

CHRZEŚCIJAŃSTWO SYRYJSKIE W STAROŻYTNOŚCI W KONTEKŚCIE POWSTAWANIA GEMARY BABILOŃSKIEJ

W swojej najnowszej publikacji książkowej Peter Schäfer stwierdził, że nie tylko powstające chrześcijaństwo sięgało do ówczesnego judaizmu, ale również rabiniczny judaizm czerpał idee i koncepcje z chrześcijaństwa.¹ Judaizm „babiloński”, czyli ten, który uformował babilońską Gemarę do Miszny, tworząc odpowiednie środowisko do powstania Talmudu babilońskiego, zetknął się przede wszystkim z tym nurtem chrześcijaństwa,² który miał charakter semicki, tak z punktu widzenia etnicznego, jak i językowego. Nie wyklucza to oczywiście kontaktów judaizmu „babilońskiego” z innymi jego nurtami. Jednak to właśnie chrześcijaństwo „semickie”, podzielone na dwie gałęzie – syryjską i wschodniosyryjską (zwane perskim lub asyryjskim),³ było mu najbliższe geograficznie, językowo, doktrynalnie i ostatecznie kulturowo.

Od trzeciego wieku kolejne pokolenia amoraistów babilońskich kontynuowały studia nad Miszną. Dzięki nim powstały kolejne szkoły babilońskie niekiedy zwane akademiami. Były one usytuowane przede wszystkim w południowej Mezopotamii. Zalicza się do nich między innymi szkoły w Surze, Pumbadicie, Machuzie, Nehardei.⁴ Tymczasem znaczące ośrodki chrześcijaństwa syryjskiego znajdowały się w Syrii i północnej Mezopotamii. Stamtąd idee, tradycje

¹ P. Schäfer, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton–Oxford 2012, s. 1.

² Obraz żydowskiej diaspory na terenach, gdzie rozwijało się chrześcijaństwo posługujące się językiem semickim przedstawia J.W. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011; w szczególności s. 133-141.

³ Na terenie Syrii i Mezopotamii w okresie pierwszych czterech wieków naszej ery uformowało się chrześcijaństwo posługujące się tym samym zasadniczo językiem. Wydarzenia historyczne i polityczne sprawiły, że z czasem ukształtowały się dwie odrębne tradycje eklesjalne posiadające odrębne hierarchie oraz nieco inną doktrynę teologiczną. Chrześcijaństwo związane z Antiochią i obejmujące w IV i V w. n.e. tereny starożytnej Syrii i północnej Mezopotamii określa się jako syryjskie. Tymczasem chrześcijaństwo z południowej i środkowej Mezopotamii zwano wschodniosyryjskim, perskim albo asyryjskim.

⁴ Zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 2006, s. 202-205.

oraz opracowania o różnym charakterze docierały do chrześcijan w południowej Mezopotamii, którzy tworzyli z czasem również własne centra oraz dzieła o zróżnicowanym charakterze. Pomimo zarysowujących się z czasem różnic doktrynalnych (w tym chrystologicznych) i dyscyplinarnych (odrębne struktury eklezjalne) w okresie tworzenia się Talmudu babilońskiego, chrześcijańskie tradycje semickiego nurtu w pierwszym rzędzie należy traktować całościowo i dopiero na drugim etapie porównań można wskazać na różnice pomiędzy nimi.

Świadectwa literackie, jakie przetrwały do naszych czasów, stanowią możliwy punkt wyjścia do dyskusji o relacjach między judaizmem formującym Talmud babiloński a chrześcijaństwem kształtującym się w Syrii i Mezopotamii. Spoglądając na fenomen oddziaływania chrześcijaństwa i judaizmu z perspektywy chrześcijaństwa syryjskiego, można wskazać na kilka działów literackich, gdzie ta wzajemna zależność była możliwa. Pierwszym działem jest tekst biblijny i jego wyjaśnianie oraz komentowanie. Następnym obszarem są teksty zwane apokryficznymi, które powstały na pograniczu chrześcijańsko-judaistycznym. Wreszcie trzecim jest literatura powstała w języku syryjskim. W niniejszym opracowaniu uwagi dotyczące oddziaływania na siebie judaizmu i chrześcijaństwa zostaną poprzędzone przedstawieniem w zasadniczym zarysie semickiego nurtu chrześcijaństwa.

I. POCZĄTKI, ROZWÓJ I ZRÓŻNICOWANIE CHRZEŚCIJAŃSTWA SEMICKIEGO

Chrześcijaństwo pierwszych wieków nie było jednolite, a przynajmniej do połowy II wieku cechowało go mnóstwo lokalnych form i tendencji.⁵ Dopiero od końca II wieku można dostrzec łączenie się tych mniejszych, lokalnych kierunków i powstanie z czasem zasadniczych nurtów. W ten sposób obok komponentów łacińskiego i greckiego wyłoniło się chrześcijaństwo syryjskie, stanowiąc trzeci element we wczesnym chrześcijaństwie, element o charakterze typowo semickim. Był on znacząco związany z tradycjami wspólnot pierwotnych, a ponadto gromadził i rozwijał tradycje judeochrześcijańskie, nawiązując przy tym do bardzo wczesnych nawet tradycji.

