Pisownię imion i nazw miejscowości zachowano z tłumaczenia Badgera.

Tabela 2.3.1. Lista pisarzy syriackich ułożona przez Mar Abdiszio

Lp.	Imię	Funkcja	Miasto	Dzieła
1	Ab Yeshua, Bar Bahrees	metropolita	Athur	Dzieło o podziale spadków Wyjaśnienia dot. nabożeństw
2	Abd Mesheeh		Heerta	Księga bogata w treści
3	Abd Yeshua bar Akarwe			Praca o pochodzeniu rzeczy Kilka anthemów
4	Aboo-Nuah			Dzieło przeciw Koranowi Traktat przeciw heretykom Traktaty na różne tematy
5	Ahoob		Kotra	Komentarze biblijne
6	Akb-Shma			Pocieszenia, anthemy, homilie Dzieło o podstawach wiedzy Przypowieści
7	Akhoodeme			Przeciw filozofom i magom Dzieło o ograniczoności rzeczy Dzieło o logice Praca chrystologiczna Praca o wolnej woli człowieka Praca o duszy ³¹⁴ Wiele pożytecznych traktatów
8	Alexandros			Traktat przeciw herezji Juliana
9	Andor	uczony		Rozprawa dot. wielu rzeczy, ułożona alfabetycznie
10	Andraos			Antyfony Praca o diakrytycznych i samogłoskowych znakach
11	Anos		Piros-Shaboor	Pocieszenia, wiersze, inne prace
12	Ara			Praca przeciw magom Polemika z Bardesanem
13	Auraham		Beit Hale	Traktat przeciw Arabom
14	Auraham		Beit Rabban ³¹⁵	Komentarze biblijne Księga <i>Moutwe</i> ³¹⁶
15	Auraham		Mahoze	Pocieszenia, listy, antyfony Opis wszystkich święt
16	Auraham		Nethpra	Wiele prac
17	Auraham	metropolita	Basra	Listy
18	Auraham bar Dishended			<i>Księga rad, Droga króla</i> Komentarze do innych Ojców Traktat przeciw żydom Wiersze pokutne Listy na różne tematy
19	Auraham bar Kardakhe			Pocieszenia, wiersze, anthemy Homilie List przeciw Shisbanowi
20	Auraham bar Lipah			Objaśnienia różnych nabożeństw
21	Auraham Katteena			Katechizm

³¹⁴ W tej pracy Akhoodeme opisuje człowieka jako mały świat zamknięty w sobie.

³¹⁵ Prawdopodobnie chodzi o miejsce skupiające nauczycieli.

³¹⁶ *Mautbo* (l.p.) ܡܘܬܒܘ dosł. oznacza 'tron' nawiązując do Kol 1,16 w wersji syriackiej. Jest to zbiór modlitw recytowanych na przemian przez księdza i wiernych siedzących na podłodze.

22	Auraham Saba			Piękny katechizm
23	Awa		Cashgar	Listy, homilie Księga zasad logiki Dzieło o logice Arystotelesa
24	Awa bar Brikh Sowyan			Praca o strategii Antyfona pełna mądrości Komentarze różne
25	Babai		Nisibis	Listy, opowiadania Wiersze, hymny, homilie
26	Babai	skryba	Maarra	Dzieło <i>O rozróżnianiu rzeczy</i>
27	Babai the Great			83 księgi, w tym komentarze do innych Ojców, traktaty o świętach oraz historyczne Księga dla nowicjatu Reguły klasztorne Komentarze biblijne Listy
28	Babai the Persian	biskup	Riu Ardsheer	Prace wyjaśniające różne trudne zagadnienia
29	Bar Bahlool, Marozi, Gawriel			Słownik z wielu ksiąg
30	Bar Daknana			Wiersze pocieszenia
31	Bar Dkosi			Dwa tomy przeciw Chaldejczykom (magom?) Dzieło przeciw Porfiriuszowi
32	Bar Had-Bshabba	Arab		Dzieło pt. <i>Księga skarbów</i> Polemiczne traktaty przeciw poganom, bałwochwalcom itp. Komentarze biblijne Dzieła historyczne
33	Bar Sedhe		Kerkook	<i>Historia</i> Traktat przeciw magom zoroastryjskim
34	Bar Shbak			Jedna księga
35	Barsoma			Wiersze, homilie, anthemy Księgi liturgiczne Listy
36	Barsoma		Kerkook	Dzieło pt. <i>Wątroba</i> Pocieszenia, antyfony Dziękczynienia
37	Behishua		Kamool	Pisał o życiu monastycznym
38	Bood Pyriadotha ³¹⁷			Wiersze o wierze Traktat przeciw manichejczykom Traktat przeciw marcjonistom Dzieło <i>Aleph-Megheen</i> (gr.) Tłumaczył dzieła indyjskie
39	Cyprian		Nisibis	Komentarze do innych Ojców Kompilacja porządku ordynacji
40	Dad-Yeshua			Komentarze do innych Ojców Księgi o prawym życiu Hymn poświęcenia celi Lamentacje pogrzebowe Listy Katechizm
41	Dad-Yeshua			Komentarze biblijne (3 tomy)
42	Dad-Yeshua	biskup	Heerta	Katechizm do Biblii

³¹⁷ *Piryadota* oznacza prezbitera, który dokonuje wizytacji; prawdopodobnie chodzi o jakąś posługę diakona.

	(Mattushuah)			Anthemy
43	Damanis			wiersze
44	Daniel		Resh Aina	Wiersze przeciw heretykom i Chaldejczykom (magom?)
45	Daniel ibn Mariam			<i>Historia</i> (4 tomy) Komentarze do innych Ojców
46	Daniel of Toowaneetha	biskup	Tahl	Dzieło pt. <i>Księga lili</i> Pocieszenia, antyfony Odpowiedzi na różne pytania Komentarze biblijne Komentarze do innych Ojców
47	Dinha			Komentarze biblijne Pocieszenia Traktaty o sprawach Kościoła Komentarze do innych Ojców Objaśnienia do Arystotelesa
48	Elia		Azak	Wiersze (3 tomy) Prefacje, anthemy Listy, odpowiedzi na pytania
49	Elia bar Kanosh			Błogosławieństwa Opowiadania Rozprawa o śpiewaniu Psalmów Traktat o sakramentach
50	Elia bar Yeshnaya	metropolita	Nisibis	<i>Historia</i> <i>Gramatyka</i> Wiersze Reguły Kościoła (4 księgi) Listy (syr. i arab.)
51	Elisha bar Sabine			Komentarze biblijne
52	Elisha the Expounder			Komentarze biblijne Dzieła teologiczne i historyczne Komentarze do innych Ojców
53	Emmanuel the Doctor			Poemat o sześciu dniach stworzenia Homilie i objaśnienia
54	Ephraem the Great			Komentarze biblijne Listy dotyczące wiary Wiersze, anthemy i hymny Dzieła dotyczące alfabetu Dyskusja z żydami Traktaty przeciwko herezjom
55	Ephrahat	Mądry Pers		Dwie księgi Wiersze ułożone alfabetycznie
56	Ephram		Elam	Praca o wierze
57	Fr. Yazeedad			Słownik <i>Lookate</i>
58	Gawriel		Basra	Zebrał wszystkie kanony synodu Kilka rozpraw
59	Gawriel		Kotra	Poemat chrystologiczny Rozwiązanie problemów wiary
60	Gawriel	biskup	Shabookhwest	Katechizm Homilie, polemiki Pocieszenia, anthemy
61	Gawriel Arya, krewny Ishaka z Niniwy			Komentarze biblijne
62	Gheorghees		Nishra	Księga o posłuszeństwie
63	Gheorghees	katolikos		Hymny, anthemy, wiersze Litania na Post Niniwy
64	Gregor		Shushtre	Dzieło przeciw wróżbiarstwu

				Dzieło o dowodach naturalnych Pocieszenia, anthemy Prace historyczne Opisy święt Pieśń <i>Ittayyeb b'awadheicon</i> ³¹⁸
65	Gregorius		Deira	Księga i kilka listów
66	Habeeb	anachoreta		Medytacje o życiu Chrystusa Praca <i>Podstawy wiedzy</i> Pieśni i melodie do anthemów
67	Heeba, Comar, Proba			Tłumaczenia dzieł Teodora M. oraz Arystotelesa z greki na syr. Komentarze biblijne Antyfony, wiersze Polemiki z heretykami
68	Hnan-Yeshua			Traktat o śpiewach
69	Hnan-Yeshua	katolikos		10 rozpraw Pocieszenia, anthemy, wiersze Listy
70	Hnan-Yeshua (Hgheera)			Pocieszenia, antyfony, wiersze Listy, homilie, katechizmy Rozprawy teologiczne i historyczne
71	Hnana		Hdheiyyeb	Komentarze biblijne Wyjaśnienie wiary i sakramentów Traktaty o świętach kościelnych Wiersze Inne dzieła potępione przez Teodora z Mopsuestii
72	Hoonein bar Ishak	lekarz		Dzieło o bojaźni Bożej Gramatyka, słownik
73	Ishak		Nineveh	7 ksiąg o sakramentach Księga o rozdzielaniu pokarmów
74	Jacob		Edessa	<i>Księga czasów</i> <i>Chronicon</i>
75	Johanan		Beit Rabban	Komentarze biblijne Księga przeciw magom Praca o zwyczajach żydowskich Księga przeciw herezjom Poemat o nawróceniu Niniwy Poematy historyczne Katechizm Pocieszenia, hymny, wiersze Traktat o śpiewie
76	John		Dilyatha	2 księgi Listy o życiu monastycznym
77	Joseph the Seer			1900 prac teologicznych księga pt. <i>Skarb</i> poruszająca różne tematy Komentarze biblijne Komentarze do innych Ojców Traktat o świętach Listy o życiu anachoretów
78	Kindi			Doskonałe dzieło polemiczne Praca nt. wiary
79	Kiore			Rozprawy Homilie, anafory
80	Kuriakos			Objaśnienia wiary i sakramentów

³¹⁸ Pieśń ta była wciąż w użyciu Kościoła nestoriańskiego w Mosulu w połowie XIX w.

				Objaśnienia świąt Komentarze biblijne
81	Mar Athken	anachoreta		Dzieło polemiczne Wiele listów o prawym życiu
82	Mar Awa the Great			Przetłumaczył cały Stary Testament na język syriacki Komentarze biblijne Wiersze, anthemy List synodalny o dyscyplinie kościelnej Inne reguły Kościoła i kanony
83	Mar Awy uczniowie			Komentarz do księgi Daniela Wiersze
84	Mar Daweedh		Beit Rabban	Dzieło o granicach państw Dzieło o zmianach dnia i nocy
85	Mar Elia the First			<i>Gramatyka</i> Dekrety Traktat o sprawach Kościoła
86	Mar Shlemon	biskup	Hdhetta k/Mosulu	Opowiadania Traktat o życiu monastycznym
87	Mar Shoooha'1 Maran		Seleucia	Dzieło pt. <i>Księga działów</i> Dzieło o podstawach wiedzy Listy
88	Mar Yau			List Komentarze do innych Ojców
89	Mar Yaw-ahui			List do Papieża Wschodu
90	Mari	Pers		Komentarze biblijne Komentarze do innych Ojców Traktat przeciw magom z Nisibis
91	Marootha	Biskup, lekarz	Meiparket	Księga świadectw (dowodów) Antyfony Hymny na cześć męczenników Pełny opis synodu w Nicei
92	Meelis			Listy i traktaty
93	Meshikha Shkha			<i>Historia</i>
94	Michael			Trzytomowe dzieło o Biblii
95	Mikha the Doctor			Księga nt. <i>Moutwe</i> Poematy historyczne Komentarze biblijne
96	Narsai, Harfa Duszy			Komentarze biblijne 12 książek 360 wierszy Księgi liturgiczne Komentarze do sakramentów Traktaty, m.in. o chrzcie Pocieszenia, hymny, anthemy, antyfony, litanie, homilie
97	Nathniel			Komentarze biblijne Traktaty przeciw heretykom i sabejczykom
98	Pakor			Jedna księga
99	Paul		Nisibis	Komentarze biblijne Traktat przeciw cesarzowi Listy
100	Paulona			Rozprawa przeciwko badaczom Wiersze Księga o wierzących i o kredo

				Traktat przeciw Marcjonowi
101	Paulos		Ambar	Pocieszenia, antyfony Rozprawy przeciwko heretykom
102	Poplius			2 księgi na tematy duchowe
103	Serghees			Komentarze biblijne
104	Serghees		Resh Aina	Traktat o logice ³¹⁹
105	Shaleeta	biskup	Resh Aina	Pocieszenia, antyfony Modlitwy, kanony, <i>hootamat</i> ³²⁰ Objaśnienia dwóch litanii
106	Shehdost		Teheran	Listy synodalne Wiersze, antyfony
107	Shimeon Barsabbaï			Listy do Mar Akaka
108	Shimoon		Bedhka	<i>Historia</i>
109	Shimoon		Kurdlah	1028 wierszy i anthemów
110	Shimoon		Taibootha	Dzieło pt. <i>Sposób życia</i> Dzieło o sakramentach Dzieło o medycynie
111	Shimoon bar Tabbahe			<i>Historia</i>
112	Shlemon of Khlāt		Basra	Księga pt. <i>Debboreetha</i> ³²¹ Dzieło o niebie i ziemi Wiersze
113	Soreen the Expounder			Praca przeciw heretykom (gr.) Księga świadectw (dowodów)
114	Susai		Sus	Księga dziękczynienia
115	Theodore	metropolita	Marro	Komentarze do innych Ojców Komentarze do czytań z Ewang. Komentarze biblijne Dzieło historyczne
116	Theodorus bar Coozai			<i>Scholion</i> Historia i wiele rozpraw
117	Timatheos			Księga o gwiazdach Księga przeciw Mehdiemu Księga o sprawach kościelnych Kanony synodalne 200 listów Katechizm Rozprawa przeciw heretykom
118	Tooma		Edessa	Traktaty o świętach kościelnych List do Kale Praca przeciwko astrologii Polemiki z heretykami Pocieszenia
119	Tooris	anachoreta		Dwutomowe dzieło
120	Turkish Expounder			Dzieło <i>Radości Nieba</i>
121	Yakoob		Kelta	Komentarze biblijne Wiersze o Diodorusie Księga o wierze Kościoła
122	Yeshua bar Ali	lekarz		Współpracował z zespołem Bar Bahloola
123	Yeshua bar Nun			Dzieło pt. <i>Teologia</i> Komentarze biblijne (2 tomy) Prace na różne tematy

³¹⁹ Sergiusz z Risz-Aina jest uważany za największego intelektualistę i naukowca syriackiego swoich czasów (A. Berardino (ed.), *Patrology V: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, Cambridge: James Clark&Co Ltd, 2006, s. 463). Prawdopodobnie, tutaj wspomniano tylko o jednej jego pracy, ponieważ był monofizytem.

³²⁰ Są to kolekty na zakończenie służby liturgicznej.

³²¹ Dosł. 'pszczoła'; niewykluczone, że praca dotyczyła Debory, bohaterki biblijnej księgi Sędziów.

				Pocieszenia, listy Księgi o nabożeństwach kościelnych, antyfonach i anthemach
124	Yeshua Pana		Kotra	Wiersze Komentarze do innych Ojców Dzieło o filozofii duszy Listy, wiersze, anthemy Pocieszenia i hymny alfabetyczne
125	Yeshua-Bukht			Księga <i>Wszystkie rzeczy</i> Dzieło o sprawach Kościoła Wiersze o Duchu
126	Yeshua-dad		Hdhetta k/Mosulu	Komentarze biblijne
127	Yeshua-Dnah		Basra	3 księgi historyczne Wyjaśnienie logiki Pocieszenia, anthemy, wiersze Traktat o czystości, w którym wymienia wszystkich świętych
128	Yeshua-yau		Erzona	Polemiki z heretykami 23 prace o sakramentach Listy, kanony Wstęp do synodu
129	Yeshua-yau		Gadhla	Komentarze biblijne Listy i rozprawy Wiersze na różne tematy
130	Yeshua-yau		Hdheiyieb	Rady dla nowicjuszy <i>Khudra</i> ³²² Porządek chrztu, konsekracji nowego kościoła, ordynacji Porządek <i>Hoosaye</i> ³²³ Pocieszenia, antyfony, anthemy, wiersze w pięknym stylu Kontrowersyjny traktat przeciw „pewnej osobie”
131	Yohanan		Deilom	9 wierszy
132	Yohanan		Estooni	<i>Gramatyka</i>
133	Yohanan		Germaka	Dzieło o zasadach wiedzy Reguły dla nowicjuszy Krótkie kroniki Wiersze, anthemy
134	Yohanan		Nineveh	Dzieło polemiczne
135	Yohanan	eremita		wiersze
136	Yohanan bar Abgare			Kanony, homilie Księga o podziałach spadku
137	Yohanan bar Keldon			Prace związane z duchowością Księga o napominaniu mnichów
138	Yohanan bar Khamees	biskup	Temnoon	<i>Gramatyka</i>
139	Yohanan bar Pinkhaye			Praca o wychowaniu dzieci Traktat przeciw bałwochwalstwu

³²² *Khudra* dosł. oznacza ‘cykl’. Księga ta zawiera porządek nabożeństw (anthemy, responsoria, hymny) na wszystkie niedziele roku, Wielki Post oraz Post Niniwy. Rękopis używany w Mosulu w połowie XIX w. miał ok. 800 stron.

³²³ *Taxa d’Hoosaya* dosł. ‘porządek przebaczenia’ zawiera porządek przywrócenia do Kościoła jego wrogów, a także modlitwy wypowiedane nad penitentami przed przyjęciem Komunii św. W Mosulu w połowie XIX w. używano kilku krótkich ksiąg tego typu.

				Traktat o doskonałości Katechizm, prace teologiczne
140	Yohanan el-Ezrak		Heerta	280 listów Księga homilii i „przewodnik”
141	Zacchai		Supna	Dzieło o cudach świata

2.3.5. Analiza stanu pisarstwa syriackiego przed XIV w.

Przedstawiona wyżej lista pisarzy syryjskich ułożona przez Mar Abdiszo pod koniec XIII wieku dostarcza sporo ciekawych danych statystycznych, które zostaną omówione w kilku grupach: 1) imiona pisarzy, 2) funkcje i inne dane osobowe, 3) miasta, gdzie działali, 4) tematyka dzieł.

1) Imiona.

Po zakończeniu opisu dzieł „Greckich Ojców” Mar Abdiszo przechodzi do wymieniania prac „Ojców Syryjskich”. Na końcu opisuje też własne dzieła, które nie zostały uwzględnione w analizie statystycznej, ponieważ omówiono je w podrozdziale poprzednim. Wymienia też szereg ksiąg znajdujących się w jego posiadaniu, m.in. „wielu innych książek, których autorów imiona są nieznane”. Podaje dwa tytuły takich anonimowych prac: *Oświecenie* oraz *Jedność*, które nie zostały uwzględnione w analizie statystycznej wobec braku jakiegokolwiek informacji poza tytułem.

Mar Abdiszo wymienia 141 autorów konkretnych znanych sobie dzieł syriackich, choć nie wszystkie dzieła są opisane. Nawet te opisy, jakie są podane, są dość ogólne i pozwalają jedynie przypuszczać, jakiemu tematowi poświęcone jest dane dzieło. Czasami podano tylko, że „Rozprawa dotyczy wielu rzeczy” lub że ktoś napisał „wiele prac”. W kilku przypadkach Mar Abdiszo zaznacza, że dany autor pisał też w innym języku. Mamy więc jednego pisarza, który oprócz dzieł syriackich pisał listy po arabsku, oraz dwóch, którzy oprócz dzieł syriackich napisali po jednej rozprawie w języku greckim.

Jednakże sama lista dostarcza interesujących danych o pisarzach syryjskich znanych w XIII w. w Kościele nestorian w Mosulu. Pierwsza poczyniona obserwacja dotyczy imion: ponad połowa z nich nosiła imiona biblijne (73 osoby, co stanowi 52% wymienionych).

Ogółem znajdujących się na liście 141 osób miało 74 imion, z czego 7 imion, które w danej analizie można uznać za częste, powtarza się więcej niż 3 razy. Warto odnotować, że wśród tych częstych imion tylko jedno nie ma pochodzenia biblijnego – Babaj. W tabeli 2.3.2 zestawiono dane liczbowe dotyczące powtarzających się imion.

Tabela 2.3.2. Imiona występujące więcej niż 3 razy

Imię	Liczba	Odsetek osób
Liczba osób na liście	141	100%
Liczba imion na liście	74	-
Imiona zawierające człon Yeshua	18	13%
Yohanan/Johanan/John	12	9%
Auraham	10	7%
Gawriel	5	3,5%
Shimoon/Shimeon	5	3,5%
Elia	4	2,8%
Babai	4	2,8%
Liczba osób noszących imiona powtarzające się ponad 3 razy	58	38%

Zatem możemy zauważyć, że 58 (38%) z wymienionych osób ma 9% występujących imion, jeśli przyjmiemy, że wszystkie imiona zawierające człon Yeshua sprowadzają się do jednego imienia Jezus. To właśnie jedno imię (czyli 1,4% ogólnej liczby występujących imion, których naliczono 58) ma 18 osób (czyli 12,8% wszystkich osób na liście).

2) Funkcje i inne dane osobowe.

Wymieniając pisarzy, Mar Abdiszo czasami podawał krótkie informacje dotyczące funkcji czy pochodzenia danej osoby. Zestawiono je w tabeli 2.3.3.

Tabela 2.3.3. Charakterystyka pisarzy syriackich

Opis	Liczba osób
Tytuł Mar	8
biskup	8
metropolita	4
katolikos	2
anachoreta	3
eremita	1
wyjaśniacz (Expounder)	3
Wielki	3
uczony	1
naukowiec (Doctor)	2
lekarz	3
skryba	1
Arab	1
Pers	2

Ponad wszelką wątpliwość możemy odnotować, że większość charakterystyk pisarzy dotyczy ważnych funkcji w Kościele: biskup, metropolita, katolikos. Poza tym, na ważną pozycję w Kościele wskazują tytuły Mar (8 osób) i Father (1 osoba). Trzy osoby mają przydomek „Wielki”, i trzy inne „Expounder”, czyli ktoś, kto objaśnia trudne zagadnienia. Są też wyszczególnieni mnisi – jeden eremita i trzech anachoretów. Według narodowości Mar Abdiszo wymienia jednego Araba i dwóch Persów.

3) Miasta i regiony, gdzie działali pisarze

Wymieniając pisarzy syryjskich, w 61 przypadkach Mar Abdiszo podaje miasto, z którym dana osoba jest związana. Kilka razy pojawiają się dwa miasta przy jednym imieniu; prawie na pewno pierwsze jest miejscem pochodzenia, a drugie miejscem działalności (np. sprawowania posługi biskupa). Jeden raz jest podana nazwa całego regionu, objętego opieką metropolity – Athur, czyli Assyria. Oprócz tego dla trzech osób podane jest „Beit Rabban”, które może oznaczać jakieś wówczas bardzo znane miejsce skupienia nauki i osób uczonych (np. akademię w Edessie lub w Nisibis). Do potrzeb analizy statystycznej jednak przyjęto, że jest to osobna miejscowość – wówczas liczba wymienionych miast stanowi 45, a 11 z nich powtarza się dwa lub więcej razy (tab. 2.3.4). Statystycznie więc ok. 76% wymienionych miejscowości pojawia się na liście tylko jeden raz.

Tabela 2.3.4. Lokalizacje wymienione więcej niż jeden raz

Lp.	Miasto/kraj	Liczba wystąpień
1	Basra	4
2	Nisibis	4
3	Beit Rabban	3
4	Heerta	3
5	Kotra	3
6	Resh Aina	3
7	Edessa	2
8	Hdheiyyeb	2
9	Hdhetta k/Mosulu	2
10	Kerkook	2
11	Nineveh	2

Najczęściej, bo 4 razy, pojawiają się Basra i Nisibis, zaś Edessa wspomniana jest tylko dwukrotnie. Po dwa razy występują też Niniwa i Kirkuk, w odróżnieniu od Suzy, Teheranu i Seleucji, które pojawiają się tylko jeden raz.

4) Tematyka dzieł

a) Bez wyszczególnienia tematu

Mar Abdiszo wymienia cały szereg utworów, napisanych przez 46 nazwanych autorów (33%), nie wyszczególniając poruszonej w nich tematyki. Do tej kategorii należą „wiersze na różne tematy”, „komentarze różne”, traktaty na różne tematy”, „prace wyjaśniające różne trudne zagadnienia” itp. Niektórzy autorzy w tej kategorii napisali tylko jedną księgę lub jeden list, inni po kilka lub kilkanaście dzieł, a trzem z nich przypisuje się po kilkaset wierszy.

b) Polemiki – utwory apologetyczne

Za utwory apologetyczne możemy uznać dzieła skierowane „przeciw” komuś, a także dzieła polemizujące z kimś. Jedne dzieła są skierowane przeciw pewnym praktykom (np. wróżbiarstwu, astrologii, bałwochwalstwu), inne przeciw osobom nie nazwanym (np. heretykom, cesarzowi, magom, bałwochwalcom) lub wymienionym z imienia (np. Porfiriuszowi, Marcjonowi, Mehdiemu), jeszcze inne przeciw ideologii (np. herezjom ogólnie lub herezji Juliana). Niektóre dzieła są podane bez wyjaśnienia, z kim prowadzona jest polemika (np. „doskonałe dzieło polemiczne” Kindiego). Jedną z ksiąg Mar Abdiszo nazwał „kontrowersyjnym traktatem przeciw pewnej osobie”, co sugerowałoby, że sam nie podziela prezentowanych w niej poglądów, a „pewna osoba” jest kimś dla niego ważnym. Uwagi godna jest praca skierowana przeciw Koranowi – świadczy ona o krytycznym stosunku chrześcijan do islamu.

Znamienne jest, że utwory polemiczne napisała połowa z prezentowanych przez Mar Abdiszo autorów (70 na 141). Świadczy to o defensywnej sytuacji ideologicznej Kościoła nestorian wobec innych wyznań chrześcijańskich oraz wobec innych religii i władz. Jest to Kościół odważnie walczący o prawdę.

c) Logika i wiedza ogólna

Z zestawienia widać, że niemałe znaczenie przypisywano wiedzy ogólnej i umiejętności posługiwania się logiką. Prace na ten temat napisało 16 autorów wymienionych przez Mar Abdiszo (11%). Zostały opisane jako „traktaty o logice” lub „dzieła o podstawach wiedzy”, a w pracach dwóch autorów pojawia się odniesienie

do Arystotelesa. Do tej grupy zaliczono również księgi „o granicach państw”, „o medycynie”, „o zmianach dnia i nocy”, a także „o gwiazdach”. Ta ostatnia najprawdopodobniej dotyczy astronomii, a nie astrologii. Do takiego przypuszczenia upoważnia fakt, że jedna praca zwalczająca astrologię znalazła się wśród utworów apologetycznych (autor: Tooma z Edessy), a także z uwagi na zalecenia *Didache* (3,4) z I w. i antyastrologiczne nauczanie syryjskiego autora Bardesanesa w II w., przytoczone w rozdz. 2.3.1.

d) Historia

Mar Abdiszo wymienia dzieła historyczne i kroniki napisane przez 26 autorów. Dwóch z nich ułożyło swoje utwory w postaci poematów, jeden napisał czterotomowe opracowanie, a jeden kilka krótkich kronik. Liczba autorów piszących na ten temat (18%) wskazuje na duże zainteresowanie historią w Kościele nestoriańskim. Brock podaje, że do naszych czasów przetrwało 25 prac lub fragmentów dzieł z bogatego dorobku syriackich historyków z 13 wieków³²⁴. Bettiolo wymienia jedynie 18 z nich³²⁵.

e) Zagadnienia językowe

Sporo autorów podanych przez Mar Abdiszo zajmowało się zagadnieniami językowymi: 15 spośród 141, co stanowi 11%. Do tej grupy dzieł zaliczyć należy przede wszystkim tłumaczenie całego Starego Testamentu na język syryjski i inne prace tłumaczeniowe, 5 gramatyk i 3 słowniki, a także „Pracę o diakrytycznych i samogłoskowych znakach”. Również za językowe uznano „Dzieła dotyczące alfabetu” jednego z autorów i utwory ułożone alfabetycznie trzech innych autorów, niezależnie od podjętej w tych utworach tematyki.

f) Sprawy spadkowe

Wśród prac wymienionych przez Mar Abdiszo znalazły się dwie księgi dotyczące podziału spadków. Prawdopodobnie chodzi o podział spadku z pominięciem sądów i władz świeckich, w myśl napomnień św. Pawła: „Mówię to, aby was zawstydzić. Bo czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygać spory między swymi braćmi? A tymczasem brat oskarża brata, i to przed niewierzącymi” (1Kor 6,5-6).

Z drugiej strony Jezus Chrystus wyraźnie dystansował się od spraw spadkowych. Łukasz Ewangelista relacjonuje: „Wtedy ktoś z tłumu rzekł do Niego: Nauczycielu, powiedz mojemu bratu, żeby się podzielił ze mną spadkiem. Lecz On mu odpowiedział: Człowieku, któż Mię ustanowił sędzią albo rozjemcą nad wami?” (Łk 12,13-14). Problem spadków w średniowiecznym Kościele nestoriańskim może okazać się bardzo ciekawym tematem badawczym.

g) Komentarze do Biblii

Znaczną co do liczby autorów podejmujących dany temat jest również grupa związana z komentarzami i objaśnieniami do Pisma św. (31 pisarzy) i dzieł Ojców Kościoła (12 pisarzy). Połączenie ich do jednej grupy jest uzasadnione tym, że większość Ojców odnosi się w swoich pracach do Biblii. Razem stanowią 30% wymienionych przez Mar Abdiszo autorów.

³²⁴ S. P. Brock, *Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources*, „Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation”, 5, 1979-1980, s. 1-30.

³²⁵ P. Bettiolo, *Syriac Literature*, w: A. Berardino (ed.), *Patrology V: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, Cambridge: James Clark & Co Ltd, 2006, s. 407-490.

W tej kategorii znalazły się zarówno trzytomowe dzieła dotyczące całej Biblii, jak i krótkie komentarze do pojedynczej księgi. Interesującą pracą jest zbiór komentarzy do czytań liturgicznych z Ewangelii.

h) Muzyka religijna

Porównywalnym do Biblii co do liczebności autorów jest temat muzyki religijnej, którym zajmowało się 45 osób z listy Mar Abdiszo (32%). Większość z nich (32 osoby) pisała antyfony i anthemy. 4 autorów spisało „kanony” (czyli wstawki do Psalmów recytowanych w Kościele). Zapewne część tych utworów śpiewano w Kościele przez wieki, jak np. Pieśń *Ittayyeb b'awadheicon*, która była w użyciu w mosulskiej wspólnocie co najmniej do połowy XIX w.

i) Teologia i prawdy wiary

Kolejnym tematem budzącym duże zainteresowanie w środowiskach pisarzy Kościoła Wschodu jest teologia, obejmująca prawdy wiary, sakramenty itp. Zagadnieniami tymi zajmowało się 43 osoby, czyli 30% wszystkich autorów wymienionych przez Mar Abdiszo. Cechuje ich znaczna różnorodność, gdyż np. jeden z autorów napisał tylko jedno dzieło pt. *Teologia*, a inny 1900 prac teologicznych; jeden opisał tylko sakrament chrztu, a inny napisał 23 księgi opisując szczegółowo wszystkie sakramenty. 9 autorów ułożyło „katechizmy”, 7 pisało o prawdach wiary, a 6 opracowało materiały synodów i soborów. Na liście znalazło się też dwóch autorów prac chrystologicznych, z których jedna została napisana w formie poematu.

j) Liturgia

Wielu pisarzy syryjskich zajmowało się zagadnieniami liturgicznymi. W przypadku listy Mar Abdiszo, było to 32 autorów (23%). Pisali teksty rejestrujące lub ustanawiające przebieg liturgii, porządek chrztu, ordynacji, konsekracji kościołów. Opisywali i wyjaśniali różne nabożeństwa kościelne, a także obchody świąt.

k) Modlitwy

Utwory modlitewne zajmowały również znaczną liczbę pisarzy: Mar Abdiszo wymienia 30 osób, które je układały (21%). Do tej grupy należą bardzo popularne *Pocieszenia* (21 autorów), litanie (2 autorów), a także błogosławieństwa, dziękczynienia, lamentacje i medytacje.

l) Monastycyzm

Dość znacząca liczba autorów (9 osób, czyli 6%) pisała na tematy związane z życiem monastycznym. Spisywano reguły klasztorne, rady i reguły dla nowicjuszy, a także zasady napominania mnichów. Dwóch autorów opisywało życie mnichów i anachoretów w postaci listów. Żaden z dziewięciu autorów z tej grupy nie został określony przez Mar Abdiszo jako mnich; jeden tylko był biskupem (jak wiadomo, biskupi w Kościele nestoriańskim są konsekrowani spośród mnichów).

m) Sprawy Kościoła

Siedmiu pisarzy z listy Mar Abdiszo (5%) zajmowało się „sprawami Kościoła”, do których należy zaliczyć również dekryty i reguły kościelne. Największym dziełem w tej kategorii jest zbiór „Reguły Kościoła” w czterech księgach.

n) „Prawe życie”

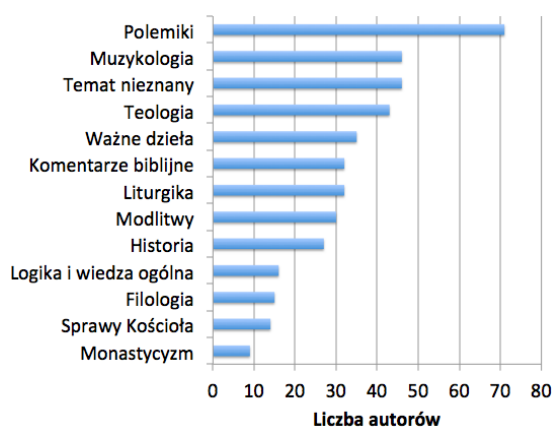
Również 7 pisarzy (5%) poświęciło swoje prace zagadnieniom życia chrześcijańskiego. Pisali oni o „prawym życiu”, o czystości, o posłuszeństwie, o doskonałości. W grupie tych autorów znalazł się jeden anachoreta (Mar Athken).

o) Ważne dzieła o nieokreślonej tematyce

Do grupy ważnych dzieł o nieokreślonej tematyce, niestety, trzeba było zakwalifikować aż 35 prac pisarzy syriackich z listy Mar Abdiszo. Są to księgi krótko scharakteryzowane, co oznacza, że raczej były znane szerszym kręgom czytelników, a także listy zaadresowane do konkretnych znanych osób (np. do Papieża Wschodu czy Mar Akacjusza). Poruszone zagadnienia jednak są tak szerokie, że trudno określić, do jakiej z kategorii można byłoby dane dzieło zaliczyć. Na przykład są to przypowieści, prace o wolnej woli człowieka, o wychowaniu dzieci, o zwyczajach żydowskich, o pochodzeniu rzeczy, o niebie i ziemi, o bojaźni Bożej, a także „o dowodach naturalnych” (można jedynie przypuszczać, jakiego rodzaju są to dowody, i czego dowodzą). Jeszcze trudniej wnioskować o treści niektórych ksiąg, których tytuły zostały podane: *Wątroba*, *Księga lilii*, *Debboreetha* czy *Skarb*.

Najprawdopodobniej wszystkie te utwory mają charakter religijny, lecz określenie ram tematycznych chyba nie jest już możliwe.

Rys. 2.3.1 ukazuje proporcje tematów, jakie interesowały poszczególnych autorów ujętych w wykazie Mar Abdiszo.



Rys. 2.3.1. Liczby autorów syriackich sprzed XIV w., których dzieła są poświęcone określonej tematyce

2.3.6. Pisarze XIV-XX wieków

Jako ostatnią epokę działalności pisarzy syriackich Mor Ignatius Aphrem I Barsaum wyodrębnił lata 1290-1931³²⁶. Okres ten charakteryzuje się mniejszą ilością prac i podejmowanych tematów: w ciągu prawie 750 lat działało 58 autorów, kiedy na sam tylko VI w. przypada ich 45. Rozpoczyna go Abu Nasr z Bartelle, a kończy ks. Jakub Saka (†1931).

Spośród najbardziej wybitnych postaci tego okresu Brock wymienia³²⁷:

- Izajasz z Beth Sbiriny i jego syn Jeszu (†1492); ten ostatni w swoich wierszach opisał zniszczenia dokonane przez Tamerlana;
- Izaak Qardane Sbadnaya (połowa XV w.), autor dzieł poetyckich o tematyce teologicznej;
- Masud z Tur Abdinu (koniec XV w.), autor poematu teologicznego *Duchowy statek*;

³²⁶ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte...* dz. cyt., s. 385-422.

³²⁷ S. P. Brock, *A Brief Outline...* dz. cyt., s. 82-83.

- Mafrian Basil Ishak Gobeyr (†1721), który przetłumaczył na syriacki dzieło Thomasa a Kempisa *O naśladowaniu Chrystusa*;
- patriarcha Chaldejski Józef II (†1731);
- Basileos Szymun (†1740), metropolita Tur Abdinu;
- patriarcha Chaldejski Tomasz Audo (†1917), który m.in. ułożył słownik języka syriackiego;
- Naum Fayed (†1930), który uruchomił wydawanie periodyku „Gwiazda Wschodu” poświęconego współczesnej literaturze syriackiej.

Do tej listy należy dodać I.E. Rahmaniego, biskupa unickiego (chaldejskiego) syryjskiego pochodzenia, który napisał kilka prac o liturgiach Wschodu, a w r. 1929 wydał książkę podsumowującą jego badania z całego życia³²⁸. Powinien być wymieniony również sam patriarcha Kościoła syriacko-ortodoksyjnego Mor Ignatius Aphrem I Barsaum (†1957) autor fundamentalnego dzieła *Rozsypane perły* traktującego o historii literatury syriackiej³²⁹ oraz metropolita Filoksenos Yuhanon Dolabani (†1969), który przetłumaczył tę pracę z arabskiego na syriacki.

O kondycji pisarstwa syryjskiego w XIX w. świadczy apel wystosowany w 1867 r. przez patriarchę i biskupów Asyryjskiego Kościoła Wschodu do Arcybiskupa Canterbury i biskupów Londynu. Podobno był to jeden z wielu listów tego typu, a w nim m.in. są słowa:

Pragniemy poinformować o czterech podstawowych przyczynach sprowadzenia naszej społeczności do obecnego niskiego poziomu, które ponadto zagrażają jej istnieniu. (...) Mahomet Wschodu [tzn. islam] uderzył z przodu, a Mahomet Zachodu, czyli Papież, zaatakował z tyłu, doprowadzając do upadku. Pierwszy pożarł jej zewnętrzne, materialne istnienie, a drugi wewnętrzną ekonomię (...). Godny ubolewania jest obecny stan nauki wśród nas. Nasze dawne księgi są zniszczone, nie mamy skrybów ani pras drukarskich, by je wznowić. Nie mamy szkół, by edukować naszą młodzież. Nasze dawne seminaria zostały nam albo zabrane, albo przeszły w ręce zła i próżności. Naukowcy zniknęli spośród nas, i nie ma studentów, którzy zajęliby ich miejsce. (...) Nasza niewola trwa 700 lat, i nikt o nas nie pamięta³³⁰.

Cutts stwierdza, że rzeczywiście w 104 odwiedzonych miejscowościach nie było ani jednej szkoły, zaś w większych skupiskach chrześcijan, gdzie ludzie chcieli się uczyć, Amerykanie otworzyli kilkanaście szkół³³¹. Odnotować należy, że pomimo licznych raportów, m.in. wspomnianych ks. G. P. Badgera i ks. E. L. Cuttsa, oraz licznych listów do Kościoła Anglikańskiego apelujących o pomoc, Wielka Brytania nie okazała należnego wsparcia chrześcijanom znajdującym się pod ich opieką. Polityka brytyjska przyczyniła się do porażki powstania w Hakkari (1924-1925)³³² oraz do masakry Asyryjczyków w utworzonym przez Wielką Brytanię Iraku (1933 r.)³³³. Oczywiście jest, że w tych warunkach nie ma mowy o rozwoju piśmiennictwa.

³²⁸ I. E. Rahmani, *Les liturgies orientalis et occidentalis*. Beyrouth 1929.

³²⁹ Mar Ignatios Afrem I Barsom, *Al-lu'lu' al-manthur fi tarikh al-'ulum wa-'l-adab as-suryaniyya*. Halab 1987; wydanie angielskojęzyczne: Mor Ignatius Ephrem Barsaum, *The scattered pearls: a history of Syriac literature and sciences*. Piscataway: Gorgias Press, 2003.

³³⁰ Cyt. za: Rev. E. L. Cutts, *Report of a Journey, undertaken by Desire of His Grace the Archbishop of Canterbury and His Grace the Archbishop of York, to the Christians in Koordistan and Oroomiah*, London: Clay, Sons and Taylor, 1877, s. 36-37.

³³¹ Rev. E. L. Cutts, *dz. cyt.*, s. 25-27.

³³² Pełną analizę historyczną wraz z przytoczonymi dokumentami można znaleźć w publikacji: R. Donef, *The Hakkari Massacres: Ethnic cleansing by Turkey 1924-25*, Sydney: Tatavla Publishing 2014.

³³³ Rozstrzelano wówczas kolumnę bezbronnych uchodźców, którzy chcieli przenieść się z nowo-utworzonego Iraku do Syrii: J. Yacoub, *The Assyrian Question*, Chicago: Alpha Graphic, 1986, s. 122-123.

2.3.7. Literatura w języku neoaramejskim

W II połowie XIX w. Cutts odnotowuje brak jakiejkolwiek literatury w języku codziennym „nestorian”³³⁴. Brock jednak podaje, że już na przełomie XVI/XVII w. zaczęły się pojawiać pierwsze prace we współczesnych dialektach języka syriackiego; do dziś zachowało się kilka wierszy w dialekcie Alkosz³³⁵.

W XIX stuleciu dzięki misjonarzom amerykańskim dialekt urmijski zaczęto używać jako język pisany. Już w 1836 r. w organizowanych przez nich szkołach pojawiły się ćwiczenia spisane w języku nowoaramejskim, nazywanym też nowoczesnym syriackim, asyryjskim, a także *surjaja* oraz *surith*³³⁶. Były to teksty o charakterze świeckim i religijnym, czytane nie tylko przez uczniów, ale też przez ich rodziny. Rozwój edukacji w Urmii, gdzie w 1906 r. funkcjonowało ponad 200 szkół, stał się prawdziwym renesansem nauki syriackiej i piśmiennictwa w tym języku. Wielu późniejszych dziennikarzy i pisarzy syriackich właśnie tutaj zdobyło edukację.

Po I wojnie światowej centrum piśmiennictwa asyryjskiego przesunęło się do USA, gdzie tworzone nowe wydawnictwa i drukarnie. Jednak nowe fale imigrantów asyryjskich nie były zainteresowane w zachowywaniu tradycji narodowych i kultury praojców. Intensywny proces asymilacji spowodował, że w latach 30. przestały ukazywać się wszystkie periodyki asyryjskie w USA, za jednym tylko wyjątkiem: „Kokhwa d-Atoraja”. Dzisiaj w języku syriackim literackim oraz w dialektach mówionych wychodzi sporo literatury przede wszystkim w krajach diaspory, ale również na Bliskim Wschodzie.

Z analitycznego punktu widzenia najbardziej interesującym jest rozwój dziennikarstwa. Periodyki bowiem nie tylko zawierają w sobie wszystkie rodzaje działalności literackiej, ale mają też znacznie większy zasięg niż książki. W znacznie większym stopniu odzwierciedlają sytuację językową, społeczną i polityczną danej grupy³³⁷. Najpełniejszym opracowaniem dotyczącym dziennikarstwa asyryjskiego do lat 80. XX wieku jest książka G. Yonan *Journalismus bei den Assyern*, z której zaczerpnięto liczby do dalszej analizy.

Pierwszą ważną obserwacją poczynioną z zebranych informacji na temat asyryjskich gazet i czasopism jest to, że spośród 135 znanych tytułów tylko 71 zawierało teksty w języku syriackim. W tej liczbie uwzględniono też dwie gazety wydawane w językach arabskim i tureckim, ale w zapisie literami syriackimi (garszuni).

Druga obserwacja związana jest z dwoma okresami XX wieku, które wywarły największy wpływ na kondycję syriackojęzycznych społeczności. Na rys. 2.3.2 łatwo zauważyć rozwój dziennikarstwa syriackiego zapoczątkowany w Urmii pod koniec XIX w., obejmującego coraz więcej tytułów wydawanych w coraz większej liczbie krajów aż do I wojny światowej.

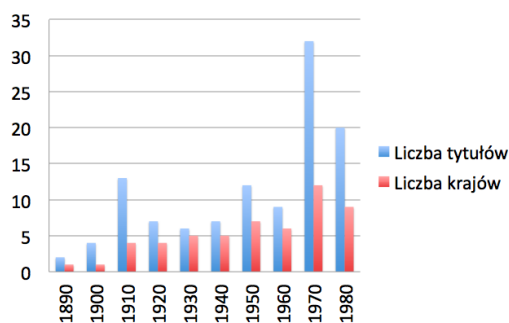
Następnie, po I wojnie światowej, przez kilka dziesięcioleci nie ma większych zmian, po czym w latach 50., a szczególnie 70. następuje gwałtowny wzrost liczby periodyków i krajów, w których są one wydawane. Liczby te odzwierciedlają opisane wcześniej wydarzenia: masakry ludności asyryjskiej i masową emigrację.

³³⁴ Rev. E. L. Cutts, *dz. cyt.*, s. 14.

³³⁵ S. P. Brock, *A Brief Outline...* *dz. cyt.*, s. 82.

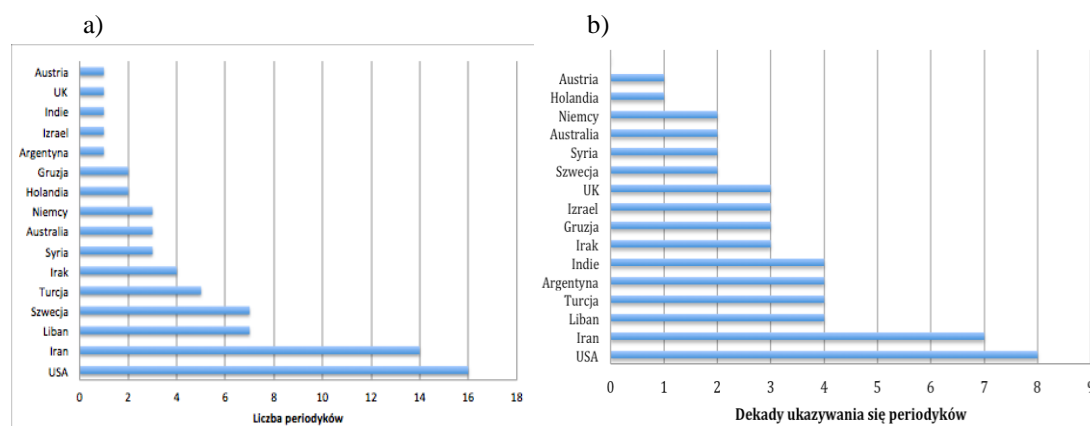
³³⁶ Y. Benjamin, *Assyrian Journalism: A 140-Year Experience*, “Journal of the Assyrian Academic Society”, 7 (2), 1993, s. 1-28.

³³⁷ G. Yonan, *Journalismus bei den Assyern*, Berlin: Zentralverband der Assyrischen Vereinigungen in Deutschland und Mitteleuropa, 1985, s. 10.



Rys. 2.3.2. Liczby tytułów periodyków syriackich w poszczególnych dekadach oraz liczby krajów, gdzie się one ukazywały

Analizując same tylko liczby, można zauważyć dwa kraje, gdzie wydawano najwięcej periodyków syriackich, i trwało to najdłużej: są to USA i Iran, gdzie przez 7-8 dekad wychodziło po kilkanaście tytułów (rys. 2.3.3). W Iranie przez kilkadziesiąt lat gazety asyryjskie wychodziły w Urmii, a ich wydawanie zostało przerwane po I wojnie światowej. Dopiero od lat 50. znowu zaczęły wychodzić asyryjskie periodyki, ale wydawane były już w Teheranie. W USA natomiast pierwsze gazety w języku syriackim pojawiły się w okresie I wojny światowej wraz z falą uchodźców, a w latach 70. dla przybywających Asyryjczyków wydawano 12 tytułów w różnych miastach USA.



Rys. 2.3.3. Liczby tytułów periodyków syriackich w poszczególnych krajach (a), oraz liczby dekad, w ciągu których się one ukazywały (b)

Ze względu na liczbę tytułów ważnymi krajami dla dziennikarstwa asyryjskiego są Liban i Szwecja (7) oraz Turcja (5). Ze względu na czas wydawania do najważniejszych należą również Turcja i Liban, gdzie periodyki ukazywały się w czterech dekadach; podobnie było w Indiach i Argentynie. Trzy dekady ukazywanie się gazet i czasopism asyryjskich trwało w Wielkiej Brytanii, Izraelu, Gruzji (zapoczątkowane przed rewolucją radziecką i kontynuowane później w ramach ZSRR) oraz w Iraku. Do najbardziej stabilnych można zaliczyć wydawnictwa argentyńskie i izraelskie. W pierwszym przypadku była to jedna gazeta wydawana w Buenos Aires nieprzerwanie od lat 30. do końca lat 60., a w drugim również jeden tytuł wydawany z przerwami przez klub asyryjski z siedzibą w klasztorze św. Marka w Jerozolimie.

Bar Abraham podkreśla, że dzisiaj pojęcie dziennikarstwa powinno być poszerzone o radio i telewizję; a przecież w samych tylko Stanach Zjednoczonych

funkcjonuje kilkanaście asyryjskich stacji telewizyjnych³³⁸. Zwraca też uwagę na problem językowy, gdyż ze wszystkich krajów, gdzie Asyryjczycy stanowią rdzenną ludność, tylko w Iranie mają możliwość nauczania dzieci w swoim języku. Nawet na emigracji Asyryjczycy często są zmuszeni do komunikowania się między sobą w językach arabskim, perskim lub tureckim, i oczywiście uczą się języków krajów, w których się znaleźli (szwedzkiego, angielskiego, niemieckiego).

2.3.8. Analiza ilościowa pisarzy syriackich działających w poszczególnych stuleciach

Trzy główne źródła – Mor Afrem Barsoma, Mar Abdiszo oraz Assemani razem wymieniają 549 autorów, przy czym imiona 9 z nich są nieznane (autorzy anonimowi, których dzieła są znane). Wśród pisarzy syriackich można naliczyć 438 duchownych, 41 osób świeckich oraz 70 osób, co do których zajęcia i funkcji brak danych.

Lista Mar Abdiszo przetłumaczona i opublikowana przez Badgera zawiera 141 postaci piszących w języku syriackim. Jest w całości przytoczona w pracy Assemaniego, która dostarcza w przypisach sporo danych dotyczących wymienionych autorów. W wersji Assemaniego zawiera 151 osób, gdyż rękopis Badgera był uszkodzony, a poza tym autorstwo niektórych dzieł jest interpretowane odmiennie. Poza listą Mar Abdiszo opracowanie Assemaniego zawiera 168 autorów, z których 12 jest wprawdzie na liście Mar Abdiszo, ale Assemani omawia ich jeszcze raz bardziej szczegółowo.

Z pewnością Mor Afrem I Barsoma korzystał z tych obu źródeł, jednak w swojej pracy opisał 230 autorów syriackich niewystępujących ani u Mar Abdiszo, ani u Assemaniego. Poniższa tabela 2.3.5 ukazuje liczby pisarzy ujętych w tych źródłach, a rys. 2.3.4 ilustruje graficznie, w jakim stopniu powtarzają się w nich imiona opisywanych w trzech źródłach autorów. Liczbę autorów piszących w języku syriackim w poszczególnych wiekach przedstawia wykres na rys. 2.3.5. Osobne słupki odpowiadają poszczególnym źródłom, i choć są pewne różnice liczbowe, ogólna tendencja jest wspólna: szczyt twórczości pisarzy syriackich przypada na VI i VII wieki, znaczący spadek liczby autorów i dzieł obserwujemy w X i XI wiekach, a po wznowieniu twórczości pisarskiej w wiekach XII i XIII zauważalny jest systematyczny spadek liczby autorów.

Tabela 2.3.5.

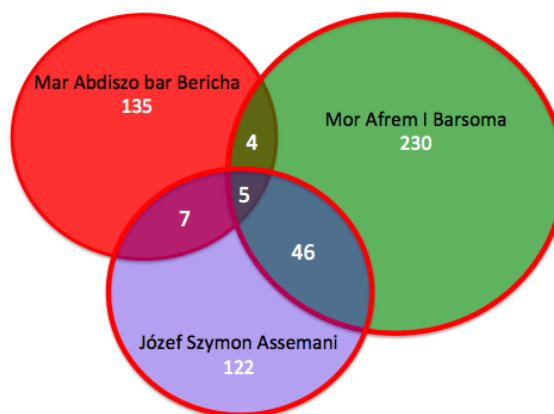
źródło	liczba
tylko A	135
tylko B	230
tylko S	122
wspólne AB	4
wspólne AS	7
wspólne BS	46
wspólne ABS	5
RAZEM	549

Oznaczenia:

A – Abdiszo (Mar Abdiszo Bar Bericha)

B – Barsoma (Mor Afrem I Barsoma)

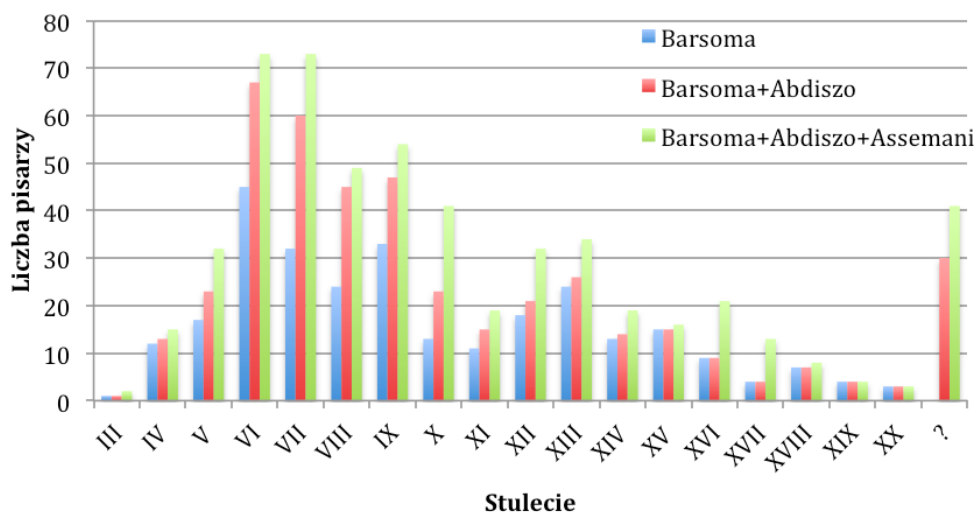
S – Assemani (Józef Szymon Assemani)



Rys. 2.3.4. Liczby autorów syriackich opisanych w trzech głównych źródłach

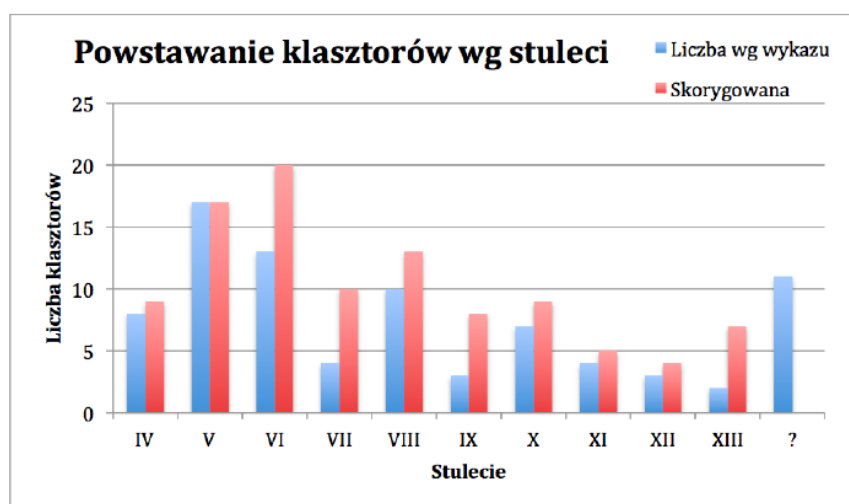
³³⁸ A. Bar Abraham, *The Question of Assyrian Journalism Revisited*, "Journal of the Assyrian Academic Society" vol. 9, no. 1, 1995, s. 3-7.

Należy odnotować, że podane przez Assemaniego liczby pisarzy w XVI i XVII wiekach przewyższają liczby podane w innych źródłach. Prawdopodobnie chodzi o pisarzy należących do Kościołów unickich, pominiętych przez pozostałe dwa źródła. Do wzrostu ich liczby zapewne przyczyniło się utworzenie w Rzymie *Collegium Maronitum*, możliwości studiów na Zachodzie, a także początki drukarstwa syriackiego. Znaczna też jest liczba autorów, których trudno jest jednoznacznie przypisać do konkretnego wieku – większość z nich jest znanych tylko z listy Mar Abdiszo, która zawiera bardzo mało informacji.



Rys. 2.3.5. Liczby autorów syriackich wymienionych w trzech głównych źródłach

Dla porównania rys. 2.3.6 przedstawia liczbę klasztorów związanych z działalnością syriackich pisarzy i naukowców³³⁹. Niebieskie słupki odpowiadają liczbie klasztorów podanych w wykazie Mor Afrema Barsomy, natomiast czerwone słupki reprezentują liczby skorygowane, uzupełnione danymi z biografii poszczególnych pisarzy.



Rys. 2.3.6. Liczba klasztorów asyryjskich w poszczególnych stuleciach, kiedy powstały lub kiedy pojawiła się o nich pierwsza wzmianka w literaturze

³³⁹ M. Abdalla, M. Rucki, *Klasztory jako ośrodki działalności pisarzy syriackich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 36 (1), 2016, s. 129-152.

Generalnie zauważalna jest ta sama tendencja: od VII wieku jest stała tendencja spadkowa; w wieku XIII w związku z osłabieniem islamskich rządów znaczny wzrost liczby klasztorów. Od masakr Tamerlana w XIV w. na całym Wschodzie powstały dosłownie pojedyncze klasztory w wyjątkowych okolicznościach. Wprawdzie są informacje o tym, że w czasach działalności patriarchy Masuda (†1512) liczba klasztorów sięgała 200, jednak brakuje danych dotyczących jakichkolwiek postaci pisarzy lub naukowców syriackich z nimi związanych.

2.3.9. Podsumowanie przeglądu pisarzy syriackich i ich prac

Pisarze chrześcijańscy posługujący się językiem syriackim tworzyli już w pierwszym wieku, a ich liczba wzrastała w miarę szerzenia nauki Chrystusa na Wschodzie. Kontrowersje i spory wokół doktryn religijnych mobilizowały do twórczości pisarskiej: powstawały monumentalne wielotomowe dzieła i setki, a nawet tysiące listów dotyczących ważnych dla Kościoła spraw. Polemiki i sprawy apologetyczne zajmowały około 50% pisarzy syryjskich ujętych w wykazie Mar Abdiszo, podczas gdy zagadnienia egzegezy biblijnej i prac Ojców Kościoła, teologii, liturgii oraz muzyki religijnej poruszało ok. 30% autorów. Blisko 20% pisarzy tworzyło dzieła na temat liturgii i modlitwy, a także historii. Logika i wiedza ogólna, jak również zagadnienia językowe stanowiły przedmiot prac ok. 10% pisarzy. Niestety, te dane są bardzo niepełne, bo dotyczą jednej tylko sporządzonej z pamięci (lub na podstawie posiadanego zbioru) listy autorów, a dla 1/3 z nich tematyka prac nie została w ogóle podana.

Jak widać z wykresów, liczba pisarzy syriackich drastycznie spadła w wyniku podbojów islamskich w VIII w., a następnie w XI i XIV stuleciach. Ostatni znaczący wzrost aktywności naukowej Asyryjczyków miał miejsce w XVI w. dzięki nawiązaniu kontaktów naukowych z Zachodem i utworzeniem Kolegium Maronickiego w Rzymie. Możliwości, jakie otwierały się w Europie, włącznie z rozpoczęciem drukarstwa syriackiego, zainspirowały co najmniej kilkadziesiąt osób do działalności pisarskiej.

Podobną tendencję spadkową można zaobserwować w liczbach klasztorów będących ośrodkami nauki. Zakaz budowania nowych i remontowania starych klasztorów i kościołów znacząco wpłynął na ograniczenie działalności naukowej Asyryjczyków. Wiek XIII przyniósł krótkotrwałą odwilż, która zaowocowała powstaniem nowych ośrodków naukowych przy nowych klasztorach, i w konsekwencji zwiększeniem liczby twórców syriackich. Wzajemna zależność liczby klasztorów i pisarzy syriackich jest wynikiem ograniczenia publicznej działalności chrześcijan; mogli tworzyć jedynie w ramach wspólnot klasztornych. Ograniczono również zakres tematyczny prac do zagadnień teologii chrześcijańskiej, jako naturalna konsekwencja tego zmniejszyła się liczba prac pisanych w języku syriackim.

Spośród setek pisarzy syryjskich, o których można się dowiedzieć z zachowanych przekazów, do naszych czasów przetrwały prace zaledwie kilkudziesięciu. Dziedzictwo to jest systematycznie niszczone na przestrzeni wieków, a intensywność tego procesu zastraszająco narasta w ostatnich latach. Znajdująca się w opresji społeczność użytkowników tej literatury nie jest w stanie zabezpieczyć tych dzieł, i jeśli świat nauki się nimi nie zainteresuje, a politycy nie podejmą odpowiednich kroków, zostaną utracone na zawsze.

2.4. Jednoczący czynnik nadprzyrodzony w dziełach pisarzy syriackich – analiza wybranych dzieł ważniejszych autorów i aktów synodalnych

Jedność Kościoła nie stanowi tylko jednego z jego atrybutów, ale należy do jego istoty³⁴⁰. Kościół nie jest po prostu „sumą jego wiernych”, lecz rzeczywistością jednocześnie boską i ludzką; „jest miejscem spotkania między tym, co boskie, a tym, co ludzkie”³⁴¹. Jedność Kościoła ma charakter trynitarny, ponieważ „jest ukonstytuowana na obraz Trójcy Świętej i w Niej ma swoje źródło”³⁴². W tym kontekście samo pojęcie jedności w odniesieniu do Kościoła ma znaczenie chrystologiczne³⁴³.

Pierwszą wielką schizmę, która rozbiła jedność Kościoła Wschodu i Zachodu, krótko scharakteryzował asyryjski biskup Mar Abdiszio w swojej pracy zatytułowanej *Perła*:

Sobór [Chalcedoński] potwierdził wyznanie, że w Chrystusie są dwie natury, każda o innych właściwościach, oraz dwie wole, i rzucił anatemę na wszystkich, którzy mówili o zmieszaniu tych dwóch natur. Lecz ponieważ Grecy nie rozróżniają znaczenia słów „osoba” i „parsopa”, wyznali wiarę w jedną Osobę w Chrystusie. A kiedy stronnictwo Cyryla [z Aleksandrii] nie było usatysfakcjonowane wyrażeniem „dwie natury”, a stronnictwo Nestoriusza wyrażeniem „jedna Osoba”, cesarz wydał rozkaz o zawieszeniu każdego, który by nie zgadzał się z tą doktryną. Niektórzy zostali siłą zmuszeni do uznania jej, ale inni pozostali przy własnej opinii.

W ten sposób chrześcijaństwo podzieliło się na trzy części: jedna część wyznawała jedną Osobę i jedną Naturę w Chrystusie, i takie nauczanie przyjęli Koptowie, czyli Egipcjanie, i Abisyńczycy, za nauczaniem ich patriarchy Cyryla. Ten odłam nazywany jest jakobickim według imienia pewnego syryjskiego uczonego Jakuba, który gorliwie szerzył doktrynę Cyryla wśród Syryjczyków i Ormian³⁴⁴.

Drugi odłam wyznaje doktrynę o dwóch naturach i jednej osobie w Chrystusie, i oni noszą nazwę „melkici”³⁴⁵, ponieważ doktryna ta została im narzucona siłą przez cesarza. Przyjęli ją również Rzymianie i Frankowie, a także Grecy w Konstantynopolu i wszystkie ludy Zachodu (...).

Trzeci odłam wyznający dwie natury i dwie osoby w Chrystusie nazywany jest nestoriańskim (...) niesłusznie, ponieważ Nestoriusz nie był ich patriarchą, i oni nawet nie rozumieją jego języka. (...) Bowiem to Nestoriusz poszedł za nimi, a nie oni za Nestoriuszem³⁴⁶.

³⁴⁰ Z. Glaeser, *Jedność Kościoła w perspektywie dokumentu* Ku wspólnej wizji Kościoła. „Studia Oecumenica”, 14 (2014), s. 29-44.

³⁴¹ *Ku wspólnej wizji Kościoła*, nr 23.

³⁴² P. Jaskóła, *Ku wspólnej wizji Kościoła – nowy dokument komisji „Wiara i Ustrój”*. „Roczniki Teologiczne”, 7 (62) 2015, s. 39-57.

³⁴³ R. Porada, *Kościół jako sakrament zbawienia w świetle uzgodnienia* Ku wspólnej wizji Kościoła. „Studia Oecumenica”, 14 (2014), s. 63-81.

³⁴⁴ W rzeczywistości ta grupa Asyryjczyków (podobnie jak Ormianie i Koptowie) poddana była okrutnym prześladowaniom bizantyjskim, a mnich Jakub Baradeusz usiłował ratować swoich ziomków od niechybnej zagłady (M. Abdalla, *Losy Asyryjczyków*. „Sprawy Narodowościowe – Seria nowa”, II, 1 (2) 1993, s. 67-82).

³⁴⁵ Wyraz *malkaja* مَلَكَاة oznacza ‘królewski, procesarski’.

³⁴⁶ Pełne tłumaczenie dzieła *Perła* na język angielski można znaleźć w książce: G. P. Badger, *dz. cyt.*, vol. 2., s. 380-422.

Do kamieni milowych na drodze pojednania należy zaliczyć podróż Bar Saumy, chińskiego biskupa Kościoła Wschodu, do Europy w XIII wieku³⁴⁷. Z kolei w XVI w. niejaki Mojżesz z Mardinu usiłował utorować drogę do dyskusji chrystologicznej i pojednania Kościołów Rzymskiego i Antiocheńskiego³⁴⁸. Zachował się jego list, w którym Papież jest traktowany po bratersku³⁴⁹. Później w XIX w. toczyły się dyskusje na ten temat między biskupami katolickimi i syriackimi, w wyniku których dochodzono do wniosku, że „nie ma w rzeczywistości różnicy między syriacką a zachodnią wiarą” i że Kościół Antiocheński nazywany jakobickim „jest gotów do uznania zachodniego sformułowania”³⁵⁰. Współczesny dialog między prawosławnymi Kościołami syriackimi i Kościołem rzymskokatolickim został zainicjowany przez kardynała Koeniga, i od początku lat 70. XX w. regularnie odbywają się spotkania przedstawicieli tych Kościołów z teologami katolickimi. Już od pierwszego spotkania doszło do porozumienia w kwestii chrystologicznej (tzw. „Wiedeńska formuła chrystologiczna”), a w czerwcu 1984 św. Jan Paweł II i patriarcha Mor Ignatius Zakka I Iwas ogłosili Wspólne Wyznanie Wiary³⁵¹.

Od tego czasu pierwsze znaczące spotkanie między Syriackim Kościołem Ortodoksyjnym Antiochii (AKOA) w osobie rezydującego w Damaszku patriarchy Ignacego Jakuba III a Kościołem rzymskokatolickim, miało miejsce 4 stycznia 1964 r. z okazji wizyty papieża Pawła VI w Jordanii. Tematyka rozmów obu hierarchów uświadomiła, iż trwający piętnaście wieków podział między tymi Kościołami nie jest sporem teologicznym w sferze wiary, lecz nieporozumieniem. Owo spotkanie zainicjowało konstruktywny dialog podczas oficjalnej wizyty w Watykanie delegacji SKOA, z patriarchą na ciele, 25 października 1971 r., co dało impuls do głębszych studiów w zakresie chrystologii i ekumenizmu obu Kościołów. Od tego czasu odbywały się regularne debaty pod przewodnictwem kardynała Koeniga. Po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża, patriarcha SKOA wystosował doń telegram, w którym życzył, aby jego pontyfikat przyczynił się do dalszego rozwoju całego Kościoła. W odpowiedzi Jan Paweł II zapewnił, że dołoży wszelkich starań w celu osiągnięcia pełnej komunii. 11 grudnia 1978 r. czterech biskupów reprezentujących SKOA było gośćmi papieża Jana Pawła II. Powołując się na listy, które obie strony wymieniały już za papieża Jana XXIII podkreślono potrzebę współpracy duszpasterskiej i kroczenia drogą prowadzącą do jedności³⁵². Do historycznej wizyty w Watykanie doszło w dniach 13-16 maja 1980 r. Patriarsze z Damaszku towarzyszyło siedmiu biskupów. Główny nacisk kładziono na łączące oba Kościoły święte sakramenty oraz uznanie kultu męczenników rzymskich i antiocheńskich i ponowiono wspólne pragnienie jedności³⁵³. Ukoronowaniem tych kontaktów była robocza wizyta w Watykanie pod koniec czerwca 1984 roku, po czterech latach pracy zespołów z obu Kościołów. W podpisanej przez papieża Jana Pawła II i Mor Ignatiusa Zakkę wspólnej deklaracji czytamy, że obie strony uznają tajemnicę „Słowa

³⁴⁷ Zob. np.: J. A. Montgomery, *The History of Yaballaha III*. New York: Columbia University Press, 1927; M. Rossabi, *Voyager from Xanadu*. Los Angeles: University of California Press, 2010.

³⁴⁸ D. A. Johnson, *Syriac Influences in Western History*. New York: Lulu, 2010, s. 18.

³⁴⁹ Tekst polski listu został opublikowany w artykule M. Abdalla, *O drukarstwie w językach arabskim i syriackim i jego pionierach w XVI wieku*, w: E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka*. Warszawa: Dialog, 2012, s. 149-162.

³⁵⁰ H. Southgate, *Narrative of a visit to the Syrian [Jacobite] Church of Mesopotamia*. New York: Dana and Company, 1844, s. viii.

³⁵¹ Y. Tahincioglu, *The Syriac People*. Istanbul, 2011, s. 106.

³⁵² Treść telegramów i wystąpień można znaleźć w „The Patriarchal Magazine. Organ of the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch”, 16 (160) 1978, s. 610-612, 625-628, Damaszek.

³⁵³ Szczegółowy opis wizyty zamieszczono w: *Tamże*, s. 314-323.

Bożego, które przybrało ciało i stało się człowiekiem prawdziwym” i uzgodniono wzajemne udzielanie wiernym sakramentu pokuty, eucharystii oraz namaszczenia chorych. Przyjęta już od pierwszego spotkania tzw. „Wiedeńska formuła chrystologiczna” została wdrożona w życie³⁵⁴.

Jan Paweł II, Biskup Rzymu i Papież Kościoła katolickiego, oraz Jego Świątobliwość Mar Dinkha IV, Katolikos-Patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu w dniu 11 listopada 1994 r. podpisali *Wspólną deklarację chrystologiczną Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu*³⁵⁵. „Dawne spory doprowadziły do potępienia osób lub formuł. Duch Pański pozwala nam dzisiaj lepiej zrozumieć, że podziały wywołane w ten sposób były w dużej mierze skutkiem nieporozumień. Niezależnie jednak od różnic chrystologicznych, jakie istniały w przeszłości, dzisiaj wyznajemy wspólnie tę samą wiarę w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, abyśmy mogli stać się dziećmi Bożymi mocą Jego łaski”. Pokojowi i jedności poświęcona została również podpisana w Libanie przez papieża Benedykta XVI adhortacja apostolska *Ecclesia in Medio Oriente*³⁵⁶. Obecnie Kościoły dochodzą do wniosku, że trwający kilkanaście wieków podział był wynikiem trudności w zdefiniowaniu rzeczywistości duchowej, a także nieporozumień na tle językowo-kulturowym i problemów natury politycznej.

W poszukiwaniu dróg odbudowania jedności chrześcijańskiej Międzynarodowa Komisja ds. Dialogu między Kościołem katolickim a Kościołami Orientalnymi odwołuje się do wspólnego doświadczenia Kościołów z pierwszych pięciu wieków, zwracając uwagę na rozwój modlitw eucharystycznych (anafory). Na XI spotkaniu Komisji w 2014 r. były podejmowane takie tematy, jak „Rozwój modlitwy eucharystycznej (anafory) jako studium przypadku w Komunii i komunikacji między Kościołami”, „Anafora a liturgia”, czy „Liturgia jako element wspólnoty i komunikacji między Kościołami do połowy szóstego wieku”³⁵⁷.

2.4.1. Ustanowienie liturgii chrześcijańskiej w kontekście Paschy żydowskiej

Nie można wykluczyć, że Pan Jezus sformułował pewne przepisy liturgiczne, które nie zostały odnotowane w księgach Nowego Testamentu; tym bardziej nie można wykluczyć, że takie przepisy pozostawili Apostołowie³⁵⁸. W ten sposób można wytłumaczyć, dlaczego w całym chrześcijaństwie mamy do czynienia ze zdumiewającą zgodnością rodzajów nabożeństw, a nawet ich układu.

Kościół pierwszego wieku miał bardzo głębokie związki z judaizmem, zarówno emocjonalne (większość wyznawców Chrystusa w pierwszej połowie I w. wywodziła się z judaizmu) jak i liturgiczne. Dotyczy to nie tylko przebiegu nabożeństwa, ale też wystroju kościołów; jak zauważa D. Brzeziński, „katedra, podest, pulpit, czy też inne miejsce podwyższone jak *bima* (...) znane były w żydowskiej przestrzeni

³⁵⁴ Y. Tahincioglu, *dz. cyt.*, s. 106; „Ar-Rasoul” [kwartalnik Melkickiego Kościoła Katolickiego w Zahle, Liban], 1, 1985, s. 20-22.

³⁵⁵ Dokument w polskim tłumaczeniu jest dostępny np. na stronie <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/377291.Wspolna-deklaracja-chrystologiczna-Kosciola-katolickiego-i> (dostęp 10.12.2015).

³⁵⁶ M. Potoczny, *Miejsce liturgii w dialogu ekumenicznym w świetle adhortacji apostolskiej Ecclesia in Medio Oriente (EiMO)*. „Studia Oecumenica”, 12 (2012), s. 257-276.

³⁵⁷ International Joint Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, *Report on 11th meeting*, Pampakuda, India, January 28 to February 1, 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20140201_eleventh-meeting_en.html (dostęp 23.08.2016).

³⁵⁸ *Wieczera Mistyczna*, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa: PAX, 1988, s. 35.

synagoidalnej”³⁵⁹. Nie podlega dyskusji, że najważniejsze elementy liturgii chrześcijańskiej są wzięte z judaizmu; niezaprzeczalnie błogosławieństwo chleba i wina, jak i obmycie rąk, nie były nowymi obrzędami wprowadzonymi przez Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. W każdy szabat i święta rodziny żydowskie od wieków wykonywały te czynności³⁶⁰.

Niewątpliwie, największy wpływ na liturgię chrześcijańską wywarła liturgia Paschy odprawiana w domach żydowskich. Nie mogło być inaczej, bo przecież ustanowienie sakramentu Eucharystii i odprawienie przez Jezusa pierwszego nabożeństwa Nowego Przymierza odbywało się właśnie w ramach żydowskiej wieczerzy paschalnej. Jest niemal pewne, że Pan Jezus z uczniami odprawił to nabożeństwo według ściśle określonego żydowskiego porządku, gdyż jej przebieg nazywany jest po hebrajsku *Seder* (סדר ‘porządek’). Od wyrazu *seder* pochodzi np. *sidur*, którym nazywane są modlitewniki jako porządek modlitw. Interesującym jest fakt, że określony zbiór modlitw w liturgii Kościołów Antiocheńskich również nosi nazwę *Sedre* (סדרה - סדרה)³⁶¹.

W tym porządku sprawowania Paschy był praśny³⁶² chleb (מצות), gorzkie zioła, mięso baranka paschalnego³⁶³, wino, obmycie rąk, błogosławieństwa³⁶⁴, opowiadanie o wyjściu z Egiptu, uroczysta kolacja i śpiewanie Psalmów³⁶⁵. Nawet zanurzenie pokarmu w misie³⁶⁶ jest obowiązkowym elementem kolacji sederowej. „Opowiadanie” (מגיד) jako element Wieczerzy Paschalnej nie jest wprawdzie wzmiankowane w Ewangeliach, jednak starożytne fragmenty Hagady na Pesach stwierdzają: „obowiązkiem naszym jest opowiadać o wyjściu z Egiptu”³⁶⁷ i przytaczają przykłady takiego opowiadania z I w., włącznie z wypowiedzią Gamliela, nauczyciela św. Pawła³⁶⁸. Interesujący szczegół został podany przez św. Łukasza (22,17-20), że pierwszy kielich został tylko pobłogosławiony, natomiast o przymierzu swojej Krwi Jezus powiedział podnosząc kielich później, po wieczerzy. Odpowiada to zwyczajom *Sederu*, przewidującego wypicie czterech lub nawet pięciu kielichów – trzeci z nich wypija się przed śpiewem *Hallelu*. Współcześni Żydzi mesjaniczni przed wypiciem trzeciego kielicha odczytują fragment 1Kor 11,23-26 o ustanowieniu Eucharystii³⁶⁹, nawiązując właśnie do tego, że Jezu czynił to przed „odśpiewaniem hymnów”. Nawet 13-osobowy skład uczestników Ostatniej Wieczerzy jest zgodny z ogólnie przyjętą opinią, że jeden baranek paschalny przypada na ok. 10 osób (*Pesachim* 64b)³⁷⁰.

Głęboki wewnętrzny związek liturgii Eucharystycznej z żydowską wieczerzą paschalną podkreśla Humpreys, który wysunął ciekawą hipotezę dotyczącą daty

³⁵⁹ D. Brzeziński, *Aula liturgiczna: ku ponownemu odkrywaniu teologiczno-liturgicznego sensu*, „Teologia i człowiek”, 23 (2013) 3, s. 137-148.

³⁶⁰ M. Rucki, M. Abdalla, A. Benyamin, *Jajka wielkanocne w początkach chrześcijaństwa*, „Teologia i człowiek”, 29 (2015) 1, s. 295-312.

³⁶¹ Zob. np.: *Shhimo... dz. cyt.*, s. 399.

³⁶² Ewangeliści nazywają ten dzień Świętem Praśników (np. Mt 26,17).

³⁶³ Mt 26,17 wspomina o przygotowaniu Paschy, czyli upieczonego baranka, który był nazywany Paschą, np. „Odłączcie i weźcie baranka dla waszych rodzin i zabijcie jako paschę” (Wj 12,21).

³⁶⁴ Mt 26,26.

³⁶⁵ Mt 26,30.

³⁶⁶ Mt 26,23.

³⁶⁷ *Hagada, dz. cyt.*, s. 11.

³⁶⁸ *Messianic Passover Hagada*, Jerusaleń: Keren Ahvah Meshichit, 2006, s. 62.

³⁶⁹ Dzisiejsi Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa (tzw. Żydzi mesjaniczni), obok wypowiedzi Rabbana Gamliela umieszczają wzmianki o nim w Dziejach Apostolskich, zob. np.: *Messianic Passover Hagada, dz. cyt.*, s. 46.

³⁷⁰ Według nakazu biblijnego, baranek miał być zjedzony w całości, nic z niego nie mogło pozostać (Lb 9,12).

Ostatniej Wieczerzy. Zakładał on, że Wieczerza miała miejsce 3 kwietnia 33 r. po Chr., ponieważ jest to jedyna data Paschy w tym okresie historycznym (obchodzonej według kalendarza księżycowo-słonecznego), która wypadła dokładnie w dniu rocznicy wyjścia Izraelitów z Egiptu liczoną według kalendarza słonecznego³⁷¹.

Nawet badacze kwestionujący fakt ustanowienia Eucharystii przez Jezusa widzą nierozzerwalny związek między liturgią chrześcijańską a posiłkami żydowskimi mającymi charakter liturgiczny. Np. Bradshaw wysuwa hipotezę, że właśnie na takich posiłkach wiele lat po śmierci Chrystusa „ktoś” zaczął łączyć spożywany wspólnie chleb i wino z eucharystyczną ofiarą Jezusa³⁷². Wskazując na postać św. Pawła Bradshaw burzy własną teorię, ponieważ św. Paweł nie był obecny na Ostatniej Wieczerzy i „przejął” wiedzę na jej temat od innych Apostołów – czyli nie mógł nic nowego wymyślić – a poza tym aramejskojęzyczne Kościoły Syrii i Mezopotamii przyjęły chrześcijaństwo nie znajdując się pod wpływem nauczania św. Pawła, i od początku postrzegają Eucharystię jako urzeczywistnienie Ostatniej Wieczerzy i ofiary Jezusa.

Tekst relacji św. Mateusza Ewangelisty o ustanowieniu liturgii Eucharystycznej brzmi następująco:

W pierwszy dzień Przaśników (فِطْرًا) przystąpili do Jezusa uczniowie (تَلَامِيذًا) i zapytali Go: Gdzie chcesz, żebyśmy Ci przygotowali Paschę (فِطْرًا) do spożycia? (18) On odrzekł: Idźcie do miasta, do znanego nam człowieka, i powiedzcie mu: Nauczyciel (رَبِّ) mówi: Czas (أَمْسًا) mój jest bliski; u ciebie chcę urządzić Paschę (فِطْرًا) z moimi uczniami. (19) Uczniowie uczynili tak, jak im polecił Jezus, i przygotowali Paschę. (20) Z nastaniem wieczoru (عِشَاءً) zajął miejsce u stołu (هَكَمَبًا) (ἀνέκειτο he reclined [at table]) razem z dwunastu <uczniami>. (21) A gdy jedli, rzekł: Zaprawdę, powiadam wam: jeden z was mnie zdradzi. (22) Bardzo tym zasmuceni zaczęli pytać jeden przez drugiego: Chyba nie ja, Panie? (23) On zaś odpowiedział: Ten, który ze Mną rękę zanurza (تَغْتَمِبُ) (ἀνέκειτο he reclined) w misie, on Mnie zdradzi. (24) Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi, jak o Nim jest napisane, lecz biada temu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany. Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził. (25) Wtedy Judasz, który Go miał zdradzić, rzekł: Czy nie ja, Rabbi? Odpowiedział mu: Tak jest, ty. (26) A gdy oni jedli (كَلَمَبًا), Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo (بَارَكًا)³⁷³, połamał (كَلَمَبًا) i dał uczniom, mówiąc: Bierzcie (خُذُوا) i jedzcie (أَكَلُوا), to jest Ciało (جَسَدًا) moje. (27) Następnie wziął kielich (كَلَمَبًا) i odmówiwszy dziękczynienie (بَارَكًا) (ἀνέκειτο he reclined), dał im, mówiąc: Pijcie (ΠΙΝΕΤΕ) z niego wszyscy (كُلُّكُمْ), (28) bo to jest moja Krew (Αἷμα) Przymierza (ἁλλοῦ) (ἁλλοῦ) (ἁλλοῦ), która za wielu (ΚΑΘΑΡΟΝ) będzie wylana (ΕΠΕΛΕΤΑΙ) (ΕΠΕΛΕΤΑΙ) grzechów (Αἵμα) (Αἵμα). (29) Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mojego. (30) Po odśpiewaniu hymnu wyszli ku Górze Oliwnej (Mt 26,17-30).

17 Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἁζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· ποῦ θέλεις ἐτοιμάσωμεν σοὶ φαγεῖν τὸ πάσχα; 18 ὁ δὲ εἶπεν ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἶπατε αὐτῷ· ὁ διδάσκαλος λέγει· ὁ καιρὸς μου ἐγγύς ἐστιν, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου. 19 καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα. 20 Ὁψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν. 21 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν

³⁷¹ C. J. Humpreys, *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 194.

³⁷² P. E. Bradshaw, *Did Jesus Institute the Eucharist at the Last Supper?* W: M.E. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010, s. 1-20.

³⁷³ Musiało to być typowe błogosławieństwo żydowskie *bracha* odmawiane przed spożyciem chleba (*hamoci*). W kontekście wieczerzy paschalnej mogło to być błogosławieństwo zmodyfikowane dotyczące *macy* – albo oba te błogosławieństwa jedno po drugim, jak to występuje w dzisiejszych modlitewnikach (np. *Sefer habrachot*, Tel-Aviv: Matan Amnujot, 2006, s. 97, albo *Hagada*, dz. cyt., s. 37). Warto odnotowania jest to, że właśnie w tym momencie, po odmówieniu tych dwóch błogosławieństw, maca jest łamana i każdy uczestnik *Sederu* otrzymuje kawałek nie mniejszy niż oliwka.

παραδώσει με. 22 και λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος· μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε; 23 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ’ ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ οὗτος με παραδώσει. 24 ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι’ οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. 25 ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδίδους αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ σὺ εἶπας. 26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβῶν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου. 27 καὶ λαβῶν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, 28 τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. 29 λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ’ ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πῖνω μεθ’ ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου. 30 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

Interesujące z punktu widzenia analizy słownictwa liturgicznego wyrazy zostały zestawione w tabeli 2.4.1. Wyrazy hebrajskie podano według tłumaczenia Nowego Testamentu Sar Shalom³⁷⁴.

Tabela 2.4.1. Wyrazy istotne dla ustanowionej liturgii Eucharystycznej

Polski	Aramejski	Grecki	Hebrajski
Przaśników	ܦܪܫܢܝܩܘܘܢ	ἄζύμων	המצות
uczniowie	ܐܠܚܘܬܐܝܢ	μαθηται	תלמידי
Paschę	ܦܫܚܐ	Πάσχα	תּוֹרֵת
Mój czas	ܐܝܢܐ	Καιρός	עמ
zajął miejsce u stołu	ܠܫܘܒܐ	ἀνέκειτο	וישב
[rękę] zanurza	ܕܘܦܩܐ	ἐμβάψας	טבל
[gdy oni] jedli	ܠܚܝܒܐ	ἄρτον	ויכרו
odmówiwszy błogosławieństwo	ܕܘܦܪܥܐ	εὐλογήσας ἔκλασεν	ויברך
bierzcie	ܠܚܘܒܐ	Λάβετε	קח
jedzcie	ܠܘܫܘܒܐ	Φάγετε	וּכְלוּ
Ciało moje	ܦܫܘܬܐܝܢ	σῶμα μου	גופי
będzie wydane	ܕܘܦܠܘܚܐ	διδόμενον	תּוֹרֵת
odmówiwszy dziękczynienie	ܕܘܦܘܠܘܚܐ	εὐχαριστήσας	ויברך
moja Krew	ܕܘܦܕܘܚܐ	αἷμα μου	דמי
Przymierza	ܕܘܦܠܘܚܐ	διαθήκης	הברית
będzie wylana	ܕܘܦܠܘܚܐ	ἐκχυννόμενον	תּוֹרֵת
na odpuszczenie grzechów	ܕܘܦܠܘܚܐ	ἄφεσιν ἁμαρτιῶν	לְסִלּוּת חַטֹּאִים
Nowe Przymierze	ܕܘܦܠܘܚܐ	καινὴ διαθήκη	הברית החדשה
we Krwi mojej	ܕܘܦܕܘܚܐ	ἐν τῷ αἵματί μου	דמי
czyńcie to	ܕܘܦܠܘܚܐ	τοῦτο ποιεῖτε	וַעֲשׂוּ
na moją pamiątkę	ܕܘܦܠܘܚܐ	εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν	לזכרי
tej nocy	ܕܘܦܠܘܚܐ	ἐν τῇ νυκτὶ	בַּלַּיְלָה

Jak widać z powyższego zestawienia, szereg wyrazów wskazuje na kontekst żydowskiego sposobu upamiętnienia wyjścia z Egiptu: Pascha, przaśniki, uczniowie, zajmowanie miejsca u stołu³⁷⁵, zanurzenie pokarmu w misie, błogosławieństwa, łamanie chleba, wyrażenia „pamiątka” i „ta noc”. Pojęcia te jakby otaczają wydarzenia nowe dla obchodów Paschy, odzwierciedlone słowami Ustanowienia: moje ciało, moja krew, Nowe Przymierze, odpuszczenie grzechów. Związek między jednym a drugim jest tak ścisły, że analiza dotycząca Eucharystii i liturgii chrześcijańskiej powinna odnosić się do kontekstu żydowskiego świętowania Paschy.

³⁷⁴ <http://www.sarshalom.us/resources/scripture/asv/bible.html> (dostęp 14.01.2016).

³⁷⁵ W kontekście tradycji żydowskiej taki opis jak najbardziej odpowiada starożytnym wyobrażeniom o zachowaniu przy stole człowieka obdarzonego wolnością: nawet najbiedniejszy Izraelita nie powinien spożywać wieczerzy paschalnej inaczej, jak leżąc wspierając się na boku (Mor Severius Moses, M. Rucki, M. Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra”, 22 (2016), nr 1, s. 43–67).

