



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Adam i Ewa we wschodnio-syryjskiej egzegezie Iszodada z Merw (Rdz 2,21-24): stan badań, komentarz i przekład

Author: Andrzej Uciecha

Citation style: Uciecha Andrzej. (2016). Adam i Ewa we wschodnio-syryjskiej egzegezie Iszodada z Merw (Rdz 2,21-24): stan badań, komentarz i przekład. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (2016, z. 2, s. 302-310).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. ANDRZEJ UCIECHA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

ADAM I EWA WE WSCHODNIO-SYRYJSKIEJ EGZEGEZIE ISZODADA Z MERW (Rdz 2,21-24). STAN BADAŃ, KOMENTARZ I PRZEKŁAD

ADAM AND EVE IN THE EAST-SYRIAC EXEGETICAL TRADITION
OF ISHODAD OF MERV (Gen 2,21-24). STUDIES, COMMENTARY
AND TRANSLATION

ABSTRACT

W swoim komentarzu do Rdz Iszodad z Merw, zgodnie z praktyką powszechnie stosowaną w VIII i IX wieku, adaptuje i kompiluje różne teksty egzegetyczne. Dzieło tego biskupa i teologa, uznawane wśród nestorian za jedno z wybitniejszych, zawiera fragmenty z opracowań wcześniejszych egzegetów syryjskich i greckich, zwłaszcza Teodora z Mopsuestii, Efrema Syryjczyka, Henany z Adiabene (+610), Dadiszo Qatraya (VII w.) oraz Bazylego z Cezarei i Jana Chryzostoma. Iszodad wykorzystuje także ówczesną egzegezę żydowską. Pozytywna ocena antropologiczno-społecznej pozycji kobiety jest względna: Ewa nie jest niewolnikiem Adama, ale też nie posiada takiego autorytetu jak on. Jest ona i pozostaje jedynie połową mężczyzny. Oboje tworzą całość, i aby stanowić taką całość, jedno potrzebuje drugiego.

In his commentary on Genesis, Ishodad of Merv, while following the practice commonly used in the 8th and 9th century, adapts and compiles various exegetical texts. The work of this bishop and theologian, regarded by Nestorians as one of the most prominent, includes the fragments of the earlier studies of Syrian and Greek exegetes, especially those of Theodore of Mopsuestia, Ephrem the Syrian, Henana of Adiabene (+610), Dadisho Qatraya (7th century), Basil of Caesarea and John Chrysostom. Ishodad also uses Jewish exegesis of the time. His positive view of anthropological and social position of a woman is relative: Eve is no longer Adam's slave, yet she does not have such authority as he does. She is and will remain only half of a man. They both constitute a whole, and to create such a whole, one needs the other.

W swoim komentarzu do biblijnego opisu stworzenia kobiety z żebra Adama (Rdz 2,22-23) Iszodad z Merw wyjaśnia: „Imię «kobieta» znaczy przybycie, zbliżenie, zjednoczenie i obcowanie małżeńskie”. Syryjski autor tego objaśnienia należy do grona pisarzy spoza epoki patrystycznej, którzy odegrali znaczącą rolę w tradycji patrystycznej i historii Kościoła¹.

¹ Por. M. Starowieyski, *Iszodad z Merw*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, s. 96, hasło zostało tam poprzedzone symbolem potocznie zwanym „płotek” lub „kratka” #.

Dane biograficzne na temat życia i twórczości Iszodada są bardzo skąpe. Pochodził on z miasta Merv (Maru), które leży na terenie dzisiejszego Turkmenistanu. Około 837 roku został biskupem w Hedatta (Hdatta, al-Ḥadītha)². Komentarz do Pisma Świętego tego teologa, uznawany wśród nestorian za jeden z wybitniejszych, zawiera fragmenty z dzieł wcześniejszych egzegetów syryjskich i greckich, zwłaszcza Teodora z Mopsuestii, Efrema Syryjczyka, Henany z Adiabene (+610), Dadiszo Qatraya (VII w.) oraz Bazylego z Cezarei i Jana Chryzostoma. Iszodad komentował syryjski tekst Biblii w wersji biskupa Pawła z Teli. Ten przekład, zwany Syro-Hexapłą, został wprowadzony do wschodnio-syryjskiego Kościoła około 800 roku. Teolog z Merw był pierwszym egzegetą, który z tej biblijnej wersji cytował zarówno LXX, jak i umieszczone w niej greckie tłumaczenia Akwili, Symmacha i Teodocjona³.