Jednak ten bliskowschodni nurt chrześcijaństwa nie był homogeniczny ani na poziomie geograficznym, ani etnicznym, ani kulturowym. Konteksty – geograficzny, historyczny i językowy – chrześcijaństwa Syrii i Mezopotamii okazały się szczególnie znaczące dla jego ostatecznego kształtu. Politycznie znaczące w jego formowaniu okazały się granice imperiów. Nastąpiło rozróżnienie na

⁵ A. Destro, M. Pesce, *L'Uomo Gesù*, Milano 2008; tłum. ang. *Encounters with Jesus*, Minneapolis 2011, s. 7.

chrześcijaństwo w obrębie imperium rzymskiego (bizantyjskiego) oraz w obrębie imperium najpierw Partów, a potem Sasanidów, choć podział pomiędzy nimi nie od początku był taki jednoznaczny. Przez pierwsze wieki bowiem następowała wymiana idei oraz doświadczeń religijnych, których granice imperiów nie powstrzymywały. Semickie centrum w Edessie stanowiło w początkowej fazie formowania się chrześcijaństwa syryjskiego gwarantem jedności. Dopiero z czasem nastąpiło wyodrębnienie się dwóch zasadniczych kierunków semickiego chrześcijaństwa na syryjskie i wschodniosyryjskie (zwane perskim lub asyryjskim), które jednak zachowały pamięć o wspólnych korzeniach.

Chrześcijaństwo wschodniosyryjskie (zwane asyryjskim, perskim, ale także nestoriańskim i chaldejskim) było początkowo poprzez swe tradycje liturgiczne i teologiczne powiązane tak z grecką Antiochią, jak i z semicką Edessą. Z Edessy czerpało język literatury i liturgii, z Antiochii idee, a przede wszystkim koncepcje teologiczne Teodora z Mopsuestii. Kontakty chrześcijańsko-żydowskie były szczególnie znaczące i aż do III wieku chrześcijaństwo semickie odznacza się niezwykle mocnym powiązaniem z judaizmem. Dopiero kulturowe i społeczne zmiany, jak deportacje ludności w obrębie państwa Sasanidów, sprawiły, że doszło do pomieszania elementów semickich i hellenistycznych.

Utworzenie odrębnego patriarchatu z własnym katolikosem z siedzibą w Seleukcji-Ktezyfonie w 410 roku stanowi moment kluczowy i znaczący dla wschodniosyryjskiego chrześcijaństwa. W roku 424 patriarchat ogłosił swoją niezależność, a na synodzie w Markabcie w 484 przyjął oficjalnie nestoriańską doktrynę chrystologiczną, odrzucając tym samym uchwały soboru chalcedońskiego (451).

Również chrześcijaństwo syryjskie nie przyjęło uchwał z Chalcedonu, zrywając jedność z większością pozostałych chrześcijan imperium wschodniego.

Z punktu widzenia chrystologicznego ten nurt chrześcijaństwa był od IV wieku pod znaczącym wpływem arianizmu, nestorianizmu i w końcu monofizytyzmu. Doprowadziło to ostatecznie do przeciwstawienia się dogmatowi chalcedońskiemu i zerwaniu jedności z innymi nurtami chrześcijaństwa.

O złożoności relacji pomiędzy chrześcijanami może świadczyć inskrypcja ufundowana przez Katira, jednego z najpotężniejszych magów za panowania Bahrama II (276-293). Terminologia użyta w niej wskazuje na sposób, w jaki z perspektywy Sasanidów postrzegano nurty chrześcijańskie. Wydaje się, że przede wszystkim rozróżniano chrześcijaństwo „rzymskie”, czyli bizantyjskie (*christianoï*), od „perskiego” albo semickiego (*nozri*). Oto fragment owej inskrypcji:

We wszystkich prowincjach, w każdej części imperium, utwierdzona została cześć wobec Ormazdy i bogów. Religia zaratusztriańska i magowie byli wielce zaszczytni w imperium. I bogowie, „woda”, „ogień” i „zwierzęta domowe” osiągnęły wielką

satysfakcją w imperium, a tymczasem Ahrima i bożki otrzymali wielkie ciosy i ponieśli wielkie szkody. A [fałszywe] doktryny Ahrimana i bożków znikły z imperium i straciły wiarygodność. Żydzi (*jahūd*), buddyści (*šaman*), hindusi (*brāman*), nazarejczycy (*nāsrā*), chrześcijanie (*kristijān*), baptyści (*makdag*) i manichejczycy (*zandīk*) zostali zniszczeni w imperium, ich idole starte, a mieszkania bożków zlikwidowane i przekształcone w siedzibach i trony bogów.⁶