Uzupełnieniem relacji Mateusza jest opis Ostatniej Wieczerzy w Ewangelii Łukasza, będącego pod silnym wpływem nauczania Pawłowego³⁷⁶, oraz przekaz św. Pawła (1Kor 11,23-25), który wprawdzie nie był obecny na Wieczerzy, ale otrzymał konkretny przekaz naocznych świadków:

(17) Potem wziął kielich (ܦܫܘܬܐ) i odmówiwszy dziękczynienie (ܘܥܘܕܐ) (ܘܥܘܕܐ) rzekł: Weźcie go i podzielcie między siebie; (18) albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże. (19) Następnie wziął chleb (ܦܫܘܬܐ), odmówiwszy dziękczynienie (ܘܥܘܕܐ) połamał (ܦܫܘܬܐ) go i podał mówiąc: To jest Ciało (ܦܫܘܬܐ) moje, które za was będzie wydane (ܦܫܘܬܐ) (ETHPEAL): to czyńcie (ܦܫܘܬܐ) na moją pamiątkę (ܦܫܘܬܐ)! (20) Tak samo i kielich po (ܦܫܘܬܐ) wieczerzy (ܦܫܘܬܐ), mówiąc: Ten kielich to Nowe (ܦܫܘܬܐ) Przymierze (ܦܫܘܬܐ) we Krwi mojej, która za was będzie wylana (ܦܫܘܬܐ) (ܦܫܘܬܐ) (ETHPEAL). (Łk 22,17-20)

17 και δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν Λάβετε τοῦτο και διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· 18 λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ. 19 και λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν και ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20 και τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δεῖπνησαι, λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

(23) Ja bowiem otrzymałem (ܦܫܘܬܐ) (PAEL) od Pana (ܦܫܘܬܐ) to, co wam przekazałem (ܦܫܘܬܐ) (APHEL), że Pan Jezus tej nocy (ܦܫܘܬܐ), kiedy został wydany, wziął (ܦܫܘܬܐ) (ܦܫܘܬܐ) chleb (24) i dzięki uczyniwszy (ܦܫܘܬܐ) połamał i rzekł: [Peszitta: bierzcie, jedzcie ܦܫܘܬܐ (PEAL)] To jest Ciało moje za was [wydane ܦܫܘܬܐ]. Czyńcie to (ܦܫܘܬܐ) na moją pamiątkę (ܦܫܘܬܐ) (ܦܫܘܬܐ)! (25) Podobnie, skończywszy (ܦܫܘܬܐ) wieczerzę (ܦܫܘܬܐ), wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest (ܦܫܘܬܐ) Nowym (ܦܫܘܬܐ) Przymierzem (ܦܫܘܬܐ) we Krwi mojej (ܦܫܘܬܐ). Czyńcie (ܦܫܘܬܐ) to, ile razy (ܦܫܘܬܐ) pić (ܦܫܘܬܐ) (PEAL) będziecie, na moją pamiątkę (ܦܫܘܬܐ)! (1Kor 11,23-25).

(23) ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ και παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον (24) και εὐχαριστήσας ἔκλασεν και εἶπεν Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. (25) ὡσαύτως και τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνησαι, λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὅσακις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. (1Kor 11,23-25).

W tym miejscu tylko krótko omówimy kilka wyrazów o najbardziej znaczącym wydźwięku. Największe zainteresowanie wzbudza wyraz „przymierze” ܦܫܘܬܐ pojawiający się w tłumaczeniu Peszitty:

- moja Krew (ܦܫܘܬܐ) Przymierza (ܦܫܘܬܐ) (pismem kwadratowym: ܦܫܘܬܐ) (Mt 26,28) oraz

- Ten kielich jest (ܦܫܘܬܐ) Nowym (ܦܫܘܬܐ) Przymierzem (ܦܫܘܬܐ) we Krwi mojej (ܦܫܘܬܐ) (1Kor 11,25).

Jest to ewidentnie zapożyczenie z greckiego: διαθήκη, które w grece oznacza przymierze lub testament³⁷⁷. Jennings wskazuje również inne wystąpienia tego wyrazu w *Peszicie*: Łk 1,72; Ga 3,15; Hbr 9,16 oraz w l.mn. Ga 4,24. Ten wyraz pojawia się również w syriackim tekście Afrahata (*AphDem* 2.28:11)³⁷⁸ i w *Peszicie* Starego Testamentu (Joz 3,3), gdzie chodzi o Arkę Przymierza (ܦܫܘܬܐ, ܦܫܘܬܐ)³⁷⁹.

³⁷⁶ Zarówno dzieje Apostolskie, jak i niektóre stwierdzenia w Listach św. Pawła dobitnie świadczą, że Łukasz był współtowarzyszem Pawła w wielu jego podróżach i perypetiach.

³⁷⁷ W. Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*. Oxford: Clarendon Press, 1926, s. 55.

³⁷⁸ W. Wright, *The Homilies of Aphrahates, the Persian Sage*, vol. 1, *The Syriac Text*. London – Edinburgh: Williams & Norgate, 1869.

³⁷⁹ *Syriac Bible*, dz. cyt., s. 187.

Jastrow odnotowuje דיוקתא jako formę דיוקתא, które oznacza sprawdzanie dokumentów rodzinnych i generalnie te dokumenty³⁸⁰. Z kolei Levy omawia ten wyraz w formie דיתיקא, która oznacza ‘rozporządzenie, dyspozycję, testament’³⁸¹ i wskazuje na związek tego słowa z *hipoteką*: *υποθήκη*, אפוחיקי. Zamienne stosowanie *diateke/ipotheke* występuje w Targumie Neofiti³⁸² Rdz 24,10. W traktacie talmudycznym *Bawa Mecia* 19a i 19b pojawia się też l.mn. דייתיקאות.

Jedynie wystąpienie pojęcia „Nowe Przymierze” w Starym Testamencie ma miejsce w księdze Jeremiasza: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze (:בְּרִית הַדְּוִשָׁה:;)” (Jr 31,31). Tekst aramejski *Peszitty* używa w tym miejscu wyrazu *diateke hdatō* (ܕܝܬܝܩܘܬܐ) ³⁸³.

Tymczasem w Targumie Jonatana wykorzystano inny aramejski odpowiednik pojęcia „przymierze”: קִימָא קִדְתָא. Wyraz ten funkcjonował również w języku syriackim, np. Afrahat (*AphDem* 11.210:7) używa tego wyrazu również mówiąc o „znaku przymierza na ciele” Mojżesza, ale też w znaczeniu ‘święte przyrzeczenie’ מַטְלָא (AphDem 14.251:2) oraz „synowie przymierza” מַטְלָא (AphDem 22.439:18)³⁸⁴. *Peszitta* również zna ten wyraz i używa go w podobnym znaczeniu ‘przyrzeczenie’ (np. Dz 23,13: „ponad czterdziestu mężów złożyło tę przysięgę [מַטְלָא]”, czyli włączyło się do spisku przeciwko Pawłowi), ale raczej nie w znaczeniu Przymierza z Bogiem.

Użytkownik natywny języka aramejskiego wyjaśniał, że słowa מַטְלָא używa się na określenie woli (dyspozycji), która ma trwać do końca życia danej osoby, natomiast מַטְלָא to testament, który nabiera mocy dopiero po śmierci³⁸⁵. Podobnie jak w przypadku Dz 23,13 osoba, która podjęła się czegoś w ramach מַטְלָא, do końca życia nie może być z tych zobowiązań zwolniona. Takie rozróżnienie w znacznej mierze wyjaśnia, dlaczego Targum w wersecie Jr 31,31 używa właśnie מַטְלָא (Nowe Przymierze ma zawrzeć Bóg, który przecież żyje i nigdy nie umrze, czyli to przymierze jest wieczne), a *Peszitta* w Jr 31,31 i w Łk 22,20 ma wyraz מַטְלָא (Nowe Przymierze jest związane z przelaniem krwi, czyli zacznie działać po śmierci Jezusa na krzyżu)³⁸⁶.

Drugim niezmiernie ważnym wyrazem jest „pamiętka”, o której wzmianka występuje u Łukasza (22,19) i dwukrotnie u św. Pawła (1Kor 11,24 i 25). Greckie ἀνάμνησιν jest oddane w *Peszicie* jako ܕܝܘܩܘܬܐ. Wyrazy te odpowiadają hebrajskiemu זִכְרוֹן, którego znaczenie w kontekście obchodów Paschy jest bardzo doniosłe. Martin podkreśla, że „pamiętkę” należy rozumieć na tle tradycji Paschy³⁸⁷.

³⁸⁰ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac&Co, 1903, s. 297-298.

³⁸¹ J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schrifttums*. Leipzig: Verlag von G.Engel, 1866, s. 173-174.

³⁸² *The Comprehensive Aramaic Lexicon* <http://cal1.cn.huc.edu/showchapter.php?fullcoord=5400112410> (dostęp 14.01.2016).

³⁸³ *Syriac Bible, dz. cyt.*, s. 621.

³⁸⁴ Należy zauważyć, że od czasów Afrahata w języku syriackim funkcjonuje wyrażenie ܕܝܬܝܩܘܬܐ ‘córka przymierza’ oznaczające żonę księdza.

³⁸⁵ Tę informację uzyskano od syriackojęzycznego arcybiskupa Mor Seweriusa Mosesa w czasie pobytu w klasztorze Mor Gabriel w Altenbergen (Niemcy).

³⁸⁶ Podobnie wyjaśnia to Mojżesz bar Kefas, por.: R. H. Connolly, H. W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, London: Williams and Norgate, 1913, s. 56.

³⁸⁷ R. P. Maritn, *Kult, liturgia*, w: G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa: Vocatio, 2010.

W żydowskich obchodach świąt pojawia się rozróżnienie: *jom tow* oraz *jom hazikaron*. Oprócz sensu świętowania, *jom hazikaron* ma znaczenie na nowo przeżywania, wręcz urzeczywistnienia tego, co się kiedyś wydarzyło. Już w liturgii szabatu, po odczytaniu fragmentu z księgi Rodzaju (2,1-3) i pobłogosławieniu kielicha z winem wypowiada się słowa: „i szabat swój święty ustanowił jako pamiątkę (זיכרון) dzieła stworzenia” oraz „upamiętniając wyjście z Egiptu”³⁸⁸. Sposób, w jaki Żydzi obchodzą szabat, ukazuje ich rozumienie pojęcia *zikaron* jako urzeczywistnienia. W tym dniu Żyd zrzeka się władzy nad światem materialnym i ponownie uświadamia sobie, że nie jest stwórcą, tylko „posiadaczem, zarządcą, przetwórcą”³⁸⁹. W mentalności żydowskiej Bóg jest panem wszechświata, który dał ludziom władzę nad Ziemią. Człowiek powinien przekształcać oblicze Ziemi według własnych potrzeb i możliwości, jak napisano: „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię” (Ps 115,16). Szabat natomiast jest dniem, w którym człowiek nie ma władzy nad rzeczami, jakby zwracając tę władzę Bogu. Wyrzekając się nawet takich czynności, jak zdmuchnięcie świec czy usunięcie świecznika ze stołu, Żyd wyrzeka się wszelkiej władzy nad Stworzeniem, ponieważ jedynym Władcą wszystkiego jest Bóg³⁹⁰.

Wyraz tym przekonaniom o ciągłej ponownie wykonywanej przez Boga pracy nad stwarzaniem świata dają obszernie fragmenty codziennej modlitwy Żydów również w dzisiejszym judaizmie. Przed porannym odczytaniem *Szma Israel* pierwsze błogosławieństwo nosi nazwę „Ten, który stwarza światłość”. Zawarte w nim są m.in. słowa: „[Bóg] ciągle, codziennie odnawia stworzenie świata”, a komentarz stwierdza: „Dla żydowskiego widzenia świata nie do przyjęcia jest koncepcja «pierwotnego impulsu» (...), że Stwórca po stworzeniu świata i ustaleniu praw natury już nie wtrąca się do jego funkcjonowania. Odwrotnie, uważamy, że Bóg nieprzerwanie podtrzymuje istnienie wszechświata, i gdyby przestał to czynić, świat natychmiast obróciłby się wniwecz”³⁹¹. W dalszej części tejże modlitwy wysławia się Boga, który jako „jeden czyni wielkie dzieła i stwarza coś nowego (...) i odnawia każdego dnia Dzieło Stworzenia”³⁹².

Urzeczywistnienie tej prawdy, czyli sposób zachowywania szabatu, przez wieki stanowił przedmiot dyskusji rabinicznych, które doprowadziły do sformułowania 1521 zasad szabatowych³⁹³. Żyd rzeczywiście żyje szabatem, a nie tylko „wspomina” o nim, co sugerowałoby pojęcie „pamiątka” w naszym kontekście kulturowym.

Dokładnie to samo dotyczy „pamiątki” wyjścia z Egiptu. Pascha jest rozumiana jako *jom hazikaron*, i każdy Izraelita „w każdym wieku powinien się tak uważać, jak gdyby sam został wyswobodzony z niewoli egipskiej”³⁹⁴. W czasie wieczerzy paschalnej Żydzi powtarzają: „Nie naszych ojców wyprowadził Bóg z Egiptu, tylko nas i nasze dzieci”³⁹⁵. Żyd zasiada do stołu paschalnego w butach i z laską, gotowy do wymarszu³⁹⁶ – nie jest to tylko maskarada i zabawa, to jest urzeczywistnienie wydarzenia, które miało miejsce dawno temu, ale jest rzeczywiste dzisiaj tak samo, jak wtedy.

³⁸⁸ *Sefer... dz. cyt.*, s. 18-19.

³⁸⁹ S. Ph. De Vries Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, WAM, Kraków 2001, s. 100.

³⁹⁰ M. Rucki, *Uzdrowienie niewidomego – podwójny dowód boskości Jezusa Chrystusa*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 24 (2016) 2, s. 23-38.

³⁹¹ *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem – Moskwa: Machanaim, 1993, s. 66.

³⁹² *Tamże*, s. 68.

³⁹³ V. Buksbazen, *Ewangelia zawarta w świętach Izraela*, Warszawa 2005, s. 75.

³⁹⁴ *Hagada, dz. cyt.*, s. 33.

³⁹⁵ *Sefer... dz. cyt.*, s. 81.

³⁹⁶ Wj 12,11.

Dzięki użytkownikowi natywnemu języka aramejskiego udało się uzyskać potwierdzenie, że wyraz *dochronō* (ܕܘܚܪܢܘܐ) oznacza ‘przypomnienie, urzeczywistnienie i przeżycie na nowo’ czegoś, co już kiedyś się wydarzyło³⁹⁷.

I trzecim bardzo ważnym wyrazem jest dwukrotnie występujące u św. Pawła „Czyńcie (ܘܚܘܒܘܢ)” (1Kor 11,24-25). Wyraz ten w kontekście Paschy ma niesamowicie ważny wydźwięk liturgiczny, nawiązuje bowiem do pytania zadawanego przez dziecko w czasie wieczerzy paschalnej: *מה זה העבודה* dosł. „Co to za służba?”³⁹⁸. W tym pytaniu *Hagada* zwraca też uwagę na to, czy pytające dziecko identyfikuje się z przebiegającą „służbą” i łączy z tym zbawienie dziecka. Jest zatem wielce prawdopodobnym, że św. Paweł, który przecież jako dziecko zadawał to pytanie co roku, mógł w analogiczny sposób odbierać słowa Pana Jezusa: „Czyńcie to (ܘܚܘܒܘܢ) na moją pamiątkę (ܘܚܘܒܘܢ)” przekazane potem w 1Kor 11,24. Takie rozumienie znajduje poparcie w fakcie, że Łukasz, który przecież był towarzyszem św. Pawła, nie będąc żydem nie powtarza tych słów dwukrotnie w opisie Wieczerzy Pańskiej, pojawiają się tylko raz w Łk 22,19. Tymczasem sam Paweł w swojej relacji umieszcza te słowa i po błogosławieństwie chleba, i po błogosławieństwie kielicha.

2.4.2. Anafory aramejskojęzyczne

2.4.2.1 Anafory przednicejskie i ich związek z judaizmem

Modlitwa eucharystyczna w liturgii wschodniej nosi nazwę „anafora”, co oznacza dosłownie „modlitwa ofiarowania”³⁹⁹. Aż do połowy II wieku nie posiadamy żadnych wzmianek odnośnie sposobu sprawowania Eucharystii. Za pierwszy obszerny opis sprawowania Eucharystii uważa się działy 65-67 *Apologii I* św. Justyna Męczennika (ok. 100-165)⁴⁰⁰ napisaną w połowie II stulecia. Sporządzony po grecku tekst zawiera hebrajski wyraz *amen* wraz z wyjaśnieniem jego znaczenia. Nie ma w nim, niestety, przekazanych formuł modlitewnych lub liturgicznych, poza przytoczeniem w skrócie słów Jezusa z ostatniej Wieczerzy:

Apostołowie bowiem w napisanych przez siebie pamiętnikach zwanych Ewangeliami podali nam, że takie otrzymali przykazanie: Jezus wziął chleb, dzięki składał i mówił: „To czyńcie na moją pamiątkę. To jest ciało moje”. Podobnie wziął kielich, dzięki składał i mówił: „To jest krew moja”⁴⁰¹.

Podobną strukturę sprawowania Eucharystii jak u św. Justyna, odnajdujemy we wszystkich obecnych liturgiach”⁴⁰².

O Eucharystii jako doskonałej ofierze ustanowionej przez Boga zamiast ofiar Starego Przymierza wspomina Justyn również w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* (41,1; 117,1-3). W tym utworze jednak nie ma informacji o przebiegu nabożeństw.

Fragmety modlitw liturgicznych z tego okresu można znaleźć w pracy *Didache*. W Kościele rzymskokatolickim w Polsce również nieraz słyszy się słowa modlitwy eucharystycznej zalecanej przez autorów *Didache*:

³⁹⁷ Tę informację uzyskano od abpa Mor Seweriusa Mosesa w czasie pobytu w klasztorze Mor Gabriel w Altenbergen (Niemcy).

³⁹⁸ *Sefer... dz. cyt.*, s. 83.

³⁹⁹ Ks. J. Miazek, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, wybór i opracowanie ks. M. Starowieyski, Kraków: Znak, 1987, s. 31-51.

⁴⁰⁰ Takie lata podaje *New Advent: Catholic Encyclopedia* <http://www.newadvent.org/cathen/08580c.htm> (dostęp 14.01.2016).

⁴⁰¹ Tekst polski za: *Wieczerza Mistyczna*, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa: PAX, 1988, s. 53.

⁴⁰² *Tamże*, s. 21.

A co do Eucharystii, takie odmawiajcie modły dziękczynne. Najpierw za kielich: „Dziękujemy Ci, Ojczy nasz, za święty winny szcep Dawida, sługi Twego, który nam poznać dałeś przez Jezusa, sługę Swego, Tobie chwała na wieki!”. Poczem za łamany chleb: „Dziękujemy Ci, Ojczy nasz, za życie i za wiedzę, którą nam poznać dałeś przez Jezusa, sługę Swego, Tobie chwała na wieki!”⁴⁰³.

Dzieło *Didache* zostało napisane na przełomie I i II w. w Syrii, zapewne w języku greckim. Ze względu na sugerowaną przez tekst możliwość osobistej wizyty Apostołów, dzieło jest datowane na lata 65-80⁴⁰⁴. Wpływy żydowskie są niewątpliwe; wysuwano nawet hipotezy, że pierwsze 6 rozdziałów *Didache* są pochodzenia żydowskiego⁴⁰⁵. Pojawiają się w nim wyrazy hebrajskie i aramejskie, np.: *hosanna*, *amen* i *Maran atha*, zaczerpnięte prawdopodobnie z Nowego Testamentu, choć również prawdopodobnym jest, że te słowa były w powszechnym użyciu w środowisku Apostołów i potem chrześcijan syryjskich. Jeden z najstarszych hymnów liturgicznych w języku aramejskim *Lakhou Mara*, pochodzący z II wieku, zachował się w liturgii chaldejskiej⁴⁰⁶.

Do „paleoanafor” sięgających III, a być może nawet II w. należy odnieść *Anaforę Apostołów Addaja i Mariego* zachowaną w Asyryjskim Kościele Wschodu i Kościele Syro-Malabarskim. Jej bliźniaczym odpowiednikiem jest anafora św. Piotra III, nazywana też *Szarar*. Anafora Addaja i Mariego nie posiada „narracji ustanowienia” skupiając się na dziękczynieniu, prawdopodobnie pod silnym wpływem liturgii żydowskiej. Słowa ustanowienia pojawiają się w chaldejskiej i syro-malabarskiej wersjach tej liturgii i są przykładem późniejszej latynizacji⁴⁰⁷. Generalnie badacze przyjmują, że w oryginalnej formie anafora Addaja i Mariego nigdy nie zawierała słów ustanowienia, co nie było zjawiskiem wyjątkowym na tle innych starożytnych modlitw liturgicznych⁴⁰⁸.

Apokryficzne dzieło *Dzieje Tomasza* zostało napisane przez gnostyków w pierwszej połowie III w. w języku syryjskim i zawiera ciekawe opisy liturgii, choć trudno mieć pewność co do ich autentyczności (mogły być celowo zniekształcone przez gnostyków). Paprocki podkreśla:

Dążenie do unifikacji – być może drogą naśladownictwa – spowodowało, że najpóźniej w III wieku w powszechnym użyciu był jeden model Liturgii eucharystycznej, który bądź wypierał, bądź też modyfikował tradycje lokalne. Schemat anafory został wypracowany przede wszystkim w Syrii i Małej Azji w ciągu wieków I-III i wywarł wpływ na wszystkie inne ośrodki chrześcijańskie. Istotne w tym znaczenie miało wyjście Apostołów z Jerozolimy, gdyż spowodowało to zaniknięcie żydowskiego podłoża liturgii oraz przyjęcie wzorów syryjskich i hellenickich⁴⁰⁹.

⁴⁰³ Tekst polski za: *Tamże*, s. 49.

⁴⁰⁴ *New Advent: Catholic Encyclopedia* <http://www.newadvent.org/cathen/04779a.htm> (dostęp 14.01.2016).

⁴⁰⁵ *Didache czyli nauka Dwunastu Apostołów*, tłum. J. Jankowski. Warszawa: Kunczewicz i Hofman, 1923, s. 6.

⁴⁰⁶ *Wieczera Mistyczna, dz. cyt.*, s. 19.

⁴⁰⁷ B. D. Spinks, *Do this in Remembrance of Me: The Eucharist from the Early Church to the Present Day*, London: SCM Press, 2013, s. 52-54.

⁴⁰⁸ N. V. Russo, *The Validity of the Anaphora of Addai and Mari: Critique of the Critiques*, w: M. E. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010, s. 21-62.

⁴⁰⁹ *Wieczera Mistyczna, dz. cyt.*, s. 21.

Tradycja Apostolska przypisywana Hipolitowi Rzymskiemu jest dokumentem sięgającym III wieku, choć co do autorstwa i daty toczą się dyskusje⁴¹⁰. Była z pewnością znana w Kościele egipskim na początku IV wieku⁴¹¹, a jej początki mają prawdopodobnie pochodzenie zachodniosyryjskie (Antiocheńskie)⁴¹². Dzieło to ukazuje zasadnicze ramy liturgii, które celebrans wypełniał modlitwami – formuły modlitewne III wieku są jeszcze płynne i splatają się, zależnie od nadanej im przez autorów formy⁴¹³. Możemy tu spotkać fragmenty znanych nam wezwań spotykanych w większości anafor:

B.: Pan z wami.
 L.: I z duchem twoim.
 B.: W górę serca.
 L.: Wznosimy je do Pana.
 B.: Dzięki składajmy Panu.
 L.: Godne to i sprawiedliwe⁴¹⁴.

Ewidentnie zmiana „serca” na „umysł” lub „umysł” w kilku anaforach (np. w anaforze *Constitutiones Apostolorum* pochodzącej z IV w. z Syrii) ma związek z semickim rozumieniem serca jako ośrodka myślenia. Taki odbiór słowa „serce” przez Żydów można odnotować np. w Ewangelii Marka, gdzie przykazanie „miłowania Boga całym sercem” zostaje wyjaśnione jako „miłowanie umysłem” (Mk 12,30). Słownik syriacki podaje jedno ze znaczeń wyrazu ܥܢ jako ‘rozum, pierś jako ośrodek rozumu i odczuć’⁴¹⁵.

Najstarszym dokumentem zawierającym pełny zapis modlitwy eucharystycznej jest Papirus Barceloński datowany na IV w. (P.Monts.Roca inv. 154b–157b). Zheltov podkreśla, że do niedawna uważany za najstarszy rękopis liturgiczny Papirus Strasburski datowany na IV-V w. (inv. 254) zawiera przerwy i nieciągłości w tekście⁴¹⁶. Sam tekst modlitwy zachowany na Papirusie Barcelońskim, według Zheltova, został skodyfikowany w III stuleciu.

W III wieku została rozbudowana strona chrystologiczna i trynitarna, a pod wpływem greckiego rozumienia modlitwy jako prośby główny akcent przesunął się z dziękczynienia (żydowskie *berachot*) na element prośby (gr. *euche*). Ławreszuk zaznacza, że od tego czasu zaczęto spisywanie tekstów liturgicznych, by potem, od VI w., je kodyfikować. Dzięki temu zachowały się świadectwa funkcjonowania ponad 100 rytów liturgicznych, które można pogrupować według kolejności części zasadniczych: P (prefacja), S (Sanctus), A (anamneza), E (epikleza), W

⁴¹⁰ M. Zachara MIC, *Czy Tradycja apostolska jest dokumentem rzymskim?* „Ruch biblijny i liturgiczny”, 1 (65) 2012, s. 3-20.

⁴¹¹ P. E. Bradshaw, *The Barcelona Papyrus and the Development of Early Eucharistic Prayers*, w: M. E. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010, s. 129-138.

⁴¹² M. E. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010, s. ix-x.

⁴¹³ *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 22.

⁴¹⁴ Tekst polski za: *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 58.

⁴¹⁵ J. Payne-Smith (ed.), dz. cyt., s. 233.

⁴¹⁶ M. Zheltov, *The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century*, „Vigilae Christianae”, 62 (2008), s. 467-504.

(wstawiennictwo). W tradycjach syryjskiej i bizantyjskiej zachował się schemat anafory PSAEW, w egipskiej PWSAE, w perskiej PSAWE⁴¹⁷.

Powichrowski⁴¹⁸ z kolei wyodrębnił 7 elementów składających się na liturgię eucharystyczną:

1. Prefacja.
2. Sanctus.
3. Epikleza.
4. Opowiadanie o ustanowieniu.
5. Anamneza i ofiarowanie.
6. Modlitwy wstawiennicze.
7. Doksologia.

Paprocki wymienia podstawowe części anafory, które ustaliły się w okresie przednicejskim, choć w poszczególnych typach liturgicznych ich kolejność jest różna⁴¹⁹:

- dialog wstępny,
- modlitwa dziękczynna (prefacja) zwana też ante-Sanctus,
- śpiew Sanctus,
- modlitwa post-Sanctus,
- słowa ustanowienia,
- anamneza czyli wspomnienie zbawczego dzieła Chrystusa,
- epikleza czyli wezwanie Ducha Świętego,
- intercesja czyli modlitwa wstawiennicza,
- doksologia końcowa, na którą lud odpowiada śpiewem „Amen”.

Rzuca się w oczy zasadnicza niezmienność struktury modlitwy eucharystycznej, a także jej powiązanie z liturgią żydowską, nawet w pewnym zakresie kolejność występowania poszczególnych elementów. Szczególnie odpowiedź ludu „Amen” ma bardzo wymowny charakter, definitywnie przejęty z modlitwy społecznej judaizmu.

Poza teologicznym bogactwem, które zostało tu podkreślone, nie można nie zauważyć znaczenia odpowiedzi wiernych na końcu doksologii. To „Amen” jest akceptacją strony zgromadzonej wspólnoty, tekstu ME wygłoszonej przez kapłana *in persona Ecclesiae*. Można nawet powiedzieć, że „Amen” jest jakby „pieczęcią celebracji eucharystycznej” sakramentu jedności Kościoła⁴²⁰.

Nawet w dzisiejszym modlitewniku żydowskim w modlitwie codziennej można wyodrębnić:

- błogosławieństwo (w sensie żydowskim – dziękczynienie) przed czytaniem Tory lub fragmentu „Słuchaj Izraelu”⁴²¹,
- czytanie Tory,
- błogosławieństwo po odczytaniu Tory.

Poza tym samo uświęcenie Imienia Bożego stanowi niezmiernie ważny element liturgii żydowskiej i jest reprezentowane w modlitewniku hebrajskim znacznie bogaciej niż tylko w znanej modlitwie *Kadisz*. Na przykład, w codziennej modlitwie

⁴¹⁷ M. Ławreszuk, *Przyzywanie Ducha Świętego w anaforach świętego Jana Chryzostoma i świętego Bazylego Wielkiego*, „Studia Oecumenica”, 14 (2014), s. 195-212.

⁴¹⁸ T. Powichrowski, *Struktura formalna modlitwy eucharystycznej*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 6, 2007, s. 129-148.

⁴¹⁹ *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 23.

⁴²⁰ T. Powichrowski, dz. cyt.

⁴²¹ Tora, czyli Prawo Mojżeszowe jest odczytywane w synagogach według porządku rocznych czytań, zawsze w poniedziałki i czwartki, a także szabaty i święta całego roku. Natomiast *Szma Israel* jest recytowane codziennie trzykrotnie, również w modlitwie prywatnej.

porannej znajduje się wołanie: „Uświęć Imię Twoje nad tymi, którzy uświęcają Imię Twoje, i okaż je świętym w Twoim świecie”⁴²². Formuła modlitewna kończy się błogosławieństwem: *Baruch hamekadesz szemo barabim* („błogosławiony, który uświęca swoje Imię wobec wielu”), zaś następna formuła ukazuje Boga jako króla królów „ponad wszystkimi królestwami ziemi”. Co więcej, w modlitwie *mincha* na szabat święta Chanuka stwierdza się: „Stworzyłeś dla siebie imię święte i wielkie”⁴²³. Można uznać, że imię Boga jest święte z definicji, i nie potrzebuje samo z siebie dodatkowego uświęcenia – uświęcenie jest konieczne ze względu na tych, wobec kogo się realizuje. Jest to potwierdzone w formułce modlitewnej *Ata kadosz weszimcha kadosz* („Ty jesteś święty i twoje imię jest święte”)⁴²⁴.

Modlitwa *szacharit* zawiera wezwanie *jisztabach szimcha* („niech będzie wysławiane Twoje imię”)⁴²⁵, i dalej tekst brzmi: „Królu nasz, Boże, królu wielki i święty na niebie i na ziemi. Tobie się należy (...) świętość i królowanie. Błogosławieństwa i dziękczynienia [należą się] Twemu imieniu, wielkiemu i świętemu (...). Błogosławiony jesteś, Panie, Boże, królu wielki (...), królu jedyny”. Całe przesłanie modlitwy *jisztabach* wskazuje na niepodzielny związek pomiędzy Bogiem a Jego imieniem, pomiędzy wysławianiem Boga i wysławianiem Jego imienia, pomiędzy królowaniem Boga a Jego świętością.

Tuż po odczytaniu *jisztabach* oraz Psalmu 120, kantor wzywa obecnych: „Błogosławcie imię Pana błogosławionego”, po czym zgromadzenie modli się słowami: „Niech będzie błogosławione, wysławiane, uwielbione, wywyższone i wyniesione imię Króla nad królami królów (hebr. *melech malchey hamlachim*), świętego, błogosławiony On. (...) Jego imię przewyższa wszystkie błogosławieństwa i wychwalanie. Niech będzie błogosławione imię Jego królowania w chwale na wieki”⁴²⁶. Nieco dalej jest mowa o aniołach, którzy „błogosławiają, wychwalają, wysławiają, uświęcają (hebr. *makdiszin*) i koronują (hebr. *mamlichin*) imię Boga, króla wielkiego, potężnego i przerażającego, święty On. I wszyscy oni przyjmują na siebie ciężar królestwa niebios (...). I przekazują sobie nawzajem prawo uświęcać (hebr. *lehakdisz*) Stwórcę (...) i ogłaszają świętość (hebr. *k'dusza*) w bojaźni i mówią z drzeniem: Święty, święty, święty Pan, Bóg zastępów!”⁴²⁷. Można z tego tekstu modlitwy dowiedzieć się, że uświęcanie imienia Boga to prawo i przywilej przede wszystkim aniołów, którzy realizują to zadanie powtarzając słowa, przytoczone przez proroka Izajasza. W sobotę ta część modlitwy jest rozbudowana i zawiera wezwanie *nakdisza*: „Będziemy uświęcać i uwielbiać Ciebie, jak serafini (...): Święty, święty, święty”⁴²⁸, wyraźnie wskazujące, że żyd uświęca imię Boga naśladując aniołów i powtarzając te same słowa. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w myśl tego tekstu również chrześcijańska liturgia powtarzając hymn „Święty, święty, święty...” czyni dokładnie to samo – uświęca imię Boga⁴²⁹.

Jeśli natomiast chodzi o modlitwy-prośby, to codzienna liturgia żydowska również zawiera standardowe wezwania wstawiennicze. Natomiast z liturgii szabasowej usunięte są elementy prośby, skierowanej na zaspokojenie potrzeb

⁴²² *Sidur szabchej...*, dz. cyt., s. 14.

⁴²³ *Tamże*, s. 235.

⁴²⁴ *Tamże*, s. 196.

⁴²⁵ *Tamże*, s. 41-42.

⁴²⁶ *Tamże*, s. 42.

⁴²⁷ *Tamże*, s. 43; są to słowa zaczerpnięte z Iz 6,3. Powtarzają się w każdej anaforze przytoczonej w *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt.

⁴²⁸ *Sidur szabchej...*, dz. cyt., s. 196.

⁴²⁹ Więcej szczegółów dotyczących uświęcania Imienia Bożego w dzisiejszej liturgii żydowskiej można znaleźć w książce M. Rucki, *Modlitwa Pańska...* dz. cyt., s. 61-65.

osobistych, które – w rozumieniu żydowskim – mają charakter „interesów”, załatwianych z Panem Bogiem⁴³⁰. Talmud Jerozolimski w traktacie *Szabat* 15,3 mówi, że „nie wypada prosić w święto o załatwienie spraw powszednich”. W wyniku tego zamiast 18 błogosławieństw (hebr. *tfila szmone esre*) recytuje się ich siedem (hebr. *tfilat szewa*). M.in. w szabat nie prosi się Boga „o rozum, zrozumienie i wiedzę”, o wybawienie, o uzdrowienie, o wyżywienie, o ustanowienie sprawiedliwości, o ustanowienie królestwa Boga nad Izraelem, a nawet o wysłuchanie modlitw. Zatem nawet po oficjalnym oderwaniu się chrześcijaństwa od judaizmu pozostały znaczne wzajemne wpływy liturgiczne.

2.4.2.2. Anafory ponicejskie

Po Soborze Nicejskim (325 r.) zaczęto precyzyjnie organizować oficjum i mszę, pojawiły się ustalone teksty modlitw oraz nastąpiła unifikacja formularzy w różnych ośrodkach administracyjnych i liturgicznych, jak Jerozolima, Antiochia, Aleksandria i Rzym, a później Konstantynopol⁴³¹. Należy jednak przyjąć, że wszystkie obrządku wschodnie mają źródło w dwóch pierwszych z nich⁴³². O liturgii eremitów zachowały się tylko ogólne informacje: po wspólnym posiłku (agape) śpiewano Psalmi i hymny, przerywając śpiew czytaniem fragmentów z Nowego i Starego Testamentów, po czym była Eucharystia (*prosfora*), przy czym w celu przyjęcia Komunii mnisi podchodzili do ołtarza⁴³³.

Ostatnio przyjmuje się, że wszystkie liturgie wschodnie można podzielić na trzy zasadnicze typy: aleksandryjski, antiocheński (z Kapadocją) i wschodniosyryjski⁴³⁴. Anafory typu antiocheńskiego są celebrowane nie tylko przez Greków, Gruzinów, Słowian, Rumunów, Węgrów i Albańczyków, ale także przez Ormian, Koptów i Etiopczyków. Tradycja wschodniosyryjska (syro-orientalna) pozostała bardziej przywiązana do korzeni sięgających kultury semickiej⁴³⁵. Według Potoczno, z punktu widzenia historycznego niesłusznym jest wyodrębnianie tradycji syro-orientalnej jako osobnej grupy liturgicznej, tym bardziej że „sama liturgia w jej głównych zrębach cechuje się wieloma podobieństwami do liturgii syryjskiej zachodniej”⁴³⁶.

W Tabeli 2.4.2 zrobiono zestawienie ważniejszych anafor aleksandryjskich, antiocheńskich i syro-orientalnych⁴³⁷.

Najstarsza zachowana anafora, jaką posiadamy po Hipolicie Wielkim, należy do Serapiona z Thmuis, przyjaciela Antoniego Pustelnika i Atanazego. Udokumentowana przez niego w *Euchologionie* struktura liturgiczna jest typowa dla rodziny aleksandryjskiej. Podobny schemat odnajdujemy w zachowanym fragmencie *Anafory z Der-Balyzeh*. Z kolei anafora Marka Ewangelisty ulegała dającym się odtworzyć zmianom w różnych epokach, które odzwierciedlają cztery wersje odtworzone na podstawie znalezionych rękopisów: 1) V-VII w., 2) VIII-IX w., 3)

⁴³⁰ *Sidur Sza'arej Tfila*, dz. cyt., s. 553 podaje, że właśnie znamiona „interesu” w tych prośbach spowodowały usunięcie ich z liturgii szabasowej.

⁴³¹ *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 23.

⁴³² M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne chrześcijańskiego Wschodu – panorama*, „Teologia i człowiek”, 25 (2014) 1, s. 165-185.

⁴³³ A. Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*. Beuron: Beuroner Kunstverlag, 2007, s. 21.

⁴³⁴ *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 24.

⁴³⁵ I. H. Dalmais, *The Eastern Liturgical Families*, w: A. G. Martimort (red.), *The Church at Prayer*, t. 1, Collegeville 1986, s. 28-29.

⁴³⁶ M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne... dz. cyt.*

⁴³⁷ Tabelę i jej omówienie wykonano na podstawie opracowania: *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 23.

silnie zbizantynizowana wersja wchodzi do użycia w XI w., 4) koptyjski przekład używany od XII w.

Tabela 2.4.2. Podział anafor na aleksandryjskie, antiocheńskie i syro-orientalne

Typ anafory	Kościół	Anafora
Aleksandryjski	Egipski języka greckiego	Marka Ewangelisty
		Anafora z Der-Balyzeh
		Serapiona z Thmuïs
	Koptyjski	Cyryla Aleksandryjskiego
	Etiopski	Świętych Ojców naszych Apostołów
		Pana naszego Jezusa Chrystusa
		Jana Chryzostoma
		Dioskora
		Pani naszej Bogurodzicy Maryi
Antiocheński	Bizantyjski	Jana Chryzostoma
		Bazylego Wielkiego
		Jakuba Apostoła
		Epifaniasza z Salaminy
	Syro-antiocheński	<i>Testamentum Domini Nostri Iesu Christi</i>
		Dwunastu Apostołów
		Jakuba Apostoła
		Jana Chryzostoma (I)
		Jana Chryzostoma (II)
		Bazylego Wielkiego
		Ignacego Antiocheńskiego
		Papieża Juliusza
		Eustacjusza z Antiochii
	Maronicki	Piotra Apostoła
		Dwunastu Apostołów
		Jakuba Apostoła
	Ormiański	Atanazego Aleksandryjskiego
		Jakuba Apostoła
	Egipski języka greckiego	Bazylego Wielkiego
		Grzegorza z Nazjanzu
Koptyjski	Bazylego Wielkiego	
Etiopski	Bazylego Wielkiego	
Syro-orientalny	Chaldejski	Apostołów Addaja i Mariego
		Teodora z Mopsuestii
		Nestoriusza
	Syro-malabarski	Apostołów Addaja i Mariego
	Maronicki	Harar

Paprocki podaje, że cechą charakterystyczną anafor typu antiocheńskiego jest uwielbienie w prefacji i modlitwie post-Sanctus Boga Jedyne w Trzech Osobach. Niewykluczone, że jest to wynik wspólnego trwania Kościoła i aramejskojęzycznych wspólnot żydowskich, z których wierni byli mocno przywiązani do recytowanego trzy razy dziennie wyznania wiary w jedyne Boga *Szma Israel* (Pwt 6,4). Pod tym względem ciekawe świadectwo stanowi znak krzyża czyniony przez współczesnych katolików języka hebrajskiego: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga jedyne. Amen”. Wydaje się, że powrót do tej oryginalnej semickiej formuły był

możliwy dzięki zachowanemu w Kościołach syriackojęzycznych znakowi krzyża czynionemu ze słowami: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga jedyne prawdziwego. Amen”.

W środowisku Kościoła Jerozolimskiego powstała *Anafora Jakuba Apostoła Brata Pańskiego*, która w okresie ponicejskim rozprzestrzeniła się na różne regiony Azji Mniejszej, Europy, Tracji, Grecji, a także na Armenię, Gruzję, Egipt i Etiopię. Jest znana dziś w wersji greckiej, gruzińskiej, syryjskiej, etiopskiej, ormiańskiej, koptyjskiej i słowiańskiej. Formy narodowe natomiast, które funkcjonowały jeszcze w czasie soboru Chalcedońskiego (451), zostały później wyparte przez tradycję Konstantynopola i zachowały się do dzisiaj tylko w Kościołach przedchalcedońskich jako ryt syryjski wschodni (praktykowany przez nestorian i chaldejczyków) oraz zachodni (reprezentowany przez jakobitów i maronitów). Na zachodzie lokalne liturgie zostały zdominowane przez ryt rzymski. Paprocki podkreśla:

Liturgia Konstantynopola stanowi raczej syntezę różnorodnych elementów niż oryginalne i twórcze dzieło. (...) Kościół bizantyjski, podobnie jak i inne Kościoły wschodnie, pozostał w swej liturgii wierny wczesnochrześcijańskiej tradycji (...). Chociaż cała Liturgia eucharystyczna została bardzo rozbudowana, to jednak jej część centralna czyli anafora zachowała wiernie oryginalną formę i żydowskie pochodzenie⁴³⁸.

Swój najpełniejszy wyraz wiary chrześcijanie Wschodu znajdują właśnie w liturgii. Tylko poprzez liturgię można zrozumieć chrześcijański Wschód, jego poczucie obecności Boga i objawienie Królestwa niebieskiego na ziemi. Nawet niezwykle rozwój hymnologii pomimo opozycji mnichów nie wpłynął na istotę rozumienia Eucharystii.

W chrześcijaństwie Wschodnim Eucharystia była odbierana jako tajemnica prawdziwej i realnej wspólnoty z Chrystusem, dlatego liturgia eucharystyczna jest chrystocentryczna. Tłumaczono ją przez system symboli, ale nigdy nie rozumiano jako „symbolu” czy „obrazu”, tylko jako przemienione i życiodajne ludzkie Ciało Chrystusa. Eucharystia była do spożywania, podczas gdy funkcję kontemplacyjną przejęła ikona. Dzięki anamniezie i epiklezie zbawcze wydarzenie staje się rzeczywistością. Według Narsaja (V w.) Eucharystia jest pokarmem Ducha, a Teodor z Mopsuestii uważał, że pokarm eucharystyczny jest święty i nieśmiertelny – wiążąc to z obecnością Ducha Świętego w Ciele i Krwi Pana. Całą skuteczność cudu przemienienia nadaje słowom Chrystusa epikleza, czyli modlitwa o zstąpienie Ducha Świętego. Duch łączy też wszystkich spożywających Eucharystię w jedno.

Każdy jednak moment liturgii ma charakter trynitarny. Od czasów Jana Chryzostoma Kościół nie ogranicza się tylko zwróceniem do Ojca, a od Bazylego Wielkiego trynitarność jest poniekąd koniecznością.

Cała liturgia jest realnością, ale realnością nowego wieku, ponieważ w anaforz Kościół wchodzi w metahistorię. Dlatego narracja liturgiczna o życiu Chrystusa nie jest tylko opowieścią, ale aktualizacją, która dokonuje się przez Słowo i Sakrament. Liturgia słowa i ofiary posiadają własne „wejścia”, a także własne wyznanie wiary – *credo* katechumenów to hymn *Ho Monogenes*, a *credo* wiernych to nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary. Obie części liturgii są jakby na równi, a zarazem w sposób nierozdzielny połączone. Słowo i Sakrament w świadomości Kościołów Wschodu są ze sobą nierozdzielne i są Obecnością.

⁴³⁸ *Wieczera Mistyczna, dz. cyt., s. 28.*

2.4.2.3. Liturgia w syriackim Kościele Zachodnim

„Żaden inny Kościół nie posiada tak wielkiej liczby anafor (modlitw eucharystycznych) jak syryjski”⁴³⁹. Na początku XXI w. w praktycznym użyciu można spotkać 4 anafory w Kościele rzymskokatolickim, 2 w koptyjskim, 3 w Asyryjskim Kościele Wschodu (nestoriańskim) i ponad 70 w Antiocheńskim Syriacko-Prawosławnym kościele. Podstawą wszystkich anafor jest tutaj liturgia św. Jakuba brata Pańskiego.

Omówienie ksiąg liturgicznych powinno się rozpocząć od kontekstu odprawiania Eucharystii⁴⁴⁰. Wnętrze kościoła stanowi przestrzeń do sprawowania liturgii, dlatego każdy element ma znaczenie symboliczne. Pomieszczenie jest podzielona na trzy obszary: miejsce dla wiernych, miejsce dla chóru (po obu stronach) oraz miejsce, gdzie znajduje się ołtarz. Ołtarz symbolizuje Niebo, reszta przestrzeni symbolizuje świat, zaś między niebem a światem jest ikonostas reprezentujący Kościół chwalebny. Do Nieba nikt nie może wejść, dlatego w przestrzeni ołtarza może przebywać tylko ksiądz sprawujący liturgię oraz ministranci. Wchodząc za zasłonę kapłan zmienia obuwie, co przypomina mu obietnicę możliwości deptania po węzach i skorpionach (Łk 10,19). W Indiach zdejmuje się buty nawiązując do Mojżesza, który musiał zdjąć sandały stojąc przed krzakiem gorejącym (Wj 3,5).

Bóg jest suwerenny i autonomiczny, dlatego ikonostas oddziela niebo od ziemi. Jednak w czasie modlitwy zasłona jest odsuwana, ponieważ Bóg jest osiągalny przez modlitwę. Po zakończeniu ołtarz znowu jest zasłaniany, co symbolizuje ukrycie Boga. W czasie świąt i w niedziele zasłona jest otwarta, co ukazuje, że Bóg jest dostępny dla człowieka.

Każda celebracja Ofiary jest atakiem na, i zdecydowanym zwycięstwem nad tym, co reprezentuje podział. (...) Usunięcie barier stanowi zasadniczy dramat [odprawianej] Ofiary⁴⁴¹.

Ikony w Kościołach Wschodu zawsze przedstawiają świętych z poważnym i surowym wyrazem twarzy; nigdy nie zobaczymy ich uśmiechniętych. Powaga zwraca naszą uwagę na fakt, że moje życie zależy od mojego zbawienia, a zbawienie zależy od tego, czy idę za Słowem Jezusa.

Patrząc z perspektywy ołtarza, po prawej stronie kościoła są mężczyźni, a po lewej kobiety. Udział w liturgii przypomina o uczcie eschatologicznej, o weselu Baranka, dlatego panna młoda jest po prawicy pana młodego, jak królowa po prawicy króla.

Chór w Kościołach Antiocheńskich jest umieszczony przed ikonostasem – jeden pulpit po prawej, drugi po lewej stronie. Symbolizują one filary (lub ramiona), na których spoczywa świat: po prawej Apostołowie, po lewej Prorocy. Po środku znajduje się jeszcze jeden pulpit z wyłożoną księgą Ewangelii. Wchodząc do kościoła wierni klękają i całują Ewangelię. Ten pulpit symbolizuje trzeci filar – świętych Ojców Kościoła. Do nauczania Ojców nawiązuje się w czasie świąt, a także w modlitwach. O znaczeniu utworów Ojców świadczy choćby liczba ich modlitw, wciąż recytowanych w Kościołach Patriarchatu Antiocheńskiego (Tab. 2.4.3)

⁴³⁹ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte... dz. cyt.*, s. 45.

⁴⁴⁰ Informacje zamieszczone w tym podrozdziale uzyskano od abpa Mor Seweriusa Mosesa w czasie pobytu w klasztorze Mor Gabriel w Altenbergen (Niemcy).

⁴⁴¹ H. Mendez, „Overcoming Divide” as a Motif in Eastern Christian Liturgy, „Studia Liturgica”, 43 (2013), s. 281-302.

Tabela 2.4.3. Teksty Ojców Kościoła recytowane w czasie modlitw codziennych⁴⁴²

Jakub z Sarug	44 modlitwy
Efrem Syryjski	26 modlitw
Balaj	18 modlitw
Szymon Garncarz (Kukojo)	15 modlitw
Seweriusz Antiocheński	6 modlitw
Rabbula	1 modlitwa

Podłoga w kościele jest wykonana w taki sposób, że ołtarz znajduje się najwyżej, idąc do niego wchodzi się coraz wyżej. Takie usytuowanie symbolizuje górę Synaj, miejsce spotkania Mojżesza z Bogiem. Kapłan jakby rozmawia z Bogiem w imieniu ludu, który nie może wejść na górę. Ta szczególna posługa kapłańska wymaga szczególnego uświęcenia, dlatego też jest związana w liturgii zachodniosyryjskiej z wielokrotnym przyznawaniem się kapłana do grzechów i słabości⁴⁴³. Bierze wszystkie modlitwy wiernych i znosi je przed oblicze Pana, a potem wraca do ludu. Intencje mszalne są nie tylko odczytywane w czasie liturgii, ale modlitwę kapłan rozpoczyna już wieczorem, wymieniając intencje po kilka razy, zanim zacznie niedzielne nabożeństwo. Podkreślając znaczenie wstawiennictwa kapłana liturgia nie przewiduje, by wierni czynili znak krzyża w czasie modlitwy – czyni to za nich kapłan przed ołtarzem.

Księgi liturgiczne zachodniego Kościoła syriackiego można podzielić na 15 grup⁴⁴⁴:

- prosty modlitewnik do użytku codziennego w dni powszednie (*Szhimo*),
- lekcjonarz zawierający czytania liturgiczne z Pisma św.,
- anafory (teksty liturgiczne – zob. tab. 2.4),
- *Panqyotho* (liturgia godzin) na wszystkie niedziele roku,
- *Panqyotho* na wszystkie święta Pańskie i wspomnienia świętych,
- *Panqyotho* na 40 dni Wielkiego Postu i Wielki Tydzień⁴⁴⁵,
- *Husoye* (modlitwa o przebaczenie) na niedziele i wspomnienia świętych w czasie Wielkiego Postu i Wielkiego Tygodnia⁴⁴⁶,
- porządek chrztu, ślubu, namaszczenia chorych oraz nabożeństw pokutnych,
- porządek udzielania święceń kapłańskich,
- *M'ade'dono* (księga uroczystości świątecznych),
- nabożeństwo pogrzebowe,
- modlitewnik dla kapłanów i mnichów,
- księga melodii kościelnych,
- *Księga żyjących*⁴⁴⁷,
- kalendarze świąt kościelnych.

⁴⁴² Na podstawie: *Shhimo... dz. cyt.*

⁴⁴³ Doskonałym opracowaniem dotyczącym świadomości kapłana jego własnej grzeszności wyrażonej w tekstach liturgicznych jest artykuł M. Potoczny, *Kapłan jako słaby i grzeszny sługa w modlitwach Mszy św. liturgii zachodniosyryjskiej*. „Studia Oecumenica”, 15 (2015), s. 227–246.

⁴⁴⁴ Na podstawie: Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte... dz. cyt.*, s. 38.

⁴⁴⁵ Wielki Tydzień jest liczony osobno, a w połączeniu z nim Wielki Post trwa 50 dni (zob. np.: *Kalender der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Leinatal 2016).

⁴⁴⁶ Nie wszystkie *Husoye* napisane w przeszłości weszły do liturgii; np. ks. Szemun z Amidy (†1450) napisał 17 takich utworów, ale żaden z nich nie został włączony do nabożeństw (Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte... dz. cyt.*, s. 398).

⁴⁴⁷ Jest to księga zawierająca krótki traktat o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa oraz długą listę proroków, apostołów, uczniów, doktorów Kościoła, ascetów, eremitów, świętych i męczenników. Od XI w. zaniedbano czytania tej księgi w ramach liturgii, ale obecnie do niej się powraca.

Bogactwo tradycji liturgicznych wciąż żywych w syriackim Kościele zachodnim wymaga przynajmniej wymienienia z nazwy wszystkich anafor. Pomimo tego, że naukowcy mogą krytycznie podchodzić do kwestii tego, czy anafory przypisywane Apostołom autentycznie od nich pochodzą, uwagi godne jest przywiązanie do tradycji apostoelskiej w tym zakresie: 12 najstarszych anafor jest przypisanych autorom z I w. (pocz. II w.). Oczywiście, w ciągu wieków ulegały one pewnym zmianom. Mor Ignatius Afrem I Barsaum podaje, że najważniejsza anafora św. Jakuba Brata Pańskiego była korygowana przez św. Jakuba z Edessy (†708) oraz skracana przez Bar Hebreusa (1282), ale w znacznej części jest pochodzenia apostoelskiego⁴⁴⁸. Anafory zostały zestawione w tabeli 2.4.

Tabela 2.4.4. Anafory używane w syriackim Kościele zachodnim⁴⁴⁹

Lp.	Anafora	uwagi
1.	Większa (dłuższa) św. Jakuba Apostoła Brata Pańskiego (†61)	
2.	Mniejsza (krótsza) św. Jakuba Apostoła	
3.	Św. Marka Ewangelisty (†62)	
4.	Większa (dłuższa) św. Piotra Apostoła (†67)	
5.	Mniejsza (krótsza) św. Piotra Apostoła	
6.	Anafora Apostoła ⁴⁵⁰ , do którego pisał Łukasz Ewangelista	
7.	Większa (dłuższa) św. Jana Apostoła (†90)	
8.	Mniejsza (krótsza) św. Jana Apostoła	
9.	Św. Dionizego Arcopagity (†96)	Tłum. z greckiego
10.	Św. Klemensa Rzymskiego ⁴⁵¹ (†102)	
11.	Druga anafora Klemensa Rzymskiego	
12.	Św. Ignacego Antiocheńskiego (†107)	Tłum. z greckiego
13.	Xystosa (†251), papieża Rzymu ⁴⁵²	
14.	Eustatiego z Antiochii (†338)	Tłum. z greckiego
15.	Druga anafora Eustatiego z Antiochii	Tłum. z greckiego
16.	Juliusza Rzymskiego (†356)	
17.	Św. Atanazego (†373)	Tłum. z greckiego
18.	Bazylego z Cezarei (†379)	Tłum. z greckiego
19.	Cyryła z Jerozolimy (†386)	Tłum. z greckiego
20.	Grzegorza Teologa (†390) [z Nazjanzu]	Tłum. z greckiego
21.	Św. Jana Chryzostoma (†407)	Tłum. z greckiego
22.	Celestynusa (†440)	
23.	Cyryła z Aleksandrii (†444)	Tłum. z greckiego
24.	Proklosa z Konstantynopola (†444)	Tłum. z greckiego
25.	Dioskorosa z Aleksandrii (†457)	Tłum. z greckiego
26.	Tymoteusza II z Aleksandrii (†470)	Tłum. z greckiego
27.	Św. Jakuba z Sarug (†521)	
28.	Druga anafora św. Jakuba z Sarug	
29.	Filoksenosa z Mabug (†523)	
30.	Druga anafora Filoksenosa z Mabug	
31.	Seweriusza z Antiochii (†538)	Tłum. z greckiego
32.	Seweriusza z Antiochii „Poświęcenie kielicha mszalnego”	
33.	Szymona z Beth Arszam (†540)	

⁴⁴⁸ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *dz. cyt.*, s. 45.

⁴⁴⁹ Na podstawie: *Tamże*, s. 45-47.

⁴⁵⁰ Dzieło Łukasza zaczyna się słowami: “Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu” (Łk 1,3; por. Dz 1,1).

⁴⁵¹ Klemens Rzymski, wg Tradycji przekazanej przez Tertuliana, został ordynowany na biskupa Rzymu przez św. Piotra. W swoim liście do Koryntian opisuje przebieg liturgii, choć nie cytuje modlitw dosłownie (*Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/04012c.htm> (dostęp 09.02.2016)).

⁴⁵² Prawdopodobnie chodzi nie o Rzym, tylko o Ahrun, jak podaje jeden z manuskryptów.

34.	Św. Jakuba Baradeusza (†578)	
35.	Piotra Antiocheńskiego z Kallinikos ⁴⁵³ (†591)	
36.	Tomasza z Harkel (†616)	Tłumacz anafor greckich, akrostych alfabetyczny
37.	Seweriusza (†636), biskupa Samosaty	
38.	Jana III (†648), który opracował <i>Sedre</i>	
39.	Maruty z Tagritu (†649)	
40.	Jana (†650), metropolity Bosry	
41.	Mafriana Abrahama as-Sajjada (†685)	
42.	Jakuba z Edessy (†708)	
43.	Jana (†752), metropolity z klasztoru św. Mateusza	
44.	Patriarchy Kyriakosa (†817)	
45.	Bazylego Eleazara bar Sobtho z Bagdadu (†828)	
46.	Jana z Dary (†860)	
47.	Św. Izaaka (†X w.)	
48.	Mojżesza bar Kefas (†903)	
49.	Druga anafora Mojżesza bar Kefasa	
50.	Mateusza (X w.), biskupa Hasasy	
51.	Patriarchy Jana bar Szuszan (†1072)	
52.	Druga anafora Jana bar Szuszan	
53.	Mafriana Ignacego (†1164), katolikosa Wschodu	
54.	Większa anafora Jakuba bar Salibi (†1171)	
55.	Średnia anafora Jakuba bar Salibi	
56.	Mniejsza anafora Jakuba bar Salibi	
57.	Anafora Bar Wahbuna (†1193) ułożona z anafor Ojców	
58.	Św. Michała Wielkiego (†1199)	akrostych alfabetyczny
59.	Grzegorza (†1214), mafriana Wschodu	
60.	Michaela Jeszu (†1214) zwanego Uchodźcą	
61.	Patriarchy Jana (†1220) zwanego Obcym	
62.	Jana Jakuba Tszako (†1231), metropolity Mardinu i Habury	
63.	Grzegorza z Bartelli (†1250), metropolity klasztoru Mor Mattai i Azerbejdżanu	
64.	Patriarchy Jana bar Ma'dani (†1264)	
65.	Grzegorza bar Hebreusa (†1286), mafriana Wschodu	
66.	Dioskorosa Gabriela (†1300)	
67.	Patriarchy Ignacego bar Wuhaib (†1333)	
68.	Cyryla Szymona (†1333), biskupa Hah	
69.	Metropolity Jana Butohojo (XIV w.)	
70.	Józefa bar Garib (†1412), metropolity Amidy	
71.	Patriarchy Abrahama bar Garib (†1412)	
72.	Patriarchy Behnama z Hedel (†1454)	
73.	Qaumego (†1454), patriarchy Tur Abdinu	
74.	Jana Jerzego (†1495), metropolity klasztoru Qartmin	
75.	Druga anafora Jana Jerzego, metropolity klasztoru Qartmin	
76.	Masuda z Zaz (†1512), patriarchy Tur Abdinu	
77.	Zagubiona anafora Masuda z Zaz	
78.	Druga zagubiona Masuda z Zaz	
79.	Bazylego I Abd al-Ghaniego z Mansurii (†1575), mafriana Wschodu	

Z powyższego zestawienia można poczynić ciekawą obserwację: prawie wszystkie anafory od czasów apostoelskich do końca V w. były tłumaczone z języka

⁴⁵³ Dziś Raqqa w Syrii, miasto zajęte od 2014 r. przez ISIS, zob. np.: *Raqqa: The Islamic State capital*, <http://www.reuters.com/news/picture/raqqa-the-islamic-state-capital?articleId=USRTR47PBT> (dostęp 9.02.2016).

greckiego. Zgadza się to z uwagą Potoczego, że początkowo w Kościołach tradycji zachodniosyryjskiej (Antiocheńskiej) językiem liturgicznym była greka⁴⁵⁴.

Późniejsze źródła informują też o istnieniu innych utraconych anafor: Seweriusza Szebokta, biskupa Kenneszrin (665); Seweriusza Jakuba (†1241), metropolity klasztoru Mor Mattai i Azerbejdżanu; oraz Bar Kainojo, który prawdopodobnie jest tożsamy z Jakubem z Hatakh (†1360)⁴⁵⁵. Jeden z najwybitniejszych pisarzy i liturgistów Kościoła Antiocheńskiego, Dionizy Bar Salibi (†1171) wyrażał następującą opinię o różnorodności tradycji liturgicznej:

Fakt, że ludzie każdego kraju modlą się inaczej i mają coś, co odróżnia ich od reszty, idzie na ich korzyść, po pierwsze dlatego, że wskazuje na bogactwo ich pobożności i duchowej żywotności, i po drugie dlatego, że jest to znakiem niemożności pojęcia Boga, który pragnie być uwielbiony na różne sposoby, w różnych krajach i różnych miastach⁴⁵⁶.

Na początku XVIII w. przetłumaczono na łacinę 37 anafor Kościoła syriackiego, przede wszystkim anaforę św. Jakuba Brata Pańskiego. Z kolei ze względu na coraz mniejszą znajomość języka syriackiego wśród wiernych, już od XVII w. opracowywano anafory w języku arabskim wraz z „garszuni” – transkrypcją tekstu syriackiego literami arabskimi. O pierwszym tłumaczeniu syriackich anafor na arabski wspominają dokumenty z 912 roku⁴⁵⁷.

2.4.2.4. Liturgia w syriackim Kościele Wschodnim

Opisując literaturę religijną będącą w posiadaniu nestorian w połowie XIX w. Badger zaznacza, że w większości są to księgi liturgiczne i modlitewniki. Cała biblioteka patriarchatu nestoriańskiego w Mosulu zawierała zaledwie ok. 50 dzieł, podobnie niewielkie zbiory zachowały się w Bagdadzie i Mardinie. Dobra biblioteka natomiast należała do Kościoła chaldejskiego (s. 13). Będąc w klasztorze „jakobickim” Deir Zafaran, Badger odwiedził bibliotekę gromadzącą ok. 100 ksiąg, wśród których znalazł wszystkie dzieła św. Efrema Syryjczyka, większość ksiąg Bar Hebreusa i zbiór rękopisów z XI w. z pracami Ojców będących w opozycji do Soboru Nicejskiego (t. 1, s. 50-51). Z kolei w klasztorze chaldejskim Rabban Hormuzd, gdzie wówczas było jedyne seminarium duchowne Chaldecyjków, w ciągu kilkunastu lat przed wizytą Badgera dwukrotnie plądrowanym, praktycznie wszystkie rękopisy były zniszczone (t. 1, s. 102-104). Podobnie krótko przed wizytą Budgera klasztor jakobicki Mor Mattaj na górze Jebel Makloob został całkowicie splądrowany i wyludniony, nawet większość inskrypcji i nagrobków została zniszczona (t.1, s. 96). Z kolei w miejscowości Amedia pokazano mu uratowane z kilkunastu spalonych wiosek nestoriańskich manuskrypty w liczbie ok. 150. Pogromy miały miejsce zaledwie kilka lat przez wizytą Badgera (t. 1, s. 200-201).

Mar Abdisho uważał, że Nieszpory i Laudesy mają wartość kanoniczną, nie mogą być skracane ani uzupełniane, i każdy wierny jest zobowiązany do odmawiania tych modlitw. Inne natomiast są dla osób świeckich dobrowolne, zależnie od zajętości (s. 17).

⁴⁵⁴ M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne... dz. cyt.*

⁴⁵⁵ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *dz. cyt.*, s. 47-50.

⁴⁵⁶ Cyt. za: M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne... dz. cyt.*

⁴⁵⁷ Anafora, o której wspomina dokument, została napisana w połowie IX w. przez Ishoka biskupa Nisibis, którego data śmierci jest nieznana (Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *dz. cyt.*, s. 308).

Badger sporządził listę wszystkich ksiąg liturgicznych będących w użyciu w kościele nestoriańskim (s. 19-25). Są to (w pisowni angielskiego tłumaczenia Badgera):

1) *Euangelion*, czyli Ewangeliarz, zawierający fragmenty czterech Ewangelii czytane w czasie sprawowania liturgii.

2) *Shlieha*, dosł. ‘Apostoł’, księga zawierająca wyłącznie fragmenty Listów Pawłowych czytanych w czasie Komunii.

3) *Karyane*, czyli czytania, księga z fragmentami ze Starego Testamentu i z Dziejów Apostolskich. Zazwyczaj w czasie liturgii odczytywano pierwsze czytanie ze Starego Testamentu, a drugie z Dziejów, ale czasami drugie również brano ze Starego Testamentu.

Trzy w/w księgi stanowiły część Liturgii Eucharystycznej, i zazwyczaj były używane w następującej kolejności: najpierw *Karyane* (czytane przez ministranta) potem *Shlieha* (czytane przez diakona), a następnie *Euangelion*, odczytywany przez księdza odprawiającego Mszę. Równoległe z nimi używana jest księga zwana:

4) *Turgama*, dosł. ‘tłumaczenia’. Są w niej hymny i responsoria, a także wezwania do wiernych, np. by słuchali uważnie słów Ewangelii. Diakoni zgromadzeni wokół ołtarza śpiewają zwrotki *Turgamy* – na przemian. Kościół Chaldejski będący w Unii z Rzymem zaniechał używania *Turgamy*; Badger odnotowuje korzystanie z niej tylko w wielkie święta.

5) *Daweedha*, czyli Psalterz podzielony na 20 części. Część dwudziesta pierwsza zawiera też dwie pieśni Mojżesza (Wj 15 oraz Pwt 31). W czasie trzydniowego Postu Niniwy cały Psalterz ma być odczytany każdego dnia.

6) *Khudra*, dosł. ‘cykl’. Księga ta zawiera porządek nabożeństw (anthemy, responsoria, hymny) na wszystkie niedziele roku, Wielki Post oraz Post Niniwy.

7) *Kashkol*, dosł. ‘zebrane ze wszystkiego’. Jest to zbiór modlitw wybranych z księgi *Khudra* i przeznaczonych do recytowania podczas nieszporów i nokturnów w dni powszednie całego roku.

8) *Khdam oo d’Wathar*, dosł. ‘przed i po’. Są to fragmenty modlitw i psalmów recytowane przez „górną” i „dolną” chór w zależności od wskazówek, jakie zawiera *Khudra*.

9) *Gezza*, dosł. ‘skarb’, zawiera porządek nabożeństw na wszystkie święta roku, oprócz niedziel.

10) *Aboo Haleem*, prawdopodobnie jest to patronim katolikosa Mar Elia III, który skompilował tę księgę. Zawiera ona wiele starożytnych modlitw recytowanych na zakończenie nokturnów wszystkich niedziel i świąt roku, a także każdego dnia Postu Niniwy.

11) *Baootha d’Ninwaye* oznacza ‘modlitwę mieszkańców Niniwy’. Księga składa się z modlitw ułożonych w postaci wierszy przypisywanych św. Efremerowi Syryjskiemu. Post Niniwy, kiedy te modlitwy są recytowane, wypada na poniedziałek, wtorek i środę na 20 dni przed rozpoczęciem Wielkiego Postu.

12) *Taxa d’Amadha*, czyli porządek chrztu. Zazwyczaj jest to rozdział w księgach liturgicznych, ale czasami spotyka się jako osobny tom.

13) *Liturgie*, czyli właściwy tekst liturgiczny. Są tutaj spisane trzy rodzaje liturgii:

- liturgia Nestoriusza, według której odprawiane są nabożeństwa 5 razy w roku (święto Ojców Greckich, ostatni dzień Postu Niniwy, na Jana Chrzciciela, w dniu Epifanii oraz w Wielki Czwartek);

- liturgia Teodora odprawiana w okresie od pierwszej niedzieli Adwentu do Niedzieli Palmowej;

- liturgia Apostołów sprawowana w pozostałe dni roku.

14) *Kthawa d'Burakha*, czyli księga zaślubin, zazwyczaj w postaci osobnego tomu.

15) *Kahneita*, księga nabożeństwa pogrzebowego dla osób konsekrowanych.

16) *Anneedha*, porządek nabożeństwa pogrzebowego dla osób świeckich. Podobnie, jak w przypadku *Kahneity*, księga ta zawiera również wskazówki dotyczące postępowania i rytuałów związanych z obmyciem zwłok, przygotowaniem do pochówku itp.

17) *Taxa d'Siameedha*, czyli „księga nakładania rąk”, zawiera rytury związane z konsekracją i ordynacją.

18) *Khamees*, noszący imię autora zbiór hymnów odnoszących się do życia, przypowieści i cudów Pana Jezusa Chrystusa, często nawołujących do pokuty.

19) *Warda*, modlitwy ułożone przez znanego poetę nestoriańskiego Gheorgheesa Wardę. Niektóre są recytowane po czytaniach liturgicznych, a niektóre w czasie przyjmowania przez wiernych Komunii.

20) *Taxa d'Hoosaya*, dosł. ‘porządek miłosierdzia’. Ta księga zawiera obrzędy przywrócenia odstępców do Kościoła oraz modlitwy wypowiedziane nad wiernymi przed przystąpieniem do Komunii św.

Opisując te księgi Badger zwraca uwagę na uderzającą jednolitość zawartych w nich tekstów niezależnie od regionu, zarówno w kościołach nestoriańskich, jak i chaldejskich (unickich). Jedynym wyjątkiem są zmiany celowo wprowadzone do liturgii chaldejskiej w celu dopasowania jej do wymagań Rzymu.

2.4.3. Eucharystia w literaturze wczesnochrześcijańskiej

Didache

Prawdopodobnie najstarszym pozabiblijnym źródłem dotyczącym liturgii wczesnochrześcijańskiej jest dzieło znane jako *Didache* (gr. *Διδαχή*) lub *Nauka dwunastu apostołów*, które miało silny wpływ na cały Kościół i znajdowało powszechne uznanie⁴⁵⁸. Datuje się je na ok. 85 rok, choć niektórzy badacze nawet wskazywali 50 rok⁴⁵⁹. Obecnie przyjmuje się, że zostało spisane w pierwszej połowie II w. w Syrii z wykorzystaniem źródeł z I stulecia⁴⁶⁰. W dziele tym o Eucharystii jest mowa w dwóch krótkich rozdziałach IX-X. Z perspektywy badanego zagadnienia warto zwrócić uwagę na trzy szczegóły.

Pierwszy to kolejność błogosławieństw (dziękczynienia): najpierw nad kielichem, a później nad chlebem. Jest to kolejność odwrotna niż wynikałoby to z przytoczonych wyżej tekstów Nowego Testamentu. Można to wytłumaczyć w taki sposób, że Autorzy/Redaktorzy *Didache* będąc Apostołami (następcami Apostołów) pochodzenia żydowskiego, byli przyzwyczajeni do liturgii szabatu, gdzie najpierw wypowiedziany jest *kidusz* nad kielichem wina, a potem jest łamany i błogosławiony chleb⁴⁶¹.

Drugi natomiast to szczegół pośrednio wskazujący na rzeczywistą przemianę chleba eucharystycznego w „świętość”. W wersecie IX,5 jest nakaz, by nie podawać Eucharystii osobom nieochrzczonym, a uzasadnieniem są słowa Jezusa: „Nie

⁴⁵⁸ *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, transl. B. S. Easton, Cambridge: University Press, 1934, s. 9.

⁴⁵⁹ *Didache, czyli Nauka Dwunastu Apostołów*, tłum. J. Jankowski, Warszawa: Księgarnia Kunczewicza i Hofmana, 1923, s. 6.

⁴⁶⁰ J. K. Elliot, *Extra-canonical early Christian literature*. W: J. Barton, J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 1308.

⁴⁶¹ *Sefer... dz. cyt.*, s. 18-19.

dawajcie psom tego, co święte” (Mt 7,6). Do rzeczy świętych zaliczano w judaizmie ofiary składane w Świątyni⁴⁶², zatem Eucharystię traktowano w *Didache* podobnie jak mięso złożone w ofierze – nie była już zwykłym chlebem ani „symbolem ofiary”, tylko samą ofiarą złożoną przez Chrystusa.

Z kolei trzeci jest związany z kwestią zjednoczenia, która pojawia się dwukrotnie w modlitwie dziękczynnej po Eucharystii, i dotyczy w obu przypadkach Kościoła (IX,4 oraz X,5).

Klemensa Rzymskiego *List do Koryntian*

Święty Klemens nazywany Rzymskim (†101) był papieżem, należał do tzw. „Ojców Apostolskich”. Przypisywano mu szereg dzieł, ale *List do Koryntian* jest jedynym jego autentycznym utworem, który zachował się do naszych czasów.

Niestety, w liście tym św. Klemens nie omawia Eucharystii jako takiej, choć niewykluczone, że do niej nawiązuje np. w słowach: „Zwróćmy nasze oczy na krew Chrystusa i rozważmy, jak bardzo jest ona droga Jego Ojcu: wylana za nasze zbawienie, przyniosła całemu światu łaskę nawrócenia” (7,4). Oraz w innym miejscu: „W miłości Pan nas pociągnął do siebie, przez miłość, jaką miał dla nas, za nas z woli Boga dał krew swoją Pan nasz Jezus Chrystus i ciało swoje za ciało nasze i życie swoje za życie nasze” (49,6). Jednak ponieważ słowa te nie są bezpośrednio powiązane z Eucharystią, nie można wykluczyć innego ich znaczenia.

Ignacy Antiocheński

Wpływ św. Ignacego na chrześcijaństwo Wschodu jest widoczny choćby w tym, że każdy patriarcha Kościoła Antiocheńskiego przyjmuje imię „Ignacy”. W swoich listach napisanych przed męczeńską śmiercią w 107 r. niejednokrotnie omawia zagadnienia związane z Eucharystią.

Dla św. Ignacego chleb eucharystyczny nie jest symbolem lub wspomnieniem, jest „pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać” (Efez. 5,13; 22,2)⁴⁶³. Ignacy wyraża swoje pragnienie: „Chcę chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa z rodu Dawida, a jako napoju Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną” (Rzym. 4,1; 7,2n).

W tym kontekście św. Ignacy mówi o jedności: „Wszyscy więc biegnijcie, aby zjednoczyć się jakby w jedną świątynię Boga, jakby wokół jednego ołtarza, w jednym Jezusie Chrystusie, który wyszedł od Ojca jedyne, który był z Nim jedyny i do Niego powrócił” (Magn. 7).

O „przeciwnikach myśli Bożej” Ignacy pisze: „Powstrzymują się od modlitwy i Eucharystii, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana Naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy, i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił” (Smyrn. 7,1).

Prace Justyna Męczennika

Justyn urodził się ok. roku 100 w miejscowości Flavia Neapolis na terenie Izraela zajętego przez Rzymian. W starożytności miasto to nosiło nazwę Sychem; przez jakiś czas mieszkał tu Abraham (Rdz 12,6) oraz Jakub (Rdz 33,18). Później, kiedy po wyjściu z Egiptu Izraelici osiedlili się w swoim kraju, Sychem został wyznaczony jako miasto schronienia dla nieumyślnego zabójcy (Joz 21,21). Zamieszkałe głównie przez Samarytan w pierwszym wieku po Chrystusie, w czasie

⁴⁶² Więcej informacji na temat ograniczeń, jakich „rzeczy świętych” nie można było dawać psom, zawiera artykuł M. Rucki, *O jakich psach mówi Jezus w Mt 7,6?*, „Perspectiva”, 1 (28), 2016, s. 210-224.

⁴⁶³ Cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, wybór i opracowanie ks. M. Starowieyski, Kraków: Znak, 1987, s. 73.

powstania przeciwko Rzymianom (66-70) miasto zostało zrównane z ziemią, i dopiero po kilku latach odbudowane i na nowo zasiedlone przez ludność pogańską. Justyn uważał siebie za Samarytanina, i w młodości dużo podróżując studiował myśl Platona, Arystotelesa, Pitagorasa, Epikura oraz stoicyzm. Nawrócenie Justyna nastąpiło po spotkaniu z nieznanym mędrce i przekonaniu się, że Pismo św. jest wiarygodnym źródłem wiedzy o Bogu działającym na świecie (*Dialog z Żydem Tryfonem*, 7). Chrzest przyjął w wieku 33 lat. Hirshberg wykazuje, że w swoich pracach Justyn korzysta z dzieł pozabiblijnych pochodzących z kerygmatycznej tradycji apostoelskiej (żydowskiej)⁴⁶⁴.

Dla Justyna Eucharystia stanowiła Ciało i Krew Chrystusa, w którą były realnie przemienione pokarmy: „jak niegdyś Zbawiciel nasz Jezus Chrystus, wcielony Logos Boży, przybrał swą mocą dla naszego zbawienia ciało i krew, tak teraz znów tenże Logos, zesłany na skutek naszej modlitwy, przemienia – po odprawionym przez nas dziękczynieniu – pokarm odżywiający nasze ciało i naszą krew w Ciało i Krew samego wcielonego Jezusa” (*1. Apologia*, 66). Chwila przemiany niejednokrotnie zostaje podkreślona w starożytnych anaforach (więcej szczegółów w rozdz. 3.1).

Nabożeństwa Eucharystyczne, opisywane przez Justyna, odbywały się w niedzielę, ponieważ upamiętniały fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i uobecniały Jego panowanie w Kościele i na ziemi. Mówiąc o Eucharystii, Justyn używa słowa „pamiętka” (*Dialog z Żydem Tryfonem*, 41) i stwierdza: „składamy Mu ofiarę, to jest Chleb Eucharystii, a także Kielich Eucharystii”. Dalej mówi, że chleb i kielich w Eucharystii są ofiarami, „które Jezus Chrystus nakazał nam składać” (117). W tym samym rozdziale wyjaśnia: „Takiego bowiem składania ofiar podjęli się jedynie chrześcijanie i w pamiętce dokonującej się poprzez składanie pokarmu stałego i płynnego, uobecniają mękę Syna Bożego”.

Justyn zatem traktował „pamiętkę” jako uobecnienie, a spożywany chleb i wino jako realne Ciało i Krew Chrystusa.

Ireneusz z Lyonu

Ireneusz (†202) pochodził z Małej Azji, był biskupem Lyonu i Vienne. Pisał w języku greckim. W pracy *Przeciw herezjom* omawia kwestie ofiar, których Bóg nie potrzebuje dla siebie, ponieważ Mu niczego nie brakuje. Ofiara Jezusa była potrzebna ludziom, i o niej Ireneusz pisze: „Podobnie i kielich, który pochodzi z tego samego stworzenia jak i my, uznał za swoją Krew i pouczył, że stanowi ona ofiarę Nowego Przymierza, którą Kościół przejmując od Apostołów ofiaruje na całym świecie Bogu”⁴⁶⁵. W tej ofierze następuje rzeczywista przemiana chleba w Ciało i wina w Krew Chrystusa: „Bowiemy chleb, który pochodzi z ziemi, przyjmując wezwanie Boga już nie jest zwykłym chlebem, lecz Eucharystią, składając się z dwóch czynników – ziemskiego i niebiańskiego”⁴⁶⁶.

Polemizując na temat zmartwychwstania ciał, św. Ireneusz posługuje się obrazem Eucharystii: „Kielich został zmieszany i chleb wyrobiony, przyjmują słowo Boże i stają się Eucharystią Krwi i Ciała Pańskiego, z których ubogaca się i wzrasta ciało nasze”⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ P. Hirschberg, *Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers*. W: O. Skarsaune, R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007, s. 325-378.

⁴⁶⁵ *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 242.

⁴⁶⁶ *Tamże*, s. 248.

⁴⁶⁷ *Tamże*, s. 376.

Tradycja Apostolska Hipolita

Hipolitowi Rzymskiemu przypisywane jest dzieło spisane na początku III w. znane jako *Tradycja Apostolska*. Najstarszym znanym odpisem jest łacińskie tłumaczenie dokonane w IV w. (rękopis z V w.), ale niektóre fragmenty dzieła mogły powstać już w II wieku⁴⁶⁸. Dzieło to zostało zaakceptowane w Egipcie i Syrii, gdzie cieszyło się wielkim autorytetem i w znaczącym stopniu wpłynęło na liturgię Kościoła na Wschodzie⁴⁶⁹.

W modlitwie dziękczynnej (4) pojawia się wezwanie, by Duch Święty zstąpił na ofiarowany chleb i wino. Zesłanie Ducha jest łączone tutaj z jednością wszystkich przystępujących do Eucharystii.

Hipolit nazywa Jezusa Chrystusa doskonałym Barankiem, Pasterzem i chlebem zstępującym z nieba (36), ewidentnie utożsamiając spożywaną Eucharystię z osobą Jezusa. Eucharystia nie jest symbolem, tylko realizacją (urealnieniem) symboli Starego Testamentu. Podając Komunię, biskup mówi: „Niebieski chleb w Chrystusie”, a przyjmujący odpowiadał: „Amen” (23).

W jednym z późniejszych dodatków (rękopisy łacińskie) pojawia się nawet zalecenie, by przyjmować Eucharystię zanim się cokolwiek innego zje – ponieważ przyjęcie Eucharystii z wiarą zneutralizuje nawet działanie spożytej później trucizny⁴⁷⁰.

Orygenes

Większość dzieł Orygenesusa (†254) została zniszczona po jego śmierci z powodu błędów dogmatycznych. Jednak jego dorobek jest nadal ceniony, a wzmianki o Eucharystii potwierdzają ciągłość i powszechność rozumienia jej jako wciąż trwającej realnej obecności Jezusa Chrystusa w Ciele, które wierni otrzymują do spożycia.

W jednym z dzieł Orygenes pisze: „Czy nie obawiasz się mieć udziału w Ciele Chrystusa przystępując do Jego Eucharystii?”⁴⁷¹. Dla niego bowiem „w pełni Ciało Słowa Bożego jest prawdziwym pokarmem”⁴⁷².

Cyprian

Pisarz łaciński św. Cyprian (†258) był biskupem Kartaginy i rzecznikiem jedności Kościoła. Nawrócony z pogaństwa ok. r. 246, został ścięty za wyznawaną wiarę 12 lat później. Wśród jego listów 63. stanowi pierwszy traktat o Eucharystii. W liście tym Cyprian pisze m.in.: „Kto zaś jest bardziej kapłanem najwyższego Boga, jeśli nie Pan nasz, Jezus Chrystus, który złożył ofiarę Bogu Ojcu, i to taką, jaką Melchizedek ofiarował, to jest chleb i wino, mianowicie swe Ciało i swoją Krew?”⁴⁷³.

Dla niego Ciało i Krew Chrystusa są tożsame z chlebem i winem, i to jest ofiara złożona Bogu – nie symbolicznie, nie nawiązując do wydarzeń, tylko realnie i konkretnie. Cyprian pisze, że Eucharystię spożywa się codziennie, a grzech ciężki może uniemożliwić spożywanie i nastąpi oddzielenie od Ciała Chrystusa⁴⁷⁴. Pisze też: „Dlatego codziennie piją kielich Krwi Chrystusa, aby mogli swoją krew przelać za Chrystusa”⁴⁷⁵.

⁴⁶⁸ J. F. Baldovin SJ, *Hippolytus and the Apostolic Tradition: recent research and commentary*, “Theological Studies” nr 64, 2003, s. 520-542.

⁴⁶⁹ *The Apostolic Tradition...* dz. cyt., s. 26-27.

⁴⁷⁰ *Tamże*, s. 60.

⁴⁷¹ Cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 233.

⁴⁷² *Tamże*, s. 150.

⁴⁷³ *Tamże*, s. 81-84.

⁴⁷⁴ *Tamże*, s. 382.

⁴⁷⁵ *Tamże*, s. 402.

W pracy *O upadłych* św. Cyprian opowiada o tym, jak przyjmowali Eucharystię ludzie nieczyści z powodu grzechów: „Postuchajcie, co się wydarzyło w mojej obecności, na moich oczach”⁴⁷⁶. W jednym przypadku nastąpiły wymioty, gdyż „w skalanym ciele Eucharystia nie mogła pozostawać”, w innym „ofiara zamieniła się w miecz” i „śmiertelny jad” dla osoby ją spożywającej. Zdarzyło się też, że pewna osoba usiłowała spożyć niegodnie Eucharystię, ale wybuchł płomień i chleb eucharystyczny zamienił się w popiół. Cyprian podsumowuje to wydarzenie słowami: „Pan odchodzi, kiedy się Go zapieramy” (*O upadłych*, 26; por. 2Tym 2,12-13). Będąc świadkiem takich zdarzeń, Cyprian miał podstawy, by mówić o realnej przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa oraz o dosłownym rozumieniu słów Biblii: „Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije” (1Kor 11,29).

„Jedność chrześcijańska, złączoną mocną i nierozzerwalną miłością, wyrażają również ofiary Pańskie”⁴⁷⁷.

Euzebiusz z Cezarei

Biskup Cezarei Euzebiusz (†339) jest najbardziej znany ze swojego dzieła *Historia Kościelna*. Pisząc o Eucharystii, w ciekawy sposób nawiązuje do biblijnego pojęcia „pamiętka”, „wspomnienie”, omówionego wyżej: „Chrystus więc złożywszy Ojcu ofiarę przedziwną i wyborną żertwę, ofiarował ją za zbawienie nas wszystkich, przekazując ją także i nam jako wspomnienie, które możemy składać jako pamiętkę, abyśmy mogli ją składać Bogu nieustannie jako ofiarę za zbawienie wszystkich”⁴⁷⁸. Ofiara została złożona, ale jej „pamiętka” jest również składana jako ofiara za zbawienie wszystkich – jej cel i sens jest dokładnie taki sam, jak ofiara Jezusa na krzyżu. Nie jest to też „powtarzanie” ofiary, tylko jej nieustanne trwanie.

Bazyli Wielki

Biskup Cezarei Kapadockiej Bazyli Wielki (†379) był doktorem Kościoła i pisarzem greckim. Jego anafora jest używana w pięciu Kościołach (Tabela 2.4.2). Eucharystia dla niego stanowi realną rzeczywistość, o której Bazyli pisze: „Komunikować codziennie i uczestniczyć w świętym Ciele i Krwi Chrystusa jest rzeczą dobrą i nader pożyteczną”⁴⁷⁹. Wymienia jednak dni, w których rozdzielana jest Komunia św.: niedziela, środa, piątek i sobota, a także w święta. Bazyli zezwala również na samodzielne przyjmowanie komunii (bez kapłana) w czasie prześladowań, i zaznacza, że mnisi w pustelniach, gdzie nie ma kapłana, przechowują Komunię w domu i przyjmują ją „z własnych rąk”. Wspomina też o tym, że w Egipcie każdy, w tym świeccy, przechowują w domu Komunię, którą przyjmują „kiedy chcą”.

Cyryl Jerozolimski

Podobnie o Eucharystii jako o realnie przemienionym chlebie i winie w Ciało i Krew Chrystusa mówił i pisał św. Cyryl, biskup Jerozolimy (†386). W jednym z jego dzieł zachował się fragment *Anafory św. Jakuba Apostoła*, w którym zawarte są słowa epiklezy: „Błagamy miłosiernego Boga, by zesłał swojego Ducha Świętego na tę ofiarę i uczynił z chleba Ciało Chrystusa, a z wina Krew Chrystusa”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ Dzieło *O upadłych* Cypriana z Kartaginy jest dostępne w języku angielskim: <http://www.intratext.com/IXT/ENG0281/> (dostęp 23.08.2016).

⁴⁷⁷ Cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan, dz. cyt.*, s. 362.

⁴⁷⁸ *Tamże*, s. 111.

⁴⁷⁹ *Tamże*, s. 404.

⁴⁸⁰ M. Ławreszuk, *dz. cyt.*

W katechezie do nowo ochrzczonych opartej na 1Kor 11,23nn⁴⁸¹ punktem wyjścia dla rozważań są słowa Jezusa „to jest” Ciało i Krew: „Któż zwątpi i powie, że to nie jest Krew Jego?” – pyta retorycznie biskup. Następnie podaje przykład przemiany wody w wino (J 2,1-12), która była realną przemianą, stwierdzoną doświadczalnie. Jest to podstawa by „z całym przekonaniem uważać” Eucharystię za Ciało i Krew Chrystusa. Po spożyciu Eucharystii „stajemy się nosicielami Chrystusa, gdyż Jego Ciało i Krew są dane naszym członkom”.

Cyryl zachęca swoich słuchaczy: „Nie patrz więc na chleb i kielich jak na czysto ziemskie rzeczy. Są one bowiem Ciałem i Krwią – jak Pan zapewnił”. Dalej, przytaczając przykład Dawida, biskup mówi o realnej mocy Eucharystii, która nie może wynikać z właściwości samego tylko chleba i wina. Podkreśla: „To, co wygląda na chleb, nie jest wcale chlebem, (...) lecz Ciałem Chrystusa, i to, co wygląda na wino, nie jest winem, chociaż ma smak wina, ale krwią Chrystusa”.

Zachował się też opis Mszy św., w którym Cyryl mówi o przyjmowaniu Komunii: „Podstaw lewą dłoń pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć króla. Do wklęsłej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz «Amen». Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uronił”⁴⁸².

Ambroży z Mediolanu

Św. Ambroży (†397) od ok. r. 370 zarządzał rzymskimi prowincjami Ligurią i Emilią, a od 374 r. był arcybiskupem Mediolanu. Napisał wiele traktatów na tematy teologiczne i przyczynił się do reformy liturgicznej⁴⁸³.