1. Komentarze do Księgi Rodzaju w literaturze syryjskiej

Wśród wybitnych komentatorów syryjskich, których myśl wpłynęła na egzezę Iszodada, wymienia się reprezentantów tradycji zachodnio-syryjskiej i wschodnio-syryjskiej. Do pierwszej grupy należy Jakub z Edessy (+708), autor niedokończonego *Komentarza na sześć dni stworzenia Hexaemeron*. Dzieło Jakuba uzupełnił jego uczeń Jerzy, biskup plemion arabskich (+724). Twórczość Edesseńczyka stanowi przykład, że dla syryjskich egzegetów z przełomu VII i VIII wieku komentarze do Rdz stały się skarbnicą nauczania na wszystkie rodzaje tematów i narzędziem przekazywania wszelkiej naukowej wiedzy od zoologii po geografę. Tradycję wschodnio-syryjską reprezentują następujący egzegeci piszący komentarze pod koniec VIII i w IX wieku: najpierw Teodor bar Koni (k. VIII w.), autor *Scholionu* w formie pytań i odpowiedzi na różne tematy zaczerpnięte z Peszitty. Teodor wykorzystał schemat zaczerpnięty z greckich wzorców, zwłaszcza Teodora z Mopsuestii⁴. Kolejnym wybitnym przedstawicielem egzegezy wschodnio-syryjskiej jest Iszo bar Nun, katolikos Kościoła Wschodu w latach 823–828, który opracował komentarz do całej Biblii⁵. Należy podkreślić, że w kolejności wyjaśnianych tematów Syryjczycy na pierwszym miejscu stawiali problem, dlaczego Bóg najpierw stworzył ciemność, a dopiero potem światło. Struktura pytań i odpowiedzi przyjęta i rozwijana przez syryjskich egzegetów stała się wzorem dla późniejszych komentatorów arabskich i etiopskich⁶. Do tradycji

² Miasto położone na południowy wschód od Mosulu.

³ Na temat powstania i znaczenia Syro-Hexapli, por. A.G. Salvesen, *Syro-Hexapla, Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. Van Rompay, The Syriac Institute, Georgias Press 2011, s. 394-395.

⁴ Por. A.M. Butts, *Theodoros bar Koni, Gorgias Encyclopedic Dictionary...*, s. 405; S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Kottayam 1988, s. 66.

⁵ Opracowany i wydany został tylko jego komentarz do Pentateuchu, por. E.G. Clarke, *The Selected Questions of Ishō' bar Nūn on the Pentateuch*, *Studia Post-Biblica* 5, Leiden 1962.

⁶ Aaron Michael Butts wydobywa i analizuje formalno-treściowe podobieństwa ze źródłami etiopskimi i arabskimi, por. tenże, *Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis*, *Oriens Christianus* 97 (2013-2014), s. 140-141.

wschodnio-syryjskiej należą także dwa komentarze anonimowych autorów: jeden obejmuje całość ST i NT⁷, drugi ogranicza się do opracowania Księgi Rodzaju i dziewięciu rozdziałów Księgi Wyjścia⁸.

2. Iszodada z Merw komentarz do Księgi Rodzaju⁹

Po wstępnym przybliżeniu środowiska egzegetycznego, w którym powstały komentarze Iszodada z Merw, przejdźmy do analiz bardziej szczegółowych. Charakteryzując pisma Iszodada, można w nich zauważyć liczne analogie w strukturze treści i frazeologii z dziełami współczesnego mu egzegety i patriarchy nestoriańskiego Iszo bar Nuna. Dzieła Iszodada reprezentują najbardziej rozwiniętą formę biblijnych komentarzy w egzegetycznym dorobku Kościoła wschodnio-syryjskiego i były wykorzystane także przez monofizyckich autorów zachodnio-syryjskich (Dionysos bar Šalibi). Teologiczne idee i egzegetyczne zasady w komentarzach Iszodada wyraźnie – jak już zaznaczyliśmy – odzwierciedlają koncepcje Teodora z Mopsuestii rozwijane i przekazywane w szkołach wschodnio-syryjskich. Jako przedstawiciel antiocheńskiej tradycji egzegetycznej Iszodad posługuje się zasadniczo sensem wyrazowym i historycznym, jednak w komentarzach do ksiąg poetyckich (Pnp i Hi) swobodnie wykorzystuje także język metafor. Jego próby asymilacji elementów obcych metodom szkoły w Nisibis świadczą o ewolucji w egzegezie nestoriańskiej i o bogactwie piśmiennictwa wschodnich Syryjczyków w Mezopotamii. Iszodad korzysta także z osiągnięć wielu innych wcześniejszych egzegetów, również mniej znanych i popularnych w kręgu egzegezy wschodnio-syryjskiej (Euzebiusz z Emezy). Dzięki tej źródłowej różnorodności czasami oddala się od wykładni wielkiego Interpretatora, tradycja zwłaszcza w interpretacji Pnp¹⁰.