Chrześcijaństwo syryjskie i wschodniosyryjskie do VI/VII wieku zapisywało swe teksty przede wszystkim za pomocą alfabetu pochodzącego z alfabetu aramejskiego, a najstarszą jego formą była tzw. *estrangla*. Wykazuje ona podobieństwo do sposobu, w jaki zapisywali swoje teksty wyznawcy judaizmu. Może to być element znaczący przy analizie relacji pomiędzy syryjskimi chrześcijanami a wyznawcami judaizmu. Chrześcijanie syryjscy i asyryjscy byli potomkami zarówno dawnych ludów aramejskich, jak i innych ludów, przeważnie semickich, którzy przed nimi zasiedlili tereny od Zatoki Perskiej wzdłuż rzek Tygrysu i Eufratu po wybrzeże Morza Śródziemnego. Od VII wieku p.n.e. aramejski rozprzestrzenił się po całym regionie, stając się językiem powszechnie używanym w handlu oraz w kancelariach imperiów asyryjskiego, babilońskiego i perskiego. Język aramejski dominował aż do czasów podboju dokonanego przez Aleksandra Wielkiego, kiedy to w kręgach kulturalnych został zastąpiony przez język grecki. Jednakże w mowie potocznej język aramejski dalej był powszechnie używany. Na przełomie epok i później, gdy formowało się chrześcijaństwo, był to język używany na co dzień również przez Żydów i w tym języku Jezus z Nazaretu głosił swoją naukę, modlił się, dyskutował z faryzeuszami i przywódcami ówczesnego społeczeństwa żydowskiego. Ze względu na wielki obszar geograficzny, jaki obejmował język aramejski, od początku obserwuje się jego zróżnicowanie. Efektem tego jest również powstanie różnych dialektów aramejskich. Z jednego z nich w II wieku na terenie północnej Mezopotamii w Edessie i okolicy,⁷ powstała jego literacka forma, którą nazwano syryjskim językiem, i jako taka stała się językiem literatury i liturgii syryjskiej. Nieznacznie odmienny jej wariant rozpowszechnił się w południowej Mezopotamii, stając się językiem literatury i liturgii chrześcijaństwa wschodniosyryjskiego. Ta odmienność przede wszystkim wyraża się na poziomie fonetyki.

⁶ Zob. J. Wiesehöfer, *Ancient Persia: From 550 BC to 650 AD*, tłum. A. Azodi, London–New York 1998, s. 199.

⁷ Por. J.F. Healey, *The Edessan Milieu and the Birth of Syriac*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 10: 2007 no. 2, s. 115-127; A. Butts, *Syriac Language*, w: *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, s. 390-391; M. Albert, *Langue et littérature syriaques*, w: *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des literatures*, Paris 1993, s. 297-375.

Język syryjski, którym posługiwano się w chrześcijaństwie syryjskim, należący do grupy języków semickich, przynależy w niej do gałęzi wschodnioaramejskiej wraz z mandajskim oraz aramejskim Talmudu babilońskiego. To niewątpliwie ułatwiało kontakty i wymianę idei między judaizmem a chrześcijaństwem.

II. TEKSTY BIBLIJNE W SYRYJSKIM (ASYRYJSKIM) CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo syryjskie używało tekstów biblijnych. Tanach, czyli z chrześcijańskiego punktu widzenia Stary Testament, został przetłumaczony na syryjski najprawdopodobniej w kręgach judeochrześcijańskich.⁸ Podstawą dla tłumaczy była zatem Biblia hebrajska, a tłumaczami mogli być nawet Żydzi. Początkowo nie istniało jej jednolite i całościowe tłumaczenie, a istniejące poprawiano aż do powstania w IV wieku ostatecznej wersji Peszitty, czyli syryjskiej wersji Starego Testamentu. Na to tłumaczenie niewątpliwie wpływ wywarły midrasze i targumy.

Tymczasem Nowy Testament przeszedł w chrześcijaństwie syryjskim bardziej skomplikowaną drogę. Najstarszym syryjskim tłumaczeniem Nowego Testamentu był tzw. *Diatessaron* albo inaczej harmonia ewangeliczna zrealizowana przez Tacjana w drugiej połowie II wieku. Był to tekst dominujący w chrześcijaństwie syryjskim w pierwszym okresie jego istnienia, komentowany przez Efrema w IV wieku. Wydaje się, że było to tłumaczenie w języku greckiego. *Diatessaron* Tacjana nie zachował się w formie oryginalnej i stąd rodzi się pytanie, czy powstał on w języku greckim, czy syryjskim w latach sześćdziesiątych II stulecia. Niewątpliwie jednak był on traktowany jako tekst mający charakter autorytatywny w chrześcijaństwie posługującym się językiem syryjskim. Gdy w wieku IV pojawiło się tłumaczenie czterech ewangelii na język syryjski zwane *Vetus Syra*, *Diatessaron* zaczęto określać jako *Evangelion de-mehallete* (czyli *Ewangelia połączona*) w przeciwieństwie do *Evangelion de-mefarresze* (*Ewangelia rozdzielona*). W V wieku *Diatessaron* utracił znaczenie, o czym między innymi świadczy Teodoret z Cyrru, który miał w swojej diecezji zastąpić 200 rękopisów *Diatessaronu* rękopisami czterech ewangelii. Wydaje się, że Tacjan prócz tego, że posłużył się przede wszystkim Ewangelią Mateusza, zaczerpnął również ze źródeł apokryficznych. Zapewne stąd pojawia się motyw światła podczas chrztu Jezusa, który potem stał się tak wyraźny i został rozwinięty w syryjskiej poezji liturgicznej. Zasurowano również (Leloir i Ortiz de Urbina), że przed *Dia-*