Ambroży stopniuje wydarzenia związane z objawieniem Boga jako „cienie”, „obrazy” i „prawdę”. Prawdą nazywa to, co zostanie poznane w pełni przez chrześcijan w czasie eschatologicznym, z kolei obrazem tej rzeczywistości są misteria i sakramenty sprawowane przez Kościół. Cieniem natomiast Ambroży nazywa wydarzenia, fakty i materialną rzeczywistość, która miała miejsce w historii narodu żydowskiego. Rozumując w ten sposób, św. Ambroży zadaje retoryczne pytanie: „Czy nie cieniem Krwi Chrystusowej była owa woda tryskająca ze skały?”⁴⁸⁴. Realne wydarzenie, materialna woda tryskająca z realnej skały są zatem mniej rzeczywiste niż Krew Chrystusa spożywana w czasie Eucharystii.

Mimo że nie wszystko jest widzialne, wszystko w Eucharystii jest da Ambrożego rzeczywiste: „Chociaż jednak nie widzimy, że składa Chrystus ofiarę, to jednak sam jest składany w ofierze na ziemi, bo ofiarowane jest Ciało Chrystusa. Co więcej, sam jawnie się za nas ofiaruje, bo Jego słowo uświęca składaną ofiarę”⁴⁸⁵. Przekonanie, że ofiara trwa realnie i rzeczywiście, i jest związane z uświęceniem (przemienieniem) składanego w ofierze chleba i wina, jest jednoznaczne. Ambroży wyraża tę myśl jeszcze dobitniej w innym miejscu: „Przed wypowiedzeniem słów Chrystusa stoi tu kielich wypełniony winem i wodą. Na skutek działania słów Chrystusa powstaje Krew, która odkupiła lud”⁴⁸⁶. „Nie było Ciała Chrystusowego przed konsekracją, ale po niej – powtarzam – jest już ono obecne. Chrystus sam powiedział i stało się, On rozkazał i zostało stworzone”⁴⁸⁷. „Przed wymówieniem

⁴⁸¹ Cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan, dz. cyt.*, s. 81-84.

⁴⁸² *Tamże*, s. 265.

⁴⁸³ Zob. np.: A. Świderkówna (red.), *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990, s. 58.

⁴⁸⁴ Cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan, dz. cyt.*, s. 111.

⁴⁸⁵ *Tamże*, s. 112.

⁴⁸⁶ *Tamże*, s. 355.

⁴⁸⁷ *Tamże*, s. 357.

słów Chrystusa chlebem nazywamy to, co składamy w ofierze, ale po tych słowach mówimy już o Ciele, a nie o chlebie”⁴⁸⁸.

Co więcej, w innym miejscu św. Ambroży utożsamia spożywanie Ciała Pana z przyjmowaniem samego Pana: „Możemy przyjmować samego Pana, który dał nam swoje Ciało”⁴⁸⁹.

Serapion z Thmuis

Św. Serapion był biskupem w Egipcie w IV wieku i przyjacielem św. Atanazego⁴⁹⁰. W swoim modlitewniku *Euchologion* odkrytym w jednym z klasztorów na górze Atos zawarł też modlitwy eucharystyczne poświadczające wiarę w to, że przyjście Ducha Świętego powoduje przemianę chleba i wina, a przemienione w Ciało i Krew Chrystusa te dary realnie zmieniają tych, którzy je przyjmują.

Są tam m.in. takie słowa: „Niech przyjdzie, Boże prawdy, święte Twoje Słowo na ten chleb, aby chleb stał się Ciałem Słowa, i na ten kielich, aby ten kielich stał się Krwią Prawdy, i spraw, aby wszyscy mający w nim udział przyjęli lekarstwo życia dla uleczenia wszelkiej choroby”⁴⁹¹. Z kolei po przyjęciu komunii wypowiedzane jest dziękczynienie, że wierni mogli „mieć udział w Twoim Ciele i Twojej Krwi”.

Jan Chryzostom

„Złotousty” święty (†407) jest autorem jednej z dwóch anafor Kościoła bizantyjskiego, obok anafory Bazylego Wielkiego (†379)⁴⁹². Jego anafory są używane też w Kościołach etiopskim i syro-antiocheńskim (Tabela 2.4.2).

Dla Jana Chryzostoma spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa to nie symbol tylko fakt: „Jak bowiem ty pożywasz Ciało Pańskie, tak oni [Izraelici na pustyni – *M.R.*] mannę, i jak ty pijesz Krew Pańską, tak oni wodę ze skały. Choć bowiem to, co się tam działo, podpadało pod zmysły, to jednak było dawane duchowo”⁴⁹³. Duchowa rzeczywistość jest tak samo realna dla św. Jana, jak i materialna, której doświadczał naród żydowski na pustyni.

Jan Chryzostom uważał, że słowa Jezusa są ważniejsze niż nasze zmysły. Omawiając Ostatnią Wieczerzę, biskup zastanawia się, jak jest możliwe, by Chrystus pił własną krew – na tyle poważnie odbiera przemianę wina w Krew Chrystusa⁴⁹⁴. Według niego, obecność Chrystusa w Eucharystii jest pełniejsza niż była w Jego ludzkim ciele: „Iluż mówi: Chciałbym widzieć Jego postać, twarz, szaty, sandały! Właśnie Jego widzisz, Jego dotykasz, Jego pożywasz. Chcesz widzieć Jego szaty, a On daje ci się nie tylko widzieć, lecz także dotknąć, pożywać, do serca przyjmować!”⁴⁹⁵.

Mimo że Jan Chryzostom pisał w języku greckim, odbiera „pamiętkę” na sposób żydowski omówiony wyżej. Dla niego jest to wciąż ta sama wieczerza, która trwa do końca świata⁴⁹⁶.

⁴⁸⁸ *Tamże*, s. 380.

⁴⁸⁹ *Tamże*, s. 180.

⁴⁹⁰ A. Hamman OFM (ed.), *Early Christian Prayers*, Chicago: Henry Regnery Co, 1961, s. 117. W tej publikacji zawarto cały tekst *Euchologionu* w tłumaczeniu angielskim.

⁴⁹¹ Cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 272.

⁴⁹² Ks. J. Miazek, *dz. cyt.*, s. 31-51.

⁴⁹³ Cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 112.

⁴⁹⁴ *Tamże*, s. 190.

⁴⁹⁵ *Tamże*, s. 191.

⁴⁹⁶ *Tamże*, s. 225.

Constitutiones Apostolorum VIII

Konstytucje Apostolskie są uważane za dzieło Klemensa Rzymskiego, jednak pochodzą z lat 375-380. W księdze VIII jest opisane nabożeństwo Eucharystyczne, szczególnie w rozdz. XII przypisywanym Jakubowi synowi Zebedeusza, bratu Jana. Już na samym początku jest wezwanie, by wierni nie chowali urazy⁴⁹⁷: „Niech nikt nie ma nic przeciwko komukolwiek”. Po wstępnych modlitwach jest przytaczana biblijna relacja o ustanowieniu Eucharystii.

W dalszych modlitwach jest prośba o zesłanie Ducha Świętego, który jako świadek męki Chrystusa ma „okazać” chleb i wino Ciałem i Krwią Chrystusa. Dzięki temu nastąpi umocnienie wiary, przebaczenie grzechów, wyzwolenie od szatana i napełnienie Duchem Świętym wszystkich, którzy przyjmują te uświęcone dary. Podając Komunię wiernym biskup mówi: „Ciało Chrystusa”, na co wierny odpowiada: „Amen”. Podobnie diakon podając Komunię pod drugą postacią mówi: „Krew Chrystusa”, a przyjmujący odpowiada: „Amen”. Słowa te wyrażają wiarę w to, że przyjmowane jest nie chleb i wino, tylko prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa.

Po rozdeleniu Komunii diakon wypowiada dziękczynienie za możliwość „udziału w Ciele i Krwi Chrystusa”. Pojawia się też prośba, by przyjęty sakrament nie przyczynił się do potępienia, tylko do zbawienia. Najwyraźniej chleb i wino nie stanowią symboli tylko są traktowane jako prawdziwie przemienione w Ciało i Krew Chrystusa sakramenty.

Niezmiernie interesującym motywem jest postanowienie dotyczące udziału w świętach i nabożeństwach żydowskich (rozd. XLVII): „Jeśli biskup albo ktoś z duchownych pości razem z żydami, albo obchodzi razem z nimi ich święta, albo przyjmuje od nich prezenty związane z ich świętami, np. chleb niekwaszony, powinien być odsunięty [z urzędu], a jeśli jest to osoba świecka, niech zostanie suspendowana”. Można z tego wnioskować, że pod koniec IV w. sporo osób w Kościele – w tym biskupi – miało bliski kontakt ze wspólnotą żydowską. Potwierdza to również św. Efreem w poemacie *O niekwaszonym chlebie*.

2.4.4. Pisarze syriaccy o Eucharystii

Eucharystia od początku stanowiła centrum życia chrześcijańskiego, o czym świadczą Dzieje Apostolskie (2,46). Użyty przez Łukasza Ewangelistę zwrot „łamiąc chleb” (hebr. אֲכָלֵם לֶחֶם יַחְדָּם, syr. ܠܚܡܐ ܦܫܘܬܐ)⁴⁹⁸ był w czasach apostołskich z pewnością jedynym określeniem nazywającym sprawowanie liturgii Eucharystycznej, ponieważ normalnie w czasie posiłku nie ma konieczności łamania chleba, i Żydzi nie nazywali posiłków „łamaniem chleba”. W Ewangeliach, gdzie jest mowa o łamaniu chleba, dotyczy to wyłącznie faktu połamania (czyli podziału jednego kawałka na kilka) w celu rozdania czy to uczniom w czasie Wieczerzy (np. Mt 26,26), czy to tysiącom słuchaczy (np. Mt 14,9). Żaden posiłek opisany w Ewangeliach nie został nazwany „łamaniem chleba”, gdyż ściśle mówiąc łamanie chleba nie jest czynnością konieczną w czasie posiłku.

Jednakże łamanie chleba absolutnie koniecznie musi nastąpić w czasie *Sederu* – Wieczerzy Paschalnej. Jest to czynność nazywana *jachac* יַחַץ, następująca zawsze po spożyciu pietruszki (כַּרְפַּס), ale przed opowiadaniem o wyjściu z Egiptu (מִגִּיד)⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Kpł 19,17.

⁴⁹⁸ Wyraz ܠܚܡܐ ܦܫܘܬܐ oznacza płaski bochenek chleba, szczególnie ten używany jako hostia (J. Payne-Smith, dz. cyt., s. 460).

⁴⁹⁹ *Hagada*, dz. cyt., s. 5.

Niemniej jednak, sama Wieczerza Paschalna nie była nazywana „łamaniem chleba”, gdyż *jachac* nie stanowił jej głównego elementu.

Tymczasem Ostatnia Wieczerza przeniosła akcent z opowiadania na spożycie Ciała i Krwi Jezusa – zamiast „pamiątki” (ureczywistnienia) wyjścia z Egiptu liturgia Kościoła skupiła się na ureczywistnieniu zbawczej Męki Chrystusa i realnej Jego obecności w przemienionym winie i chlebie. Łamanie chleba jako najważniejsza czynność liturgiczna, wykonywana dokładnie zgodnie z poleceniem samego Jezusa Chrystusa, który łamał, rozdawał i nakazał „to czynić”, stała się dla Apostołów synonimem sprawowania tejże „pamiątki”. Wyraźnie mówi o tym św. Paweł w 1Kor 10,16 i 11,24. Z tego powodu można mieć pewność, że kiedy w Dziejach Apostolskich (20,7) Kościół zebrał się, by łamać chleb, to nie chodzi o zwykły posiłek, tylko o zgromadzenie Eucharystyczne. Prawdopodobnie właśnie czynności liturgiczne zostały przerwane z powodu zaśnięcia i wypadnięcia człowieka przez okno, skoro autor podkreśla, że po rozwiązaniu problemu św. Paweł przełamał chleb i kontynuował mowę (20,11). Gdyby chodziło o przerwanie przemówienia w czasie zwykłego posiłku, taka wzmianka nie miałaby sensu.

Stary Testament nie używa określenia „łamanie chleba” (פָּרַס לֶחֶם) na oznaczenie posiłków. W księdze Izajasza 58,7 zwrot ten oznacza ogólnie dzielenie się z innymi, ale nie spożywanie wspólnych posiłków. Również w Talmudzie takie określenie pojawia się tylko raz i oznacza właśnie łamanie chleba w celu podzielenia go między dziećmi (פָּרַס לֶחֶם לִילְדִים), kiedy zasiedli jeść chleb (יָשַׁב לֶאֱכֹל לֶחֶם)⁵⁰⁰. W żadnym z 13 wystąpień określenia „łamanie chleba” w Nowym Testamencie nie można dokonać prostej zamiany go na słowo „posiłek”. Uściślenie, że „chleb łamano” po domach (Dz 2,46) świadczy o tym, że nie chodziło o zwykłe posiłki, tylko o nowe czynności liturgiczne: wyznawcy Jezusa nadal uczęszczali do Świątyni i do synagog, jednak Eucharystię mogli sprawować tylko w prywatnych mieszkaniach.

Należy zwrócić uwagę, że św. Paweł, kiedy mówi o sprawowaniu Eucharystii, używa właśnie tego zwrotu: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1Kor 10,15-16). Nie ma potrzeby udowadniania, że nie każdy chleb, przełamany przez św. Pawła, był dla niego udziałem w Ciele Chrystusa.

Niestety, nie zachowało się prac z I-III wieku w języku syriackim traktujących o Eucharystii, dlatego trudne jest prześledzenie rozwoju synonimiki związanej z Eucharystią. Asyryjski biskup Mosze bar Kefas (†903) w swojej pracy wyjaśniającej znaczenie liturgii Eucharystycznej⁵⁰¹ podaje sześć synonimów, jakimi nazywane jest jej sprawowanie:

- ܘܫܘܒܘܠܘܬܐ ‘zgromadzenie’, ponieważ gromadzi w jedno w Bogu to, co w nas jest nieuporządkowane,

- ܘܫܘܒܘܠܘܬܐ ‘komunia’, ponieważ łączymy się wszyscy w Ciele Chrystusa i stajemy się z Nim jednym ciałem (J 6,56; 1Kor 6,15),

- ܘܫܘܒܘܠܘܬܐ ‘dojście, zbliżenie’, ponieważ zbliża i jednoczy tych, którzy są daleko z tymi, którzy są blisko, oraz niebo z ziemią,

- ܘܫܘܒܘܠܘܬܐ ‘ofiara’, ponieważ Jezus został złożony w ofierze za nasze grzechy,

- ܘܫܘܒܘܠܘܬܐ ‘tajemnica’, ponieważ Chrystus sprawował ją w tajemnicy, na osobności z uczniami, i objawił im tajemnicę swojej męki,

⁵⁰⁰ Fragment Gemary z traktatu *Taanit* przytacza w swoich rozważaniach B. Brown: cms.education.gov.il/NR/rdonlyres/.../resource_1042392814.doc (dostęp 12.09.2016).

⁵⁰¹ Syriacki tekst z angielskim tłumaczeniem został opublikowany przez brytyjskie towarzystwo *Text and Translation Society* w 1913 roku: R. H. Connolly, H. W. Codrington, dz. cyt.

ܘܚܘܪܘܬܐ ܘܚܘܪܘܬܐ ‘doskonałość doskonałości’, ponieważ bez Eucharystii żadne misterium (sakrament) chrześcijaństwa nie może być spełnione.

Z najstarszych syriackich prac o Eucharystii zachowały się dzieła Afrahata i Cyryllonasa z IV wieku, a także św. Efrema, któremu poświęcony będzie następny podrozdział.

Afrahata

Afrahata (†346) był biskupem Nisibis i tworzył w języku syriackim. Homilie Afarahata (*Taḥwiyāthā*) zostały wydane w języku oryginalnym z tłumaczeniem angielskim przez W. Wrighta⁵⁰², a niektóre jego wypowiedzi są dostępne w języku polskim⁵⁰³. Nawiązując do wydarzeń Wyjścia z Egiptu oraz do obchodów Paschy (Ostatniej Wieczerzy) przez Chrystusa z Apostołami Afrahata stwierdza, że Jezus „napenił prawdą figurę paschalną”. Realne wydarzenia były figurą, więc tym bardziej realną jest prawda, która je napeniła.

Po przytoczeniu parafrazy słów Jezusa wypowiedzianych nad chlebem i winem (Mt 26,26-29), Afrahata pisze: „Gdy to powiedział, powstał z miejsca, gdzie sprawował Paschę i gdzie Ciało swoje dał jako pokarm, a Krew jako napój”. Już od tego momentu Eucharystia przestała być chlebem i winem, a stała się Ciałem i Krwią Chrystusa złożonymi w ofierze. Afrahata podkreśla tę kolejność: „Pan zaś dał swoimi rękoma Ciało swoje do spożywania i nim Go ukrzyżowano dał Krew swoją do picia”.

Oprócz tego Afrahata dokonuje porównania: „Żydom dano manę na pokarm, nam zaś dał Pan Ciało swoje, które spożywamy”.

Cyryllonasa

Twórczość Cyryllonasa, syriackiego mnicha z Edessy, przypada na koniec IV w. W jednym ze swoich dzieł⁵⁰⁴ opisuje on Ostatnią Wieczerzę, w czasie której Pan „złożył pełną ofiarę. (...) W swych dłoniach trzymał własne Ciało”⁵⁰⁵. Chwila błogosławieństwa chleba i wina stała się chwilą przemienienia: „Chleb stał się Jego żywym Ciałem, a wino Jego świętą Krwią. (...) Święcił i błogosławił samego siebie, modlił się i czynił dziękczynienia nad swym Ciałem”.

I znowu, dla Cyryllonasa nie ma mowy o jakichś symbolach czy przypomnieniu sobie dawnych wydarzeń. Wkłada on w usta Jezusa słowa: „Przystąpcie, uczniowie, i bierzcie Mnie! Pragnę spocząć na waszych rękach. Oto jestem tutaj, zupełnie prawdziwie, i wy Mnie spożywajcie zupełnie prawdziwie!”.

2.4.5. Rozważania św. Efrema o niekwaszonym chlebie

W swoim poemacie *O niekwaszonym chlebie* św. Efrema Syryjski (†373) mówi o tym, że naród wybrany złożył nieświadomie w ofierze „prawdziwego baranka”⁵⁰⁶. Od samego początku poeta używa typologicznego porównania symboliki żydowskiej Paschy (wyjścia narodu izraelskiego z Egiptu) do Wielkanocy (wyzwolenia chrześcijan z błędu i z piekła). Retoryka i egzegeza typologiczna św. Efrema ma, jak

⁵⁰² *The homilies of Aphrahat, the Persian Sage*, ed. and transl. W. Wright, Vols. 1 and 2, Edinburgh: Williams & Norgate, 1869.

⁵⁰³ *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 128-133.

⁵⁰⁴ Homilie Cyryllonasa *O ustanowieniu Eucharystii* oraz *O Paszce naszego Pana* zostały wydane w języku oryginalnym przez Niemieckie Towarzystwo Orientalistyczne: “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, 27 (1873), s. 569-583.

⁵⁰⁵ *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 200-205.

⁵⁰⁶ *Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread*, translation and introduction by J. E. Walters. Piscataway: Gorgias Press, 2012.

się zdaje służyć wykazaniu, że symbolika Paschy znalazła swoją realizację w Wielkanocy, i tylko obchody Zmartwychwstania mają cel i sens zbawczy. Sposób prezentowania żydowskich zwyczajów paschalny sugeruje dobrą ich znajomość w społeczności, w której funkcjonował św. Efrema, i nawet swoistą „konkurencję” chrześcijańskiego i żydowskiego sposobów świętowania Wielkanocy⁵⁰⁷.

Z perspektywy badanego zagadnienia Eucharystii w kontekście żydowskiej Paschy, należy zwrócić uwagę na kilka szczegółów w poemacie św. Efrema *O niekwaszonym chlebie*:

1) Eucharystia jest rzeczywistością, a nie symbolem.

„Prawdziwy Baranek wstał i połamał (فَلَمَّا) swoje Ciało” (*Hymn* 19, werset 1). Motyw łamania przez Chrystusa własnego Ciała (kiedy przecież łamał On chleb) pojawia się również w anaforach szczegółowo omówionych w rozdz. 3.1. Dalej św. Efrema podkreśla: „Jadł niekwaszony chleb (فَلَمَّا)، i w niekwaszonym chlebie Jego Ciało (فَلَمَّا) stało się dla nas prawdziwym (فَلَمَّا) niekwaszonym chlebem. Symbol został zrealizowany (wypełniony), który obowiązywał od dni Mojżesza do tego momentu” (19,3-4).

Efrema zachęca: „porównajmy osiągnięcia baranka symbolicznego i prawdziwego. Zobaczmy, że [baranek] symboliczny jest tylko cieniem, zaś prawdziwy jest wypełnieniem” (3,3-4). Jest to o tyle znamienne, że baranek paschalny zabity w Egipcie był realnym barankiem, który realnie uchronił od śmierci konkretne osoby (pierworodnych). Syryjski święty, być może nieświadomie, stosuje znany rabiniczny zabieg retoryczny nazywany *kal wachomer*, wskazując, że skoro realny baranek był tylko symbolem, to o ileż bardziej realnym jest osiągnięcie prawdziwego Baranka, Jezusa Chrystusa. Realne zwycięstwo dotyczy zarówno rzeczy widzialnych, jak i niewidzialnych:

Tak samo, jak w sposób widzialny pokonał śmierć,
pokonał On szatana w sposób niewidzialny.
Wielu [bowiem] widziało otwarte groby [Mt 27,52],
ale nikt nie widział pokonanego szatana⁵⁰⁸.

Dla św. Efrema rzeczywistość Eucharystii jest o wiele bardziej realna niż rzeczywistość Paschy, jakiej doświadczył naród żydowski w czasie wyjścia z Egiptu. Píše on: „Ten symboliczny baranek został zastąpiony przez spełnienie, które przyszło i zrealizowało symbole. (...) Czy jakkolwiek baranek będzie mógł obalić Baranka Bożego, który obalił symbole?” (5,19-21). W czasie Ostatniej Wieczerzy Apostołowie byli świadkami tej realizacji: „Apostołowie stanęli pomiędzy symbolem a realnością (فَلَمَّا) i widzieli, jak symbol odchodzi ustępując miejsce realności” (6,2). Tą realnością jest żywy chleb, jaki daje nam Kościół (6,6).

2) W czasach św. Efrema jednoczesne uczestnictwo w obrzędach Paschy żydowskiej i w liturgii chrześcijańskiej było na porządku dziennym. Świadczy o tym choćby werset poematu *O niekwaszonym chlebie* (19,22): „Moi bracia, nie jedzmy razem z życiodajnym chlebem niekwaszonego chleba ludu [żydowskiego] zawierającego jad śmierci”. Skoro poeta w swojej gorliwości używa tak mocnych słów, zjawisko, które zwalczał, musiało być powszechne.

Trudno powiedzieć, czy Żydzi chętnie dopuszczali chrześcijan do udziału w paschalnym *Sederze*; z punktu widzenia Tory byłoby to raczej niemożliwe. Prawo Mojżeszowe bowiem jasno nakazuje: „Jeśliby cudzoziemiec przebywający u ciebie

⁵⁰⁷ *Tamże*, s. 5.

⁵⁰⁸ *Tamże*, s. 28.

chciał obchodzić Paschę ku czci Pana, to musisz obrzezać wpierw wszystkich potomków jego domu, i wtedy dopiero dopuścić go możesz do obchodzenia Paschy” (Wj 12,48). Talmudyczny traktat *Pesachim* (3b) wspomina o poganinie, który uczestniczył w obchodach Paschy w Jerozolimie, ukrywając swoją tożsamość. Kiedy wyszło na jaw, że nie jest żydem, został stracony.

Natomiast wydaje się bardzo prawdopodobnym, że wyznawcy Chrystusa pochodzenia żydowskiego nie zrywali więzi ze swoją wspólnotą narodową i uczestniczyli w jej życiu, gdyż nie uważali siebie za odstępców od judaizmu. Pogląd ten zdaje się potwierdzać utwór Epifaniasza (ur. 315) *Panarion*, gdzie autor ten urodzony w Judei i posługujący się w życiu codziennym językiem syriackim opisuje żydowskich wyznawców Jezusa Chrystusa. Jedni z nich są „ukrytymi” wiernymi (tak ich odbiera Epifaniasz) prowadzącymi typowo żydowski styl życia, zachowującymi wszystkie żydowskie przykazania i przechowujący wśród świętych Pism hebrajskie tłumaczenia ksiąg Nowego Testamentu. Drudzy są znaczącymi członkami Kościoła poganochrześcijańskiego, jak np. niejaki Józef ze Scytopolis, który budował kościoły w miastach dotychczas zamieszkałych przez samych tylko Żydów⁵⁰⁹. Skarsaune uważa, że ci pierwsi, czyli wyznawcy Jezusa zachowujący wszystkie przykazania i zwyczaje żydowskie, byli o wiele liczniejsi niż ci drudzy.

Efrem nazywa ich swoimi braćmi i w trosce o ich zbawienie pragnie, by zerwali z religią i praktykami praojców. Zachęca ich, by „uciekli i usunęli się” (19,28) spośród żydów.

Jednak problem dotyczy wszystkich świąt żydowskich i szabatów:

Bo krew [Chrystusa], o której wołali,
że będzie na nich i ich dzieciach [Mt 27,25],
jest wymieszana z ich świątecznymi potrawami
i szabatami.
I ktokolwiek bierze udział w ich świętach
staje się winnym krwi [Chrystusa]⁵¹⁰.

Dla św. Efrema sprawa jest bardzo poważna i wykracza poza symbolikę czy obrzędowość. Przywołuje on nawet obraz Judasza, który przecież przyjął Komunię z rąk Jezusa, lecz ponieważ uczynił to w sposób niegodny, wstąpił w niego szatan (J 13,26-27). Efrem mówi o tym w ten sposób: „[Jezus] usunął lekarstwo życia z niekwaszonego chleba i podał Judaszowi jako jad śmierci” (18,16).

Niewykluczone zatem, że św. Efrem zwraca się również do chrześcijan pochodzenia nieżydowskiego, którzy mogli uczestniczyć w obchodach innych żydowskich świąt, szabatów, a nawet w uroczystościach innych niż *Seder* w okresie oktawy Paschy (święta Przaśników).

Bracia moi, nie przyjmujcie chleba niekwaszonego
z rąk ludu, którego ręce są zbroczone krwią.
(...)
Jakże nieczysty jest ten chleb niekwaszony,
upieczony rękami, które zabiły Syna⁵¹¹.

⁵⁰⁹ O. Skarsaune, *Evidence for Jewish Believers in Greek and Latin Patristic Literature*, w: O. Skarsaune, R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007, s. 217-238.

⁵¹⁰ *Ephrem the Syrian's Hymns...*, dz. cyt., s. 88.

⁵¹¹ *Ephrem the Syrian's Hymns...*, dz. cyt., s. 86.

3) Sam św. Efrem wykazuje się dobrą znajomością judaizmu. Wydaje się, że wśród dzisiejszych chrześcijan a nawet teologów mało kto wie, że obchody żydowskiej Paschy mogą mieć miejsce wyłącznie w Jerozolimie, a baranki paschalne mogą być zabijane jedynie na terenie Świątyni. Efrem wykorzystuje swoją wiedzę w polemice wołając:

Święto [Paschy] nakazano obchodzić na Syjonie,
 a oni [żydzi] obchodzą je wszędzie, mając [przykazanie] za nic.
 Mojżesz nie pozwolił ludowi
 obchodzić [Paschę] tam, gdzie się znajdują [poza Jerozolimą].
 Mojżesz powiązał Święto z ofiarą,
 a ofiarę powiązał z Miejsmem Najświętszym (...).
 Ofiary nie wolno składać byle gdzie,
 ponieważ [Mojżesz] powiązał ją ze świętym ołtarzem.
 Święto [Paschy] nie może się odbywać bez ofiary,
 a ofiary nie można złożyć bez Świątyni.
 (...)
 Jakże mogą oni dzisiaj przebywając wśród narodów
 obchodzić [Paschę] tam, gdzie im się chce?⁵¹².

Podobna dyskusja jest zanotowana w Talmudzie (*Pesachim* 53a-b). Niejaki Tadeusz, rabin Rzymu, wprowadził zwyczaj pieczenia koźlęcia na Paschę według przepisu zarezerwowanego tylko dla ofiar składanych w Świątyni. Rabini jerozolimscy wysłali do niego list oskarżający go o grzech spożywania świętego mięsa poza Świątynią. Jednak z powodu autorytetu owego Tadeusza ostatecznie uznano, że „tam, gdzie jest zwyczaj spożywania pieczonego mięsa w noc paschalną, jest to dozwolone, ale tam, gdzie nie ma takiego zwyczaju, jest to zabronione”. Z kolei rabin Aha ben Jaakow uważał, że nawet spożywanie chleba niekwaszonego w czasie, kiedy Świątynia jest zburzona, jest jedynie nakazem rabinicznym, a nie biblijnym (*Pesachim* 116b). Przytoczony fragment poematu św. Efrema mógłby z powodzeniem zostać włączony do tej dyskusji talmudycznej, i nie wyróżniałby się zbytnio wśród opinii rabinów.

Te spostrzeżenia potwierdzają postawioną tezę o głębokim wewnętrznym związku judaizmu i chrześcijaństwa, szczególnie w aramejskojęzycznych środowiskach pierwszych wieków. I choć wydzwięk niektórych wypowiedzi św. Efrema wydaje się nam dzisiaj (po doświadczeniach Holokaustu) wybitnie antysemickim, to jednak dostarcza wielu cennych wskazówek, które mogą pomóc w odbudowaniu jedności i braterstwa. W końcu ten sam Efrem w tym samym poemacie stwierdza, że Jezus „poprzez swoją miłość dał życie tym, którzy Go zabili” (1,7).

2.4.6. Rozprawa biskupa Georgiusa o Eucharystii

Do naszych czasów zachował się rękopis syriacki zatytułowany *Rozprawa o obrzędach chrztu, Eucharystii i namaszczenia napisana przez pewnego biskupa Georgiusa* opublikowany przez brytyjskie *Text and Translation Society*⁵¹³. Autorzy publikacji zaznaczają, że prawdopodobnie chodzi o Georgiusa znanego jako biskupa plemion arabskich (†725). Georgius studiował w klasztorze Qenneszrin, siedzibę biskupią miał w mieście Aqula (al-Kufa), a swoją posługą obejmował półwysep Arabski. Przyjęto, że rękopis z interesującym nas tekstem został sporządzony w VIII-IX stuleciu.

⁵¹² *Tamże*, s. 94.

⁵¹³ Syriacki tekst z angielskim tłumaczeniem: R.H. Connolly, H. W. Codrington, *dz. cyt.*

We wstępie bp Georgius zaznaczył, że adresuje swoje dzieło do wszystkich pragnących pogłębienia wiedzy, a niemających możliwości przeczytania dzieł Ojców Kościoła. W jego opinii, szczerą wiarą *ܩܝܘܢܐ ܩܕܝܫܐ* jest początkiem wszystkich tajemnic *ܩܝܘܢܐ* sprawowanych przez chrześcijan. Opisując obrzędy chrztu, Georgius wskazuje na przyjęcie „świętych tajemnic” *ܩܝܘܢܐ ܩܕܝܫܐ*, czyli Najświętszego Sakramentu, które oznacza pełnię i doprowadzenie do doskonałości, a także zjednoczenie woli człowieka z Bogiem⁵¹⁴.

Śpiewanie Psalmów w czasie liturgii ma sygnalizować, że cała kongregacja ma jedną wolę i pozostaje w jedności z Bogiem. Znak pokoju wskazuje na wzajemną miłość i pojednanie z Bogiem i z aniołami.

Ołtarz w opisie bpa Georgiusa symbolizuje samego Emmanuela jako drzewo życia, co jest zbieżne z poglądami Dionizego Areopagity⁵¹⁵. „Chleb i wino na nim [ołtarzu] to ciało Boga Słowa oraz krew; to są owoce drzewa życia”. W tym zdaniu bp Georgius nie używa słowa „symbol”, które pojawia się w zdaniu następnym, gdzie jest wyjaśnione zastosowanie mieszanki wina i wody jako symbolu krwi i wody, która wypłynęła z boku Zbawiciela na krzyżu. W innych przypadkach, gdzie jest mowa o symbolicznie przedmiotów kultu, wyraz ten zazwyczaj się pojawia.

W czasie celebracji wychodzą osoby, które nie mogą przyjąć Komunii. Georgius mówi tutaj o osobach dręczonych przez demony wbrew własnej woli, i przytacza opinię Ojców Kościoła, że takie dręczenie jest możliwe w związku z popełnianym dobrowolnie grzechem. Konkluduje, że Kościół może osądzać tylko grzechy widoczne i jawne, zaś Bóg posyłając demony może osądzać grzechy ukryte.

Nie mogą przyjmować komunii osoby odpowiadające pokutę. Georgius wyjaśnia to stosując przypowieść: ktoś, kto przyjął Komunię i dobrowolnie zgrzeszył jest podobny do niewolnika, który otrzymawszy dar od króla dał go w prezencie wrogom króla. Kapłani jako słudzy króla wstawiają się za nim, ale on jeszcze nie może zobaczyć króla. Ewidentnie Georgius uważa przyjęcie Komunii za realne, nie symboliczne lub duchowe, dotknięcie Boga.

Udzielanie Komunii wiernym bp Georgius postrzega jako zjednoczenie wiernych ze sobą nawzajem oraz z Chrystusem. „Przyjęcie tajemnic przynosi nam jedność z Bogiem Słowem, Synem Bożym”⁵¹⁶. Wierni wyciągają prawą dłoń, a lewą ją podtrzymują, podkreślając cześć dla otrzymywanego daru, sięgającego wieczności.

W porównaniu do św. Efrema rozprawa biskupa Georgiusa jest bardzo prostym dziełem opisowym, niezagłębiającym się w zawłości symboliki i teologii. Praktycznie nie zawiera aluzji i odniesień do judaizmu współczesnego autorowi. Najwyraźniej kontakty ze środowiskiem żydowskim nie były problemem adresatów tego dzieła, jak zapewne Żydzi nie byli już celem działań ewangelizacyjnych. Georgius wspomina bowiem o nawróceniu pogan zapowiedzianym przez proroka Izajasza, którego spełnieniem jest aktualne sprawowanie Eucharystii, ale nic nie mówi o narodzie żydowskim⁵¹⁷.

2.4.7. Wyjaśnienia Mojżesza bar Kefas o Eucharystii

Ta sama publikacja zawiera tekst syriacki i tłumaczenie angielskie pracy o Eucharystii napisanej w IX w. przez biskupa Seweriusa znanego jako Mojżesz bar

⁵¹⁴ *Tamże*, s. 15.

⁵¹⁵ *Tamże*, przypis na s. 17.

⁵¹⁶ *Tamże*, s. 20.

⁵¹⁷ *Tamże*, s. 16.

Zatem dla biskupa Mojżesza bar Kefas święte dary nie są symbolami, tylko realnie przemieniają się w rzeczywiste ciało i krew Pana Jezusa, jak to miało miejsce w tajemnicy wcielenia – która przecież była realnym wcieleniem i realną przemianą „Słowa w ciało” (J 1,18). Nieco dalej autor używając sformułowania św. Efrema podkreśla, że przemiana jest „prawdziwa, a nie symboliczna”, i że to jest wielki cud, zapoczątkowany w Wieczerniku: „Cud przecież przekracza ludzki rozum, który nie jest w stanie go pojąć – bo gdyby pojął, to już nie byłby cud”. Przemiana jest na tyle prawdziwa, że nawet nazyrejczy, którzy nie mogą pić wina, otrzymują od Jezusa polecenie: „pijcie wszyscy”.

I znowu pojawia się polemiczne pytanie: czy spożywane jest ciało i krew człowieka urodzonego przez Maryję, czy też Boga będącego Słowem? I znowu odpowiedź poparta cytatami z Pisma (1Kor 11,27.29) wskazuje na ciało Boskie, a nie ludzkie.

Interesujący wątek dotyczący jedności jest związany z symbolicznym nadłamaniem chleba eucharystycznego, bez rozdzielania na dwie części⁵²¹. Mojżesz bar Kefas wyjaśnia, że choć Jezus został złamany na krzyżu i zmarł, a Jego dusza oddzieliła się od ciała, to jednak jego Bóstwo nie oddzieliło się ani od duszy, ani od Ciała, pozostając w „naturalnej hipostatycznej jedności z Jego duszą i ciałem”.

Kiedy natomiast w trzeciej części liturgii chleb (*perista*) zostaje przełamany i pokropiony winem (Krwią Pana), rozdzielone części są łączone ponownie. Symbolizuje to pojednanie istot ziemskich i niebiańskich, a także wszystkich ludzi między sobą dzięki przelanej Krwi Chrystusa. Później przyjmowanie Komunii przez wiernych Mojżesz bar Kefas nazywa zjednoczeniem z jedynym Bogiem⁵²².

2.4.8. Z nauczania Wschodniego Kościoła asyryjskiego o Eucharystii

Badając nauczanie „nestorian”, Badger zwraca uwagę na związek między Wieczszą Pańską a miłością, jaką chrześcijanie są winni sobie nawzajem⁵²³. Odnotowuje również, że w rozumieniu tego Kościoła sakrament ten jest realnym uczestnictwem w Ciele i Krwi Chrystusa, a nie jedynie znakiem przynależności chrześcijańskiej. Dzięki działaniu Ducha Świętego następuje przemiana złożonych w ofierze darów chleba i wina. Nie formułując doktryny o transsubstancjacji, „nestorianie” nauczali, że „chleb jest duchowy i materialny, ale jego materialność jest nadnaturalna”, a „Ciało Chrystusa jest dawane, przyjmowane i spożywane na sposób niebiański i duchowy”, niemniej całkowicie realny.

Aspekty doktrynalne Eucharystii w Kościele „nestoriańskim” zostały szeroko omówione w pracy Jugie’go⁵²⁴. Na podstawie wszystkich dostępnych źródeł wykazał on, że Kościół Wschodu wyznaje wiarę w realną obecność Chrystusa w Eucharystii, choć nie wszystkie źródła są w tej materii jednoznacznie zbieżne z poglądami Judie’go. Oprócz tego omówił *materia eucharistiae* (święty zaczyn – *Malka*) oraz *forma eucharistiae* i epiklezę. I choć Unnik zadaje pytanie o rozwój historyczny doktryny eucharystycznej w Kościele „nestoriańskim”, to jednak sam fakt osiągnięcia porozumienia w tej materii między Kościołami Antiocheńskim, rzymskokatolickim i Asyryjskim Kościołem Wschodu po kilkunastu wiekach izolacji świadczy o

⁵²¹ *Tamże*, s. 53.

⁵²² *Tamże*, s. 88.

⁵²³ G. P. Badger, *dz. cyt.*, vol. 2, s. 167.

⁵²⁴ M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, Parisii 1935, cyt. za: W. C. van Unnik, *Nestorian Questions on the Eucharist*, Haarlem: Joh. Enschede en Zonen, 1937, s. 55.

wspólnych korzeniach sięgających pierwszych wieków i niewielkich rzeczywistych zmianach wprowadzonych później.

Nie sposób nie przytoczyć kilku wypowiedzi Mar Narsaja (zm. ok. 503) z jego poematu teologicznego zawierającego homilie na temat Eucharystii⁵²⁵. Podobnie, jak w omówionych dziełach bpa Georgiusa i Mojżesza bar Kefas, Mar Narsaj opisuje Eucharystię jako tajemnicę, w której mogą uczestniczyć tylko „dzieci Kościoła”, czyli ochrzczeni. Wspomina też o osobach odprawiających pokutę, że muszą wyjść z kościoła w czasie sprawowania Eucharystii. W tej kategorii znajdują się też heretycy (odstępcy), którzy powrócili do Kościoła, ale pełne pojednanie jeszcze nie nastąpiło. Jak widać, pełna jedność wiąże się ze wspólnym przyjęciem Komunii św.

Mar Narsaj podkreśla: „Osoby, którym kanon zabrania przyjęcia Sakramentu, nie mogą nawet znajdować się w miejscu, gdzie jest on sprawowany”. Wychodzący w smutku opuszczają nawę główną (*haiklâ*) udając się na dziedziniec zewnętrzny (*dârêthâ*) i gratulując tym, którzy będą mogli wziąć udział w tym radosnym wydarzeniu. Ma to symbolizować wyrzucenie „na zewnątrz”, do gehenny, wszystkich niepojednanych z Bogiem w Dniu Sądu. Nie jest to jednak tożsame z potępieniem lub odcięciem się Kościoła od tych ludzi: według Narsaja stojący na zewnątrz są jak syn marnotrawny, który czuł się niegodnym miana syna, ale pragnął być przynajmniej sługą swojego ojca. Zatem takie usunięcie z kościoła osób nierzystujących do Komunii św. jest przypomnieniem o miłosierdziu Boga oczekującego na każdego syna pragnącego pojednania.

Dalej Narsaj mówi o liturgii Eucharystycznej:

...zobaczmy Jezusa prowadzonego na śmierć ze względu na nas. Na patenie (*πίναξ*) i w kielichu idzie razem z diakonem na mękę⁵²⁶.

Opisując modlitwę wstawienniczą kapłana za lud, Mar Narsaj wspomina o „przerażeniu” i „drzeniu”, z jakimi kapłan staje przed Bogiem, świadomy swoich grzechów i grzechów wszystkich wiernych. Narsaj nazywa go w tym momencie „okiem całego Ciała Kościoła” oraz „językiem całego Ciała Chrystusa”, który wstawia się za wszystkich wiernych. Kapłan ma nadzieję, że przez swoje uniżenie uzyska miłosierdzie od Miłosiernego⁵²⁷. Miłosierdzie Boga wyraża się m.in. w tym, że Słowo Boże przyjęło postać ludzkiego ciała; starzec Szymeon trzymając dzieciątko Jezus na rękach, nazwał Go „Miłosierdziem [wcielonym]”, które okazuje wszystkim miłosierdzie⁵²⁸.

Omawiając znak pokoju Mar Narsaj nawiązuje do wypowiedzi Jezusa na temat pojednania: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!” (Mt 5,23-24). Takie połączenie darów z ofiarą sprawowaną w Świątyni wskazuje na realne, nie symboliczne przeżywanie tego momentu w liturgii. W tym kontekście pojawia się ciekawe wyjaśnienie:

Nasz Pan Jezus odszedł od nas w górę (...), a ponieważ odszedł do miejsca bardzo oddalonego od nas, zapragnął dać nam na pocieszenie Swoje Ciało i Swoją

⁵²⁵ *Homilia XVII* została wydana w języku angielskim: *The Liturgical Homilies of Narsai*, Tom 8, transl. R. H. Connolly, Cambridge: Texts and Studies, 1909, s. 1-32.

⁵²⁶ *Tamże*, s. 3.

⁵²⁷ Por.: M. Potoczny, *Kapłan... dz. cyt.*

⁵²⁸ *The Liturgical Homilies of Narsai*, dz. cyt., s. 13-14. Jak podaje przypis na s. 14, zapewne chodzi o werset Łk 2,30, który w tłumaczeniu *Peszitty* zawiera słowa: „moje oczy ujrzały Twoje miłosierdzie”.

Krew, aż do Swojego powrotu. A ponieważ nie było możliwe pozostawienie Kościołowi Jego Ciała i Krwi, nakazał nam sprawowanie tego Misterium chleba i wina⁵²⁹.

Następnie Mar Narsaj przytacza słowa Jezusa: „To jest Ciało Moje, naprawdę, bez wątpienia”, i nieco dalej:

„Będziecie składać w ofierze chleb i wino, jak was nauczyłem, a ja je udoskonalam i uczynię Ciało i Krew. Przemienię Ciało i Krew przez zstąpienie i działanie Ducha Świętego wina”. Takie słowa powiedział Dawca Życia swoim uczniom i nazwał chleb i wino Swoim Ciałem i Krwią. I nie uczynił z nich symbolu czy podobieństwa, lecz dokładnie Ciało i prawdziwie Krew⁵³⁰.

Jak już wspomniano, w Asyryjskim Kościele Wschodu w czasach Katolikosy Isho'yahba III (†659), biskupa Niniwy, miała miejsce „reforma liturgiczna”, która m.in. ograniczyła użycie anafory do trzech⁵³¹. Prawdopodobnie anafora *Addaja i Marięgo* została przez niego skrócona; jej pierwotny kształt jest trudny do odtworzenia, ponieważ nie zachowały się rękopisy starsze niż z XIII wieku⁵³². Dwie pozostałe – Teodora z Mopsuestii i Nestoriusza – zostały zapewne przetłumaczone z języka greckiego w VI w.

Zachowana do dziś praca Isho'yahba IV napisana prawdopodobnie ok. 1010 r. zatytułowana *Pytania o Eucharystię* odwołuje się do wskazówek Katolikosy Isho'yahba III oraz do nauczania innych biskupów i patriarchów. Praca raczej ma na celu wskazanie i wyeliminowanie błędów popełnianych w czasie sprawowania liturgii, dlatego nie koncentruje się na kwestiach teologicznych, jak obecność czy forma. Jednak nazewnictwo użyte przez Isho'yahba IV jest bardzo wymowne. Autor konsekwentnie nazywa święte postaci *Pagra* (ܦܓܪܐ)⁵³³ i *Dema* (ܕܡܐ) – „Ciało” i „Krew”, używa również nazw *Gemurta* (ܕܗܝܘܪܬܐ)⁵³⁴, *Qudasza* (ܩܘܕܝܫܐ) oraz *Qurbana* (ܩܘܪܒܐܢܐ), które Unnik⁵³⁵ pozostawia w brzmieniu syriackim, a także [święte] *Tajemnice* (ܬܝܡܝܢܐ)⁵³⁶ oddane przez Unnika jako *Mysteries*⁵³⁷. Słowa te występują nieraz wymiennie jako pełne synonimy. Na przykład w akapicie 18 jest omawiany przypadek księdza, który trzymając w ręku *Gemurtę* zadławił się kawałkiem. Kilka zdań dalej jest odpowiedź, że powinien wrzucić pozostającą w ręku

⁵²⁹ *The Liturgical Homilies of Narsai*, dz. cyt., s. 16.

⁵³⁰ *The Liturgical Homilies of Narsai*, dz. cyt., s. 17.

⁵³¹ S. P. Brock, *A Brief Outline...* dz. cyt., s. 54.

⁵³² W. C. van Unnik, dz. cyt., s. 56.

⁵³³ Wyraz ten oznacza ‘ciało’ zarówno żywe, jak i obumarłe (W. Jennings, dz. cyt., s. 170)

⁵³⁴ Słowo ܕܗܝܘܪܬܐ oznacza ‘uczynić doskonałym, wypełnić’ (W. Jennings, dz. cyt., s. 48) i jest używane w liturgii na określenie działania Ducha Świętego przemieniającego chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. W znaczeniu ‘konsekrowana hostia’ wyraz ten występuje również u Dionizego bar Salibi (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum: Max Niemeyer, 1928, s. 122), choć w Kościele Antiocheńskim (dialekt zachodni) wyraz ܕܗܝܘܪܬܐ był odnoszony raczej do godności biskupiej (J. Payne-Smith, dz. cyt., s. 72). Bar Bahlul tłumaczy to słowo jako ܕܗܝܘܪܬܐ ܕܗܝܘܪܬܐ ‘rozzarzona głównia węgla’ (H. Bar Bahlul, *Lexicon Syriacum*, red. R. Duval, Parisiis, E Reipublicae Typographaeo, 1901, s. 500), ale Sokoloff podaje również znaczenie ‘hostia’ (M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Piscataway: Gorgias Press, 2009, s. 240).

⁵³⁵ W. C. van Unnik, dz. cyt., s. 165-168.

⁵³⁶ Wyraz ܬܝܡܝܢܐ pochodzący od perskiego راز oznacza ‘tajemnicę, misterium’ (*a mystery*, W. Jennings, dz. cyt., s. 29). Unnik podkreśla, że w pracy Isho'yahba IV ܬܝܡܝܢܐ oznacza nie “misteria” (czyli kultury orientalne), tylko Eucharystię (s. 189).

⁵³⁷ W. C. van Unnik, dz. cyt., s. 165-168.

Pagrę do kielicha i popić z niego, aż minie problem. Ewidentnie *Pagra* i *Gemurta* w tym tekście oznaczają ten sam przedmiot znajdujący się w ręku kapłana.

Ostatnim wielkim pisarzem Asyryjskiego Kościoła Wschodu był Abdiszo bar Bericha, którego praca *Perla* jest doktrynalnym dziełem opisującym prawdy wiary Kościoła. Jednym z tematów jest Eucharystia (część 4, rozdz. 5). Mar Abdiszo uważa, że Chrystus składając ofiarę z siebie samego widział, że niemożliwe jest ciągłe jej składanie w ten sam sposób na krzyżu w każdym miejscu na Ziemi po wsze czasy. Dlatego też „w miłosierdziu, mądrości i współczuciu” ustanowił Eucharystię: „chleb zamienia się w Jego Święte Ciało, a wino w Jego Drogocenną Krew”. Następuje jedność ludzi między sobą w Chrystusie i z Chrystusem:

Ilekróć przyjmujemy te Sakramenty, spotykamy samego Chrystusa, Jego samego bierzemy w ręce i całujemy, i w ten sposób jesteśmy złączeni w [Chrystusie] i z Chrystusem. Jego Ciało łączy się z naszym ciałem, a Jego czysta Krew miesza się z naszą krwią, i przez wiarę poznajemy Go takiego, jakim jest w niebie, i takiego, jakim jest w Kościele, z którym stanowi jedno ciało⁵³⁸.

Już na samym początku pracy *Perla* (1,1) autor powołuje się na filozofów pogańskich, którzy odgadując Boga doszli do wniosku, że jest On wszechmogący i łączy razem w jedno rzeczy z natury niemożliwe do połączenia. Z kolei w części 3, rozdz. 4 Mar Abdiszo omawia różne odłamy chrześcijaństwa zaznaczając, że w Chalcedonie odbył się Sobór mający na celu pojednanie, by „Kościół został zjednoczony jednym doskonałym porozumieniem”. Niestety, zamiast zjednoczenia nastąpił bolesny rozłam, który trwa do dnia dzisiejszego.

2.4.9. Dokumenty synodów syriackich o jedności i Eucharystii

Wprawdzie dokumenty synodalne nie należą do dorobku literatury syriackiej, jednakże świadczą o używanym słownictwie i opisują kontekst powstawania zarówno wcześniejszych, jak i późniejszych dzieł. Do analizy wykorzystano następujące teksty opracowane przez Barona i Pietrasa⁵³⁹:

- Wybór Eustatiosa i redakcja *Credo*, Antiochia, wiosna 325 r., (t. I, s. 83-90),
- Akta synodu Mar Ishaka, zatwierdzenie kanonów nicejskich, Seleucja-Ktezyfon (Saliq), 1 lutego 410 r. (t. IV, s. 164-183),
- Akta synodu Mar Jahballaha I, potwierdzenie synodu z 410 r. o jedności Kościoła, Seleucja-Ktezyfon, 420 r. (t. IV, s. 277-283),
- Akta synodu Mar Dadiszo (synod 36 biskupów perskich), Seleucja-Ktezyfon, 424 r., (t. IV, s. 284-294),
- Akta synodu Mar Akacjusza (w sprawach dyscyplinarnych), Seleucja-Ktezyfon, 486 r., (t. VI, s. 291-299),
- Akta synodu Mar Babaja, potwierdzenie ustaleń synodu w Saliq z 486 r., Seleucja-Ktezyfon, 497 r., (t. VI, s. 331-337).

Pierwszy z analizowanych synodów odbył się w Antiochii wiosną 325 r., a jego tekst został spisany w językach syriackim, a opublikowany wraz z tłumaczeniem greckim. Brało w nim udział 59 uczestników, którym przewodził Hozjusz z Kordoby. Pozostałe miały miejsce w Seleucji-Ktezyfonie (Saliq) na przestrzeni V w., i zostały spisane w języku syriackim. Dotyczą Kościoła Wschodniego zwanego „nestoriańskim”.

⁵³⁸ G. P. Badger, *dz. cyt.*, vol. 2, s. 409.

⁵³⁹ *Synody i kolekcje praw*, t. I-VI, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: WAM, 2006-2011.

2.4.9.1. Synod w Antiochii (325)

Synod ten odbył się wiosną 325 r., a jego celem było m.in. opracowanie wspólnego dla całego Kościoła wyznania wiary, które miało być ogłoszone na Soborze Nicejskim w lipcu tego samego roku. Podstawową troską zebranych biskupów była jedność, co jest uwidocznione już w słowach powitania: „Dostojnemu, drogiemu i tak samo myślącemu bratu i współsłudze Aleksandrowi” (s. 83)⁵⁴⁰. Ewidentnie *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ* nawiązuje do jednakowego stanu ducha i podobnego myślenia⁵⁴¹, dlatego też na grecki zostało przetłumaczone jako *ὁμοψύχῳ*. Greckie słowo *ψυχῆ* odpowiada aramejskiemu *ܢܘܨܘܪܘܢܐ*, co oddaje sens wyrażenia, choć nie posiada głębi aluzji do jedności duchowej, jaką ma tekst syriacki. W *Peszicie* bowiem słowo *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ* w połączeniu z *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ* występuje w J 5,18 w odniesieniu do równości Jezusa Chrystusa i Boga Ojca: „Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym (ἴσος) Bogu (ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ)”. Oznaczałoby to jednomyślność biskupów Kościoła oraz wiernych podobną do jednomyślności Osób Trójcy Świętej. Ten sam zwrot *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ* pojawia się również na s. 84 w odniesieniu do „braci jednego ducha”, a także w końcowym pozdrowieniu i prośbie, „aby przekazać to wszystkim braciom jednego ducha” (*ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*) (s. 90).

Podobnie nadprzyrodzona jedność członków Kościoła została wyrażona w pierwszym już zdaniu następującym po pozdrowieniu (s. 84): „Kościół powszechny jest jednym ciałem (*ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*) we wszystkich miejscach” oraz „razem znajdują się w różnych miejscach, jak członki całego ciała”. Jest to aluzja do biblijnego porównania Kościoła do mistycznego Ciała Chrystusa: „wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,5); „wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1Kor 12,27); „jesteśmy członkami Jego Ciała” (Ef 5,30). Oprócz tego zwrot „jedno ciało” wskazuje na niepojętą jedność duchową w Kościele: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch” (Ef 4,3-4). Dlatego też Autorzy dokumentu zwracając się do swojego adresata Aleksandra⁵⁴² piszą, że jest on „obecny duchem wspólnie z nami” (s. 84), a w sformułowaniach dotyczących prawd wiary pojawia się wyrażenie „jeden Duch” (s. 87)⁵⁴³.

Wydaje się, że ta jedność, o której pisze synod, wynika z wiary w Jezusa jako Pana Nowego Przymierza (*ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*), sformułowanej na s. 86, ewidentnie w nawiązaniu do Ostatniej Wieczerzy i słów Ustanowienia (Tabela 2.4.1). Nieprzypadkowo właśnie w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa użyto określenia „tajemnica naszej wiary” (*ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*, *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*) (s. 85). Jak wyjaśniono w podrozdziałach 2.4.4 i 2.4.6, słowo *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ* (gr. *μυστήριον*) oznacza w szczególności tajemnicę Eucharystii.

Oprócz tego, że Kościół jest nazywany powszechnym (katolickim), jest określany jako „jeden”: „jeden Kościół powszechny” (*ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*) (s. 87).

⁵⁴⁰ Tekst polski oraz numery stron są podawane według wydania *Synody i kolekcje praw*, t. I-VI, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: WAM, 2006-2011.

⁵⁴¹ J. Payne-Smith (s. 561-562) podaje jako jedno ze znaczeń słowa *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ* ‘być jednakowym, zgadzać się w czymś’; to samo słowo występuje w zwrocie „równy Ojcu” (*ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*).

⁵⁴² W dokumencie jest on nazwany Patriarchą Nowego Rzymu (dosł. biskupem: *ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*). Przyjmuje się, że chodziło o Aleksandra z Tesalonik, choć możliwe jest, że adresatem dokumentu był Aleksander z Bizancjum.

⁵⁴³ W tym miejscu tekst grecki ma braki: w syriackim tekście bowiem jest napisane „wierzyć w jednego Ducha” (*ܘܢܘܨܘܪܘܢܐ*), podczas gdy w greckim jest tylko *ἐν πνεύμα πιστεῦσαι*, brak słowa „jednego”.

Interesujące jest użycie określenia סִנְדוּקָא na oznaczenie zgromadzonych (s. 84). W tekście greckim oddano je za pomocą słowa $\sigmaυναγωγ\omega\nu$. Słownik⁵⁴⁴ rozróżnia wyrazy סִנְדוּקָא ‘zwołanie, zgromadzenie, synod’ oraz סִנְדוּקָא ‘zgromadzenie, kongregacja, synagoga’, przy czym to ostatnie jest czasami używane na oznaczenie synagogi żydowskiej w przeciwstawieniu do Kościoła chrześcijańskiego. Jednak *Peszitta* w Jk 2,2 zawiera סִנְדוּקָא w odniesieniu do zgromadzenia chrześcijan, ale być może dlatego, że w tekście greckim występuje w tym wersecie słowo $\sigmaυναγωγη$. Jest to jedyne wystąpienie wyrazu $\sigmaυναγωγη$ w odniesieniu do wyznawców Chrystusa, choć niewykluczone, że byli to wyznawcy pochodzenia żydowskiego, którzy nadal nazywali swoje zgromadzenia „synagoga”. Później, w 410 r. biskupi perscy nazwali swoje zgromadzenie ܣܝܢܘܕܘܩܐ (s. 165), choć częściej używali greckiego zapożyczenia „synod” ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\delta\omicron\varsigma$): ܣܝܢܘܕܘܩܐ (np. s. 168). Greckie „synod” występowało także w aktach synodu Antiocheńskiego: ܣܝܢܘܕܘܩܐ (s. 89), gdzie w ostatnim zdaniu (nie przetłumaczonym na język polski) pojawia się zwrot „synod zgromadzony” ܣܝܢܘܕܘܩܐ ܕܥܡܝܢܐ , w którym „synod” jest zapożyczeniem z greki, a „zgromadzony” ma ten sam aramejski rdzeń co סִנְדוּקָא .

Na s. 85 pojawia się jeszcze jeden wyraz przetłumaczony jako „zgromadzenie”: ܣܝܢܘܕܘܩܐ . Słownik⁵⁴⁵ podaje wśród znaczeń ܣܝܢܘܕܘܩܐ ‘uczestniczenie, wspólnota, obcowanie’, szczególnie w odniesieniu do Komunii św., a także obcowanie tak intymne, jak współżycie małżeńskie. Odpowiednio ܣܝܢܘܕܘܩܐ oznacza m.in. ‘uczestnik, współudziałowiec’, a także ‘współmałżonek’. Powiązane z nim jest słowo ܣܝܢܘܕܘܩܐ oznaczające kogoś przyjętego do udziału w czymś⁵⁴⁶. W Nowym Testamencie wyraz ܣܝܢܘܕܘܩܐ występuje m.in. w kontekście zjednoczenia osób przyjmujących Komunię św.: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem (ܣܝܢܘܕܘܩܐ) we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem (ܣܝܢܘܕܘܩܐ) w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1Kor 10,16-17). W oryginale greckim Nowego Testamentu w tym miejscu jest słowo $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$, którego użyto również w dokumencie synodalnym z Antiochii. Właśnie tego słowa ܣܝܢܘܕܘܩܐ ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$) używają Ojcowie synodu przestrzegając, by nie trwać w tej ścisłej wspólnocie nadprzyrodzonej jedności z osobami szerzącymi własne poglądy zamiast przyjętej przez wszystkich nauki Kościoła: nie należy utrzymywać wspólnoty z nimi (s. 89), należy wystrzegać się wspólnoty z nimi (s. 90), i nie należy pisać do nich listów świadczących o wspólnocie (s. 90).

Synod zgromadzony w Antiochii wiosną 325 r. poświęcony był jedności. Na samym początku wyartykułowano problem: „Zobaczyłem Kościół bardzo wzburzony z powodu złych owoców nauki niektórych i sporu” (s. 84). Wprawdzie pojawiają się w nim takie sformułowania, jak „odwrócić twarz” (s. 89), „nie utrzymywać wspólnoty z nimi” (s. 89), „wystrzegać się wspólnoty z nimi” (s. 90), „odstępcy odłączeni od Kościoła” (s. 90), to jednak odłączenie to nie następuje z inicjatywy Kościoła.

W przekonaniu biskupów zgromadzonych na synodzie w Antiochii, to, co jest głoszone przez Kościół, musi być wiernym przekazem treści otrzymanych od apostołów i przekazanych przez przodków. Dzięki temu możliwe jest zachowanie jedności: „Wśród obecnych i wszystkich uczonych braci panuje jedno zdanie w sprawie wiary Kościoła, której zostaliśmy nauczeni z Pism i od apostołów, i

⁵⁴⁴ J. Payne-Smith, s. 218.

⁵⁴⁵ J. Payne-Smith, s. 570.

⁵⁴⁶ J. Payne-Smith, s. 310.

رحمة وحبابة. Tłumaczenie polskie pomija wyraz *rahmo* ‘łaska, miłosierdzie’ tworzący nieoddany przez tłumacza zwrot „bramy miłosierdzia [Bożego]”. W analizie tekstów liturgicznych (podrozdział 3.3.3.4) omówione jest występowanie tego zwrotu w liturgii syriackiej oraz jego związek z modlitwami judaizmu. W tym miejscu wystarczy odnotować powiązanie „bram miłosierdzia Bożego” z pokojem i zgodą ludu oraz Kościoła.

W aktach synodu Mar Ishaka pojawia się też inny zwrot oznaczający wspólnotę: *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ* ‘jednakowo, jednocześnie, razem’ (od rdzenia *ܥܡܗܘܢ*)⁵⁴⁹ w wyrażeniu przetłumaczonym jako „wszyscy, którzy łączą się z nami”. Ta jednakowość miała dotyczyć trzech ważnych aspektów życia:

- sprawowania liturgii,
- dat i sposobu obchodzenia świąt,
- wyznawanych prawd wiary.

Biskupi więc postanowili: „we wszystkich [naszych] kościołach składać będziemy Bogu jedną świętą ofiarę (*ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*)” (s. 168) oraz „jednakowo sprawować będziemy posługę (*ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*)” (s. 175). Ofiara ta jednoznacznie została określona jako Ciało i Krew Chrystusa *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*, co jest niezmiernie ważne. Nie chodzi bowiem ani o sformułowania modlitewne ani o kolejność czynności liturgicznych, tylko o przyjmowanie składanych na ołtarzu darów z chleba i wina jako prawdziwej ofiary Jezusa Chrystusa złożonej na krzyżu w postaci Ciała i przelanej Krwi. Właśnie ta ofiara ma być jedna, co zapewnia jedność wszystkich wyznawców w niej uczestniczących. W dalszych częściach tekstu wyraz „ofiara” się powtarza 8 razy, np. w zwrotach „niech będzie złożona ofiara” (*ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*) (s. 174), „ofiara czysta i święta” (*ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*) (s. 175), „składać ofiary” (*ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*) (s. 176). W związku z licznymi nadużyciami podjęto postanowienie, że nie można będzie odprawiać Mszy na dowolnym stole, tylko ofiara „składana będzie we wszystkich kościołach na jednym tylko ołtarzu” specjalnie do tego przeznaczonym (s. 175). W celu uniknięcia profanacji zrezygnowano z dawnego zwyczaju „łamania chleba po domach” udokumentowanego już w *Dziejach Apostolskich* (2,46) i uznano, że w ten sposób ofiara odtąd już nie będzie sprawowana (*ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*) (s. 175).

O realnym rozumieniu ofiary Chrystusa sprawowanej w kościołach świadczy nie tylko słowo „ołtarz” *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*, ale też wyrażenie użyte na oznaczenie przechowywanego Najświętszego Sakramentu: *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*. Wyrażenie to ewidentnie nawiązuje do Miejsca Najświętszego w Przybytku (Wj 26,22), gdzie realnie przebywa Bóg, nazwanego po hebrajsku *קֹדֶשׁ קֹדֶשׁ־קֹדֶשׁ*, w Targumie Onkelosa *קֹדֶשׁ קֹדֶשׁ־קֹדֶשׁ*, a w *Peszicie* *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*. W Nowym Testamencie (Hbr 9,3) to samo miejsce w Świątyni Jerozolimskiej nazwano *Ἁγία Ἁγίων*, a *Peszitta* używa zwrotu *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ*.

Podjęta została decyzja o wspólnym zachowaniu świąt w tych samych dniach *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ* (s. 168). Syriackie wyrażenie *ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗܘܢ* zostało oddane przez tłumacza jako „jednakowo obchodzić będziemy święta” (s. 175), co może oznaczać również jednakowy sposób świętowania.

Natomiast jeśli chodzi o wspólne prawdy wiary, to część z nich również nawiązuje do jedności. Na przykład na s. 174 pada stwierdzenie: „wyznajemy jedną wiarę, jeden chrzest i jeden Kościół”. Jak już wspomniano w poprzednim podrozdziale, jedność Kościoła jest pojmowana w sposób nadprzyrodzony, jako mistycznego Ciała Chrystusa.

⁵⁴⁹ J. Payne-Smith, s. 564.

Biskupi wyznają: „wierzymy w jednego Boga” oraz „w jednego Pana Jezusa Chrystusa” (s. 171). Przedmiotem wspólnej wiary jest też „jedna substancja” ܘܫܒܘܠܐ Trójcy Świętej. Według słownika⁵⁵⁰ wyraz ܘܫܒܘܠܐ odpowiada greckiemu οὐσία ‘substancja’, jednakże natywny użytkownik języka syriackiego odbiera go jako pochodny od ܘܫܒܘܠܐ ‘bycie [np. kimś], istnienie’. Słownik⁵⁵¹ podaje też jako kontekst użycia wyrazu ܘܫܒܘܠܐ zdanie: ܘܫܒܘܠܐ ܘܫܒܘܠܐ ܘܫܒܘܠܐ „powołał nas z niebytu do istnienia”, a wśród znaczeń wskazuje także na ‘jaźń’ oraz ‘materię’.

Akta synodu Mar Ishaka zaznaczają, że osoby nie zgadzające się z wymienionymi prawdami wiary nie mogą pozostawać w jedności z Kościołem, takich ludzi „Kościół powszechny i apostołski wyklucza” (s. 171). Pojawia się słowo ܘܫܒܘܠܐ oznaczające ekskomunikę i anatemę⁵⁵², które ma ważne związki z tekstami biblijnymi.

Mianowicie, greckie słowo ἀνάθεμα oznaczające przekleństwo, pojawia się w Liście do Rzymian (9,3) w kontekście odłączenia od Chrystusa: „Wolałbym bowiem sam być pod klątwą [odłączony] od Chrystusa dla [zbawienia] braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami”. Pisząc do Galatów, św. Paweł używa tego określenia w stosunku do osób głoszących „inną Ewangelię”: „Innej jednak Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy sieją wśród was zamęt i którzy chcieliby przekreślić Ewangelię Chrystusową. Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty (ἀνάθεμα ἔστω)!” (Ga 1,7-8). *Peszitta* w tym miejscu ma dosłowne tłumaczenie tego wyrażenia: ܘܫܒܘܠܐ ܘܫܒܘܠܐ. Zatem biskupi zgromadzeni na synodzie, przekonani co do „inności” nauk głoszonych m.in. przez Ariusza, powtórzyli słowa św. Pawła.

Należy pamiętać, że słowo ܘܫܒܘܠܐ w języku syriackim jest powiązane z hebrajskim wyrazem ܘܫܒܘܠܐ *charam* oznaczającym klątwę prowadzącą do totalnej zagłady. Na przykład odstępstwo określone jako „służenie obcym bogom” kwalifikowało całe miasto izraelskie do obłożenia klątwą, czyli do zagłady: „mieszkańców tego miasta wybijesz ostrzem miecza, a samo miasto razem ze zwierzętami obłożysz klątwą (ܘܫܒܘܠܐ). Cały swój łup [tzn. wszystko, co należało do mieszkańców miasta – M.R.] zgromadzisz na środku placu i spalisz ogniem – miasto i cały łup jako ofiarę ku czci Pana, Boga twego” (13,16-17). Pomimo że słownik Jastrowa⁵⁵³ poświadcza używanie pokrewnego aramejskiego wyrazu ܘܫܒܘܠܐ, w tekstach biblijnych hebrajskie słowo ܘܫܒܘܠܐ jest zazwyczaj tłumaczone na aramejski za pomocą wyrażen oznaczających zagładę, np. zwrot „klątwą obłożysz Chetytę” (Pwt 20,17) Targumy⁵⁵⁴ oddają jako:

- אר׳ גמרא תגמרינון היתאי (Onkelos),
- ארום גמרא תגמרינון היתאי (Pseudo Jonatan),
- התיארום משיציה תשיצון (Neofiti).

Peszitta natomiast zamienia w tym wersecie „klątwę” na „miecz”: ܘܫܒܘܠܐ ܘܫܒܘܠܐ.

Stąd słownik⁵⁵⁵ podaje takie znaczenia syriackiego rzeczownika ܘܫܒܘܠܐ jak: ‘rzecz poświęcona Bogu albo do użytku w Jego służbie, albo do zniszczenia. W innych księgach ofiara wotywna; przekleństwo, anatema; ekskomunika, śmierć’.

⁵⁵⁰ J. Payne-Smith, s. 15.

⁵⁵¹ J. Payne-Smith, s. 198.

⁵⁵² J. Payne-Smith, s. 158.

⁵⁵³ Jastrow, s. 503, podaje m.in. następujące znaczenia słowa ܘܫܒܘܠܐ oraz ܘܫܒܘܠܐ: ‘przebić [otwór]’, ‘odciąć, odseparować’, ‘poświęcić dla użytku kapłańskiego’, ‘ekskomunikować’.

⁵⁵⁴ Porównania do tekstów targumicznych dokonano dzięki narzędziom badawczym udostępnionym na stronie <http://call.cn.huc.edu/showtargum.php> (dostęp 24.07.2017).

⁵⁵⁵ J. Payne-Smith, s. 158.

Oczywiście, biskupi synodu 410 r. nie mieli zamiaru organizowania totalnej zagłady odstępców ani wichrzycieli. Jednak traktując poważnie Słowo Boże uważali, że odłączenie od mistycznej wspólnoty wiary oznacza dla odstępców realną śmierć. Ich celem było zachowanie jedności, dlatego też na końcu dokumentu biskupi podpisali się deklarując: „zgadzam się z wszystkim, co zostało wyżej napisane” **لأحمد** **صلى الله عليه وسلم** (s. 183). Taka deklaracja powtarza się 12 razy.

2.4.9.3. Synod Mar Jahballaha I (420)

Synod ten zgromadził się, by potwierdzić postanowienia synodu z 410 r. oraz omówić zagadnienia związane z jednością Kościoła. Podobnie, jak poprzednio, celem podejmowanych przez synod działań jest „osiągnięcie pokoju i zgody zgromadzeń” (s. 278). Tym razem biskupi więcej uwagi poświęcili problemowi opisując go nieraz w poetyckiej formie: „trzoda Chrystusowa pije wodę zmaconą przez niezgodę” (s. 280) oraz „brakowało odpowiedniego lekarstwa na starodawną chorobę, jaką są poważne zaniedbania, podziały, kłótnie powstałe jako pokłosie niewiedzy” (s. 281). Stwierdzono, że „zaraza i plugastwo grzechu” szerzy się wśród wiernych „z powodu braku jasnych reguł i zbawiennych praw” (s. 280). Zatem z takie „lekarstwo” uznano prawa ustanowione przez władze Kościoła i dyscyplinę egzekwującą przestrzeganie tych praw. Dowodem na skuteczność tej „drogi naprawy” były pozytywne skutki przyjęcia kanonów prawnych ogłoszonych na poprzednich synodach we „wszystkich Kościołach Chrystusa Pana Naszego” w Imperium Rzymskim (s. 280). Tymczasem na Wschodzie, jak przyznaje synod, „nieliczne reformy zostały przeprowadzone (...) przez błogosławionego Mar Ishaka (...) oraz wiernego biskupa Marutę” (s. 280). Ponieważ jednak biskupi nie spisali wszystkich postanowień, a „jedynie to, co uznali za słuszne”, to wraz z ich śmiercią zanikła dyscyplina i zachwiała się jedność we wspólnotach.

Synod Mar Jahballaha I kilka razy odwołał się do miłosierdzia Bożego, m.in. w odniesieniu do prac synodów. Nawiązując do początku Listu do Hebrajczyków, biskupi zaznaczają, że Bóg przemawiał wielokrotnie do Kościoła, kontynuując, że teraz „znów okazał swe miłosierdzie (رحمة) wobec tych, którzy przyzywają Jego imienia” (s. 279). W ten sposób miłosierdzie Boże ukazane zostało jako czynnik zapewniający ciągłość nauczania od samego początku istnienia Kościoła aż do czasów współczesnych. Podobnym czynnikiem jest „miłość Boża”, o której synod napisał: „przez miłosierdzie Boże zgromadziliście się wokół nas”. Wprawdzie dosłownie tekst syriacki mówi o „miłości Bożej” **محبة الله**, niemniej jednak kontekst wskazuje na nadprzyrodzone działanie Boga, kojarzone raczej z Jego miłosierdziem, na co zwrócono uwagę w tłumaczeniu polskim.

Miłość Boża jest jednym z kilku czynników jednoczących biskupów zgromadzonych na synodzie: „zjednoczeni w tej samej miłości Bożej, w tej samej prawowitej wierze i tej samej doskonałej nadziei” (s. 281). Wiara jest określona wyrazem **إيمان**, co oznacza m.in. wiarę „mocną”, „pewną”, „zgodną z prawdą”, „prawowitą”⁵⁵⁶. Ta jedna prawdziwa wiara **إيمان** jest wiarą „naszych ojców biskupów” (s. 281), co wskazuje również na ciągłość pokoleń przywódców Kościoła wyznających tę wiarę.

Konsekwencją wyznawanej jednej wiary jest również przyjęcie kanonów przyjętych na poprzednich synodach i ujednoczenie całego Kościoła: „wyznawszy jedną prawdziwą wiarę (...) zostaniemy jednakowo nakierowani przez prawa (...) i nie będzie najmniejszej nawet różnicy (...) między nami a nimi” (s. 281). Nie ma to

⁵⁵⁶ J. Payne-Smith, s. 595.

jednak być jednolitość i jednakowość formalna, gdyż biskupi cały czas mają na myśli nadprzyrodzoną jedność Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa: „tworzymy wszyscy razem jedno ciało (جسد واحد), którym jest Chrystus” (s. 281). Używając جسد zamiast ogólnie przyjętego na oznaczenie „ciała” słowa لجة, prawdopodobnie biskupi nawiązali do tekstu biblijnego: „Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem (جسدنا)” (Ef 1,22-23). Oznaczałoby to może podejmować żadnych decyzji zgodnych z Jego wolą, a także ucieleśnienie Chrystusa w Kościele. Jednym ze znaczeń słowa جسد jest bowiem ‘cielesność’⁵⁵⁷, co odzwierciedlone jest też w Kol 2,9: „gdyż w nim mieszka cielesnie (جسدنا) cała pełnia boskości” (BW).

Biskupi synodu Mar Jahballaha I podkreślają, że właśnie Bóg „w powszechnej zgodzie i tej samej woli” połączył ich zgromadzenie (s. 279), i że postanowienia synodów mają służyć dobru Kościoła, przede wszystkim jego jedności. Stąd końcowe postanowienia zawierają ostre słowa: „Niech nikt nie ośmieli się naruszyć choćby jednego z nich” oraz „Ustanawiamy kary (عقوبات) i anatemy przeciwko wszystkim, którzy naruszą te sprawiedliwe prawa” (s. 282). Słownik⁵⁵⁸ podaje znaczenia słowa عقوبات: ‘związanie, skrępowanie, zabronienie, interdykt’. W Ewangelii to słowo pojawia się w odniesieniu do kobiety, która była chora i nie mogła się wyprostować, gdyż ją „szatan związał (عقوب) już od osiemnastu lat” (Łk 13,16). W języku Targumów i Talmudu słowo אסר oznaczało ‘związać, uwięzić, skrępować za pomocą zaklęcia, zabronić’⁵⁵⁹. W aktach synodu może to oznaczać kary pomniejsze w stosunku do ekskomuniki, np. zawieszenie w funkcjach kapłańskich. Najwyraźniej biskupi mieli na myśli słowa Chrystusa: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie (אשר תאמרו) na ziemi, będzie związane (אשר תאמרו) w niebie” (Mt 18,18). Jak świadczą akta późniejszego synodu Mar Babaja z 497 r., zarówno związywanie, czyli nałożenie kar, jak i późniejsze rozwiązywanie, czyli zniesienie nałożonych kar, biskupi uważali za czynności, do których uprawnienie Kościół otrzymał od samego Chrystusa (t. VI, s. 333).

2.4.9.4. Synod Mar Dadiszo (424)

Zgromadzony w Seleucji-Ktezyfonie synod 36 biskupów perskich podjął decyzję uwolnienia się od wpływów bizantyjskiego Kościoła cesarskiego. W związku z tym zostało zatwierdzona sukcesja apostolska katolikosa jako jedyne prawdziwego następcy św. Piotra, a tym katolikosem na usilną prośbę biskupów został Mar Dadiszo.

Jednym z problemów zdefiniowanych przez synod jest to, że „wielu chrześcijan odstąpiło od wiary i oddzielili się od naszej bratniej wspólnoty” (s. 287). Według zgromadzonych biskupów, brak posłuszeństwa wobec urzędu Mar Jahballaha I stał się przyczyną podburzania ludzi i zgorzenia ich, „doprowadzając przez to do schizmy i podziałów w Kościele” (s. 291)⁵⁶⁰. Co więcej, część odstępców, zawieszonych w urzędzie kapłańskim i odsuniętych od sprawowania Najświętszych Sakramentów, żyjąc w grzechu i głosząc niechrześcijańskie nauki mówiło: „nadal

⁵⁵⁷ J. Payne-Smith, s. 66.

⁵⁵⁸ J. Payne-Smith, s. 22.

⁵⁵⁹ Jastrow, s. 98.

⁵⁶⁰ Słownictwo dotyczące podziałów nie leży w obszarze badawczym niniejszej pracy, dlatego tylko odnotujemy, że dokument synodu używa trzech synonimów: جسد ‘podział, rozdarcie’ (J. Payne-Smith, s. 361-362), منسل ‘kontrowersja, schizma’ (J. Payne-Smith, s. 157) oraz جدية ‘rozdzielenie [na pół], rozłam’ (Payne-Smith, s. 446-447).

chcemy przystępować do sakramentów i pozostawać w komunii z innymi chrześcijanami (ܒܥܡܗܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ) (s. 286). Jak już wspomniano w podrozdziale 2.4.9.1, właśnie tego słowa ܕܡܫܝܚܐ (κοινωνία) używają Ojcowie synodu przestrzegając, że taka ścisła wspólnota nadprzyrodzonej jedności nie może być utrzymana z osobami szerzącymi własne poglądy zamiast przyjętej przez wszystkich nauki Kościoła. Ojcowie synodu zaznaczają, że Mar Fafa jest „zwierzchnikiem wszystkich [zapisanych] w księdze życia” ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ (s. 289). Wprawdzie na określenie „wpisania do księgi życia” *Peszitta* używa generalnie innych słów, np. ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ (Ap 13,8; podobnie w Ap 20,15; 21,27), niemniej jednak nazwa ܕܡܫܝܚܐ, w niej również się pojawia (Ap 3,5; 17,8). Użyte w aktach synodu słowo ܕܡܫܝܚܐ oznacza nie tyle zapisane, ile ogłoszone⁵⁶¹ imiona znajdujące się w księdze życia. Według Jeningsa⁵⁶², jest to zapożyczenie z greckiego κηρύσσειν. Prawdopodobnie biskupi chcieli podkreślić jawną przynależność do Chrystusa, widoczną w przestrzeganiu Jego przykazań i kanonów kościelnych, w odróżnieniu od „tajnego” wpisu do zapieczętowanej księgi życia (por. Ap 5,1).

Określenie hebrajskie ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܢܐ pochodzi z Biblii: „Niech [grzesznicy] zostaną wymazani z księgi żyjących i niech nie będą zapisani z prawymi!” (Ps 69,69). Targum w tym miejscu dodaje słowo „pamięć”: ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ (księga pamięci żyjących). *Peszitta* natomiast uściśla: „Twojej księgi żyjących” ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܢܐ. W tradycji żydowskiej odnotowanej w Talmudzie jest mowa o trzech księgach (ܕܡܫܝܚܐ) otwieranych w Niebie w dniu Nowego Roku (Rosz ha-Szana): księga życia dla sprawiedliwych, księga śmierci dla grzeszników oraz księga „przejściowa”, w której są zapisane osoby niezakwalifikowane do żadnej z tych dwóch ksiąg. W ciągu 10 dni między Rosz ha-Szana a świętem Jom Kippur w Niebie podejmowana jest decyzja, i część z nich ostatecznie trafia do księgi życia, a część do księgi śmierci (*Rosz ha-Szana* 16b). Być może właśnie dzięki tej tradycji pojęcie ܕܡܫܝܚܐ mocno zakorzeniło się w judaizmie do dnia dzisiejszego, pomimo tylko jednokrotnego jego wystąpienia w Biblii.

Podobnie jak w aktach synodu Mar Jahballaha I z 420 r., na synodzie Mar Dadiszo jest mowa o postanowieniach synodalnych jako o realizacji woli Boga i czynniku jednoczącym cały Kościół: „Postanowienia te zostały powzięte przez ojców zachodnich i przesłane (...) do naszych ojców wschodnich. Ich pisma zostały potwierdzone przez autorytet słowa Bożego i odwołują się do anatemy wobec wszystkich, którzy by je przekroczyli” (s. 290).

Należy odnotować, że w tekście syriackim nie ma odwołania się do „anatemy” jako ekskomuniki lub klątwy omówionej w podrozdziale 2.4.9.2. Wyrażenie syriackie ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ oznacza raczej „przywołanie przekleństwa Prawa”, co jest nawiązaniem do wersetu Ga 3,13: „Z tego przekleństwa Prawa (ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܢܐ) Chrystus nas wykupił”. Oznaczałoby to, że wierni popełniający wykroczenie i naruszający postanowienia synodu same pozbawiają się łaski Bożej i powracają do stanu przekleństwa wynikającego z nieprzestrzegania Prawa Bożego.

W trosce o zachowanie jedności biskupi zgromadzeni na synodzie uznali za konieczne zachowanie absolutnego posłuszeństwa względem jednego tylko patriarchy, następcy św. Piotra. Argumentacja jest następująca: „Podobnie jak jeden jest Ojciec prawdy, jak jeden jest Syn, Chrystus Zbawiciel, jeden jest także Duch ożywiający i pocieszyciel, tak też Syn wybrał jednego tylko zwierzchnika wiary, Szymona syna Jony, zwanego Kefasem” (s. 289). W dalszych rozważaniach biskupi

⁵⁶¹ J. Payne-Smith, s. 225.

stwierdzają, że „wobec jednego Boga jest tylko jeden wierny zarządca [domu]”. Jest najprawdopodobniej to nawiązanie do Hbr 3,5: „Mojżesz wprawdzie był wierny w całym domu Jego, ale jako sługa” (كَجْرًا أَلِيًّا عَبْدًا حَسْبًا) oraz do słów wypowiedzianych przez Jezusa do Piotra: „Któż jest owym rządcą wiernym (كَبِيرًا مَّوَدِعًا) i roztropnym, którego pan ustanowi nad swoją służbą, żeby na czas wydzielił jej żywność?” (Łk 12,42). W obu przypadkach zarządca jest tylko jeden, i jemu jest powierzone całe posługiwanie wobec wszystkich domowników.

Tak samo, jak na poprzednich synodach, na synodzie Mar Dadiszo w 424 r. jedność Kościoła została ujęta w nadprzyrodzonych kategoriach mistycznego Ciała Chrystusa. Omawiając trudne okresy podziałów i niezgody biskupi zaznaczają, że nawet wówczas „pozostawaliśmy złączeni niczym członki całego ciała (جَمْعًا) z głową” (s. 291). Słowa te po raz kolejny dowodzą, że jedność Kościoła jest nie do pomyślenia wyłącznie w ludzkich kategoriach, bez uwzględnienia jednoczącego działania Boga. Dlatego też synod wspomina również o uczestniczeniu w sakramentach (بِرَاسِ; جَمْعًا) oraz zwraca się do Boga z prośbą: „Rozlej swe miłosierdzie (مَهْمَلًا) na wszystkie zastępy twjej trzody” (s. 292).

W końcowej części synod stwierdza, że „nikomu nie wolno wszczynać kłótni, ani schizm, ani podziałów” (s. 293). Ze względu na liczne nadużycia, jakie miały miejsce w przeszłości i prowadziły do fałszywych oskarżeń i konfliktów, biskupi postanowili, „że biskupi wschodu nie mogą skarżyć się wobec patriarchów Zachodu na swoich własnych patriarchów” (s. 293). I ponownie odwołano się do Chrystusa jako głowy Kościoła, który realnie ma wpływ na zachowanie jedności: „Každy spór, który nie może być rozwiązany w ich obecności, ma być pozostawiony trybunałowi Chrystusowemu (حَكْمَ حَمِّ وَجَمْعًا)”. Użyto w tym miejscu dokładnie tego samego sformułowania, jakie znajduje się w Biblii: „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa” (2Kor 5,10), w *Peszicie*: مَرُومَ حَمِّ وَجَمْعًا. Ostatecznie najwyższą władzę w Kościele sprawuje Chrystus, który jest jego Głową.

Na zakończenie synodu katolikos Mar Dadiszo ogłosił, że „ci, którzy zostali wykluczeni i pozbawieni godności kapłańskiej z powodu swej niegodziwości (...) pozostają wyłączeni. Co do pozostałych (...), którzy dołączyli do nich z niewiedzy (...) – przekreślamy, odsuwamy i wyrzucamy z naszej pamięci wszelkie nieporozumienia, jakie były między nami” (s. 293). Również w tym miejscu po raz kolejny pojawia się odwołanie do miłosierdzia Bożego, i „łaski Ducha pocieszyciela, miłosiernego i łaskawego (جَمْعًا مَهْمَلًا)”, dzięki któremu możliwe jest przebaczenie (s. 294).

Warto odnotować, że po przemówieniu Mar Dadiszo biskupi powstali i powiedzieli jeszcze: „Jeśli (...) ktokolwiek ośmieli się przekroczyć choćby jedno z nich [postanowień], niech będzie wyklęty (بَعْدًا) bez zmiłowania” (s. 294). Jednak mówiąc o wykluczeniu/wyklęciu nie używają wyrazu مَرْمُومٌ „anatema” (omówionego w podrozdziale 2.4.9.2), tylko بَعْدًا ‘być wyrzuconym’⁵⁶³. Najwyraźniej określenie to nawiązuje do słów Jezusa: „Ten, kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony (بَعْدًا) jak winna latorośl i uschnie” (J 15,6). Biorąc pod uwagę kontekst tej biblijnej wypowiedzi, w którym Jezus porównuje siebie do krzewu winnego, wiernych do latorośli, a Boga Ojca do ogrodnika, możemy przyjąć, że biskupi zgromadzeni na synodzie raczej stwierdzali fakt odrzucenia tych osób (nie trwania w Chrystusie) niż sami wykluczali ich ze wspólnoty.

⁵⁶³ J. Payne-Smith, s. 560.

2.4.9.5. Synod Mar Akacjusza (486)

Synod, który odbył się w Seleucji-Ktezyfonie w 486 r., miał na celu przede wszystkim zatwierdzenie postanowień synodu z Bet Lapat, „kanonów kościelnych, określeń i zasad” (s. 292). Problemem było, jak poprzednio, to, że „w naszych zgromadzeniach namnożyło się wichrzycieli, którzy swoimi działaniami zakłócili [prawdziwy] porządek Kościoła, odstępując od prawdziwej wiary apostołskiej i katolickiej” (s. 292). Wśród wichrzycieli wymieniono wędrownych mnichów, którzy będąc „ludźmi o wypaczonych sumieniach” krążą w różnych miejscach i „zwodzą dusze ludzi prostych” głosząc fałszywą naukę. Między innymi, głosili „błuznierstwa przeciwko wcieleniu Pana naszego i przepowiadaniu Apostołów” (s. 292).

Przeciwstawiając się tym błuznierstwom i podziałom synod zaczyna się od tego, że „zgodnie z wolą Bożą pozdrowiliśmy jedni drugich w miłości” (s. 292). Zatwierdzenie postanowień odbyło się „w pokoju i zgodzie (أَوْسَعًا)⁵⁶⁴ z nauką Pana naszego”, „po rozpatrzeniu i za wspólną zgodą (أَوْسَعًا)” (s. 292).

Ponownie czynnikiem jednoczącym wszystkich wiernych w Kościele we wszystkich miejscach miała stać się wiara: „wiara nade wszystko powinna zasadać się na zgodnym wyznawaniu jednej tylko natury (وَسْبِ صِلَا) boskiej w trzech doskonałych osobach (صِفَاتَا) jedynej Trójcy” (s. 293). Dalej synod usiłuje zdefiniować Chrystusa jako jednocześnie Boga i człowieka. Niestety, definicja ta nie została przyjęta przez Kościół na Zachodzie. Jak się okazało po kilkunastu stuleciach, chodziło tylko o inne sformułowanie tych samych prawd wiary, o czym świadczy podpisana w dniu 11 listopada 1994 r. *Wspólna deklaracja chrystologiczna Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu*⁵⁶⁵. Synod tymczasem stwierdził, że jeśli w odniesieniu do jedności osoby (سَبَبًا وَفَرْجًا) Chrystusa ktoś naucza lub myśli inaczej, „niech będzie wyłączony (سَبَبًا وَفَرْجًا)” (s. 293).