⁷ Wydany w fragmencie Rdz 1-17 przez A. Levene, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, London 1951; por. T. Jansma, *Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis: An Approach to the Exegesis of the Nestorian Church and to the Comparison of Nestorian and Jewish Exegesis*, Oudtestamentische Studien 12 (1958), Leiden, s. 71-74.

⁸ Por. *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, ed. L. Van Rompay, CSCO 484, Scriptorum Syri 206, Lovanii 1986.

⁹ *Commentaire d'Is'o'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, trad. C. van den Eynde, CSCO 156 (Scriptores Syri 75), Louvain 1955; tego samego autora komentarz do NT [por. M.D. Gibson, *The commentaries of Isho'dad of Merv*, Cambridge 1911-1916, *Horae Semiticae* 5-7, 10-11; M.D. Gibson (ed.), *The Commentaries of Isho'dad of Merv* (5 vols.; HSem 5-7, 10-11; Cambridge, 1911-1916); here, Vol. 1 (HSem 5), 114 (lines 31-39) (English translation); Vol. 2 (HSem 6), 191 (line 19)-192 (line 5) (Syriac text)].

¹⁰ Por. P. Bruns, *Die syrische Literatur*, w: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, ed. S. Döpp, W. Geerlings, Herder 1999², s. 572; B. Modzelewska, *Iszodad z Merw*, EK 7, Lublin 1997, kol. 542-543; L. Van Rompay, *Isho'dad of Merv (floruit circa 850) [Church of the East]*, *Encyclopedic Dictionary...*, s. 216-217; por. tenże, *Le commentaires sur Gen.-Ex. 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22 et l'exégèse syrienne orientale du huitième au dixième siècle*, w: *Symposium Syriacum, 1976: célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel „Les Fontaines” de Chantilly (France)*, ed. F. Graffin, A. Guillaumont, *Orientalia Christiana Analecta* 205, Roma 1978, s. 113.

Iszodad w swoim komentarzu do Rdz imituje *dzetemata* (ζητήματα) greckich egzegetów, wprowadza liczne kwestie natury doktrynalnej, historycznej, chronologicznej i filozoficznej, najwięcej uwagi poświęcając trzem rozdziałom Księgi Rodzaju (Rdz 1-3). Iszodad jest kompilatorem w pełnym tego słowa znaczeniu¹¹. Chętnie odwołuje się do myśli Henany z Adiabene, który został potępiony przez kilka synodów Kościoła nestoriańskiego¹². Wydaje się, że egzegetyczna metoda adaptacji i kompilacji różnych tekstów w pismach Iszodada i innych syryjskich komentatorów stała się zasadą powszechnie stosowaną w VIII i IX wieku, należy jednak zaznaczyć, że już w V wieku tworzone opracowania pism Teodora, raz je upraszczając, innym zaś razem poszerzając zwłaszcza o interpretacje mistrza Efrema (por. komentarze Narsada'a)¹³. W ocenie Van Rompaya epoka Iszodada jest to okres stagnacji, przejawiający się ograniczonym do treściowo-metodologicznej reprodukcji kolekcjonowaniem dziedzictwa zdobytego w V i VI wieku. W tym samym okresie powstała podobna do dzieła Iszodada z Merw kolekcja scholiów, której autorem był Iszo bar Nun, następcą katolikosa Tymoteusza Wielkiego.

Wymienione teksty stanowią podstawowe źródło w badaniach orientalnej syryjskiej egzegezy. Trudnością w ich lekturze jest metoda wprowadzania i kompozycji zróżnicowanych egzegetycznie, treściowo i metodologicznie źródeł. Ciągłe nie jest rozwiązany problem różnic i podobieństw między tymi dziełami¹⁴. Ostatnie badania interesującego zagadnienia pochodzenia egzegezy syryjskiej dotyczyły wskazywanego już manuskryptu *Diyarbakir 22 (Dijarbekr)*, przechowywanego w siedzibie patriarchatu chaldejskiego w Bagdadzie, oznaczonego sygnaturą cyfrową 21.9¹⁵. Dokument ten pochodzi częściowo z XIV lub XV wieku, częściowo z XI lub XII wieku. Dzieło tworzy zbiór wyjaśnień egzegetycznych, filologicznych, filozoficznych i naukowych. Autor korzysta z Peszitty, wersji greckiej i hebrajskiej Biblii. W wyjaśnianiu słów biblijnych często cytuje ich perskie synonimy. W tekście nie podano ani imienia autora, ani daty powstania. Komentarz ten należy umieścić w egzegetycznym nurcie szkół syryjsko-wschodnich, w których uprawiano egzegezę antiocheńską Teodora z Mopsuestii¹⁶. Należy dodać, że *Diyarbakir 22 (Dijarbekr)* w 75% cytowany jest przez Iszodada z Merw. Uderzają podobieństwa dosłownego cytowania tekstu, takich samych wprowadzeń i łączników między scholiami. Możliwe, że obaj autorzy korzystali z tego samego źródła. Van Rompay dochodzi do wniosku, że to Iszodad wykorzystał komentarz *Diyarbakir 22 (Dijarbekr)* jako podstawowe tworzywo swojego