⁸ P.B. Dirksen, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, *passim*; M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge 1999, *passim*.

tessaronom w chrześcijaństwie syryjskim posługiwano się także *Ewangelią do Hebrajczyków* i *Ewangelią Tomasza*. Dowody na to nie są zbyt mocne. Hipoteza o zależności *Diatessaronu* od tych ewangelii apokryficznych jest równie prawdopodobna, jak i zależność tychże od *Diatessaronu*.

Najstarszy, w pełni syryjski tekst ewangelii zwany *Vetus Syra* powstał na początku III wieku. Wydaje się, że w IV wieku *Vetus Syra* została częściowo przedredagowana i jedna z tych wersji zwana jest jako *Peszitta* Nowego Testamentu. Na przełomie IV i V wieku ta wersja została powszechnie przyjęta. Ta antyczna *Peszitta* zawiera prócz ewangelii, Dzieje Apostolskie, listy Pawłowe i trzy główne listy katolickie, czyli Listy Jakuba, pierwszy Piotra i pierwszy Jana. Kanon Nowego Testamentu w świecie chrześcijaństwa syryjskiego dopiero w VI wieku wzbogacił się o pozostałe listy katolickie i o Apokalipsę. W VI wieku Filoksen z Mabbuga, a następnie Polikarp dokonali rewizji tego syryjskiego tłumaczenia.

Wersja syryjska jest o tyle ważna, ponieważ to jedyna starożytna semicka wersja Nowego Testamentu. Jest to znaczące, bowiem ewangelie, choć zostały napisane po grecku, to jednak zawierają materiał, który w swej warstwie oralnej mógł być początkowo przekazywany w języku aramejskim palestyńskim.

Ten długotrwały proces powstawania syryjskiego tłumaczenia wynika z istnienia kilku tendencji w samym procesie translatorskim. Sebastian Brock twierdzi, że w świecie grecko-rzymskim istniały dwie takie zasadnicze tendencje.⁹ W przypadku tłumaczenia tekstów literackich dominowała tendencja wolnego, swobodnego przekładu, gdy zaś tekst miał charakter prawny czy urzędowy, tłumaczenie było raczej dosłowne, literalne. Brock używa dwu łacińskich zwrotów na określenie tych tendencji: *verbum e verbo* oraz *sensus de sensu*.¹⁰ Można zatem, idąc tym tropem, przyjąć, że w pierw tłumaczenie syryjskie odznaczało się pewną swobodą literacką w traktowaniu tekstu oryginalnego, ale wraz z „kanonizacją” tekstów odchodzono od tego sposobu translacji do tłumaczenia bardziej wiernego oryginałowi, czyli *verbum e verbo*.

W przeciwieństwie do *Diatessaronu*, który nie jest poświadczony żadnym obecnie znanym kodeksem, przetrwały dwa rękopisy pochodzące z V wieku, a zawierające tekst *Vetus Syry*. Oba mają pełny tekst całych ewangelii, choć są w nich opuszczone niektóre fragmenty, a także kolejność epizodów ewangelicznych jest odmienna od kanonicznej. Wydaje się, że te dwa rękopisy stanowią recenzję jakiegoś wcześniejszego tłumaczenia. Nie jest znana dokładna data tego tłumaczenia, ale wskazuje się na III wiek. Świadczą o tym archaizmy oraz elementy, które pochodzą z palestyńskiej odmiany języka aramejskiego. Tłuma-

⁹ S. Brock, *Translating the New Testament into Syriac (classical and modern)*, w: *Interpretation of the Bible*, red. J. Krešovic, Sheffield 1998, s. 372.

¹⁰ Tamże, s. 373.

czenie jest raczej swobodne i nie zawiera ani tekstu Dziejów Apostolskich, ani listów.

Standardowym tłumaczeniem syryjskim jest *Peszitta* Nowego Testamentu. Zawiera ona cały tekst prócz listów 2 i 3 Jana, 2 Piotra, Judy oraz Apokalipsy. Te księgi nie wchodziły do kanonu we wczesnym chrześcijaństwie syryjskim. Wydaje się, że ta *Peszitta* nie jest nowym tłumaczeniem, ale przepracowaniem *Vetus Syry*. To nowe opracowanie miało zbliżyć tekst syryjski do greckiego oryginału. Powstało ono w pierwszych dekadach V wieku i szybko zastąpiło poprzednią wersję tłumaczenia.