Synod postanowił też, by mnisi i asceci nie opuszczali swoich pustelni i klasztorów i pozostawali pod jurysdykcją biskupów, kapłanów i przełożonych. Zabroniono im posiadania własnych bazylik w miastach i wsiach, i nawet odprawiać tam Msze św. (وَأَلَّا يَخْرُجُوا مِنْ مَسَاكِينِهِمْ). Miało to zapobiec szerzeniu przez fałszywych mnichów niezgody i podziałów „między kapłanami a ich trzodą, między nauczycielami a ich uczniami” (s. 294). Gdyby natomiast przyłapano mnicha na złamaniu tej reguły, miał być ukarany i pozbawiony (أَهْرَاقًا) urzędu kapłańskiego i współdziałania (مَعْدُومًا)⁵⁶⁶ z chrześcijanami. Kogoś, kto występuje przeciwko prawdziwej nauce, należało usunąć (مَعْدُومًا) ze wspólnoty (s. 297). Zarówno biskup, jak i prezbiter lub mnich, „gdyby nauczał rzeczy przeciwnych i nie przyjął wszystkiego, co zostało zakreślone w tym piśmie – taki nie będzie miał komunii (مَعْدُومًا) z nami, wyrzekamy się wszelkiej z nim jedności” (s. 297). Świecki natomiast ma być „ukarany i wyklęty” (أَهْرَاقًا) (s. 297).

Podkreślając łączność z pierwszym soborem, jaki się odbył w Jerozolimie w czasach Apostolskich, synod ogłasza: „My zatem, wraz z Duchem Ożywicielem (...) zgodnie postanawiamy” (s. 296; por. Dz 15,28). Na s. 298-299 obok podpisów i pieczętek biskupów dwadzieścia cztery razy powtarza się zapis: „zgadzam się ze wszystkim” (مَعْدُومًا).

⁵⁶⁴ J. Payne-Smith, s. 5: ‘zgoda, jedność, harmonia, porozumienie’.

⁵⁶⁵ Dokument w polskim tłumaczeniu jest dostępny np. na stronie <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/377291.Wspolna-deklaracja-chrystologiczna-Kosciola-katolickiego-i> (dostęp 10.12.2015).

⁵⁶⁶ J. Payne-Smith, s. 131.

kapłańskiej oraz oczyszczenia z grzechu⁵⁷¹. Kontekstem „usuwania starego kwasu” u św. Pawła jest paschalna ofiara Chrystusa umożliwiająca oczyszczenie z grzechu: „albowiem na naszą wielkanoc jako baranek został ofiarowany Chrystus. Obchodźmy więc święto nie w starym kwasie ani w kwasie złości i przewrotności, lecz w praśnikach szczerości i prawdy” (1Kor 5,7b-8, BW). Jak wykazano w podrozdziale 2.4.5, żydowskie zwyczaje i modlitwy były dobrze znane w środowiskach chrześcijan syriackojęzycznych, którzy chętnie posługiwali się tym samym aparatem pojęciowym.

Oznacza to, że anatemy i kary nawzajem na siebie narzucone przez biskupów, zostały całkowicie usunięte, tak jakby ich nie było nigdy. Nawet dokumenty napisane przez obie anatematyzujące się strony miały zostać usunięte, nie wolno było ich przechowywać (s. 333).

„W całkowitej zgodzie, w duchu doskonałości i miłości” synod uznał Mar Babaja za „katolikosa, głowę, zwierzchnika” (s. 333). Jego urząd miał służyć zachowaniu jedności. Podjęto też decyzję o stopniowaniu kar wobec osób sprzeciwiających się katolikosowi: „kto chciałby się odłączyć od zdrowego ciała naszych braci biskupów całego Wschodu, ten otrzyma od nas, zgodnie z poleceniem Chrystusa, napomnienie i przestrożę”. Jest to odniesienie do słów Chrystusa: „Gdy brat twój zgrzeszy [przeciw tobie], idź i upomnij go” (Mt 18,15). Jednak dodatkowo biskupi postanawiają prosić takiego człowieka, by nie odstępował od wspólnoty. Stwierdzają też, że jeśli będzie trwał w uporze i nie przyjmie napomnień, w ten sposób sam się wyłączy⁵⁷² ze wspólnoty. Nie ma jednak w tym przypadku ostatecznego wyklęcia (anatemy), zawsze pozostaje możliwość powrotu: „nie będziemy z nim mieć żadnego udziału, dopóki (...) nie uzna patriarchy i nie przystąpi do postanowień, które powzięliśmy” (s. 333).

Podobna decyzja została podjęta w sprawie biskupów Papy z Bet Lapat i Jezdada z Rew-Ardaszir, którzy nie przyjęli zaproszenia i odmówili wzięcia udziału w synodzie. Pozostawiono im możliwość przybycia do katolikosa w ciągu roku osobiście lub przekazania listu akceptującego „prawdziwą wiarę” i potwierdzającego „spisane postanowienia” (s. 334). Gdyby z tej możliwości skorzystali, wszystkie poprzednie zaszłości poszłyby w niepamięć. W przeciwnym razie, „jeśli nie przystąpi w szczerzej miłości i doskonałym pokoju do wszystkiego, co zapisaliśmy w naszym dokumencie”, synod przewidywał kolejne dwa stopnie postępowania: (1) najpierw „zostanie wyłączony z naszej posługi i nie będziemy mieli z nim udziału”, (2) a następnie, „gdyby się nie nawrócił, niech będzie wyklęty i pozbawiony urzędu”.

Na końcu dokumentu biskupi złożyli podpisy i przyłożyli pieczętki potwierdzając, że zgodzili się ze wszystkim **ܘܡܚܘܪܘܢܐ**, co zostało napisane.

2.4.10. Podsumowanie

Przedstawione w niniejszym rozdziale rozważania i informacje jedynie w niewielkim stopniu naświetlają ogromny wkład Kościołów syriackojęzycznych i ich pisarzy w rozwój cywilizacji chrześcijaństwa, a także nauki i piśmiennictwa. Zebrany materiał jest wystarczający, by wyciągnąć kilka ważnych wniosków dotyczących postawionych też pomocniczych:

- kontekst kulturowy i językowy rozwoju chrześcijaństwa na Wschodzie sprzyjał przyjmowaniu wiary przez narody, których semickie pochodzenie i

⁵⁷¹ Jastrow, s. 307.

⁵⁷² Dosł. ‘odseparuje’ **ܘܡܚܘܪܘܢܐ**, J. Payne-Smith, s. 465.

wielowiekowe kontakty z narodem żydowskim w czasach biblijnych ułatwiały zrozumienie i przekazywanie Dobrej Nowiny o Jezusie Mesjaszu,

- znaczący wpływ społeczności żydowskiej na chrześcijaństwo Wschodu jest zauważalny do IV w., po czym następuje bardziej zdecydowane odcięcie się Kościoła od judaizmu; jednak wiele elementów liturgii pozostaje wspólnych o wyraźnych cechach semickich, choć wpływy greckie są również widoczne,

- Asyryjczycy jako twórcy jednej z największych i najbardziej znaczących cywilizacji starożytności przeżyli drugi „złoty wiek” przyjmując chrześcijaństwo; wiara w zmartwychwstałego Chrystusa i wiążąca się z nią odnowa duchowa zmotywowała Asyryjczyków nie tylko do działalności naukowej i tworzenia placówek edukacyjnych w swoim kraju, ale też do wyjścia poza ramki własnej kultury i języka w celu służenia innym narodom,

- piśmiennictwo i szkolnictwo asyryjskie, ściśle powiązane z rozwojem życia monastycznego i liturgicznego, odegrało ogromną rolę w rozwoju cywilizacyjnym Bliskiego Wschodu i Azji Środkowej i wywarło znaczący wpływ również na Europę: setki pisarzy i tłumaczy asyryjskich tworzyły dzieła z różnych dziedzin nauki, również nauki świeckiej, choć większość pisarzy to były osoby duchowne, a teksty liturgiczne (m.in. anafory) były jednym z ważniejszych obszarów ich zainteresowań,

- pomimo podziałów w Kościele, Asyryjczycy nie zatracili znaczenia jednoczącego głoszonej wiary i sprawowanej Eucharystii, która od samego początku (od ustanowienia przez Jezusa Chrystusa sakramentu Ostatniej Wieczerzy w kontekście Pacy żydowskiej) miała prowadzić do pojednania ludzi z Bogiem i ze sobą nawzajem,

- Asyryjczycy zachowali również paschalne znaczenie „pamiętki” jako urzeczywistnienia wydarzeń i obecności Eucharystycznej Chrystusa w Kościele; do tej realnej obecności nawiązuje wiele sformułowań liturgicznych oraz opisów w dziełach teologicznych, usiłujących tę realną obecność wyjaśnić,

- witalność i dynamika nauki i kultury chrześcijańskiej, rozwijanej przez Asyryjczyków, była tak wielka, że tylko brutalna przemoc mogła przerwać jej wzrost: systematyczne masakry bezbronnej ludności cywilnej na przestrzeni kilkunastu wieków w ramach dżihadu, a przede wszystkim eksterminacja milionów chrześcijan przez Tamerlana w XIV w. i przez Turków i Kurdów na początku XX w. były jedynym czynnikiem decydującym o zmniejszeniu liczności i znaczenia Kościołów asyryjskich oraz o upadku nauki i piśmiennictwa Asyryjczyków.

Zebrany materiał i wynikające z niego wnioski pozwalają stwierdzić, że postawione tezy pomocnicze zostały w pełni udowodnione. Można zatem przejść bezpośrednio do analizy tekstów liturgicznych syriackich i hebrajskich/aramejskich w celu udowodnienia tezy głównej.

3. Analiza porównawcza współczesnej liturgii Kościoła Antiocheńskiego z liturgią żydowską

3.1. Miłosierdzie Boga: kontekst judaistyczny⁵⁷³

Życie liturgiczne wciąż odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu zachowań kulturowych wielu społeczeństw. Pomimo postępującej ateizacji i sekularyzacji, osoby znające Biblię i regularnie biorące udział w liturgii nie należą do rzadkości. Większość Żydów i chrześcijan (szczególnie na Wschodzie) nie tylko wie, co jest napisane w Piśmie św., ale w taki czy inny sposób uwzględnia treści biblijne w swoim codziennym życiu. Osoba regularnie uczestnicząca w nabożeństwach z reguły zna na pamięć znaczne partie tekstów liturgicznych, które w mniejszym lub większym stopniu kształtują jej świadomość.

Zbiorowe odwoływanie się do miłosierdzia Bożego jest charakterystyczne zarówno dla judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Liturgiczne odniesienia do miłosierdzia Bożego wyrastają wprost z tekstów biblijnych, będąc nieraz ich rozwinięciem i uzupełnieniem. Stanowią czynnik jednoczący już z samej racji wspólnotowego charakteru liturgii, w której są obecne, ale oprócz tego zawierają wiele elementów kształtujących pozytywne postrzeżenie jedności.

3.1.1. Miłosierdzie Boże w Starym i Nowym Testamencie

By nie powielać niejednokrotnie przeprowadzanych analiz pojęć biblijnych tłumaczonych na język polski jako „miłosierdzie”⁵⁷⁴, chcę zatrzymać się tylko na kwestii występowania tych pojęć w Biblii Hebrajskiej oraz w Nowym Testamencie. Wyraz רַחֻם – ‘miłosierny’ pojawia się w Biblii Hebrajskiej 13 razy⁵⁷⁵; רַחֻם – ‘miłosierdzie’ 47 razy. W Septuagincie zwrot tłumaczony zazwyczaj na język polski jako „miłosierny i łaskawy” (רחום ורחון) oddano jako: οικτιρμων και ελεημων⁵⁷⁶ (Wj 34,6; Ps 103,8), oraz (רחון ורחום) ελεημων και οικτιρμων (Ps 111,4). Targum Onkelosa⁵⁷⁷ zawiera aramejskie odpowiedniki: רַחֻם וְרַחֻם. Najciekawsza obserwacja, jaką można poczynić statystycznie, dotyczy koncentracji: w Psalmach Bóg jest nazwany miłosiernym 6 razy, w 2Mch – 4 razy, Ne – 2 razy, Syr – 2 razy, w innych księgach tylko po 1 wystąpieniu. Widać wyraźnie, że określanie Boga jako miłosiernego pojawia się najczęściej w modlitwie – w dialogu z Bogiem, gdzie Żyd odwołuje się do konkretnego doświadczenia miłosierdzia Bożego. „Człowiek, który doświadczył miłosiernej miłości Boga, staje się gorliwym świadkiem”⁵⁷⁸.

Pod tym względem może wydać się dziwnym fakt, że Nowy Testament prawie nie nazywa Boga miłosiernym. Biblia Tysiąclecia wykorzystuje wyraz „miłosierny” w stosunku do Boga 23 razy⁵⁷⁹ w Starym Testamencie, podczas gdy w Nowym tylko

⁵⁷³ Materiał zawarty w tym podrozdziale został opublikowany jako część rozdziału w monografii: M. Rucki, Mor Severius Moses, M. Abdalla, A. Benyamin, *Miłosierdzie Boże w tradycji judaizmu i Kościołów Wschodu*, w: J. Jaromin (red.), *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, Wrocław: TUM, 2016, s. 371-404.

⁵⁷⁴ Z nich chyba najbardziej godną uwagi jest encyklika św. Jana Pawła II *Dives in misericordia*, gdzie omawiane są takie wyrazy jak *hesed, rahamim, hamal, hus, nahan* i in.

⁵⁷⁵ *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993, s. 1328.

⁵⁷⁶ Oba wyrazy ελεος oraz οικτιρμός są podane jako greckie rzeczowniki występujące w znaczeniu ‘miłosierdzie’ w Nowym Testamencie: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 730.

⁵⁷⁷ Aramejski tekst Targumu jest dostępny na stronie <http://cal.huc.edu> (dostęp 04.08.2015).

⁵⁷⁸ J. Jaromin, *Jana Pawła II interpretacja psalmu 51*, „Scriptura Sacra”, 13-14, 2009-2010, s. 197-205.

⁵⁷⁹ Ogólna liczba wystąpień słowa „miłosierny” w Biblii Tysiąclecia wynosi 37, zob. J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1996, s. 593-594.

jedno wystąpienie dotyczy Boga Ojca (tłumaczenie słowa οἰκτίρων w Łk 6,36)⁵⁸⁰ i jedno Jezusa Chrystusa (tłumaczenie słowa ἐλεήμων w Hbr 2,17)⁵⁸¹. W ogóle wyraz ἐλεήμων pojawia się w NT zaledwie 2 razy: w Mt 5,7 („błogosławieni miłosierni”) oraz w Hbr 2,17 („[Jezus] stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla prześlania za grzechy ludu”). Właściwie Pan jest nazwany „pełnym litości i miłosierdzia” tylko jeden raz w liście Jakuba: πολὺσπλαγγνός ἐστὶν ὁ Κύριος καὶ οἰκτίρων (Jk 5,11).

Oczywiście, nie oznacza to, że Nowy Testament mało mówi o miłosierdziu Boga. Grecki wyraz ἔλεος pojawia się tutaj 27 razy, z czego 7 wystąpień dotyczą miłosierdzia ludzi do ludzi, zaś pozostałe w różnych kontekstach dotyczą miłosierdzia Boga w stosunku do ludzi, okazywanego również w Chrystusie⁵⁸². Wspomniane wcześniej słowo οἰκτιρμός ma tylko 5 wystąpień, z których tylko dwa dotyczą Boga (Rz 12,1 i 2Kor 1,3). Inne wyrazy greckie, tłumaczone jako ‘miłosierny’ (οἰκτίρων, ἐλεήμων, ἴλεως oraz εὐσπλαγγνος), występują się w kilku zaledwie przypadkach, i nie zawsze w odniesieniu do Boga⁵⁸³.

W tłumaczeniu polskim Biblii Tysiąclecia wyraz „miłosierdzie”, choć nie zawsze w odniesieniu do Boga, pojawia się w Starym Testamencie 155 razy, a w Nowym 42 razy⁵⁸⁴. Z kolei w tłumaczeniu Nowego Testamentu na język aramejski (*Peszitta*) można naliczyć 178 wyrazów pochodzących od rdzenia *rhm* ‘miłosierdzie’⁵⁸⁵. Jako „atrybut” Boga miłosierdzie występuje w NT 27 razy, w odniesieniu do „Boga Ojca i Jezusa Chrystusa” 3 razy (2J 3; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2) oraz jako „atrybut” Jezusa Chrystusa 1 raz (Jud 21). Znamienna znowu jest koncentracja tego słowa odnoszonego do Boga: 9 razy w Rz, 4 razy w Ewangelii Łukasza i 14 razy w pozostałych księgach NT. Pisma Pawłowe, a szczególnie List do Rzymian, najwięcej razy wspomina o miłosierdziu Boga; na 11 wystąpień słowa σπλάγγνα w całym Nowym Testamencie aż 9 przypada na listy św. Pawła. I znowu jest to powiązane ze świadectwem człowieka doświadczającego miłosierdzia: święty Paweł nawet stwierdza, że jego rady są uwierzytelnione przez fakt doznania przez niego miłosierdzia Bożego⁵⁸⁶.

3.1.2. Miłosierdzie Boże w judaizmie w czasach Jezusa

Pisma znalezione w Qumran również niejednokrotnie odwołują się do miłosierdzia Bożego, najczęściej w modlitwach. Najwięcej takich zwrotów znalazłem w dokumencie 1QH nazywanym *Hymny*, datowanym na I wiek przed Chr.⁵⁸⁷. Poniżej przytaczam fragmenty mówiące o miłosierdziu Bożym:

Błogosławieństwa:

1QH *Hymny* 18,14 (s. 79)⁵⁸⁸: „Błogosławiony bądź Panie, Boże miłosierny i wielce łaskawy”.

1QH *Hymny* 19,29-30 (s. 81): „Błogosławiony bądź, miłosierny i litościwy Boże, za Twą wielką dobroć, bezmiar Twej prawdy i ogrom Twego miłosierdzia”.

⁵⁸⁰ *Peszitta* ma w tym miejscu *mrachmono* – ‘czyniący miłosierdzie’; *Syriac Bible*, dz. cyt., s. 85.

⁵⁸¹ *Peszitta* ma również w tym miejscu *mrachmono* – ‘czyniący miłosierdzie’; *Tamże*, s. 302.

⁵⁸² R. Popowski, dz. cyt., s. 190.

⁵⁸³ *Tamże*, s. 730.

⁵⁸⁴ J. Flis, dz. cyt., s. 592-593. Dla kontrastu, w Biblii Warszawskiej (BW) „miłosierny” występuje 20 razy, zaś „miłosierdzie” 69 razy; zob. *Konkordancja biblijna*, Warszawa: Vocatio 1995, s. 947-948.

⁵⁸⁵ Obliczeń dokonano za pomocą narzędzi badawczych *Dukhrana Biblical Research*, <http://dukhrana.com/peshitta/index.php> (dostęp 31.09.2015).

⁵⁸⁶ T. Hergesel, Z. Jarząbek, *Rada w Piśmie Świętym*, „Scriptura Sacra”, 15, 2011, s. 217-226.

⁵⁸⁷ Za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*. Kraków: Enigma Press, 1996, s. 458.

⁵⁸⁸ Numerację wersetów i brzmienie, a także numer strony w nawiasach podaję według opracowania: P. Muchowski, dz. cyt.

Przebaczenie grzechów:

1QH *Hymny* 17,34 (s. 78): „bezmiar przebaczeń i ogrom miłosierdzia, gdy osądzasz mnie”.

1QH *Hymny* 4,11 i 18 (s. 60): tekst uszkodzony, ale mowa jest o miłosierdziu Bożym i o błaganu Boga o miłosierdzie przez nawracającego się grzesznika.

1QH *Hymny* 18,21-22 (s. 79): „pojmuję ogrom Twojego miłosierdzia i w Twych przebaczeniach pokładam nadzieję”.

1QH *Hymny* 19,9 (s. 80): „w Twej dobroci mnóstwo przebaczenia i Twe miłosierdzie dla wszystkich Twych upodobanych synów”.

Miłosierdzie zamiast sprawiedliwego sądu:

1QH *Hymny* 8,16-17 (s. 64): „Oto postanowiłeś okazać mi łaskę i zmiłowałeś się nade mną poprzez ducha twojego miłosierdzia”.

1QH *Hymny* 15,27 (s. 75): „dałeś mi poznać (...) Twoją łaskawość dla człowieka (...) obfitość Twojego miłosierdzia dla tych, którzy mają przewrotne serce”.

Miłosierdzie jako element relacji międzysobowych:

1QH *Hymny* 17,35-36 (s. 78): „radujesz się nimi jak miłosierna [matka] swym dzieckiem”.

1QH *Hymny* 19,32 (s. 81): „Pocieszyłeś mnie, gdyż wsparłem się na Twoim miłosierdziu”.

Inne pisma z Qumran zawierają pojedyncze odwołania do miłosierdzia Bożego, generalnie w tym samym kontekście, co *Hymny*. Przykładowo papirus 1QM *Reguła wojny* 14,4 zawiera błogosławieństwo: „Błogosławiony niech będzie Bóg Izraela, zachowujący łaskę (חסד) dla swego przymierza”. Jednak najczęściej autorzy tych tekstów wspominają o miłosierdziu Boga w kategoriach odpłaty i sądu. Na przykład papirus 1QS *Reguła zrzeczenia* 2,1 mówi: „odpłacał nam podług swej miłosiernej łaski przez wieczne czasy”⁵⁸⁹. Dokument 4Q504 *Słowa ciał świecących* frag. 1-2, kol. 2,8 odnosząc się do historii zbawienia zaznacza: „Rozgniewałeś się na nich [Izraelitów na pustyni], by ich zniszczyć, jednakże okazałeś miłosierdzie”⁵⁹⁰. Niewielki zachowany fragment papirusu 4Q434 aż dwukrotnie wspomina o „ogromie miłosierdzia” Boga: „W ogromie swego miłosierdzia (ברוב רחמיו)⁵⁹¹ zmiłował się nad biednymi” (1,1,3) oraz „Sądził ich w ogromie swego miłosierdzia (ברוב רחמיו)” (1,1,7)⁵⁹². Zdaje się, że tym samym schematem myślowym posługuje się św. Piotr, kiedy pisze: „[Bóg] w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei” (1P 1,3).

Podobnie o miłosierdziu i łaskawości okazywanych przez Boga podczas sądu mówi autor tekstu 1QS 11,13: „W miłosierdziu swoim (ברחמיו) pozwoli mi zbliżyć się i wśród Jego łaskawości przyjdzie mój osąd”⁵⁹³. Ciekawe, że ten zwrot (ברחמיו), choć spotykany w Biblii⁵⁹⁴, nie pojawia się w księgach Talmudu, ale dwukrotnie można go znaleźć w pracy Majmonidesa⁵⁹⁵ *Miszne Tora*: księga II, rozdział 2.

Niezmiernie ciekawą wydaje się wzmianka o miłosierdziu Bożym w pracy znanej jako *List Pseudo-Arysteasa* datowanej na ok. II w. przed Chr. Zawiera ona słowa: „Rozważając zatem to wszystko, ku miłosierdziu się skłonisz, gdyż i Bóg jest miłosierny” (208) oraz dalej: „naśladować go, będziesz bez zarzutu” (210)⁵⁹⁶. Z jednej

⁵⁸⁹ Cyt za: *Tamże*, s. 24.

⁵⁹⁰ *Tamże*, s. 341.

⁵⁹¹ Tekst hebrajski za: <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-300859> (dostęp 16.07.2015); u Nehemiasza spotykamy wyrażenie וְבִרְחֻמָּיו הִרְבֵּים (9,31).

⁵⁹² Cyt za: P. Muchowski, *dz. cyt.*, s. 323.

⁵⁹³ *Tamże*, s. 37.

⁵⁹⁴ Podobny wyraz בְּרַחֲמָיו występuje w Ne 9,19.

⁵⁹⁵ Mojżesz Majmonides, rabbi Mosze ben Majmon, w skrócie RaMBaM, 1135-1204.

⁵⁹⁶ Tłum. Michał Wojciechowski, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/pseudo_arysteasz.html# (dostęp 16.07.2015).

strony fragment ten poświadcza istnienie na długo przed Chrystusem w judaizmie przekonania, że Żyd ma naśladować Boga, m.in. w miłosierdziu. Zatem słowa Jezusa „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36) nie są czymś nowym dla judaizmu. Co więcej, *List Pseudo-Arysteasza* poszerza zakres czynności związanych z naśladowaniem Boga (192), nazywając również sprawiedliwość (209-210), dobre postępowanie wobec ludzi (254; 281) i in. Ewidentnie takie rozumowanie było inspiracją dla późniejszych rozważań talmudycznych, np.:

Abba Szaul mówi: „Starajcie się być jak on: tak, jak on jest łaskawy i miłosierny, również wy bądźcie łaskawi i miłosierni [jak napisano: Pan, Bóg, łaskawy i miłosierny (Wj 34,6)]”
(Mechilta przypisywana rabbiemu Iszmaelowi 28:2,3)

Rabbi Hama ben rabbi Chanina mówił: „Jaki jest sens następującego wersetu Pisma: ‘Za Panem, Bogiem swoim, pójdiesz?’ (Pwt 13,5). Jak jest możliwe, by człowiek szedł za Obecnością Boga? Czyż nie zostało powiedziane: ‘Bo Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym?’ (Pwt 4,24). Ale znaczenie jest takie, że człowiek musi iść za atrybutami Świętego, błogosławiony on.

Tak, jak on przyodziewa nagich, jak napisano: ‘Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich’ (Rdz 3,21), tak samo i ty powinienes przydziać nagich.

[Tak samo, jak] Święty, błogosławiony on, odwiedzał chorych, jak napisano: ‘Pan ukazał mu się obok dębów Mamre’ (Rdz 18,1), tak samo i ty powinienes odwiedzać chorych.

[Tak samo, jak] Święty, błogosławiony on, pocieszał płaczących, jak napisano: ‘Po śmierci Abrahama Bóg błogosławił jego synowi Izaakowi’ (Rdz 25,11), tak i ty powinienes pocieszać płaczących.

[Tak samo, jak] Święty, błogosławiony on, pochował umarłych, jak napisano: ‘I pochował⁵⁹⁷ go w dolinie’ (Pwt 34,6), tak samo i ty powinienes chować umarłych”.

(Talmud Babiloński, traktat *Sota* 14a).

Trudno nie zauważyć uderzającego podobieństwa do naszych „uczynków miłosierdzia względem ciała”. Ciekawym kierunkiem badań byłoby wyjaśnienie, kto, kiedy i dlaczego sformułował je w Kościele Katolickim, gdyż w sposób oczywisty nie znajdują one bezpośredniego potwierdzenia w Biblii. Święty Augustyn komentując Psalm 148 wymienia nakarmienie głodnych, przyodziewanie nagich, przyjmowanie obcych, odwiedzanie chorych, pocieszanie płaczących i chowanie umarłych jako znane czytelnikowi uczynki miłosierdzia⁵⁹⁸. Wydaje się, że ta lista uczynków miłosierdzia mogła być zaczerpnięta bezpośrednio z tradycji ustnej judaizmu, której nosicielami byli liczni Żydzi, stanowiący większość w Kościele w pierwszym wieku, z Apostołami włącznie.

3.1.3. Miłosierdzie Boże w Talmudzie

Prace rabinów Talmudu zawierają wiele ciekawych odniesień do miłosierdzia Bożego. Wyraz רחמים (‘miłość, miłosierdzie’)⁵⁹⁹ pojawia się 67 razy w Talmudzie Babilońskim, w 20 różnych księgach; w formie רחמין występuje 6 razy w Talmudzie Jerozolimskim. Natomiast słowo „miłosierny” (רחמן albo רחמנא) pojawia się odpowiednio 2 i 1137 razy w Talmudzie Babilońskim oraz odpowiednio 4 i 17 razy w Talmudzie Jerozolimskim⁶⁰⁰. Liczba ta jest zaskakująca, gdyż np. w Targumie

⁵⁹⁷ W Biblii Tysiąclecia jest „pochowano go”. Komentatorzy Biblii Poznańskiej wyjaśniają, że „uczynili to zapewne ludzie, którzy towarzyszyli Mojżeszowi w drodze na szczyt”. Jednak Biblia Hebrajska najwyraźniej sugeruje, że tylko Bóg był obecny podczas śmierci Mojżesza, i że to On go pochował. Również w tłumaczeniach polskich Brytyjskiego Towarzystwa Biblijnego, Biblii Gdańskiej i w tłumaczeniu J. Wujka użyto wyrazu „pogrzebał”, wskazującego na Boga raczej niż na nieokreślonych towarzyszy Mojżesza.

⁵⁹⁸ *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, New York, 2004, s. 481.

⁵⁹⁹ M. Jastrow, *dz. cyt.*, s. 1468.

⁶⁰⁰ Liczby wystąpień podaję za: kodesh.mikranet.org.il (dostęp 17.07.2015).

Onkelosa רחמנא pojawia się tylko dwa razy: w Wj 34,6 i Pwt 4,31. Słowem tym (רחמנא) autorzy Talmudu nazywali Boga, by uniknąć bezpośrednio słowa „Bóg”. Na przykład w traktacie *Berachot* w tym znaczeniu użyto רחמנא 26 razy (10a, 11a, 13a×2, 13b, 15b, 16a, 25a, 25b, 35a, 36b, 40b, 47b×2, 48a×2, 53b, 54b, 55b, 58a×2, 58b, 60b×4).

Podobnie, jak w pismach z Qumran, w tekstach Talmudu Babilońskiego można wyodrębnić kilka tematów zawierających odniesienia do miłosierdzia Bożego.

Błogosławieństwa i modlitwy:

„Błogosławiony Miłosierny, który dał nam Torę” (*Szabat* 88a).

Tekst błogosławieństw odmawianych przed podróżą zawiera słowa: „Obym znalazł w Twoich oczach miłosierdzie” (*Berachot* 29b). Podobne pragnienie miłosierdzia wyraża błogosławieństwo wypowiedziane w czasie obmycia twarzy (*Berachot* 60b).

Tekst modlitwy nazywanej *Amida* lub *Szzone esre* zawierającej słowa: „Miej miłosierdzie (רחם) Panie, nasz Boże, nad Izraelem, swoim narodem, nad Jerozolimą, swoim miastem, nad swoją Świątynią i nad swoim ołtarzem, i odbuduj Jerozolimę, Twoje święte miasto, prędko za dni naszych” (*Berachot* 44a). Do tych samych błogosławieństw nawiązuje także tekst *Berachot* 49a, natomiast traktat *Taanit* 16b mówi, że siódme błogosławieństwo kończy się słowami: „Błogosławiony, który ma miłosierdzie dla ziemi”.

„Nasi rabini nauczali: ‘Trzy rzeczy odbierają człowiekowi rozsądek i znajomość Stwórcy: bałwochwalstwo, zły duch i skrajna nędza. Dlaczego warto o tym wiedzieć? By błagać [Boga] o miłosierdzie, by nas od tych rzeczy wybawił’ ” (*Eiruwin* 41b).

Traktat *Bawa Basra* 91b wspomina o ukaraniu Elimelecha za to, że nie modlił się o miłosierdzie Boże dla swojego pokolenia. W traktacie *Joma* 69b pojawia się zdanie: „Czy mamy prosić o połowiczne miłosierdzie (רחמי אפלגא)? Tam w Niebie nie załatwiają spraw na pół”. Traktat *Sanhedrin* 64a wspomina o trzydniowym poście połączonym z błaganiami o miłosierdzie.

W traktacie *Taanit* 12b rabbi Huna zaleca, by w dniu postu cały czas od południa do wieczoru był poświęcony czytaniom przypisanym na dany dzień oraz błaganiami o miłosierdzie. Odnośnie do odwiedzania cmentarzy rabini wyrażali opinię, że chodzi o wstawiennictwo zmarłych, którzy błagają Boga o miłosierdzie dla żyjących (*Taanit* 16a).

Przebaczenie grzechów:

Traktat *Nedarim* 77b w nawiązaniu do niespełnienia złożonych Bogu ślubów zawiera wskazówkę: „Idź, błagaj [Boga] o miłosierdzie, ponieważ zgrzeszyłeś”. W traktacie *Joma* 87b są zapisane słowa modlitwy rabiego Chamnuny: „Oby było Twoja wola, bym więcej nie grzeszył, a to, w czym już zgrzeszyłem, zostało wymazane w Twoim miłosierdziu, ale nie przez cierpienie”. Traktat *Sota* 14a wspomina o modlitwie wstawienniczej o miłosierdzie dla grzeszników w Izraelu.

Komentując werset Wj 34,6 rabbi Jochanan zauważa, że powtórzenie imienia Jhwh oznacza podwójne miłosierdzie Boga w stosunku do człowieka: zarówno przed tym, jak człowiek zgrzeszy, jak i po tym, jak zgrzeszy, kiedy pokutuje za grzech (*Ros haSzana* 17b). W związku z tym w judaizmie przyjmuje się, że imię Jhwh opisuje Boga jako miłosiernego, natomiast Elohim jako sprawiedliwego sędziego⁶⁰¹. Rabbi

⁶⁰¹ Zob. np.: N. Weisz, *Judgment Tempered With Mercy*. <http://www.aish.com/h/hh/yom-kippur/theme/48955531.html> (dostęp 20.08.2016).

Szlomo Icchaki (Raszi)⁶⁰² zaznacza na podstawie *Mechilty*, że imię El również dotyczy miłosierdzia Bożego.

Miłosierdzie zamiast sprawiedliwego sądu:

Rabbi Zutra ben Tobi mówił w imieniu Rawa: „[Bóg mówi:] Oby było Moją wolą, by moje miłosierdzie przewyciężyło mój gniew, by moje miłosierdzie przewyższyło inne moje atrybuty, żebym postępował z moimi dziećmi [Izraelem] według miłosierdzia na ich korzyść, powstrzymując się od ścisłej sprawiedliwości” (*Berachot* 7a). Na tej samej stronie Talmud opowiada o rabbim Iszmaelu ben Eliszy, który pełnił posługę (składał ofiarę z kadzidła) w miejscu Najświętszym i miał widzenie, i modlił się w podobny sposób.

„Prawo Boże okazuje jej miłosierdzie, by mogła skorzystać z pokuty” (*Bawa Kama* 15a).

Rabbi Izaak powiedział: „W czym podobna jest modlitwa sprawiedliwego do wideł? Bo jak wideły przerzucają snopy zboża z miejsca na miejsce, tak modlitwa sprawiedliwego zmienia wyroki Świętego (Błogosławiony On) z gniewu w miłosierdzie” (*Jewamot* 64a, *Sukka* 14a).

Ciekawym obrazem zamiany sprawiedliwego sądu na miłosierdzie jest przesiadanie się Boga z „tronu sprawiedliwości” na „tron miłosierdzia” (np. *Sanhedrin* 38b). Jak mówi traktat *Awoda Zara* 3b, „widząc, że z powodu swoich win świat zasługuje na zniszczenie, [Bóg] wstał z tronu sprawiedliwości i zasiadł na tronie miłosierdzia (עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים)”. Motyw ten często pojawia się w modlitwach Izraela, zwłaszcza tych recytowanych w Dni Pokutne.

Miłosierdzie jako element relacji międzyosobowych:

Pewien [uczeń] modlił się w obecności Rabby mówiąc: „Ty okazujesz miłosierdzie nad gniazdem ptaka, okaż swą litość (חוס) i miłosierdzie (ורחם) nad nami”⁶⁰³. Powiedział Rabba: „Jak dobrze uczeń ten wie, jak zadowolić swojego Pana!” (*Berachot* 33b).

Traktat *Pesachim* 50b zawiera ciekawe rozważania Rabby, czy miłosierdzie Boże sięga nieba (Ps 57,11), czy też ponad niebo (Ps 108,5).

Godne uwagi są również fragmenty Talmudu mówiące o doświadczeniu miłosierdzia Bożego, zazwyczaj w kontekście wysłuchanej modlitwy czy cudownego uzdrowienia: „Rabbi Chanina (...) zachorował tak, że był bliski śmierci. Jego koledzy błagali [Boga] o miłosierdzie, i on wyzdrowiał, ponieważ jego współcześni potrzebowali go” (*Eiruwin* 29b). Ciekawa historia jest opisana w traktacie *Ketubot* 104a: kiedy umierał pewien rabin, pozostali błagali o miłosierdzie Boże, co nie pozwalało mu umrzeć. Wtedy pewna dziewczyna zrzuciła z dachu dzban. Słyszając huk, rabini na chwilę przestali się modlić, i chory zmarł. Traktat *Sanhedrin* 12a opowiada o rabinach, którzy bezpiecznie wydostali się z zajętego przez Rzymian miasta dzięki miłosierdziu Boga (בזכות הרחמים). *Awoda Zara* 10b wspomina o uzdrowieniu człowieka w wyniku błagania o miłosierdzie.

⁶⁰² Raszi (1040-1105) – wybitny egzegeta żydowski, autor obszernych komentarzy do Biblii Hebrajskiej i Talmudu. W swojej pracy posługiwał się Targumami oraz literaturą rabiniczną (*midrasze*). Zob. np. *Jewish Encyclopedia* <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-solomon-bar-isaac> (dostęp 14.11.2014).

⁶⁰³ Dokładnie taki sam zwrot jest wypowiedziany na zakończenie *Trisagionu*: لَهْمُو دَهْمُو رَحْمَتِكْ (Lahmo dhaye, s. 43).

Poza tym traktat *Rosz haSzana* 17b nawiązując do Wj 34,6 stwierdza, że Przymierze Boga z Izraelem zostało zawarte na podstawie 13 atrybutów Bożego Miłosierdzia. Odnotowano tutaj opinię rabiego Jochanana, że Bóg nałożył *talit* i zademonstrował Mojżeszowi, iż właśnie tak należy się modlić, jeśli Izraelowi przydarzy się popełnić grzech. Traktat *Szewuot* 35ab zawiera rozważania dotyczące tego, czy „Miłosierny i litościwy” (חנון ורחום) jest imieniem Boga – chodzi o problem, czy wolno Żydom przysięgać na Miłosiernego i Litościwego oraz czy te imiona mogą być wymazane z księgi bez zaciągnięcia winy znieważenia Boga.

Zwróciłem też uwagę na kilka wypowiedzi talmudycznych dotyczących miłosierdzia, współbrzmiących z nauczaniem Jezusa i Apostołów. Na przykład, Chrystus nauczał: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7), podobnie w kontekście eschatologicznym pisał św. Jakub: „Będzie to bowiem sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia” (Jk 2,13). Podobne nauczanie znajdujemy w Talmudzie. Powołując się na Pwt 13,17, Rabbi Gamliel Beribbi mówił: „Temu, który jest miłosierny w stosunku do innych, Niebo okazuje miłosierdzie (מרהמין עליו מן השמים), ale jeśli ktoś nie okazuje miłosierdzia, Niebo nie będzie miłosierne dla niego” (*Szabat* 151b).

Święty Jakub pisze: „Jeśli zaś komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając; a na pewno ją otrzyma” (Jk 1,5). W traktacie *Nida* 70b znajduje się ciekawe rozważanie: „Co ma robić człowiek, który chce być mądry? Odpowiedział: Niech więcej się uczy, a mniej zajmuje się interesami. Oni odrzekli: Czyż nie w ten sposób postępuje wielu, a nic to nie daje? Należy raczej błagać o miłosierdzie Tego, do którego należy mądrość” (*Nida* 70b). Dalsze teksty zawierają też porady, by błagać o miłosierdzie Boga, do którego należą bogactwa (70b) oraz ojcostwo (71a). Rabbi Eleazar posuwa się jeszcze dalej sugerując na podstawie Iz 27,11, że Bóg nie będzie miał miłosierdzia dla tych, którzy nie mają wiedzy i mądrości (*Sanhedrin* 92a).

Również słowa św. Jakuba „Spotkało kogoś z was nieszczęście? Niech się modli. (...) Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi prezbiterów Kościoła⁶⁰⁴, by się modlili nad nim (...). Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego” (Jk 5,13-16) ewidentnie nawiązują do przekonania, że „modlitwa sprawiedliwego zmienia wyroki Świętego (Błogosławiony On) z gniewu w miłosierdzie” (*Jewamot* 64a, *Sukka* 14a). Podobnie nauczał rabbi Pinchas: „Ktokolwiek ma w domu chorego, powinien udać się do mędrca (חכם) z prośbą, by błagał [Boga] o miłosierdzie dla niego” (*Bawa Basra* 116a).

3.1.4. Miłosierdzie Boże w dzisiejszej modlitwie Izraela

Zgodnie z poczynioną wcześniej obserwacją, odwoływanie się do miłosierdzia Bożego stanowi ważny element modlitwy zarówno w Biblii, jak i w tekstach pozabiblijnych. Dlatego warto zwrócić uwagę na miejsce, jakie miłosierdzie Boże zajmuje w modlitwie Izraela. Przedstawiona poniżej pobieżna analiza została zrobiona na podstawie typowego współczesnego modlitewnika hebrajskiego (*nusach aszkenaz*)⁶⁰⁵ i dotyczy modlitwy codziennej. Modlitwy na niektóre święta, szczególnie na Jom Kippur, zawierają o wiele więcej odniesień do miłosierdzia Bożego.

⁶⁰⁴ Τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. Wydaje się, że w tym przypadku tłumaczenie Biblii Tysiąclecia „kapłani” jest niewłaściwe ze względu na to, że wyraz „kapłan” (ιερεύς) występujący w Nowym Testamencie 31 razy zawsze odnosi się do żydowskich kapłanów z rodu Aarona.

⁶⁰⁵ *Sidur szabchej geulim*, dz. cyt.

Do ciekawostek można zaliczyć sformułowanie przypisywane rabinowi Nechunii ben-Akanie (przełom I/II w. po Chr.): „wynagradzaj im zawsze według Swojej miłosiernej sprawiedliwości (*rachamem cidkatecha*), o Święty Mocny (*chasin*⁶⁰⁶ *kadosz*)!” (s. 18). Takie połączenie nie występuje w Biblii Hebrajskiej, ale pojawia się w *Trisagionie*, omówionym w następnych rozdziałach⁶⁰⁷.

W badanym modlitewniku *Sidur szabchej geulim* codzienna poranna modlitwa *Szacharit* zajmuje 93 strony, na których ponad 50 razy występują wezwania nawiązujące do miłosierdzia Bożego. Część z nich pokrywa się ze słowami modlitw omawianych w Talmudzie, np. *Szmone esre*, a część stanowi cytaty z Pisma św. Modlitwa Izraela nie tylko liczy na przebaczenie popełnionych grzechów (np. s. 13, 51, 66 i in.), ale też odwołuje się do różnych wydarzeń z tym związanych: stworzenie świata (s. 42), *akeda*, czyli ofiarowanie Izaaka przez Abrahama (s. 12), spotkanie Mojżesza z Bogiem opisane w Wj 34,5 (s. 63), rozmowa Dawida z Gadem opisana w 2Sm 24,14 (s. 63), a także nawiązuje do uczuć rodzicielskich „jak lituje się ojciec (*kerachem aw*) nad dziećmi, zlituj się (*terachem*) Panie nad nami” (s. 68).

Wołając w modlitwie o miłosierdzie, żyd nazywa Boga: „Boże nasz i Boże naszych ojców” (s. 15), „Ojcze nasz” (s. 44, 64 i 65), „Królu nasz” (s. 64 i 65) „Ojcze miłosierny” (s. 31, 44, 55 i in.), „Panem Miłosierdzia” (*Baal harachamim*) (s. 62 dwukrotnie), „Bogiem, królem, lekarzem, wiernym i miłosiernym” (s. 52-53), „Bogiem, królem litościwym i miłosiernym” (s. 70) itp. Oprócz tego, w modlitwie błagalnej *Slichot kama* recytowanej w poniedziałki i czwartki⁶⁰⁸ pojawiają się znane z Talmudu tytuły *Rachamana* רחמנא (8 razy na jednej tylko s. 412) oraz „Król zasiadający na tronie miłosierdzia” (s. 406). Jakby wbrew przytoczonym wyżej opiniom talmudycznych rabinów (*Szewuot* 35ab) dotyczących tego, czy „Miłosierny i litościwy” (חנון ורחום) jest imieniem Boga, modlitwa ta na s. 410 zawiera słowa: „Bóg miłosierny – takie jest Twoje imię, Bóg litościwy – takie jest Twoje imię”.

W modlitwie *Kadisz derabanan* żyd wyraża pragnienie zesłania pokoju, łaski i miłosierdzia oraz oczekuje, że Bóg uczyni pokój w swoim miłosierdziu (s. 23 i 92). Poza tym w całej modlitwie *Szacharit* prosi, by „w swoim miłosierdziu” (*berachamim*) Bóg uczynił to lub tamto: zmiłował się nad żydami (s. 42, 44), zapanował nad Izraelem (s. 53), dał żydom usprawiedliwienie (s. 54), powrócił do Jerozolimy względnie na Syjon (s. 54, 57), przyjął modlitwy żydów (s. 55, 65), okazał żydom łaskę i zbawił ich (s. 66), wybaczył żydom (s. 73) i ułaskawił resztę Izraela (s. 74).

Nie sposób nie zwrócić uwagi na zachowany w tradycji modlitewnej zwrot „skreślenie zapisu długów” w odniesieniu do przebaczenia grzechów⁶⁰⁹. Modlitewnik zawiera słowa: „Ojcze nasz, królu nasz! Skreśl w swoim wielkim miłosierdziu wszystkie zapisy naszych długów (*kol szitrej howotenu*)” (s. 64). Podobnie mówi św.

⁶⁰⁶ M. Jastrow, *dz. cyt.*, t. 2, s. 487, podaje znaczenie wyrazu חסין jako ‘silny, mocny’; pojawia się on również w Ps 89,9.

⁶⁰⁷ Również występujące w *Trisagionie* wyrażenie „Święty nieśmiertelny” nie jest spotykane w Biblii Hebrajskiej ani w Talmudzie Babilońskim, ani w pismach z Qumran. Odniesienie do nieśmiertelności Boga można natomiast znaleźć u św. Pawła (1Tm 1,17 oraz 6,16), zaś nieśmiertelność Chrystusa kilka razy wspomniana jest w Nowym Testamencie (np. Rz 6,9; 2Tm 1,10; Hbr 7,23-24; Dz 2,26-32), choć nie w kontekście miłosierdzia.

⁶⁰⁸ *Slichot* to specjalne modlitwy odwołujące się do miłosierdzia Bożego, recytowane od szabatu przed świętem Rosz haSzana aż do święta Jom Kippur. Według *nusachu sfarad* recytacja *Slichot* zaczyna się już od początku miesiąca Elul poprzedzającego Rosz haSzana.

⁶⁰⁹ Koncepcja grzechu jako długu zaciągniętego względem Boga nie wynika bezpośrednio ze Starego Testamentu, ale wiąże się z aramejskim pojęciem חובה *hoba* (syr. ܠܘܒܐ) – ‘dług, wina’; zob. S. Witkowski, *Nowa jakość Życia – Kazanie na Górze*. Kraków 2004.

Paweł o darowanych nam w Chrystusie winach: „Darował nam wszystkie występki, skreślił zapis dłużny obciążający nas nakazami” (Kol 2,13-14). W Chrystusie spełniona została modlitwa Izraela!

Zauważalne to jest również w innych wezwaniach. Na przykład, miłosierdzie jest powiązane z przebaczeniem i wybawieniem od śmierci (np. s. 27); wprawdzie śmierć jest rozumiana przede wszystkim jako śmierć doczesna, fizyczna, to jednak jako kara zadana przez sprawiedliwego Boga prowadzi też do śmierci wiecznej. Na przykład w Talmudzie Raba rozważa znaczenie słów Dawida „Schroniłem się u PANA”⁶¹⁰ (Ps 11,1) i łączy je z przebaczeniem przez Boga Dawidowi grzechów (*Sanhedrin* 107a). Z kolei rozważając werset Iz 26,4 „Złóżcie nadzieję (בטח) w Panu na zawsze, bo Pan jest wiekiustą Skałą!” rabini Jehuda i Ammi doszli do wniosku, że jest On schronieniem (מחסה) dla Dawida i w życiu doczesnym, i w przyszłym świecie (*Menachot* 29b). Natomiast miłosierdzie Boże wybawia człowieka również od prześladowań ze strony innych ludzi, jak to wyrażają słowa: „nie wydawaj nas w ręce okrutników” (s. 77). Takie myślenie nawiązuje do cytowanej w czasie modlitwy wypowiedzi Dawida (2Sm 24,14): „Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!” (s. 63).

Co więcej, miłosierdzie Boże jest powiązane z odkupieniem (np. s. 66). Modlitwa wyraża myśl, że żyd nie może zdobyć usprawiedliwienia o własnych siłach i liczy na ułaskawienie przez miłosiernego Boga. W mentalności modlącego się żyda uruchamiany jest cały system pojęć powiązanych z odkupieniem i funkcją odkupiciela (*goel*). Odkupiciel musiał m.in. wykupić najbliższych krewnych z niewoli (Kpł 25,47-49), a także „odkupić” przelaną krew, zabijając mordercę (Rdz 9,5-6; Lb 35,19) by na Izraelu nie ciążyła wina przelania krwi (Pwt 19,10)⁶¹¹. Bóg jest odkupicielem, który zapłacił cenę wykupując niewolników izraelskich z Egiptu. Bóg okazuje miłosierdzie spłacając zadłużenie żyda, wykupując go z niewoli grzechu. Żyd potrzebuje odkupienia, ponieważ sam nie jest w stanie spłacić zaciągniętego długu, dlatego liczy na miłosierdzie Boże. O tym wszystkim wspominał Jezus zwracając uwagę na swoją osobę jako odkupiciela Izraela, i wierzę, że Izrael odkryje to wcześniej czy później, zgodnie z zamiarem Boga, jeśli tylko w miłości będziemy o to się modlić.

Na zakończenie przeglądu modlitewnika hebrajskiego warto jeszcze wspomnieć o „godzinie miłosierdzia”, która pojawia się w modlitwie *Szacharit*: „Ojczy nasz, królu nasz! Niech ta godzina stanie się godziną miłosierdzia (*sza'a rachamim*) i czasem Twojego upodobania” (s. 65). Wiadomo, że na ten moment Izrael, który nie rozpoznał w Jezusie swojego Mesjasza i Odkupiciela, nie może zaakceptować myślenia o godzinie Jego śmierci jako Godzinie Miłosierdzia. Ale przecież również Kościół dopiero niedawno odkrył tę prawdę, i to dzięki specjalnemu objawieniu⁶¹². Widzimy jednak, że codzienna modlitwa Izraela jak gdyby przygotowuje od wieków lud Pierwszego Przymierza do tego, by skorzystał z miłosierdzia Bożego w tej właśnie godzinie.

Poniżej przedstawiam wypisane z modlitewnika wezwania odwołujące się do miłosierdzia Bożego.

⁶¹⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Częstochowa 2008.

⁶¹¹ Więcej na temat odkupiciela i „mściciela krwi” zob. w artykule M. Rucki, *Czy Pan Jezus zniósł prawo odwetu?* „Scriptura Sacra”, 17, 2013, s. 47-58.

⁶¹² „O trzeciej godzinie błagaj Mojego Miłosierdzia, przede wszystkim dla grzeszników i choć przez krótki moment zagłębiaj się w Mojej męce, w Moim opuszczeniu i w chwili konania. Jest to wielka godzina dla świata całego” (Dz. 1320).

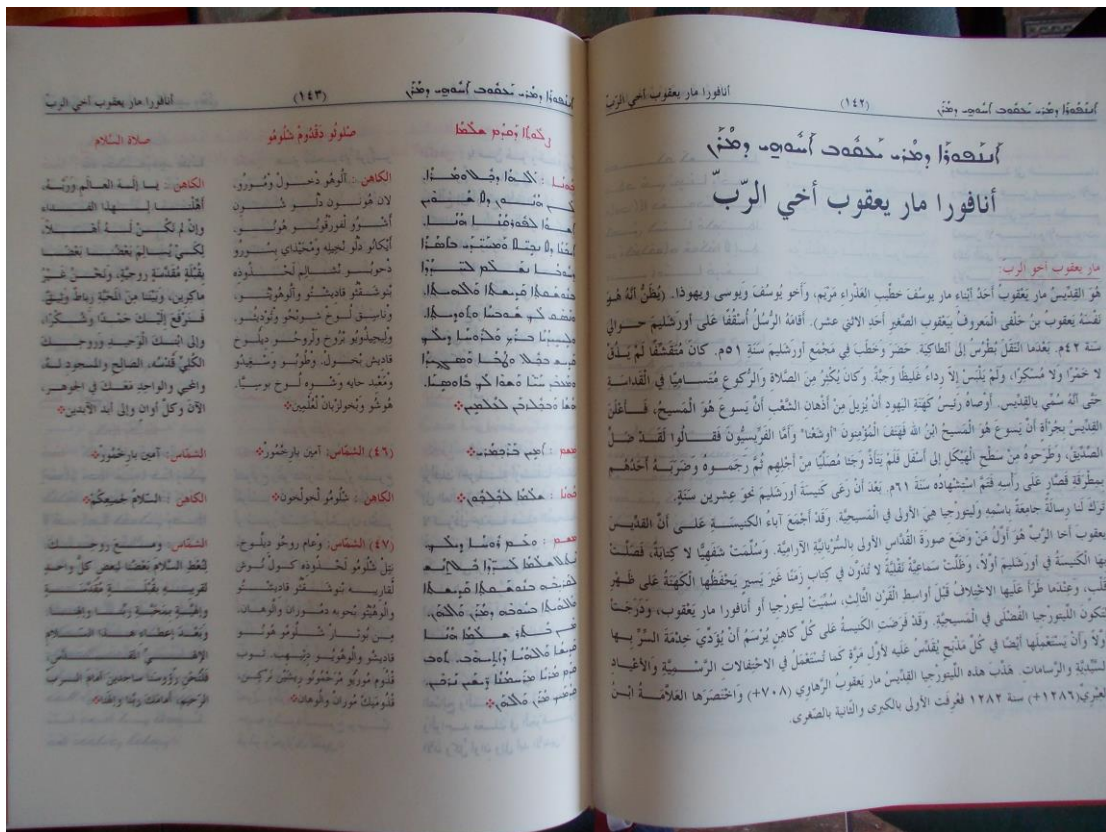
Modlitwa codzienna Szacharit (numery stron wg modlitewnika Sidur szabchej geulim):

- s. 5: ...według Twojej wielkiej łaski (*chasdecha*) przyjdę do domu Twego.
- s. 6: ...wskrzеси zmarłych przez swą wielką łaskę (*chasdo*).
- s. 10: ...odpłać nam łaskami dobrymi (*chasadim towim*).
- s. 11: ...wspomnij nas wspomnieniem zbawiennym i miłosiernym (*rachamim*).
- s. 12: Panie Wszechświata, (...) jak Abraham ojciec nasz przemógł swą litość (*rachamaw*) dla jedyne go syna, by wypełnić Twoją wolę, tak niech Twoje miłosierdzie przeważy wszystko inne.
- s. 13: Nie z powodu naszej sprawiedliwości wnosimy do Ciebie nasze błagania, ale ze względu na Twoje wielkie miłosierdzie.
- s. 15: Oby było Twoją wolą, Boże nasz i Boże naszych ojców, byś się zmiłował nad nami (*szeterachem alejnu*). [dalej jest mowa o ofiarach – fragmenty z Tory i Talmudu, które również zawierają odwołania do miłosierdzia Bożego]
- s. 23 (też 92): [modlitwa *Kadisz derabanan*] ...oby został nam zesłany pokój wielki, łaska i miłosierdzie (*chisda werachamin*). (...) [Bóg,] który czyni pokój na wysokościach, niech uczyni w swoim miłosierdziu (*berachamaw*) pokój dla nas.
- s. 27: Nie pozbawiaj mnie swego miłosierdzia (*lo tichla rachamecha mimeni*).
- s. 27 (też 33 i 80): On, Miłosierny (*rachum*) wybaczy (*jechaper*) winę i nie wytraci.
- s. 30: Usłysz, Panie, i zmiłuj się nade mną (*chaneni*).
- s. 30: Błogosławiony [Bóg], który okazuje miłosierdzie całemu światu (*merachem al haarec*).
- s. 31: Ojciec miłosierny (*Aw harachaman*).
- s. 33: [Ps 145] Pan jest łagodny i miłosierny, nieskory do gniewu i bardzo łaskawy.
- s. 42: [Bóg] w miłosierdziu swoim (*berachamim*) daje światło ziemi i jej mieszkańcom.
- s. 42-43: W swoim wielkim miłosierdziu zmiłuj się nad nami (*berachamecha harabim rachem alejnu*).
- s. 44: Ojczy nasz, Ojczy miłosierny, w miłosierdziu zmiłuj się nad nami (*Awinu, Aw harachaman, hamrachem rachem alejnu*).
- s. 45: ...niech Twoje wielkie miłosierdzie i łaska (*rachamecha wachasdecha*) nigdy nas nie opuszcza.
- s. 51: Błogosławiony jesteś, Boże, litościwy i przebaczący wiele (*baruch ata Adonaj, chanun hamarbe lisloach*).
- s. 52-53: ...gdyż jesteś Bogiem, królem, lekarzem, wiernym i miłosiernym.
- s. 53-54: ...zapanuj nad nami prędko w łasce i miłosierdziu (*bechesed uwerachamim*) i daj nam usprawiedliwienie według sprawiedliwości i prawa (*becedek uwemiszpat*).
- s. 54: ...nad pobożnymi (...) niech przebudzi się Twoje miłosierdzie.
- s. 54: ...powrócisz w miłosierdziu do swojego miasta Jeruzalem.
- s. 55: Ojczy miłosierny (...) zmiłuj się nad nami (...) przyjmij w miłosierdziu nasze modlitwy.
- s. 56: Ty wysłuchujesz modlitwy całego ludu swego Izraela w miłosierdziu.
- s. 57: Niech nasze oczy ujrzą, jak powracasz na Syjon w miłosierdziu.
- s. 58: Niewyczerpane jest Twoje miłosierdzie.
- s. 60: Obdarz pokojem, dobrem i błogosławieństwem, życiem, pomyślnością, łaską i miłosierdziem nas i cały lud swój Izrael.
- s. 62: [modlitwa *tachanun* – ‘grzeszyliśmy’] Jesteś Bogiem łaskawym (*erech apaim*), nazywają Cię Panem Miłosierdzia (*Baal harachamim*) (...) wspomnij dzisiaj na wielkość miłosierdzia i łaski swojej (*gdullat rachamecha wachasdecha*) (...) zwróć się do nas miłosiernie, gdyż jesteś Panem Miłosierdzia (*Baal rachamim*).
- s. 63: Wybaczysz nam nasze winy i puścisz w niepamięć nasze grzechy, jak w dniu, kiedy „stanął przy nim” (Wj 34,5), (...) a tam powiedziano: „Jhwh, Jhwh, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7).
- s. 63: „Dawid odpowiedział Gadowi: Jestem w wielkiej rozterce. Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!” (2Sm 24,14). Miłosierny i Litościwy, zgrzeszyłem przeciwko Tobie. Panie, pełny miłosierdzia, zmiłuj się nade mną.
- s. 64: Ojczy nasz, królu nasz! Skreśl w swoim wielkim miłosierdziu wszystkie zapisy naszych długów (*kol szitrej howotenu*) (por. Kol 2,14).
- s. 65: Ojczy nasz, królu nasz! Usłysz nasz głos i zmiłuj się nad nami. Ojczy nasz, królu nasz! Przyjmij w miłosierdziu i z upodobaniem naszą modlitwę.
- s. 65: Ojczy nasz, królu nasz! Niech ta godzina stanie się godziną miłosierdzia (*sha'a rachamim*) i czasem Twojego upodobania.

- s. 66: On, Miłosierny, odkupi winę i nie wytraci. (...) Boże, nie uchylisz od nas swojego miłosierdzia (...) wspomnij na swe miłosierdzie (...), a ponieważ nie mamy żadnych zasług, okaż nam łaskę w swoim wielkim miłosierdziu i zbaw nas ze względu na Twoje imię.
- s. 67: ...nie ze względu na naszą sprawiedliwość (...) ale ze względu na swoje wielkie miłosierdzie, Panie, wysłuchaj nas.
- s. 68: ...jak lituje się ojciec (*kerachem aw*) nad dziećmi, zlituj się (*terachem*) Panie nad nami. (...) Zmiłuj się (*rachem*) nad swoim dziedzictwem, ulituj się (*chusa na*) w swoim wielkim miłosierdziu (*kerow rachamecha*).
- s. 68: Błagam Ciebie, królu łaskawy i miłosierny (*melech chanun werachum*) [wyrażenie powtarza się na końcu tego wezwania na s. 69]...
- s. 68: Nikt nie jest, jak Ty, Panie Boże, litościwy i miłosierny (*chanun werachum*) (...) zmiłuj się nad nami w wielkim miłosierdziu swoim (*rachamenu berachamecha*) (...) uchyl od nas śmiertelny cios, gdyż jesteś miłosierny i tak postępujesz czyniąc łaski.
- s. 70: Niech pospieszy ku nam Twoje miłosierdzie w godzinę utrapienia naszego (...) bo Ty jesteś Bogiem, królem litościwym i miłosiernym (*El melech chanun werachum ata*).
- s. 71: Niech Twoje miłosierdzie przemoże gniew Twój (...). Zmiłuj się (*chusa*), Panie, w swoim miłosierdziu, i nie wydawaj nas w ręce okrutników.
- s. 72: Wspomnij na swoją łaskę i miłosierdzie, które trwają wiecznie. (...) w gniewie wspomnij na miłosierdzie, w gniewie wspomnij na *akeda* (...) zbaw nas i przebacz nam nasze grzechy.
- s. 73: Wybacz nam w wielkim swoim miłosierdziu.
- s. 74: Ojciec miłosierny, niech się zmiłuje (*jerachem*) nad ludem.
- s. 74: Niech ulaskawi resztę Izraela (...) w łasce, litości i miłosierdziu (*lechen ulchesed lerachamim*).
- s. 82: Wspomnij na swoją łaskę i miłosierdzie, które trwają wiecznie.
- s. 90: Powstaniesz, zmiłujesz się (*terachem*) nad Syjonem.

Modlitwa *Slichot „Kama”* w poniedziałki i czwartki

- s. 406: Jesteś Bogiem przebaczącym i Panem miłosierdzia (*El erech apaim ata uwaal harachamim*).
- s. 406: Bóg jako król zasiada na tronie miłosierdzia (*El melech jaszew al kise rachamim*).
- s. 406: „Jhwh, Jhwh, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7).
- s. 410: Do Pana, naszego Boga, należy miłosierdzie i przebaczenie (*LA donaj Elohejnu harachamim wehaselichot*).
- s. 410: Bóg miłosierny – takie jest Twoje imię, Bóg litościwy – takie jest Twoje imię (*El rachum szimcha, El chanun szimcha*).
- s. 412: Określenie *Rachamana* רַחֲמָנָא pojawia się 8 razy.



Rys. 3.2.2. Badana księga liturgiczna *Laḥmō d-ḥāyē*, początek anafory św. Jakuba

Oprócz tego są modlitwy poprzedzające Mszę św., w których wyodrębniona jest część wstępna (s. 42-86), *Husoje*, czyli modlitwy błagające o łaskę przebaczenia grzechów (s. 87-122), przy czym w księdze jest wyodrębniony dział *Husoje daszhimo*, czyli błagania powszechne (s. 115-122), a także część bezpośrednio przygotowująca do udziału we Mszy św., nazwana *Tekso d-kurobo da-mtajbutho* (s. 123-140).

Anafora św. Jakuba jest uważana za podstawę tworzenia wszystkich anafor późniejszych⁶¹⁶. Bezsprzecznie na początku V wieku była główną liturgią Kościołów Jerozolimy i Antiochii⁶¹⁷. Przyjmuje się, że ta anafora została przetłumaczona na język syriacki z greckiego oryginału na początku VI w.⁶¹⁸, albo w okresie działalności Jakuba Baradeusza (†577)⁶¹⁹. Najstarszy z 57 posiadanych obecnie rękopisów syriackich to palimpsest datowany na VIII wiek⁶²⁰. Przypuszcza się, że dokonano innego jeszcze tłumaczenia tekstu anafory św. Jakuba na syriacki, które wykorzystano jako podstawę dla wersji ormiańskiej⁶²¹. Do początku XX w. przyjmowano powszechnie, że wersja syriacka została poprawiona przez Jakuba z Edessy (†708),

⁶¹⁶ E. Carr OSB, *Liturgical Families in the East*, w: A. J. Chupungco (ed.), *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the liturgy*, Collegeville: A Pueblo Book, 1997, s. 11-24.

⁶¹⁷ J. D. Witvliet, *The Anaphora of St. James*, w: P. F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville: A Pueblo Book, 1997, s. 153-172.

⁶¹⁸ E. H. Мещерская, «Толкования на литургию» в сирийской литературе, „Вестник СПбГУ” 9/4 (2015), s. 174-178.

⁶¹⁹ A. Adam, W. Haunerland, *Grundriss Liturgie*, Freiburg: Herder, 2014, s. 45.

⁶²⁰ B. Varghese, *The Anaphora of Saint James and Jacob of Edessa*, w: R. B. Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 239-264.

⁶²¹ A. Baumstark, *Die armenische Rezension der Jacobusliturgie*, „Oriens Christianus”, 7-8 (1919), s. 1-32.

jednak ostatnio zagadnienie to jest dyskutowane. Varghese zaznacza, że tekst syriacki, choć jest późniejszy od greckiego, jest prostszy i zachowuje wcześniejszą formę⁶²². Podejmowano również próby odtworzenia pierwotnego brzmienia liturgii Jerozolimskiej na podstawie współczesnej greckiej anafory św. Jakuba, opisów liturgii przez Cyryla Jerozolimskiego, liturgii Klementyńskiej znanej z Konstytucji Apostolskich, a także niektórych fragmentów anafor św. Marka, Jana Chryzostoma i Bazylego⁶²³.

Wyodrębnianie warstw chronologicznych w dzisiejszej liturgii leży poza zakresem niniejszej pracy. Poszukiwania dotyczą jedynie podobieństw liturgicznych sformułowań, które mogły wzajemnie przenikać religijność judaizmu i chrześcijaństwa, co było ułatwione w warunkach używania wspólnego języka i bliskiej zażyłości, o której była mowa w poprzednich rozdziałach. Dlatego analiza będzie oparta na współczesnym tekście tej właśnie anafory Jakuba Brata Pańskiego (†61) z odniesieniem do tekstu anafory Dionizego Jakuba bar Saliby (†1171), który był jednym z najwybitniejszych pisarzy i liturgistów syriackiego Kościoła Zachodniego⁶²⁴. Jak już wspomiano wcześniej, wieki XII i XIII były okresem odwilży dla Kościołów Orientu przed ostatecznym zniszczeniem ich nauki i piśmiennictwa przez Tamerlana. Dionizy został biskupem Marasz w 1154 r., a rok później objął opieką duszpasterską również Mabbug. W 1166 r. został metropolitą miasta Amid (obecnie Dyarbakir w Turcji)⁶²⁵. Napisał wiele komentarzy biblijnych, a także m.in. pracę *Odpowiedź Arabom* odważnie polemizując z muzułmanami i wykazując błędy Koranu (np. to, że w Koranie Maryja jest siostrą Aarona i Mojżesza)⁶²⁶. Podejmował polemikę również z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, np. z Ormianami czy melkitami. Komentarze Dionizego dotyczące Eucharystii są uważane za ważne świadectwo historii syriackiej wersji anafory św. Jakuba, Brata Pańskiego⁶²⁷.

Drugim porównywanym tekstem jest żydowska liturgia paschalna nazywana *Seder* w wydaniu kieszonkowym z polskim tłumaczeniem: *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń: wydawnictwo M. Zalcmana, 1927. Pomimo dostępności innych opracowań tekstu *Hagady* w języku polskim⁶²⁸ zdecydowano się na tę właśnie wersję ze względu na jej prostotę. Nie zawiera ona bowiem komentarzy i objaśnień, tylko podstawowy tekst odczytywany w czasie Wieczerzy Paschalnej. Strona tytułowa oraz przykładowa strona z tekstem są przedstawione na rys. 3.2.3.

⁶²² B. Varghese, *The Theological Significance of the Epiklesis in the Liturgy of Saint James*, w: I. Perczel, R. Forrai, G. Geréby (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy*, Leuven: Leuven University Press, 2005, s. 363-380.

⁶²³ B. Rattray, *The Ancient Liturgy of the Church of Jerusalem, being the Liturgy of St. James, Freed from all latter additions and interpolations of whatever kind, and so restored to its original purity*, London: Jame Bettenham, 1744.

⁶²⁴ M. Potoczny, *Rodziny liturgiczne... dz. cyt.*

⁶²⁵ *Jacob Bar-Salibi*, Encyclopaedia Britannica <https://www.britannica.com/biography/Jacob-Bar-Salibi> (dostęp 23.08.2016).

⁶²⁶ *Dionysius bar Salibi: A Response to the Arabs*, transl. J. P. Amar, Lovanii: In Aedibus Peteris, 2005, s. 3.

⁶²⁷ B. Varghese, *The Commentary of Dionysius Bar Salibi on the Eucharist*, Piscataway: Gorgias Press, 2011.

⁶²⁸ Np. S. Pecaric (red.), *Hagada na Pesach*, Kraków: Pardes Lauder, 2002.



Rys. 3.2.3. Strona tytułowa badanej *Hagady*, oraz strona, na której zaczyna się modlitwa w języku aramejskim „Oto chleb nędzy...”

Jak podkreśla Johnson, generalnie dzisiejsze teksty *Hagady* reprezentują różnorodne tradycje i często odzwierciedlają uwarunkowania kraju, w którym są używane. Niektóre elementy zostały wprowadzone po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian w roku 70 po Chr., ale niektóre pochodzą z czasów przedchrześcijańskich⁶²⁹. Używane w Europie teksty *Hagady* pochodzą z modlitewnika opracowanego w IX w. w Babilonie przez żydowskiego „gaona” Amrama z Bagdadu (ok. 860 r.)⁶³⁰. Teksty te w postaci księgi *Seder Rav Amram* znalazły się w Europie w czasach krucjat, i zostały powszechnie przyjęte⁶³¹. Rozwojowi tekstu *Hagady* na przestrzeni wieków poświęcono wiele tomów opracowań⁶³², ale zagadnienie to również leży poza zakresem niniejszej pracy. Warto tylko nadmienić, że najstarszy drukowany tekst *Hagady* ma datę 1505 r., a najstarszy znany rękopis pochodzi z wieku XIII; wiadomo jednak, że potrzeba jednolitego obrzędu obchodzenia Paschy pojawiła się już w okresie Drugiej Świątyni, a ok. roku 200 po Chr. przebieg *Sederu* był w większości ustalony, choć w wiekach późniejszych dodawano do niego niektóre elementy⁶³³.

⁶²⁹ L. J. Johnson, *Worship in the Early Church: An Anthology of Historical Sources*, t. 1, Collegeville: A Pueblo Book, 2009, s. 7.

⁶³⁰ L. A. Hoffman (ed.), *Naming God: Avinu Malkeinu – Our Father, Our King*, Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2015, s. 267.

⁶³¹ A. Berlin (ed.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 310. Współcześnie kwestionuje się autorstwo Raw Amrama, zob. np. S. C. Reif, Sh. Reif (eds.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 79.

⁶³² Np. Y. H. Yerushalmi, *Haggadah and History: A Panorama in Facsimile of Five Centuries of the Printed Haggadah from the Collections of Harvard University and the Jewish Theological Seminary of America*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1975.

⁶³³ M. Schreiber (ed.), *The Shengold Jewish Encyclopedia*, Maryland: Rockville, 1998. Inni autorzy podają, że zachowały się obszerne fragmenty tekstu *Hagady* pochodzenia palestyńskiego datowane na

Porównanie tych dwóch tekstów liturgicznych – *Hagady* i anafory św. Jakuba – jest uzasadnione tym, że oba wyrastają z jednego pnia tradycji związanej z obchodami biblijnego święta upamiętniającego (lub lepiej: urzeczywistniającego) wyjście narodu izraelskiego z niewoli egipskiej. W ramach tej tradycji odbyła się Ostatnia Wieczerza, w czasie której Jezus Chrystus ustanowił Eucharystię, i niewątpliwie do tej tradycji nawiązuje bezpośrednio anafora św. Jakuba Brata Pańskiego uchodząca za jedną z najstarszych. Podobnie bez cienia wątpliwości można przyjąć, że z tej samej tradycji wyrasta żydowski *Seder* w jego dzisiejszym kształcie. Pomimo rozejścia się dróg judaizmu i chrześcijaństwa, a nawet wieków wzajemnej izolacji, zręby tej pierwotnej tradycji nadal możliwe są do zauważenia, jak również inne wspólne elementy wynikające z wzajemnego oddziaływania środowisk żydowskich i chrześcijańskich nasilającego się w pewnych okresach historycznych, co było wykazane w poprzednich rozdziałach. Bowiem, jak słusznie zauważa Hoffmann, judaizm i chrześcijaństwo są jak dwie spirale owijające się jedna wokół drugiej na przestrzeni wieków⁶³⁴.

W badaniach porównawczych wyodrębniono metodą ekscerpji występujące w obu źródłach wyrazy hebrajskie i aramejskie (syriackie) mające bezpośredni związek z miłosierdziem Bożym, a także wyrażenia wskazujące na pragnienie jedności z Bogiem oraz między ludźmi. W tabeli 3.2.1 umieszczono najbardziej charakterystyczne słowa, na które zwracano uwagę w czasie badań.

Tabela 3.2.1. Wyrazy powiązane z miłosierdziem

Polski	Hebrajski	Aramejski (Targumów i Talmudu)	Aramejski (syriacki)	Grecki
miłosierdzie	רַחֵם	רַחֲמֵן ; רַחֲמֵם	ܘܫܡܘܿ	οἰκτιρμός
Miłosierny	רחום	רַחֲמֵן ; רַחֲמָנָא	ܘܫܚܘܿܢܐ ; ܘܫܚܘܿܠܐ	οἰκτίρμων
Łaskawość	חַן	חַן ; חִינָא	ܫܘܠܐ	χάρις; ἔλεος
Łaskawy	חַנוּן	ܘܚܢܢܐ	ܘܫܚܘܿܦܐ	ἐλεήμων
litość/łaska/dobroć	חֶסֶד ⁶³⁵	ܘܚܣܕܐ ; ܘܚܝܒ	(ܫܚܘܿܦܐ) ܘܫܚܘܿܠܐ	χάρις
Litościwy	חַסִּיד	ܘܚܣܝܕ	(ܫܚܘܿܠܐ) ܘܫܚܘܿܠܐ	ὀσιος
okazać litość/łaskę/przebaczenie	חָס	ܘܚܘܣ	ܫܘܦܐ	φείδομαι
łaskawy/przebaczający	מְרַחֵם	-	ܘܫܚܘܿܠܐ	ἰλαστής ⁶³⁷

VIII-IX wiek (np. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, dz. cyt.). Wskazuje się też na wcześniejszą niż 1505 r. *Hagadę* datowaną na rok 1486 wydrukowaną we Włoszech przez rodzinę Soncino (L. A. Hoffman, D. Arnov (eds.), *My People's Passover Haggadah: What is the Haggadah anyway?* t. 1, Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008, s. 39). Na lata 200-250 po Chr. są datowane dyskusje rabiniczne spisane w postaci Miszny i Tosefty (*Ibidem*, s. 51-53).

⁶³⁴ *Ibidem*, s. 21.

⁶³⁵ Wyraz חֶסֶד w Psalmach, szczególnie w Ps 136, gdzie powtarza się wielokrotnie, został przetłumaczony na aramejski jako ܘܚܝܒ w Targumach oraz ܘܫܚܘܿܠܐ w *Peszicie*.

⁶³⁶ W większości miejsc Starego Testamentu Targumy stosują wyraz ܘܫܘܒܐ. W wersecie Wj 20,6 wyraz חֶסֶד został przetłumaczony na aramejski jako ܘܫܘܒܐ w Targumie Onkelosa, ܘܫܘܒܐ w Targumie Pseudo-Jonatana oraz ܘܫܚܘܿܠܐ w *Peszicie*. Jastrow podaje znaczenia aramejskiego słowa חֶסֶד: 'łaska, dobroć, miłość'.

⁶³⁷ Słowo ἰλαστής jako grecki odpowiednik wyrazu ܘܫܚܘܿܠܐ i jego łacińskiego tłumaczenia *propitiator* podaje słownik R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii: Typhographeo Clarendoniano, 1879, s. 1328.

Materiał leksykalny nie jest jednak prosty i jednoznaczny, gdyż pomimo podobieństw między słowami hebrajskimi, aramejskimi i syriackimi ich pola semantycznie nie zawsze się pokrywają. Na przykład hebrajski wyraz טוֹב nie zawsze był tłumaczony na aramejski jednakowo: np. w wersecie Rdz 6,8 Targum Neofiti oddaje go jako הן והסד , Targum Jonatana jako הינא , tymczasem Targum Onkelosa przekłada go jako רהמין oraz *Peszitta* jako ܬܫܚܐ .

Podobnie hebrajskie słowo טוֹב , pomimo że ma w języku aramejskim odpowiednik ܬܫܚܐ , w większości miejsc Starego Testamentu w Targumach jest przełożone jako ܫܘܒܘ . W wersecie Wj 20,6 wyraz טוֹב został przetłumaczony na aramejski jako ܫܘܒܘ w Targumie Onkelosa, natomiast w Targumie Pseudo-Jonatana jako dwa wyrazy: הסד וטיבו . Tymczasem w *Peszicie* występuje tylko ܬܫܚܐ , choć istnieje w języku syriackim też słowo ܬܫܚܐ ⁶³⁸. Jednakże pierwszym znaczeniem syriackiego słowa ܬܫܚܐ jest ‘dobroć’, a dopiero potem ‘łaskawość, miłosierdzie’⁶³⁹, dlatego w analizie pominięto większość występowania tego słowa w badanej anaforze.

Tak samo jest w przypadku hebrajskiego słowa טוֹב . W języku aramejskim Targumów wyraz ܬܫܚܐ oznacza ‘dobry, bogobojny, posłuszny, pobożny’, ale w syriackim ten sam leksem przyjął nieco inne znaczenie: ‘święty’, np. w wyrażeniu ܬܫܚܐ ܕܥܡܐ oznaczającym ‘lud święty’, czyli Hebrajczyków⁶⁴⁰. Stąd też, choć znaczenie wyrazu ܬܫܚܐ ⁶⁴¹ występującego w hebrajskim tekście w wersecie 2Sm 22,26 oddano w Targumie Jonatana jako ܬܫܚܐ , to jednak *Peszitta* ma w tym miejscu ܬܫܚܐ . Ponieważ słowo to ma znaczenie powiązane przede wszystkim z dobrocią i jest odpowiednikiem hebrajskiego טוֹב , zostało raczej pominięte w poniższej analizie⁶⁴².

Z drugiej strony, wyraz ܬܫܚܐ będący odpowiednikiem hebrajskiego חַסְדִּים , oprócz znaczenia związanego z miłosierdziem wielokrotnie oznacza przebaczenie, odpuszczenie grzechów, i w tym znaczeniu jest bliższe hebrajskiemu סְפָרִים ⁶⁴³. Podobnie związany z nim wyraz ܬܫܚܐ oznaczający kogoś łaskawie dającego pojednanie lub przebaczenie⁶⁴⁴ nie ma bezpośredniego odpowiednika w języku hebrajskim ani aramejskim Targumów i Talmudu.

Oprócz porównania bezpośrednio tekstu anafory i *Hagady*, dodatkowo zbadano części poprzedzające Mszę św. w księdze *Lahmō d-hāyē*, czyli *Husojo* oraz *Tekso*. Modlitwy hebrajskie natomiast zostały poszerzone o modlitewnik *Sidur Sza'arej T'fila* wydawnictwa Machanaim, Jeruzalem 2008, w którym odnaleziono wiele wyrażen analogicznych do tych występujących w modlitwie syriackiej. Podobnie jak i badana *Hagada*, modlitewnik zawiera teksty według *nusachu aszkenaz*, czyli tradycji Żydów europejskich, którzy na pewno przez kilka wieków nie mieli kontaktów z chrześcijaństwem syriackojęzycznym.

Sidur Sza'arej T'fila został wydany dla Żydów rosyjskich, dlatego zawiera wstęp, komentarze i objaśnienia w języku rosyjskim, zredagowane przez rabina Pinchasa Polońskiego. Sam tekst modlitw hebrajskich został opatrzony tłumaczeniem

⁶³⁸ R. Payne-Smith, *dz. cyt.*, s. 1328.

⁶³⁹ Zob. np. J. Payne-Smith, s. 171.

⁶⁴⁰ Zob. np. J. Payne-Smith, s. 151.

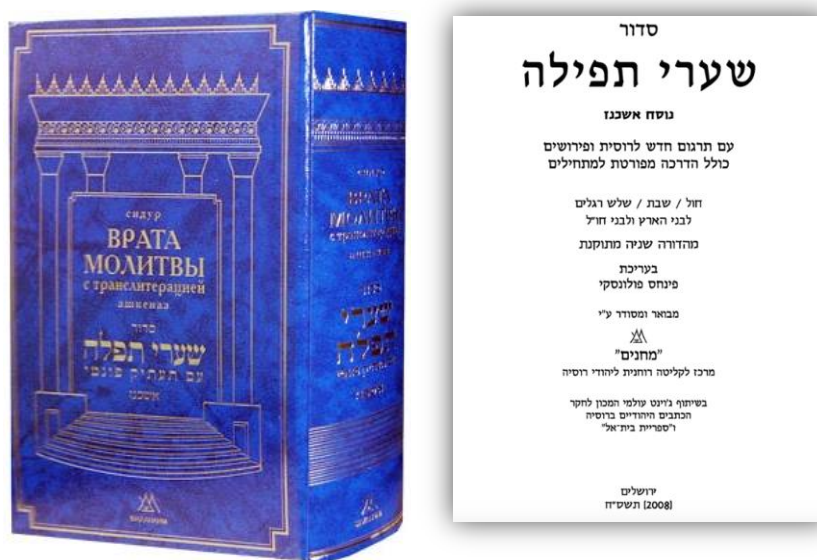
⁶⁴¹ W *Septuagincie* to słowo zostało tutaj przetłumaczone jako ὁσιος (w Nowym Testamencie przyjmuje się znaczenie wyrazu ὁσιος jako ‘pobożny, bogobojny, święty’).

⁶⁴² Niewykluczone, że w wyniki „sprzężenia zwrotnego” hebrajski wyraz טוֹב w środowiskach aramejskojęzycznych talmudystów był czasami używany w znaczeniu miłosierdzia, np. w zdaniu „świat będzie sądzony w miłosierdziu” ($\text{וּבְטוֹב הָעוֹלָם נִדוֹן}$) w traktacie *Pirke Awot* 3,15.

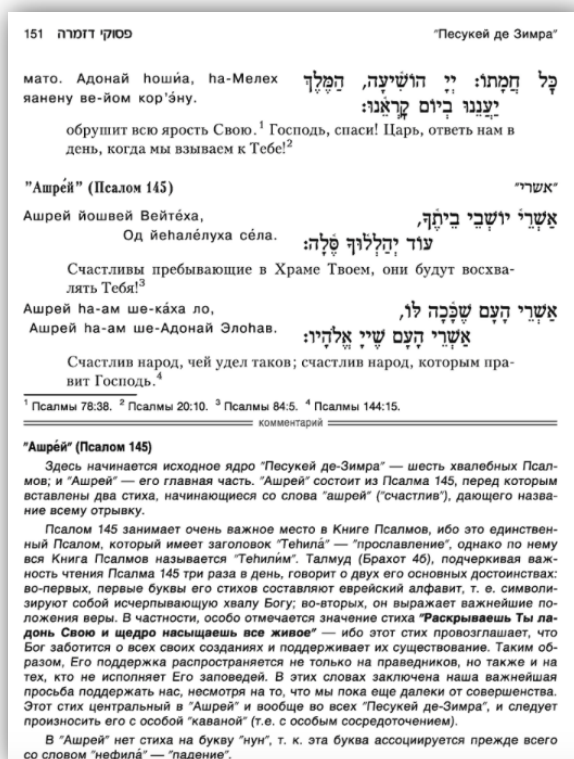
⁶⁴³ R. Payne-Smith, *dz. cyt.*, s. 1327.

⁶⁴⁴ Zob. np. J. Payne-Smith, s. 265.

na rosyjski oraz transliteracją za pomocą alfabetu rosyjskiego z akcentami. Okładka i strona tytułowa modlitewnika są ukazane na rys. 3.2.4, a przykładowa strona na rys. 3.2.5.



Rys. 3.2.4. Okładka i strona tytułowa modlitewnika *Sidur Sza'arej T'fila*



Rys. 3.2.5. Przykładowa strona z modlitewnika *Sidur Sza'arej T'fila*

3.3. Analiza porównawcza

Występujące w tekście *Hagady* i anafory św. Jakuba wyrazy zostały zestawione w tabelach umieszczonych w Załącznikach 2 i 3. Dodatkowo dokonano ekscerpacji wyrażeń powiązanych z miłosierdziem i jednością występujących w części księgi *Lahmo dhaye* poprzedzającej anaforę, zawierającej modlitwy przygotowujące wiernych do mszy św.⁶⁴⁵

3.3.1. Tekst Hagady

3.3.1.1. Jedność

Retrospekcja biblijna sugeruje, że „wierność Bogu zapewnia jedność narodowi [żydowskiemu] w sferze religijnej, politycznej i społecznej, a odstępstwa od Boga i Jego Prawa powodują rozdarcia”⁶⁴⁶. Jednakże pełne zjednoczenie Izraela prorocy zapowiadają dopiero w eschatologicznej przyszłości, tak samo jak zjednoczenie się wszystkich ludzi.

W *Hagadzie* zauważono kilka elementów nawiązujących do jedności: mowa o „zwołaniu świętym” (s. 7), o odbudowaniu Świątyni (s. 69-70) oraz o jednym Bogu, który jest na niebie i na ziemi (s. 70-74).

A) Wyrażenie שִׁיר קָדְשׁ tłumaczone jako ‘zwołanie święte’ pojawia się w Księdze Kapłańskiej w odniesieniu do świętowania szabatu (23,3), pierwszego i siódmego dnia Paschy (23,7-8), Pięćdziesiątnicy (23,21), Nowego roku (23,24), Dnia Pojednania (23,27) oraz pierwszego i ostatniego dnia Święta Namiotów (23,35-36), dlatego wprowadzono je do liturgii tych świąt⁶⁴⁷. Targumy Onkelosa i Pseudo-Jonatana tłumaczą je na aramejski jako שִׁיר קָדְשׁ, *Peszitta* natomiast oddaje jako ܣܝܪܩܕܫܐ.

W greckiej Septuagincie ‘zwołanie święte’ oddano jako κλητή ἁγία, od słowa καλέω ‘wołam’ oraz κλητός ‘powołany’. W Nowym Testamencie pojawia się raczej forma ἐκκλησία ‘wywołani’, tłumaczona na polski jako ‘kościół’ i odpowiednio na syriacki jako ܩܘܕܫܐ. Niemniej jednak prawie na pewno pisząc o „kościelach pierworodnych” w niebie (ἐκκλησία πρωτότοκος) autor Listu do Hebrajczyków odwołał się do tego pojęcia „zwołania świętego” gromadzonego w wyjątkowych okazjach przed obliczem Boga⁶⁴⁸. Z pewnością tekst Hbr 12,23 leży u podstaw prośby o zjednoczenie z „wielką liczbą pierworodnych” w anaforze św. Jakuba (s. 158), choć w tym miejscu zamiast ܩܘܕܫܐ występuje wyraz ܩܘܕܫܐ również oznaczający zgromadzenie, obecny w *Peszicie* w wersecie poprzedzającym (Hbr 12,22), gdzie odnosi się do aniołów.

Można więc przyjąć, że zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, odwołują się do tej samej objawionej rzeczywistości wspólnego zgromadzenia się ludzi przed obliczem Boga, pomimo różnego rozumienia tej rzeczywistości.

⁶⁴⁵ Treść tego rozdziału została opublikowana w postaci artykułu, M. Rucki, *Zagadnienia jedności i miłosierdzia Bożego w tekstach żydowskiej liturgii paschalnej w porównaniu do liturgii syriackiej*, „Liturgia Sacra”, 24 (2018) nr 2, s. 423-436.

⁶⁴⁶ P. Jaskóła, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2016, s. 127.

⁶⁴⁷ L. J. Liebreich, *The Term miqra'qodesh in the Synagogue Liturgy*, „The Jewish Quarterly Review” vol. 57, 1967, s. 381-397.

⁶⁴⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego* zauważa to powiązanie w artykule 761: „Zwołanie ludu Bożego zaczyna się w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komuniję ludzi między sobą. Zgromadzenie Kościoła jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech”.

B) W *Hagadzie* pojawia się odwołanie do jedności Boga w kontekście prośby o odbudowanie Świątyni Jerozolimskiej: „Odbuduj, Boże mój, święty Przybytek swój” (s. 69), po której następuje wymienienie wielu przymiotów Boga wraz z powtarzającym się zapewnieniem, że On odbuduje wkrótce swój Przybytek. Wśród przymiotów tych jest świętość, łaskawość, miłosierdzie i jedyność Boga, który nazwany jest יהוה .