¹¹ Por. C. van den Eynde, *Préface*, w: *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, trad. C. van den Eynde, CSCO 156 (Scriptores Syri 75), Louvain 1955, s. VI.

¹² Por. T. Jansma, *Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis: An Approach to the Exegesis of the Nestorian Church and to the Comparison of Nestorian and Jewish Exegesis*, Oudtestamentische Studien 12 (1958), Leiden, s.75.

¹³ Por. L. Van Rompay, *Le commentaire sur Gen.-Ex. 9, 32...*, s. 115.

¹⁴ Por. tamże, s. 113-114.

¹⁵ Studium analityczno-porównawcze poświęcone temu dokumentowi przedstawił L. Van Rompay, *A hitherto Unknown Nestorian Commentary on Genesis and Exodus 1-9,32 in the Syriac Manuscript (olim) Diyarbakir 22*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 5, 1974, s. 53-78.

¹⁶ Por. tenże, *Le commentaire sur Gen.-Ex. 9, 32...*, s. 114.

działa¹⁷. W dyskusji na temat różnic i podobieństw między komentarzem Iszodada a *Scholia* Teodora bar Koni wydaje się przekonująca hipoteza, że obaj egzegeci nie zależeli od siebie, ale od starszego anonimowego komentarza, który prawdopodobnie stanowił dla nich wspólne źródło¹⁸. W badaniach problemu adaptacji materiału pochodzącego z różnych tradycji egzegetycznych, także pozachrześcijańskich, należy uwzględnić wpływ myśli rabinicznej. Podobnie jak to miało miejsce w ówczesnej egzegezie żydowskiej, Iszodad stara się docenić status kobiety. Pozytywna ocena jej antropologiczno-społecznej pozycji jest względna: Ewa nie jest niewolnikiem Adama, ale też nie posiada takiego autorytetu jak on. Jest ona i pozostaje jedynie połową mężczyzny. Oboje tworzą całość, i aby stanowić taką całość, jedno potrzebuje drugiego. W swoim wykładzie Iszodad jednak nie pójdzie tak daleko, jak to proponowała tradycja rabiniczna, w której uważano, że kobieta nie została stworzona z głowy mężczyzny, aby się nie pyszniła, ani z oczu, aby nie kokietowała, ani z uszu, aby nie podsłuchiwała, ani z ust, aby nie plotkowała, ani z serca, aby nie była zazdrosna, ani z ręki, aby nie chciała wszystkiego dotykać, ani ze stopy, aby się nie szwendała, ale została stworzona z tego, co jest ukryte w mężczyźnie, nawet gdy on jest nagi, to miejsce jest zasłonięte. Wśród kobiecych cnót najważniejszy jest umiar¹⁹. Iszodad wybiera komentarz Henany, który oryginalnie interpretuje bliskoznaczność terminów «attā» [kobieta] i «At tā» [Ty, przybądź!], starając się podkreślić aspekt małżeńskiej płodności. Można uznać, że w tym treściowym eklektyzmie ukrywa się oryginalność nestoriańskiej egzegezy Iszodada z Merw.

3. Przekład

Rdz 2,21 „I Pan Bóg zesłał głęboki sen (ܥܠܐ). Grek powie: «oszołomienie» (ܥܘܪܘܢܐ). Symmach go nazwie «senność/ospałość» (ܥܘܪܘܢܐ)²⁰. Chodzi o coś, czego ktoś doświadcza poza zwykłą kolejną rzeczą, i poza ludzkim odczuwaniem, gdy jego duch zostaje porwany przez Bożą łaskę, aby [w ten sposób] zobaczyć to, co zostało mu objawione. Podobnie powiedziano o Abrahamie: «Głęboki sen (ܥܠܐ) spadł na niego (Rdz 15,12)»; I podobnie stało się z Piotrem (por. Dz 10,10). Otóż [Bóg] wyjął żebro Adamowi, a gdyby je wyjął bezboleśnie, mogłoby to być odebrane jako halucynacja (ܥܘܪܘܢܐ). Tym bardziej

¹⁷ Por. tamże, s. 115.