W VI wieku rewizji tekstu dokonał Filoksen z Mabbuga (syr. Aksenaya Mabbugaya). Niezadowolony z *Peszitty* starał się oddać lepiej grecki oryginał. Dla pełności obrazu warto wspomnieć jeszcze tłumaczenie z początków VII wieku dokonane, jak wskazują na to kolofony, przez Tomasza z Harkel. To tłumaczenie powstało relatywnie późno, jeśli wziąć pod uwagę powstawanie Talmudu babilońskiego, jednak wskazuje na dominującą tendencję translatorską. W ramach chrześcijaństwa syryjskiego powstawały tłumaczenia, które miały być coraz bliższe oryginałowi greckiemu. To może wskazywać, że pierwsze teksty mówiące o Jezusie w tradycji syryjskiej mogły zawierać wiele elementów, które pochodziły z tekstów niebędących czterema ewangeliami.

Nie ma jednoznacznych świadectw za tym, czy przedstawiciele judaizmu babilońskiego znali teksty nowotestamentalne. Do tego dochodzi problem, które teksty mogli znać w trakcie powstawania babilońskiej gemary. Schäfer sugeruje, że znali właśnie jego syryjską wersję¹¹ i wzmiankuje tak *Diatessaron*, jak i *Peszittę*. Tymczasem należałoby raczej wskazać na *Vetus Syrę* jako możliwe źródło ich wiedzy o chrześcijańskim obrazie Jezusa.

III. JUDEO-CHRZEŚCIJAŃSKIE APOKRYFY SYRYJSKIE JAKO ŹRÓDŁO WIEDZY O CHRZEŚCIJAŃSTWIE SYRYJSKIM I WYMIANIE IDEI ORAZ TRADYCJI LITERACKICH

Relacje żydowsko-chrześcijańskie w kontekście syryjskim i babilońskim pierwszych wieków można opisać, sięgając do tłumaczeń biblijnych i do tak zwanych Ojców Kościoła, czyli pisarzy wczesnochrześcijańskich. Ale istotnym źródłem okazują się być również apokryfy. Niektóre z nich są też określane jako judeochrześcijańskie.¹² Jak już wskazano powyżej teksty apokryficzne funkcjo-

¹¹ P. Schäfer, dz. cyt., s. 143.

¹² Por. A.Y. Reed, 'Jewish-Christian' Apocrypha and the History of Jewish/Christian Relations, w: *Christian Apocryphal Text for the New Millennium*, ed. P. Piovaneli, forthcoming, preprint, s. 1,4-8.

nowały w syryjskim nurcie chrześcijaństwa obok tekstów uznanych z czasem za kanoniczne.

Takim tekstem była *Apokalipsy Piotra*, czyli apokryf nowotestamentowy powstały jak się wydaje w kręgach judeochrześcijańskich. Jest on datowany na okres poprzedzający rok 135. Przez długi czas był on bardzo popularny i traktowany na równi z tekstami Nowego Testamentu. Został wymieniony w Kanonie Muratoriego, a cytowali go tacy pisarze chrześcijańscy, jak: Klemens Aleksandryjski, Metody z Olimpu, Makary z Magnezji czy nawet historyk chrześcijaństwa Euzebiusz z Cezarei. Potem stracił na znaczeniu i przetrwał do naszych czasów w krótszej wersji greckiej i dłuższej – etiopskiej. Osnową dzieła jest objawienie, które Jezus miał przekazać uczniom na Górze Oliwnej, między zmarłych wstaniem a wniebowstąpieniem. Wiązany on jest z powstaniem Bar Kochby, ponieważ traktuje nie tylko o prześladowaniach chrześcijan, ale przestrzega przed „fałszywym Mesjaszem” i zamiarem odbudowy świątyni w Jerozolimie. Istotne w tym apokryfie jest utożsamianie chrześcijan z judaizmem oraz interpretacja wiary w Jezusa jako kontynuację judaizmu.

Innym apokryfem, najprawdopodobniej znanym w chrześcijaństwie syryjskim, był Testament Dwunastu Patriarchów. Ta apokryficzna księga powstała prawdopodobnie w połowie II wieku w języku greckim w środowisku Żydów żyjących w diasporze. Być może miejscem jej powstania była Aleksandria albo też Syria. Niekiedy sytuuje się jej powstanie w Palestynie. Obejmuje ona testamenty 12 synów patriarchy Jakuba. Każdy z nich opisuje swoje życie i udziela wskazań swoim potomkom.