Judaizm rabiniczny usiłując negować objawioną przez Jezusa Chrystusa prawdę o trójjedności Boga⁶⁴⁹ podkreśla ważny punkt swojej wiary wyartykułowany w Pwt 6,4 „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem”. Wyrażenie „Pan jest jeden (יהוה)” zostało wykorzystane przez Majmonidesa, który sformułował 13 zasad wiary judaistycznej: „Bóg jest jeden, i nie ma jedności podobnej do Jego jedności”⁶⁵⁰. Jednak właśnie takie podejście świadczy o tym, że יהוה nie oznacza prostej pojedynczości. Gdyby bowiem chodziło o „pojedynczość” czy „zwykłą” jednoosobowość, to Majmonides nie musiałby definiować jedności Boga jako czegoś niepojętego i wyjątkowego. Można to łatwo prześledzić na przykładzie muzułmańskiego wyznania wiary, gdzie Allah po prostu jest rozumiany jako pojedynczy jednoosobowy, a dodawanie mu „współtowarzyszy” jest uważane za ciężki grzech karany śmiercią⁶⁵¹. Zatem wewnętrzna jedność Boga jest rozumiana jako wyjątkowa, i „nie ma jedności podobnej do Jego jedności”.

Mimo zabiegów judaizmu rabinicznego, w mentalności użytkowników języka aramejskiego (syriackiego) jedność Boga i jego trójjedność nie stoją ze sobą w sprzeczności. Znak krzyża jest czyniony przez Asyryjczyków ze słowami: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga jednego (ܐܘܘܫܘܪܐܝܘܢ) prawdziwego. Amen”⁶⁵². W ten sposób wyznanie „Pan jest jeden” zostało połączone z wyznaniem wiary w Trójcę świętą. I choć takie połączenie jest trudne do zaakceptowania przez judaizm rabiniczny, nawiązuje do tej samej, wyjątkowej, niepojętej jedności tego samego Boga, którego *Hagada* nazywa יהוה .

C) Na końcu Sederu recytowana jest wyliczanka: „Co jest jedno? Czego jest dwa? Czego jest trzy?” – i tak do trzynastu (s. 70-74). Odpowiedzi dotyczą historii, wiary i nadziei Izraela: jeden jest Bóg, dwie są tablice przykazań, trzech są patriarchowie (Abraham, Izaak i Jakub) itd. Za każdym razem powtarzane są odpowiedzi poprzednie, i w ten sposób odpowiedź „Jeden jest Bóg na niebie i na ziemi” powtarza się 13 razy.

⁶⁴⁹ Trójjedność Boga wyraźnie jest widoczna w pozdrowieniu skierowanym do czytelników Apokalipsy (1,4), o szczegółowo omówionym w artykule M. Rucki, K. Szymański, *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, „Scriptura Sacra”, 19, 2015 (w druku).

⁶⁵⁰ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 105.

⁶⁵¹ Na przykład w wersecie 5 sury 72 Koranu stwierdza się: „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to Mesjasz, syn Marii!» (...) Oto, zaprawdę, kto dodaje Bogu współtowarzyszy, temu Allah zabronił wejścia do Ogrodu! Jego miejscem schronienia będzie ogień” (cyt. za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW, 1986). Hadis nr 1732 ze zbioru najbardziej autentycznych wypowiedzi Mahometa mówi o dniu Zmartwychwstania, że chrześcijanie powiedzą: „Czciliśmy Jezusa, syna Bożego”, na co usłyszą: „Jesteście kłamcami, bo Bóg nigdy nie miał ani żony, ani syna” i zostaną wtrąceni do piekła (*Summarized Sahih Al-Bukhari*, transl. M. M. Khan, Riyadh 1994, s. 837). Wydanie to, zawierające równoległy tekst arabski i angielski, zostało zautoryzowane przez władze duchowne i naukowe Uniwersytetu Islamskiego w Arabii Saudyjskiej. Na stronach 1065-1067 jest wyjaśniona doktryna jedności Allaha (*Tauhid*) z zaznaczeniem, że jedynym celem posyłania do ludzi proroków było przekonanie ich o tym, że Allah jest jeden – pojedynczy, jednoosobowy, i nie ma towarzyszy.

⁶⁵² *Lahmō d-hāyē*, s. 42, dwukrotnie.

Trzydzieści powtórzeń wyznania, że Bóg jest jeden, to nie jest przypadek. Na pytanie, czego jest trzydzieści, pada odpowiedź: „Trzydzieści jest przymiotów Boskich”, co oznacza raczej „13 przymiotów miłosierdzia Bożego”. Po hebrajsku ten zestaw cech miłosiernego Boga zaczerpnięty z Wj 34,6-7 nazywa się מידות, ale w *Hagadzie* jest nazwa aramejska ܢܕܝܩܘܬܐ. Rabini wskazują, że liczba 13 jest sumą liczbowych znaczeń wszystkich liter słowa ָאֵחָד ‘jeden’⁶⁵³, co po raz kolejny jest deklaracją wiary w jednego Boga. Miłosierdzie i jedność Boga są nierozdzielnie połączone w Jego osobowości.

Podobne myślenie, choć oderwane od typowo żydowskiej symboliki liczb nazywanej *gematrią*, można zauważyć w modlitwach Kościoła antiocheńskiego. Dwa razy przed rozpoczęciem mszy św. powtarzany jest hymn opiewający jedność i świętość osób Trójjedynego Boga: „Jeden Ojciec Święty, Jeden Syn Święty, Jeden Duch Święty”⁶⁵⁴. Oprócz tego recytowane hymny zawierają ciekawy fragment wysławiający poszczególne osoby Trójcy, przy czym każda z tych osób jest opatrzona słowem „jeden”, i każdej jest przypisana jakaś cecha związana z miłosierdziem:

- chwała jednemu [Bogu] Ojcu miłosiernemu (ܡܠܝܫܝܪܝܢܐ),
- jednemu [Bogu] Synowi łaskawemu (ܠܘܫܝܢܐ),
- jednemu [Bogu] Duchowi Świętemu, który przebacza grzechy (ܕܘܚܝܢܐ ܫܘܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ)⁶⁵⁵.

W ten sposób używając typowej dla retoryki semickiej bogatej synonimiki⁶⁵⁶ Kościół Antiocheński łączy jedność i miłosierdzie jako przymioty Boga Trójjedynego. Do takiego połączenia z pewnością nawiązują zawołania modlitewne: „Trójco (...) zlituj się nad nami” (s. 67), czy też błogosławieństwa wypowiedziane przez kapłana: „Pozostańcie w pokoju, moi bracia umiłowani (...) i w łasce i miłosierdziu Trójcy Świętej” (s. 72).

Zatem jedność Boga, rozumiana jako coś wyjątkowego i przekraczającego zdolności rozumowe człowieka, zarówno w modlitwie żydowskiej, jak i Kościoła syriackojęzycznego, łączona jest z Jego nieskończonym miłosierdziem wobec rodzaju ludzkiego.

3.3.1.2. Nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym

W *Hagadzie* naliczono następującą liczbę wystąpień wyrazów nazywających Boga miłosiernym:

Tabela 3.3.1. Wystąpienia wyrazów nazywających Boga miłosiernym

ܡܠܝܫܝܪܝܢܐ	Miłosierny	1
ܠܘܫܝܢܐ	Miłosierny	10
ܪܚܘܡܐ	Miłosierny	3
ܫܘܠܡܐ	Łaskawy	2
ܠܘܫܝܢܐ	Łaskawy	1

⁶⁵³ Н. Миндель, *Молитва моя*, Нью-Йорк: Кфар-Хабат, 1976 (dostęp online 20.12.2016) <http://www.judaism.inrussian.com/library/tefilla/tahanun.php>.

⁶⁵⁴ *Laḥmō d-ḥāyē*, s. 68.

⁶⁵⁵ *Laḥmō d-ḥāyē*, s. 49.

⁶⁵⁶ „Paralelizm składniowy wymaga zastosowania (...) znacznej liczby synonimów, wyrazów bliskoznacznych, odnoszących się do jednego desygnatu” (P. W. Turek, *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010, s. 118).

Słowo **רָחַם**, występujące w *Hagadzie* tylko raz, znajduje się w recytowanym Psalmie 116,5. Targum przekłada je na aramejski jako **מרַחַם**, podobnie *Peszitta* jako **ܡܪܚܡܐ**.

Najczęściej, 10 razy, pojawia się słowo **הַרְחֵמֵנוּ**, które w Biblii Hebrajskiej raczej nie jest używane⁶⁵⁷. W *Hagadzie* tym słowem nazywany jest Bóg przed wezwaniami modlitewnymi proszącymi o błogosławieństwo, zaopatrzenie, wyzwolenie z opresji, a także o zesłanie Mesjasza i o wieczne życie (s. 44-45). Choć w języku aramejskim występuje takie samo słowo **רַחֵמֵן** z wariantem **רַחֵמְנָא**, to jednak odpowiednikiem syriackim jest słowo **ܡܪܚܡܐ**⁶⁵⁸, które w anaforze św. Jakuba pojawia się 7 razy (w anaforze Dionizego Bar Salibi 4 razy). W tekście *Hagady* słowo to pełni inną niż w anaforach funkcję, gdyż ewidentnie zastępuje niewymawiane w judaizmie imię Boga. Natomiast w anaforze św. Jakuba aż 3 wystąpienia dotyczą wezwania „Pochylmy głowy przed Miłosiernym Panem” (s. 143, 168, 176), zaś w anaforze Bar Salibiego są 2 takie sformułowania.

Jednakże można zauważyć też pewne podobieństwa między porządkiem *Sederu* i anaforą. Np. w anaforze pojawiają się prośby o przyjście Chrystusa w połączeniu z odniesieniem do miłosierdzia: „oczekujemy Twego przyjścia w chwale. Niech Twoje miłosierdzie będzie nad nami wszystkimi” (s. 149). Ponadto słowa **רַחֵם** i **רַחֵם** w *Hagadzie* występują w kontekście prośb o odbudowanie Świątyni. Wprawdzie Kościół Antiocheński nie modli się o odbudowanie żydowskiej Świątyni, to jednak wspomina zarówno św. Jakuba, pierwszego biskupa Jerozolimy (s. 160), jak i „tych, którzy zanieśli Święte Imię Boga do synów Izraela” (s. 161), mając na myśli apostołów ewangelizujące własne środowiska żydowskie.

Oprócz tego prośba o odbudowanie Świątyni odpowiada wołaniom o szybkie nadejście eschatologicznych czasów mesjańskich. W tym kontekście oczekiwania Kościoła zbiegają się z oczekiwaniem żydów, bo przecież codziennie powtarzana Modlitwa Pańska zawiera wołanie „przyjdź królestwo Twoje”.

3.3.1.3. Prośba o zmiłowanie

Nabożeństwo paschalne odprawiane według ustalonego porządku (*Seder*) nie ma charakteru pokutnego. Wołanie do Boga o zmiłowanie i dokonanie sądu w oparciu o miłosierdzie zamiast sprawiedliwości jest charakterystyczne dla świąt Nowego Roku (Rosz Haszana) i Dnia Pojednania (Jom Kippur)⁶⁵⁹. Mimo to wołanie takie można znaleźć również w *Hagadzie*, gdzie naliczono następującą liczbę wystąpień wyrazów wołających o zmiłowanie:

Tabela 3.3.2. Wystąpienia wyrazów wołających o zmiłowanie

רָחַם	zmiłuj się	3
רַחֵם	zmiłuj się	1
רַחֵמֵנוּ	zmiłuj się	1+1

Modląc się „obyśmy znaleźli łaskę u Boga i ludzi” (**וְנִמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֱלֹהִים**), s. 45) żydzi wyrażają życzenie o tym samym znaczeniu, co „zmiłuj się” (**רַחֵמֵנוּ**), dlatego to wezwanie zostało również wliczone do statystyki. Innym ciekawym spostrzeżeniem

⁶⁵⁷ W Księdze Trenów w odniesieniu do współczującej kobiety użyto słowa **רַחֵמֵנוּ**.

⁶⁵⁸ J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schriftums*, Leipzig: Verlag von G.Engel, 1866, s. 417.

⁶⁵⁹ Modlitwy recytowane w czasie świąt Rosz Haszana i Jom Kippur są zawarte w specjalnym modlitewniku na te święta, zob. np. *Machzor lerosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Awiw 1962.

jest to, że wszystkie trzy wyrazy zostały użyte jedno po drugim na stronie 42 w wołaniu: „zlituj się i zmiłuj, i miej miłosierdzie nad nami”. Takie zestawienie wprowadziło w zakłopotanie tłumacza, który miał problem z doбором odpowiednich polskich synonimów. Prawdopodobnie właśnie dlatego słowo חַסָּד zostało przetłumaczone jako „osłoń”, co również jest uzasadnione jako jedno z możliwych znaczeń⁶⁶⁰, ale raczej jest rozumiane jako okazywanie litości.

W anaforze św. Jakuba pojawia się podobne zestawienie „zlituj się i miej miłosierdzie” w formie $\text{חַסָּדְךָ וְרַחֲמֶיךָ}$ (s. 174), lub $\text{חַסָּדְךָ וְחַסְדְּךָ}$ (s. 170), albo też $\text{חַסָּדְךָ וְחַסְדְּךָ וְרַחֲמֶיךָ}$ (s. 151). W innych modlitwach poprzedzających mszę św. pojawia się też wezwanie $\text{חַסָּדְךָ} \dots \text{חַסָּדְךָ}$ (s. 67).

Pozostałe dwa wystąpienia słowa חַסָּד to modlitwa o miłosierdzie nad Izraelem, Jerozolimą, Syjonem, królestwem Dawida oraz Świątynią, powtórzona na s. 40 i 67 w nieco innej formie. Jak wspomniano wyżej, Izrael w pewnym stopniu również jest objęty modlitwą wiernych w anaforze św. Jakuba, jednakże bezpośrednio słowo חַסָּד pojawia się tylko w odniesieniu do zgromadzonych na mszy św.: חַסָּדְךָ (9 razy) albo חַסְדְּךָ (6 razy) ‘zmiłuj się nad nami’. W modlitwach przygotowujących do mszy św. występują też wezwania „Panie nasz, zmiłuj się nad nami i pozostałymi”, „zmiłuj się nad nami wszystkimi” czy „zmiłuj się nade mną”. Wyraz חַסָּד (חַסְדָּ) natomiast występuje w takich prośbach, jak np. „zmiłuj się nad nami, Panie nasz, i zmiłuj się nad tymi, którzy odeszli”, „zmiłuj się nad Twoim Kościołem” czy „zlituj się nad swoim sługą”.

Jako ciekawostkę można odnotować, że w rozważaniach talmudycznych (*Pesachim* 39a) jest omawiana symbolika spożywanej na Paschę sałaty (חַזְרַת), która po aramejsku nazywa się חַסְדָּ (חַסְדָּ)⁶⁶¹ i według opinii rabina nazywanego Raba nawiązuje do faktu zlitowania się Boga nad Izraelem w Egipcie ($\text{דַּחַס רַחֲמָנָא עִילוּוֹן}$). W ten sposób język aramejski stał się łącznikiem hebrajskiej tradycji spożywania sałaty z symboliką miłosierdzia Bożego w obchodach Paschy.

3.3.1.4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga

Chyba najbardziej charakterystycznym dla żydowskiego myślenia o Bogu i Jego ingerencji w trwanie świata jest zdanie błogosławieństwa „żywisz świat cały dobrem Swoim, miłością, łaską i miłosierdziem” (s. 39). Występują tutaj jednocześnie wszystkie trzy wyrazy hebrajskie związane z miłosierdziem i łaskawością Boga: חַסָּד , חַסְדָּ oraz רַחֲמִים . Liczba wystąpień tych słów w *Hagadzie* poniżej:

Tabela 3.3.3. Wystąpienia wyrazów חַסָּד , חַסְדָּ oraz רַחֲמִים

רַחֲמִים	miłosierdzie	7
חַסְדָּ	łaska	41
חַסָּד	łaska	4

Wszystkie trzy synonimy pojawiają się również w dwóch innych zdaniach: „pamięć (o ludzie Twoim) ku łasce, miłości i miłosierdziu” (s. 42) oraz „odpłacasz za dobre uczynki, byśmy ciągle używali łaski, miłości i miłosierdzia” (s. 43).

Zdecydowana liczebna przewaga wystąpień słowa חַסְדָּ (41 razy) wiąże się z tym, że w czasie wieczerzy paschalnej recytuje się Psalm, i właśnie w nich 35 razy

⁶⁶⁰ M. Jastrow, *dz. cyt.*, s. 436-437.

⁶⁶¹ M. Jastrow, s. 485, J. Payne-Smith, s. 150.

powtarzane są słowa „na wieki trwa Jego łaska” (Psalmy 115, 117, 118 i 136). Oprócz tego werset Ps 136,25 jest włączony do jednej z modlitw na s. 39. Jak już wspomniano wyżej, wyraz ten w Psalmach został przetłumaczony raczej jako „dobroć” (لِحَسَنَاتِهِ). Niewykluczone, że właśnie dlatego ten wyraz pojawia się w anaforze św. Jakuba w sformułowaniu „w łasce i miłosierdziu” jako حَسَنَاتِهِ وَرَحْمَتِهِ (s. 158) oraz w błogosławieństwie końcowym „powierzamy was łasce i miłosierdziu świętej Trójcy” (s. 178). W anaforze natomiast kilka razy pojawiają się w parze wyrazy odpowiadające hebrajskim רַחֲמִים i חַסְדִּים, np.: „zlitowanie i miłosierdzie dla tych, którzy odeszli” (سَلَامًا وَرَحْمَةً, s. 174) oraz „miej łaskawość i miłosierdzie nad nami” (رَحْمَةً وَرَحْمَةً, s. 177).

Na s. 43 *Hagady* pojawia się modlitwa: „obyś nam uczynił miłosierdzia, życia i pokoju”. Pewne podobieństwo schematu myślowego można zauważyć w słowach anafory Bar Salibiego na s. 285 *Lahmo dhaye*: „miłosierdzie, pokój i ofiara dziękczynienia” (رَحْمَةً وَرَحْمَةً وَرَحْمَةً), nieobecnych w anaforze św. Jakuba⁶⁶². Z tego przykładu widać, że niektóre podobieństwa nie muszą pochodzić z czasów apostołskich, a jednak wyraźnie wskazują na zbliżony sposób myślenia chrześcijan i żydów, kojarzących miłosierdzie Boże z pokojem.

W *Hagadzie* znajdujemy też inne ciekawe sformułowanie: „w łasce (בְּרַחֲמֶיךָ) kierujesz Swym światem” (s. 55). W modlitewniku do użytku codziennego zawarte są m.in. słowa: „Pan cudów w dobroci swojej (בְּטוֹבוֹ) ciągle, codziennie odnawia stworzenie świata”, a komentarz stwierdza: „Dla żydowskiego widzenia świata nie do przyjęcia jest koncepcja «pierwotnego impulsu» (...), że Stwórca po stworzeniu świata i ustaleniu praw natury już nie wtrąca się do jego funkcjonowania. Odwrotnie, uważamy, że Bóg nieprzerwanie podtrzymuje istnienie wszechświata, i gdyby przestał to czynić, świat natychmiast obróciłby się wniwecz”⁶⁶³. Słowa *Hagady* podkreślają, że to „kierowanie”, a raczej „wprawianie w ruch” zgodnie ze znaczeniem użytego tutaj słowa נָהַג, odbywa się w łasce (בְּרַחֲמֶיךָ).

W tym kontekście warto odnotować, że autor Listu do Hebrajczyków będący Żydem i piszący do Żydów, przypisuje tę Boską moc podtrzymywania całego wszechświata Jezusowi Chrystusowi, który „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1,3). Wyrażenie „podtrzymuje wszystko” przetłumaczono w *Peszytce* jako אֱסָבֵם, które zostanie omówione poniżej w podrozdziale 3.3.2.2.

Liturgia syriacka raczej nie odnosi się do zagadnienia „pierwotnego impulsu” czy stale ponawianego „wprawiania świata w ruch” przez Pana Boga. Jednak w obu analizowanych anaforach artykułowane jest przekonanie, że Bóg Ojciec ukształtował świat swoim miłosierdziem (lub w miłosierdziu – رَحْمَةً, s. 170 i 306). Jak widać, siłą sprawczą pobudzającą Boga do ukształtowania/podtrzymywania świata jest w obu przypadkach miłosierdzie lub łaskawość Boga.

I jeszcze jednym ciekawym zwrotem w tej grupie jest stwierdzenie „dotychczas wspomagało nas miłosierdzie Twoje” (s. 57). Hebrajskie słowo עֲזָרוּנוּ jest odpowiednikiem syriackiego عَزَّرْنَا. W połączeniu عَزَّرْنَا رَحْمَتَكَ błaganie o pomoc i miłosierdzie pojawia się dwukrotnie w anaforze św. Jakuba (s. 170 i 171) i 9 razy w modlitwach przygotowujących do mszy św. umieszczonych w księdze *Lahmō d-hāyē*. Taka liczba wystąpień pokazuje, jak ważne miejsce w modlitwie syriackojęzycznego Kościoła zajmuje aktywne wsparcie Boga dla wiernych, powiązane z Jego

⁶⁶² W anaforze św. Jakuba natomiast występuje wyrażenie „miłosierdzie i pokój” na s. 145.

⁶⁶³ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 66.

miłosierdziem. Ewidentnie źródło tego schematu myślowego widocznego w *Hagadzie* i w liturgii chrześcijańskiej jest wspólne.

3.3.1.5. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia

Odwoływanie się do miłosierdzia Bożego prosząc o przebaczenie grzechów jest bardzo typowe dla judaizmu. Na przykład codzienna indywidualna modlitwa poranna i popołudniowa zawiera część nazywaną *Tachanun* (dosłownie ‘upadanie na twarz’), w której po wyznaniu grzechów wypowiedziane są następujące słowa:

Jesteś Bogiem cierpliwym, nazywanym Panem Miłosierdzia. Ty wskazałeś nam drogę nawrócenia. Wspomnij więc, dzisiaj i na zawsze, na swoje wielkie miłosierdzie i łaskę względem potomków swoich umiłowanych. Spójrz na nas z miłosierdziem, bo jesteś Panem Miłosierdzia. (...) Przebacz nam, Ojczy nasz, bo zgrzeszyliśmy. Opuść nam, Królu nasz, bo zawiniliśmy. Ale Ty jesteś, Panem, dobrym, przebaczącym, okazującym wielką łaskę (רַב רַחֲמִים) tym, którzy Cię wzywają⁶⁶⁴.

Dalej w codziennych modlitwach *Tachanun* są słowa: „Łaskawy i Miłosierny, zgrzeszyłem przed Tobą. Panie, pełen miłosierdzia, zmiłuj się nade mną i przyjmij moje błaganie”⁶⁶⁵. Jednak najwięcej zdań bezpośrednio łączących przebaczenie grzechów z miłosierdziem chyba znajduje się w wezwaniu *Weanachnu lo neda* („A my nie wiemy”)⁶⁶⁶. Na bazie ośmiu fragmentów Biblii powtarzana jest główna myśl: „Nie wspominaj nam naszych grzechów, niech jak najszybciej zstąpi na nas Twoje miłosierdzie”. Te same elementy powtarzane są w codziennej modlitwie przedwieczornej *Mincha*⁶⁶⁷. W niektóre dni modlitwa *Tachanun* jest pomijana.

Hagada recytowana w czasie obchodów Paschy nie zawiera bezpośrednich odniesień do przebaczenia grzechów, ponieważ święto to upamiętnia bezwarunkową łaskę okazaną przez Boga Izraelowi przed nadaniem Prawa. Wyznawanie grzechów przez całą społeczność żydowską ma miejsce w dni pokuty i postu, przede wszystkim w miesiącu Elul poprzedzającym Nowy rok (Rosz Haszana) oraz w okresie między Nowym rokiem a Dniem Pojednania (Jom Kippur), kiedy błaganie o odpuszczenie grzechów sięgają apogeum. Bardzo ciekawe powiązania modlitw i ofiar składanych w Dniu Pojednania z Nowym Testamentem i w ogóle z chrześcijaństwem nie są przedmiotem tego studium⁶⁶⁸.

3.3.2. Tekst anafory św. Jakuba

3.3.2.1. Jedność

Z definicji liturgia „ureczywistnia (...) i ukazuje Kościół jako widzialny znak komunii Boga i ludzi przez Chrystusa” (KKK 1071). Liturgia eucharystyczna jest sprawowana właśnie w celu doświadczenia i ureczywistnienia nadprzyrodzonej jedności ludzi z Bogiem i między sobą. „Liturgię celebrować cała wspólnota, Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją Głową” (KKK 1140). Rozumienie jednoczącego działania Eucharystii przez pisarzy syriackich omówiono w rozdz. 2.4, a większość z nich znała anaforę św. Jakuba brata Pańskiego.

⁶⁶⁴ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 223-224.

⁶⁶⁵ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 241.

⁶⁶⁶ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 246.

⁶⁶⁷ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 394.

⁶⁶⁸ Bardzo ciekawe spostrzeżenia na ten temat przedstawił ks. dr hab. J. Klinkowski w referacie *Motywy kozła ofiarnego w Ewangelii św. Łukasza*, wygłoszonym na III Międzynarodowej Konferencji Biblijnej „Interpretacja i translatoryka biblijna” w Ostrowie Wlkp. 7-8 czerwca 2016 r.

Liturgia eucharystyczna jest zastrzeżona dla wspólnoty Kościoła, jednak w zamierzeniu jest dla wszystkich ludzi bez wyjątku. Związek między jednością Kościoła i jednością całej ludzkości wynika z tego, że „cała ludzkość jest adresatem Ewangelii, ponieważ wszyscy stanowią cel łaskawego działania Boga. Nie tylko Kościół, ale cała ludzkość została powołana do uczestnictwa w życiu Boga, do zbawienia”⁶⁶⁹. Rozróżnienie między ludzkością a Kościołem polega tylko na tym, że Kościół jest wspólnotą ludzi, którzy odpowiedzieli pozytywnie na to powołanie.

Zagadnienie jedności osób przychodzących do Boga jest poruszane na początku liturgii, choć w różny sposób w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego. U Jakuba jest mowa o tym, że wierni są „zjednoczeni więzami miłości” (s. 143), a u Bar Salibiego ta myśl pojawia się w postaci modlitwy: „daj nam Panie, miłość i zgodę” (s. 283). W obu anaforach następnie pojawiają się analogiczne zawołania, by wierni przekazali sobie „znak pokoju w świętym pocałunku miłości Bożej” (s. 143 i 284). Z pewnością jest to nawiązanie do polecenia „Pozdrówcie wzajemnie jedni drugich pocałunkiem świętym” cztery razy powtórnego w Listach św. Pawła (Rz 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12 oraz 1Tes 5,26) i jeden raz w Liście Piotra (1P 5,14).

W obu anaforach kapłan nawołuje: „stańmy, bracia, w miłości i prawdziwej/szczerej wierze” (s. 145 i 285). Jednak tylko w anaforze św. Jakuba jest prośba: „zjednocz nas z wielką liczbą pierworodnych” (s. 157) nawiązująca do Hbr 12,23, jak to zostało omówione w podrozdziale 3.3.1.1. Warto jednak dodać, że to zjednoczenie – przynajmniej w zakresie życzeniowym – dotyczy zarówno modlących się żydów, jak i syriackojęzycznych chrześcijan. Bardziej czy mniej świadomie i jedni i drudzy pragną zjednoczenia nie tylko z tym samym Bogiem, ale też z tymi samymi osobami, co do których żywią przekonanie, że się z Bogiem już zjednoczyli. Najbardziej dobitnie jest to zauważalne w modlitwie dotyczącej bliskich zmarłych. Recytowana przez żydów modlitwa *Jizkor* w intencji zmarłych rodziców, a także bliskich, którzy zginęli w wyniku prześladowań i pogromów (ליזכרון קדושים) zawiera słowa:

W nagrodę niech ich dusze dołączą do grona wiecznie żyjących, do duszy Abrahama, Izaaka i Jakuba, Sary, Rebeki, Racheli i Lei, i do pozostałych sprawiedliwych mężczyzn i kobiet, którzy są w ogrodzie Eden. I mówmy: Amen!⁶⁷⁰

Te same osoby są wymienione w modlitwie za zmarłych ułożonej przez biskupa Mar Balaja (†450), wspomnianego w rozdziale 2.3.3:

[Boże] pełny miłosierdzia, odnów Swoje stworzenie w zmartwychwstaniu! Panie, pociesz i odpuść naszym zmarłym, którzy odeszli pokładając w Tobie nadzieję, oczekując Twego przyjścia. Panie, pozwól im zamieszkać na łonie Abrahama, Izaaka i Jakuba!⁶⁷¹

Jeśli zatem chrześcijanie i żydzi poważnie traktują artykułowane przez siebie modlitwy, muszą zdawać sobie sprawę z tego, że spotkają się na łonie Abrahama, Izaaka i Jakuba. Perspektywa spędzenia wieczności razem powinna nieuchronnie pozytywnie rzutować na obecne relacje między obiema grupami wiernych.

⁶⁶⁹ P. Jaskóła, *Ku jedności... dz. cyt.*, s. 142.

⁶⁷⁰ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 831.

⁶⁷¹ Zob. np.: http://catholicatenews.in/~mosc/wp-content/uploads/2015/03/Hand_Book__Family_Prayers.pdf (dostęp 03.08.2017).

Miłość i wiara jako czynnik jednoczący ludzi występują również w modlitwie dzisiejszego Izraela. W typowym modlitewniku drugie błogosławieństwo przed poranną recytacją *Szema Israel* zawiera wezwanie: „Zjednocz nasze serca w miłości i w bojaźni wobec Twojego Imienia”⁶⁷².

Kapłan udziela błogosławieństwa wiernym mówiąc: „niech miłosierdzie wielkiego Boga, odkupiciela naszego Jezusa Chrystusa [zstąpi] na was wszystkich, moi bracia, na zawsze” (s. 165) oraz „łaska i miłosierdzie Świętej Trójcy niech będzie z wami” (s. 169). Przyzywa również miłosierdzia wielkiego Boga na wszystkich uczestników Eucharystii (s. 173) oraz błaga o miłosierdzie dla tych, którzy odeszli, czyli zmarłych (s. 174). Na końcu anafory Bar Salibiego kapłan kieruje do Boga wołanie: „Zmiłuj się/przebacz nam wszystkim” (سَمِّحْ لَنَا، s. 312). Słów tych nie ma w anaforze św. Jakuba.

W podobny sposób modlitwy Izraela obejmują wszystkich należących do wspólnot żydowskich: „Obdarz pokojem, dobrem i błogosławieństwem, życiem, pomyślnością, łaską i miłosierdziem nas i cały lud swój Izrael”⁶⁷³. Wspólnotowe zabieganie o miłosierdzie Boże w jedności jest charakterystyczne dla judaizmu i chrześcijaństwa.

Jednym z ważniejszych elementów jednoczących wspólnotę wiernych jest aktywność trzech Osób Boga w Trójcy Jedynej. Na początku anafory brzmi wezwanie:

Miłość Boga Ojca,
łaska jednorodzonego Syna
i wspólnota i zstąpienie Ducha Świętego niech będzie z wami wszystkimi,
bracia moi, na zawsze.

Mimo że nie występuje tu słowo „jeden” ani „jedność”, ewidentnie trzy Osoby Boskie działają jednocząco na „wszystkich braci” zgromadzonych na modlitwie. Warto zwrócić uwagę na dwa wyrazy dotyczące Ducha Świętego. Do niego bowiem należy „wspólnota” (مُتَّحِدِينَ), pojęcie niezwykle bogate w znaczenie, omówione w podrozdziale 2.4.9.1. Drugi natomiast ważny wyraz, zazwyczaj tłumaczony w angielskich wydaniach anafory św. Jakuba jako *descent* ‘zstąpienie’, to نَزَلَ. Słownik⁶⁷⁴ podaje jednak, oprócz ‘zstąpienia’, też inne znaczenia, np.: ‘osłonięcie, ochrona’. Zatem Duch Święty nie tylko zstępuje, ale też osłania i chroni wspólnotę złączoną w miłości Boga Ojca i łasce Jezusa Chrystusa.

Jeszcze głębiej to zagadnienie jest rozwijane w *Hymnie jedności Boga* następującym po trzecim błogosławieństwie podczas podniesienia Świętych Darów (s. 169-170), który wybrzmiewa w postaci dialogu kapłana (K – كاهن) wspieranego przez diakona (D – دياكون) z wiernymi (W – جماعة). Najpierw kapłan wypowiada błogosławieństwo:

K: Niech łaska i miłosierdzie Świętej i chwalebnej Trójcy, niestworzonej, niezależnie istniejącej, wiecznej, uwielbionej, współistotnej, niech będzie z wami wszystkimi, bracia moi, na wieki.

W: Amen!

Zapalane jest kadzidło i podnoszone Święte Dary.

D: Barechmor! Patrzmy z bojaźnią i drzeniem!

⁶⁷² *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 176.

⁶⁷³ *Sidur szabchej geulim*, s. 60.

⁶⁷⁴ J. Payne-Smith, s. 251.

Kolejnym elementem jest oddanie chwały Bogu w Trójcy jedynemu: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, którzy są jednością (ܐܘܢܝܘܢܐ) na wieki wieków”. Nazwanie jedności Trójcy za pomocą słowa ܐܘܢ „jeden” podkreśla, że słowo to, jak i hebrajskie ܐܘܢ, nie oznacza prostej pojedynczości (por. rozdz. 3.3.1.1). W tym miejscu nadaje ono głębi pojęciu „współistotności”, które dopiero co wybrzmiało w modlitwie. Osoby Trójcy Świętej, każda z których została określona tym samym słowem ܐܘܢ, nie tylko mają jednakową istotę, ale stanowią jedność – ܐܘܢ.

Następujące dalej wezwania dotyczące jednego Ojca, jednego Syna i jednego Ducha podkreślają wspólnotę zgromadzonych ludzi z Bogiem poprzez dodanie słowa ܡܝܢ „z nami”. Podobnie jak imię Emanuel (Mt 1,23), wezwania te przypominają, że „Bóg jest z nami” (ܡܝܢ ܥܘܢܐ) w każdej osobie Trójcy świętej.

Końcowe błogosławieństwo omawianego *Hymnu jedności Boga* „Niech będzie Imię Pańskie błogosławione zawsze i na wieki wieków” nawiązuje do Psalmu 72,19: „Błogosławione na wieki chwalebne Jego imię; niech się cała ziemia napełni Jego chwałą! Niech się tak stanie – niech się stanie!”, albo do Psalmu 113,2: „Niechaj imię Pana będzie błogosławione Odtąd aż na wieki!”. W tym drugim przypadku sformułowanie w tekście *Peszitty* jest prawie identyczne do tego występującego w liturgii: ܐܘܢ ܡܝܢ ܥܘܢܐ ܡܝܢ ܥܘܢܐ ܡܝܢ ܥܘܢܐ ܡܝܢ ܥܘܢܐ ܡܝܢ ܥܘܢܐ ܡܝܢ ܥܘܢܐ ܡܝܢ ܥܘܢܐ ܡܝܢ ܥܘܢܐ.

Błogosławienie Imienia Boga ma miejsce również w modlitwach żydowskich. W dodatku do porannych modlitw znajduje się 13 zasad wiary sformułowanych przez Majmonidesa (1138-1204), w których Imię Boga jest zastąpione słowami: „Stwórca, błogosławione Jego Imię” (הַבּוֹרֵא הַיְהוָה שְׁמוֹ). Ta fraza powtarza się w punktach 1, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11 i 13, czyli w sumie 9 razy⁶⁷⁹. Oprócz tego za każdym razem, kiedy recytowane są słowa *Szma Israel*, Żydzi wypowiadają formułę: „Błogosławione niech będzie Imię chwały, jego królowanie na wieki”. Komentarz do tych słów⁶⁸⁰ wyjaśnia, że jest to parafraza wersetu 72,19, która była powtarzana przez lud zgromadzony w Świątyni za każdym razem, kiedy arcykapłan wypowiadał Imię Boga. Według tradycji (*Midrasz Raba*, komentarz do Pwt 2,36), Mojżesz usłyszał tę formułę, kiedy wypowiadali ją aniołowie i przekazał ustnie ludowi. Z tego powodu w czasie nabożeństw Żydzi wypowiadają te słowa szeptem, ale w dniu Jom Kippur, kiedy ludzie otrzymują godność równą aniołom, mogą wypowiadać je głośno.

Jednoczący aspekt udziału w liturgii jest powiązany w syriackiej anaforzę św. Jakuba też z wyznawaniem „jednej, prawdziwej, niezafalszowanej wiary” (s. 160). Samo wyznanie wiary również nawiązuje do jedności w kilku aspektach, jak to omówiono w podrozdziale 3.3.3.1.

3.3.2.2. Nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym

Liczba wystąpień słów nazywających Boga miłosiernym (ܡܠܝܫܝܢܐ) oraz łaskawym (ܡܠܝܫܝܢܐ) jest podana w tabeli poniżej dla anafory św. Jakuba i Bar Salibiego:

Tabela 3.3.4. Wystąpienia wyrazów nazywających Boga miłosiernym w anaforzach św. Jakuba i Bar Salibiego

syryj.	pl	Jakub	Salibi
ܡܠܝܫܝܢܐ	Miłosierny	7	4
ܡܠܝܫܝܢܐ	Litujący się	4	4

⁶⁷⁹ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 294-297.

⁶⁸⁰ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 178.

Wszystkie trzy dodatkowe wystąpienia w anaforze św. Jakuba, których brakuje u Bar Salibiego, występują w początkowej części anafory (s. 144-155).

W obu anaforach znajduje się interesujące sformułowanie, w którym słowo „łaskawy” odnosi się do ołtarza – oczywiście, reprezentującego Pana Boga: „z ołtarza łaski (مَحْسِنًا) niech spłynie łaska” (s. 173 i 309). To samo określenie odniesione do ołtarza można spotkać sześciokrotnie w modlitwach poprzedzających mszę św. na stronach: 70, 72, 76, 77 oraz 135. W jednym wypadku (s. 76) zamiast مَحْسِنًا jest słowo لُؤْلُؤًا, które zazwyczaj oznacza ‘zastawiony stół’, ale tutaj oznacza ołtarz jako „stół Pański”⁶⁸¹. Wyrażenie مَحْسِنًا, لُؤْلُؤًا występuje w *Peszicie* w wersecie 1Kor 10,21, gdzie jest mowa o uczestnikach „stołu Pańskiego”.

W nabożeństwach żydowskich od roku 70., kiedy została zburzona Świątynia w Jerozolimie, ołtarz nie jest obecny fizycznie w miejscu zgromadzenia na modlitwę. Jest jednak wzmiankowany kilka razy pośrednio w czasie *Sederu*, np. w symbolu mięsa pieczonego na kości oznaczającym ofiary paschalne składane w Świątyni (*Hagada*, s. 5), czy też we wspomnieniu tego, jak postępowano w czasie obchodów Paschy w Jerozolimie, kiedy jeszcze funkcjonowała Świątynia (s. 30 i 37). W kilku modlitwach jest wymieniany ołtarz מִזְבֵּחַ (lub Świątynia הַיְדֵּל), np. w modlitwie o zmiłowanie (s. 40 i 68), w recytowanym Psalmie 116 (s. 49), czy też o odbudowanie Przybytku (s. 69-70).

W modlitwie codziennej natomiast istnieje cały obszerny dział zatytułowany *Porządek składania ofiar* (סדר הקרבנות)⁶⁸², który poprzedza fragment Tory opisujący złożenie przez Abrahama na ofiarę Izaaka (Rdz 22). W obrębie tego działu czytany jest tekst o naczyniu dla obmyć stojącym w Świątyni (Wj 30,17-21), o zdejmowaniu popiołu z ołtarza (Kpł 6,1-6), o ofiarach (Lb 28,1-8; Kpł 1,11), a także o kadzidle (Wj 30,34-36 połączony z traktatem *Kritot* 6a Talmudu Babilońskiego).

Po kilku tekstach wstępnych przed odczytaniem fragmentu Lb 28,1-8, który uchodzi za najważniejszy tekst dotyczący składania ofiar, recytowana jest modlitwa o zmiłowanie i o odbudowanie Świątyni w celu umożliwienia składania ofiar:

Oby było wolą Twoją, Panie, Boże nasz i Boże naszych ojców, byś się nad nami zmiłował (שָׁתַרְתָּם עָלֵינוּ) i przebaczył nam nasze grzechy, przewinienia i przestępstwa, i niech będzie odbudowana Świątynia niedługo, za naszych czasów, a będziemy składać (וְנִקְרִיב) przed Twoim obliczem ofiary (קָרִיבָן) codzienne dla naszego odkupienia, jak napisałeś dla nas w Swoim Prawie przekazanym przez rękę Mojżesza, Twojego sługi, [który stał] przed obliczem Twojej chwały, jak powiedziano...⁶⁸³

W ramach myślenia „modlitwa zamiast ofiary” wypowiedane są słowa: „Oby modlitwa ust naszych była tak samo ważna i została tak przyjęta, jak gdybyśmy złożyli w odpowiednim czasie te ofiary stojąc na właściwym sobie miejscu w Świątyni”⁶⁸⁴.

W końcowej części żydowskich modlitw nawiązujących do ofiar składanych na ołtarzu w Świątyni jest odczytywany fragment traktatu talmudycznego *Zewachim*. Są w nim opisy miejsc, w których zabijane były zwierzęta składane na ofiarę, gdyż

⁶⁸¹ Ang. *communion table* (J. Payne Smith, s. 470).

⁶⁸² *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 116.

⁶⁸³ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 118-119.

⁶⁸⁴ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 129.

przewidywano 8 rodzajów ofiar. Cały szereg modlitw zawiera błaganie o odnowienie kultu ofiarniczego w Świątyni, co również żydzi łączą z czasami Mesjasza.

Trudno jest stwierdzić z całą pewnością, czy w judaizmie występuje pojęcie zbliżone do syriackiego „ołtarza łaski”. W modlitwach poprzedzających mszę św. oraz w anaforze św. Jakuba sformułowanie takie występuje 5 razy, tymczasem w Biblii ani w badanych źródłach żydowskich (*Hagada* oraz modlitewnik) takiego określenia nie znaleziono. Nie występuje ono również w traktatach talmudycznych *Zewachim* (traktat poświęcony ofiarom wszystkich rodzajów), *Pesachim* (traktat poświęcony ofiarom paschalnym), a także *Joma* oraz *Jewamot* (traktaty poświęcone obchodom różnych świąt). Sprawdzanie wszystkich 803 wystąpień słowa „ołtarz” מִזְבֵּחַ w Talmudzie Babilońskim wykracza poza cele niniejszej pracy. Na podstawie zbadanego materiału można z całą pewnością stwierdzić, że określenie „ołtarz łaski” nie funkcjonuje w judaizmie, podczas gdy jest bardzo chętnie przywoływane w liturgii syriackiej. Wobec braku takiego wyrażenia również w znanych i opracowanych dokumentach z Qumran, można przyjąć, że „ołtarz łaski” jest oryginalnym określeniem typowym dla chrześcijaństwa syriackiego, niezapożyczonym z judaizmu ani z języka hebrajskiego.

3.3.2.3. Prośba o zmiłowanie

Liczba wystąpień prośby „zmiłuj się nad nami” jest podana w tabeli poniżej dla anafory św. Jakuba i Dionizego Bar Salibi.

Tabela 3.3.5. Wystąpienia próśb o zmiłowanie w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego

syriacki	polski	Jakub	Salibi
ܘܡܫܝܠܝܢܝܢ	zmiłuj się nad nami	9	8
ܘܡܫܝܠܝܢܝܢܝܢ	miej miłosierdzie nad nami	6	6
ܘܟܝܪܝܝܗܝܢܝܢ	<i>Kyrie eleison</i>	11	11

Wołanie „zmiłuj się nad nami” w badanych anaforach syriackich ma dwie formy: ܘܡܫܝܠܝܢܝܢ oraz ܘܡܫܝܠܝܢܝܢܝܢ. To drugie ma gramatyczną formę imiesłowową Ethpaal⁶⁸⁵ nadającą imperatywowi znaczenie trwania w odróżnieniu od pierwszej wskazującej raczej na jednorazowy akt. W celu podkreślenia tego rozróżnienia znaczenie oddano w powyższej tabeli jako ‘miej miłosierdzie nad nami’, co sugerowałoby dłuższe trwanie niż pojedynczy akt „zmiłuj się”.

Najwięcej razy występuje greckie zawołanie *Kyrie eleison* zapisywane literami syriackimi (ܘܟܝܪܝܝܗܝܢܝܢ). Liczba wystąpień jest jednakowa w obu anaforach, choć miejsca wystąpień nie zawsze się pokrywają. Jako ciekawostkę można odnotować dystrybucję wezwań aramejskich i greckich w anaforze św. Jakuba: w początkowej części (s. 145-150) zawołanie „zmiłuj się nad nami” pojawia się 6 razy w języku syriackim, następnie w środkowej części są wyłącznie w formie greckiej *Kyrie eleison*, a od s. 166 znowu występują tylko zawołania aramejskie. Pierwsze i ostatnie wystąpienie greckiego zwrotu również jest charakterystyczne, bo w obu przypadkach (ܘܟܝܪܝܝܗܝܢܝܢ) jest powtórzone trzykrotnie (s. 151 i 162). Analogiczna dystrybucja

⁶⁸⁵ T. Muraoka, *Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy*, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2005, s. 41-51.

syriackiego i greckiego zawołania „zmiłuj się nad nami” występuje w anaforze Bar Salibiego⁶⁸⁶.

Dwa razy w anaforze prośba o zmiłowanie jest skierowana do Boga Ojca, przy czym w jednym przypadku określając Go jako trzymającego wszystko potęgą swojej mocy⁶⁸⁷ – ܕܠܗ ܐܘܬܐ ܐܝܣܝܪܘܬܐ. Takie określenie Boga Ojca występuje na początku Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wyznania wiary, dlatego wśród Asyryjczyków wyznanie to jest nazywane potocznie *Abu-ahidh*. Wyrażenie ܕܠܗ ܐܘܬܐ ܐܝܣܝܪܘܬܐ pojawia się w *Peszicie* 9 razy w księdze Apokalipsa⁶⁸⁸ i jest tłumaczeniem słowa παντοκράτωρ ‘mający władzę nad wszystkim’. Znaczenie „mocnego trzymania” jest zauważalne w aramejskim Targumie tłumaczącym werseł Prz 18,19 („Brat obrażony – trudniejszy do zdobycia niż miasto warowne, a kłótnie – jak zawory w twierdzy”) jako ‘miasto mocno trzymane w zamknięciu’ (קריחא עשינתא ואחדא היך סוגרא). Podobny schemat zawiera *Peszitta*: ܐܝܣܝܪܘܬܐ ܕܠܗ ܐܘܬܐ ܐܝܣܝܪܘܬܐ ‘jak miasto obwarowane i trzymane’. Podkreśla to niewzruszoną moc Boga Ojca, na której trzyma się cały świat, choć *Peszitta* zawiera wyrażenie ܕܠܗ ܐܘܬܐ ܐܝܣܝܪܘܬܐ w odniesieniu do Syna, który „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1,3). Tekst grecki w tym miejscu brzmi: φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Trzy razy wołanie „zmiłuj się nad nami” jest wzbogacone o słowo „zlituj się” (ܠܗܘܒܐ) w anaforze św. Jakuba; u Bar Salibiego tylko 2 razy. Analogicznie brzmiące sformułowanie ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ można spotkać też w modlitewniku hebrajskim⁶⁸⁹.

Jeden raz pojawia się w anaforze wyrażenie „wysłuchaj nas i zmiłuj się nad nami” (ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ), które jest zbliżone do hebrajskiego ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ⁶⁹⁰, choć nie jest jego dokładnym odpowiednikiem. Można jednak przypuszczać, że jedno i drugie nawiązuje do Ps 27,7 „usłysz (...), zmiłuj się i wysłuchaj mnie”, gdzie hebrajskie słowa ܠܗܘܒܐ, a potem ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ są przetłumaczone w *Peszicie* jako ܠܗܘܒܐ oraz ܠܗܘܒܐ. Jeśli takie jest źródło tego sformułowania, oznaczałoby to wspólną drogę przebytą przez modlitwę Asyryjczyków i Żydów w czasach pobiblijnych, ponieważ Biblia nie zawiera wezwania ܠܗܘܒܐ ‘wysłuchaj nas’ skierowanego do Boga (tylko jeden raz do Baala w 1Krl 18,26), ale 15 raz występuje w niej wezwanie ܠܗܘܒܐ ‘wysłuchaj mnie’. Słowa z Ps 27 zostały przetworzone według tego samego schematu w modlitwie chrześcijańskiej i żydowskiej.

Również tylko jeden raz w anaforze występuje połączenie ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ. Charakterystyczne dla modlitwy żydowskiej jest to, że choć wyrażenie „litościwy i miłosierny” ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ występuje bardzo często, to „zlituj się i zmiłuj” ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ należy raczej do rzadkich. Można je spotkać w dorocznej modlitwie na święta Jom Kippur w tradycji sefardyjskiej, w pieśni *El nora alila* (ܐܠ ܢܘܪܐ ܥܠܝܠܐ). W modlitewniku aszkenazyjskim⁶⁹¹ natomiast wśród błogosławieństw po jedzeniu pojawia się podobne sformułowanie: „ułaskaw i zmiłuj, i zlituj się nad nami” ܠܗܘܒܐ ܕܗܘܝܢ ܝܗܘܐܝܬܐ jako dodatek na święto Nowego roku (*Rosz haszana*).

⁶⁸⁶ Tutaj 6 pierwszych wystąpień w brzmieniu syriackim znajduje się na s. 289-291, *Kyrie eleison* na s. 291-299 i ponownie tylko wyrażenie syriackie na s. 302-311. W pierwszym i ostatnim wystąpieniu *Kyrie eleison* jest powtarzane trzykrotnie.

⁶⁸⁷ J. Payne-Smith, s. 10.

⁶⁸⁸ Właściwie wszędzie, gdzie grecki tekst ma wyraz παντοκράτωρ Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 16,14; 19,6; 19,15; 21,22. Tylko w 2Kor 6,18 słowa Κύριος Παντοκράτωρ przełożono opisowo jako ܕܠܗ ܐܘܬܐ ܐܝܣܝܪܘܬܐ ‘Pan, który wszystko trzyma’.

⁶⁸⁹ „Zlituj się, okaż miłosierdzie i wybaw stado, które pasiesz” (*Sidur Sza'arej T'fila*, s. 235).

⁶⁹⁰ Takie połączenie dość często pojawia się w modlitwach o miłosierdzie nazywanych *Tachanun*, zob. np. *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 232, 235 i 236.

⁶⁹¹ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 317.

3.3.2.4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga

Liczba wystąpień wyrazów odwołujących się do miłosierdzia Bożego, występujących w różnych kontekstach w anaforzach św. Jakuba i Dionizego Bar Salibi, jest podana w tabeli 3.3.6. W obu przypadkach słowo ܡܫܚܐ; pojawia się ok. sześciokrotnie częściej niż wyraz ܡܫܚܐ.

Godne odnotowania są też połączenia, w jakich pojawiają się odwołania do miłosierdzia Bożego, zestawione w tabeli 3.3.7.

Tabela 3.3.6. Liczba odwołań do miłosierdzia Bożego w anaforzach św. Jakuba i Bar Salibiego

syriacki	polski	Jakub	Salibi
ܡܫܚܐ	miłosierdzie	17	12
ܡܫܚܐ	zlitowanie/zmiłowanie	3	2

Tabela 3.3.7. Połączenia, w jakich pojawiają się odwołania do miłosierdzia Bożego w anaforzach św. Jakuba i Bar Salibiego

syriacki	polski	Jakub	Salibi
ܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ	miłosierdzie i pokój	1	2
ܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ	zlitowanie i miłosierdzie	1	1
ܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ	łaska i miłosierdzie	3	2
ܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ	Twoje wielkie miłosierdzie	3	1

Wśród licznych odwołań mówiących o miłosierdziu, litości i łasce, uwagę zwraca na siebie zdanie: „polegamy na Twoim miłosierdziu, a nie na naszej sprawiedliwości”⁶⁹². Modlitewnik hebrajski zawiera bardzo podobne sformułowanie: „Nie ze względu na naszą sprawiedliwość (...) ale ze względu na swoje wielkie miłosierdzie, Panie, wysłuchaj nas”⁶⁹³. W innym miejscu jest wołanie: „nie liczymy przed Tobą na swoją sprawiedliwość, tylko na Twoje miłosierdzie”⁶⁹⁴. Wspólny schemat myślowy jest zauważalny.

Na początku anafory (s. 144) pojawia się wezwanie, by wierni pochyłili głowy przed miłosiernym Bogiem, po czym kapłan mówi: „Jedyny miłosierny Panie (...), ześlij błogosławieństwo na tych, co pochylają głowę przed Tobą, i pobłogosław im przez miłosierdzie Twojego jednorodzonego Syna”. Miłosierdzie jest tutaj środkiem, przez który zstępuje błogosławieństwo. Określenie „jednorodzony Syn” (ܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ) występuje w anaforzach 15 razy w różnych kontekstach, tutaj ma miejsce odwołanie się do Jego miłosierdzia niosącego błogosławieństwo.

Interesujące wezwanie, a właściwie odpowiedź ludu, pojawia się w anaforzach Bar Salibiego na s. 285 (brak go w anaforzach św. Jakuba). Diakon zaczynając słowami „Stańmy dobrze” zwraca uwagę ludu na Eucharystię (nazywa ją „anaforą” ܐܢܦܘܪܐ) jako żywą ofiarę (ܡܫܚܐ), która ma być składana (ܡܫܚܐ) przez kapłana. Odpowiadając lud mówi: „Miłosierdzie (ܡܫܚܐ), pokój i ofiara dziękczynienia”. Słownik⁶⁹⁵ potwierdza, że

⁶⁹² *Laḥmō d-hāyē*, s. 144.

⁶⁹³ *Sidur šabchej geulim*, s. 67.

⁶⁹⁴ *Sidur Sza 'arej T'fila*, s. 233.

⁶⁹⁵ J. Payne-Smith, s. 82.

wyraz חַסְדָּךְ bywa używany również w znaczeniu ‘Eucharystia’, szczególnie w połączeniu z przymiotnikami. W przypadku $\text{חַסְדָּךְ אֱלֹהֵינוּ}$, חַסְדָּךְ prawdopodobnie nawiązuje się do greckiego wyrazu $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$ ‘dziękczynienie’. Syriackie wyrażenie ܚܣܕܐܘܢܐ , pojawia się też w *Peszicie* Starego Testamentu jako odpowiednik hebrajskiego $\text{חַסְדָּךְ הַתּוֹדָה הַזֶּה}$ (np. Kpł 7,12), lecz w Nowym Testamencie w takim połączeniu nie występuje. Miłosierdzie jest wyraźnie połączone z pokojem i ofiarą eucharystyczną.

Wyrażenie „miłosierdzie i pokój” występuje też w anaforze św. Jakuba, ale w innym kontekście. Jeden raz w obu anaforach pojawia się wyrażenie „zlitowanie i miłosierdzie”. Dwukrotnie w anaforze pojawia się wyrażenie $\text{חַסְדָּךְ אֱלֹהֵינוּ}$ ‘łaska i miłosierdzie’ (s. 158 i 169), w drugim przypadku w odniesieniu do Świętej Trójcy. Przyjmując, że חַסְדָּךְ jest odpowiednikiem hebrajskiego חַסְדָּךְ , jak to pokazano w rozdz. 3.2, wyrażenie to najprawdopodobniej odpowiada hebrajskiemu $\text{חַסְדָּךְ וְרַחֲמֶיךָ}$, często występującemu w modlitwach żydowskich.

W anaforze św. Jakuba na s. 149 pojawia się interesujące zdanie, którego nie ma u Bar Salibiego: „nie odpłacaj nam według naszych grzechów, tylko według swojego wielkiego (חַסְדָּךְ) miłosierdzia”. Ponieważ wyraz חַסְדָּךְ oznacza raczej ‘mnogość, obfitość’ niż większy rozmiar⁶⁹⁶, w Załączniku nr 3 częściej oddawano sens wyrażenia $\text{חַסְדָּךְ וְרַחֲמֶיךָ}$ jako ‘obfite miłosierdzie’⁶⁹⁷. Dla porównania, modlitwa żydowska zawiera zwroty: „Postąp z nami według swojego wielkiego miłosierdzia” oraz „Zmiłuj się nad nami według swojego wielkiego (כַּרֶּם) miłosierdzia”⁶⁹⁸. W tłumaczeniu rosyjskim כַּרֶּם jest oddane jako „obfite”. Najwyraźniej modlitwy te nawiązują do słów proroka Daniela: „Albowiem zanosimy swe modlitwy do Ciebie, opierając się nie na naszej sprawiedliwości, ale ufni w Twoje wielkie miłosierdzie ($\text{רַחֲמֶיךָ הַרְבִּים}$)” (Dn 9,18).

„Wielkie miłosierdzie” występuje w anaforze św. Jakuba trzykrotnie, zaś u Bar Salibiego tylko raz. Wyrażenie o podobnym znaczeniu można spotkać w Nowym Testamencie: $\text{חַסְדָּךְ אֱלֹהֵינוּ}$ (1P 1,3), ale $\text{חַסְדָּךְ אֱלֹהֵינוּ}$ w *Peszicie* Nowego Testamentu nie występuje. W Starym Testamencie natomiast hebrajski zwrot $\text{בְּרַחֲמֶיךָ הַרְבִּים}$ ‘w Twoim wielkim miłosierdziu’ znajduje się np. w Ne 9,19 oraz 27. W tym drugim przypadku Biblia Warszawska używa zwrotu „obfite miłosierdzie”.

Wobec braku Targumów powyższych ksiąg można odwołać się np. do 1Krn 21,13, gdzie zapisane są słowa króla Dawida: „Niech wpadnę raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę”. W tekście hebrajskim jest wyrażenie רַבִּים רַחֲמֶיךָ ‘wielkie [jest] Jego miłosierdzie’, które przełożono w aramejskim Targumie jako ܫܘܒܪܘܬܐܘܢܐܘܢܐ , podobnie też w *Peszicie* jako ܫܘܒܪܘܬܐܘܢܐܘܢܐ . Biorąc pod uwagę, że werseł 1Krn 21,13 znalazł się w codziennej modlitwie żydowskiej⁶⁹⁹ w dziale *Tachanun*, powiązany z wyznawaniem grzechów i prośbami o zmiłowanie, można wnioskować, że obecność omawianych zwrotów w anaforze św. Jakuba sięga jej początków i wywodzi się bezpośrednio z tradycji apostoelskiej, ściśle powiązanej z judaizmem.

⁶⁹⁶ W języku hebrajskim pojęcie „wielki” w znaczeniu ‘duży’ jest używane raczej w połączeniu z innym słowem oznaczającym miłosierdzie, np. w Lb 14,19 jest zwrot $\text{גְּדֹלַת חַסְדָּךְ}$ dosł. ‘duża łaska’, przełożony na polski w Biblii Tysiąclecia jako „wielkie miłosierdzie”.

⁶⁹⁷ J. Payne-Smith, s. 360. Ciekawy przykład użycia tego wyrazu jest w Rdz 30,43: „miał bowiem liczne trzody (צֹאן רַבּוֹת)” przetłumaczonego w Targumach Onkelosa i Pseudo-Jonatana jako ܘܥܝܢܐܘܢܐ , a w *Peszicie* jako ܫܘܒܪܘܬܐܘܢܐܘܢܐ . Wiadomo, że צֹאן to drobna trzoda, więc jednoznacznie chodzi o jej licznosc, a nie rozmiary.

⁶⁹⁸ *Sidur Sza'arej T'fila*, odpowiednio s. 237 oraz 172.

⁶⁹⁹ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 240.

Na s. 163 jest mowa o pokładaniu nadziei w miłosierdziu Bożym. W tekście anafory św. Jakuba brata Pańskiego brzmi też błogosławieństwo: „niech miłosierdzie wielkiego Boga, odkupiciela naszego Jezusa Chrystusa [zstąpi] na was wszystkich, moi bracia, na zawsze” (s. 165). Na następnej stronie pojawia się zachęta, by szukać miłosierdzia Bożego (s. 166). Poza tym kapłan przyzywa, by miłosierdzie było nad osobami uczestniczącymi w Eucharystii (s. 173) a także nad tymi, którzy odeszli (s. 174). Na końcu kapłan powierza wszystkim miłosierdziu Boga (s. 178).

Interesujące połączenie występuje w wezwaniu: „Twoi słudzy czekają na bogactwo Twej łaski (ܩܘܨܡܐ ܕܠܥܘܠܡܐ)” (s. 169, brak odpowiednika w anaforze Bar Salibiego). Zdaje się, że takie sformułowanie nawiązuje do biblijnego zwrotu „bogactwo łaski Jego”, dwukrotnie użytego w Liście do Efezjan (1,7 i 2,7). Jednakże w *Peszicie* nie występuje w tym zwrocie słowo ܩܘܨܡܐ, tylko ܩܘܨܡܐܐ, ܩܘܨܡܐܐܐ.

Z drugiej strony, w tymże Liście do Efezjan Bóg jest określany jako „bogaty w miłosierdzie”, syr. ܩܘܨܡܐܐܐ ܕܠܥܘܠܡܐ (2,4). W Biblii Hebrajskiej nie używano wyrazu עשיר ‘bogaty’ w odniesieniu do miłosierdzia Bożego, a wszystkie 23 wystąpienia tego słowa dotyczą bogatych ludzi, podobnie jak w przypadku słowa עשירות ‘bogactwo’. Mamy więc do czynienia z twórczym przetworzeniem przez chrześcijan syriackojęzycznych pojęć biblijnych, a nie prostym kalkowaniem zwrotów i wyrażeń.

3.3.2.5. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia

Anafora św. Jakuba niejednokrotnie porusza kwestie odpuszczenia, choć *Hagada* nie zawiera bezpośrednich odniesień do przebaczenia grzechów. Wydaje się, że taki stan rzeczy wynika z faktu wprowadzenia przez Jezusa Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy tego jednego elementu nieobecnego w żydowskim *Sederze* Paschalnym: odniesienia do złożonej przez siebie ofiary za grzechy.

Następnie wziął kielich (ܩܘܨܡܐܐ) i odmówiwszy dziękczynienie (ܩܘܨܡܐܐܐ), dał im, mówiąc: Pijcie (ܩܘܨܡܐܐ) z niego wszyscy (ܩܘܨܡܐܐܐ), bo to jest moja Krew (ܩܘܨܡܐܐܐ) Przymierza (ܩܘܨܡܐܐܐ), która za wielu (ܩܘܨܡܐܐܐ) będzie wylana (ܩܘܨܡܐܐܐ) na odpuszczenie (ܩܘܨܡܐܐܐ) grzechów (ܩܘܨܡܐܐܐ) (Mt 26,27-28).

Łaska przebaczenia grzechów jest powiązana z ofiarą eucharystyczną, tożsamą z ofiarą Jezusa Chrystusa na krzyżu. Odzwierciedla to interesujące wezwanie występujące w obu analizowanych anaforach (s. 173 i 309), które można przetłumaczyć jako „z ołtarza łaski niech spłynie ułaskawienie”. Dokładniej mówiąc ołtarz nazwany jest w anaforze ܩܘܨܡܐܐܐ „niosący ułaskawienie” (zob. rozdz. 3.3.2.2). Można wysunąć hipotezę, że wynika to z powiązania ołtarza i miejsca najświętszego w Świątyni z wyrazem ܩܘܨܡܐܐܐ wykorzystanym w *Peszicie* na oznaczenie „przebłagalni”, nazwanej po hebrajsku כפרת (Wj 25,17).

W języku syriackim rozróżnia się grzechy i przewinienia, co ma wyraz np. w Modlitwie Pańskiej⁷⁰⁰, gdzie greckie słowo ὀφείλημα ‘dług’ zostało oddane jako ܩܘܨܡܐܐܐܐ („długi i winy”)⁷⁰¹, choć w tłumaczeniu Modlitwy Pańskiej w *Peszicie* (Mt 6,12) pojawia się tylko ܩܘܨܡܐܐܐܐ. Takie rozróżnienie spotykamy już w żydowskich dialektach języka aramejskiego: Jastrow odnotowuje חטא ‘grzech’ oraz חובא ‘dług, grzech, wina’⁷⁰². Prawdopodobnie wywodzi się ono z biblijnego sformułowania „przebaczysz winy nasze i grzechy nasze” וְלִחַטָּאתֵינוּ וְלַחֲטָאתֵינוּ (Wj 34,9)

⁷⁰⁰ *Lahmō d-hāyē*, s. 167.

⁷⁰¹ J. Payne-Smith, s. 129 i 138.

⁷⁰² M. Jastrow, s. 447 i 429.

recytowanego w judaizmie za każdym razem po odczytaniu 13 atrybutów Bożego miłosierdzia⁷⁰³ omówionych w podrozdziale 3.3.1.1. Targum Onkelosa ma w tym miejscu: ַׁחַטֵּי וְשִׁבְעֵי עֲשָׂרִים לְחַיֵּי וְלַחַטֵּאָנָא, wyrazy bardzo zbliżone do syriackich ܥܫܪܝܬܝܢ ܘܫܒܥܝܬܝܢ, które zostały wykorzystane w *Peszicie*.

Podobnie jeśli chodzi o odpuszczenie grzechów, Asyryjczycy odróżniają dwa pojęcia: ܡܚܘܒ ܘܡܘܨܪ ܘܡܘܨܪܝܢ ‘odesłać, zostawić, darować’, które najczęściej występuje w połączeniu z ܘܡܘܨܪܝܢ ‘dług, grzech’, oraz ܘܡܘܨܪܝܢ ‘okazać łaskę, odpuścić’, zazwyczaj łączone z ܘܡܘܨܪܝܢ ‘grzech, przewinienie’⁷⁰⁴. W analizie uwzględniono tylko ten drugi przypadek ze względu na jego znaczeniowe powiązanie z łaską. Należy jednak zauważyć, że dwukrotnie w anaforze św. Jakuba w błaganii o odpuszczenie grzechów pojawia się zestawienie trzech synonimów: ܘܡܘܨܪܝܢ (‘usuń’⁷⁰⁵, daruj i odpuść”). Żydowska modlitwa *Awiny Malkenu* („Ojczy nasz, Królu nasz”) wykorzystuje aż cztery synonimy: „przebacz i wybac” (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ) oraz „wymaż i usuń (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ) sprzed Twoich oczu”⁷⁰⁶. Najbardziej charakterystyczne wyrazy i ich wystąpienia są ujęte w tabeli 3.3.8.

Tabela 3.3.8. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia grzechów w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego

syriacki	polski	Jakub	Salibi
ܘܡܘܨܪܝܢ	ułaskawienie	10	10
ܘܡܘܨܪܝܢ	wybacz i daruj	2	1

W tym kontekście najlepiej odzwierciedlają powiązanie miłosierdzia Bożego z odpuszczeniem grzechów wezwania zawarte w tzw. kanonie modlitw za zmarłych (ܘܡܘܨܪܝܢ, dosł. ‘tych, którzy odeszli’) na s. 162. Przede wszystkim słowa recytowane przez diakona zawierają błaganie, by Chrystus „w swoim wielkim miłosierdziu” uznał omadlane osoby za godnych „darowania win” (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ) i „odpuszczenia grzechów” (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ). Po trzykrotnym *Kyrie eleison* do Pana jest kierowana prośba, by „wejrzał na nich w miłosierdziu (ܘܡܘܨܪܝܢ)”, darował im grzechy (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ) i przebaczył ich błędy⁷⁰⁷ (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ). Jako ważki argument mający przekonać Pana Boga jest wysuwane stwierdzenie, że przecież Ciało i Krew Chrystusa poprzez przyjmowanie Komunii św. zostało włączone do ich ciał. Na tej podstawie wyrażona jest ufność, że modlący się oraz ich zmarli bliscy znajdą miłosierdzie (ܘܡܘܨܪܝܢ) i przebaczenie grzechów (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ). Po czym lud odpowiada słowami: „Usuń, daruj i odpuść” (ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ) (s. 163).

W analizowanej anaforze św. Jakuba Brata Pańskiego pojawia się jeden raz wezwanie ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ „Ona [Trójca] przebaczy wasze grzechy” (s. 178), trzy razy wyrażenie ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ „na odpuszczenie grzechów” s. 162, 173 i 178) oraz jeden raz ܘܡܘܨܪܝܢ ܘܡܘܨܪܝܢ „na darowanie długów i grzechów” (s. 172). Nie jest to kalka z Wj 34,9, ponieważ w tym miejscu *Peszitta* ma wyraz ܘܡܘܨܪܝܢ, co wskazuje na samodzielne funkcjonowanie w języku i swobodne używanie tych pojęć. Jako

⁷⁰³ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 224.

⁷⁰⁴ J. Payne-Smith, s. 557 i 150.

⁷⁰⁵ R. Payne-Smith (s. 270) podaje, że ܘܡܘܨܪܝܢ jest formą Aph. od ܘܡܘܨܪܝܢ ‘zostawić, odłożyć, odsunąć’ (s. 2310).

⁷⁰⁶ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 227.

⁷⁰⁷ J. Payne-Smith na s. 39 podaje wśród znaczeń słowa ܘܡܘܨܪܝܢ ‘upadek, błąd, defekt’.

ciekawostkę można odnotować modlitwę o „odpuszczenie i przebaczenie grzechów i występków” w rosyjskiej liturgii prawosławnej (anafora św. Bazylego)⁷⁰⁸.

W kontekście odpuszczenia grzechów warto odnotować również interesujące sformułowanie w anaforze św. Jakuba: „grzechy popełnione świadomie i nieświadomie, dobrowolnie lub nie z własnej woli” (s. 163). Należy pamiętać, że w judaizmie świadome złamanie Bożego Prawa, szczególnie w przypadku odstępstwa, nie przewidywało możliwości odpuszczenia, na przykład: „Ktokolwiek z synów izraelskich i z obcych przybyszów mieszkających w Izraelu odda kogoś ze swego potomstwa Molochowi, poniesie śmierć; miejscowa ludność ukamieniuje go” (Kpł 20,2). To samo dotyczy bluźnierstwa i przeklinania Imienia Bożego (Kpł 24,16). Najbardziej dobitnym tego przykładem jest dobrowolne złamanie nakazu odpoczynku w szabat, które zakończyło się ukamienowaniem:

Gdy Izraelici przebywali na pustyni, spotkali człowieka zbierającego drwa w dzień szabat. Wtedy przyprowadzili go ci, którzy go spotkali przy zbieraniu drzew, do Mojżesza, Aarona i całego zgromadzenia. Zatrzymali go pod strażą, bo jeszcze nie zapadło postanowienie, co z nim należy uczynić. Pan zaś rzekł do Mojżesza: Człowiek ten musi umrzeć – cała społeczność ma go poza obozem ukamienować. Wyprowadziło go więc całe zgromadzenie poza obóz i ukamienowało według rozkazu, jaki wydał Pan Mojżeszowi (Lb 15,32-36).

Już w II w. przed Chr. autor tekstu nazywanego *Niektóre z nakazów Tory* (zachowanego w grotach Qumran tylko we fragmentach) wspomina o tym rozróżnieniu jako o czymś ogólnie znanym i oczywistym: „Wiedziecie, że temu, kto nieumyślnie nie wypełni przykazania, odpuszcza mu się przez przyniesienie ofiary za grzech. Zaś odnośnie do działającego świadomie napisano, że znieważa i bluźni” (4Q397 1-2,3,8-10)⁷⁰⁹. Rabini talmudyczni rozważając karę śmierci przeważnie wyrażają opinię, że kara ta zostanie wykonana przez samego Boga. Na przykład traktat *Jewamot* 49a zawiera zwrot „wycięcie ręką niebieską” (כרת בידי שמים), podobne sformułowania są też w traktacie *Kiduszin* 74b. Oprócz tego rabini mówią o karze śmierci wymierzonej przez sąd – Bet Din (ומיתות בית דין *Szewuot* 2b).

To samo przekonanie o niemożności uzyskania przebaczenia w razie świadomego odrzucenia Boga podzielał autor Listu do Hebrajczyków pisząc: „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy” (10,26). Wyrażenie „dobrowolnie zgrzeszymy” jest oddane w *Peszytzie* jako حَرَجْتُمْ نَفْسَكُمْ, tak samo jak w anaforze św. Jakuba na s. 163. Dwa wersety dalej jest rozwinięcie tego zagadnienia, które dość jednoznacznie wskazuje na grzech apostazji, a nie za świadome złamanie jakiegoś przykazania:

Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie [zeznania] dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbeczczył krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski (Hbr 10,28-29).

⁷⁰⁸ *Православное богослужение*, книга 3, Москва: Свято-Филаретский Институт, 2010, s. 45.

⁷⁰⁹ Cyt. za: P. Muchowski, *Rękopisy... dz. cyt.*, s. 278. Szczegółowo to zagadnienie jest omówione w artykule Rucki M., *Czy wytracenie oznacza wykluczenie?* “Colloquia Theologica Ottoniana”, 2, 2017 (przyjęty do druku).

Zauważalne jest również to, że autor raczej oczekuje wykonania kary przez samego Boga, a nie ręką ludzką.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*⁷¹⁰ naucza, że grzech śmiertelny oznacza dobrowolne odwrócenie się od Boga (1037), dotyczy materii poważnej i został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą (1856). Grzech ogólnie oznacza słowo, czyn lub pragnienie przeciwne prawu wiecznemu (1849), jest nieposłuszeństwem i buntem (1850), a źródłem grzechu jest serce człowieka i jego wolna wola (1853). „Grzech powszedni jest popełniony wtedy, gdy w materii lekkiej nie przestrzega się normy prawa moralnego lub gdy nie przestrzega się prawa moralnego w materii ciężkiej, lecz bez pełnego poznania czy całkowitej zgody” (1862). W świadomości wiernych grzechem jest świadome i dobrowolne złamanie przykazania Bożego⁷¹¹. Dlatego też o grzechach nie mówi się w Kościele rzymskokatolickim w ten sposób, jak w przytoczonym fragmencie anafory.

Niewątpliwie takie rozumienie, że grzechy mogą być popełnione świadomie i nieświadomie, dobrowolnie lub nie z własnej woli, wyrasta bezpośrednio z judaizmu i znajduje swoje odbicie w liturgii. Stökl wykazał to układając rodzaje grzechów w tabeli 3.3.9 przytoczonej poniżej⁷¹².

Tabela 3.3.9. Rodzaje grzechów w liturgii syriackiej i żydowskiej

	Syriacka anafora św. Jakuba	<i>Seder Rav Sa'adia Ga'on</i>	Syriacka anafora św. Cyryla ⁷¹³
równoległe rodzaje grzechów	3 dobrowolnie 4 niedobrowolnie 5 świadomie 6 nieświadomie 8 ukryte 9 jawne	10 z własnej woli 9 przez zaniechanie 19 znane nam 20 nieznanne nam 11 popełnione tajnie 12 popełnione otwarcie	6 dobrowolnie 7 niedobrowolnie 5 znane nam 6 nieznanne nam 8 ukryte 9 jawne
różniące się rodzaje grzechów	7a słowem 7b czynem 7c myślą 10 przewidziane przez grzeszącego 11 znane Twojemu Imieniu	13 za które powinniśmy złożyć „ofiary za grzech” 14 za które powinniśmy złożyć ofiarę „za zaniechanie” 15 za które zasługujemy na śmierć „z nieba” 16 za które zasługujemy na śmierć przez wycięcie ⁷¹⁴ 17 za które zasługujemy na wyrok śmierci od ludzkiego sądu 18 za które zasługujemy na śmierć przez ścięcie, powieszenie, spalenie i ukamienowanie	10 teraźniejsze 11 dawne 12 przyszłe

⁷¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum, 1994.

⁷¹¹ W taki sposób definiuje grzech ks. dr Andrzej Sereda na stronie mającej pomóc wiernym w przygotowaniu do spowiedzi: <http://www.kazimierz-chelm.pl/formacja/sumienie.htm> (dostęp 30.12.2016).

⁷¹² D. Stökl, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, s. 340.

⁷¹³ Chodzi o anaforę św. Cyryla Jerozolimskiego (†386).

⁷¹⁴ Śmierć „przez wycięcie” oznacza bliżej niezdefiniowaną karę śmierci (*kareth*), co do której rabini nie mieli pewności w kwestii szczegółów, ale byli przekonani, że chodzi o śmierć winowajcy. Na język polski słowo קרת niesłusznie jest tłumaczone jako „wykluczenie” lub „wylączenie”, często wbrew kontekstowi biblijnemu (M. Rucki, *Czy wytrącenie oznacza wykluczenie?* Referat wygłoszony na konferencji „Biblia na polski tłumaczona”, Szczecin, 5 listopada 2016 r.).

Należy zauważyć, że wpływ liturgii żydowskiej nie ograniczył się tylko anaforą św. Jakuba; tak samo grzechy są definiowane w wielu innych anaforach, np. św. Cyryla i Bar Salibiego, a także w bizantyjskiej anaforze św. Bazylego⁷¹⁵. Prośba o przebaczenie „grzechów popełnionych świadomie i nieświadomie, dobrowolnie lub nie z własnej woli” trzykrotnie powtarza się w typowym modlitewniku syriackim⁷¹⁶. Ponadto jest znana i wykorzystywana w obrzędach związanych ze spowiedzią w Kościele koptyjskim⁷¹⁷, a także w Kościołach prawosławnych⁷¹⁸.

3.3.3. Uzupełniająca analiza tekstu modlitw poprzedzających anafory

Przed tekstem anafor księga liturgiczna *Lahmo dhaye* zawiera szereg modlitw recytowanych na początku nabożeństwa. Można je podzielić na dwie części: modlitwy wstępne (s. 43-122) oraz modlitwy bezpośrednio poprzedzające mszę św. (s. 123-140) nazwane *أَمْرًا وَمَعْنَى* „Porządek przygotowania się do Mszy”. Ta druga część zawiera m.in. modlitwę Mor Balaja (†450) oraz Mor Seweriusa z Antiochii (†538). Zgodnie z założeniami niniejszej pracy, badania nie dotyczyły warstw tekstowych pochodzących z różnych okresów, tylko traktowały całość jako jednolity tekst znany wiernym i recytowany względnie słuchany przez nich regularnie, zawierający elementy starożytne sięgające pierwszych wieków chrześcijaństwa, w tym sformułowania charakterystyczne dla judaizmu.

3.3.3.1. Jedność

W modlitwach poprzedzających mszę św. słowo *أَحَدٌ* „jeden” pojawia się 20 razy w kontekstach nawiązujących do jedności. Oprócz tego dwa razy występuje w nich wyraz *أَحَدًا* „zjednoczyć się”⁷¹⁹. Najczęściej wyrazy te występują w kontekście wyznania wiary w jednego Boga:

- znak krzyża jest zakończony słowami „jednego Boga prawdziwego”, takie sformułowanie pojawia się dwukrotnie (s. 42).
- odwołanie do zjednoczenia (*أَحَدًا*) Osób Boskich (s. 49),
- oddanie chwały jednemu Ojcu, jednemu Synowi i jednemu Duchowi Świętemu (s. 49-50),
- w odpowiedzi na wezwania kapłana wołanie ludu nazywa kolejno jednego Ojca, jednego Syna i jednego Ducha Świętego (s. 68),
- wołanie do trzech Osób świętych jednego Boga prawdziwego (s. 88),
- oddanie chwały Bogu jednemu prawdziwemu niepodzielnemu (*أَحَدًا مُتَعَدِّدًا*) (s. 90),
- wyznanie, że Bóg jest jeden prawdziwy (s. 110),
- w końcu brzmi wyznanie wiary w formie nicejsko-konstantynopolitańskiej, zaczynającej się słowami „Wierzę w jednego Boga Ojca trzymającego wszystko” (s. 140; szczegółowo zwrot „trzymający wszystko” omówiono w rozdz. 3.3.2.3),
- w *Credo* wyraz *أَحَدٌ* „jeden” występuje też w odniesieniu do Pana Jezusa Chrystusa, Ducha świętego, Kościoła i chrztu,

⁷¹⁵ *Православное богослужение*, книга 3, Москва: Свято-Филаретский Институт, 2010, s. 64.

⁷¹⁶ Zob. np.: *Shhimo... dz. cyt.*, albo w tłumaczeniu angielskim umieszczonym w Internecie: http://catholicatenews.in/~mosc/wp-content/uploads/2015/03/Hand_Book__Family_Prayers.pdf (dostęp 3.08.2017).

⁷¹⁷ *Sacrament of repentance and confession*, http://www.copticchurch.net/topics/thecopticchurch/sacraments/3_repentance_confession.html (dostęp 30.12.2016).

⁷¹⁸ Fr. Th. Hopko, *A preparation for confession*, <http://www.stthomassiouxcity.org/resources/a-preparation-for-confession/> (dostęp 30.12.2016).

⁷¹⁹ J. Payne-Smith, s. 139.

- w tymże wyznaniu wiary Kościół jest nazwany jednym, powszechnym (katolickim – *كٲٲٲٲٲٲٲٲ*) i apostołskim, co oznacza możliwość pojednania wszystkich ludzi zgromadzonych w Chrystusie dzięki naukom Apostołów.

Jak wspomiano w rozdz. 2.4.9, jedność Kościoła jest porównywana przez biskupów synodów IV-V w. do jedności Boga i łączona z wyznaniem wiary. Na przykład na synodzie w Seleucji-Ktezyfonie w 410 r., poświęconym m.in. sprawom *Credo*, „jedna wiara, jeden chrzest i jeden Kościół” występują w połączeniu z „wyznawaniem jednej substancji Trójcy Świętej”. Już wcześniej można znaleźć to powiązanie u św. Ignacego Antiocheńskiego: „Wszyscy więc biegnijcie, aby zjednoczyć się jakby w jedną świątynię Boga, jakby wokół jednego ołtarza, w jednym Jezusie Chrystusie, który wyszedł od Ojca jedyne, który był z Nim jedyny i do Niego powrócił” (Magn. 7), a także w listach św. Pawła. Pisząc do Efezjan Paweł zachęca wiernych do zachowania jedności argumentując w następujący sposób:

Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich (Ef 4,3-6).

Do tego nauczania św. Pawła nawiązuje synod zgromadzony w Antiochii w 325 r. przygotowując prawdy wiary do przedłożenia na soborze w Nicei. Po omówieniu postaci „jednego Pana Jezusa Chrystusa” biskupi synodu stwierdzają: „Ponadto, Pisma święte uczą, że jest naszym Zbawicielem, oraz żeby wierzyć w jednego Ducha, w jeden Kościół powszechny”⁷²⁰.

Jeszcze dobitniej związek między jednością ludzi w Kościele a jednością Boga jest ujęty w zdaniu: „Zjednocz się z nami, Panie Boże, tak jak zjednoczyło się Twoje Bóstwo” (s. 49). Niepojęta jedność Trójcy Świętej, wywołująca wiele dysput i nieporozumień, może stać się wspólnym doświadczeniem wiernych, i takie jest ich pragnienie wyrażane w tej modlitwie.

Podobne myślenie, łączące jedność Boga z jednością ludzi, ma miejsce w judaizmie, z którego przecież św. Paweł wyrasta, będąc uczniem jednego z najwybitniejszych rabinów swoich czasów⁷²¹. Obecność tego motywu w judaizmie jest niezwykle interesującym zjawiskiem, gdyż Biblia Hebrajska tylko raz używa słowa *אֶחָד* „jeden” w odniesieniu do Boga: „Bóg jest jeden” (Pwt 6,4), a wyraz *אֶחָד* „zjednoczyć” w ogóle w niej nie występuje. Trzykrotnie natomiast pojawia się słowo *אֶחָד* ‘zjednoczony’, przy czym jeden raz w znaczeniu „skłóń moje serce ku bojaźni Twojego imienia!” (Ps 86,11) a drugi w kontekście zerwania wspólnoty: „Do ich zmowy się nie przyłączę, z ich knowaniem nie złączę (*אֶחָד* - *אֶל*) mej sławy” (Rdz 49,6).

Talmud wspomina o zjednoczeniu przeważnie w odniesieniu do płynów i pokarmów, np.: „Naczynie jednoczy zawarte w nim święte pokarmy” (*Pesachim* 19a). O jednoczeniu się ludzi jest mowa w kontekście połączenia się razem ludzi

⁷²⁰ *Synody i kolekcje praw*, t. I, s. 88.

⁷²¹ W *Dziejach Apostolskich* jest opisana sytuacja, kiedy Paweł przemówił po hebrajsku do Żydów zgromadzonych w Świątyni Jerozolimskiej: „Ja jestem Żydem – mówił – urodzonym w Tarsie w Cylicji. Wychowałem się jednak w tym mieście, u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym” (22,3). W judaizmie nauczyciel Pawła jest znany jako Rabban Gamaliel I o przydomku „Starszy”, wnuk Hillela Wielkiego, przywódca Sanhedrynu i wielkiej rady Jerozolimy, autor wielu przepisów prawnych (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6494-gamaliel-i> dostęp 27.07.2017).

podróżujących do Jerozolimy na pielgrzymkę w czasach przed wygnaniem babilońskim (*Bawa Mecia* 28a), połączeniu rodzin w wyniku małżeństwa (*Ketubot* 28b), zjednoczenia mężczyzny i kobiety w małżeństwie (*Menachot* 14b; *Nedarim* 74a), a także o współżyciu małżeńskim (*Kritot* 17a-b).

W odniesieniu do jedności ludu Bożego pojawia się ciekawa wypowiedź w traktacie *Menachot*. Nawiązując do symboliki święta Namiotów rabini stwierdzają: „Człowiek nie jest w stanie spełnić swoich obowiązków [wobec Boga], jeśli nie złączy się w jedno [z innymi]. Tak samo Izrael może pojednać się z Bogiem tylko wtedy, gdy jest połączony w jedno (תחת האגודה dosł. ‘w jedną wiązkę’)” (*Menachot* 27a). Stwierdzając stan braku jedności między ludźmi rabbi Nachman bar Izaak mówił: „Czy mam powiedzieć, że [Bóg] stworzył wszystkie istoty i zjednoczył ich serca? Przecież widzimy, że tak nie jest!” (*Rosz haSzana* 18a). Mędrcy Talmudu nie łączą zjednoczenia z nadprzyrodzoną ingerencją Boga, raczej odbierają je jako wynik wysiłków ludzkich i dobrej woli poszczególnych osób.

Mimo że jedność Boga jest wspomniana w Biblii Hebrajskiej tylko raz, stanowi ona ważny motyw w życiu modlitewnym Izraelitów. Modlitwa żydowska jest skoncentrowana wokół recytacji *Szma Israel* (Pwt 6,4-9) trzy razy dziennie, i w niej również wielokrotnie jest odwołanie do jedności Boga. Przy czym sam fakt codziennego głośnego mówienia o jedności Boga jest uważany za świadectwo dające Bogu podstawę do wybawienia Izraela: „Skoro nie mamy sprawiedliwości ani dobrych uczynków, wspomnij na Przymierze zawarte z naszymi ojcami oraz na codzienne nasze świadectwo, że Pan jest jeden!”⁷²². Nieco dalej artykułowane jest wołanie: „I zmiłuj się (יְיָ) nad narodem, który dwukrotnie każdego dnia ogłasza jedność Twojego Imienia wołając «Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden!»”⁷²³ oraz: „Niech nie wyginie naród Twój głoszący jedność Twojego Imienia: «Pan Bóg nasz, Pan jest jeden!»”⁷²⁴. Jednocześnie proces zjednoczenia Imienia Boga, lub też objawienia się tej jedności jest jak gdyby niedokończony. W wieczornej modlitwie pojawiają się słowa: *הַיְיָ יְהוָה* „objaw jedność swojego Imienia”, dosł. „zjednocz swoje imię”⁷²⁵. To wezwanie łączy się z prośbą, by Bóg ustanowił swoje królestwo i panował na wieki wieków.

Ciekawym elementem eschatologicznego oczekiwania Izraela jest modlitwa nazywana *אֵלֵינוּ לְשַׁבַּח* *Alejnu leszabeach* („Naszym obowiązkiem jest wysławianie”) recytowana codziennie pod koniec nabożeństwa porannego (*Szacharit*). Wysławia się w niej Boga, który nadał żydom wyjątkowy przywilej wysławiania Go, w odróżnieniu od pogan, którzy „oddają pokłon nicości i czczą bożki, które nie wybawiają”⁷²⁶. Żydzi tymczasem „poznali Go i przyjęli całym sercem, że Pan jest Bogiem”⁷²⁷. Następnie artykułowana jest nadzieja, że wkrótce moc Boga usunie ze świata bałwany i wszyscy ludzie będą wzywać imienia Bożego, i wszyscy grzesznicy (dosł. „zli ludzie”) do Niego się nawrócą. Wtedy wszyscy mieszkańcy ziemi zrozumieją i uznają, że Tylko Bogu trzeba oddawać pokłon, i wszyscy zaczną Go czcić, a On będzie królował nad wszystkimi na wieki wieków. I spełnią się słowa proroka

⁷²² *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 239.

⁷²³ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 240. Prawdopodobnie „dwukrotnie” zamiast „trzykrotnie” odnosi się do tego, że często żydzi łączą modlitwę popołudniową z wieczorną, co redukuje dwie recytacje *Szma* w jedną.

⁷²⁴ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 245.

⁷²⁵ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 450-451.

⁷²⁶ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 269; jest to nawiązanie do Iz 45,20.

⁷²⁷ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 270; jest to nawiązanie do Pwt 4,39.

Zachariasza: „A Pan będzie królem nad całą ziemią. Wówczas Pan będzie jeden i jedno będzie Jego imię” (14,9).

Biorąc pod uwagę treści badanych modlitw Kościoła Antiocheńskiego, nawiązujących do jedności Pana Boga i Jego wyznawców, można zauważyć, że eschatologiczna nadzieja Izraela w dużej mierze się spełniła.