¹⁸ Por. Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert) I. Mimrê I-V*, ed. Robert Hespel, René Draguet (+), CSCO 431, Scriptorum Syri 187, Lovanii 1981, s. 5; *Commentaire d'Isodad de Merv sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, trad. C. van den Eynde, CSCO 156 (Scriptores Syri 75), Louvain 1955, s. XI-XII; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, s. 218, przyp. 9.

¹⁹ Por. A. Levene, *The Early Syrian Fathers on Genesis. From a syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection*, London 1951, (Translation, s. 69-98, Text, s. 68-35), (Notes. Comparative apparatus: syriac and rabbinic, Notes. Fol. 4b Line 1 to 6), s. 151-152; M. Albert, *Langue et littérature syriaques*, w: *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures. Initiations au christianisme ancien*, ed. M. Albert, R. Beylot, R.-G. Coquin, B. Outtier, C. Renoux, intr. A. Guillaumont, s. 322.

²⁰ *torpor, somnolentia*, por. Thesaurus Syriacus, ed. R. Payne Smith, t. 1 [=Th.Syr. 1], Oxonii 1879, col.1430.

nie powinniśmy uważać, że to źebro nie było mu konieczne potrzebne jako naturalnie niezbędna część [organizmu]. Gdyby zatem jego [żebra] wyjęciu towarzyszył ból, Adam mógłby zniechęcić tę, która została wzięta z niego, ponieważ odczuwał ból z jej powodu. Przekraczało to [jego możliwości], aby widzieć, jak powstaje kobieta, która jest wzięta z niego. Dlatego też rozsądne było, aby to się stało poza normalnym biegiem myśli, [ale] w stanie jej koncentracji/nagromadzenia (ܥܘܢܘܬܐ)²¹.

Na temat głębokiego snu Abrahama Iszodad mówi w komentarzu do Rdz 15,12: „Głęboki sen (ܥܘܢܘܬܐ), Grek powie [o tym]: «oszołomienie» (ܥܘܢܘܬܐ). Sen (ܥܘܢܘܬܐ), który go ogarnął, znaczy koncentrację/nagromadzenie myśli (ܥܘܢܘܬܐ ܥܘܢܘܬܐ), które pochodzą z tych, które błąkają się/błądzą (ܥܘܢܘܬܐ) (Th. Syr. 2, col. 3041: *qui vagatur, vagus*) tutaj, aby Abraham mógł przyjąć objawienie. Podobnie jak [sen, który spadł na] Adama i na Piotra. To w tym właśnie śnie (ܥܘܢܘܬܐ) on usłyszał głos w objawieniu/wizji” (*Commentaire d’Išo’dad de Merv sur l’Ancien Testament, I. Genèse*, éd. J.-M. Vosté, C. van den Eynde, CSCO 126 (Scriptores Syri 67), Louvain 1950, s. 150, 21-26).

Otóż słowa «i on zasnął» znaczą, że on był w połowie świadomy. W podobny sposób także prorocy mieli objawienia. Podobnie i ci, którzy widzą coś we śnie (ܥܘܢܘܬܐ). I w taki też sposób faraon widział krowy i kłosa (por. Rdz 41,1-7), a Józef sny i gwiazdy (por. Rdz 37, 5-9). «I wziął jedno z jego źebra i na jego miejsce położył ciało». W tym samym momencie wyjęcia następuje naprawa i wypełnienie tego, co zostało utracone. Ciało i kości zostały wyjęte, i [miejsce po] ciele i kościach zostało uzupełnione. Wszystko zapełniło się w mgnieniu oka²². Jeśli bowiem Apostoł mówi o zmartwychwstaniu, że stanie się ono w mgnieniu oka (por. 1 Kor 15,52: *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*), jak można byłoby wątpić, że powstanie kobiety dokonało się w momencie jeszcze krótszym! Zamiast „on włożył”, grecki tekst ma «on zapełnił», a to znaczy, że ten, który doświadczył pomniejszenia, stał się istotą kompletną, i zwrócono mu bez straty to, co mu zostało zabrane. Podobnie słowa: «On włożył [w to miejsce] ciało», [znaczą] ciało innego źebra²³.