Protoewangelia Jakuba to następny apokryficzny utwór napisany w języku greckim w drugiej połowie II wieku, który był znany w środowisku syryjskim. Zostały w nim opisane narodziny i młodość Marii, zwiastowanie i narodzenie Jezusa. Utwór kończy się ucieczką Świętej Rodziny podczas rzezi niewiniątek.

Te i inne apokryfy stanowiły źródła tradycji oraz wiedzy religijnej chrześcijaństwa syryjskiego. Spośród apokryfów, które możemy geograficznie związać ściśle z chrześcijaństwem syryjskim, przetrwała *Grota skarbów* (tytułowana niekiedy jako *Jaskinia skarbów*; syr. *Me 'arrat gazze*). Ten utwór w swej obecnej formie jest datowany na przełom VI i VII stulecia. Powstał on jednak na podstawie tradycji i przekazów o wiele wcześniejszych. W niektórych rękopisach znajdują się odniesienia do Efrema i jemu się go niesłusznie przypisuje.¹³

¹³ Dla kultury zachodniej *Jaskinię skarbów* odkrył Giuseppe Simone Assemani (1687-1768). Był on duchownym maronickim z Libanu, wybitnym orientalistą, a do tego pracownikiem Biblioteki Watykańskiej. Apokryf został gruntownie przeanalizowany i opublikowany dopiero w XIX w. Carl Bezold w 1883 r. wydał pierwszy przekład syryjskiego tekstu, którego pełny tytuł brzmi: *Księga jaskini skarbów. Księga następstwa pokoleń. Historia patriarchów, królów i ich następców od stworzenia świata do ukrzyżowania Chrystusa*.

Grota skarbów w sposób skrótowy przedstawia dzieje biblijne od stworzenia świata aż do Pięćdziesiątnicy. Przeplata je motywami zaczerpniętymi – jak się wydaje – z różnych chrześcijańskich pism apokryficznych i legend żydowskich. Uzupełnia je licznymi dygresjami chronologicznymi i typologicznymi. Dzieło odznacza się silnym duchem polemicznym, krytycznym wobec judaizmu. Ukazuje, jak sukcesywnie Żydzi tracili przymierze z Bogiem, a historię ubarwia nawiązaniami do chrześcijaństwa. Tytuł dzieła nawiązuje do jego przewodniego motywu, czyli jaskini, w której jakoby mieszkali Adam i Ewa po wyjściu z Edenu. To tam Adam miał złożyć wzięte z raju złoto, mirrę i kadzidło. Po tysiącletniach zostało ono odnalezione i złożone w darze Jezusowi przez trzech magów. Jako miejsce pochówku Adama wskazano Golgotę, a z drążków do niesienia arki przymierza, wedle tego apokryfu, zbudowano krzyż Jezusa.

Antoni Tronina twierdzi, że *Grota skarbów* „stanowi skarb dla badacza recepcji Biblii (...) [i] historii polemik żydowsko-chrześcijańskich w pierwszych wiekach”.¹⁴ Autora części zasadniczej sytuuje gdzieś na pierwszą połowę IV wieku pisząc: „Sam autor podstawowego rdzenia utworu żył (...) w pierwszej połowie wieku IV. Ale opierał się na tekście powstałym prawdopodobnie na przełomie II i III wieku”.¹⁵ Przywołuje hipotezę M. Simona, że *Grota skarbów* powstała niemal na pewno w północnej Mezopotamii, być może w Edessie lub w Nisibis, dlatego, że w tym regionie dochodziło do kontaktów i kontrowersji z judaizmem rabinicznym, którego ślady widzi on w *Grocie*.¹⁶ Chociaż sam tytuł wskazuje na miejsce przebywania Adama i Ewy po wypędzeniu z Edenu, to jednak ważniejsze wydają się być szczegółowe genealogie zawarte w księdze. To „następstwo pokoleń” wskazuje, że Jezus z Nazaretu jest potomkiem Dawida, co miało szczególne znaczenie dla chrześcijan.

Tronina sugeruje nawet, że rzeczony autor jest „obeznany ze współczesną sobie literaturą żydowską, która za Rav’a (zm. 247) przeżywała swój rozkwit”.¹⁷ Twierdzenie o znajomości literatury żydowskiej jest nieco chyba przesadzone.

W tekście *Groty skarbów* znajduje się niezwykle interesujący fragment na temat Maryi w kontekście polemiki z judaizmem:

Ponieważ nikt spośród dawnych nauczycieli nie odkrył tej sukcesji przodków, [Żydzi] nastawali na synów Kościoła, żeby im ukazali przodków błogosławionej Maryi

¹⁴ *Apokryfy syryjskie*, oprac. A. Tronina, M. Starowieyski, Kraków 2011, s. 85. Również w 2011 roku wydawnictwo Armoryka wydało ten apokryf pod tytułem *Księga jaskini skarbów*, podając jako autora św. Efrema Syryjczyka; zob. E f r e m S y r y j c z y k, *Księga jaskini skar-bów*, przeł. M. U r a m, Sandomierz 2011.