Modlitwa Asyryjczyków dotyczy też bezpośrednio jedności między ludźmi, ale utworzonej przez Boga. Na s. 90 są słowa: „oba [światy] złączyłeś w jedno”. Chodzi o łączność Kościoła ziemskiego i niebieskiego, czyli tego, co w Kościele rzymskokatolickim nazywane jest „świętych obcowaniem”. Jednak tutaj nacisk jest położony na jedność, a nie obcowanie – i ta jedność jest dziełem Boga „w obu światach”. W świecie obecnym i przyszłym „przyjmujemy przebaczenie przewinień i odpuszczenie grzechów” (s. 60). Podobnie brzmią słowa błogosławieństwa kapłańskiego: „miłosierdzie Boże (مِلْءُ رَحْمَةٍ) niech będzie z wami w obu światach na wieki” (s. 69).

„Oba światy” (שני עולמים) – teraźniejszy i przyszły – pojawiają się również w rozważaniach Talmudu. Na przykład zastanawiając się nad podwojeniem wyrazu „wyciąć” (הִכָּתֵת | הִכָּתֵת) w Lb 15,31, rabinzi doszli do wniosku, że grzech bałwochwalstwa kwalifikuje żyda do dwukrotnego „wycięcia” – w tym świecie oraz w przyszłym (*Sanhedrin* 64b, 90b oraz 99a). W dyskusjach stwierdzono również, że modlitwa odmawiana za zmarłego powoduje, że jego usta chwałą Boga nawet w grobie, a z wersetu „wy, coście przyłgnęli do Pana, Boga waszego, dzisiaj wszyscy żyjecie” (Pwt 4,4) wyprowadzono nauczanie, że dotyczy to życia i w tym, i w przyszłym świecie (*Sanhedrin* 90b). Podobnie uważano, że werset „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie Cię wychwalają” (Ps 84,5) dotyczy obu światów: ci, którzy mają przywilej wychwalać Boga w tym świecie, będą czynić to w przyszłym (*Sanhedrin* 91b). Tak samo nauczanie Tory i przywództwo wśród wiernych dotyczy obu światów (*Sanhedrin* 92a). Według rabinów, Bóg uhonoruje w obu światach tych, którzy składają ofiary i wyznają grzechy (*Sanhedrin* 43b). Jak widać, jedność „obu światów” jest łączona z ofiarą i przebaczeniem zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie.

„Zmiłuj się nad całym światem” (مِلْءُ رَحْمَةٍ عَلَيْكَ يَا رَبُّ الْعَالَمِينَ, s. 49) – taki zwrot wskazuje na zjednoczenie wszystkich żyjących na świecie dzięki zmiłowaniu Boga. Wydaje się, że nawiązuje do wersetu z Listu do Rzymian omawiającego zbawcze dzieło Chrystusa: „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” (Rz 11,32). *Peszitta* podkreśla, że miłosierdzie dotyczy wszystkich ludzi, całej ludzkości: مِلْءُ رَحْمَةٍ عَلَيْكَ يَا رَبُّ الْعَالَمِينَ.

Te słowa modlitwy współbrzmiały ze stwierdzeniem, że Jezus „bierze na siebie grzech świata” (s. 44) zapewne nawiązującym do słów Jana Chrzciciela w Ewangelii (J 1,29), a także ze słowami, że ofiara Chrystusa została złożona „dla zbawienia i ułaskawienia całego świata (مِلْءُ رَحْمَةٍ عَلَيْكَ يَا رَبُّ الْعَالَمِينَ)” (s. 50). W innym miejscu jest mowa o wodzie, która razem z krwią wypłynęła z boku Chrystusa po przebiciu włócznią (J 19,34); zostaje ona nazwana „woda oczyszczenia/łaski (مِلْءُ رَحْمَةٍ) dla całego świata” (s. 66).

Odwołując się do „zmiłowania nad wszystkimi” (s. 67) Kościół wyraża pragnienie zjednoczenia dzięki łasce Boga. Na s. 74 pojawia się wołanie: „zlituj się nad nami wszystkimi, o Miłosierny”, łączące zmiłowanie (مِلْءُ رَحْمَةٍ) z miłosierdziem, nazywając Boga Miłosiernym (مِلْءُ رَحْمَةٍ).

W pewnym sensie zjednoczenie ludzi obrazuje interesujący zwrot „okryj nas skrzydłami swojego miłosierdzia” (مِلْءُ رَحْمَةٍ عَلَيْكَ يَا رَبُّ الْعَالَمِينَ, s. 50 i 126). Z pewnością obraz

ten ma korzenie biblijne, które organicznie wrastają w judaizm. W Psalmie 91,4 jest wyrażenie „schronisz się pod Jego skrzydła”, podobne słowa wypowiedział Booz błogosławiąc Rut: „Niech cię wynagrodzi Pan za to, coś uczyniła, i niech będzie pełna twoja nagroda u Pana, Boga Izraela, pod którego skrzydła przyszedłeś się schronić” (Rt 2,12). Psalmista wielokrotnie wyraża swoją ufność w Bogu wołając do Niego: „W cieniu Twoich skrzydeł mnie ukryj” (Ps 17,8 i in.). Skrzydła niosą też obietnicę uzdrowienia w księgach prorockich, np.: „A dla was, czczących moje imię, wszędzie słońce sprawiedliwości i uzdrowienie w jego skrzydłach” (Mal 3,20).

Obraz ten znalazł się również w modlitwach żydowskich. Wprawdzie nie występuje tam bezpośrednio, jak w modlitwie Asyryjczyków, obraz „skrzydeł miłosierdzia Bożego”, jednak związek między jednym a drugim jest ewidentny. Na przykład w modlitewniku hebrajskim *Sza'arej T'fila* na s. 410 jest sformułowanie: „W cieniu skrzydeł swoich nas ukryj, bo jesteś Bogiem, który chroni i wybawia, bo jesteś Bogiem Królem miłosiernym (חַנוּן) i łaskawym (רַחוּם)”. Z kolei określenie „Skrzydła miłosierdzia” jest znane w naukach kabalistycznych⁷²⁸.

„Skrzydła miłosierdzia” pojawiają się również w prawosławiu rosyjskim⁷²⁹, a nawet przenikają do komunistycznej radzieckiej literatury w czasach wojny⁷³⁰, kiedy Stalin wstrzymał prześladowanie Kościoła. Również w okresie II wojny światowej amerykańskie samoloty niosące pomoc medyczną nazwano „Wings of Mercy”⁷³¹. Omawiany zwrot można znaleźć też w literaturze średniowiecznej na Zachodzie⁷³².

Ważnym elementem jedności jest modlitwa wstawiennicza (s. 54), kiedy kapłan wstawia się za chorego, prosząc o wybaczenie jego grzechów. Wyrażenie „zlituj się nad nim w swojej łaskawości” powtarzane jest trzy razy. Kapłan wstawia się też za konkretnego pokutującego wiernego, prosząc o wybaczenie jego grzechów. Dalej kapłan wstawia się za konkretnego zmarłego, podając jego imię, prosząc o wybaczenie jego grzechów, a następnie prosi za rodzinę zmarłego, by Bóg dał im pocieszenie w swoim miłosierdziu⁷³³.

Na s. 55 pojawiają się słowa: *בְּשָׂעָה זֹאת אֵלֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ* „w tej godzinie łaski powszechnej”⁷³⁴. W ten sposób kapłan modli się o udzielenie łaski przebaczenia wszystkim.

Wspólnym elementem dotyczącym jedności w kontekście miłosierdzia jest wołanie: *יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ* „obejmij swoim miłosierdziem tych, którzy są Tobie bliscy” (s. 74). W Ps 148,14 Izrael jest nazwany narodem bliskim Bogu (עַם קָרִיב); werset ten jest cytowany w modlitwie żydowskiej po przeczytaniu fragmentu Tory⁷³⁵. Zarówno żydzi, jak i chrześcijanie, są bliskimi Boga, który obejmuje i jednych, i drugich swoim miłosierdziem.

⁷²⁸ Z. Halevi, *Psychology and Kabbalah*, Boston: Weiser Books, 1986, s. 204.

⁷²⁹ Używają go np. wybitni teologowie ojciec i syn Jedlińscy: „Chrystus wołał wszystkich zabłąkanych i ginących w grzechach pod swoje potężne skrzydła miłosierdzia” (Г. Едлинский, М. Едлинский, *Любящее Господа сердце: Труды. Проповеди. Воспоминания*, Київ: Дух і літера, 2004, s. 229).

⁷³⁰ Zob. np.: В. Усольцев, *Крылья милосердия*, Хабаровск: Сувор. натиск, 1995.

⁷³¹ To wydarzenie miało miejsce 23 marca 1941 r. i nosiło oficjalny charakter, jak podaje „AAHS Journal” nr 32, 1987, s. 93.

⁷³² Zob. np.: J. Y. Gregg, *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany: State University of New York Press, 1997, s. 71.

⁷³³ Dosł. „Boże, uczyn pocieszenie w swoim miłosierdziu”.

⁷³⁴ Wyraz *בְּשָׂעָה* oznacza ‘ogólny, powszechny’.

⁷³⁵ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 256.

3.3.3.2. Nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym

W modlitwach poprzedzających anafory Bóg jest nazywany miłosiernym (ܡܝܠܘܨܝܢܐ), łaskawym (ܠܫܟܐ) oraz litościwym czy przebaczącym (ܡܫܝܚܐ).

Tabela 3.3.10. Nazywanie Boga miłosiernym lub łaskawym w przygotowaniu do mszy

syriacki	polski	wstęp	Tekso
ܡܝܠܘܨܝܢܐ	miłosierny	15	3
ܠܫܟܐ	łaskawy	4	1
ܡܫܝܚܐ	litościwy/przebaczący	25+1	3

Wyraz ܡܝܠܘܨܝܢܐ występuje 15 razy w pierwszej części modlitw poprzedzających mszę i 3 razy w *Tekso* (przygotowanie bezpośrednie). 10 wystąpień to wezwanie „Panie miłosierny” (ܡܝܠܘܨܝܢܐ ܡܝܠܘܨܝܢܐ), w innych przypadkach miłosiernym jest nazywany Bóg, Bóg Ojciec, Bóg Syn, Pan Jezus Chrystus, a jeden raz nawet Matka Boża w prośbie „spójrz okiem łaskawym” (s. 118). Jeden raz wykorzystano połączenie „miłosierny i udzielający łask” (ܡܝܠܘܨܝܢܐ ܡܫܝܚܐ) będące odpowiednikiem hebrajskiego רַחֵם וְחַנּוּן (Wj 34,6).

Słowo ܠܫܟܐ występuje 4 razy w pierwszej części i 1 raz w *Tekso*. W obu częściach pojawia się modlitwa o miłosierdzie, gdzie wybrzmiewa pytanie: „do czyich drzwi mam pukać, jak nie do Twoich, miłosierny nasz Panie (ܡܝܠܘܨܝܢܐ ܡܝܠܘܨܝܢܐ)?” (s. 50 i 126).

Określenie ܡܫܝܚܐ „łaskawy, ułaskawiający” pojawia się 25 razy w pierwszej części i 3 razy w *Tekso*; dodatkowo w pierwszej części modlitw przygotowawczych jeden raz Duch Święty jest nazwany „przebaczącym grzechy” (ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ). Pięć razy ten wyraz odnosi się do Eucharystii, przy czym trzy razy jest ona nazwana ܡܫܝܚܐ⁷³⁶ i dwa razy „Ciałem i Krwią” (s. 106). Dwa razy w ten sposób została nazwana ofiara (ܡܫܝܚܐ) Chrystusa i 5 razy ołtarz (ܡܫܝܚܐ albo ܡܫܝܚܐ)⁷³⁷. Trzy razy pojawia się połączenie ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ, które można tłumaczyć jako „łaskawy i święty” bądź jako „czysty i święty”, gdyż kontekst nie wskazuje dokładnie na jedno z dwóch znaczeń.

Tylko w *Tekso* pojawia się ciekawe połączenie w słowach modlitwy: „bądź ułaskawieniem i ułaskawiającym (ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ) dla nas” (s. 136). Ten sam wyraz pojawia się w modlitwie o pokój pochodzący od Boga, który przyjmuje błagania o przebaczenie grzechów (ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ).

Na s. 56 jest ciekawy hymn wysławiający Boga Ojca łaskawego (ܠܫܟܐ) oraz Syna miłosiernego (ܡܝܠܘܨܝܢܐ). Użyte tutaj słowo ܡܫܝܚܐ oznacza oddawanie boskiej czci *veneratio*, a także oddawanie pokłonu, upadanie na twarz⁷³⁸. Na przykład w Księdze Rodzaju, gdzie Abraham oddał aniołom „pokłon do ziemi” (Rdz 18,2), hebrajskie słowa וַיִּשְׁתַּחוּ אֲרָצָה są przetłumaczone na aramejski w Targumach Onkelosa i Jonatana jako וַיִּשְׁתַּחוּ עַל אֲרֶעָא, i podobnie w *Peszicie*: וַיִּשְׁתַּחוּ עַל אֲרֶעָא. Tym samym słowem ܡܫܝܚܐ

⁷³⁶ Słowo ܡܫܝܚܐ oznacza ‘uczynić doskonałym, wypełnić’ (W. Jennings, *dz. cyt.*, s. 48) i jest używane w liturgii na określenie działania Ducha Świętego przemieniającego chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. W znaczeniu ‘konsekwowana hostia’ wyraz ܡܫܝܚܐ występuje również w pracach Dionizego bar Salibi (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonom: Max Niemeyer, 1928, s. 122), Sokoloff też odnotowuje znaczenie ‘hostia’ (M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Piscataway: Gorgias Press, 2009, s. 240). Tutaj chodzi o Święte Dary Ciała i Krwi Chrystusa, jak to wynika z dalszego tekstu.

⁷³⁷ Słowo ܡܫܝܚܐ oznacza ‘zastawiony stół’, ale tutaj odnosi się do ołtarza jako „stołu Pańskiego” (*communion table* – J. Payne-Smith, s. 470).

⁷³⁸ C. Brockelmann, *dz. cyt.*, s. 458, R. Payne-Smith, s. 2522.

Peszitta oddaje znaczenie greckiego προσκυνέω ‘pochylił się głęboko’ w zdaniu opisującym pokłon Jakuba po udzieleniu błogosławieństwa synom Józefa (Hbr 11,21), a także oddanie pokłonu przed nowonarodzonym Jezusem przez mędrców ze Wschodu (Mt 2,2.8) itp. W omawianym hymnie w księdze *Laḥmō d-hāyē* to oddanie pokłonu ewidentnie jest powiązane z nazwanymi przymiotami Boga: łaskawością i miłosierdziem. Warto odnotować, że w ten sposób realizowana jest eschatologiczna nadzieja Izraela wyrażana w słowach modlitwy, np. *Tachanun*: „Niech wszelkie kolano ugnie się tylko przed Tobą i wszyscy upadną na twarz (תִּשְׁתַּחֲוֶה)”.⁷³⁹ Komentarz do modlitw *Tachanun* wyjaśnia, że w czasie recytacji należy skłonić głowę dotykając twarzą ręki⁷⁴⁰. Zwyczaj ten nawiązuje do Mojżesza i Aarona (Lb 16,22) oraz Jozuego (Joz 7,6), którzy padali na twarz przed Bogiem błagając o miłosierdzie. Modlitwa ta, połączona z gestem symbolizującym upadanie na twarz, zawiera m.in. zwrot „Miłosierny i Łaskawy” (רַחֵם וְחַנּוּן).

3.3.3.3. Prośba o zmiłowanie

W części analizowanej dodatkowo prośba o zmiłowanie w języku greckim *Kyrie eleison* zapisana literami syriackimi ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ pojawia się 6 razy, za każdym razem jest powtarzana trzykrotnie. Oprócz tego dwa razy w połączeniu „stańmy dobrze – Panie, zmiłuj się nad nami” (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ), z gr. στῶμεν καλῶς Κύριε ἐλέησον. To wezwanie nie jest powtarzane. Podobnie w części *Tekso* słowa *Kyrie eleison* są powtórzone trzykrotnie, a w połączeniu *stomen kalos Kyrie eleison* nie są powtarzane w obu miejscach, gdzie występują.

W brzmieniu syriackim wołanie „zmiłuj się” (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ) względnie (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ) występuje 30 razy w modlitwach poprzedzających mszę św. plus 4 razy w *Tekso*. W tej liczbie występują połączenia:

- 3 razy „wysłuchaj i zmiłuj się nade mną” (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ),
- 6 razy „zmiłuj się nad nami i pomóż nam” (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ),
- 5 razy „okaż łaskę i zmiłuj się” (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ),
- 1 raz „okazuj miłosierdzie nad swoim stadem” (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ)⁷⁴¹,
- 1 raz „zbaw mnie i zmiłuj się nade mną”⁷⁴² (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ).

W modlitwach poprzedzających mszę św. trzykrotnie pojawia się *Trisagion*, z czego jeden raz w części *Tekso*, zawsze zakończony słowami „Który za nas zostałeś ukrzyżowany, zmiłuj się nad nami”.

Dodatkowo do tej grupy zaliczono wezwanie: „obejmij swoim miłosierdziem tych, którzy są Tobie bliscy”⁷⁴³, (zob. rozdz. 3.3.3.1).

W części *Tekso* występują dwa sformułowania o tym samym znaczeniu: „okryj nas skrzydłami swojego miłosierdzia” oraz „odpowiedz na nasze prośby swoimi łaskami (ܟܝܪܝܐ ܝܠܝܫܘܢ)”. Obraz „skrzydeł miłosierdzia” został omówiony szczegółowo w podrozdziale 3.3.3.1.

To samo wołanie o zmiłowanie z użyciem innego wyrazu (ܟܝܪܝܐ albo ܟܝܪܝܐ) występuje 40 razy w części wstępnej oraz 5 razy w *Tekso*, często w połączeniach

⁷³⁹ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 239.

⁷⁴⁰ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 241.

⁷⁴¹ W modlitwie żydowskiej: „Zlituj się, okaż miłosierdzie i wybaw stado, które pasiesz” (*Sidur Sza'arej T'fila*, s. 235).

⁷⁴² Ps 26,11.

⁷⁴³ W Ps. 148,14 Izrael jest nazwany narodem bliskim Bogu (עַם קָרִיב); werset ten jest cytowany w modlitwie po przeczytaniu fragmentu Tory (*Sidur Sza'arej T'fila*, s. 256).

związanych z przebaczeniem grzechów: *سَمِّعْ نَدَائِي* albo *سَمِّعْ نَدَائِي*. W tym m.in. pojawia się prośba: „odpuść grzechy Twojego stada” (*سَمِّعْ نَدَائِي وَخُذْ جُنُودِي*).

Oprócz powyższych połączeń „okaż łaskę i zmiłuj się” słowo *سَمِّعْ* występuje też w połączeniach „odpuść i przebacz” (*سَمِّعْ وَارْحَمْنِي*), „daj ukojenie i odpuść” (*أَنْبَسْ سَمِّعْ*). Ciekawym połączeniem jest wołanie o wydzwieku eschatologicznym: *سَمِّعْ يَا جَانِبِي* „oby zlitował się [nade mną, ubogim,] Sędzia sprawiedliwy⁷⁴⁴”.

Trzecim wyrazem używanym w zwrocie „zmiłuj się” jest *سَمِّعْ*. Występuje o wiele rzadziej, bo tylko 3 razy w części wstępnej i ani razu w *Tekso*. Dodatkowo warto odnotować dwa wyrażenia o podobnym znaczeniu, jak „zmiłuj się”, ale ujęte bardziej poetycko.

Jedno brzmi „wymaż gąbką Twojego miłosierdzia (*سَمِّعْ بِسَمِّعِي*) wszystkie moje przewinienia” (s. 74). Wyrażenie *سَمِّعْ بِسَمِّعِي* jest zapożyczeniem z greki⁷⁴⁵: *σπογγίζω* ‘wymazać’ występuje np. w *Septuagincie* Rdz 6,7 jako odpowiednik⁷⁴⁶ hebrajskiego *מָחָה*, przetłumaczonego na aramejski jako *אִשְׁחִיבָה* (Targum Neofiti), a na syriacki jako *ܠܚܚܩܐ*. Zapewne grecki był znany w języku aramejskim w czasach Jezusa, skoro wyraz *σπόγγος* ‘gąbka’ został wykorzystany w *Peszicie* (np. *ܘܢܚܘܩܐ* w Mt 27,48), a Targumy nazywają gąbczasty chleb *ܘܢܚܘܩܐ*⁷⁴⁷. Na przykład Targum Onkelosa, tłumacząc w wersecie 29,2 pojęcia „chleby niekwaszone i placki niekwaszone”, używa wyrazów *ܘܢܚܘܩܐ ܘܢܚܘܩܐ* ‘niekwaszone gąbczaste chlebki’. Zauważalne jest podobieństwo prośby „wymaż gąbką Twojego miłosierdzia wszystkie moje przewinienia” do modlitwy hebrajskiej: „wymaż i usuń (*מָחָה וְהַעֲבֵר*) sprzed Twoich oczu nasze występki i grzechy⁷⁴⁸”.

Drugie natomiast to „pokrop rosą miłosierdzia i łaski kości zmarłych” występujące w *Tekso* (s. 136). Ewidentnie nawiązuje do „doliny wyschłych kości” z wizji proroka Ezechiela (37,1-14), które na słowo Pana Boga powróciły do życia. W tekście biblijnym nie występuje żadne słowo związane z miłosierdziem, można jednak wysunąć hipotezę, że wezwanie to pojawiło się pod wpływem żydowskiej modlitwy *Amida* (inna nazwa: *Szmona Esre* – „13 Błogosławieństw”). W błogosławieństwie drugim są słowa:

Jesteś potężny, Panie, na wieki, przywracasz zmarłych do życia. Obdarzasz rosą⁷⁴⁹, w łasce (*בְּרַחֲמֶיךָ*) karmisz żywych, w miłosierdziu wielkim (*בְּרַחֲמֵימֵי רַבִּים*) ożywasz zmarłych⁷⁵⁰.

W księdze proroka Ozeasa obraz rosy jest wykorzystany w celu pokazania, jak pozytywne jest działanie Boga wobec nawracającego się Izraela. Bóg mówi o uleczeniu niewierności ludu i dodaje: „Stanę się jakby rosą dla Izraela, tak że rozkwitnie jak lilia” (Oz 14,6).

Rosa (syryjski *ܘܪܘܫܐ*, hebrajski *רֹחַל*), miłosierdzie i ożywienie zmarłych to są obrazy bardzo przemawiające do wyobraźni ludzi żyjących w gorącym i suchym klimacie. Przenośnia wyschniętych kości przywracanych do życia „rosą miłosierdzia” naturalnie wyrasta z tych schematów myślowych wyrastających z judaizmu z czasów

⁷⁴⁴ Słowo *ܠܘܒ* tłumaczony na angielski jako *just* oznacza kogoś wydającego sprawiedliwe wyroki.

⁷⁴⁵ Zob. np. R. Payne-Smith, s. 1797.

⁷⁴⁶ Zob. np.: *Λεξικόν Ἑβραϊκο-νεοελληνικόν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, Ἐν Μελίτῃ 1842, s. 452.

⁷⁴⁷ M. Jastrow, s. 95.

⁷⁴⁸ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 227.

⁷⁴⁹ W okresie zimowym, między ostatnim dniem święta Namiotów a pierwszym dniem Paschy, zamiast „obdarzasz rosą” mówi się „posyłasz wiatr i obdarzasz deszczem”.

⁷⁵⁰ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 190-191.

Jezusa oraz późniejszych. Biorąc pod uwagę, że modlitwa żydowska w czasach Chrystusa nie miała ściśle określonych kanonów⁷⁵¹, a tekst *Amidy* ukonstytuowany ostatecznie w latach 70-100 po Chr. nadal wykazywał różnice między edycją izraelską a babilońską⁷⁵², analogia ta wydaje się być wystarczająca, by przyjąć

3.3.3.4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga

W modlitwach przygotowujących do mszy św. znajduje się cały szereg odwołań do miłosierdzia Bożego, w których Bóg coś czyni lub ma uczynić „w miłosierdziu swoim” lub „za sprawą swojego miłosierdzia”: *חַסְדֵּי־הַחַיִּים, חַסְדֵּי־שֶׁמַיִם, חַסְדֵּי־אֱלֹהִים*.

Jest też sporo sformułowań mających liczne paralele w tekstach modlitw żydowskich. Do najciekawszych należą następujące:

- „nie zamykaj drzwi miłosierdzia swego” (s. 45), a także związane z drzwiami miłosierdzia pytania retoryczne: „do drzwi Twoich pukam, Panie nasz, i proszę o miłosierdzie z Twojego skarbcza” (s. 126); „do czyich drzwi mam pukać, jak nie do Twoich, miłosierny nasz Panie?” (s. 50); „któż inny okaże miłosierdzie?” (s. 126). Modlitewnik żydowski zawiera podobne zdanie: „Otwórz bramy niebios dla naszej modlitwy”⁷⁵³ w ramach modlitwy *Awinu Malkenu* (Ojczy nasz, Królu nasz). Modlitwa ta recytowana jest w okresach postu, a historia jej powstania wiązana jest z postacią rabiego Akiby (zm. ok. 135), który utworzył pięć pierwszych wersów, a następne były dodawane w ciągu wieków;
- „godzina [czas, pora] łaski” (*שְׂעֵרָה*) (s. 49) pojawia się trzykrotnie. Analogiczny zwrot hebrajski *שְׂעֵרָה רַחֲמִים* jest znany również w modlitwach judaizmu, np. w modlitwie *Awinu Malkenu* pojawia się prośba: „Niech ta godzina będzie godziną Twojego miłosierdzia”⁷⁵⁴;
- „Który wolisz miłosierdzie (*חַסְדֵּי*) a nie ofiarę” (s. 49). Zdanie to nawiązuje do słów Biblii Hebrajskiej: „Miłości (*חַסְדֵּי*) pragnę, nie krwawej ofiary” (Oz 6,6) powtórzonych przez Jezusa w Mt 9,13 oraz 12,7. Słowo *חַסְדֵּי* oznaczające raczej współczucie i litość niż miłość (jak podaje Biblia Tysiąclecia) zostało przełożone na aramejski w Targumie Jonatana jako *חַסְדֵּי*, natomiast na syriacki w Peszicie jako *חַסְדֵּי*. Liturgia syriacka nawiązując do tekstów biblijnych posługując się synonimami, nie używając kalki językowej;
- „czy Twoje miłosierdzie nie przekona Cię, Królu Królów?” (s. 50). W modlitwach *Tachanun* jest artykułowana prośba: „Niech Twoje miłosierdzie przewycięży (*חַסְדֵּי*) gniew”⁷⁵⁵. *Midrasz Rabba* do Księgi Rodzaju zawiera kilka opinii ukazujących Boga w kontekście rozterek przed stworzeniem człowieka: sprawiedliwość wymagałaby niestwarzania człowieka w celu niedopuszczenia popełniania przez niego wszystkich występków, ale miłosierdzie przekonało Boga, że jednak warto go stworzyć⁷⁵⁶. Tekst rabiniczny zawiera obraz dyskusji aniołów reprezentujących Miłosierdzie i

⁷⁵¹ P. W. van der Horst, J. H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, s. 104-105.

⁷⁵² E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, t. 2. Revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black, London – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014, s. 459.

⁷⁵³ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 229.

⁷⁵⁴ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 229.

⁷⁵⁵ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 243.

⁷⁵⁶ Rucki M., Prończuk M., *Refleksja nad początkami wszechświata w traktacie Be-reszit Raba*, „Filozoficzne Aspekty Genezy”, 14 (2017), nr 1, s. 1-22.

Prawdę, w której ostatecznie Bóg stwarza człowieka w miłosierdziu. Niewykluczone, że echem tych opowieści rabinicznych jest zdanie „Ojciec ukształtował świat miłosierdziem” występujące w anafarach św. Jakuba i Bar Salibiego (s. 170 i 306);

- „okryj nas skrzydłami swojego miłosierdzia” – takie sformułowanie pojawia się dwukrotnie (s. 50 i 126). Słowa te odpowiadają wezwaniu modlitwy żydowskiej: „W cieni skrzydeł swoich nas ukryj, bo jesteś Bogiem Królem miłosiernym i łaskawym”⁷⁵⁷ (więcej o „skrzydłach miłosierdzia” było powiedziane w rozdz. 3.3.3.1);
- „łaska przebaczenia dla Twoich owieczek” (s. 56). Obraz ludu Bożego jako owiec należących do Pasterza występuje już w Starym Testamencie (np. Ps 100,3; Ez 34,31), odwołuje się do niego też Jezus Chrystus (J 10,10-11). W modlitwie żydowskiej pojawia się zdanie o podobnym wydźwięku: „Zlituj się, okaż miłosierdzie i wybaw stado, które pasiesz”⁷⁵⁸;
- „ileż ja mam win, ile Ty masz miłosierdzia, któż to zważy?” (s. 67). Jak wiadomo, w tekstach biblijnych jest obraz tego, że „zważono na wadze” i uznano za lekkiego babilońskiego króla Belsazara, który dopuścił się bluźnierstwa (Dn 5,27). Oznaczało to dla niego wyrok śmierci: tej samej nocy został zamordowany (5,30). W modlitwie żydowskiej są słowa: „Przebac, Ojczy nasz, bo grzeszyliśmy, wybacz, Ojczy nasz, bo jesteśmy winni, ale Ty jesteś Panem dobrym, przebaczącym i bogatym w łaskę dla tych, którzy Cię wzywają”⁷⁵⁹. Wprawdzie słowo „waga” tutaj nie występuje, ale przeciwstawienie winom miłosierdzia jest bardzo dobrze widoczne.
- „pozostańcie w pokoju, moi bracia umiłowani, polecamy was łasce i miłosierdziu (ܠܚܘܫܝܘܬܐ ܘܠܚܝܠܘܬܐ) Trójcy Świętej” (s. 72). Pokój, łaska i miłosierdzie występują razem w dodatkowym, dziewiętnastym błogosławieństwie w modlitwie Amida, które zaczyna się słowami: „Obdarz pokojem, dobrem (ܘܬܘܒܐ) i błogosławieństwem, łaską (ܘܚܝܠܘܬܐ), upodobaniem (ܘܚܝܠܘܬܐ) i miłosierdziem (ܘܚܝܠܘܬܐ) nas i cały Twój naród Izraela”⁷⁶⁰.
- „szedłem w wierze mając przed oczami Twoje miłosierdzie (ܘܚܝܠܘܬܐ)” (s. 75) oraz „mam przed oczyma Twoją łaskawość” (s. 75), to są słowa nawiązujące zapewne do Ps 26,3: „Bo mam przed oczyma Twoją łaskawość (ܘܚܝܠܘܬܐ) i postępuję w Twej prawdzie”. Wprawdzie w tekście syriackim i hebrajskim występują wyrazy o odmiennych rdzeniach, jednakże właśnie w taki sposób oddano znaczenie słowa ܘܚܝܠܘܬܐ w *Peszicie*: ܘܚܝܠܘܬܐ. Można zatem stwierdzić, że w liturgii syriackiej jest cytat z Ps 26,3 w wersji *Peszitty*;
- „wargi, które dziękują za Twoje miłosierdzie” (s. 103). Księga proroka Izajasza zawiera obietnicę dla strapionych: „Ale Ja go ulecę i pocieszę, i obdarzę pociechami jego samego i pogrążonych z nim w smutku, wywołując na wargi ich dziękczynienie” (57,18-19). W modlitwie *Amida* ostatnie, osiemnaste błogosławieństwo nosi nazwę „Dziękczynienie”, a jego początek i koniec brzmi następująco: „Dziękujemy Ci za to, że jesteś Panem, Bogiem naszym i Bogiem naszych ojców (...); jesteś dobry, a Twoje miłosierdzie (ܘܚܝܠܘܬܐ) jest niewyczerpane; jesteś miłosierny, a Twoja łaska (ܘܚܝܠܘܬܐ) nie ma końca”⁷⁶¹.

⁷⁵⁷ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 410.

⁷⁵⁸ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 235.

⁷⁵⁹ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 225.

⁷⁶⁰ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 216.

⁷⁶¹ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 210.

Wydaje się, że doświadczenie zarówno żydów, jak i chrześcijan, daje jednym i drugim możliwość dziękowania za miłosierdzie, którego doznają.

- „dla Pana nieustanna chwała, a dla was miłosierdzie w Dniu Sądu” (s. 74) oraz „ujrzą Twoją łaskę w Dniu Sądu” (s. 124). W modlitwach na Nowy Rok, Dzień Pojednania i 10 dni pokuty motyw Dnia Sądu i miłosierdzia Bożego jest powtarzany wielokrotnie i na wiele sposobów⁷⁶².

Jak widać z powyższego zestawienia, wiele wezwań, sformułowań i schematów myślowych odwołujących się do miłosierdzia Bożego jest wspólnych dla typowej powszechnej modlitwy praktykowanej w chrześcijaństwie i judaizmie. Nawet jeśli nie stanowią one całych bloków tekstu, to podobieństwo jest wystarczające, by dojść do przekonania, że za nieco różniącymi się słowami i nawet poglądami teologicznymi stoi ta sama rzeczywistość, z której wyrasta życie modlitewne i chrześcijan, i żydów.

3.3.3.5. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia

W części poprzedzającej mszę św. naliczono 96 sformułowań, w których wołanie o przebaczenie grzechów jest łączone z miłosierdziem Boga. Jednym z wyrazów najbardziej wyraźnie podkreślających to powiązanie jest *ܘܢܝܚܘܢ* oznaczające m.in. ‘odpuścić, przebaczyć, być łaskawym’⁷⁶³, co można rozumieć ogólnie jako „przebac łaskawie”. Część modlitw zaczynająca się na s. 87 ma nawet nazwę własną *ܘܢܝܚܘܢ* *Husoje*, czyli błagania o łaskę przebaczenia. Poniższa tabela 3.3.11 ukazuje ważniejsze zwroty, łącznie występujące 37 razy, czyli obejmujące 38% odwołań do miłosierdzia powiązanego z przebaczeniem grzechów.

Tabela 3.3.11. Odwołanie się do miłosierdzia w przygotowaniu do mszy, w kontekście przebaczenia grzechów

syriacki	polski	wstęp	<i>Husoje</i>
<i>ܘܢܝܚܘܢ</i>	daruj łaskawie długi (grzechy)	7	3
<i>ܘܢܝܚܘܢ ܘܢܝܚܘܢ</i>	darowanie długów (grzechów)	10	5
<i>ܘܢܝܚܘܢ</i>	przebac łaskawie grzechy	3	5
<i>ܘܢܝܚܘܢ ܘܢܝܚܘܢ</i>	daruj i odpuść	2	3

Oprócz tego słowo *ܘܢܝܚܘܢ* (względnie inna forma, np. *ܘܢܝܚܘܢ* albo *ܘܢܝܚܘܢ*) z pominięciem słowa „grzech” występuje w prośbach o zmiłowanie nad kimś 13 razy w części wstępnej i 6 razy w części *Husoje*. Do najbardziej charakterystycznych należą zwroty:

- wybacz łaskawie mnie,
- wybacz łaskawie swojemu słudze,
- wybacz łaskawie nam,
- wybacz łaskawie nam wszystkim,
- wybacz łaskawie całemu światu,
- wybacz łaskawie naszym zmarłym wierzącym,
- wybacz łaskawie wszystkim wiernym,
- wybacz łaskawie Swojemu Kościołowi.

Nieraz do tych wezwań dodawane są słowa: „Panie nasz” (s. 76), „o Miłosierny” (s. 74), „...i zmiłuj się nad nami” (s. 50), „...i zmiłuj się nad nami i pomóż nam” (s. 68), itp.

⁷⁶² Zob. np.: *Machzor... dz. cyt.*

⁷⁶³ J. Payne-Smith, s. 150.

Na samym początku wstępnej części księgi *Laḥmō d-hāyē* pojawia się zwrot skierowany do Syna Bożego: „który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami”. Jest to przywołanie wersetu biblijnego, gdzie Jezus zostaje nazwany przez Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Użyte w tłumaczeniu *Peszitty* słowo ܘܢܡܘܩܘܢܐ oznacza również ‘brać, zabierać, ponieść’,⁷⁶⁴ co odpowiada wersetowi Kpł 16,22: „W ten sposób kozioł zabierze z sobą (ܘܢܡܘܩܘܢܐ) wszystkie ich winy (ܘܚܘܒܘܬܗܘܢ) do ziemi bezpłodnej”. W liturgii syriackiej wierni odwołują się do faktu „zglądzenia” lub „niesienia” przez Jezusa grzechów całego świata prosząc jednocześnie o okazanie miłosierdzia: ܐܘܢܡܘܩܘܢܐ. Można powiedzieć, że wszelkie błaganie o miłosierdzie powiązane z prośbą o przebaczenie grzechów opiera się na ofierze Chrystusa; w tym miejscu widoczny jest też aspekt jednoczący, gdyż dotyczy to „grzechów całego świata”. Na kolejnej stronie (s. 45) następuje wyznanie grzechów wraz z prośbą o miłosierdzie: „My grzesznicy wyznajemy nasze grzechy. Zmiłuj się nad nami (ܐܘܢܡܘܩܘܢܐ).

Powiązanie słowa ܢܘܦܚܐ z odkupieniem za pomocą ofiar (hebr. ܟִפָּר) jest zauważalne już w tekstach biblijnych. Na przykład w opowiadaniu o grzechu Helego pojawia się zdanie: „Wina domu Helego nie będzie nigdy odpuszczona (ܘܢܘܦܚܐ) ani przez ofiarę krwawą, ani przez pokarmową” (1Sm 3,14). *Peszitta* oddaje słowo „nie będzie odpuszczona” jako ܘܢܘܦܚܐ. Podobnie jest w innych tekstach, np. Kpł 16,7: „Żaden człowiek nie będzie obecny w Namiocie Spotkania od chwili, kiedy Aaron wejdzie, aby dokonać obrzędu przebłagania (hebr. ܟִפָּר, syr. ܕܚܘܒܘܬܗܘܢ) w Miejscu Najświętszym, dopóki nie wyjdzie. Tak dokona przebłagania (hebr. ܟִפָּר, syr. ܕܚܘܒܘܬܗܘܢ) za siebie samego, za swój dom i za całe zgromadzenie Izraela”. Interesujące jest to, że aramejskie Targumy preferują wyraz o rdzeniu odpowiadającym wyrazowi hebrajskiemu: ܟִפָּר (Onkelos) lub ܠܟܦܪܐ (Neofiti). Być może *Peszitta* nie używa tego odpowiednika ze względu na nieco inne znaczenie słowa ܘܢܘܦܚܐ w języku syriackim. Słownik⁷⁶⁵ podaje przede wszystkim ‘wymazać’, ale również ‘zaprzeczyć’, np. wiary, krzyża, szatana; stąd wyraz ten może oznaczać również niewiernych i apostatów. W formie Aphel ܘܢܘܦܚܐ oznacza zmusić kogoś do zaparcia się Boga lub dokonania apostazji od chrześcijaństwa. Prawdopodobnie z powodu wymienionych różnic znaczeniowych nie użyto tego słowa w *Peszicie* Starego Testamentu tam, gdzie występuje hebrajskie ܟִפָּר.

Dlatego też na osobną uwagę zasługują wezwania łączące odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia z Eucharystią będącą urzeczywistnieniem ofiary Chrystusa. Poniższa tabela 3.3.12 zawiera zwroty z podaniem numerów stron, na których występują.

Jak widać nawet z samej liczby wymienionych wezwań, ofiara Jezusa na krzyżu, Jego Ciało i Krew, ołtarz, na którym dokonuje się przeistoczenie, wszystko to łączy się z łaską przebaczenia grzechów, jakiej dostępują wierni. Charakterystyczną cechą tych wezwań jest ich różnorodność, ukazująca rozmaite aspekty tej zależności, dzięki którym wierni rozumieją, że łaska ta przeznaczona jest dla wszystkich, którzy będą chcieli spełnić pewne warunki (nawrócenie i żal za grzechy).

⁷⁶⁴ J. Payne-Smith, s. 594.

⁷⁶⁵ J. Payne-Smith, s. 340.

Tabela 3.3.12. Wyrażenia łączące odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia z Eucharystią

syriacki	polski	strona
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	Eucharystia dająca łaskę przebaczenia	70 (x2), 71
ܦܘܠܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	odkup mnie i zmiłuj się nade mną	75
ܦܘܠܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	ołtarz ⁷⁶⁶ ułaskawiający	76
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	(Twoje Ciało i Krew) na przebaczenie grzechów	76
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	ołtarz święty i ułaskawiający	77
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	Ciało święte i Krew ułaskawiająca	77
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	Jezus Chrystus ofiara łaskawa i święta	87
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	złożony w ofierze dla nas i dla naszego ułaskawienia	87
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	Ciało i Krew dający łaskę przebaczenia	106
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	ofiara ułaskawienia [przed] Bogiem Ojcem	111
ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ	przed ołtarzem odpuszczenia	135

Porównując tę grupę wezwań do modlitwy żydowskiej należy wziąć pod uwagę, że już w początkowym okresie chrześcijaństwa judaizm został pozbawiony możliwości składania ofiar. Dlatego też do swoich modlitw Żydzi włączyli obszerny dział zatytułowany *Porządek składania ofiar*, opisany w podrozdziale 3.3.2.2. Również dla wyznawców judaizmu składane ofiary są powiązane z odkupieniem i łaskawym przebaczeniem grzechów. Jest to dobrze widoczne np. w błogosławieństwie recytowanym przed czytaniem fragmentu o *Korban ha-Tamid* – ofiarach codziennych (Lb 28,1-8): „Obyś się nad nami zmiłował i przebaczył nam (לְנוֹרָא) nasze grzechy, (...) a będziemy składać przed Twoim obliczem ofiary (קָרְבָּן) codzienne dla naszego odkupienia (שְׂכִירְכָפָר)”. Jak już zauważono wyżej, słowa występujące w liturgii syriackiej są odpowiednikami tych wypowiedzianych w modlitwach hebrajskich.

Oprócz tego w modlitwie hebrajskiej można zauważyć obecność wyrazu חַסְדָּךְ pokrewnego z חָסֵד. Na przykład przed odczytaniem fragmentu Tory w synagodze jest wypowiedziana formułka *El erech apaim*, zawierająca m.in. następujące słowa:

Zlituj się (חַסְדָּךְ) nad swoim ludem i wybaw nas od wszelkiego zła. Zgrzeszyliśmy (חַטָּאת) przed Tobą, Panie, przebacz nam, bo wielkie jest miłosierdzie Twoje (כְּרֶבֶת רַחֲמֶיךָ), Boże⁷⁶⁷.

Innym godnym uwagi motywem, łączącym miłosierdzie z przebaczeniem grzechów, jest funkcja sędziowska Boga, a w chrześcijaństwie Jezusa Chrystusa, któremu Bóg Ojciec „Przekazał władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym” (J 5,27). Zagadnienia związane z Sądem zostały omówione już w podrozdziałach 3.3.1.3 i 3.3.2.5, w tym miejscu chciałoby się zwrócić uwagę na jeszcze jedno zdanie. Na s. 74 są modlitwy kapłana wypowiedzianego słowa: „oby zlitował się nade mną, ubogim, Sędzia sprawiedliwy” (ܘܚܪܝܫܘܢܐ ܕܥܘܚܪܝܫܘܢܐ). Słowo ܘܚܪܝܫܘܢܐ jest tłumaczone na angielski⁷⁶⁸ jako *just* oznacza kogoś wydającego sprawiedliwe wyroki.

⁷⁶⁶ Słowo ܦܘܠܘܢܐ oznacza ‘zastawiony stół’, ale tutaj odnosi się do ołtarza jako „stołu Pańskiego” (*communion table* – J. Payne Smith, s. 470).

⁷⁶⁷ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 248-249.

⁷⁶⁸ J. Payne-Smith, s. 202.

W Liście do Rzymian oznacza również człowieka sprawiedliwego, prawego, wypełniającego wymagania Prawa Bożego: „jak jest napisane: Nie ma sprawiedliwego (לֹא אֲדֹנָי), nawet ani jednego, nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga, (...) nie ma takiego, co dobrze czyni, zgola ani jednego” (Rz 3,10-12). Zatem, z jednej strony, Bóg jest sędzią sprawiedliwym, a z drugiej, człowiek może być uznany za sprawiedliwego dzięki miłosierdziu Boga. Podobne wezwania znajdują się też w modlitewniku hebrajskim:

Tylko Ty Panie króluj nad nami w łasce i miłosierdziu, i uznaj nas za sprawiedliwych na Sądzie. Błogosławiony jesteś, Panie, miłujący sprawiedliwość i sąd⁷⁶⁹.

Podobnie, jak we wszystkich poprzednich analizowanych przypadkach, można zauważyć mnogość sformułowań syriackich wyrażających te same myśli dotyczące miłosierdzia w kontekście przebaczenia grzechów. Zauważalne są również analogie do tekstów i słownictwa modlitw hebrajskich, wyrastających z tej samej tradycji biblijnej i rozwijających się przez kilka stuleci we wspólnym środowisku kulturowym i językowym.

3.4. Podsumowanie i wnioski z badań

Przeprowadzona analiza pozwala wyciągnąć kilka wniosków ogólnych, które wynikają z zebranego materiału:

- modlitwy żydowskie zebrane w *Hagadzie* stanowią tło dla lepszego zrozumienia wydarzeń Ostatniej Wieczerzy, ale w dużej mierze nie znajdują odzwierciedlenia w tekście anafor,
- w większości sformułowania dotyczących miłosierdzia Bożego obecnych w *Hagadzie* mają swoje odpowiedniki w różnych modlitwach recytowanych w Kościele Syriacko-Pravosławnym Patriarchatu Antiocheńskiego; odpowiedniki te często dotyczą słownictwa, połączeń wyrazów i całych wyrażań, a także orazów, do których odwołuje się modlitwa,
- znaczna część sformułowań i wezwań związanych z doświadczeniem miłosierdzia Bożego w Kościele Antiocheńskim wyrasta z tradycji żydowskiej (hebrajskiej i aramejskiej); w niektórych przypadkach można łatwo prześledzić ich przenikanie do liturgii bizantyjskiej i do niesemickiej liturgii chrześcijańskiej,
- pragnienie jedności jest artykułowane z reguły w kontekście niepojętej jedności Boga, i ma z reguły charakter eschatologiczny.

Postawiona teza, że pragnienie jedności w judaizmie i chrześcijaństwie jest powiązane z odwołaniem się do miłosierdzia Bożego i stanowi znaczący element życia modlitewnego, została w pełni udowodniona. Ten wspólny element może stanowić solidną podstawę dla pojednania Kościołów chrześcijańskich, a także dla pojednania chrześcijańsko-żydowskiego.

Bardzo ważnym czynnikiem w powyższej analizie jest fakt, że badano ogólnodostępne modlitwy, wypowiedziane dzisiaj przez większość praktykujących żydów i chrześcijan syriackojęzycznych należących do Kościoła Antiocheńskiego. Oznacza to, że odkrywanie wspólnych korzeni i schematów myślowych nie wymaga od wiernych zagłębiania się w dodatkową literaturę o charakterze naukowym. Komentarzy i naukowych opracowań wiele osób nie czyta, ale wszyscy żydzi i chrześcijanie uczestniczący w nabożeństwach znają teksty standardowych modlitw i są do nich przyzwyczajeni. Dlatego odkrywanie głębokich pokładów wspólnego

⁷⁶⁹ *Sidur Sza'arej T'fila*, s. 203.

dziedzictwa, wspólnego myślenia i wspólnych odniesień do tej samej duchowej rzeczywistości niesie w sobie duży potencjał pojednania całych wspólnot, a nie tylko formalnego uzgodnienia pewnych prawd wiary na poziomie teologów.

4. Wnioski praktyczne: fundacja Pro Oriente i perspektywy pojednania

Propaganda medialna oraz mowa nienawiści mają bardzo dużą siłę destrukcyjną. Społeczeństwa europejskie wiedząc o tym stworzyły cały szereg uregulowań prawnych w celu wyeliminowania podżegania nienawiści na tle rasowym lub religijnym. Na tej podstawie ukarano np. brytyjskiego polityka, który nawoływał do ochrony społeczeństwa brytyjskiego przed islamem sugerując związek ataku terrorystycznego 11 września 2001 r. na WTC w Nowym Jorku z całym nauczaniem tej religii⁷⁷⁰. Podobnie ukarano rosyjską gazetę, która przypisywała wszystkim Żydom udział w spiskowaniu przeciwko Rosji i Rosjanom, a żydowskim przywódcom przypisywała ideologię faszystowską⁷⁷¹. Zarzut „mowy nienawiści” postawiono duńskiemu poecie pochodzenia palestyńskiego Jahja Hassanowi, który krytykuje środowisko muzułmańskie, w jakim wzrastał. Zanim dojdzie do rozprawy sądowej, poeta zmuszony jest do chodzenia w kamizelce kuloodpornej z powodu zagrożenia ze strony muzułmanów⁷⁷². Jednocześnie nie został ukarany ani jeden muzułmanin, otwarcie deklarujący nienawiść do społeczeństw Zachodnich, nawołujący do zabijania niewiernych i ustanowienia *szariatu* zamiast demokracji⁷⁷³.

O wiele większą szkodę wyrządza mowa nienawiści w realiach społecznych Bliskiego Wschodu, gdzie rola przywódców rodowych i religijnych jest o wiele silniejsza niż w demokratycznych państwach Zachodu. W tym kontekście zadziwiający jest brak reakcji jakichkolwiek międzynarodowych podmiotów na mowę nienawiści lansowaną np. przez media Autonomii Palestyńskiej przeciwko Żydom i Izraelowi⁷⁷⁴, a nawet na otwarte nawoływanie do „zabijania każdego chrześcijanina” w Belgii⁷⁷⁵. W rzeczywistości w kulturze islamu, odbierającej cały świat niemuzułmański jako „świat wojny”⁷⁷⁶, procesy „radikalizacji” sprowadzają się do wydania szeregu fatw przez duchownych, po których następują masowe akty agresji i przemocy. Za przykład mogą posłużyć masakry chrześcijan w Turcji, które

⁷⁷⁰ Decyzja z 16.11.2004 r., *Factsheet – Hate speech*, Brussels: European court of human rights, 2016, s. 4.

⁷⁷¹ Decyzja z 20.02.2007 r., *ibidem*, s. 2.

⁷⁷² A. Harrod, *Danish Muslim Apostate Faces Hate Speech Charges*, <http://www.aina.org/news/20140102143156.pdf> (dostęp 09.01.2017).

⁷⁷³ Powyższy dokument nie zawiera ani jednego przypadku dotyczącego muzułmanów zaangażowanych w mowę nienawiści, podczas gdy media informują o dziesiątkach zająć tego typu każdego miesiąca.

⁷⁷⁴ Strona internetowa *Palestinian Media Watch* <https://www.palwatch.org> (dostęp 09.01.2017) informuje o systematycznej obecności w propagandzie medialnej Autonomii Palestyńskiej następujących elementów podżegających do nienawiści i aktywności terrorystycznej: ideologia antysemita, demonizacja i dehumanizacja Żydów (m.in. oparte na Koranie ukazywanie ich jako świni i małp), fałszywe oskarżenia Żydów o rozpowszechnianie AIDS, kradzieże organów Palestyńczyków, planowanie zburzenia meczetu Al-Aksa itp., otwarte nawoływanie do terroryzmu, gloryfikacja terrorystów i aktów terroryzmu (obecna m.in. w kolorowych czasopismach dla kobiet i programach telewizyjnych dla dzieci), wysokie uposażenia dla rodzin terrorystów-samobójców oraz fałszowanie historii (w tym zaprzeczanie Holokaustu przy jednoczesnym gloryfikowaniu Hitlera jako bohatera, któremu udało się wymordować miliony europejskich Żydów).

⁷⁷⁵ S. Zaimov, *Muslim Man's Calls for the 'Killing of Every Christian' Sparks Outrage in Belgium* <http://www.christianpost.com/news/muslim-mans-calls-for-the-killing-of-every-christian-sparks-outrage-in-belgium-168248/> (dostęp 09.01.2017).

⁷⁷⁶ R. Vorbrich, *Europa w islamskiej wizji świata: od kraju niewiernych do kraju misyjnego*. „Lud”, 83 (1999), s. 33-45.

nastąpiły kilka miesięcy po ogłoszeniu przez Sułtana Mehmeta V dżihadu⁷⁷⁷, a także „arabska wiosna”, czyli wojna domowa, która wybuchła w Syrii po ogłoszeniu rządu Baszara Asada rządem „niewiernych” przez 107 imamów⁷⁷⁸.

Tymczasem mowa nienawiści w ogóle nie ma miejsca w przypadku chrześcijan Bliskiego Wschodu, którzy cierpią z powodu prześladowań, ale zdobywają się na przebaczenie. W prasie można bez trudu znaleźć informacje o tym, że np. *Asyryjska dziewczynka przebacza mordercom z ISIS*⁷⁷⁹ albo że *Asyryjczycy modlą się za prześladowców*⁷⁸⁰. Pomimo wszystkiego, co Asyryjczycy wycierpieli od swoich współobywateli w czasie panowania ISIS w Dolinie Niniwy, są gotowi przebaczyć i powrócić do swoich domostw, by rozpocząć na nowo budowanie wspólnej przyszłości. Niewątpliwie, jednym z ważniejszych czynników uzdalniających do takiego bohaterstwa jest autorytet duchownych konsekwentnie nauczających zasad chrześcijańskiego postępowania i postaw, a także teksty modlitw, znanych wszystkim wiernym i regularnie przez nich recytowanych. Jak wykazano w niniejszej pracy, treść i słownictwo modlitw jest zaprzeczeniem mowy nienawiści i buduje mocny fundament dla takich właśnie postaw. Jednak bez wsparcia ze strony Europy, a przede wszystkim europejskiego chrześcijaństwa, Asyryjczycy nie będą w stanie stawić czoła trudnościom natury ekonomicznej, a przede wszystkim przeciwstawić się przemocy, która nadal stanowi główny aspekt wzajemnych relacji muzułmańskich grup Iraku i Syrii.

Przykład zrozumienia tej potrzeby można znaleźć w osobie św. Jana Pawła II, papieża i biskupa Rzymu. W czasie swojej wizyty w Kairze w lutym 2000 r. powiedział on koptyjskiemu Patriarsze Szenudzie III, że w Egipcie czuje się jak w domu, bo właśnie tutaj św. Marek napisał swoją Ewangelię dla Rzymian⁷⁸¹.

W przemówieniu w Kairze 25.02.2000 r. Jan Paweł II nawiązał do Encykliki *Ut Unum Sint* (95) mówiąc: „Wszystko, co jest związane z jednością wspólnot chrześcijańskich, jest przedmiotem pierwszorzędnej troski biskupa Rzymu. (...) Musimy unikać wszystkiego, co mogłoby prowadzić z powrotem do nieufności i niezgody. Uzgodniliśmy, że będziemy unikać wszelkich form prozelityzmu, metod i postaw sprzecznych ze szczerą miłością chrześcijańską, która powinna cechować relacje między Kościołami. (...) Nie znamy się wystarczająco dobrze: szukajmy więc sposobności do spotkań! Szukajmy żywych form jedności duchowej, takich jak wspólna modlitwa i post, wzajemna wymiana i goszczenie między klasztorami. Znajdźmy formy współpracy praktycznej”⁷⁸². Niestety, wołanie tak lubianego i szanowanego papieża, tak szybko wyniesionego na ołtarze, pozostaje prawie bez echa. Przykładem tego jest bezskuteczność podejmowanych przez kilka lat pod rząd prób zorganizowania przyjazdu Mor Severiusa, Arcybiskupa Kościoła Antiocheńskiego w Niemczech, do Polski w ramach Dni Ekumenizmu. Zainteresowanie hierarchii polskiego Kościoła niby jest, ale ostatecznie nic się nie

⁷⁷⁷ Bardzo szczegółową analizę zagadnienia związane z dżihadem i wydarzeniami w Turcji w okresie I wojny światowej można znaleźć w książce E. J. Zürcher (ed.), *Jihad and Islam in World War I*. Leiden: Leiden University Press, 2016.

⁷⁷⁸ Dokument podpisany 7 lutego 2012 r. przez 107 imamów z różnych krajów zabraniał muzułmanom służyć w rządowym wojsku syryjskim i nawoływał, by wszystkie kraje muzułmańskie zerwały z Syrią stosunki dyplomatyczne. Więcej szczegółów w artykule *'Fatwa on Syria' by 107 scholars* <http://www.islam21c.com/politics/2407-fatwa-on-syria-by-107-scholars/> (dostęp 09.01.2017).

⁷⁷⁹ <http://szlomo.org/asyryjska-dziewczynka-przebacza-mordercom-z-isis/> (dostęp 09.01.2017).

⁷⁸⁰ <http://szlomo.org/asyryjczycy-modla-sie-za-przesladowcow/> (dostęp 09.01.2017).

⁷⁸¹ M. Attia, *The Coptic Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, Cairo: Bishopric of Youth Affair, 2001, s. 118.

⁷⁸² *Tamże*, s. 118-119.

wydarzyło. Wszystkie spotkania, na jakie zaproszono Arcybiskupa, miały charakter prywatnych inicjatyw, niezależnych od struktur Kościoła – który z definicji powinien w tym przewodzić, jak to wynikałoby z dokumentów i przemówień Papieża.

W przypadku Kościołów Orientalnych sytuacja wygląda inaczej, i z reguły słowa i zachęta hierarchów, a nawet księdza proboszcza w znacznym stopniu kształtuje styl życia i inicjatywy świeckich wiernych.

W tych warunkach społeczno-politycznych nie do przecenienia jest inicjatywa pojednawcza, poparta przez Stolicę Apostolską, dotycząca dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami Wschodu. W 1964 r. austriacki kardynał Franz König wraz z przyjaciółmi założył fundację Pro Oriente⁷⁸³ wyprzedzając o ponad dwa tygodnie publikację dekretu soborowego o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* wydanego 21 listopada 1964 r. Podstawowym jej celem było nawiązanie kontaktów i dialogu z Kościołami prawosławnymi oraz orientalnymi.

Od początku fundacja Pro Oriente zajmowała się nie tylko Kościołami Prawosławnymi tradycji bizantyjskiej, ale również chrześcijaństwem Orientu. Fundacja zaprosiła do współpracy naukowców i ekspertów w celu przeprowadzenia badań tradycji syriackiej Wschodniej i Zachodniej i podjęcia działań dążących do zachowania unikatowego dziedzictwa kilku Kościołów należących do tej tradycji, ale o wielkim znaczeniu dla całego chrześcijaństwa. W działalności fundacji wzięli udział przedstawiciele wszystkich Kościołów syriackich:

- Asyryjskiego Kościoła Wschodu,
- Syriacko-Ortodoksyjnego Kościoła Antiochii,
- Malankarskiego Kościoła Ortodoksyjnego,
- Kościoła Chaldejskiego (unickiego),
- Kościoła Syriacko-Katolickiego,
- Kościoła Maronickiego (unickiego),
- Katolickiego Kościoła Syro-Malabarskiego oraz
- Katolickiego Kościoła Syro-Malankarskiego.

Fundacja Pro Oriente stwarza warunki do spotkania i dialogu tych wszystkich Kościołów, prawdopodobnie jest to jedyne takie forum⁷⁸⁴. Od roku 1994 odbywa się seria spotkań zatytułowanych *Syriac Dialogue*⁷⁸⁵. W ramach pierwszego spotkania w czerwcu 1994 r. w Wiedniu omówiono historię Asyryjskiego Kościoła Wschodu, jego eklezjologię i rozwój, a także historię dialogu Kościoła Katolickiego z teologami niechalcedońskimi oraz badań nad naukami nestorianizmu. Kilku badaczy niezależnie broniło tezy, że nestorianizm nie stanowił centrum nauczania Kościoła Wschodu. Przedstawiono teologię Mar Babaja Wielkiego oraz omówiono anaforę Addaja i Mariego.

Drugie takie spotkanie miało miejsce w lutym 1996 r.: podsumowanie debaty chrystologicznej oraz komentarze do wspólnej deklaracji chrystologicznej Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Mar Dinkha IV. Kilku referentów szukało odpowiedzi na pytanie: Czy sobór efeski podzielił czy złączył?

Trzecie spotkanie odbyło się w czerwcu 1997 r.: przedyskutowano nauczanie Teodora z Mopsuestii, poruszona została kwestia „trzech punktów kontrowersji”, omówiono problemy wzajemnego anatematyzowania i zdjęcia anatemy w kontekście jedności Kościołów i przeciwstawiania się herezji,

⁷⁸³ Oficjalne informacje o fundacji pochodzą ze strony <http://www.pro-orientate.at/> (dostęp 09.01.2017).

⁷⁸⁴ W. Baum, D. W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*. London – New – York: Routledge, 2003, s. 153.

⁷⁸⁵ Materiały są dostępne w języku angielskim na stronie <http://www.pro-orientate.at/Sitemap/> (dostęp 10.01.2017).

Czwarte spotkanie odbyło się w lutym 2000 r.: przedmiotem dyskusji była teologia sakramentalna Asyryjskiego Kościoła Wschodu oraz Kościoła Maronickiego, sakrament chrztu w tradycji zachodniosyriackiej i w Kościele Syro-Malabarskim, a także sakramenty z perspektywy Kościołów Ortodoksyjnych Orientu.

Piąte spotkanie miało miejsce w lutym 2002 r.: omówiono sakrament małżeństwa w nauczaniu Syriacko-Ortodoksyjnego Kościoła Antiochii oraz Asyryjskiego Kościoła Wschodu, sakrament namaszczenia w tradycji zachodniosyriackiej oraz Kościoła Syro-Malabarskiego, sakrament „świętego zakwasu” *Malka* w Asyryjskim Kościele Wschodu, a także znak krzyża.

Szóste spotkanie z cyklu *Syriac Dialogue* odbyło się w marcu 2003 r.: tym razem omawiano sakrament Eucharystii w Syriacko-Ortodoksyjnym Kościele Antiochii, Asyryjskim Kościele Wschodu i Kościele Maronickim, sakrament kapłaństwa w Kościele Syro-Malabarskim oraz Syriacko-Ortodoksyjnym Kościele Malankarskim, sakrament pokuty w Asyryjskim Kościele Wschodu i Kościołach unickich Chaldejskim i Syriacko-katolickim. Ogłoszono też wytyczne dotyczące wzajemnego dopuszczania do Komunii św. wiernych Kościołów Chaldejskiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu.

W 2006 r. w celu badania i lepszego poznawania tradycji Kościołów syriackich w ramach fundacji Pro Oriente utworzono *Forum Syriacum*⁷⁸⁶. Członkami założycielami *Forum*, skupiającego naukowców i znawców historii i nauczania Kościołów syriackich, są:

- Metropolita Aprem G. Mooken, Indie;
- Metropolita Gregorios Yohanna Ibrahim, Syria;
- Metropolita Kuriakose Theophilose, Indie;
- Metropolita Joseph Powathil, Indie;
- Arcybiskup Jules Mikhael Al-Jamil, Włochy;
- Arcybiskup Paul Matar, Liban;
- Arcybiskup Louis Sako, Irak;
- Biskup Bawai Soro, USA;
- Arcydiaakon Khoshaba Georges, Wielka Brytania;
- ks. Frans Bouwen, Izrael;
- ks. Geevarghese Chediath, Indie;
- ks. Baby Varghese, Indie;
- Prof. Dietmar Winkler, Austria;
- Dr Aho Shemunkasho, Austria;
- Mgr Johan Bonny, Watykan (Obserwator).

Utworzone *Forum Syriacum* pomaga fundacji Pro Oriente w podejmowaniu decyzji i wytyczaniu kierunków badań, a także w koordynowaniu projektów badawczych. W ramach *Forum* następuje również bieżąca wymiana informacjami pomiędzy Kościołami syriackimi, co wzmacnia solidarność i wzajemną znajomość tych Kościołów. Naukowcy prowadzący badania indywidualne lub uczestniczący w projektach badawczych mogą referować swoje wyniki na konferencjach naukowych *PRO ORIENTE Colloquia Syriaca*. Materiały tych konferencji są publikowane jako seria wydawnicza „PRO ORIENTE Studies of the Syriac Tradition”. *Forum Syriacum* chce również podejmować działania wspomagające chrześcijan syriackiej tradycji stawiającym czoła problemom zewnętrznym i wewnętrznym. W spotkaniu w 2006 r. wziął udział również Kardynał Christoph Schönborn, któremu członkowie *Forum*

⁷⁸⁶ Na podstawie <http://www.pro-oriente.at/?site=ve20060809151454> (dostęp 10.01.2017).

złożyli podziękowania za osobiste zaangażowanie w pomoc uchodźcom z Bliskiego Wschodu, którzy znaleźli się w Wiedniu.

W ramach studiów dotyczących tradycji syriackiej fundacja Pro Oriente wydała dwa tomy prac naukowych zaprezentowanych w Salzburgu w ramach konferencji *Colloquium Syriacum*. Jeden tom dotyczy zderzenia Kościołów syriackich z islamem pod kątem doświadczeń z przeszłości i perspektywy przyszłości⁷⁸⁷. Prace te mogłyby posłużyć ostrzeżeniem i przygotowaniem społeczeństw i Kościołów Europy na spotkanie z islamem i muzułmanami, ale tak się nie stało.

Drugi tom dotyczy chrześcijaństwa syriackiego Bliskiego Wschodu i Indii⁷⁸⁸, ze szczególnym naciskiem na problem ciągłego odpływu ludności chrześcijańskiej z terenów odwiecznego zamieszkiwania. Również ten zbiór mógłby przyczynić się do polepszenia sytuacji na Bliskim Wschodzie, gdyby politycy i działacze organizacji międzynarodowych zainteresowali się oceną sytuacji i podjęli kroki, by nie dopuścić do obecnego stanu katastrofalnego.

Publikacje poświęcone historii Asyryjczyków i ich Kościołów są też umieszczane w Rocznikach. Na przykład w tomie za rok 2011⁷⁸⁹ znalazł się artykuł H. Teulego zatytułowany *Chrześcijanie syryjscy w dialogu z islamem*, a także tekst poświęcony postaci Moszego z Mardinu i jego wpływowi na studia syriackie w Europie, autor A. Shemunkasho. Oba teksty znalazły się w dziale *Chrześcijaństwo syriackie jako pomost dla zrozumienia Bliskiego Wschodu*.

Referat pod tytułem „Syryjczycy – chrześcijanie bez przyszłości?” ukazał się w roczniku Pro Oriente 2014⁷⁹⁰. Obserwując wydarzenia w Syrii oraz sposób ich przedstawiania przez media europejskie można zauważyć analogię między podobnymi publikacjami na Zachodzie w okresie I wojny światowej o masakrach chrześcijan w Turcji. Na przykład w Wielkiej Brytanii w roku 1916 opublikowano książkę zatytułowaną *Treatment of the Armenians in the Ottoman Empire* informującą o masakrach chrześcijan, szczególnie Ormian w Turcji⁷⁹¹. Alarmujące doniesienia i publikacje zostały zlekceważone, i chrześcijaństwo w Turcji uległo zagładzie.

Z pobieżnego nawet przeglądu działalności fundacji Pro Oriente na rzecz zachowania dziedzictwa duchowego i kulturowego przedstawicieli chrześcijaństwa orientalnego można zauważyć dwa ważne jej elementy: z jednej strony jest to działalność akademicka i publikacyjna na bardzo wysokim poziomie, a z drugiej angażują się w nią przede wszystkim osoby należące do kręgu tej właśnie zagrożonej kultury.

Z takiego stanu rzeczy wynikają dwa bardzo ważne dla ratowania dziedzictwa językowego i kulturowego Asyryjczyków czynniki. Po pierwsze, udział samych Asyryjczyków w pracy fundacji czyni ją bardziej żywą, w odróżnieniu od suchych badań akademickich, często oderwanych od rzeczywistych potrzeb badanych grup. A po drugie, dzięki temu, że fundacja nie została założona przez nich samych, działalność *Forum Syriacum* nie ma charakteru hermetycznego, jest otwarta na współpracę ze środowiskami europejskimi i katolickimi, nastawiona na wzajemne poznawanie i zbliżenie.

⁷⁸⁷ D. W. Winkler (ed.), *Syriac Churches Encountering Islam: Past Experiences and Future Perspectives*. Piscataway: Gorgias Press, 2012.

⁷⁸⁸ D. W. Winkler (ed.), *Syriac Christianity in the Middle East and India*. Piscataway: Gorgias Press, 2013.

⁷⁸⁹ https://phoibos.at/bilder/proOriente/inhalte/proOr_2011.pdf (dostęp 10.01.2017).

⁷⁹⁰ <http://www.pro-oriente.at/?site=pu20150424092652> (dostęp 10.01.2017).

⁷⁹¹ O tej publikacji wspomina Lord Bryce w przedmowie do książki J. Nayeem, *Shall this Nation Die?* New York: Chaldean Rescue, 1921, s. xii.

Wydaje się, że fundacja Pro Oriente i jej *Forum Syriacum* stanowi dobrą platformę również dla rozwoju studiów syrologicznych w Polsce. Nawiązanie żywych kontaktów z przedstawicielami wspólnot syriackojęzycznych na poziomie akademickim może i powinno prowadzić do popularyzacji wiedzy o chrześcijaństwie Wschodu, jego historii i teraźniejszości, a także nawiązywania żywych kontaktów między wspólnotami na poziomie organizacji społecznych i parafii. Dla wielu katolików w Polsce odkrycie, że dotychczas żyją na świecie ludzie modlący się w tym samym Języku, co Jezus Chrystus, Matka Boża i Apostołowie, może stanowić ważny impuls do otwartości na kulturę Wschodu i do zrozumienia możliwych zagrożeń. Jak wykazano w niniejszej pracy, pomimo rozdzielenia Kościołów Wschodu i Zachodu 1,5 tysiąca lat temu, teksty liturgiczne oraz modlitwy znane szerokim kręgom Polaków i Asyryjczyków zawierają bardzo wiele wspólnych elementów, które mogą stanowić fundament dla zbliżenia i wzajemnego poznawania.

Popularyzacja wiedzy o dziedzictwie kulturowym i naukowym wspólnot syriackich może przyciągnąć większą liczbę studentów i doktorantów niż to ma miejsce obecnie. Co najważniejsze, to zainteresowanie, zarówno naukowe jak i społeczne, samo w sobie stanowi wsparcie dla zagrożonych wspólnot Asyryjczyków, którzy tracą możliwość funkcjonowania i zachowania tożsamości na własnej ziemi i nie znajdują takiej możliwości w nowych miejscach zamieszkania, m.in. w Europie.

Wykorzystana literatura

1. Źródła

1. Assemani J.S., *Bibliotheca Orientalis*, 4 vols. in 3, Rome 1719–1728.
2. Connolly R.H., Codrington H.W., *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, London: Williams and Norgate, 1913.
3. *Didache, czyli Nauka Dwunastu Apostołów*, tłum. J. Jankowski, Warszawa: Księgarnia Kunczewicza i Hofmana, 1923, s. 6.
4. *Dionysius bar Salibi: A Response to the Arabs*, transl. J.P. Amar, Lovanii: In Aedibus Peteris, 2005, s. 3.
5. Ephrem Syrus, *Repentance of Nineveh: A metrical Homily on the Mission of Jonas*. Translated from the original Syriac, with an introduction and notes by the Rev. Henry Burges PH.D. London: Longman, 1857.
6. *Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread*, translation and introduction by J.E. Walters. Piscataway: Gorgias Press, 2012.
7. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Kraków: WAM, 1993.
8. Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2001.
9. *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń: wyd. M. Zalcmana, 1927.
10. Herodotus, *The Histories*, transl. H. Carter, Book VII, New York: The Heritage Press, 1958.
11. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum, 1994.
12. *Machzor Ierosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Awiw: wyd. Sinai, 1962.
13. *Messianic Passover Hagada*, Jerusalem: Keren Ahvah Meshichit, 2006.
14. Moses Bar Kepha, *Commentary on Myron*, translation and introduction by B. Varghese. Piscataway: Gorgias Press, 2014.
15. Saint Isaac of Nineveh, *On Ascetical Life*, translated by M. Hansbury. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1989.
16. *Sefer habrachot*, Tel-Awiw: wyd. Matan Amnujot, 2006.
17. *Shhimo: Das Chorgebet der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*. Leinatal: Kloster St. Gabriel, 2014.
18. *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem – Moskwa: Machanaim, 1993.
19. *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem: „Geulim”, 1995.
20. *Synody i kolekcje praw*, t. I-VI, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: WAM, 2006-2011.
21. Św. Izaak z Niniwy, *Gramatyka życia duchowego*. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.
22. *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, transl. B.S. Easton, Cambridge: University Press, 1934.
23. *The Chronicle of Arbela*, transl. P. Kawerau and T. Kröll, Lovanii: Editions Peeters, 1985.
24. *The homilies of Aphrahat, the Persian Sage*, ed. and transl. W. Wright, t. 1-2, Edinburgh: Williams and Norgate, 1869.
25. *The Liturgical Homilies of Narsai*, t. 8, transl. R.H. Connolly, Cambridge: Texts and Studies, 1909.
26. *The Syriac Book of Steps*, translation and introduction by R.A. Kitchen, Piscataway: Gorgias Press, 2009.
27. Wright W., *The Homilies of Aphrahat, the Persian Sage*, t. 1, *The Syriac Text*. London – Edinburgh: Williams and Norgate, 1869.

2. Słowniki

1. Bar Bahlul H., *Lexicon Syriacum*, red. R. Duval, Parisiis, E Reipublicae Typographaeo, 1901.
2. Berlin A. (ed.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2011.
3. Brockelmann C., *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum: Max Niemeyer, 1928.
4. Dougherty B.K., Ghareeb E.A., *Historical Dictionary of Iraq*. Lanham: Scarecrow Press, 2013.
5. Hawthorne G.F., Martin R.P., Reid D.G. (ed.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa: Vocatio, 2010.
6. Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1 i 2. London: Luzac&Co. 1903.
7. Jennings W., *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford: Clarendon Press, 1926.

8. Levy J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schrifttums*. Leipzig: Verlag von G.Engel, 1866.
9. Mendelssohn M., *Nowy leksykon judaistyczny*, Warszawa: Cyklady, 2007.
10. Payne-Smith J. (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998.
11. Payne-Smith R., *Thesaurus Syriacus*, Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1879.
12. Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio, 1995.
13. Sokoloff M., *A Syriac Lexicon*, Piscataway: Gorgias Press, 2009.
14. Thoraval Y., *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, Poznań: Wydawnictwo Książnica, 2006.
15. *Λεξικον Ἑβραϊκο-νεοελληνικον της Παλαιας Διαθηκης*, Ev Μελιτη 1842.
16. Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki Słownik Hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, Warszawa: Vocatio, 2008.

3. Wydania Biblii

- Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty tekstów biblijnych pochodzą z Biblii Tysiąclecia – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallottinum, Poznań⁴ 1991.
- BW (Biblia Warszawska) – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.
- BG (Biblia Gdańska) – *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1986.
- JW (Biblia Jakuba Wujka) – *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim w.o. Jakuba Wujka SJ*, Kraków 1962.
- BP (Biblia Poznańska) – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań³ 1999.
- NP (Najnowszy Przekład) – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, wyd. Sw. Paweł, Częstochowa 2008.
- Biblia Hebrajska – tekst hebrajski z narzędziami badawczymi dostępny na stronie internetowej <http://biblehub.com/hebrew/> [27.06.2017].
- LXX (*Septuaginta*), tekst grecki dostępny na stronie internetowej <http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/septuagint/> [27.06.2017].
- Peszitta* – tekst syriacki wraz z narzędziami badawczymi dostępny na stronie internetowej <http://dukhrana.com/peshitta/index.php> [27.06.2017].
- Syriac Bible*, Damascus: United Bible Societies, 1979.

4. Opracowania

1. *'Fatwa on Syria' by 107 scholars* <http://www.islam21c.com/politics/2407-fatwa-on-syria-by-107-scholars/> (dostęp 09.01.2017).
2. „The Patriarchal Magazine. Organ of the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch”, 18 (175-176), 1980, s. 314-323, Damaszek.
3. Abdalla M., *Asyryjczycy w Tur Abdinie: między kurdyjskim młotem a tureckim mieczem*, w: *Konflikty etniczne. źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, Kabzińska-Stawarz I., Szykiewicz S. (red.), Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1996, s. 271-282.
4. Abdalla M., *Konspiracyjna wizja historii w islamie. Etyka naukowa a przemilczenie faktów ludobójstwa*. Materiały konferencji ChFPN Nauka – Etyka – Wiara, Rydzyna 4-7.06.2015, s. 11-30.

5. Abdalla M., *Losy Asyryjczyków*. „Sprawy Narodowościowe – Seria nowa”, II, 1 (2), 1993, s. 67-82.
6. Abdalla M., *Losy chrześcijan himjaryckich jemeńskiego miasta Nadžran (VIX w.) w źródłach arabskich i asyryjskich*, w: *Arabowie-Islam-Świat*, red. M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2008, s. 557-569.
7. Abdalla M., *Między świętością a barbarzyństwem. 1600 lat asyryjskiego monasteru w Turcji*. „Przegląd Prawosławny”, 1, 1998, s. 23–24, 32.
8. Abdalla M., *O drukarstwie w językach arabskim i syriackim i jego pionierach w XVI wieku*, w: E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka*. Warszawa: Dialog, 2012, s. 149-162.
9. Abdalla M., Rucki M., *Klasztory jako ośrodki działalności pisarzy syriackich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 36(1), 2016, s. 129-152.
10. Abdalla M., *Syriac writers and their works from the 1st through the 5th century of Christianity*. „Orientalia Christiana Cracovensia”, 2, 2010, s. 9-27.
11. Abdalla M., *Z dziejów chrześcijaństwa Mezopotamii*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda” <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20040720132039288> (dostęp 25.04.2016).
12. Abdalla M., *Z kręgu folkloru chrześcijańskich Asyryjczyków*, „Literatura Ludowa”, 4/6, 1988, s. 63-76.
13. Adam A., Haunerland W., *Grundriss Liturgie*, Freiburg: Herder, 2014.
14. *Adversus Gentes* 4,13. *The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes*, transl. H. Bryce, H. Campbell, Edinburgh: T.&T. Clark, 1871.
15. Al-‘Ayeab S.B., *Al-Masihyya al-‘arabiyya wa tatawwuratuha, Dar at-Tali‘a li at-Tiba‘a wa an-Našr*, Bejrut 1998.
16. Altinisik K., *5500 Years’ Witnesses Syrians*, Istanbul: Second Press, 2012.
17. Atiya A.S., *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa: PAX, 1979.
18. Attia M., *The Coptic Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, Cairo: Bishopric of Youth Affair, 2001.
19. Badger G.P., *The Nestorians and their Rituals*, t. 1. London: Duncan, 1852.
20. Badger G.P., *The Nestorians and their Rituals*, t. 2. London: Darf Publishers Ltd., 1987.
21. Baldovin J.F. SJ, *Hippolytus and the Apostolic Tradition: recent research and commentary*, „Theological Studies”, 64, 2003, s. 520-542.
22. Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986.
23. Bar Abraham A., *The Question of Assyrian Journalism Revisited*, „Journal of the Assyrian Academic Society”, 9(1), 1995, s. 3-7.
24. Bas Ter Haar R. (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden – Boston: Brill, 2008.
25. Baum W., Winkler D.W., *The Church of the East: A Concise History*, London – New – York: Routledge, 2003.
26. Baumer Ch., *The Church of the East*, London – New York: IB Tauris 2008.
27. Baumstark A., *Die armenische Rezension der Jacobusliturgie*, „Oriens Christianus”, 7-8, 1919, s. 1-32.
28. Baumstark A., *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn: A.Marcus und E.Webers Verlag, 1922.
29. Bednarowicz S., *Kształtowanie się języka literackiego Asyryjczyków z Urmii i jej okolic*, w: Abdalla M. (red.), *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 95-106.
30. Bednarowicz S., *Syriaco-Slavica. What did the Syriac Medieval Writers Know About the Slavs*. „Orientalia Christiana Cracovensia”, 2, 2010, s. 29-44.
31. Beggiani S.J., *Early Syriac Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2014.
32. Benjamin I.J., *Eight Years in Asia and Africa, from 1846 to 1855*. Hanover: Published by Author, 1863.

33. Benjamin Y., *Assyrian Journalism: A 140-Year Experience*, "Journal of the Assyrian Academic Society" Vol. 7, No. 2, 1993, s. 1-28.
34. Berardino A. (ed.), *Patrology V: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, Cambridge: James Clark&Co Ltd, 2006.
35. BetBasoo P., *Brief History of Assyrians*, <http://www.aina.org/brief.html> (dostęp 12.04.2016 r.).
36. BetBasoo P., *Timeline of Assyrian History*, <http://www.aina.org/articles/toah.htm> (dostęp 12.04.2016 r.).
37. Bettio P., *Syriac Literature*, w: A. Berardino (ed.), *Patrology V: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, Cambridge: James Clark&Co Ltd, 2006, s. 407-490.
38. Beulay R., *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha: Mystique syro-oriental du VIIIe siècle*, Paris: Beauchesne, 1990.
39. Bosak P.Cz., *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, Pelplin: Bernardinum, 2012.
40. Bosworth C.E., *The History of Al-Tabari: The Sasanids, the Lakhmids, and Yemen*, t. 5, New York: State University of New York Press 1999.
41. Bradshaw P.E., *Did Jesus Institute the Eucharist at the Last Supper?* w: Johnson M.E. (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010, s. 1-20.
42. Bradshaw P.E., *The Barcelona Papyrus and the Development of Early Eucharistic Prayers*, w: Johnson M.E. (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010, s. 129-138.
43. Brock S., *Edessene Syriac inscriptions in late antique Syria*, w: Cotton H. et al. (eds.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 289-290.
44. Brock S.P., *A Brief Outline of Syriac Literature*, Baker Heel: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997.
45. Brock S.P., *Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources*, "Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation", 5, 1979-1980, s. 1-30.
46. Brock S.P., *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway: Gorgias Press, 2006
47. Brock S.P., *The Wisdom of St. Isaac of Nineveh*, Piscataway: Gorgias Press, 2006.
48. Brown K., Oglivie S. (eds.), *Concise Encyclopedia of Languages of the World*, Oxford: Elsevier 2009.
49. Brzeziński D., *Aula liturgiczna: ku ponownemu odkrywaniu teologiczno-liturgicznego sensu*, „Teologia i człowiek”, 23(3), 2013, s. 137-148.
50. Buksbazy V., *Ewangelia zawarta w świętach Izraela*, Warszawa: Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne, 2005.
51. Burkitt F.C., *Early Eastern Christianity*, New York: Dutton&Company, 1904.
52. Burkitt F.C. (ed.), *Evangelion Da-Mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels*, t. 1 i 2, Cambridge: University Press, 1902.
53. Carr E. OSB, *Liturgical Families in the East*, w: Chupungco A.J. (ed.), *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the liturgy*, Collegeville: A Pueblo Book, 1997, s. 11-24.
54. Carrol W.H., *Historia chrześcijaństwa*, t. 1, Wrocław: Wektory, 2009.
55. Chatonnet F.B., Desreumaux A., *Oldest Syriac Christian Inscription Discovered in North-Syria*. "Hugoye: Journal of Syriac Studies", 1(14), 2011, s. 45-61.
56. *Chronology of Catholic Dioceses: Afghanistan*, <http://www.katolsk.no/organisasjon/verden/chronology/afghanistan> (dostęp 25.04.2016 r.).
57. Chrostowski W., *Wokół historyczności Księgi Jonasza: "Kompozycja wyobrażona"?* "Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliistów Polskich", R. 13, Nr 13, 2016, s. 311-328.
58. Clark H., *Muslim Militants Blow Up Tombs of Biblical Jonah, Daniel in Iraq*: <http://christiannews.net/2014/07/27/muslim-militants-blow-up-tombs-of-biblical-jonah-daniel-in-iraq/> (dostęp 12.01.2016 r.).
59. Collins S., *Daniel the Prophet's Tomb Endangered by Iranian Islamists*: <http://stevenmcollins.com/WordPress/daniel-the-prophets-tomb-endangered-by-iranian-islamists/> (dostęp 12.01.2016 r.).

60. Cutts E.L., *Report of a Journey, undertaken by Desire of His Grace the Archbishop of Canterbury and His Grace the Archbishop of York, to the Christians in Koordistan and Oroomiah*, London: Clay, Sons and Taylor, 1877.
61. Dalmais I.H., *The Eastern Liturgical Families*, w: Martimort A.G. (red.), *The Church at Prayer*, t. 1, Collegeville 1986, s. 28-29.
62. Daniélou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła*, Warszawa: PAX, 1984.
63. De Vries Mzn. S.Ph., *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków: WAM, 2001.
64. *Diocese of Tarentaise*, <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=11305> (dostęp 10.01.2017 r.).
65. Dolata S., *Z Pekinu do Paryża: przebieg i znaczenie wyprawy Rabbana Bar Saumy i Rabbana Markosa na Zachód w XIII wieku*, praca licencjacka, Poznań: UAM, 2012.
66. Donef R., *Assyrians post-Nineveh: identity, fragmentation, conflict and survival (672 BC – 1920)*. Sydney: Tatavla Publishing, 2012.
67. Donef R., *The Hakkari Massacres: Ethnic cleansing by Turkey 1924-25*, Sydney: Tatavla Publishing 2014.
68. Doran R., *The Martyrdom of Habbib the Deacon*, w: R. Valantasis (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2000, s. 413.
69. Dowley T. (red.), *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa: Vocatio, 2002.
70. Drijvers H.J.W., Healey J.F., *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene: Texts, Translations and Commentary*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999.
71. Elliot J.K., *Extra-canonical early Christian literature*, w: Barton J., Muddiman J. (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, New York: Oxford University Press, 2001.
72. Emhardt W.Ch., Lamsa G.M., *The Oldest Christian People*, New York: Macmillan&Co., 1926.
73. Epstein M., *All about Jewish Holidays and Customs*, Washington: Ktav, 1970.
74. *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, wybór i opracowanie ks. M. Starowieyski, Kraków: Znak, 1987.
75. Fitzmyer J.A., *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
76. Flis A., *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków: Nomos, 2001.
77. Flis A., Kowalska B., *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*. Kraków: WAM, 2003.
78. Flis J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa: Vocatio, 1996.
79. Freedman H., *The Talmud – A Biography: Banned, censored and burned*, London: Blumsbury Publishing Plc, 2014.
80. Gesenius W., Kautzsch E.A., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Mineola: Dover Publications, Inc. 2006.
81. Glaeser Z., *Jedność Kościoła w perspektywie dokumentu Ku wspólnej wizji Kościoła*, „Studia Oecumenica”, 14, 2014, s. 29-44.
82. Graystone G., *The Dead Sea Scrolls – II. Wadi Murabba'at*, „Scripture”, 7, 1955, s. 66-76.
83. Gregg J.Y., *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany: State University of New York Press, 1997.
84. Grzywaczewski J., *Sobór Chalcedoński. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa*, „Vox Patrum”, 32 (58), 2012, s. 137-179.
85. Guillaumont A., *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*. Beuron: Beuronner Kunstverlag, 2007.
86. Hainthaler Th., *Perspectives on the Eucharist in the Nestorian Controversy*, w: Perczel I., Forrai R., Gereby G. (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy*, Leuven: Leuven University Press, 2005, s. 3-22.
87. Halevi Z., *Psychology and Kabbalah*, Boston: Weiser Books, 1986.
88. Hamman A. OFM (ed.), *Early Christian Prayers*, Chicago: Henry Regency Co, 1961.
89. Hann G., Dabrowska K., Townsend-Greaves T., *Iraq: The ancient sites and Iraqi Kurdistan*, Guilford: The Globe Pequot Press Inc., 2015.

90. Hansbury M., *The Letters of John of Dalyatha*, Piscataway: Gorgias Press, 2006.
91. Harrak A., *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Leiden – Boston: Brill, 2005.
92. Harrod A., *Danish Muslim Apostate Faces Hate Speech Charges*, <http://www.aina.org/news/20140102143156.pdf> (dostęp 9.01.2017 r.).
93. Heliso D., *Pistis and the Righteous One*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
94. Hergesel T., Jarząbek Z., *Rada w Piśmie Świętym*, „Scriptura Sacra” 15/2011, s. 217-226.
95. Herrin J., *The Formation of Christendom*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
96. Hoffman J., *In the Beginning: A Short History of the Hebrew Language*, New York: New York University Press, 2004.
97. Hoffman L.A. (ed.), *Naming God: Avinu Malkeinu – Our Father, Our King*, Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2015.
98. Hoffman L.A., Arnow D. (eds.), *My People's Passover Haggadah: What is the Haggadah anyway?* t. 1, Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008
99. Hollerweger H., *Lebendiges Kulturerbe: Turabdin*, Linz: Freunde des Turabdin, 1999.
100. Hopko Th., *A preparation for confession*, <http://www.stthomassiouxcity.org/resources/a-preparation-for-confession/> (dostęp 30.12.2016 r.).
101. Humphreys C.J., *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
102. International Joint Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, *Report on 11th meeting*, Pampakuda, India, January 28 to February 1, 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20140201_eleventh-meeting_en.html (dostęp 23.08.2016 r.).
103. Isakhan B., *Legacy of Iraq*, Lanham: Edinburgh University Press, 2015.
104. J.B. Chabot, *Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281-1317), et du moine Rabban Çauma, Ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)*, Paris: E.Leroux, 1895.
105. Jaromin J., *Jana Pawła II interpretacja psalmu 51*, „Scriptura Sacra”, 13-14, 2009-2010, s. 197-205.
106. Jaskóła P., *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole: wyd. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2016.
107. Jaskóła P., *Ku wspólnej wizji Kościoła – nowy dokument komisji „Wiara i Ustrój”*. „Roczniki Teologiczne”, 7(62), 2015, s. 39-57.
108. Jenkins Ph., *The Lost History of Christianity*, New York: Harper One, 2008.
109. Johnson D.A., *Syriac Influences in Western History*, New York: Lulu, 2010.
110. Johnson L.J., *Worship in the Early Church: An Anthology of Historical Sources*, t. 1, Collegeville: A Pueblo Book, 2009.
111. Johnson M.E. (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010.
112. Johnson S.F. (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York: Oxford University Press, 2012.
113. Jugie M., *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, t. 1-5, Parisiis: Letouzey et Ané, 1926-1935.
114. *Kalender der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Leinatal: Kloster Mor Gabriel, 2016.
115. Kałużyński S., *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa: Iskry, 1986.
116. Karabas A.M.N., *Seyfo – ludobójstwo, o którym nie wolno mówić*, Poznań: Agape, 2015.
117. Katzoff R., Schaps D.M. (eds.), *Law in the Documents of the Judaean Desert*, Leiden – Boston: Brill 2005.
118. King A., *The Rites of Eastern Christendom*, t. 1, Piscataway: Gorgias Press, 2007.
119. Koningsveld P.S., *Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages*, „Islam and Christian-Muslim relations”, 6(10), 1995, s. 5-23.
120. *Konkordancja biblijna*, Warszawa: Vocatio, 1995.
121. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW, 1986.