Rdz 2,22 [A teraz] słowa: «Pan Bóg ukształtował z żebra [kobietę]». Grek powie: «zbudował». W przypadku Adama, [Mojżesz] mówił oddzielnie o utworzeniu ciała i tchnieniu duszy, ale w przypadku Ewy on nie zwraca uwagi na duszę. Nie znaczy to, że Ewa została stworzona bez duszy, ale powiedziawszy to o Adamie, uważał za coś oczywiste, że dusza została stworzona w ciele w tym samym czasie, w którym ono [ciało] powstało. I tak też wszystkim dzieciom, które zostały ustanowione/powstały (ܥܘܢܘܬܐ) przez poczęcie i narodzenie, Bóg nie przekazuje tchnienia w twarz, lecz jedynie za pomocą swojego znaku/rozkazu/woli (ܥܘܢܘܬܐ). I gdy dziecko osiągnęło wymaganą doskonałość (ܥܘܢܘܬܐ ܕܥܘܢܘܬܐ), dusza zostaje mu dana przez tchnienie. A ponieważ Bóg dopełnił wszystko szóstego dnia, stwarzając nieustannie rośliny, drzewa i zwierzęta, nie jako nowe [różne] natury, lecz [wszystkie] pochodzące z istnień [stwarzanych] w ciągu sześciu dni, dlatego też i dusze stworzone w następnej kolejności są podobne do tych pierwszych [ta sama myśl zawarta została w komentarzu Iszodada do Rdz 2,2, por. *Commentaire d’Išo’dad de Merv sur l’Ancien Testament, I. Genèse*, éd. J.-M. Vosté, C. van den Eynde, CSCO 126 (Scriptores Syri 67), Louvain 1950, syr. s. 50, 1-4]. A ponieważ Bóg nakazał niebiosom, ziemi, ciałom niebieskim i aniołom przedłużać istnienie – «Ustanowił je, mówi Pismo, na wieki wieków» (Ps 148, 6) – dlatego też pozwolił duszom trwać przez pokolenia stosownie do ich rodzajów według pierwszego błogosławieństwa (por. Rdz 1,28). Ewa

²¹ *congregatio*, por. Th.Syr. 1, col.1773.

²² ܥܘܢܘܬܐ, por. Thesaurus Syriacus, ed. R. Payne Smith, t. 2. Oxonii 1901 [=Th.Syr. 2], col. 3959.

²³ *Commentaire d’Išo’dad de Merv sur l’Ancien Testament, I. Genèse*, éd. J.-M. Vosté, C. van den Eynde, CSCO 126 (Scriptores Syri 67), Louvain 1950, s. 68, 13-69, 13.

miała duszę, o czym świadczą współczesne kobiety, jak i rozumna natura samej Ewy. Kobieta została wzięta z żebra, a nie z niczego, ani nie z ziemi, ani z niczego innego, co było stosowne. Nie z niczego, ani nie z ziemi, aby błądzący/heretycy nie mówili, że ktoś inny stworzył Adama, a ktoś inny Ewę. I aby nie przyjęto, że ona różni się od Adama co do natury. Tym bardziej nie [została wzięta] z części tylnej [Adama], aby on nie gardził nią lub nie uważał ją za poddaną. I [nie została wzięta] z części przedniej [Adama], aby nie sądzono, że Bóg dał jej równą władzę; ani [nie została wzięta] z głowy [Adama], aby się nie wynosiła i nie chciała panować nad mężczyzną. Bóg zatem wziął żebro z prawego boku, aby zaznaczyć, że kobieta jest połową istoty żyjącej, [gdyż] każdy człowiek jest opasany przez dwa boki. Tak aby udowodnić dwie [prawdy]: równość natury i kobiecą potrzebę pomocy mężczyzny. Bok jest scalony i przymocowany z dwóch stron, podobnie jak strona prawa ukrywa żebra, tak kobieta ukrywa się pod ochroną, która przychodzi od mężczyzny. Dlatego to nakazano mężczyźnie, aby kochał swoją żonę jak swoje własne ciało (por. Ef 5,28). Tak też kobieta nie została wzięta z niczego, aby nie sądzono, że Bóg mógłby odrzucić swoje poprzednie stworzenie. Jest ona [wzięta] z żebra, aby [kobieta i mężczyzną] kochali się wzajemnie. Jest oczywiste, że w tym żebrze jest ciało, krew i nerwy. To, co się wydarzyło, zostało ukazane Adamowi za pomocą objawienia/wizji. Dlatego to Adam mógł powiedzieć²⁴:

Rdz 2,23 «Teraz dopiero [ona jest] kością z moich kości i ciałem [z mojego ciała]», co znaczy, że ta, którą teraz przyprowadzono do mnie, nie została przyprowadzona do mnie jak zwierzęta, które mi podlegają, lecz aby stać się jednym ciałem w zjednoczeniu ze mną. Słowa «kością z moich kości» znaczą, że [kobieta] jest tej samej natury. [Adam] powiedział jedynie o kościach i ciele, chociaż w nim były jeszcze inne [części]. [Kości i ciało] jednak bardzo się różnią między sobą, i dlatego pośród te [części] włączył całą [resztę], aby zaznaczyć, że [kobieta] otrzymała kompletną naturę. Tekst hebrajski [ma]: «To ona teraz jest kością [z moich kości] etc. I staną się dwoje jednym ciałem». Te słowa: «Ta będzie się zwała kobietą, bo ta z mężczyzny [została wzięta]» znaczą, że nie dlatego została nazwana kobietą, ponieważ została wzięta z niego. Gdyby tak było, to w jaki sposób kobiety mogłyby przyjąć takie imię, chociaż one nie zostały wzięte ze swoich mężów? [Za pomocą tego imienia Adam] przepowiedział to, co dopiero miało się się stać, jakby to już było. Otóż to imię «attā» [kobieta] znaczy przybycie/przyjście («metitā»), zbliżenie, zjednoczenie/związek i obcowanie małżeńskie (متعة)²⁵. Podobnie też Apostoł kobietę nazwał dziewicą i niezamężną: «Jest różnica między kobietą a dziewicą» (1 Kor 7,34; BT: «Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica [...]). Nie jest dziwne, że to imię zostało dane wszystkim kobietom, ich bowiem natura została stworzona w celu tego [przybycia/przyjścia], i to imię pochodzi od działania, według zwyczaju Pisma, jak na przykład: «Nazwij jego imię: Rychły-Łup» (Iz 8, 3) (אֵלֶּיךָ יָבֹאוּ כָּל־הָרָעִים וְהָאֲרָמִים וְהָאֲשֻׁרִים וְהָכַחֲשִׁים וְהָאֲרָמִים וְהָאֲשֻׁרִים וְהָכַחֲשִׁים) [AU: Iszodad ma tylko rychły/szybki łup; w BT: „Rychły-Łup-Bliska-Zdobycz]. Henana podaje liczne [argumenty] na to, że [Bóg] nie wziął [kobiety] z [boku] prawego, aby ona nie szukała pełnej równości z [mężczyzną], lecz właśnie z [boku] lewego, aby zaznaczyć podleganie słabości. W każdym człowieku lewy bok jest słaby, zimny i wilgotny, jak kobieta. I gdy nasienie pochodzi z prawego boku i wpada do prawego jądra rodzi się mężczyzna etc. Powiedziano jeszcze, że to już od swojego stworzenia bok lewy jest słabszy od prawego²⁶.

²⁴ *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, éd. J.-M. Vosté, C. van den Eynde, CSCO 126 (Scriptores Syri 67), Louvain 1950, s. 69, 14-70, 24.

²⁵ *adhaerentia, conjunctio, consequentia*; hoc nomine Nestoriani duarum naturarum in Christo conjunctionem sine mixtura exprimebant, por. Th.Syr. 1, col. 2460.

²⁶ *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, éd. J.-M. Vosté, C. van den Eynde, CSCO 126 (Scriptores Syri 67), Louvain 1950, s. 70, 24-71, 25.

Rdz 2,24 Słowa: «I staną się dwoje jednym ciałem» [znaczą] najpierw, że żebro i ciało są jednym organizmem cielesnym (ܘܢܗܘܢ ܥܘܢܘܢ ܥܘܢܘܢܐ). Następnie [znaczą], że ten, który się rodzi z nich, pochodzi z nasienia obojga. Henana mówi, że [ona jest nazwana] «attā» [kobieta], ponieważ zaprasza mężczyznę do zjednoczenia i do płodzenia: «At tā» [Ty, przybądź!] (ܐܬ ܬܐ), jeśli chcesz się stać ojcem dla synów. Tekst grecki: «Oto teraz kości z moich kości. I staną się dwoje jednym ciałem». Tekst hebrajski: «Ta będzie się zwała gbartā (ܘܒܘܢܐ ܘܗܝܘܢ ܥܘܢܘܢܐ)», co jest bardziej prawdopodobne, ponieważ Adam i Ewa są imionami osobowymi, zaś *mężczyzna* i *kobieta* to imiona gatunkowe²⁷. Imię *gabrā* znaczy, że posiada większą siłę niż kobieta, która z niego została wzięta. Należy wiedzieć, że nasz Pan, sprzeciwiając się saduceuszom, którzy przeczyli zmartwychwstaniu, przypisał Bogu, jako autorowi, następujące słowa: «I dlatego mężczyzna opuści...» (Mt 19,4-5). Mojżesz zaś przeciwnie, [przypisał je] Adamowi. Jest oczywiste, że chociaż to Adam je wypowiedział, on jednak nie był w stanie wcześniej poznać tego, co miało się dopiero stać, jednak to Bóg go poinformował. Słowa” «I dlatego mężczyzna opuści...» zostały powiedziane, gdyż z nich wynikają ojcostwo i płodzenie. Dzięki małżeństwu istnieją rodzice. Małżeństwo jest przed ojcostwem, bo to małżeństwo tworzy rodziców, a nie rodzice małżeństwo. Gdyby Adam i Ewa nie pobrali się, nie zostaliby nazwani rodzicami”²⁸.