¹⁵ *Apokryfy syryjskie...*, s. 90.

¹⁶ Tamże, s. 92.

¹⁷ Tamże, s. 90.

i następstwo ich pokoleń. 2. Nastawali oni na synów Kościoła, aby wyznaczyć ród ich przodków i ukazać im prawdę. 3. Dlatego też nazywali Maryję obcą.¹⁸ 4. Teraz usta Żydów zostaną zamknięte. Muszą oni uwierzyć, że Maryja pochodzi z rodu Dawida i Abrahama (*Groty skarbów* 44,1).

Ten tekst wskazuje na dysputę i na konflikt zaistniały pomiędzy wyznawcami judaizmu a chrześcijanami. Poprzednio wymienione apokryfy wykazują związki, jakie łączyły judaizm i chrześcijaństwo przynajmniej do połowy II wieku. Motywy literackie pojawiające się w nich niejednokrotnie są wspólne dla judaizmu i chrześcijaństwa. Tymczasem z punktu widzenia zawartości tematycznej są one świadectwem coraz silniejszego rozchodzenia się tych dwóch „religi”. Schäfer sugeruje, że wpływały one początkowo na siebie i wokół nich toczono dyskusję, ale z czasem coraz bardziej się od siebie różniły.¹⁹

IV. LITERATURA SYRYJSKA I OJCOWIE SYRYJSCY W KONFRONTACJI Z JUDAIZMEM

Chrześcijaństwo syryjskie posiada długą tradycję teologiczną, która we wczesnym okresie jest reprezentowana przede wszystkim przez takich pisarzy jak Efreem (306-373)²⁰ i Afrahat (ok. 260/275 - ok. 345). Nie można też pominąć faktu, że chrześcijaństwo to pozostawało przez długi czas pod wpływem greckojęzycznych dzieł powstających przede wszystkim w Antiochii. Stąd też Teodor z Mopsuestii, pisarz greckojęzyczny, pozostaje głównym teologiem chrześcijaństwa wschodniosyryjskiego. Tymczasem za wiodącego teologa syryjskiego uznaje się Efrema, który pozostawił po sobie modlitwy, medytacje oraz traktaty teologiczne, egzegetyczne i liturgiczne o wysokiej wartości, również artystycznej. Afrahat tymczasem, zwany mędrcelem perskim, także pozostawił po sobie kilka znaczących tekstów. Do tych dwóch należy jeszcze dołączyć innych, a szczególnie Jakuba z Sarug (ok. 451-521) oraz żyjących w VI wieku Sewera z Antiochii i Filoksena z Mabbuga. Pisali już swoje dzieła, gdy Talmud babiloński powstał lub właśnie powstawał, ale w ich tekstach mogły przetrwać echa i świadectwa wcześniejszych polemik.

Dialog chrześcijaństwa wczesnego z judaizmem o różnym charakterze, zwykle polemiczny, przyjęło się sytuować w I, ewentualnie II wieku. Tymcza-

¹⁸ A. Tronina wyjaśnia ten termin w sposób następujący: syryjska *gajarta* wiąże się z hebrajskim *ger*, ‘obcy, cudzoziemiec’: dopiero w nurcie polemiki antychrześcijańskiej nabrało znaczenia ‘cudzołożna’; por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1,32; por. *Apokryfy syryjskie...*, s. 175.

¹⁹ P. Schäfer, dz. cyt., s. 141.

²⁰ Zob. S. Brock, *The Earliest Syriac Literature; Ephrem and the Syriac Tradition*, w: *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds F. Young, L. Ayres, A. Louth, Cambridge 2004, s. 161-72, 362-372, 513-515.

sem świadectwa syryjskie wskazują na trwającą przez następne stulecia polemikę.

W okresie obejmującym wieki III-V syryjska literatura chrześcijańska odznacza się polemiką, która była zwrócona przeciwko innym nurtom chrześcijańskim, poganom i Żydom. Znaczący literaturze syryjskiej wskazują na to, że we wczesnym jej okresie polemika w niej zawarta dotyczyła przede wszystkim judaizmu.²¹

Wiele z dzieł autorów syryjskich nie dotarło do naszych czasów lub nie jest jeszcze znanych. Dlatego, analizując nawet późniejsze dzieła autorów syryjskich, można w nich natrafić na fragmenty nawiązujące do dzieł wcześniejszych. W tym sensie podział literatury syryjskiej jest istotny, ale nie można rezygnować z tekstów, które napisano po powstaniu babilońskiej Gemary.