122. Lach-Bartlik L., *Ks. dr Stefan Siwiec (1863-1941). Osoba i twórczość*, w: Uciecha A. (red.), *Historia monastycyzmu orientalnego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014, s. 13-25.
123. Lanfranchi G.B., Roaf M., Rollinger R. (ed.), *Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia. History of the Ancient Near East Monographs 5*, Padova: Sargon Editrice e Libreria, 2003.
124. Liebreich L.J., *The Term miqra'qodesh in the Synagogue Liturgy*, „The Jewish Quarterly Review”, 57, 1967, s. 381-397.
125. Lindsay J.E., *Daily Life in the Medieval Islamic World*, London: Greenwood Press, 2005.
126. Lipiński E., *Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*, „Roczniki Biblijne”, 4, 2014, s. 9-41.
127. Lisowsky G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
128. Lund J., *Genesis in Syriac*, w: C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen (eds.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 537-560.
129. Lund J., *Peshitta*, w: A. Lange, E. Tov (eds.), *The Hebrew Bible*, vol. 1B, Leiden – Boston: Brill, 2017, s. 173-179.
130. Ławreszuk M., *Przyzywanie Ducha Świętego w anaforach świętego Jana Chryzostoma i świętego Bazylego Wielkiego*, „Studia Oecumenica”, 14, 2014, s. 195-212.
131. Marcinkowski R. (red.), *Miszna Zeraim (Nasiona)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2013.
132. Mateo-Seco L.F., Maspero G. (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Boston – Leiden: Brill, 2010.
133. Matveiev K., *The Assyrians in the Soviet Union*, „Ethnologia Polona”, 17, 1992, s. 71-79.
134. McNamara M., *Targum and Testament Revisited: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible*, Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2010.
135. Meir-Glitzenstein E., *Zionism in an Arab Country: Jews in Iraq in the 1940s*, London – New York: Routledge, 2004.
136. Mendez H., *“Overcoming Divide” as a Motif in Eastern Christian Liturgy*, „Studia Liturgica”, 43, 2013, s. 281-302.
137. Missick S.A., *Saint Thaddeus and the King of the Assyrians: Aramaic and the Origins of Christianity*, Middletown 2015.
138. Montgomery J.A., *The History of Yaballaha III*, New York: Columbia University Press, 1927.
139. Moosa M., *The Maronites in History*, Piscataway: Gorgias Press, 2005.
140. Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden: AHarrasovitz, 2012.
141. Mor Ignatius Ephrem Barsaum, *The scattered pearls: a history of Syriac literature and sciences*, Piscataway: Gorgias Press, 2003.
142. Mor Severius Moses, Rucki M., Abdalla M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra”, 22(1), 2016, s. 43-67.
143. Muchowski P., *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, Poznań: wyd. naukowe UAM, 2001.
144. Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków: Enigma Press, 1996.
145. Muffs Y., *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Leiden – Boston: Brill, 2003.
146. Muraoka T., *Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy*, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2005.
147. Nayeem J., *Shall this Nation Die?* New York: Chaldean Rescue, 1921.
148. Nöldeke Th., „Namnen på den arameiska nationen och dess språk”. *Mayko Kotën, An Ĕšmone d-Këtlan? Södertälje: Bokförlaget Nsibin*, 2007, s. 77-100.
149. Ofek H., *Why the Arabic World Turned Away from Science*, <http://www.thenewatlantis.com/publications/why-the-arabic-world-turned-away-from-science> (dostęp 11.01.2017 r.).
150. Ostański P., „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27,46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 30, 2016, s. 215-225.
151. Ostański P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 23(2), 2015, s. 45-74.
152. Otterspeer W. (ed.), *Leiden Oriental Connections: 1850 – 1940*, Leiden: Brill, 1989.

153. Parpola S., *Assyrians after Assyria*, „Journal of Assyrian Academic Society”, 12(2), 2000, s. 1-16.
154. Parpola S., *National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times*, „Journal of Assyrian Academic Studies”, 18(2), 2004, s. 5-22.
155. Parpola S., *National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times*, w: O.A. Cetrez, S.G. Donabed, A. Makko (eds.), *The Assyrian Heritage – Threads of Continuity and Influence*, Uppsala: Uppsala Universitet, 2012, s. 3-46.
156. Parzyszek E., *Legendy chrześcijan z Syrii*, w: E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka*, Warszawa: Dialog, 2012, s. 307-314.
157. Payne Hatch W.H., Van Rompay J., *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Piscataway: Gorgias Press, 2002.
158. Pecaric S. (red.), *Hagada na Pesach*, Kraków: Pardes Lauder, 2002.
159. Pietkiewicz R., *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego” Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław: Drukarnia Tumska, 2011.
160. Pigulewska N., *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa: PAX, 1989.
161. Popko M., *Wschód starożytny a początki myśli europejskiej*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1-2 (189-190), 1999, s. 15-25.
162. Porada R., *Kościół jako sakrament zbawienia w świetle uzgodnienia Ku wspólnej wizji Kościoła*. „Studia Oecumenica”, 14, 2014, s. 63-81.
163. Potoczny M., *Kapłan jako słaby i grzeszny sługa w modlitwach Mszy św. liturgii zachodniosyryjskiej*. „Studia Oecumenica”, 15, 2015, s. 227-246.
164. Potoczny M., *Miejsce liturgii w dialogu ekumenicznym w świetle adhortacji apostolskiej Ecclesia in Medio Oriente (EiMO)*. „Studia Oecumenica”, 12, 2012, s. 257-276.
165. Potoczny M., *Rodziny liturgiczne chrześcijańskiego Wschodu – panorama*, „Teologia i człowiek”, 25(1), 2014, s. 165-185.
166. Powichrowski T., *Struktura formalna modlitwy eucharystycznej*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 6, 2007, s. 129-148.
167. Rahmani I.E., *Les liturgies orientalis et occidentalis*, Beyrouth 1929.
168. *Raqqa: The Islamic State capital*, <http://www.reuters.com/news/picture/raqqa-the-islamic-state-capital?articleId=USRTR47PBT> (dostęp 9.02.2016 r.).
169. Rattray B., *The Ancient Liturgy of the Church of Jerusalem, being the Liturgy of St. James, Freed from all latter additions and interpolations of whatever kind, and so restored to it's original purity*, London: Jame Bettenham, 1744.
170. Reardon B.P., *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley: University of California Press, 2008.
171. Reif S.C., Reif Sh. (eds.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
172. Rich C.J., *Narrative of a residence in Koordistan, and on the site of ancient Nineveh*, London: Duncan, 1836.
173. Roberson R.G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz: Homini, 1998.
174. Rossabi M., *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West*, Los Angeles: University of California Press, 2010.
175. Rubin A.D., Kahn L., *Handbook of Jewish Languages*, Leiden: Brill, 2015.
176. Rucki M., Abdalla M., Benyamin A., *Jajka wielkanocne w początkach chrześcijaństwa*, „Teologia i człowiek”, 29(1), 2015, s. 295-312.
177. Rucki M., Abdalla M., Jacyna-Onyszkievicz Z., *Czy definicja natury Jezusa Chrystusa powinna prowadzić do podziału?* „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (w druku).
178. Rucki M., Abdalla M., *Zarys historii Kościołów Wschodu*, „PERSPECŹIVA – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 30(1), 2017, s. 182-194.
179. Rucki M., Abdalla M., *Zapożyczenia greckie w syriackiej anaforze św. Jakuba Brata Pańskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” (w druku).
180. Rucki M., *Czy Pan Jezus zniósł prawo odwetu?* „Scriptura Sacra”, 17, 2013, s. 47-58.

181. Rucki M., *Czy wytracenie oznacza wykluczenie?* (artykuł po recenzji przyjęty do druku w „Colloquia Theologica Ottoniana”, 2, 2017).
182. Rucki M., *Iluzje polityczne stwarzane przez misjonarzy w Hakkari (na podstawie relacji R. Termena)*, referat wygłoszony na konferencji naukowej „Chrześcijański Orient. Historia, dziedzictwo, współczesność”, 15-16 maja 2018 r., Toruń.
183. Rucki M., *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław: TUM, 2014.
184. Rucki M., Mor Severius Moses, Abdalla M., Benyamin A., *Miłosierdzie Boże w tradycji judaizmu i Kościołów Wschodu*, w: Jaromin J. (red.), *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, Wrocław: TUM, 2016, s. 371-404.
185. M. Rucki, *Kamień, o który wszyscy się potykają (Mt 16,23)*, „Wrocławski przegląd teologiczny”, artykuł po recenzji, przyjęty do druku w numerze 2/2018.
186. Rucki M., *O jakich psach mówi Jezus w Mt 7,6?* „Perspectiva”, 1(28), 2016, s. 210-224.
187. Rucki M., Prończuk M., *Refleksja nad początkami wszechświata w traktacie Be-reszit Raba*, „Filozoficzne Aspekty Genezy”, 14(1), 2017, s. 1-22.
188. Rucki M., *Religijne uwarunkowania złotego wieku i przetrwania Asyryjczyków jako narodu bez państwa*, w: S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk (red.), *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, wyd. Morpho, Zielona Góra 2017, s. 177-191,
189. Rucki M., Szymański K., *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, „Scriptura Sacra”, 19, 2015, s. 183-197.
190. Rucki M., *Uzdrowienie niewidomego – podwójny dowód boskości Jezusa Chrystusa*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 24(2), 2016, s. 23-38.
191. Rucki M., *Zagadnienia jedności i miłosierdzia Bożego w tekstach żydowskiej liturgii paschalnej w porównaniu do liturgii syriackiej*, „Liturgia Sacra” 24 (2018) nr 2, s. 423-436.
192. Russel P.S., *The Psalms and Psalm 29 Among Syrian Christians*, w: Handy L.K. (ed.), *Psalm 29 through Time and Tradition*, New York – London: Routledge, 2013, s. 52-68.
193. Russo N.V., *The Validity of the Anaphora of Addai and Mari: Critique of the Critiques*, w: Johnson M.E. (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, Collegeville: A Pueblo Book, 2010, s. 21-62.
194. Sabar Y., *Romantic Songs in Christian Neo-Aramaic as Preserved in Kurdistan Jewish Folklore: a Case of Cultural Borrowing*, „Journal of Assyrian Academic Studies”, 24(2), 2010, s. 1-10.
195. *Sacrament of repentance and confession*, http://www.copticchurch.net/topics/thecopticchurch/sacraments/3_repentance_confession.html (dostęp 30.12.2016 r.).
196. Safrai Sh., Stern M. (eds.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, t. 2, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
197. *Saint James of Tarentaise*, <http://catholicsaints.info/saint-james-of-tarentaise/> (dostęp 10.01.2017).
198. Schiffman L.H., *Archeology & Jewish Life in Ancient Babylonia*, <http://www.aish.com/jw/s/Archeology--Jewish-Life-in-Ancient-Babylonia.html> (dostęp 20.12.2015 r.).
199. Schreiber M. (ed.), *The Shengold Jewish Encyclopedia*, Maryland: Rockville, 1998.
200. Schürer E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, t. 2. Revised and edited by Vermes G., Millar F., Black M., London – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
201. Sh'hadeh Y., *Jednostka i społeczeństwo w powieściach pisarek syryjskich XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
202. Sh'hadeh Y., *Syryjska powieść po roku 1961*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
203. Shahid I., *The Syriac Sources for the History of the Arabs Before the Rise of Islam: An Evaluation*, w: Lavenant R.SJ (ed.), *Symposium Syriacum VII*, Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1998, s. 323-331.
204. Siniscalco P. i in., *Starożytnie Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, Kraków: Petrus, 2013.

205. Skarsaune O., Hvalvik R. (eds.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.
206. Smith G.V., *The Prophecies Relating to Nineveh and the Assyrians: Translated from the Hebrew, with Historical Introductions and Notes, Exhibiting the Principal Results of the Recent Discoveries*, London: Blacklader, 1853.
207. Southgate H., *Narrative of a visit to the Syrian [Jacobite] Church of Mesopotamia*, New York: Dana and Company, 1856.
208. *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, ed. and transl. W. Cureton, London: Francis and John Rivington, 1855.
209. Spinks B.D., *Do this in Remembrance of Me: The Eucharist from the Early Church to the Present Day*, London: SCM Press, 2013, s. 52-54.
210. Stafford R.S., *The Tragedy of the Assyrians*, Piscataway: Gorgias Press, 2006.
211. Starowieyski M., *Sobory niepodzielnego Kościoła*, Kraków: wydawnictwo m, 2016
212. Stasiak S., *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Wrocław: maszynopis, 2012.
213. Stökl D., *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
214. *Summarized Sahih Al-Bukhari*, transl. M.M. Khan, Riyad: Maktaba Dar-us-Salam, 1994.
215. Sweeney E.J., *The Ramessides, Medes, and Persians*, New York: Algora, 2008.
216. *Syryjski język, syriacki język*, [hasło] w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 8. Warszawa: PWN, 2004, s. 44.
217. Św. Efreem – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, tłum. W. Kania, PSP 11, Warszawa 1973.
218. Świderkówna A. (red.), *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.
219. Świderkówna A., *Prawie wszystko o Biblii*, Warszawa: Stentor, 2002.
220. Tahincioglu Y., *The Syriac People*, Istanbul 2011.
221. Taylor D.G.K., *The Syriac Versions of the de Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, Lovanii: In Aedibus Peeters, 1999.
222. Taylor M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden: Brill, 1995.
223. Taylor R.A., *The Peshitta of Daniel*, Leiden – New York: Brill, 1994.
224. *The Chronological Study Bible*, Nashville: Thomas Nelson, 2008.
225. *The Eastern Churches Quarterly*, Vol. 4, 1946.
226. *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, transl. E.A. Wallis Budge, London: Harrison & Sons, Ltd., 1928.
227. *The Syriac Language and Literature*. „The Journal of Sacred Literature and Biblical Record”, 3, October 1862, s. 75-87.
228. *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, New York: New City Press, 2004.
229. Tomal M., *Nowoaramejski – język irackich chrześcijan i żydów*, w: M. Abdalla (red.), *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 107-137.
230. Tonina A., Szmajdziński M., *Wprowadzenie do języka syryjskiego*, Kielce: ITB Verbum, 2003.
231. Tov E. i in., *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
232. Trepczyńska-Łent M., *Materialoznawstwo*, Bydgoszcz: wyd. Uniwersytetu Technologiczno-przyrodniczego, 2013.
233. Turek P.W., *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010.
234. Turek P.W., *Mandajczycy – wczoraj i dziś*, w: M. Abdalla (red.), *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 53-64.
235. Uciecha A., *ܐܘܪܘܫܝܡܐ (taḥwāyṯā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, „Biblica et Patristica Thorunensia”, 8(1), 2015, s. 65-80.
236. Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2002.

237. Van der Horst P.W., Newman J.H., *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008.
238. Van Pompay L., *Jacob of Edessa and the early history of Edessa*, w: G.J. Reinink, A.C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Leuven: Uitgeverij Peeters, 1999, s. 272.
239. Van Unnik W.C., *Nestorian Questions on the Eucharist*, Haarlem: Joh. Enschede en Zonen, 1937.
240. Varghese B., *The Anaphora of Saint James and Jacob of Edessa*, w: Haar Romeny R.B. (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 239-264.
241. Varghese B., *The Commentary of Dionysius Bar Salibi on the Eucharist*, Piscataway: Gorgias Press, 2011.
242. Varghese B., *The Theological Significance of the Epiklesis in the Liturgy of Saint James*, w: Perczel I., Forrai R., Geréby G. (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy*, Leuven: Leuven University Press, 2005, s. 363-380.
243. Vööbus A., *The contribution of ancient Syrian Christianity to the west European culture*, “Journal of Assyrian Academic Society”, 1/1988, s. 8-14.
244. Vorbrich R., *Europa w islamskiej wizji świata: od kraju niewiernych do kraju misyjnego*. „Lud”, 83, 1999, s. 33-45.
245. Vriezen T.C., Van der Woude A.S., *Ancient Israelite And Early Jewish Literature*, Leiden – Boston: Brill, 2005.
246. Warda W.W., *Assyrians Beyond the Fall of Nineveh*, Lexington: Warda, 2013.
247. Weisz N., *Judgment Tempered With Mercy*. <http://www.aish.com/h/hh/yom-kippur/theme/48955531.html> (dostęp 20.08.2016).
248. Weitzman M.P., *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
249. Westwood J., *On Pilgrimage: Sacred Journeys Around the World*, Mahwah NJ: Hidden Spring, 2003.
250. *Wieczera Mistyczna*, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa: PAX, 1988.
251. Wilkinson R.J., *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The first printing of the Syriac New Testament*, Leiden – Boston: Brill, 2007.
252. Wilkinson R.J., *Syriac studies in Rome in the second half of the sixteenth century*, “Journal for Late Antique Religion and Culture”, 6, 2012, s. 55-74.
253. Winkler D.W. (ed.), *Syriac Christianity in the Middle East and India*, Piscataway: Gorgias Press, 2013.
254. Winkler D.W. (ed.), *Syriac Churches Encountering Islam: Past Experiences and Future Perspectives*, Piscataway: Gorgias Press, 2012.
255. Witkowski S., *Nowa jakość Życia – Kazanie na Górze*, Kraków: La Salette, 2004.
256. Witvliet J.D., *The Anaphora of St. James*, w: Bradshaw P.F. (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville: A Pueblo Book, 1997, s. 153-172.
257. Woźniak J. (red.), *Polska syrologia*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2010.
258. Wright W., *A Short History of Syriac Literature*, London: Adam&Charles Black, 1894.
259. Wróbel M.S., *Biblia aramejska, Targum Neofiti I, Księga Rodzaju*, t. 1. Lublin: Gaudium, 2014.
260. Yacoub J., *The Assyrian Question*, Chicago: Alpha Graphic, 1986.
261. Yao Zh., *A Diatessaronic Reading in the Chinese Nestorian Texts*, w: Winkler D.W., Tang L. (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*, Berlin: Lit Verlag, 2009, s. 153-166.
262. Yerushalmi Y.H., *Haggadah and History: A Panorama in Facsimile of Five Centuries of the Printed Haggadah from the Collections of Harvard University and the Jewish Theological Seminary of America*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1975.
263. Yonan G., *Journalismus bei den Assyrem*, Berlin: Zentralverband der Assyrischen Vereinigungen in Deutschland und Mitteleuropa, 1985.
264. Young I. (ed.), *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, London: T&T Clark 2003.

265. Zachara M. MIC, *Czy Tradycja apostołska jest dokumentem rzymskim?* „Ruch biblijny i liturgiczny”, 1(65), 2012, s. 3-20.
266. Zaimov S., *Muslim Man's Calls for the 'Killing of Every Christian' Sparks Outrage in Belgium* <http://www.christianpost.com/news/muslim-mans-calls-for-the-killing-of-every-christian-sparks-outrage-in-belgium-168248/> (dostęp 9.01.2017 r.).
267. Zheltov M., *The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century*, „Vigilae Christianae”, 62, 2008, s. 467-504.
268. Zieliński Z., *Historia Kościoła – odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Poznań: Pallotinum, 2011.
269. Zürcher E.J. (ed.), *Jihad and Islam in World War I*, Leiden: Leiden University Press, 2016.
270. Żelazny J.W., *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, w: Uciecha A. (red.), *Historia monastycyzmu orientalnego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014, s. 59-69.
271. Едлинский Г., Едлинский М., *Любящее Господа сердце: Труды. Проповеди. Воспоминания*, Київ: Дух і літера, 2004.
272. Мещерская Е.Н., «Толкования на литургию» в сирийской литературе, „Вестник СПбГУ”, 9(4), 2015, s. 174-178.
273. Миндель Н., *Молитва моя*, Нью-Йорк: Кфар-Хабат, 1976.
274. *Православное богослужение*, книга 3, Москва: Свято-Филаретский Институт, 2010.
275. Усольцев В., *Крылья милосердия*, Хабаровск: Сувор. натиск, 1995.

5. Strony internetowe

1. *Christian Classic Ethereal Library* <http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=Gregorius%20Nyssenus,%20bp.%20of%20Nyssa> (dostęp 14.01.2016 r.).
2. cms.education.gov.il/NR/rdonlyres/.../resource_1042392814.doc (dostęp 12.09.2016 r.).
3. *Dukhrana Biblical Research*, <http://dukhrana.com/peshitta/index.php> (dostęp 31.09.2015 r.).
4. *Encyclopaedia Britannica* <https://www.britannica.com/> (dostęp 23.08.2016 r.).
5. *Histories of Syriac Literature* <http://syri.ac/syriacliteraryhistory> (dostęp 15.01.2016 r.).
6. http://193.0.114.19/pl/courses/view?prz_kod=3101-DKSYR (dostęp 9.01.2017 r.).
7. <http://call.cn.huc.edu/showtargum.php> (dostęp 24.07.2017).
8. http://catholicatenews.in/~mosc/wp-content/uploads/2015/03/Hand_Book__Family_Prayers.pdf (dostęp 30.12.2016 r.).
9. <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/377291.Wspolna-deklaracja-chrystologiczna-Kosciola-katolickiego-i> (dostęp 10.12.2015 r.).
10. <http://sjw.uw.edu.pl> (dostęp 9.01.2017 r.).
11. <http://sor.cua.edu/ChTod/index.html> (dostęp 19.04.2016 r.).
12. <http://szlomo.org/> (dostęp 9.01.2017 r.).
13. <http://upjp2.edu.pl/edumod/studia/kierunek/zajecia/18154/> (dostęp 9.01.2017 r.).
14. http://wsfh.edu.pl/index.php?content/preview_one/id/111/sub/3/link/11/ (dostęp 9.01.2017 r.).
15. <http://www.17-minute-world-languages.com/pl/syryjski/> (dostęp 9.01.2017 r.).
16. <http://www.aina.org/> (dostęp 31.10.2016 r.).
17. <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-300859> (dostęp 16.07.2015 r.).
18. <http://www.foxnews.com/world/2016/05/15/life-is-horrible-syrias-christians-fear-total-genocide.html> (dostęp 11.01.2017 r.).

19. <http://www.hurriyetdailynews.com/worlds-largest-necropolis-in-turkeys-southeast.aspx?pageID=238&nID=101419&NewsCatID=375> (dostęp 3.08.2016 r.).
20. <http://www.ifkika.uni.wroc.pl/?lang=pl> (dostęp 9.01.2017 r.).
21. http://www.ihuw.pl/sites/ihuw.pl/files/documents/stary_program_i_plan_studiow_ii_stopnia.pdf (dostęp 9.01.2017 r.).
22. http://www.informator.uj.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=WF.IFO.MON-10A (dostęp 9.01.2017 r.).
23. http://www.informator.uj.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=WFz.IR-J/11 (dostęp 9.01.2017 r.).
24. <http://www.intratext.com/IXT/ENG0281/> (dostęp 23.08.2016 r.).
25. <http://www.io.filg.uj.edu.pl> (dostęp 9.01.2017 r.).
26. <http://www.kazimierz-chelm.pl/formacja/sumienie.htm> (dostęp 30.12.2016 r.).
27. http://www.kul.pl/instytut-nauk-biblijnych,art_65.html (dostęp 9.01.2017 r.).
28. http://www.milujcieszcie.org.pl/pg/pl/meczennicy_xxi_wieku/irak/bojowkarze_isis_wysadzili_w.html (dostęp 12.01.2016 r.).
29. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/pseudo_arysteasz.html# (dostęp 16.07.2015 r.).
30. <http://www.orient.uj.edu.pl/dla-kandydatow/studia-bliskowschodnie> (dostęp 9.01.2017 r.).
31. <http://www.pro-oriente.at/> (dostęp 9.01.2017 r.).
32. <http://www.pro-oriente.at/?site=pu20150424092652> (dostęp 10.01.2017 r.).
33. <http://www.pro-oriente.at/?site=ve20060809151454> (dostęp 10.01.2017 r.).
34. <http://www.pro-oriente.at/Sitemap/> (dostęp 10.01.2017 r.).
35. <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/wspolnota-chrzescijanska-w-mosulu-przestala-istniec/> (dostęp 12.01.2016 r.).
36. <http://www.sarshalom.us/resources/scripture/asv/bible.html> (dostęp 14.01.2016 r.).
37. http://zws.orient.uw.edu.pl/?page_id=142 (dostęp 9.01.2017 r.).
38. <https://cloches74.com/2016/03/28/hauteluce-eglise/> (dostęp 10.01.2017 r.).
39. https://en.wikipedia.org/wiki/Assyrian_Church_of_the_East (dostęp 19.04.2016 r.).
40. https://en.wikipedia.org/wiki/Yazdegerd_I (dostęp 9.01.2017 r.).
41. <https://kandydaci.amu.edu.pl/Strona/Matrix/strona-glowna/aktualnosci/na-gown/297108-prezentacja-wydzialow-uniwerytetu-im.-adama-mickiewicza-w-poznaniu#Wydzial-TeologicznyUAM> (dostęp 9.01.2017 r.).
42. https://phoibos.at/bilder/proOriente/inhalte/proOr_2011.pdf (dostęp 10.01.2017 r.).
43. [https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx:katalog2/przedmioty/pokazGrupyZajec\(zaj_cyk_id:73321\)](https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx:katalog2/przedmioty/pokazGrupyZajec(zaj_cyk_id:73321)) (dostęp 9.01.2017 r.).
44. https://usosweb.uni.opole.pl/kontroler.php?_action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=5.IKONO.21 (dostęp 9.01.2017 r.).
45. https://usosweb.us.edu.pl/kontroler.php?_action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=02-MD-S1-14-JS2 (dostęp 9.01.2017 r.).
46. [https://usosweb.uw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx:katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot\(prz_kod:3600-3-AR3-DJASW\)](https://usosweb.uw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx:katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot(prz_kod:3600-3-AR3-DJASW)) (dostęp 9.01.2017 r.).
47. <https://www.britannica.com/biography/Yazdegerd-I>; (dostęp 20.07.2017 r.).
48. <https://www.osv.com/OSVNewsweekly/World/Article/TabId/718/ArtMID/13624/ArticleID/16245/Violence-continues-to-cause-fear-across-region.aspx> (dostęp 11.01.2017 r.).
49. *Jewish Encyclopedia* <http://www.jewishencyclopedia.com/> (dostęp 14.11.2014 r.).
50. kodesh.mikranet.org.il (dostęp 17.07.2015 r.).

51. *New Advent: Catholic Encyclopedia* <http://www.newadvent.org/cathen/> (dostęp 14.01.2016 r.).
52. *Palestinian Media Watch* <https://www.palwatch.org> (dostęp 9.01.2017 r.).
53. *The Comprehensive Aramaic Lexicon* <http://call.cn.huc.edu/searching/> (dostęp 26.07.2017 r.).
54. *The Diatessaron of Tatian*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf09.html> (dostęp 18.04.2016 r.).

Spis rysunków i tabel

- Rys. 2.3.1. Liczby autorów syriackich sprzed XIV w., których dzieła są poświęcone określonej tematyce
- Rys. 2.3.2. Liczby tytułów periodyków syriackich w poszczególnych dekadach, oraz liczby krajów, gdzie się one ukazywały
- Rys. 2.3.3. Liczby tytułów periodyków syriackich w poszczególnych krajach (a), oraz liczby dekad, w ciągu których się one ukazywały (b)
- Rys. 2.3.4. Liczby autorów syriackich opisanych w trzech głównych źródłach
- Rys. 2.3.5. Liczby autorów syriackich wymienionych w trzech głównych źródłach
- Rys. 2.3.6. Liczba klasztorów asyryjskich w poszczególnych stuleciach, kiedy powstały lub kiedy pojawiła się o nich pierwsza wzmianka w literaturze
- Rys. 3.2.1. Badana księga liturgiczna *Lahmo dhaye*, okładka i strona tytułowa
- Rys. 3.2.2. Badana księga liturgiczna *Lahmo dhaye*, początek anafory św. Jakuba
- Rys. 3.2.3. Strona tytułowa badanej *Hagady*, oraz strona, na której zaczyna się modlitwa w języku aramejskim „Oto chleb nędzy...”
- Rys. 3.2.4. Okładka i strona tytułowa modlitewnika *Sidur Sza'arej T'fila*
- Rys. 3.2.5. Przykładowa strona z modlitewnika *Sidur Sza'arej T'fila*
- Tabela 2.3.1. Lista pisarzy syriackich ułożona przez Mar Abdiszo
- Tabela 2.3.2. Imiona występujące więcej niż 3 razy
- Tabela 2.3.3. Charakterystyka pisarzy syriackich
- Tabela 2.3.4. Lokalizacje wymienione więcej niż jeden raz
- tabela 2.3.5 Liczby autorów syriackich opisanych w trzech głównych źródłach
- Tabela 2.4.1. Wyrazy istotne dla ustanowionej liturgii Eucharystycznej
- Tabela 2.4.2. Podział anafor na aleksandryjskie, antiocheńskie i syro-orientalne
- Tabela 2.4.3. Teksty Ojców Kościoła recytowane w czasie modlitw codziennych
- Tabela 2.4.4. Anafory używane w syriackim Kościele zachodnim
- Tabela 3.2.1. Wyrazy powiązane z miłosierdziem
- Tabela 3.3.1. Wystąpienia wyrazów nazywających Boga miłosiernym w *Hagadzie*
- Tabela 3.3.2. Wystąpienia wyrazów wołających o zmiłowanie
- Tabela 3.3.3. Wystąpienia wyrazów ܢܗ, ܕܘܩܘܪܝܘܬܐ oraz ܕܡܝܪܘܢܐ
- Tabela 3.3.4. Wystąpienia wyrazów nazywających Boga miłosiernym w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego
- Tabela 3.3.5. Wystąpienia prośb o zmiłowanie w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego
- Tabela 3.3.6. Liczba odwołań do miłosierdzia Bożego w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego
- Tabela 3.3.7. Połączenia, w jakich pojawiają się odwołania do miłosierdzia Bożego w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego
- Tabela 3.3.8. Odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia grzechów w anaforach św. Jakuba i Bar Salibiego

Tabela 3.3.9. Rodzaje grzechów w liturgii syriackiej i żydowskiej

Tabela 3.3.10. Nazywanie Boga miłosiernym lub łaskawym w przygotowaniu do mszy

Tabela 3.3.11. Odwołanie się do miłosierdzia w przygotowaniu do mszy, w kontekście przebaczenia grzechów

Tabela 3.3.12. Wyrażenia łączące odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia z Eucharystią

Załączniki

Załącznik nr 1 Pisarze Kościołów syriackich na podstawie trzech źródeł

Zestawienie alfabetyczne według imion

W rubryce 6 zastosowano następujące oznaczenie źródła: A – Abdiszo (Mar Abdiszo Bar Bericha, Kościół Wschodu)⁷⁹², B – Barsoma (Mor Afrem I Barsoma, Kościół Antiocheński)⁷⁹³

S – Assemani (Józef Szymon Assemani, Kościół Maronicki)⁷⁹⁴

Lp.	1 Lata	2 Imię	3 Funkcja	4 Kraina (miasto)	5 Dzieła (oddzielone kropką)	6
1	+1575	Abd al-Ghani	mafrian Wschodu	Mansurija k/Mardinu	został mnichem w kl. Mor Hananio	B
2	+1755	Abd an-Nur	mnich, kapłan	Amida	został mnichem w kl. Mor Malke, mieszkał do śmierci w kl. Mor Jakub	B
3	VI	Abd Mesheeh	?	Hirta	Księga bogata w treści	A
4	+1345	Abdalla	diakon	Bartelle		B
5	XVI	Abdiszo	patriarcha	Gozarta	patriarcha chaldejski, 1554	S
6	XI(?)	Abdiszo (Ab[d] Yeshua), Bar Bahrees	metropolita	Aszur	O podziale spadku. Wyjaśnienia dot. nabożeństw	A
7	+986	Abdiszo (Abd Yeshua) bar Akarwe	[patriarcha] ^A	?	O pochodzeniu rzeczy. Kilka anthemów	A
8	+1750	Abdiszo (Ebed Jeszu) bar Nima	chorepiskop	Qusur		B
9	+1318	Abdiszo Bar Bericha	metropolita	Nisibis i Armenia	Perła	AS
10	X	Abdiszo bar Szachori	?	?	brat Emanuela Doktora, ok. 963	S
11	XII	Abdokos	kapłan	Melitene	uczył się w szkole Bar Maudjono oraz w Melitene	B
12	IV w. ⁷⁹⁵	Abha, uczeń Efrema	?	?		B
13	IX	Aboo-Nuah	?	?	Przeciw Koranowi. Przeciw heretykom. Traktaty na rozmaite tematy	A
14	XVII	Abraham	biskup	Seleucja	uczestniczył w synodzie w Amidzie 1616	S
15	XVI	Abraham	biskup	Seleucja	1526, nestorianin	S
16	?	Abraham	?	Basra	historia mnichów	S
17	IX	Abraham	patriarcha	Marga	kl. Beth-Abensis	S
18	+1207	Abraham (Abrohom)	biskup	Tell Besme, Amida i Edessa		B
19	+1365	Abraham (Abrohom)	mnich	Mardin		B

⁷⁹² G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, vol. 2. London: Darf Publishers Ltd., 1987, s. 361-379.

⁷⁹³ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden: AHarrasovitz, 2012, s. 170-422.

⁷⁹⁴ J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 4 vols. in 3, Rome 1719–1728, <http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/content/titleinfo/121369> dostęp 15.01.2016 r.

⁷⁹⁵ Daty życia uczniów św. Efrema nie są znane, ale można przyjąć, że ich twórczość przypada na czas życia ich mistrza oraz kilka dekad po jego śmierci, czyli IV w.

20	+598	Abraham (Abrohom)	pisarz, tłumacz	Amida		B
21	+1412	Abraham (Abrohom) bar Gharib	patriarcha		brat metropolity Josefa bar Ghariba, został mnichem w kl. Mor Hananio	B
22	+686	Abraham (Abrohom) II al-Sajjad (Rybak)	mafrian Wschodu	?	autor jednej z anafor	B
23	(?)	Abraham (Auraham)	metropolita	Basra	Listy	A
24	VIII	Abraham (Auraham) bar Dishended	?	?	Księga rad. Droga króla. Komentarze do pism Ojców. Traktat przeciw żydom. Wiersze pokutne. Listy na różne tematy	A
25	VI	Abraham (Auraham) bar Kardakhe	?	[Nisibis]	Pocieszenia. Wiersze. Anthemy. Homilie. List przeciw Shisbanowi	A
26	VII/VIII	Abraham (Auraham) bar Lipah	?	[Mezopotamia]	Objaśnienia symboliki nabożeństw	A
27	(?)	Abraham (Auraham) Kattena	?	?	Katechizm	A
28	(?)	Abraham (Auraham) Saba	?	?	Piękny katechizm	A
29	VI	Abraham (Auraham)	?	Mahoze	Pocieszenia. Listy. Antyfony. Opis wszystkich święt	A
30	VII	Abraham (Auraham)	[mnich]	Beit Hale	Traktat przeciw Arabom	A
31	VI	Abraham (Auraham)	[mnich]	Beit-Rabban ⁷⁹⁶	Komentarze biblijne. Księga <i>Mautbe</i> ⁷⁹⁷	A
32	VII	Abraham (Auraham)	[mnich]	Nethpra	Wiele prac	AS
33	IX	Abraham ben Nuch (albo ben Aun)	lekarz		(852) nestorianin, związany z Bachtiszo, polemiki, apologie	S
34	+404	Abszmajo (Absamias)	kapłan	[Edessa] ⁷⁹⁸	siostrzeniec św. Efrema	BS
35	+1177	Abu Ghalib Gihon	asceta	?	ur. Melitena, potem kl. Królewskiego Stołu nazwany jego imieniem	B
36	+1299	Abu l-Hassan ibn Mahruma	kaligraf	Mardin		B
37	XIV	Abu l-Wafa	metropolita	Hesno d-Kifo		B
38	+1290	Abu Nasr	mnich	Bartelle	został mnichem w kl. Mor Mattai	B
39	+1043	Abu-l-Faradž (Abulpharagius) Abdalla	mnich, kapłan	Bagdad	sekretarz patriarchy nestoriańskiego Eliasza	S
40	?	Abukara	biskup	Harran	różne traktaty i dysputy	S
41	?	Abulezzus	kapłan	Chedri	albo syn Chedriego	S
42	+988	Abusahel Masihi	lekarz	Chorasan	prace z medycyny	S
43	XVII	Adam	archimandryta		przełożony mnichów chaldejskich	S
44	+1502	Addai	kapłan	Beth Sbirino	syn księdza	B
45	+345	Afrahah (Ephrahat)	Mądry Pers mnich	Persja	pochodził z rodziny magów. Dwie księgi. Wiersze ułożone alfabetycznie	ABS
46	+415	Ahi	katolikos	Madain (Seleucja Ktezyfon)	Assemani nazywa go arcybiskupem	BS
47	X	Ahoob, [Job] ^A	?	Kotra	Komentarze biblijne	A

⁷⁹⁶ Prawdopodobnie chodzi o miejsce skupiające nauczycieli; możliwe też, że jest to klasztor założony przez Meszichę Zechę (zob. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak SJ, M. Starowieyski, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1971, s. 282).

⁷⁹⁷ *Moutbo* dosł. 'tron' nawiązując do Kol 1,16 w wersji syriackiej. Jest to zbiór modlitw recytowanych na przemian przez księdza i wiernych siedzących na podłodze.

⁷⁹⁸ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum podaje tylko, że był uczniem św. Efrema – skoro ten działał w Edessie, można przyjąć, że Abszmajo również w jakiś sposób był związany z tym miastem.

48	XII	Ahrun	mnich	Melitena	kl. Mor Barsaumo	B
49	V	Akacjusz (Acacius)	biskup	Amida		S
50	+489	Akakiusz (Acacius)	arcybiskup	Seleucja-Ktezyfon		S
51	X	Akb-Shma [Abd Yeshua] ^A	[mnich]	[Daira d-Kuni]	Pocieszenia. Anthemy. Homilie. O podstawach wiedzy. Przypowieści	A
52	+575	Akhoodeme (Mor Ahudemeh)	biskup	Beth Arabojo	pierwszy Metropolita Wschodu ustanowiony przez Jakuba Baradeusza. Przeciw filozofom i magom. O ograniczoności rzeczy. O logice. Rozprawa chrystologiczna. O wolnej woli człowieka. O duszy ⁷⁹⁹ . Pożyteczne traktaty	AB
53	V	Alexandros	[biskup]	[Hierapolis]	Przeciw herezji Juliana	A
54	XIV	Amr bar Matthi	?	Tirhana	ok. 1340, nestorianin	S
55	+1493	Ananiasz Ksenajas bar Sila	patriarcha	Amida (?)	patriarcha Jakobicki, napisał Anaforę	S
56	IX	Andor [Abzud]A	uczony	?	Słownik rzeczy (ułożony alfabetycznie)	A
57	?	Andrzej	?	Edessa	dyskusje uczniów z nauczycielami	S
58	V	Andrzej (Andraos)	[biskup]	[Samosata]	Antyfony. Znaki diakrytyczne i samogłoskowe	A
59	VII w.	Andrzej (Andreas)	kapłan	Jerozolima		B
60	?	anonym	?	?	autor biografii męczennika Euzebiusza z Samosaty	B
61	?	anonym	mnich	Mabugh	tłumaczenie dekretów królewskich	B
62	+775	anonym	mnich, kronikarz	kl. Zuqnin k/Amidy		B
63	+819	anonym	kronikarz	kl. Qartmin		B
64	+846	anonym	kronikarz	?		B
65	VI	anonym	historyk	?	napisał o męczennikach Nadżranu	B
66	VI	anonym	pisarz	klasztor Qenneszrin	dzieło opisujące Bar Aftunię, założyciela klasztoru	B
67	X	anonym	biskup	Edessa	księga <i>Przyczyna przyczyn</i>	B
68	+1234	anonym, kronikarz Edessy	mnich	kl. Barsaumo		BS
69	IX	Anos	[biskup]	Piros-Szapur ⁸⁰⁰	Pocieszenia. Wiersze. Inne prace	A
70	(?)	Ara	?	?	Przeciw magom. Polemika z Bardesanem	A
71	+850	Arabi	metropolita	Samosata	studiował w kl. Qarqaphta	B
72	III	Archelaos	biskup	Kaszkar (Gargar)	pisał list w 277 r.	S
73	IV w.	Aswono, uczeń Efrema	?	Edessa		B
74	+982(?)	Athanasios	biskup	Qlisura		B
75	+631	Athanasios I Gamolo	patriarcha	?	studiował w kl. Qenneszrin, gdzie został mnichem	B
76	+686	Athanasios II	patriarcha	Balad	studiował w kl. Qenneszrin	B
77	+1002	Athanasios IV Salhojo	patriarcha	Antiochia, kl. Barid	ur. Salihije, został mnichem w kl. Mor Ahrun, uczynił kl. Barid siedzibą patr.	B

⁷⁹⁹ W tej pracy Akhoodeme opisuje człowieka jako mały świat zamknięty w sobie.

⁸⁰⁰ Assemani w przypisach podaje, że Piros-Szaput występuje też pod nazwą Anbar (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 258, przypis 4).

78	+1129	Athanasios VI	patriarcha	Antiochii	został mnichem w kl. Mor Barsaumo, wyświęcił 61 metropolitów i biskupów	BS
79	+818	Athanos Uczony	kapłan	?		B
80	+551	Awa (Mar Awa Wielki) ⁸⁰¹	katolikos	?	Przekład całego Starego Testamentu na syriacki. Komentarze biblijne. Wiersze. Anthemy. List synodalny o dyscyplinie kościelnej. Inne reguły Kościoła i kanony	A
81	VIII w.	Awa ⁸⁰²	[biskup, katolikos]	Kaszgar	Listy. Homilie. Księga zasad logiki. Dzieło o logice Arystotelesa	A
82	VIII	Awa bar Brikh Sowyan	[patriarcha]	?	Praca o strategii. Antyfona pełna mądrości. Komentarze.	A
83	+1510	Aziz	mnich	Midyat	syn mnicha ⁸⁰³ , był w kl. Krzyża i w kl. Salah	B
84	+1481	Aziz bar Sobtho	patriarcha	Tur Abdin	ur. Basilio k/Mardinu, mieszkał w kl. Qartmin	B
85	+503	Babai	Patriarcha	Seleucja	patraiarcha Nestoriański	S
86	VI/VII	Babai	skryba	Maarra	O rozróżnianiu rzeczy	A
87	VII w.	Babai	?	Nisibis	Listy. Opowiadania. Wiersze. Hymny. Homilie	A
88	VIII	Babai Pers	biskup	Riu Ardsheer	Wyjaśnienia zagadnień trudnych	A
89	+628	Babai Wielki (ok. 550 – ok.) ^S	[archimandryta] ^A	?	83 księgi: komentarze do pism Ojców, traktaty o świętach, rozprawy historyczne, księgi dla nowicjatu, reguły klasztorne, komentarze biblijne, listy	A
90	+450	Balai	biskup	Balsz		BS
91	X w.	Bar Bahlool ⁸⁰⁴	[lekarz]	?	Wielki słownik	A
92	XII	Bar Daknana [Joannes Bar Kainaeus] ^A	?	?	Wiersze pocieszenia	A
93	VI	Bar Dkosi	?	?	Przeciw chaldejskim magom (2 tomy). Przeciw Porfiriuszowi	A
94	IX	Bar Hadbszabo	mnich	kl. Mor Mattai		B
95	VI/VII	Bar Hadbszabo (Had-Bshabba) ^S	Arab ⁸⁰⁵ [kapłan]	[Arbaia]	Księga skarbów. Polemiczne traktaty przeciw poganom i bałwochwalcom. Komentarze biblijne. Dzieła historyczne	A
96	+1286	Bar Hebreus (Mor Gregorios abu l-Faradž)	mafrian Wschodu	z Meliteny	syn diakona	BS
97	XIV	Bar Kainaeus	mafrian	?	Jakobita	S

⁸⁰¹ M. Starowieyski, *dz.cyt.*, s. 1-2, wymienia dwie osoby o tym imieniu – Mar Aba I (+551) i Mar Aba II (VIII w.); obaj byli katolikosami. Assemani w przypisach podaje, że chodzi o pierwszego (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 75, przypis 1).

⁸⁰² M. Starowieyski, *dz.cyt.*, s. 2 podaje jego pełne imię Aba II Mar.

⁸⁰³ Zapewne jego ojciec został mnichem po śmierci żony, podobnie jak Jeszu bar Kilo (+1309).

⁸⁰⁴ M. Starowieyski, *dz.cyt.*, s. 5 podaje jego arabskie imię Abu-l-Hassan.

⁸⁰⁵ M. Starowieyski, *dz.cyt.*, s. 36 podaje, że pochodził z Arbaia (‘Arbāyā); prawdopodobnie Badger wziął to za narodowość i podał “Arab”.

98	VII	Bar Sedhe	[biskup]	Kirkuk	Historia. Traktat przeciw magom zoroastryjskim	A
99	(?)	Bar Shhak [Bar Jakub] ^A	?	?	Jedna księga	A
100	+1193	Bar Wahbun	mnich	ur. Melitena	syn księdza, został mnichem w kl. Mor Barsaumo	B
101	+1333	Bar Wuhaib	metropolita, patriarcha	Mardin	został mnichem w kl. Mor Hananio	B
102	V(?)	Baradatus	mnich	Syria	odpowiedź na Encyklikę Leona	S
103	+222	Bardaison	diakon (kapłan?)	ur. w Edessie		B
104	X	Barita ⁸⁰⁶	mnich	kl. Krzyża nad Tygrysem	opisał historię monastycyzmu	S
105	VI w.	Barlaha	pustelnik	tzw. Klasztor Wozu	tłumaczenia Biblii z greki	B
106	V	Barsaumo	archimandryta	Samosata	Assemani nazywa go monofizytą	S
107	VII(?)	Barsaumo (Barsoma)	?	Kirkuk ⁸⁰⁷	<i>Wqtroba</i> . Pocieszenia, antyfony. Dziękczynienia	A
108	+492/495	Barsaumo (Barsoma) ^S	[biskup] ^S	[Nisibis]	Wiersze. Homilie. Anthemy. Księgi liturgiczne. Listy	A
109	+1307	Barsaumo al-Safi	mafrian	z Meliteny	młodszy brat Bar Hebreusa; skrócił anaforę Jana Ewangelisty i napisał biografię brata	B
110	+1455	Barsaumo bar Madani	mafrian Wschodu	?	został mnichem w kl. Mor Jakuba w Salah	B
111	+1254	Basileios	metropolita	Qartmin	ur. Beth Sbirino	B
112	+843	Basileios	biskup	Samosata	studiował w kl. Qenneszrin	B
113	VIII	Basileios	patriarcha	?	patriarcha Jakobicki	S
114	+1129	Basileios Abu Ghalb bar Sabuni	metropolita	Edessa	brat metropolity Sa'ida, został mnichem w kl. 'Arnisz	B
115	+1169	Basileios bar Szumne	metropolita	Kaisum	przeżył zniszczenie Edessy	B
116	VI/VII	Bautha	mnich	?	żył za panowania następcy Jeszojaba z Arzun, po 595 r.	S
117	(?)	Behishua ⁸⁰⁸	[mnich]	Kamool	Życie monastyczne	A
118	+1454	Behnam	patriarcha	Hedel	został mnichem w kl. Qartmin był mafrianem Wschodu pod imieniem Basileios	B
119	+843	Beniamin	metropolita	Edessa	został mnichem w kl. Mor Jakub (w Kyrros albo w Edessie)	B
120	X	Beniamin	mnich	Bagdad		B

⁸⁰⁶ Jego imię po syriacku oznacza „syn Kościoła”.

⁸⁰⁷ Jeśli przyjmiemy, że miejscowość podana przez Badgera jako „Kirkuk”, w rzeczywistości była perskim miastem Karka-d-Ledan, pisarza tego można byłoby zidentyfikować z biskupem tego miasta działającym w VII w., z którego twórczości zachowały się jedynie dwa listy w tłumaczeniu arabskim (M. Starowieyski, *dz. cyt.*, t.3, s. 40).

⁸⁰⁸ Po Behishua Badger wymienia od razu Yohanna Hermisa, podczas gdy Assemani w tym miejscu ma jeszcze Moyses Charchensis (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 276).

121	VI	Bood Pyriadotha ⁸⁰⁹	[prezbiter wizytujący]	?	Wiersze o wierze. Traktat przeciw manichejczykom. Traktat przeciw marcjonistom. <i>Aleph-Megheen</i> (gr.). Tłumaczenia dzieł indyjskich	A
122	+1286	Chamis bar Kardache	?	?	hymny nestoriańskie	S
123	V w.	Comar (pomocnik Heeby)	[metropolita] ^B	[Edessa] ^B	Tłumaczenia dzieł Teodora z Mopsuestii i Arystotelesa z greki na syryjski. Komentarze biblijne. Antyfony. Wiersze. Polemiki z heretykami	A
124	VIII	Cyprian	[metropolita]	Nisibis	Komentarze do pism Ojców. Kompilacja porządku ordynacji	A
125	V	Dad-Yeshua	[patriarcha]	?	Komentarze biblijne (3 tomy)	A
126	X	Dad-Yeshua (Mattushuah) [Hnan-Yeshu bar-Saru] ^A	biskup	Hirta	Katechizm do Biblii. Anthemy	A
127	+604	Dad-Yeshua (ok. 529-) ^S	[mnich]	[Góra Izła]	Komentarze do pism Ojców. Księgi o prawym życiu. Hymn poświęcenia celi. Lamentacje pogrzebowe. Listy. Katechizm	A
128	(?)	Damanis [Domnius] ^A	?	?	Wiersze	A
129	+542	Daniel	mnich	Salhije w Tur Abdinie	opat w klasztorze Salhije, potem był w kl. Mor Bassos	B
130	VI(?)	Daniel	biskup	Risz-Ajna	Wiersze przeciw heretykom i chaldejskim magom	A
131	VIII	Daniel	biskup	Salah	objaśnienia Psalmów	S
132	XIII	Daniel	kapłan	?	pisał teksty liturgiczne jakobickie po arabsku	S
133	+1382	Daniel (Bar Jeszu)	mnich, kapłan	Mardin	został mnichem w kl. Ntofo	B
134	VIII w.	Daniel bar Musze	?	Tur Abdin		B
135	VII(?)	Daniel ibn Mariam	?	?	Historia (4 tomy). Komentarze do pism Ojców	A
136	(?)	Daniel of Toowaneetha	biskup	Tahl	Księga lilii. Pocieszenia. Antyfony. Pytania i odpowiedzi. Komentarze biblijne. Komentarze do pism Ojców	A
137	+1500(?)	Dawid	mnich	Homs	ur. w Qariatain, wychowywał się przy kl. Mor Musze k/Nabak, studiował w kl. Zafaran, potem był w kl. Krzyża k/Hesno d-Kifo	B
138	VIII w.	Dawid	biskup	Marasz (Germanikeia)		B
139	VII	Dawid (Mar Daweedh)	[biskup]	Beit Rabban	Dzieło o granicach państw. Dzieło o zmianach dnia i nocy	A

⁸⁰⁹ *Piryadota* oznacza prezbitera, który dokonuje wizytacji; prawdopodobnie chodzi o jakąś posługę diakona.

140	IX w.	Dawid bar Paulos	opata	Beth Rabbono	syn Rabbono (naukowca) ur. we wsi Szahak k/Niniwy, został mnichem w kl. Knuszjo potem opatem kl. Mor Sergios	BS
141	+1281	Denha	patriarcha	Arbela, Haza	nestorianin	S
142	XVI	Denha	biskup	Indie	wyświęcony w Mezopotamii w Kościele Nestoriańskim (1504), pisał po syriacku dla Kościoła w Indiach	S
143	IX	Denho	kapłan, filozof	kl. Mor Giwargis		B
144	IX	Denho (Dinha) [Ibas] ^A	[kapłan]	[klasztor Mor Giwargis]	Komentarze biblijne. Pocieszenia. Traktaty o sprawach Kościoła. Komentarze do pism Ojców. Objasnienia do dzieł Arystotelesa	A
145	+925	Denho Filozof	?	Bagdad, Tagrith		B
146	+659	Denho I	mafrian Wschodu	kl. Mor Mattai		B
147	+845	Dionizios (Mor Dionizios) z Tell Mahre (Talmahrojo)	patriarcha	Antiochia	studiował w kl. Qenneszrin	BS
148	+1120	Dionizios bar Maudjono	biskup	Gubas	syn księdza z Meliteny został mnichem w kl. Bar Gagai, po inwazji Turków kl. Mor Barsaumo, potem Melitena	B
149	+909	Dionizios II	patriarcha	kl. Beth Bothin	zwołała synod w kl. Mor Szila	BS
150	X	Dionizios III	patriarcha	?	Listy synodalne	S
151	+1273	Dionizios Saliba	biskup	Klaudia	został mnichem w kl. Modiq	BS
152	XI	Dionizios V	patriarcha	?	Listy synodalne	S
153	XIII	Dioskoros	biskup	wyspa Cardo	wyświęcony w 1285, autor Anafory	S
154	+1275	Dioskoros Teodoros	metropolita	Hesno d-Ziad	syn księdza, został mnichem i studiował w kl. NMP (Bnai Bo'uth)	B
155	?	Dodo	mnich	Amida	„wielki uczoney”	B
156	(?)	Efrem	[biskup]	Elam	Praca o wierze	A
157	+373	Efrem Wielki ^S (Mor Afrem Syryjczyk)	[diakon] mnich	[Edessa] Nisibis	Komentarze biblijne. Listy o wierze. Wiersze. Anthemy i hymny. Prace dotyczące alfabetu. Dyskusja z żydami. Traktaty przeciw herezjom (w miejscu jego pochówku zbudowano klasztor zwany Dolnym)	ABS
158	+1591	Elias	patriarcha	?	patraiarcha Nestoriański	S
159	+905	Elias Geweri	metropolita	Jerozolima, Damaszek	nestorianin	S
160	XVII	Eliasz	patriarcha	Babilon	patriarcha Chaldejski, 1610	S
161	?	Eliasz	biskup	Edessa	egzegeza Ewangelii	S
162	X	Eliasz (Elia) bar Kanosh	[biskup]	[Kaszgar]	Błogosławieństwa. Opowiadania. Rozprawa o śpiewaniu Psalmów. Traktat o sakramentach	A

163	XI(?)	Eliasz (Elia) bar Yeshnaya ⁸¹⁰	metropolita	Nisibis	Historia. Gramatyka. Wiersze. Reguły Kościoła (4 księgi). Listy (syr. i arab.)	A
164	VII	Eliasz (Elia)	metropolita	Marro	Antyfony. Pocieszenia. Komentarze biblijne. Listy. Historia.	A
165	X	Eliasz (Elia)	[biskup]	Azach [Anbar ⁸¹¹] ^A	Wiersze (3 tomy). Prefacje. Anthemy. Listy. Pytania i odpowiedzi	A
166	+1171	Eliasz (Elijo)	metropolita	Kaisum	wstąpił do kl. Madhiq, zm. w kl. Barsaumo	B
167	+758	Eliasz (Elijo)	biskup	Szighar		B
168	VI	Eliasz (Elijo)	mnich	?		B
169	+723	Eliasz (Elijo) I	patriarcha	Antiochia	był Melkitą, przeszedł na Ortodoksję, kl. Gubo Barjojo	B
170	IX w.	Eliasz (Elijos) z Harranu	biskup	Salamijja	studiował w kl. Qenneszrin	B
171	XI	Eliasz (Mar Elia I)	[patriarcha]	?	Gramatyka. Dekrety. Traktat o sprawach Kościoła	A
172	XII	Eliasz (Mar Elia III)	[patriarcha]	[Nisibis] ^A	[Objaśnienia. Listy i in.] ^A	A
173	VI(?)	Elisha bar Sabine [bar Saphanin]	[mnich]	[górze Izla] ^{AP}	Komentarze biblijne	A
174	(?)	Elisha the Expounder	[patriarcha]	?	Komentarze biblijne. Dzieła teologiczne i historyczne. Komentarze do pism Ojców	A
175	X	Emmanuel Nauczyciel	?	?	Poemat o sześciu dniach stworzenia. Homilie i objaśnienia	A
176	VII w.	Emmaus	kapłan	Persja	lekarz z Persji	B
177	+1425	Eszajo	kapłan	Beth Sbirino	syn diakona	B
178	+327	Eszajo bar Hadhbo	żołnierz	Persja		B
179	VIII w.	Euthalios	biskup	kl. Eusebona		B
180	+580	Ezechiel	patriarcha	Modain	patriarcha nestoriański	S
181	+905	Ezechiel II	metropolita	Melitena	był mnichem w kl. Mor Barsaumo	B
182	+523	Filoksenos (Mor Filoksenos)	metropolita	Mabugh	wstąpił do klasztoru Qartmin	B
183	VIII	Filoksenos	biskup	Bagdad	autor Anafor, w niektórych rękopisach występuje jako Basileos	S
184	+1421	Filoksenos Pisarz	patriarcha	Antiochia	pochodzi z Syrii (Bilad asz-Szam)	B
185	+1227	Gabriel	lekarz, filozof	Edessa		B
186	+1300	Gabriel	metropolita	ur. Bartelle	syn księdza, zbudował kl. Dwojga Męczenników	B
187	XVII	Gabriel	arcybiskup	Hasankef	arcybiskup Chaldejski, 1616	S
188	+1318	Gabriel	metropolita	Mosul	nestorianin	S
189	+1616	Gabriel	biskup	Hesno	poezja syriacka, uczestniczył w synodzie nestoriańskim	S
190	(?)	Gabriel (Gawriel)	biskup	Shabookhwest	Katechizm. Homilie. Polemiki. Pocieszenia. Anthemy	A

⁸¹⁰ Prawdopodobnie należy go identyfikować z Elijo bar Šinojo, biskupem Nisibis, którego cytował Giwargis, biskup Arabów (+725); zob.: Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden: Harrasovitz, 2012, s. 275.

⁸¹¹ Assemani w przypisach podaje, że Anbar występuje też pod nazwą Piros-Szaput (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 258, przypis 4).

191	X w.	Gabriel (Gawriel) (pomocnik Bar Bahloola)	?	?	Wielki słownik	A
192	(?)	Gabriel (Gawriel) Arya, krewny Ishaka z Niniwy	?	[Aria w Persji]	Komentarze biblijne	A
193	IX	Gabriel (Gawriel)	[biskup] ^A	Basra	Zbiór kanonów wszystkich synodów. Kilka rozpraw	A
194	VI	Gabriel (Gawriel), brat Teodora z Marro	biskup	Hormuzdshir	Prace przeciw Manichejczykom i Chaldejczykom. Homilie. Księgi na różne tematy	A
195	VI/VII	Gabriel (Gawriel) ^S	[biskup]	Kotra ⁸¹²	Poemat chrystologiczny. Rozwiązanie problemów wiary	A
196	VIII	Gabriel Rakoda	biskup	Garme		S
197	VII(?)	Gabriel Taurata	mnich	kl.Mor Abraham		S
198	IX	Garszun (Obcy)	?	?		B
199	+1476	Gharib	mnich	Beth Manam	został mnichem i studiował w kl.Qartmin	B
200	+628	Grzegorz	patriarcha	Kaszkar	od r. 608 patriarcha	S
201	IV(?) ⁸¹³	Grzegorz (Gregorius)	opat	Palestyna		S
202	VIII	Grzegorz (Gregor)	[biskup]	Shushtre	Przeciw wróżbiarstwu. Dzieło o dowodach naturalnych. Pocieszenia. Anthemy. Prace historyczne. Opisy świąt. Pieśń <i>Ittayyeb</i> <i>b'awadheicon</i> ⁸¹⁴	A
203	+1214	Grzegorz (Gregorios) Jakub	mafrian Wschodu	ur.Melitena	syn księdza	B
204	IV	Grzegorz (Gregorios)	[mnich]	Deira ⁸¹⁵	Historia powszechna. Kilka listów	A
205	XIII	Grzegorz Jan (Gregorios Johannon)	metropolita	kl.Mor Mattai		B
206	VI w.(?)	Habib	diakon	Edessa		B
207	VIII/IX	Habib (Habeeb)	anachoreta	[góra Janan]	Medytacje o życiu Chrystusa. Podstawy wiedzy. Pieśni i melodie do anthemów	A
208	+828	Habib abu Raita	?	Tagrith		B
209	+1227	Hasnun	lekarz	Edessa		B
210	X	Hassan ibn al-Khammar	naukowiec	Bagdad	uczeń Jahja ibn Adi	B
211	+1164	Hebatulla Abulhasan ibn Talmid	lekarz kalifa	Bagdad	syn Saida, ok. 1111	S
212	+457	Heeba ^B (Ibas) ^A	[metropolita]	[Edessa]	Tłumaczenia dzieł Teodora z Mopsuestii i Arystotelesa z greki na syryjski. Komentarze biblijne. Antyfony. Wiersze. Polemiki z heretykami	AS
213	+1693	Hidajatullah	biskup	Beth Khudaida (Qaraqosz)	po śmierci żony wstąpił do kl.Mor Behnam	B
214	VII	Hnan-Yeshua ⁸¹⁶	[mnich]	[Góra Izla]	Traktat o śpiewach	A

⁸¹² M. Starowieyski, *dz.cyt.*, s. 75, podaje "Bet Katraje" i zaznacza, że mogło być kilku autorów o imieniu Gabrī'el de-Beth Qaṭrāyē.

⁸¹³ Assemani podaje, że jest współczesny Epifaniuszowi (+403) (Assemani, *dz. cyt.*, t.1., s. 170).

⁸¹⁴ Pieśń ta była wciąż w użyciu Kościoła Wschodniego („nestoriańskiego”) w Mosulu w połowie XIX w.

⁸¹⁵ Assemani rozumie wyraz *deiro* jako 'mnich' (Assemani, *dz. cyt.*, t.3., s. 191). Etheridge wymienia Grzegorza (+390), autora listów, opata klasztoru na Cyprze (J. W. Etheridge, *The Syrian Churches: their Early History, Liturgies and Literature*, London 1846, s. 240).

215	VIII	Hnan-Yeshua	katolikos	?	10 rozpraw. Pocieszenia. Anthemy. Wiersze. Listy	A
216	VII	Hnan-Yeshua (Hgeera)	[katolikos]	[Seleucja Ktezyfont] ^S	Pocieszenia. Antyfony. Wiersze. Listy. Homilie. Katechizmy. Rozprawy teologiczne i historyczne	A
217	+610	Hnana	[przełożony szkoły w Nisibis]	Hdheiyeb [Adiabene]	Komentarze biblijne. Wyjaśnienie wiary i sakramentów. Traktaty o świętach kościelnych. Wiersze. Dzieła potępione przez Teodora z Mopsuestii	A
218	+873	Hoonein bar Ishak ⁸¹⁷	lekarz	[Bagdad]	Bojaźń Boża. Gramatyka. Słownik	A
219	+1094	Ignatios	metropolita	Melitena		B
220	+1164	Ignatios II	mafrian Wschodu	ur.Ebrok/Gubas	syn księdza, został mnichem w kl.Sergisije	B
221	+883	Ignatios II	patriarcha	kl. Zakai	został mnichem w kl.Harbaz	B
222	+1016	Ignatios Markos Bar Qiqi	arcydiakon	Mosul	ur. Bagdad, mnich w kl. Bar Gagai	B
223	+1183	Ignatios Romanos	metropolita	Jeruzalem	został mnichem w kl. Magdaleny w Jeruzalem	B
224	XIII w.	Ignatios Sohdo	metropolita	Jeruzalem	był w kl.Barbary, potem opatem w kl.Magdaleny	B
225	IX/X	Ijob	?	Beth Man'am	studiował w kl.Qartmin albo w szkole Habsnas	B
226	V	Ishak	arcybiskup	Seleucja-Ktezyfon	Assemani nazywa go nestorianinem	S
227	VII	Ishak	[biskup]	Niniwa	7 ksiąg o sakramentach. Księga o rozdzielaniu pokarmów	AS
228	+1724	Ishok	patriarcha	Antiochia	został mnichem i biskupem w kl. Mor Mattai	B
229	+418 (?)	Ishok	mnich	ur. Amida	uczył się w Edessie	B
230	IX	Ishok	biskup	Nisibis		B
231	+1618	Ishok (Izaak)	biskup Tripolis	Sciadrensis, Rzym	Maronita,	S
232	+491(?)	Ishok [I] [Wielki]	kapłan	Antiochia	ur. w Edessie	BS
233	+522	Ishok II	poeta	Edessa		B
234	IV	Ishok Starszy	?	?	uczeń św. Efrema	S
235	VII w.	Ithalaha	mnich, kapłan	kl.Mor Zakkai k/Kallinikos	nazywany Niniwitą	B
236	?	Izajasz bar Adabi		Arzun	żywoty męczenników	S
237	+884	Izrael	biskup	Kaszkar	prace Synodu	S
238	V	Jaballaha	arcybiskup	Seleucja-Ktezyfon	następca Achi'ego	S
239	XVI	Jaballaha	biskup	Indie	wyświcony w Mezopotamii w Kościele Nestoriańskim (1504), pisał po syriacku dla Kościoła w Indiach	S

⁸¹⁶ Assemani w przypisie zaznacza, że autor ten napisał również *Księgę raju* (Assemani, *dz. cyt.*, t.3., s. 144), co pozwala uznać, że właśnie o nim jest informacja w pracy Starowieyskiego *Słownik... dz. cyt.*, s. 63.

⁸¹⁷ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *dz.cyt.*, s. 43, podaje, że Hunain ibn Ishaq przetłumaczył cały Stary Testament z greckiej *Septuaginty* na język arabski.

240	+1193	Jahja (Jan) ibn Said	lekarz	?	kazania w formie wierszy, prace z medycyny po arabsku	S
241	+974	Jahja ibn Adi	naukowiec, tłumacz	Bagdad		B
242	+1080	Jahja ibn Isa ibn Giazla	lekarz	Bagdad	był nestorianinem, przyjął islam, napisał książkę z medycyny	S
243	(?)	Jakub	[biskup]	Kelta	Komentarze biblijne. Wiersze o Diodorusie. Księga o wierze Kościoła	A
244	+1783	Jakub	chorepiskop	Qetarbel k/Amidy	syn diakona	B
245	+451	Jakub	diakon, pisarz	Edessa	[sekretarz biskupa Nonnusa] ^A	BS
246	+967	Jakub	metropolita	Maiperkat	został mnichem w kl. Bizuno	B
247	V(?)	Jakub	mnich	Syria	odpowiedź na Encyklikę Leona	S
248	XVI	Jakub	biskup	Indie	wyświęcony w Mezopotamii w Kościele Nestoriańskim (1504), pisał po syriacku dla Kościoła w Indiach	S
249	XIII	Jakub	biskup	Tagrit	ur. Bartella k/Niniwy, był mnichem w kl. Mor Mattai, został biskupem ok. 1230	S
250	+860	Jakub (biskup Arabów)	biskup	Ana	kl. Birqum	B
251	+708	Jakub (Mor Jakob d-Urhoi) ^S	[biskup]	Edessa	(ur. we wsi 'En Debo w regionie Antiochii, studiował w kl. Qenneszrin) Księga czasów. Chronicon	ABS
252	+578	Jakub (Mor Jakob) Burd'ono (Baradeusz)	metropolita Edessy, Syrii i Azji	ur. Tell Mauzalto	syn księdza, wstąpił do klasztoru Pszulto, wyświęcił 27 biskupów	BS
253	+1171	Jakub bar Salibi	metropolita	Amida	ur. Melitena	B
254	+1231	Jakub bar Tszakko	biskup	Mardin, Nisibis, Hobar i Harran	został mnichem w kl. Mor Hananio	B
255	+1517	Jakub I (Bar Muzawwaq)	patriarcha	Antiochia	syn mnicha Abdalli, został mnichem w kl. Mor Musze k/Nabak, potem był w kl. Mor Hananio i Mor Abai	B
256	+1804	Jakub Mirigan	metropolita	Midyat	ur. we wsi Urdnas (Arnas)	B
257	+1931	Jakub Saka	kapłan	Bartelle	syn diakona, uczył się w kl. Mor Mattai	B
258	+1241	Jakub z Bartelle	metropolita	kl. Mor Mattai		B
259	+649	Jakub z Nisibis (Wielki)	biskup	Nisibis		S
260	+521	Jakub z Sarug	mnich	Sarug		BS
261	+1173	Jan	patriarcha Maronitów	Lephedie	autor anafory	S
262	X	Jan	mnich	Apamea	3 tomy dzieł, listy	S
263	+969	Jan	patriarcha	Antiochia		S
264	+1624	Jan (Iwannis)	metropolita	Kapadocja i Edessa	ur. Wank region Gargar, wstąpił do kl. NMP i Mor Zakkaj k/Gargar, był w kl. Mor Abhai oraz Barsaumo	B
265	+860	Jan (Iwannis)	metropolita	Dara	został mnichem w kl. Mor Hahanio k/Mardinu	BS

266	+754	Jan (Iwannis) I	patriarcha	Antiochia	został mnichem w kl.Eusebona, potem był w Zuqnin	BS
267	?	Jan (Jahja) ibn Hariri	?	Tagrith	traktat o kapłaństwie	S
268	XIII	Jan (Jeszu) Mniejszy	patriarcha	?	patriarcha Jakobicki, był skrybą i anachoretą	S
269	+574	Jan (Joannes)	biskup	Azja	ur. Amida	S
270	VII w.(?)	Jan (Johannes) Naqar	asceta	górk/Edessy		B
271	+1003	Jan (Johannon)	opat	górk Edessy	kl. Sergisije, kl. Bar Gagai, kl.40 Męczenników, kl. Mor Ahrun	B
272	+1035	Jan (Johannon)	metropolita	Tur Abdin	został mnichem w kl.Qartmin	B
273	+1165	Jan (Johannon)	metropolita	Mardin	został mnichem w kl.Edessy, odnowił kl.Mor Hananjo	BS
274	+1221	Jan (Johannon)	?	Tyflis	syn księdza	B
275	+1684	Jan (Johannon) ⁸¹⁸	biskup	Damaszek	ojciec Sergiosa	B
276	+1729	Jan (Johannon)	kapłan	Beth Sbirino	syn księdza	B
277	+587	Jan (Johannon)	mnich	Efes	ur. w Agel k/Amidy (Dyrbakir), tutaj wstąpił do klasztoru Ar'o Rabtho; nawrócił 80 tys. osób, zbudował 92 kościoły i 10 klasztorów	B
278	+600	Jan (Johannon)	opat, kapłan	klasztor Qenneszrin		B
279	+650	Jan (Johannon)	metropolita	Bosra	redagował Anaforę i komentarze biblijne	BS
280	+538	Jan (Johannon) bar Aftunia	mnich	Edessa	wstąpił do klasztoru Mor Tuma w Seleucji; po wypędzeniu w r.521 zbudował klasztor w Qenneszrin nazywany Bar-Aftunia	BS
281	+1156	Jan (Johannon) bar Andrawos	metropolita	Mabugh	ur. Farzman przy granicy Ra'ban	B
282	+1263	Jan (Johannon) bar Madani	patriarcha	Mardin, Nini-wa, Bagdad	zm.kl. Baqismat	BS
283	VIII w.	Jan (Johannon) bar Samuel	?	zachód od Eufratu		B
284	+1072	Jan (Johannon) bar Szuszan (Jeszu Skryba)	patriarcha	Amida	ur. Melitena	BS
285	+1203	Jan (Johannon) Dawid	biskup	Amida	był w kl.Mor Elijo (Qanqart)	B
286	+1825	Jan (Johannon) Ganono	biskup	Beth Manam	syn księdza, został biskupem po śmierci żony	B
287	+688	Jan (Johannon) I (Bar Kifo)	mafrian	Tagrith	był biskupem w kl. Mor Mattai	B
288	+544	Jan (Johannon) II	opat	Qenneszrin		B
289	+752	Jan (Johannon) II	metropolita	kl.Mor Mattai		B
290	+648	Jan (Johannon) III	patriarcha	Antiochia	autor <i>Sedre</i> , tekstów modlitw <i>Husoje</i> ; był mnichem w kl. Eusebona	B
291	+873	Jan (Johannon) IV	patriarcha	?	wyświęcił 86 metropolitów i biskupów	B

⁸¹⁸ Mor Afrem nie podaje go jako osobnego pisarza, a jego twórczość omawia przy okazji jego syna Sergiosa (s. 414).

292	+515	Jan (Johannon) Rufus	biskup	Maiuma w Palestynie		B
293	+1493	Jan (Johannon) Szai Allah	patriarcha	ur.Mardin	syn księdza, został mnichem w kl.Zafaran	B
294	+1220	Jan (Johannon) XII	patriarcha	ur. Gargar, wieś Rumania	syn księdza, znany jako Hanania Obcy, studiował w kl. Obcego k/Edessy	B
295	+538	Jan (Mor Johannon)	Asceta, biskup	Tello	ur. w Kallinikos w zamożnej rodzinie, wstąpił do tutejszego klasztoru Mor Zakkai	BS
296	XI/XII	Jan (Said bar Sabuni)	biskup	Melitena	kl. Mar Elias, wyświęcony 1094 r.	S
297	VII(?)	Jan (Yohanan)	[mnich]	Deilom	9 wierszy	A
298	IX/X	Jan (Yohanan) bar Abgar	[patriarcha]	?	Kanony, homilie. Księga o podziałach spadku	A
299	(?)	Jan (Yohanan) bar Keldon	[mnich]	[klasztor Beth-Sajare]	Prace związane z duchowością. Księga o napominaniu mnichów	A
300	XII	Jan (Yohanan) bar Khamees	biskup	Temnoon	Gramatyka	A
301	VII w.	Jan (Yohanan) bar Pin-khaye	[mnich]	[Penek]	Praca o wychowaniu dzieci. Traktat przeciw bałwochwalstwu. Traktat o doskonałości. Katechizm, prace teologiczne	A
302	VIII(?)	Jan (Yohanan) el-Ezrak	[biskup]	Hirta	280 listów. Księga homilii i „przewodnik”	A
303	+738	Jan (Yohanan) Estooni ⁸¹⁹ [Jan Stylita] ^A	asceta, kapłan	Litharb	Gramatyka	AB
304	(?)	Jan (Yohanan)	[prezbiter, mnich]	[Zugbi]	[Rozprawy. Gramatyka. Memra] ^A	A
305	IX	Jan (Yohanan)	[biskup]	Niniwa	Dzieło polemiczne	A
306	VII	Jan (Yohanan)	?	Germaka	Dzieło o zasadach wiedzy. Reguły dla nowicjuszy. Krótkie kroniki. Wiersze, anthemy	A
307	VII	Jan (Yohanan)	eremita [z Persji]	[Niniwa]	Wiersze	A
308	+786	Jan [Saba] ^S	[pustelnik]	Dilyatha	2 księgi. Listy o życiu monastycznym	AS
309	XI	Jan Abdon	patriarcha	Melitena	jego biogram jest zachowany u Assemaniego t.2, s. 146	S
310	XVI	Jan bar Daniel	patriarcha	Sulaka	patriarcha Chaldejski	S
311	+855(?)	Jan Meswe (Mojżesz)	lekarz	Bagdad	ur. Chuzam k/Niniwy	S
312	X	Jan Saba	biskup	kl.Mor Mattai	ok.990 napisał Anaforę	S
313	?	Jan Scholastyk (al-Hakim)	?	?	Księga o kondycji świata	S
314	+974	Jan XI	patriarcha	Antiochia	patriarcha Jakobicki	S
315	+566/ 567	Jan	?	Beit Rabban	Komentarze biblijne. Księga przeciw magom. Praca o zwyczajach żydowskich. Księga przeciw herezjom. Poemat o nawróceniu Niniwy. Poematy historyczne.	A

⁸¹⁹ Jeśli się przyjmie, że jest to osoba tożsama z Janem Stylitą, jak podaje Assemani, to możliwe jest, że chodzi o Jana Stylitę (+738), mnicha i kapłana z klasztoru Litharb w okolicach Aleppo (Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *dz.cyt.*, s. 279).

334	+1001	Jeszu (Yeshua) bar Ali	lekarz	?	Współpracował z zespołem Bar Bahloola	A
335	IX	Jeszu (Yeshua) bar Nun	[patriarcha] A	[Beth Gabare niedaleko Niniwy]	Dzieło pt. <i>Teologia</i> . Komentarze biblijne (2 tomy). Prace na różne tematy. Pocieszenia, listy Księgi o nabożeństwach kościelnych, antyfonach i anthemach	A
336	(?)	Jeszu (Yeshua) Pana	?	Kotra	Wiersze. Komentarze do innych Ojców. Dzieło o filozofii duszy. Listy, wiersze, anthemy. Pocieszenia i hymny alfabetyczne	A
337	VIII/IX	Jeszu (Yeshua)-Bukht	[metropolita]	[Persja]	Księga <i>Wszystkie rzeczy</i> . Dzieło o sprawach Kościoła. Wiersze o Duchu	A
338	+850	Jeszu (Yeshua)-dad [z Merw]	[biskup]	Hdhetta k/Mosulu	Komentarze biblijne	A
339	+1335	Jeszu bar Khairun	mnich, kapłan	ur. Hah	syn księdza, został mnichem w kl.NMP w Sidos, zmarł w kl. Ntofo	B
340	+1309	Jeszu bar Kilo	mnich, kapłan	ur.Hah w Tur Abdinie	syn księdza, po śmierci żony wstąpił do kl.Mor Hananio	B
341	+1007	Jeszu bar Zur'o	diakon	Bagdad	uczeń Jahja ibn Adī	B
342	+1214	Jeszu Sephtono	mnich, kapłan	ur.Melitena	brat mafriana Jakuba, studiował w kl.Barsaumo	B
343	+515(?)	Jeszu Stylita	kapłan	kl. Zuqnin		BS
344	+1248	Jeszu z rodu Tuma	kapłan	Hesno d-Kifo	syn diakona	B
345	IX w.	Jeszu-Dna (Mar Yeshua-Dnah)	[metropolita] ^s	Basra [Kosra]	3 księgi historyczne. Wyjaśnienie logiki. Pocieszenia, anthemy, wiersze. Traktat o czystości, w którym wymienia wszystkich świętych	A
346	VI	Job	mnich	Persja	żył za panowania Jeszojaba z Arzun (550-580), uczeń Abrahama z Kaszkar	S
347	VI/VII (?)	Job (Mar Yau, Marjabus)	[mnich]	?	List. Komentarze do pism Ojców	A
348	(?)	Job (Mar Yaw-ahui, Sanctus Jabachues)	?	[Seleucja Ktezyfon]	List do papieża Wschodu	AS
349	+1647	Józef	patriarcha	Osroene	patriarcha Maronitów	S
350	+567	Józef	patriarcha	był mnichem w NIsibis	patraiarcha Nestoriański, były lekarz	S
351	+1058	Józef (Josef)	mnich	Melitena	mnich w kl. Bar Gagai	B
352	+1375	Józef (Josef) bar Gharib	metropolita	Amida	został mnichem w kl.Mor Hananio	B
353	+1537	Józef (Josef) Iberyjczyk	metropolita	Jeruzalem	został mnichem w kl.Zafaran	B
354	+1332	Józef bar Wahib	patriarcha	Mardin	patriarcha Jakobicki, autor Anafory	S
355	+1714	Józef II	patriarcha	Amida	patriarcha Chaldejski od 1696	S
356	X	Józef Saher	lekarz, kapłan	Al-Kass	związany z kalifem Mustafą, kt.zm. w 907 r.	S
357	+786	Józef Widzący	[Pers, pustelnik]	?	1900 prac teologicznych. Księga Skarbów. Komentarze	A

					biblijne. Komentarze do pism Ojców. Traktat o świętach. Listy o życiu anachoretów	
358	+595	Julian II	patriarcha	klasztor Qenneszrin		B
359	IV w.	Julian, uczeń Efrema	?	?		B
360	+873(?)	Kindi ⁸²²	?	?	Doskonałe dzieło polemiczne. Praca o wierze	A
361	VI	Kiore [Cyrus]	?	?	Rozprawy. Homilie. Anafory	A
362	VI w.	Komes Oikumenios	szlachcic	?		B
363	+735	Konstantyn	metropolita	Edessa	uczeń Jakuba z Edessy, kl.Eusebona	B
364	VI	Konstantyn	biskup	Haran		S
365	+472	Kosma (Quzmo)	?	ur. Phanir k/Qlisuro		BS
366	VI	Ksenajas	biskup, Pers	Mabug	Assemani nazywa go monofizytą	S
367	?	Ksystus	biskup	Syria(?)	teksty liturgiczne, kazania, tłumaczenia	S
368	+623	Kyriakos	metropolita	Amida	wstąpił do klasztoru Mor Zakkai k/Kallinikos	BS
369	+974	Kyriakos	pisarz	Tagrith	nestorianin	S
370	+770	Kyriakos	metropolita	Tur Abdin		B
371	+817	Kyriakos	patriarcha	Antiochia	ur. Tagrith, studiował i został mnichem w Klasztorze z Kolumnami	BS
372	VI w.	Kyriakos	metropolita	Tello		B
373	VII(?)	Kyriakos (Kuriakos) ⁸²³	[biskup]	[Nisibis]	Objaśnienia wiary i sakramentów. Objasnienia swiat. Komentarze biblijne	A
374	IV	Kyrillonas	diakon, kapłan(?)	Edessa(?)	siostrzeniec św. Efrema	B
375	+1333	Kyryllos	biskup	Hah		B
376	+582	Kyros	kapłan	Batnan k/Sarug		B
377	VII	Leon	biskup	Haran		S
378	+1024	Lo'ozor	mnich	kl. Sergisije		B
379	+829	Lo'ozor bar Sobtho	metropolita	Bagdad	razem z bratem został mnichem w kl. Mor Johannon Qurdis	B
380	+773	Lo'ozor Qandasi	mnich	św. góra Edessy		B
381	+420	Ma'no	katolikos, [Pers]	Madain	studiował w Edessie	BS
382	+1110	Machicha bar Salomon	patriarcha	Tirhana, Mosul, Arbela	ur.Bagdad	S
383	+1490	Malke Saqo	mnich	Beth Sbirino	został mnichem w kl.Qartmin	B
384	(?)	Mar Athken	anachoreta	?	Dzieło polemiczne. Listy o prawym życiu	A

⁸²² Prawdopodobnie jest to 'Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindi (+873), znany z polemicznej korespondencji z muzułmaninem Al-Haszimim.

⁸²³ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *dz.cyt.*, podaje kilka osób o imieniu Kyriakos piszących po syryjsku, najważniejsze z nich to: Kyriakos patriarcha Antiochii (+817), Kyriakos metropolita Tello (VI w.) oraz Kyriakos metropolita Tur Abdinu (+770). Niewykluczone, że Mar Abdiszo wymienia jednego z nich, a nie osobnego autora.

385	VI	Mar Awy uczniowie ⁸²⁴	?	?	Komentarz do księgi Daniela. Wiersze	A
386	+529	Mara	metropolita	Amida	syn rządcy prowincji, wstąpił do klasztoru Mor Tuma w Seleucji	B
387	V	Mara	biskup	Amida	Listy synodalne do Leona	S
388	(?)	Mari	Pers	[Hardafeiro]	Komentarze biblijne. Komentarze do pism Ojców. Traktat przeciw magom z Nisibis	A
389	XII	Mari Abulchaira	arcydiakon	Bagdad(?)	brat Saida Abulhasana, prace z medycyny	S
390	XII	Mari bar Salomon	skryba	?	współczesny Machicha	S
391	X w.	Marozi (pomocnik Bar Bahloola)	[lekarz]	?	Wielki słownik	A
392	+431	Maruta (Marootha)	biskup, lekarz	Meiparket	Księga świadectw. Antyfony. Hymny na cześć męczenników. Pełny opis synodu w Nicei	AB
393	+649	Maruta (Marutha)	mafrian ⁸²⁵	Tagrith	ur. we wsi Szursag k/Mosulu; wstąpił do kl. Nardes	BS
394	+1512	Masud bar Szemun	patriarcha	Zaz	wstąpił do kl. Krzyża w Bethel; odnowiciel życia monastycznego; w jego czasach liczba klasztorów sięgała 200	B
395	XIII	Masud Mędrzec	lekarz	Bagdad, Kaszkia	nestorianin	S
396	+669	Mattai	metropolita	Aleppo	był mnichem i studiował w Zuqnin	B
397	X	Mattai	biskup	Hasasa k/Tagrith		B
398	X	Mattai abu Baszar ibn Junis	uczony	Der-Kana, szkoła Mar Mari	ok. 930 r.	S
399	+1927	Mattai Konat	chorepiskop	Malabar (Indie)		B
400	VII w.	Meshicha Zecha	[mnich]	[góra Izla, Beit-Rabban]	Historia	A
401	+1138	Michael	mnich	Garmanikeia (Marasz)	został mnichem w kl. Mor Giwargis Kaseljud, potem kl. Magdaleny w Jerozolimie	B
402	IX	Michael ⁸²⁶	[biskup]	[Huzia]	Trzytomowe dzieło o Biblii	A
403	XII	Michael	biskup	Amida, Meiparket	praca o wierze, dysputy	S
404	+1312	Michael II	patriarcha	kl.Mor Hananio	był opatem kl.Gawikhat	BS

⁸²⁴ Assemani w przypisach podaje imiona kilku z nich: Narset, biskup Anbaru; Jakub, metropolita Beth-Garme; Paweł, metropolita Nisibis; Ezechiel, biskup Zuabi (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 86, przypis 1).

⁸²⁵ *Mafiriono* (مفريون) – godność występująca tylko w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym, odpowiednik kardynała w Kościele rzymskim, oznacza w języku asyryjskim „dający owoce”. Jego jurysdykcji podlega obszar zwany mafrianatem.

⁸²⁶ Assemani uważa, że to może być Michał, biskup Huzii, działający w IX w. (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 147, przypis 1). Jest również prawdopodobieństwo, że chodzi o Michała Syryjczyka (Wielkiego), jakobickiego patriarchę (+1199), jednak wśród jego dzieł nie ma trzytomowego traktatu o Biblii (Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *dz.cyt.*, s. 352-354).