Bibliografia

- Albert M., *Langue et littérature syriaques*, w: *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures. Initiations au christianisme ancien*, ed. M. Albert, R. Beylot, R.-G. Coquin, B. Outtier, C. Renoux, intr. A. Guillaumont, s. 322-326.
- Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922.
- Brock S., *The Bible in the Syriac Tradition*, Kottayam 1988.
- Bruns P., *Die syrische Literatur*, w: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, ed. S. Döpp, W. Geerlings, Herder 1999², s. 571-572.
- Butts A.M., *Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis*, *Oriens Christianus* 97 (2013-2014), s. 137-159.
- Butts A.M., *Theodoros bar Koni*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. Van Rompay, The Syriac Institute, Georgias Press 2011, s. 405-406.
- Clarke E.G., *The Selected Questions of Ishō' bar Nūn on the Pentateuch*, *Studia Post-Biblica* 5, Leiden 1962.
- Jansma T., *Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis: An Approach to the Exegesis of the Nestorian Church and to the Comparison of Nestorian and Jewish Exegesis*, *Oudtestamentische Studien* 12 (1958), Leiden, s. 69-181.

²⁷ W tym miejscu Biblii nazwa *gbartā* lepiej pasuje niż *attā* w Peshitta. Jako różne osoby Adam i Ewa posiadają różne imiona, ale jako istoty pochodzące z jednego gatunku należy ich określać za pomocą jednego i tego samego imienia. Tak właśnie czyni Biblia Hebrajska, *gabrā* i *gbartā* (odpowiedniki *isz* i *iszsa*), które są jedną nazwą, ale różnią się celowo końcówką żeńską, por. *Commentaire d'Is'o'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, trad. C. van den Eynde, CSCO 156 (Scriptores Syri 75), Louvain 1955, s. 77, przyp. 5.

²⁸ *Commentaire d'Is'o'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, éd. J.-M. Vosté, C. van den Eynde, CSCO 126 (Scriptores Syri 67), Louvain 1950, s. 71, 25-72, 17.

- Levene A., *The Early Syrian Fathers on Genesis. From a syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection*, London 1951.
- Modzelewska B., *Iszodad z Merw*, *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 542-543.
- Salvesen A.G., *Syro-Hexapla*, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. Van Rompay, The Syriac Institute, Georgias Press 2011, s. 394-395.
- Starowieyski M., *Iszodad z Merw*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, s. 96.
- Thesaurus Syriacus, ed. R. Payne Smith, t. 1 [=Th.Syr. 1], Oxonii 1879.
- Thesaurus Syriacus, ed. R. Payne Smith, t. 2 [=Th.Syr. 2], Oxonii 1901.
- Van Rompay L., *A hitherto Unknown Nestorian Commentary on Genesis and Exodus 1-9,32 in the Syriac Manuscript (olim) Diyarbekr 22*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 5, 1974, s. 53-78.
- Van Rompay L., *Le commentaire sur Gen.-Ex. 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22 et l'exégèse syrienne orientale du huitième au dixième siècle*, w: *Symposium Syriacum, 1976: célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel „Les Fontaines” de Chantilly (France)*, ed. F. Graffin, A. Guillaumont, *Orientalia Christiana Analecta* 205, Roma 1978, s. 113-123.
- Van Rompay L., *Isho' dad of Merv (floruit circa 850) [Church of the East]*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, L. Van Rompay, The Syriac Institute, Georgias Press 2011, s. 216-217.

Słowa kluczowe: Iszodad z Merw, egzegeza nestoriańska, język syryjski, Kościół nestoriański

Keywords: Ishodad of Merv, Nestorian exegesis, Syriac language, Eastern Christianity