405	+1199	Michał (Mor Michael) Wielki	patriarcha	Antiochia	ur. Melitena, syn księdza, wstąpił do kl. Mor Barsaumo	BS
406	(?)	Mikha Nauczyciel	?	?	Księga nt. <i>Mautbe</i> . Poematy historyczne. Komentarze biblijne	A
407	+341	Miles (Meelis)	[biskup]	[Sus]	Listy i traktaty	ABS
408	+494	Miqim (Mochimus)	kapłan	Mezopotamia		BS
409	+550	Musze	uczony	Agel k/Amidy		BS
410	XVI	Musze (Mojżesz)	patriarcha	Mardin		S
411	+1567	Musze (Mojżesz) Accarensis	patriarcha Maronitów	kl. Maryi w Hauqa		S
412	+903	Musze (Mor Musze bar Kifo)	biskup	ur. Maszhad Kuhal	studiował w kl. Mor Sergios	BS
413	VIII w.	Musze Kronikarz	?	ur. Anhel w Tur Abdinie		B
414	+502	Narsai, Harfa Duszy [Harfa Ducha Św.]	[mnich]	[Edessa – Nisibis]	Komentarze biblijne. 12 księzek. 360 wierszy. Księgi liturgiczne. Komentarze do sakramentów. Traktaty, m.in. o chrzcie. Pocieszenia. Hymny. Anthemy. Antyfony. Litanie. Homilie	A
415	VII	Nathniel	[mnich]	[Beth-Abensis]	Komentarze biblijne. Traktaty przeciw heretykom i sabejczykom	A
416	+1930	Naum Fajeq	diakon	Dyrbakir		B
417	+1587	Nimat Allah	patriarcha	Mardin	został mnichem w kl. Zafaran	B
418	XVI	Noe	patriarcha	Mosul	patriarcha Jakobicki, ur. 1451 Bakufa (Liban)	S
419	+845	Nonnos	arcydiakon	Nisibis		B
420	V	Nonnos (Nonnus Iba)	biskup	Edessa		S
421	+1509	Nuh	patriarcha	ur. Boqupho, Liban	został mnichem w kl. Mor Musze, potem biskupem Homs, wyświęcił 13 metropolitów i biskupów	B
422	?	Omar	?	Basra	księgi o wierze	S
423	(?)	Pakor	?	?	Jedna księga	A
424	VI	Paul	[biskup]	Nisibis	Komentarze biblijne. Traktat przeciw cesarzowi. Listy	A
425	(?)	Paulona	?	?	Rozprawa przeciwko badaczom. Wiersze Księga o wierzących i o kredo. Traktat przeciw Marcjonowi	A
426	+528	Paulos	biskup	Kallinikos (Raqqa)		BS
427	+617	Paulos	metropolita	Tello		B
428	+619	Paulos	metropolita	Edessa		B
429	+624	Paulos	opat	Cypr		B
430	VIII	Paulos	[biskup]	Ambar [Anbar]	Pocieszenia, antyfony. Rozprawy przeciwko heretykom	A
431	+581	Paulos II	patriarcha	Antiochia	pochodził z rodziny koptyjskiej Ukomo z Aleksandrii, wstąpił do klasztoru Gubo Barojo, był w kl. Abrohoma	B

432	VI	Paulos Pers	?	Persja	570, autor Isagogii i Dialektyki	S
433	+490	Petros	kapłan	Edessa		BS
434	+591	Petros III [Młodszy]	patriarcha	ur. Kallinikos	jego ojciec był kaznodzieją	BS
435	VIII w.	Phokas bar Sergios z Edessy	?	Sarug		BS
436	+508	Polikarp	chorepiskopos	Mabugh		B
437	V	Poplius [Proklus]	?	?	2 księgi na tematy duchowe	A
438	V w.	Proba (pomocnik Heeby)	[metropolita]	[Edessa]	Tłumaczenia dzieł Teodora z Mopsuestii i Arystotelesa z greki na syryjski. Komentarze biblijne. Antyfony. Wiersze. Polemiki z heretykami	A
439	VI	pseudo-Zachariasz	mnich	?		B
440	+1454	Qaume	patriarcha	Tur Abdin	ur. Beth Sbirino, był biskupem w kl. Qartmin	B
441	VII w.	Rabbono Ahrun	opat	kl. Gozarto	Pers	B
442	IX	Rabbono Anton	?	Tagrith	został mnichem w kl. Wschodu	B
443	IX	Rabbono Daniel	mnich	Beth Botin	region Harran	B
444	VII w.	Rabbono Gabriel	?	?	syn i uczeń Rabbono Sabroja	B
445	+1492	Rabbono Jeszu	kapłan	Beth Sbirino	syn księdza, został księdzem w kl. Qartmin	B
446	VII w.	Rabbono Ram Jeszu	?	?	syn i uczeń Rabbono Sabroja	B
447	VII w.	Rabbono Sabroj	?	wieś Ramtszir	utworzył szkołę w Beth Szahak ⁸²⁷ , miał 350 uczniów	B
448	+1340	Rabbono Saliba bar Kahirun	mnich	Hah	ojciec mnicha Jeszu (+1335); po śmierci żony został mnichem w kl. NMP w Sidos	B
449	+435	Rabbula	metropolita	Edessa	ur. w Kenneszrin, matka była chrześcijanką; zostawił żonę i wstąpił do klasztoru Mor Abrohom	BS
450	+925	Rufil	mnich	Bagdad		B
451	VI w.	Rufinos Jubiler	kupiec, jubiler	Antiochia		B
452	+1095	Sa'id bar Sabuni	metropolita	Melitena	został mnichem w kl. 'Arnisz	B
453	VII(?)	Sahad (Sahadun)	biskup	Garme	nestorianin, został katolikiem	S
454	+1194	Said Abulhasan ibn Hebatulla	lekarz kalifa	Bagdad	ur. Chadira, brat katolikosa Ebnol-Masihi i arcydiakona Mari'ego Abulchaira	S
455	+1258	Saliba	mafrian	Edessa	studiował w rezydencji Dionizego metropolity	B
456	+781	Saliba	kapłan	Mansur		S
457	+1164	Saliba Qrikorojo	kapłan	ur. Qarikare/ k Meliteny	po śmierci żony został mnichem	B
458	VII	Salomon bar Garaf	mnich	kl. Barture		S
459	+864	Sapores ibn Saheli	lekarz	?	prace z medycyny	S
460	VIII w.	Sebar Jeszu	?	kl. Mor Mattai	syn Ram Jeszu, wnuk Sabroja	B
461	+608	Sebar Jeszu	patriarcha	Nisibis	od r. 604 patriarcha	S
462	+974	Sebar Jeszu	kapłan	Mosul	polemiki z żydami	S

⁸²⁷ Omawiając synów Rabbono Sabroja, Mor Afrem Barsoma podaje, że szkoła Beth Szahak była przy klasztorze Mor Mattai (s. 255).

463	IX	Sebar Jeszu	patriarcha	Damaszek	patraiarcha Nestoriański, ur. Nuhadra	S
464	+1134	Sebar Jeszu	biskup	Kaszkar	ur. Bagdad	S
465	VII	Sebar Jeszu Rostam	mnich	Adiabene		S
466	+1508	Sergios	metropolita	Hah	syn księdza, został mnichem w kl. Krzyża	B
467	+577	Sergios	mnich, asceta	klasztor w Nicei		B
468	XI	Sergios	mnich	Tur Abdin		B
469	?	Sergios	mnich	Beth Garme	uczeń Jakuba Beth-Abensis	S
470	+536	Sergios (Sargis)	kapłan, lekarz, pisarz	Risz Aino (Dżazira)	Traktat o logice	AB
471	VI	Sergios (Serghees)	?	[Adiabene]	Komentarze biblijne	A
472	+1669	Sergios bar Ghurair	diakon	Damaszek	syn biskupa Johannona	B
473	+580	Sergios bar Karjo (mniejszy)	biskup	Harran	studiował i został mnichem w kl. Bar Aftunia	B
474	VI w.	Sergios Stylita	mnich	wieś Gasia k/Homsu		B
475	+643	Seweros	biskup	Samosata	brat Athanazego I, studiował w kl. Qenneszrin, gdzie został opatem	B
476	+861	Seweros	mnich	Antiochia	kl. Barbary	B
477	VII w.	Seweros	biskup	?	był sekretarzem patriarchy Johannona III	B
478	+538	Seweros (św.)	kapłan, mnich	Antiochia	wnuk biskupa ur. w Sozopolu w Pizydii, studiował prawo rzymskie w Bejrucie, wstąpił do klasztoru Mor Romanos w Maiumie	B
479	+681	Seweros II (Bar Maszko)	patriarcha	?	był mnichem i studiował w klasztorze Espholis	B
480	+667	Seweros Sebokht	biskup	Qenneszrin	teolog, filozof, matematyk	B
481	VIII(?)	Shalleeta	biskup	Risz Ajna	Pocieszenia, antyfony. Modlitwy, kanony, <i>hotamat</i> ⁸²⁸ . Objasnienia dwóch litanii	A
482	VIII	Shehdost	[biskup]	Teheran	Listy synodalne. Wiersze, antyfony	A
483	XIII	Shlemon of Khlat	[biskup]	Basra	Księga pt. <i>Debboreetha</i> ⁸²⁹ . Dzieło o niebie i ziemi. Wiersze	A
484	+726	Sobo	diakon, mnich	kl. Qarqaphto		B
485	XV	Sohdo	kapłan	?		B
486	VIII	Soreen the Expounder	?	[Nisibis – Seleucja]	Praca przeciw heretykom (gr.). Księga świadectw (dowodów)	A
487	+510	Stefanos bar Sudaile	asceta	ur. Edessa		B
488	(?)	Susai	?	Sus	Księga dziękczynienia	A
489	+1450	Szemun	kapłan	Amida	uczył się w szkole 40 Męczenników w Mardinie	B
490	+1740	Szemun	mafrian	Beth Manam	zamordowany przez kurdyjskiego tyrana Agę Abdala	B

⁸²⁸ Są to kolekty na zakończenie służby liturgicznej.

⁸²⁹ ‘ܟܘܠܘܬܐܢܫܘܬܐ’; niewykluczone, że praca dotyczy Debory, bohaterki biblijnej księgi Sędziów.

491	+525	Szemun (Simeon Mądry Pers)	biskup	Beth-Arsam w Persji		S
492	+540	Szemun	kapłan	Beth Arszam		B
493	+861	Szemun	mnich	Hesno d- Mansur	został mnichem w kl. Siedmiu Męczenników	B
494	+950	Szemun	diakon	Nisibis		B
495	VI w.	Szemun	kapłan	Edessa	kierownik szpitala w Edessie	B
496	VI w.	Szemun	opat	klasztor Beth Likino		BS
497	VII w.	Szemun	kapłan	kl. Qenneszrin		B
498	VIII w.	Szemun	kapłan, opat	kl. Arabów k/Tell Mauzalto		B
499	VIII w.	Szemun	kapłan	Samosata		B
500	XVI	Szemun	biskup	Amida	1584, Nestorianin	S
501	+734	Szemun (Mor Szemun) d- Zaite	biskup	Harran	został mnichem w kl. Qartmin	B
502	VIII(?)	Szemun (Shimoon) bar Tabbahe	?	[Kaszkar]	Historia	A
503	VIII	Szemun (Shimoon)	[mnich]	Kurdlah	1028 wierszy i anthemów	A
504	VIII/IX	Szemun (Shimoon)	[biskup]	Bedhka [Kirkuk]	Historia	A
505	+680	Szemun (Shimoon)	[mnich]	Taibootha	Dzieło pt. <i>Sposób życia</i> . Dzieło o sakramentach Dzieło o medycynie	A
506	+459	Szemun (Simeon) Stylita	mnich	[kl. Telanissos k/Antiochii]	listy	BS
507	+815	Szemun bar Amrojo	mafrian	Tagrith	studiował i został mnichem w Klasztorze z Kolumnami	B
508	+343	Szemun bar Saboe (Barsab- bai)	katolikos	Seleucja Ktezyfon	(syn malarza) Listy do Mar Akaka	ABS
509	+514	Szemun Garncarz	diakon, garncarz	okolice Antiochii		B
510	IV w.	Szemun, uczeń Efrema	?	Samosata		B
511	VIII	Szlemon (Mar Shlemon)	biskup	Hdhetta k/Mosulu	Opowiadania. Traktat o życiu monastycznym	A
512	+458	Szmu'il	mnich	?	uczeń Mor Barsaumy z Samosaty	B
513	+467	Szmu'il	kapłan, pisarz	?		BS
514	VI w.	Szmu'il	świątowej sławy człowiek	Risz Aino	mieszkał w Konstantynopolu	B
515	VII(?)	Szuha (Mar Shooha'l Maran)	?	Seleucja	Dzieło pt. <i>Księga działów</i> . Dzieło o podstawach wiedzy. Listy	A
516	+1764	Szukur Allah	mafrian	Aleppo	syn diakona	B
517	+1240 (?)	Teodor	filozof	Antiochia		B
518	VI	Teodor	metropolita	Marro	Komentarze do innych Ojców. Komentarze do czytań z Ewang. Komentarze biblijne. Dzieło historyczne	A
519	IX	Teodor bar Coozai [bar Choni]	?	?	Scholion. Historia i wiele rozpraw	A
520	IX w.	Teodor bar Zarudi	filozof	Edessa		B

521	XII	Teodoros bar Wehebun (Mar Johanan)	patriarcha	?	Anafora, teksty o liturgii, ok. 1180 dzieł	S
522	+309	Teofil	pisarz	Edessa		B
523	+785	Teofil	astronom, Maronita	Edessa	Pisał po grecku i syriacku	S
524	+806(?)	Theodosios	mnich	?		B
525	+832	Theodosios	metropolita	Edessa	brat patriarchy Dionizego z Tell Mahre; studiował w kl. Qenneszrin	B
526	+896	Theodosios	patriarcha	ur. Tagrith	został mnichem w kl.Qartmin	BS
527	IX	Theodosios	patriarcha	Garme	patraiarcha Nestoriański, wybrany w 852 r.,	S
528	+1143	Timotheos	metropolita	Gargar	został mnichem i studiował w kl.Sergisije	B
529	VIII	Timotheos (Timatheos)	[patriarcha]	?	Księga o gwiazdach. Księga przeciw Mehdiemu. Księga o sprawach kościelnych. Kanony synodalne. 200 listów. Katechizm. Rozprawa przeciw heretykom	A
530	XIV	Timotheos II	patriarcha	Mosul, Erbil	od 1318; Assemani przytacha jego <i>Księgę Sakramentów</i>	S
531	(?)	Tooris ⁸³⁰	anachoreta	?	Dwutomowe dzieło	A
532	VIII w.	Tubono	mnich	Magdal w Gazirat-Bani Rabi'a	kl. Qarqaphto	B
533	+542	Tuma	biskup	Germanikeia	pisał do Johannona, opata klasztoru Mor Eusebios; pochowany w klasztorze Kenneszrin	B
534	+617	Tuma	diakon	?		B
535	VII w.	Tuma	kapłan	klasztor Qadar k/Batnan		B
536	VII w.	Tuma	mnich	Amida		B
537	XIV	Tuma	asceta, stylita	Hah		B
538	XVII	Tuma	biskup	Marge	był w kl. Beth-Aben, którego historię opisał	S
539	XVI	Tuma (Thomas)	biskup	Indie	wyświcony w Mezopotamii w Kościele Nestoriańskim (1504), pisał po syriacku dla Kościoła w Indiach	S
540	VI w.	Tuma (Tooma)	?	Edessa	Traktaty o świętach kościelnych. List do Kale. Praca przeciwko astrologii. Polemiki z heretykami. Pocieszenia	A
541	+627 (?)	Tuma Harqeloito	metropolita Mabugh	ur. Harkel (Palestyna)	studiował w Qenneszrin, został mnichem w Tar'il	BS
542	+837	Tuma Stylita	asceta, kapłan	na płn.od Chabur		B
543	(?)	Turkish Expounder ⁸³¹	?	?	Dzieło <i>Radości Nieba</i>	A

⁸³⁰ Assemani nie wyodrębnia osoby pisarza o tym imieniu, traktując jako część opisu dzieł Efrema Elamity (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 163, również przypis 1).

⁸³¹ Assemani nie wyodrębnia osoby pisarza o tym imieniu, traktując „wyjaśnienia tureckie” jako dzieło Babaja Skryby o charakterze słownikowym; jemu też przypisuje następnym wymienionym utwor *Radości nieba* (Assemani, *dz. cyt.*, t.3, s. 188, również przypis 4).

544	(?)	Yazeedad	kapłan [prefekt szkoły]	[Nisibis]	Słownik <i>Lookate</i>	A
545	(?)	Zacchai	?	Supna	Dzieło o cudach świata	A
546	+536	Zachariasz	biskup	Mityleny	ur. w Gazie	BS
547	+1855	Zaitun	metropolita	Anhel	został mnichem w kl.Qartmin	B
548	IV w.	Zenobios, uczeń Efrema	diakon	Edessa	zwany też Gozrojo (z Gozarty), był w młodości żołnierzem	BS
549	IX/X	Zuro	diakon	?		B

Załącznik nr 2 Badane wyrazy występujące w Hagadzie

Tabela Z.2.1. Wystąpienia wezwań do miłosierdzia w Hagadzie⁸³²

Hebrajski	Polski	Strona
בְּאַהֲבָה מְקַרְא קוֹדֵשׁ	(w miłości) zwołanie święte	7
חַזַן אֶת־הָעוֹלָם כְּלוֹ בְּטוֹבוֹ בְּחֵן בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים	żywisz świat cały dobrem, miłością, łaską i miłosierdziem	39
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד	bo na wieki łaska Jego	39
רַחֵם יי אֱלֹהֵינוּ עַל־יִשְׂרָאֵל עַמְּךָ וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירֶךָ	zmiłuj się nad Izraelem Twoim ludem i Jerozolimą Twoim miastem	40
וְזַכְרוֹן לַחֵן וּלְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים	pamięć (o ludzie Twoim) ku łasce, miłości i miłosierdziu	42
וּבְדִבְרֵי שְׂוֵעָה וּרַחֲמִים חֹסֶם וְחַנּוּן וְרַחֵם עָלֵינוּ	słowem zbawienia i miłosierdzia zlituj się ⁸³³ i zmiłuj, i miej miłosierdzie nad nami	42
כִּי אַל תַּנּוּן וְרַחֵם אֲתָהּ	bo jesteś Bogiem miłosiernym i łaskawym	42
בּוֹנֵה בְּרַחֲמָיו יְרוּשָׁלַיִם	w miłosierdziu swoim odbudujesz Jerozolimę	43
לְעַד לַחֵן לְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים	(odpłacasz dobre uczynki,) byśmy ciągle używali łaski, miłości i miłosierdzia	43
וּרַחֲמִים וְחַיִּים וְשָׁלוֹם	(obys nam użyczył) miłosierdzia, życia i pokoju	43
הַרְחֵמֶן הוּא יִתְבָּרַךְ	miłosierny On, niech będzie błogosławiony w niebie i na ziemi	43
הַרְחֵמֶן הוּא יִשְׁתַּבַּח	miłosierny niech będzie wychwalany	43
הַרְחֵמֶן הוּא יַפְרִינֵסֵנוּ	miłosierny zaopatrzy nas	43
הַרְחֵמֶן הוּא יִשְׁבֹּר עָלֵנוּ	miłosierny skruszy jarzmo ucisku	44
הַרְחֵמֶן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ בְּרַכָּה	miłosierny ześle błogosławieństwo na dom ten	44
הַרְחֵמֶן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ אֶת אֱלֹהֵינוּ	miłosierny ześle Eliasza	44
הַרְחֵמֶן הוּא יְבָרַךְ	miłosierny błogosławi gospodarza domu tego	44
וְנִמְצָא חֵן (...) בְּעֵינֵי אֱלֹהִים	obyśmy znaleźli łaskę u Boga i ludzi	45
הַרְחֵמֶן הוּא יִנְחִילָנוּ לַיּוֹם שְׁכָלוֹ שְׁבֵת וּמְנוּחָה לַחַיֵּי הָעוֹלָמִים	niech Miłosierny da nam dzień pełnego szabatu i pokoju wiecznego życia	45
הַרְחֵמֶן הוּא יִנְחִילָנוּ יוֹם שְׁכָלוֹ טוֹב	niech Miłosierny da nam dzień, który cały będzie błogością	45
הַרְחֵמֶן הוּא יִזְכֵּנֵנוּ לַיּוֹמֹת הַמְּשִׁיחַ וְלַחַיֵּי הָעוֹלָם	niech Miłosierny uszczęśliwi nas dniami Mesjasza i życia przyszłego	45
וְעוֹשֶׂה חֶסֶד לְמִשְׁיָחוֹ	wyświadcza łaskę mesjaszowi [Dawidowi i jego potomstwu]	45
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד	dziękujcie Panu, bo jest dobry, bo jego łaska trwa na wieki (Ps 118,1)	46

⁸³² Hagada, Wiedeń: wyd. M. Zalcmana, 1927.

⁸³³ Polski tekst równoległy tłumaczy to jako ‘osłoń’, co nie jest zgodne ze znaczeniem wyrazu חֹסֶם.

תן כבוד על חסדך	[imieniu swemu] daj chwałę dla łaski swojej (Ps 115,1)	47
חנון יי וצדק	łaskawym jest Pan i sprawiedliwym (Ps 116,5)	48
ואלהינו מרחם	Bóg nasz miłosiernym (Ps 116,5)	48
כי גבר עלינו חסדו	Potężna nad nami Jego łaska (Ps 117,2)	50
כי לעולם חסדו	wiecznie trwa Jego łaska ×4 (Ps 118,1-4)	50
כי לעולם חסדו	wiecznie trwa Jego łaska (Ps 118,29)	52
כי לעולם חסדו	wiecznie trwa Jego łaska ×5 (Ps 136,1-5)	52
כי לעולם חסדו	wiecznie trwa Jego łaska ×11 (Ps 136,6-16)	53
כי לעולם חסדו	wiecznie trwa Jego łaska ×10 (Ps 136,17-26)	54
המנהג עולמו בחסד	w łasce kierujesz Swym światem	55
עד הנה עזרונו רחמיך	dotychczas wspomagało nas miłosierdzie Twoje	57
ולא עזבונו חסדיך	nie opuściła nas łaska Twoja	57
רחום בהלכה	w działaniu On najmiłosierniejszy	66
רחם יי אלהינו על ישראל עמך	zmiłuj się Panie Boże nad Izraelem, ludem Swoim [Jerozolimą, Syjonem itd.]	67
חסיד הוא יבנה ביתו	łaskawy, odbuduje Świątynię swoją [wkrótce]	69
יחיד הוא יבנה ביתו	jedyny, [odbuduje Świątynię swoją]	69
רחום הוא יבנה ביתו	miłosierny [odbuduje Świątynię swoją]	70
אחד אלהינו שבשמים ובארץ	Jeden jest Bóg na niebie i na ziemi ×13	70-74

Tabela Z.2.2. Wezwania dotyczące jedności

Hebrajski	Polski	Strona
באהבה מקרא קודש	(w miłości) zwołanie ⁸³⁴ święte	7
חסיד הוא יבנה ביתו	łaskawy, odbuduje Świątynię swoją [wkrótce]	69
יחיד הוא יבנה ביתו	jedyny, [odbuduje Świątynię swoją]	69
רחום הוא יבנה ביתו	miłosierny [odbuduje Świątynię swoją]	70
אחד אלהינו שבשמים ובארץ	Jeden jest Bóg na niebie i na ziemi ×13	70-74

⁸³⁴ Wyrażenie מקרא קודש tłumaczone jako ‘zwołanie święte’ pojawia się w Księdze Kapłańskiej w odniesieniu do świętowania szabatu (23,3), pierwszego i siódmego dnia Paschy (23,7-8), Pięćdziesiątnicy (23,21), Nowego roku (23,24), Dnia Pojednania (23,27) oraz pierwszego i ostatniego dnia Święta Namiotów (23,35-36), dlatego wprowadzono je do liturgii tych świąt (L.J. Liebreich, *The Term miqra'qodesh in the Synagogue Liturgy*, „The Jewish Quarterly Review” vol. 57, 1967, s. 381-397). Targumy Onkelosa i Pseudo-Jonatana tłumaczą je na aramejski jako מְעָרַע קָדִישׁ, *Peszitta* natomiast oddaje jako ܡܫܝܚܐ ܕܩܕܝܫܐ.

Tabela Z.2.3. Nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym

Hebrajski	Polski	Strona
מְרַחֵם	Miłosierny	1
הַרְחֵמֵן	Miłosierny	10
רַחוּם	Miłosierny	3
חַנוּן	Łaskawy	2
חֲסִיד	Łaskawy	1
כִּי אֵל חַנוּן וְרַחוּם אַתָּה	bo jesteś Bogiem miłosiernym i łaskawym	42
הַרְחֵמֵן הוּא וְתַבְרַךְ	miłosierny On, niech będzie błogosławiony w niebie i na ziemi	43
הַרְחֵמֵן הוּא יִשְׁתַּבַּח	miłosierny niech będzie wychwalany	43
הַרְחֵמֵן הוּא יַפְרִינֵנוּ	miłosierny zaopatrzy nas	43
הַרְחֵמֵן הוּא יִשְׁבֹּר עָלֵנוּ	miłosierny skruszy jarzmo ucisku	44
הַרְחֵמֵן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ בְּרָכָה	miłosierny ześle błogosławieństwo na dom ten	44
הַרְחֵמֵן הוּא יִשְׁלַח לָנוּ אֶת אֱלֹהֵינוּ	miłosierny ześle Eliasza	44
הַרְחֵמֵן הוּא יְבָרֵךְ	miłosierny błogosławi gospodarza domu tego	44
הַרְחֵמֵן הוּא יִנְחִילֵנוּ לְיוֹם שְׁכֵלוֹ שַׁבַּת וּמְנוּחָה לְחַיֵּי הָעוֹלָמִים	niech Miłosierny da nam dzień pełnego szabat i pokoju wiecznego życia	45
הַרְחֵמֵן הוּא יִנְחִילֵנוּ יוֹם שְׁכֵלוֹ טוֹב	niech Miłosierny da nam dzień, który cały będzie błogością	45
הַרְחֵמֵן הוּא יִזְכֵּנוּ לְיָמֵי הַמְּשִׁיחַ וְלַחַיֵּי הָעוֹלָם	niech Miłosierny uszczęśliwi nas dniami Mesjasza i życia przyszłego	45
חַנוּן יְיָ צַדִּיק	łaskawym jest Pan i sprawiedliwym (Ps 116,5)	48
וְאֵלֵינוּ מְרַחֵם	Bóg nasz miłosiernym (Ps 116,5)	48
רַחוּם בְּהַלְכָה	w działaniu On najmiłosierniejszy	66
חֲסִיד הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ	łaskawy, odbuduje Świątynię swoją [wkrótce]	69
רַחוּם הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ	miłosierny [odbuduje Świątynię swoją]	70

Tabela Z.2.4. Prośba o zmiłowanie

רַחֵם	zmiłuj się	3
חַוֵּס	zmiłuj się	1
חַנּוּן	zmiłuj się	1+1
רַחֵם יְיָ אֱלֹהֵינוּ עַל־יִשְׂרָאֵל עַמָּךְ וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירָךְ	zmiłuj się nad Izraelem Twoim ludem i Jerozolimą Twoim miastem	40
חַוֵּס וְחַנּוּן וְרַחֵם עָלֵינוּ	zlituj się ⁸³⁵ i zmiłuj, i miej miłosierdzie nad nami	42
וְנִמְצָא חֵן (...) בְּעֵינֵי אֱלֹהִים	obyśmy znaleźli łaskę u Boga i ludzi ⁸³⁶	45
רַחֵם יְיָ אֱלֹהֵינוּ עַל יִשְׂרָאֵל עַמָּךְ	zmiłuj się Panie Boże nad Izraelem, ludem Swoim [Jerozolimą, Syjonem itd.]	67

⁸³⁵ Polski tekst równoległy tłumaczy to jako ‘osłoń’, co nie jest zgodne ze znaczeniem wyrazu חַוֵּס.

⁸³⁶ W ten sposób się modląc, żydzi wyrażają życzenie o tym samym znaczeniu, co „zmiłuj się” (חַנּוּן).

Tabela Z.2.5. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski

רַחֲמִים	miłosierdzie	7
חֶסֶד	łaska	41
חֵן	łaska	4
Hebrajski	Polski	strona
חַיֵּי אֶת־הָעוֹלָם כִּלּוֹ בְּטוֹבוֹ בְּחֵן בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים	żywisz świat cały dobrem, miłością, łaską i miłosierdziem	39
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד	bo na wieki łaska Jego	39
וְזָכְרוֹן לְחַן וּלְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים	pamięć (o ludzie Twoim) ku łasce, miłości i miłosierdziu	42
וּבְדַבַּר יְשׁוּעָה וּרַחֲמִים	słowem zbawienia i miłosierdzia	42
בּוֹנֵה בְּרַחֲמָיו יְרוּשָׁלַיִם	w miłosierdziu swoim odbudujesz Jerozolimę	43
לְעַד לְחַן לְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים	(odpłacasz dobre uczynki, byśmy ciągle używali łaski, miłości i miłosierdzia	43
וּרַחֲמִים וְחַיִּים וְשָׁלוֹם	(obyś nam użyczył) miłosierdzia, życia i pokoju	43
וּנְמָצָא חֵן (...) בְּעֵינֵי אֱלֹהִים	obyśmy znaleźli łaskę u Boga i ludzi	45
וְעוֹשֶׂה חֶסֶד לְמִשְׁיָחוֹ	wyświadcza łaskę mesjaszowi [Dawidowi i jego potomstwu]	45
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד	dziękujcie Panu, bo jest dobry, bo jego łaska trwa na wieki (Ps 118,1)	46
תֵּן כְּבוֹד עַל חֶסֶדְךָ	[imieniu swemu] daj chwałę dla łaski swojej (Ps 115,1)	47
כִּי גִבֹר עָלֵינוּ חֶסֶדְךָ	Potężna nad nami Jego łaska (Ps 117,2)	50
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶדְךָ	wiecznie trwa Jego łaska x4 (Ps 118,1-4)	50
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶדְךָ	wiecznie trwa Jego łaska (Ps 118,29)	52
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶדְךָ	wiecznie trwa Jego łaska x5 (Ps 136,1-5)	52
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶדְךָ	wiecznie trwa Jego łaska x11 (Ps 136,6-16)	53
כִּי לְעוֹלָם חֶסֶדְךָ	wiecznie trwa Jego łaska x10 (Ps 136,17-26)	54
הַמְנַהֵג עוֹלָמוֹ בְּחֶסֶדְךָ	w łasce kierujesz Swym światem	55
עַד־הַנְּהָ עֲזָרוּנוֹ רַחֲמֶיךָ	dotychczas wspomagało nas miłosierdzie Twoje	57
וְלֹא עָזְבוּנוֹ חֶסֶדְךָ	nie opuściła nas łaska Twoja	57

مُهْ تَلَكَّهْم	<i>Kyrie eleison</i>	155	294
مُهْ تَلَكَّهْم	<i>Kyrie eleison</i>	157	-
اَللّٰهُمَّ اِنِّسْ عَلَيْنَا حَسْبًا وَرَحْمَةً	zjednocz nas z wielką liczbą pierworodnych ⁸⁴⁰	158	-
حَلِّمْهُ بِالْاِحْسَانِ	w miłosierdziu i łasce	158	-
مُهْ تَلَكَّهْم	<i>Kyrie eleison</i>	160	296
مُهْ تَلَكَّهْم	tylko Bar Salibi: <i>kurielejson</i>	-	298
دَسِّمْنَا فِي رَحْمَتِكَ	w obfitym miłosierdziu [l.mn.] [przebaczy]	162	-
حَسْبُنَا وَرَحْمَتُكَ	pozwoli dostąpić przebaczenia grzechów	162	-
هَيَّاؤُنَا: مُهْ تَلَكَّهْم، مُهْ تَلَكَّهْم، مُهْ تَلَكَّهْم	i wołajmy ⁸⁴¹ : <i>kurielejson, kurielejson, kurielejson</i>	162	299
وَسَعِدْنَا	mamy nadzieję na miłosierdzie	163	300
اُرْسِ اَهْمُنَا هَمَمًا	usuń, wybac i przebac (nasze przewinienia)	163	300
حَسْبُنَا وَرَحْمَتُكَ حَسْبُنَا وَرَحْمَتُكَ	grzechy popełnione świadomie i nieświadomie, dobrowolnie lub nie z własnej woli ⁸⁴²	163	300
اُرْسِ اَهْمُنَا هَمَمًا	wybac i przebac	164	-
بَارِكْ	[błogosławieństwo:] niech miłosierdzie [l.mn.] wielkiego Boga, odkupiciela naszego Jezusa Chrystusa [zstąpi] na was wszystkich, moi bracia, na zawsze	165	301
مَسْعُومًا	litujący się/przebaczający	165	-
اَللّٰهُمَّ اِنِّسْ عَلَيْنَا	Bóg miłosierny	166	302
هَيَّاؤُنَا: مُهْ تَلَكَّهْم	szukajmy Twojego miłosierdzia	166	302
سَهِّبْ عَلَيْنَا رَحْمَةً وَرَحْمَةً	zlituj się, dobry/łaskawy, i zmiłuj się	166	302
مُنْجِئًا مِّنْ رَّحْمَتِكَ	pochylmy głowy przed miłosiernym Panem	168	304
مَسْعُومًا	tylko Bar Salibi: litujący się/przebaczający	-	304
وَسْعِبْ حَلْمًا	Twoi słudzy czekają na bogactwo Twej łaski	169	-
لِحَبْلِكَ وَرَحْمَتِكَ	łaska i miłosierdzie Świętej Trójcy niech będzie z wami	169	305
تَبَّ اِلٰهِيَّةً	[Hymn jedności Boga:] Jeden Ojciec jeden Syn jeden Duch którzy są jednością Jeden Ojciec, który... jeden Syn, który... jeden Duch, który...	170	306
سَهِّبْ عَلَيْنَا رَحْمَةً وَرَحْمَةً	Ulituj się, Panie, zmiłuj się i pomóż nam	170	306
كَسْبًا	Ojciec ukształtował świat miłosierdziem	170	306

⁸⁴⁰ Nawiązanie do Hbr 12,23.

⁸⁴¹ Słowo וְאָמַר 'i mówmy' wielokrotnie pojawia się w liturgii hebrajskiej, zazwyczaj jako zachęta do powiedzenia „Amen”. Ma to miejsce również w czasie Sederu (*Hagada, op.cit.*, s. 44).

⁸⁴² KKK naucza, że grzech śmiertelny oznacza dobrowolne odwrócenie się od Boga (1037), dotyczy materii poważnej i został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą (1856). Grzech ogólnie oznacza słowo, czyn lub pragnienie przeciwne prawu wiecznemu (1849), jest nieposłuszeństwem i buntem (1850), a źródłem grzechu jest serce człowieka i jego wolna wola (1853). „Grzech powszedni jest popełniony wtedy, gdy w materii lekkiej nie przestrzega się normy prawa moralnego lub gdy nie przestrzega się prawa moralnego w materii ciężkiej, lecz bez pełnego poznania czy całkowitej zgody” (1862).

مَدِينَا وَتَمَدِّدْكَ هَكَذَا	Panie, zmiłuj się i pomóż nam	171	307
نَعْتَدُ نِعْمَةً بِفِعْلِكَ	otrzymaliśmy ułaskawienie naszych dusz	171	307
حَسْبُكَ نِعْمَةً وَسَلَامًا	na darowanie długów i grzechów	172	308
مَدِينَا وَتَمَدِّدْكَ هَكَذَا	z ołtarza <u>łaski</u> niech spłynie <u>łaska</u>	173	309
حَسْبُكَ نِعْمَةً وَسَلَامًا	na przebaczenie grzechów (darowanie długów)	173	309
وَسِعْمَهُ	niech miłosierdzie [l.mn.] wielkiego Boga... [nad osobami uczestniczącymi w Eucharystii]	173	309
وَسِعْمَهُ وَاجْلِيهِ	miłosierdzie Trójcy nad nami i nad nimi	173	309
مَدِينَا وَتَمَدِّدْكَ	Panie nasz, zmiłuj się nad nami	174	310
مَدِينَا نِعْمَةً وَتَمَدِّدْكَ	Panie, zlituj się i zmiłuj nad nami	174	310
مَدِينَا حَيِّهِ وَتَمَدِّدْكَ	Panie, wysłuchaj i zmiłuj się nad nami	174	310
سَلَامًا وَنِعْمَةً	zlitowanie i miłosierdzie dla tych, którzy odeszli	174	310
مَدِينَا	litujący się/przebaczający	175	311
وَتَمَدِّدْكَ	zmiłuj się nad nami	175	311
وَتَمَدِّدْكَ	zmiłuj się nad nami	175	311
هَكَذَا نِعْمَةً وَسَلَامًا	dziękujemy Ci, Panie, za Twoje obfite miłosierdzie [Bar Salibi ma trochę inaczej]	176	312
هَكَذَا حَيِّهِ	zmiłuj się/przebacz nam wszystkim	-	312
مَدِينَا وَتَمَدِّدْكَ	pochylmy znowu głowy przed miłosiernym Panem	176	312
نِعْمَةً وَتَمَدِّدْكَ	miej łaskawość i miłosierdzie nad nami	177	-
حَيِّهِ وَتَمَدِّدْكَ	powierzamy was łasce i miłosierdziu świętej Trójcy	178	314
مَدِينَا	litujący się/przebaczający	178	314
وَتَمَدِّدْكَ	On ulituje się/przebaczy nasze grzechy	178	314

Tabela Z.3.2. Jedność

Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
ܕܡܫܬܝܒܝܢ ܕܥܘܢܐܘܠܐ ܕܫܘܚܐ	zjednoczeni więzami miłości	143	-
ܫܘܚܐ ܕܐܘܢܐܘܠܐ	tylko Bar Salibi: daj nam Panie, miłość i zgodę	-	283
ܡܫܘܚܐ ܕܥܘܢܐܘܠܐ (…) ܕܥܘܢܐܘܠܐ ܕܫܘܚܐ	znak pokoju w świętym pocałunku (miłości Bożej)	143	284
ܒܘܚܐ ܕܝܢ ܕܥܘܢܐܘܠܐ ܕܫܘܚܐ ܕܥܘܢܐܘܠܐ ܕܫܘܚܐ	stańmy bracia w miłości i prawdziwej/szczerej wierze (jedność)	145	285
	zjednocz nas z wielką liczbą pierworodnych	158	-
ܫܘܚܐ ܕܥܘܢܐܘܠܐ	[Hymn jedności Boga:] Jeden Ojciec jeden Syn jeden Duch którzy są jednością Jeden Ojciec, który... jeden Syn, który... jeden Duch, który...	170	306

Tabela Z.3.3. Nazwanie Boga Miłosiernym/Litującym się

مَدِينَتُنَا	Miłosierny	7	4
مَدِينَتُنَا	Litujący się	4	4
Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا	(pochylmy głowy przed) miłosiernym Panem	143	284
مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا	(tylko Ty jesteś) miłosiernym Panem	144	-
مَدِينَتُنَا	jesteś Bogiem miłosiernym	152	-
مَدِينَتُنَا	jesteś miłosierny (do Boga)	155	-
مَدِينَتُنَا	litujący się/przebaczający	165	-
اَللّٰهُ مَدِينَتُنَا	Bóg miłosierny	166	302
مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا	pochylmy głowy przed miłosiernym Panem	168	304
مَدِينَتُنَا	tylko Bar Salibi: litujący się/przebaczający	-	304
مَع مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا نَسْتَعِيْنُ نَسْتَعِيْنُ	z ołtarza <u>łaski</u> niech spłynie <u>łaska</u>	173	309
مَدِينَتُنَا	litujący się/przebaczający	175	311
مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا	pochylmy znowu głowy przed miłosiernym Panem	176	312
مَدِينَتُنَا	litujący się/przebaczający	178	314

Tabela Z.3.4. Odwołanie się do miłosierdzia

سُئِلَ	miłosierdzie	17	12
Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
وَسُئِلَ	w miłosierdziu	144	-
حَلَا وَسُئِلَ هَكَه حَلَا (وَسُئِلَ)	polegamy na Twoim miłosierdziu, a nie na naszej sprawiedliwości	144	-
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا (وَسُئِلَ)	tylko Bar Salibi: miłosierdzie, pokój i ofiara dziękczynienia	-	285
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	miłosierdzie i pokój	145	285
وَسُئِلَ	(oczekujemy Twego przyjścia w chwale. Niech) Twoje miłosierdzie (będzie nad nami wszystkimi)	149	289
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	(postąp z nami według swojego) obfitego miłosierdzia	149	-
حَلَا وَسُئِلَ	w miłosierdziu i łasce	158	-
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	w obfitym miłosierdziu [l.mn.] [przebaczy]	162	-
وَسُئِلَ	mamy nadzieję na miłosierdzie	163	300
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	[błogosławieństwo:] niech miłosierdzie [l.mn.] wielkiego Boga, odkupiciela naszego Jezusa Chrystusa [zstąpi] na was wszystkich, moi bracia, na zawsze	165	301
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	szukajmy Twojego miłosierdzia	166	302
وَسُئِلَ حَلَا	Twoi słudzy czekają na bogactwo Twej łaski	169	-
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	łaska i miłosierdzie Świętej Trójcy niech będzie z wami	169	305
وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	niech miłosierdzie [l.mn.] wielkiego Boga... [nad osobami uczestniczącymi w Eucharystii]	173	309
وَسُئِلَ وَاجِلَانَهُ	miłosierdzie Trójcy nad nami i nad nimi	173	309
سُئِلَ هَكَه حَلَا	zlitowanie i miłosierdzie dla tych, którzy odeszli	174	310
هَكَه حَلَا وَسُئِلَ	dziękujemy Ci, Panie, za Twoje obfite miłosierdzie [Bar Salibi ma trochę inaczej]	176	312
حَلَا وَسُئِلَ هَكَه حَلَا	powierzamy was łasce i miłosierdziu świętej Trójcy	178	314
سُئِلَ	zlitowanie/zmiłowanie	3	2
Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
كُسْتِنَهُ	Ojciec ukształtował świat miłosierdziem	170	306
سُئِلَ هَكَه حَلَا	zlitowanie i miłosierdzie dla tych, którzy odeszli	174	310
سُئِلَ هَكَه حَلَا	miej łaskawość i miłosierdzie nad nami	177	-

Tabela Z.3.5. Wołanie „zmiłuj się nad nami”

وَسْمَعُكَ	zmiłuj się nad nami	9	8
أَبُوَسْمَعُكَ	zmiłuj się nad nami	6	6
Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
وَسْمَعُكَ	(mówiąc:) zmiłuj się nad nami	149	289
وَسْمَعُكَ كَاوَالِ أُولِ أَبِيبِ فَا	zmiłuj się nad nami, Boże Ojczy <u>Jeden</u>	150	290
أَبُوَسْمَعُكَ	zmiłuj się nad nami	150	290
سَمِعْ لُطَا لَوِ أُوَسْمَعُكَ	zlituj się, dobry/łaskawy, i zmiłuj się	150	290
وَسْمَعُكَ كَاوَالِ أُولِ	zmiłuj się nad nami, Boże Ojczy	150	290
سَمِعْ لُطَا لَوِ أُوَسْمَعُكَ	zlituj się, dobry/łaskawy, i zmiłuj się	151	291
سَمِعْ لُطَا لَوِ أُوَسْمَعُكَ	zlituj się, dobry/łaskawy, i zmiłuj się	166	302
سَمِعْ مُدِينَا وَوَسْمَعُكَ	Ulituj się, Panie, zmiłuj się i pomóż nam	170	306
مُدِينَا وَوَسْمَعُكَ هِجْرُؤِ	Panie, zmiłuj się i pomóż nam	171	307
مُدِينَا أُوَسْمَعُكَ	Panie nasz, zmiłuj się nad nami	174	310
مُدِينَا سَمِعْ هِجْرُؤِ وَوَسْمَعُكَ	Panie, zlituj się i zmiłuj nad nami	174	310
مُدِينَا حَيْبِ هِجْرُؤِ وَوَسْمَعُكَ	Panie, wysłuchaj i zmiłuj się nad nami	174	310
وَسْمَعُكَ	zmiłuj się nad nami	175	311
أَبُوَسْمَعُكَ	zmiłuj się nad nami	175	311
سَمِعْ هِجْرُؤِ وَوَسْمَعُكَ	miej łaskawość i miłosierdzie nad nami	177	-

مُهَوْتَلَاكُه	Kyrie eleison	11	11
Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
مُهَوْتَلَاكُه	Kyrie eleison (3×)	151	291
مُهَوْتَلَاكُه	Kyrie eleison	152	292
مُهَوْتَلَاكُه	Kyrie eleison	154	293
مُهَوْتَلَاكُه	Kyrie eleison	155	294
مُهَوْتَلَاكُه	Kyrie eleison	157	-
مُهَوْتَلَاكُه	Kyrie eleison	160	296
مُهَوْتَلَاكُه	tylko Bar Salibi: Kyrie eleison	-	298
هِيَامِدَا 3× مُهَوْتَلَاكُه	i wołajmy trzykrotnie: Kyrie eleison...	162	299

Tabela Z.3.6. Wołanie o litość/łaskawość powiązane z przebaczeniem grzechów

ܢܘܚܘܢܐ	ułaskawienie	12	11
Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
ܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܢܘܚܘܢܐ	zlituj się, dobry/łaskawy, i zmiłuj się	150	290
ܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܢܘܚܘܢܐ	zlituj się, dobry/łaskawy, i zmiłuj się	151	291
ܚܘܒܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	pozwoli dostąpić przebaczenia grzechów	162	-
ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	grzechy popełnione świadomie i nieświadomie, dobrowolnie lub nie z własnej woli	163	300
ܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܢܘܚܘܢܐ	zlituj się, dobry/łaskawy, i zmiłuj się	166	302
ܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܢܘܚܘܢܐ	Ulituj się, Panie, zmiłuj się i pomóż nam	170	306
ܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܢܘܚܘܢܐ	otrzymaliśmy ułaskawienie naszych dusz	171	307
ܚܘܒܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	na darowanie długów i grzechów	172	308
ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	z ołtarza <u>łaski</u> niech spłynie <u>łaska</u>	173	309
ܚܘܒܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	na przebaczenie grzechów (darowanie długów)	173	309
ܘܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	zmiłuj się/przebacz nam wszystkim	-	312
ܘܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	On ulituje się/przebaczy nasze grzechy	178	314

Syriacki	Polski	Jakub	Salibi
ܘܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	wybacz i przebacz	163	300
ܘܢܘܚܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ ܕܘܠܐܘܢܐ	wybacz i przebacz	164	-

Załącznik nr 4
Badane wyrazy występujące w części wstępnej *Lahmō d-hāje*

Tabela Z.4.1. Wystąpienia wezwań do miłosierdzia w części wstępnej księgi
Lahmō d-hāje – przed bezpośrednim wprowadzeniem do anafory Jakuba Brata
 Pańskiego (s. 43-122)⁸⁴³

Syriacki	Polski	Strona
ܘܡܪ ܐܬܐ ܕܚܝܐ ܘܗܘܢܐ ܡܒܝܠܐ ܬܒ ܐܠܗܐ ܘܡܪ ܐܡܝܢ	(znak krzyża 2×) W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga jednego (prawdziwego). Amen	42
ܡܒܝܠܐ ܐܠܗܐ ܡܒܝܠܐ ܫܘܚܠܐ ܡܒܝܠܐ ܠܐ ܡܘܬܐ ܠܐ ܘܐܪܘܚܐ ܫܘܚܘܦܐ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	Święty Boże Święty Mocny Święty nieśmiertelny Który za nas byłeś ukrzyżowany, zmiłuj się nad nami	43
ܡܘܢܐ ܐܠܘܬܝܘܢܝܘܢ ܚܝܠ ܡܘܢܐ ܫܘܚܘܦܐ ܘܡܘܬܐ ܠܐ ܡܘܢܐ ܚܝܠܝܘܢ ܘܡܘܬܐ ܠܐ	Panie, zmiłuj się nade mną, Panie, okaż łaskę/współczucie i zmiłuj się nade mną Panie, wysłuchaj mnie i zmiłuj się nade mną	43
ܘܡܪ ܐܠܗܐ ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	[Ojczy i Synu] który zabierasz [bierzesz na siebie] grzech świata – zmiłuj się nad nami	44
ܫܘܚܘܦܐ ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	okaż łaskę i zmiłuj się nad nami	44
ܠܘ ܘܠܐ ܘܡܘܬܐ ܠܐ ܠܐ ܘܗܘ	nie zamykaj drzwi miłosierdzia swego	45
ܬܠܝܢܐ ܫܘܚܘܦܐ ܘܡܘܬܐ ܠܐ ܠܐ ܘܗܘ	my grzesznicy wyznajemy (nasze grzechy) zmiłuj się nad nami	45
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	poprzez Twoją śmierć nasza śmierć przestała istnieć, zmiłuj się nad nami	45
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	miłosierdzie i łaska	46a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	miłosierdzie i łaska	46a
ܡܘܢܐ ܡܘܬܐ ܠܐ ܠܐ ܘܗܘ	Panie miłosierny	46a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	Zmiłuj się nad nami i pomóż nam	46a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	(skropisz wiernych rosą) miłosierdzia i łaski	46a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	w tym czasie łaski	46a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	(spójrz na nas) okiem miłosiernym	46b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	i odpuść grzechy	46b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	miłosierdzie i łaska	47a
ܡܘܢܐ ܡܘܬܐ ܠܐ ܠܐ ܘܗܘ	Panie Boże miłosierny	47a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	zmiłuj się nad nami Boże, bo jesteś łaskawy	47a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	ogrom Twojego miłosierdzia	47a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	odpuść mi (wszystkie grzechy)	48a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	litościwy i święty	48b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	zjednocz się z nami Panie Boże	49a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	tak jak zjednoczyło się Twoje bóstwo	49a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	zmiłuj się nad całym światem	49a
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	miłosierdzie i łaska od Pana	49b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	Panie miłosierny	49b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	Zmiłuj się nad nami i pomóż nam	49b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	chwala jednemu [Bogu] Ojcu miłosiernemu	49b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	jednemu [Bogu] Synowi łaskawemu	49b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	jednemu [Bogu] Duchowi Świętemu, który przebacza grzechy	49b
ܘܡܪ ܐܠܘܘܬܝܘܢܝܘܢ	godzina [czas, pora] łaski pokutnej	49b

⁸⁴³ Kolorem czerwonym wyróżniono podtytuły, występujące w badanej księdze.

اَللّٰهُمَّ (... هُوَ شَرُّ اَنْفَالٍ	Boże, który ... masz miłosierdzie nad człowiekiem	49b
هَوَّهٖ دَسْفَعًا يُّطَا	Który wolisz miłosierdzie (a nie ofiarę) ⁸⁴⁴	49b
مَعِ صَبْرًا لِّاِيِّبٍ وَسَمْعًا لِّاِيَّا اِنَّا	z Twojego skarbcza proszę miłosierdzia	50a
حَلَاوْحِبٍ نَسْتَلُ مِنْ	(do czyich drzwi mam pukać, jak nie) do Twoich, miłosierny nasz Panie?	50a
اِنَّ وَسَعْبِ	czy Twoje miłosierdzie (nie przekona Cię, Królu Królów?)	50a
حَفِيًّا وَوَسَعْبِ هَلَاوْحِ	okryj nas skrzydłami swojego miłosierdzia	50a
مَدِينًا مَدِينَةً	Panie miłosierny	50a
وَتَمْرٍ حَكَمٍ مَحْبُوبٍ	zmiłuj się nad nami i pomóż	50a
مَدِينًا وَسَعْبِ	bo jesteś miłosierny	50a
مَسْفَعًا نَقَطًا	i odpuść grzechy (Twojego stadka)	50b
وَتَصَدَّقْ	zmiłuj się nade mną	50b
هَوَّهٖ لِدَاوْحِ وَفَدَاوْحِ كَحَفَا	(ofiara dla zbawienia) i ulaskawienia całego świata	50b
3× مَهٗ وَتَلَكْفَهٗ	<i>Kyrie eleison</i> 3×	50b
مَدِينًا اِلٰوْتَصَدَّقْ	Panie nasz, zmiłuj się nad nami	50b
مَدِينًا شَهٗ هُوَ تَصَدَّقْ	Panie nasz, okaż łaskę i zmiłuj się nad nami	50b
مَدِينًا حَيِّبٍ هُوَ تَصَدَّقْ	Panie nasz, wysłuchaj nas i zmiłuj się nad nami	50b
وَسَمْعًا وَسَمْعًا	miłosierdzie i łaska	51a
مَدِينًا اَللّٰهُمَّ اَسِيبُ فَا	Pan Bóg władca wszystkiego ⁸⁴⁵	52b
هَلَا اِنَّا نَسْفَعًا وَكَلْمِ	proszę o przebaczenie wszystkich (moich nieprawości)	52b
مَدِينًا اَللّٰهُمَّ مَدِينَةً	(Ty) Panie Boże miłosierny (usłysz łaskawie)	54a
شَهٗ نَسْفَعًا حَلْمِ اِيَّ	zlituj się nad nim ⁸⁴⁶ w swojej łaskawości/dobroci	54a
نَسْفَعًا نَقَطِ	(Ty Panie Boże) wybaczysz jego ⁸⁴⁷ grzechy	54a
نَسْفَعًا نَقَطِ	(Ty Panie Boże) wybaczysz jego ⁸⁴⁸ grzechy	54b
حَمْدِ مَدِينَةً اِيَّ	za sprawą Twojego miłosierdzia	54b
اَللّٰهُمَّ حَبْرٍ كَسْتَبِ نَسْا	Boże, uczynj pocieszenie w swoim miłosierdziu ⁸⁴⁹	54b
نَسْفَعًا نَقَطِ	(Ty, Panie) odpuścisz ich grzechy	54b
3× مَهٗ وَتَلَكْفَهٗ	<i>Kyrie eleison</i> 3×	55a
هَلْمِ مَدِينَةً مَدِينَةً مَهٗ وَتَلَكْفَهٗ	stańmy dobrze – Panie, zmiłuj się nad nami	55a
هَوَّهٗ وَسَمْعًا وَسَمْعًا مَدِينًا	miłosierdzie i łaska od Pana	55a
مَدِينًا مَدِينَةً	Panie miłosierny	55a
وَتَمْرٍ حَكَمٍ مَحْبُوبٍ	zmiłuj się nad nami i pomóż nam	55a
حَمْدِ حَمْدِ وَنَسْفَعًا مَدِينَةً	w tej godzinie łaski powszechnej ⁸⁵⁰	55a
وَسَمْعًا وَسَمْعًا مَدِينًا	miłosierdzie i łaska od Pana	55b

⁸⁴⁴ Nawiązanie do słów Biblii: „Miłości (רַחֲמִים) pragnę, nie krwawej ofiary” (Oz 6,6 powtórzone w Mt 9,13 oraz 12,7). Słowo רַחֲמִים oznaczające raczej współczucie i litość niż miłość (jak podaje Biblia Tysiąclecia) zostało przełożone na aramejski w Targumie Jonatana jako ܪܚܡܝܢ, natomiast na syriacki w *Peszicie* jako ܪܚܡܝܢ.

⁸⁴⁵ Wyrażenie اَللّٰهُمَّ اَسِيبُ فَا pojawia się w *Peszicie* 8 razy w Apokalipsie i jest tłumaczeniem słowa *pantokrator* ‘mający władzę nad wszystkim’ (Ap 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 16,14; 19,6; 19,15; 21,22). Ten sam zwrot w połączeniu ze słowem ܐܠܗܝܢ występuje na początku Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wyznania wiary, dlatego potocznie wyznanie to jest nazywane *Abu-ahidh*.

⁸⁴⁶ Kapłan wstawia się za chorego, prosząc o wybaczenie jego grzechów. Wyrażenie powtarzane jest trzy razy.

⁸⁴⁷ W tym miejscu kapłan wstawia się za konkretnego pokutującego wiernego, prosząc o wybaczenie jego grzechów.

⁸⁴⁸ W tym miejscu kapłan wstawia się za konkretnego zmarłego, podając jego imię, prosząc o wybaczenie jego grzechów.

⁸⁴⁹ W tym miejscu kapłan prosi za rodzinę zmarłego.

⁸⁵⁰ Wyraz مَدِينَةً oznacza ‘ogólny, powszechny’; tutaj chodzi o udzielenie łaski przebaczenia wszystkim.

مَدِينَا مَدِينَتُنَا	Panie miłosierny	55b
وَتَمْرُ حَكْمِكَ هَجَرَتُنَا	zmiłuj się nad nami i pomóż nam	55b
هَتَمَتُنَا حَكْمِي	łaska przebaczenia dla Twoich owieczek	56b
فَهَيِّبْ إِلَيْنَا لَأَلَّا نَسْتَلَا	chwała ⁸⁵¹ [Bogu] Ojcu łaskawemu	56b
فَهَيِّبْ إِلَيْنَا كَحَدِّ مَدِينَتُنَا	chwała [Bogu] Synowi miłosiernemu	56b
لَا تُؤْتِنَا حَلَا مَدِينَتُنَا	okazuj miłosierdzie nad swoim stadem	57a
وَحَدِّ حَلَا مَدِينَتُنَا	i uczynj w swojej łasce przebaczenie	57a
3× مَهْ وَتَلَكُمَهْ	<i>Kyrie eleison</i> 3×	57a
مَبْعَدَا الْإِلَهَا...	Święty Boże...	57a
مَبْعَدَا الْإِلَهَا	Święty Boże	58a
مَبْعَدَا سَدَلْنَا	Święty Mocny	
مَبْعَدَا لَا مَوْتَهُ	Święty nieśmiertelny	
وَأَنْتَ حَلَا سَكْفُ أَلَا تُصَدِّقُ	Który za nas byłeś ukrzyżowany, zmiłuj się nad nami	
3× مَهْ وَتَلَكُمَهْ	<i>Kyrie eleison</i> 3×	58b
وَحَسْبُنَا وَمَنْجِبُنَا	(byśmy byli godni błogosławieństwa) i miłosierdzia płynących od Ciebie, Panie	58b
هَلْهُمُ مَسْأَلَتُنَا مَهْ وَتَلَكُمَهْ	στωμεν καλωσ Κυρια ελεησον (stańmy dobrze – Panie, zmiłuj się nad nami)	59b
مَدِينَا مَدِينَتُنَا	Panie miłosierny	60a
أَلَا نَقُولُ نَقُولًا مَدِينَتُنَا وَتَقُولُ	[od] Boga przyjmujemy przebaczenie przewinień (i odpuszczenie grzechów w obu światach) ⁸⁵²	60a
أَلَا وَتَمْرُ حَكْمِكَ	[Trójco] zmiłuj się nade mną	61b
تَمْرُ حَلَا تَمْرُ مَدِينَتُنَا	[Trójco] miej łaskę nad moim grzesznym postępowaniem	61b
كَسْبُنَا	w swojej łasce	61b
أَلَا تَمْرُ مَدِينَتُنَا	Boże, zlituj się [daruj] i przebacz	61b
أَلَا كَسْبُنَا مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا	Boże, w miłosierdziu swoim zlituj się i przebacz	61b
وَتَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا أَكُلَا أَيْسِبُ فَلَا	zmiłuj się nad nami, Boże Ojciec władco wszystkiego	64b
تَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا أَلَا وَتَمْرُ حَكْمِكَ	zlituj się, Dobry, i zmiłuj się nad nami	64b
3× مَهْ وَتَلَكُمَهْ	<i>Kyrie eleison</i> 3×	64b
أَيْسِبُ مَدِينَتُنَا الْإِلَهَا	daj ukojenie i wybacz, Boże (przewinienia)	65b
تَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا وَتَمْرُ حَكْمِكَ	niech z nami będzie miłosierdzie wielkiego Boga	65b
مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا حَكْمِكَ حَكْمِكَ	woda oczyszczenia/łaski dla całego świata ⁸⁵³	66
مَدِينَتُنَا مَدِينَتُنَا	(ileż ja mam win) ile Ty masz miłosierdzia (któż to zważy)	67a
سَلْبُنَا	Twoja łaskawość	67a
تَمْرُ حَلَا حَكْمِكَ	[Trójca] zlituje się nad nami wszystkimi	67a
حَسْبُنَا	w miłosierdziu	67a
تَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا وَتَمْرُ حَكْمِكَ	zlituj się także ⁸⁵⁴ nad nami, Synu Boży, i zmiłuj się nad nami	67a
أَلَا تَمْرُ حَكْمِكَ	wybaczysz nasze grzechy	67b
وَتَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا مَدِينَتُنَا	miłosierdzie Trójcy Świętej	68a
تَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا وَتَمْرُ حَكْمِكَ	przebacz, Panie, zmiłuj się nad nami i pomóż nam	68a
تَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا	Jeden [Bóg] Ojciec Święty	68a
تَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا	Jeden [Bóg] Syn Święty	68a
تَمْرُ حَكْمِكَ الْإِلَهَا	Jeden [Bóg] Duch Święty	68a

⁸⁵¹ Słowo مَدِينَتُنَا oznacza oddawanie boskiej czci *veneratio* (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum: Max Niemeyer, 1928, s. 458), również oddawanie pokłonu, upadanie na twarz (R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii: Typographico Clarendoniano, 1879, s. 2522).

⁸⁵² Oba światy – terażniejszy i przyszły – pojawiają się również w rozważaniach Talmudu (*Sanhedrin* 43b).

⁸⁵³ Chodzi o wodę, która razem z krwią wypłynęła z boku Chrystusa po przebiciu włócznią (J 19,34).

⁸⁵⁴ Chodzi o łotrą ukrzyżowanego po prawej stronie Chrystusa, który doznał zmiłowania (Łk 23,33.43).

ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	Jeden [Bóg] Ojciec Święty	68b
ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	Jeden [Bóg] Syn Święty	68b
ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	Jeden [Bóg] Duch Święty	68b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	w Jego łasce i wielkim miłosierdziu [l.mn.]	69a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	miłosierdzie [l.mn.] Boże niech będzie z wami (w obu światach na wieki)	69a
ܕܠܝܫܘܢܐ	litościwy [przebaczący]	69b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	na przebaczenie naszych grzechów	69b
ܕܠܝܫܘܢܐ	litościwy [przebaczący]	69b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	na przebaczenie grzechów	69b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	Eucharystia ⁸⁵⁵ dająca łaskę przebaczenia	70a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	dla przebaczenia grzechów	70a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	będą przebaczone moje grzechy	70a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	Eucharystia dająca łaskę przebaczenia	70b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	na przebaczenie grzechów	70b
ܕܠܝܫܘܢܐ	litościwy [przebaczący ołtarz]	70b
ܕܠܝܫܘܢܐ	łaska przebaczenia	70b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	dla przebaczenia grzechów	71a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	miłosierdzie wielkiego Boga (niech będzie z wami)	71a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	miłosierdzie Trójcy Świętej niech będzie z wami	71a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	Eucharystia dająca łaskę przebaczenia	71a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	dla przebaczenia grzechów	71a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	Panie nasz, zmiłuj się nad nami	71b
ܕܠܝܫܘܢܐ	litościwy [przebaczący]	71b
ܕܠܝܫܘܢܐ	zmiłuj się nad nami	71b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	pozostańcie w pokoju, moi bracia umiłowani, (polecamy was) łasce i miłosierdziu Trójcy Świętej	72a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	ołtarz Pana dający ułaskawienie	72a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	bo on [chrzest] daje odpuszczenie naszych grzechów	72a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	i grzesznik doznał przebaczenia/ułaskawienia i wspomżenia (dzięki waszym modlitwom)	72a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	Twoje usta, Panie, łaskawe i święte	72b
ܕܠܝܫܘܢܐ	litościwy [przebaczący]	72b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ	dla przebaczenia grzechów	72b
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	Twoja dobroć i łaska (Ps 23,6: ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ)	73a
ܕܠܝܫܘܢܐ	litościwy [przebaczący]	73a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	odpuść mi wszystko, w czym zgrzeszyłem przeciwko Tobie	74a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	obejmij swoim miłosierdziem tych, którzy są Tobie bliscy ⁸⁵⁶	74a
ܕܠܝܫܘܢܐ ܕܥܘܢܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ	(wymaż, Panie,) gąbką ⁸⁵⁷ Twojego miłosierdzia wszystkie moje przewinienia	74b

⁸⁵⁵ Słowo ܩܕܝܫܐ oznacza ‘uczynić doskonałym, wypełnić’ (W. Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford: Clarendon Press, 1926, s. 48) i jest używane w liturgii na określenie działania Ducha Świętego przemieniającego chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. W znaczeniu ‘konsekrowana hostia’ wyraz ten występuje również u Dionizego bar Salibi (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxorum: Max Niemeyer, 1928, s. 122), również Sokoloff podaje znaczenie ‘hostia’ (M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Piscataway: Gorgias Press, 2009, s. 240). Tutaj chodzi o Święte Dary Ciała i Krwi Chrystusa, jak to wynika z dalszego tekstu.

⁸⁵⁶ W Ps. 148,14 Izrael jest nazwany narodem bliskim Bogu (ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ); werset ten jest cytowany w modlitwie po przeczytaniu fragmentu Tory (*Sidur shaarej tfila*, s. 256).

⁸⁵⁷ Z gr. σπόγγος; zob. M. Rucki, M. Abdalla, *Zapożyczenia greckie w syriackiej anaforsze św. Jakuba Brata Pańskiego*, „Przegląd Orientalistyczny”, w recenzji (stan na 30.12.2016 r.).

تَهْمَا كَحَدِّسَعْنَهُ أَي	odpuść [łaskawie] w swoim miłosierdziu	74b
تَهْمَا مُدِنَا	zlituj się, Panie	74b
تَهْمَا تَهْمَا	zlituj się, łaskawy	74b
تَهْمَا حَلَا فَكْحْ مَدِينُنَا	zlituj się nad nami wszystkimi, o Miłosierny	74b
حَكْنَفِي وَتَهْمَا حَهْمَرِي مَنَا	(dla Pana jest nieustanna chwała), a dla was miłosierdzie w Dniu Sądu	74b
تَهْمَا وَتَهْمَا جَانَا	oby zlitował się (nade mną, ubogim,) Sędzia sprawiedliwy ⁸⁵⁸	74b
وَتَهْمَا كَهْمَا حَكْنَفِي	(szedłem w wierze) mając przed oczami Twoje miłosierdzie	75a
مَدِينَا وَتَهْمَا	(mam przed oczyma) Twoją łaskawość (Ps 26,3)	75a
فَدَمْتَسِي هُوَ تَهْمَا حَكْنَفِي	odkup mnie i zmiłuj się nade mną (Ps 26,11)	75a
تَهْمَا حَكْنَفِي	zlituj się nad wszystkimi	75b
حَكْنَفِي وَتَهْمَا	czas łaski	75b
وَتَهْمَا	Twoje miłosierdzie [l.mn.]	75b
حَكْنَفِي وَتَهْمَا	(Twoje Ciało i Krew) na przebaczenie grzechów	76a
حَكْنَفِي مَدِينَا لُحَا	w łasce Twojej, dobry Panie	76a
هَوَ تَهْمَا حَهْمَرِي	i zmiłujesz się nad nimi	76a
حَكْنَفِي	w Twoim miłosierdziu	76b
تَهْمَا حَكْنَفِي حَكْنَفِي مَدِينَا	zostaną ułaskawieni zmarli wierzący	76b
3× مَدِينَا وَتَهْمَا حَكْنَفِي	Kyrie eleison 3×	76b
مَدِينَا أَي وَتَهْمَا حَكْنَفِي	Panie nasz, zmiłuj się nad nami	76b
مَدِينَا تَهْمَا هُوَ تَهْمَا حَكْنَفِي	Panie nasz, zlituj się i zmiłuj nad nami	76b
مَدِينَا حَكْنَفِي هُوَ تَهْمَا حَكْنَفِي	Panie nasz, usłysz i zmiłuj nad nami	76b
فَدَمْتَسِي مَدِينَا	ołtarz ⁸⁵⁹ ułaskawiający [niosący przebaczenie]	76b
حَكْنَفِي وَتَهْمَا	(Twoje Ciało i Krew) na przebaczenie grzechów	76b
مَدِينَا مَدِينَا مَدِينَا	ołtarz święty i ułaskawiający [niosący przebaczenie]	77
فَدَمْتَسِي مَدِينَا مَدِينَا مَدِينَا	Ciało święte i Krew ułaskawiająca [przebaczająca]	77
تَهْمَا حَكْنَفِي وَتَهْمَا	niech staną się dla mnie odpuszczeniem grzechów	77
حَكْنَفِي أَي هُوَ تَهْمَا حَكْنَفِي	w łasce i miłosierdziu wielkim ⁸⁶⁰ [l.mn.]	77
تَهْمَا حَكْنَفِي	okaż nam łaskę	77
تَهْمَا حَكْنَفِي مَدِينَا	okaż łaskę naszym zmarłym wierzącym	77
تَهْمَا حَكْنَفِي وَتَهْمَا	Husoje – modlitwy o łaskę przebaczenia⁸⁶¹ Do powszechnych nabożeństw codziennych	87
تَهْمَا مَدِينَا وَتَهْمَا مَدِينَا	Jezus Chrystus ofiara łaskawa i święta	87
تَهْمَا	i ułaskawił [obdarzył przebaczeniem] (świat)	87
وَأَقْرَبَتْ سَكْنَفِي تَهْمَا	złożony w ofierze dla nas i dla naszego ułaskawienia	87
مَدِينَا أَي أَيَسِي فَا	Panie, Boże trzymający wszystko	87
حَكْنَفِي أَي أَيَسِي مَدِينَا تَهْمَا أَي أَيَسِي	Do trzech Osób ⁸⁶² Świętych jednego Boga prawdziwego	88
أَي أَيَسِي مَدِينَا أَي أَيَسِي مَدِينَا	Ty, Panie, w Twojej łasce i miłosierdziu wielkim przyjąłeś ciało (z Maryi)	88

⁸⁵⁸ Słowo *جَانَا* tłumaczony na angielski jako *just* oznacza kogoś wydającego sprawiedliwe wyroki.

⁸⁵⁹ Słowo *فَدَمْتَسِي* oznacza ‘zastawiony stół’, ale tutaj odnosi się do ołtarza jako „stołu Pańskiego” (*communion table* – J. Payne Smith, s. 470).

⁸⁶⁰ Słowo *حَكْنَفِي* oznacza ‘obfity, mnogi’.

⁸⁶¹ Słowo *Husoje* *تَهْمَا* pochodzi od *تَهْمَا* ‘łaska, przebaczenie’. Prawdopodobnie ten zbiór modlitw jest w pewnym sensie odpowiednikiem hebrajskiego zbioru modlitw o zmiłowanie nazywanego *Tachanun* תחנון od *חָנַן* ‘łaska, zmiłowanie’.

⁸⁶² Słowo *مَدِينَا* oznacza ‘istotę’ i stanowiło przedmiot sporu chrystologicznego: M. Rucki, M. Abdalla, Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Czy definicja natury Jezusa Chrystusa powinna prowadzić do podziału?* „Studia Oecumenica”, po recenzji, przyjęto do druku (stan na dzień 30.12.2016 r.).

وَحَمَلْنَا قِسْمَكَ مِنَ الْجَسَدِ حَنِيمًا	przyjąłeś ciało ze względu na nas z miłości (do człowieka)	88
مَنْ تَعْمَدُ مَجِيئًا إِلَيْنَا نَسْتَعِينُكَ	Panie nasz Jezu Chryste zmiłuj się nad nami	89
مَنْ حَبْلُكَ رَبِّ وَمَلَأَ وَسْطًا وَسْطًا	miłosierdzia i łaski ze skarbcza Twojego pełnego ⁸⁶³	89
لَعَنَهُمُ اللَّهُ حَسْبُ الْكَافِرِينَ هَلَّا مَلَأَ قَلْبُكَ	Chwała Bogu jednemu prawdziwemu niepodzielnemu	90
حَلَّا مَجِيئًا إِلَيْنَا وَسْطًا حَسْبًا	(pokładamy nadzieję) w pięknie Twojego wielkiego miłosierdzia [lub obfitych łask]	90
هَلَّا مَلَأَ قَلْبُكَ حَسْبًا إِلَيْنَا	oba (światy) złączyłeś w jedno [chodzi o łączność Kościoła ziemskiego i niebieskiego]	90
حَسْبُهُمْ هَلَّا حَسْبًا	dla przebaczenia (naszych win) i obdarzenia pokojem [odpocznieniem] ⁸⁶⁴	91
حَسْبُهُمْ	(ofiara) dająca łaskę przebaczenia	92
حَسْبُهُمْ هَلَّا حَسْبًا	w miłosierdziu i litości	92
حَسْبُهُمْ	do Twojego miłosierdzia	93
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا حَسْبًا	Panie, w łasce Twojej i wielkim miłosierdziu Twoim	93
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebac [łaskawie] winy swego ludu	93
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	Panie, przebac [łaskawie] grzesznikom	93
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebac [łaskawie] grzesznikom	93
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebaczący grzechy	94
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	zlituj się nade mną Boże	94
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	zmiłuj się nade mną Panie	94
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebaczenie naszych grzechów	94
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	niewybaczalne [coś, czego nie można ułaskawić]	95
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	zlituj się [przebac] nad moim grzeszeniem	95
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	litościwy [przebaczący]	97
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	zmieszał swoją nieskazitelną Krew dla przebaczenia wszystkim wierzącym	97
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	w miłosierdziu	97
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	w Twoim miłosierdziu	97
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	(ofiara) przynosząca przebaczenie	97
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebaczone i odpuszczone	97
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	zostaną przebaczone ich grzechy	98
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	litościwy [przebaczący]	98
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	w Jego miłosierdziu	98
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebaczy nasze przewinienia poprzez Jego łaskę	98
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	dla łaski	99a
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	doznają przebaczenia [chodzi o spożywających chleb eucharystyczny]	99b
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebaczenie i odpuszczenia	99b
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	zostaną przebaczone	100a
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	łaskawość	100b
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	przebaczalność	100b
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	dla darowania naszych win (i przebaczenia grzechów)	100b
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	dla przebaczenia	102
حَسْبُهُمْ رَبِّ مَنِّبٌ هَلَّا حَسْبًا	(wargi, które) dziękują za Twoje miłosierdzie	103

⁸⁶³ Żydowska modlitwa wspomina o Bogu “pełnym miłosierdzia” (*Szaarej tfila*, 241).

⁸⁶⁴ Słowo *سَلَا* oznacza ‘spokój, odpoczynek’ i stanowi odpowiednik hebrajskiego *שָׁלוֹם* często kojarzonego z odpoczynkiem sobotnim (*שַׁבַּת שְׁלוֹמִים*, np. *Sidur szaarej tfila*, s. 521), co ma miejsce również w języku syriackim (*سَلَا سَلَا*, J. Payne-Smith s. 338). Jest to zapewne echo Hbr 4,9: „A zatem pozostaje odpoczynek szabatu (*σαββατισμός*) dla ludu Bożego”.

أَيْتَهُمْ نَهْنَاهُ	zostali ułaskawieni grzesznicy (dzięki Krwi przelanej na Golgocie)	104
مَحْسُونًا	litościwy [przebaczający]	104
مَحْسُونًا	litościwy [przebaczający]	105
وَقِيَامِي وَوَجْهِ مَحْسُونًا	Twoje Ciało i Krew ułaskawiająca [przebaczająca]	106
نَمَكْحُ نَلْبَعْفُ كَسْبُ	nasze grzechy zostaną darowane dzięki łasce	106
هَمْفَهْ وَنَبْ نَعْلَاحْفُ حَسَهْفَهْتَبْ	przewinienia zostaną odpuszczone dzięki Twojej łasce	106
نَمْعًا حَكْبِيْبًا مَدَهْمَعْلًا كَمَدْنَمْعُنَهْ أَيْ	ogarnij/otocz swoją łaską naszych zmarłych wierzących	106
هَمْعَه كَبْجِسَهْ أَيْ حَكْدَهْ	ułaskawił swoją ofiarą wszystkie (ludy i nacje, swoją śmiercią ożywił wszystkie plemiona i pokolenia)	107
نَمْعًا حَكْبُ أَيْ	zmiłuj się nad Twoim Kościołem	108
أَمَلَا كَبْسَمْبِ حَم وَكَب	uczyn nas przez swoje miłosierdzie równymi (mądrym i wierzącym książętom ⁸⁶⁵)	108
وَبِهْ حَكْحَطَا	który litujesz się nad światem	109
حَسَهْمُنَا هَحْفَمُنَا	dla łaski i przebaczenia	109
نَبْ أَلَا مَنِيَا	jeden Bóg prawdziwy	110
وَحَمَلَا وَنَهْمُنَا لَأَكْبُ أَلَا	ofiara ułaskawiająca dla Boga Ojca	111
مَدْنَمْعُنَا مَدْنَمْعُنَا	miłosierny i udzielający łask	111
نَمْعَه نَمَكْحُ	daruj [łaskawie] nasze grzechy [długi] ⁸⁶⁶	112
هَمْفَهْمُ حَكْبَمْعًا حَلَمِيَا	oczekują obfitego miłosierdzia	112
مَحْسُونًا	litościwy [przebaczający]	112
حَسَهْمُنَا	dla ułaskawienia (mieszkańców ziemi)	113
مَحْسُونًا	litościwy [przebaczający]	113
نَمْعَهْمَا وَنَمْعَهْمَا	Modlitwy powszechne [o łaskę]⁸⁶⁷	115
كَسْبَهْ	przez Jego łaskę	115
كَبْسَمْبِ	w Twoim miłosierdziu	115
حَبْ رَكْبَاهَهْ نَهْمُنَا وَنَمَكْحَا	przez ich modlitwę [łaskawie] darowanie grzechów	116
نَمَكْحَا نَلْبَعْفُ	grzechy zostaną przebaczone [łaskawie]	116
نَمْعًا نَمَكْحَاهْ	odpuść [łaskawie] ich grzechy	117
حَفَهْ أَلَا وَنَمَكْحُ	przez obfitość Twojego miłosierdzia	117
مَدْنَمْعُنَا مَدْنَمْعُنَا نَمْعَه مَدْنَمْعُنَا	miłosierny Pan Jezus Chrystus	117
نَمْعَه حَلَا حَكْبَا وَنَمَكْحُ	zlituj się nad swoimi sługami	117
وَنَمْعَه هَمْنَمْعُنَا	(skropił ich kości rosą) miłosierdzia i łaski	118
مَدْنَمْعُنَا مَدْنَمْعُنَا	(spójrz okiem) łaskawym [modlitwa do Matki Bożej]	118
هَمْنَمْعُنَا نَمْعَهْمَا	przebac [łaskawie] przewinienia	118
لَمْنَمْعُهْ هَمْنَمْعُهْ	(oby przez tajemnicę Twojego zmartwychwstania) został ułaskawiony i oczyszczony (każdy, kto w Ciebie uwierzy)	121

⁸⁶⁵ Dosł. ‘naczelnicy rodów’.

⁸⁶⁶ Wyraz *ܟܘܕ* oznacza zarówno ‘być dłużnym’, jak i ‘być winnym’ (J. Payne-Smith (ed.), A Compendious Syriac Dictionary. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998, s. 129).

⁸⁶⁷ Wydaje się, że ten zestaw modlitw jest w pewnym sensie odpowiednikiem modlitw żydowskich nazywanych *Tachanun*. Nazwa ta nawiązuje do Dn 9,3 „Zwróciłem więc twarz do Pana Boga, oddając się modlitwie i błaganu (*תְּפִלָּה וְתַחֲנוּנִים*) w postach, pokucie i popiele”. Wyraz „błagania” (*תַּחֲנוּנִים*) pochodzi od *תַּחַן* i bywał różnie tłumaczony na syriacki, np. w Dn 9,3 jako *ܐܘܡܩܠܐ* ‘błaganie, suplikacja’, w Ps 28,2 jako *ܚܘܗܐ* ‘petycja, błaganie’, a w 2Krn 6,21 jako *ܕܘܚܐ* ‘modlitwa’.

Tabela Z.4.2. لِحْفَلَا، وَمَهْؤُكُلَا وَمَهْلِسْخَهْلَا - Porządek przygotowania się do Mszy (s. 123-140)

Syriacki	Polski	Strona
سَبُّبُ نَسْأَهْ حَبْلَا وَبُنْأَا	ujrzą Twoją łaskę w Dniu Sądu	124
Modlitwa Mor Balaja		125
نَعْفَلَا حَ حَ مَدْنِ هَسْفَلَا حَكْبِيْتِي (2× – na pocz. i końcu)	[przez modlitwy NMP i wszystkich świętych] przebacz nam, Panie nasz, i przebacz naszym zmarłym	125
وَسْفَلَا سَكْفَا نَكْفَا	[prorocy i apostołowie, i święci męczennicy proście o] miłosierdzie dla nasz wszystkich	125
حَلَاوَجْبِي مَدْنِ نَعْفَا اِنَّا هَمَّ حَبْلَا كَلْبِي وَسْفَلَا هَلَا اِنَّا	do drzwi Twoich pukam, Panie nasz, i proszę o miłosierdzie z Twojego skarbca	126
هَوَانَا حَلْهَسْخَهْلَا بِي	bym żył w Twojej łasce	126
حَلَاوَجْبِي نَعْلَا مَدْنِ	do czyich drzwi mam pukać, jeśli nie do Twoich, litościwy Panie nasz?	126
اَلْ وَسَعْبِي	któż inny okaże miłosierdzie?	126
حَقْتَقْلَا وَوَسْعَبِي هَلَاوَجْ حَ	okryj nas skrzydłami swojego miłosierdzia	126
نَهْنَلَا هَمْبِيْلَا	nieskazitelny, Święty	128
هَقْلَا حَسْعَبِي هَلَاوَجْ	odpowiedz na nasze prośby swoimi łaskami	129
Modlitwa Mor Seweriusa		130
اَلْاَوْتَصَدِكْ	zmiłuj się nad nami	130
نَبْ مَحْ اَلْحَلَاوَهْلَا مَبِيْلَا	jeden z Trójcy Świętej	130
نَهْمَا حَلَاوَجْ	zmiłuj się nad nami wszystkimi	130
وَاِنَّا لَحَلَاوَجْ سَكْفَا اَلْاَوْتَصَدِكْ	[Trisagion] Który za nas byłeś ukrzyżowany, zmiłuj się nad nami	131
3× مَهْ وَتَلْكَفِي	Kyrie eleison 3×	131
هَحَلَاوَجْ وَوَسْعَهْ هَبْ حَلْكَفِي	nad nami wszystkimi Jego łaski na wieki	133
هَهْلَهْ مَبِيْلَا حَهْمَا مَهْ وَتَلْكَفِي	stańmy dobrze – Panie, zmiłuj się nad nami	134
بَلْأَا حَكْفَا هَوَسْفَلَا هَسْلَا مَحْ مَدْنِ لَحَلَا	módlmy się wszyscy i zabiegajmy o łaskę i miłosierdzie od Pana	135
مَدْنِ مَدْنِ نَعْلَا	Panie miłosierny	135
وَتَصَدِكْ هَكْبِي	zmiłuj się nad nami i pomóż nam	135
مَبْرْ مَدْنِ مَدْنِ نَعْلَا	przed Panem miłosiernym [składana ofiara]	135
هَمْبَرْ مَبْرْ حَسْهَسْلَا	i przed ołtarzem niosącym ułaskawienie [składana ofiara]	135
بَلْأَا حَكْفَا هَوَسْفَلَا هَسْلَا مَحْ مَدْنِ لَحَلَا	módlmy się i zabiegajmy o łaskę i miłosierdzie od Pana	135
مَدْنِ مَدْنِ نَعْلَا	Panie miłosierny	135
وَتَصَدِكْ هَكْبِي	zmiłuj się nad nami i pomóż nam	135
مَحْسَهْلَا	litościwy [tzn. przebaczący]	136
حَصْبِيْنَعْلَا هَلَا	dzięki łasce [Twojej miłości] [wobec moich grzechów]	136
نَهْمَا لُحْلَا هَوَانَا وَتَصَدِكْ	zlituj się, o Dobry, i okaż miłosierdzie	136
هَوَهْ هَلَا وَوَسْفَلَا هَوَسْلَا	pokrop roszą miłosierdzia i łaski [kości zmarłych]	136
هَسْهَسْلَا هَمْسَهْلَا	[bądź] ułaskawieniem i ułaskawiającym [dla nas]	136
حَصْبِيْنَعْلَا هَلَا	dzięki łasce [Twojej miłości]	137
وَلَسْفَلَا حَ حَسْعَبِي	zlitujesz się nad nami w miłosierdziu	138
هَسْرَا سَبْبِي	ujrzemy Twoją łaskę	138
نَهْفَلَا	[niech Pan przyjmie] twoje wołanie o ułaskawienie	139
نَهْفَلَا وَتَقْلَا	odpuszczenie grzechów	139
نَاهْ هَمْبَلَا وَنَمْرْ حَلَا تَقْلَا	(Duch Święty) lituje się nad naszymi duszami i okazuje miłosierdzie	139

Wyznanie wiary		140-141
مَدِينَتِي حَتَّى الْآخِرِ	wierzymy w jednego Boga	140
أَبَا أُنْسٍ قُلَا	Ojca, który trzyma wszystko	140
هَؤُلَاءِ مُدِينًا نَعُوذُ مَعَهُنَا	i w jednego Pana Jezusa Chrystusa	140
هَؤُلَاءِ وَهِيَ قَبِيلَا	i w jednego Ducha Świętego	141
هَؤُلَاءِ حَبِيلَا قَبِيلَا قَبِيلَا	w jeden święty Kościół powszechny	141
هَؤُلَاءِ وَهِيَ قَبِيلَا	wyznajemy jeden chrzest	141
هَؤُلَاءِ مَدِينَتِي حَتَّى الْآخِرِ	stańmy dobrze – Panie, zmiłuj się nad nami	141

Mirosław Rucki

**Analiza pojęć nawiązujących do relacji chrześcijaństwa z judaizmem
rabinicznym w syriackiej anaforsze św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady,
z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej**

Streszczenie

Rozprawa jest poświęcona analizie słownictwa jednego z ważniejszych dzieł literatury syriackiej, jakim jest anafora św. Jakuba Brata Pańskiego, która powstała w środowiskach posługujących się językiem syriackim w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i wywarła wpływ na wszystkie późniejsze teksty liturgiczne, i do dzisiejszych czasów jest używana w Kościele Syriacko-Ortodoksyjnym Patriarchatu Antiocheńskiego. Analiza dotyczyła powiązań tego tekstu w jego obecnej postaci z aparatem pojęciowym judaizmu rabinicznego, na podstawie tekstu *Hagady*, odczytywanego w rodzinach żydowskich w czasie świąt Paschy. Do analizy wykorzystano współczesne teksty obu źródeł ze względu na ich powszechność. Wierni recytujący czy słuchający tych tekstów są przyzwyczajeni do pewnych sformułowań, które wyrastają z tej samej tradycji, i rozumieją sens, który kryje się w używanym dziś i od wieków niezmiennym języku.

W celu lepszego zrozumienia użytego w tym dziele słownictwa i jego znaczenia, w pierwszym rozdziale krótko opisano historię aramejskojęzycznych Kościołów Wschodu, które powstawały i rozwijały się w bezpośrednich kontaktach ze wspólnotami żydowskimi, posługującymi się tym samym językiem. Wskazano na powiązania historyczne łączące języki i dialekty wspólnot żydowskich z językiem syriackim, który znalazł rozpowszechnienie jako język liturgii i bogatej literatury chrześcijańskiego Orientu. Pod koniec części pierwszej sformułowana została teza pracy: *Sięgające pierwszych wieków chrześcijańskie korzenie samoświadomości i tożsamości Asyryjczyków mają duży potencjał pojednania Wschodu i Zachodu, m.in. poprzez fakt, że pragnienie jedności w judaizmie i chrześcijaństwie jest powiązane z odwołaniem się do miłosierdzia Bożego na przestrzeni wieków i do dziś stanowi znaczący element życia modlitewnego*. Kilka tez pomocniczych miało pomóc w udowodnieniu tezy głównej.

W części drugiej, poświęconej literaturze syriackojęzycznej i życiu liturgicznemu wspólnot posługujących się tym językiem, pierwszy podrozdział poświęcono syrologii w Europie i w Polsce. W drugim podrozdziale omówiono znaczenie Asyryjczyków, natywnych użytkowników języka syriackiego, dla cywilizacji chrześcijańskiej, a także dla cywilizacji arabskiej i muzułmańskiej. Przytoczono wiele zaczerpniętych z literatury przedmiotu dowodów na zachowanie ciągłości historycznej języka i kultury Asyryjczyków, ich tożsamości, a także trudnej sytuacji obecnej w krajach ich zamieszkania: Turcji, Iranie, Iraku i Syrii. W trzecim podrozdziale tej części przedstawiono również rys historyczny rozwoju syriackiej literatury oraz dokonano oryginalnej analizy ilościowej i tematycznej znanych pisarzy i ich dzieł. W kolejnym, czwartym podrozdziale skupiono się na bardziej szczegółowej analizie badanych pojęć w kontekście życia liturgicznego i powiązanych z nim dzieł literackich. W tym celu przeanalizowano też dokumenty synodów syriackich z V i VI w. pod kątem pojęć dotyczących jedności i Eucharystii.

Część trzecia zawiera szczegółowy opis badanego materiału leksykalnego i analizę porównawczą współczesnej liturgii Kościoła Antiocheńskiego z liturgią żydowską. Omówione zostały badane teksty: syriacka księga liturgiczna *Lahmo*

dhaye oraz *Hagada* zawierająca teksty hebrajskie i aramejskie. Oba teksty przeanalizowano według schematu: (1) jedność, (2) nazwanie Boga Miłosiernym lub Łaskawym, (3) prośba o zmiłowanie, (4) odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga, (5) odwołanie się do miłosierdzia w kontekście przebaczenia.

Przeprowadzona analiza pozwala wyciągnąć kilka wniosków ogólnych, które wynikają z zebranego materiału:

- modlitwy żydowskie zebrane w *Hagadzie* stanowią tło dla lepszego zrozumienia wydarzeń Ostatniej Wieczery, ale w dużej mierze nie znajdują odzwierciedlenia w tekście anafory syriackich,
- w większości sformułowania dotyczące miłosierdzia Bożego obecne w *Hagadzie* mają swoje odpowiedniki w różnych modlitwach recytowanych w Kościele Syriacko-Prawosławnym Patriarchatu Antiocheńskiego; odpowiedniki te często dotyczą słownictwa, połączeń wyrazów i całych wyrażań, a także obrazów, do których odwołuje się modlitwa,
- znaczna część sformułowań i wezwań związanych z doświadczeniem miłosierdzia Bożego w Kościele Antiocheńskim wyrasta z tradycji żydowskiej (hebrajskiej i aramejskiej); w niektórych przypadkach można łatwo prześledzić ich przenikanie do liturgii bizantyjskiej i do niesemickiej liturgii chrześcijańskiej,
- pragnienie jedności jest artykułowane z reguły w kontekście niepojętej jedności Boga, i ma z reguły charakter eschatologiczny.

Postawiona teza, że pragnienie jedności w judaizmie i chrześcijaństwie jest powiązane z odwołaniem się do miłosierdzia Bożego i stanowi znaczący element życia modlitewnego, została w pełni udowodniona. Jako wniosek praktyczny opisano działalność fundacji Pro Orient i jej potencjał pojednawczy.

W pracy wykorzystano 27 tekstów źródłowych i blisko 300 opracowań i materiałów dostępnych na stronach internetowych. Sporządzono 4 załączniki: pierwszy zawiera spis pisarzy syriackich sporządzony według trzech tekstów źródłowych reprezentujących Kościoły „nestoriański” (Mar Abdiszo Bar Bericha), maronicki (Józef Assemani) i Antiocheński (Mor Afrem I Barsoma), a pozostałe trzy zawierają pełne listy badanych wyrazów występujących odpowiednio w *Hagadzie*, *Anaforze św. Jakuba* i w części wstępnej księgi liturgicznej *Lahmo dhaye*.