O kontaktach pomiędzy judaizmem a wczesnym chrześcijaństwem nurtu syryjskiego mogą świadczyć teksty Afrahata.²² Przyjmuje się, że dziewięć *Mów* z drugiego cyklu dzieła perskiego mędrca skierowane zostały przeciwko wyznawcom judaizmu. Analizy tych *Mów* wskazały na elementy zależności zawartych w nich interpretacji od judaizmu.²³ Z jednej strony *Mowy* te są świadectwem żydowskich źródeł w pierwszym okresie patrystyki syryjskiej, a z drugiej świadczą o narastającym konflikcie między wspólnotami religijnymi. W tekstach tych pojawia się postać „nauczyciela Izraela”, a sposób cytowania i analizy tekstów biblijnych wydają się nawiązywać do metod stosowanych w judaizmie. Od ponad stu lat prowadzone są badania nad relacjami pomiędzy Afrahatem i judaizmem. Efekty tych badań są często rozbieżne, ale wyraźnie widać jakąś formę oddziaływania. Pisze o tym Andrzej Uciecha,²⁴ przedstawiając szeroką panoramę badań od S. Funka (koniec XIX w.) przez A. Vööbusa (połowa XX w.) i J. Neusnera, po autorów opracowujących to zagadnienie w ostatnich latach. W początkowych badaniach nacisk był położony na wskazanie zależności Afrahata od judaistycznego sposobu interpretacji. A. Uciecha wskazuje S. Funka,²⁵ J. Parisota,²⁶ L. Ginzburga²⁷ oraz F. Gawina²⁸ jako wyrazicieli tego nurtu. Nowe interesujące podejście

²¹ M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, kol. 217.

²² Kim on był, napisał A. Uciecha, *Afrahata, mędrzec perski – stan badań*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 33 (2000), s. 25-40.

²³ Tamże, s. 32.

²⁴ Tamże, s. 32-35.

²⁵ S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Wien 1891, *passim*.

²⁶ J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, w: R. Graffin, *Patrologia Syriaca*, Paris 1894, kol. 1459.

²⁷ L. G i n z b e r g, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums” 42 (1899), s. 54-61.

²⁸ F. G a v i n, *Aphraates and the Jews*, „Journal of the Society of Oriental Research” 7 (1923), s. 95-166.

zaproponował jezuita z Pontificio Istituto Orientale I. Ortiz de Urbina. Wskazał on na cel *Mów Afrahata*, proponując tezę o obronie wiary zwykłych wierzących.²⁹ Ta interpretacja Ortiza de Urbina okazała się niezwykle nowatorska z punktu widzenia badań na relacjami pomiędzy różnymi wyznaniem, jednak była niezbyt doceniona w owych latach. Tendencja badawcza prowadziła w bardziej „modnym” kierunku, czyli w poszukiwaniu antyjudaizmu Afrahata. M. Simon wskazuje na wpływy judaizmu, wpływy praktyk judaistycznych na chrześcijaństwo wschodnie i twierdzi, że w IV wieku wierni Kościołów Wschodnich pozostawali pod wpływami rytów żydowskich. Równocześnie analizuje jego specyficzny antyjudaizm.³⁰ Wskazuje on na krytykę, jaką Afrahat kieruje wobec mesjanizmu judaistycznego, elitaryzmu oraz prawa i przepisów. Jego antyjudaizm polegał nie tyle na odrzuceniu praktyk i zwyczajów judaistycznych, ale na pozbawieniu ich tzw. „żydowskiego wirusa”.³¹ Tę jednostronność badawczą przełamał A. Vööbus, a kontynuowali inni badacze, w tym J. Neusner. Podstawą do przełamania tej tendencji było twierdzenie o zróżnicowaniu judaizmu w Syrii i w Babilonii. Neusner wysnuł nawet tezę, że chrześcijanami na tych terenach byli rodowici Żydzi, a przedstawicielami judaizmu – potomkowie ludów tamtejszych, które przeszły na judaizm kilka wieków wcześniej. On też wyraził przekonanie, że Afrahat znał Żydów krytycznie nastawionych do autorytetu babilońskich rabinów. Równocześnie jednak zakwestionował zależność metod analizy tekstów biblijnych Afrahata od środowiska rabinicznego. To podobieństwo da się, jego zdaniem, wyjaśnić wspólnym kontekstem kulturowym. J.G. Snaith³² wykazał, że *Mowy Afrahata* stanowią przejaw znajomości wybranych aspektów nauczania rabinicznego oraz wykazują zręczność autora w posługiwaniu się metodami polemicznymi. Ta polemika dotyczyła przede wszystkim kilku tematów: chrystologii, ascezy i beżeństwa, prześladowania chrześcijan oraz odrzucenia narodu wybranego.³³ W podsumowaniu do swej analizy treści *Mów Afrahata* w kontekście judaizmu Andrzej Uciecha stwierdzi, że „nauczanie Afrahata w niektórych dziedzinach pozostawało w zależności od judaizmu. W wielu wypadkach jednak znawcy tematu sugerowali, aby tej zależności nie rozumieć w sensie dosłownym. Wydaje się, iż bardziej odpowiednim określeniem związków Persa i judaizmu jest podobieństwo lub analogia. Pojęcia te pozwalają nam akceptować zarówno więzy

²⁹ I. Ortiz de Urbina, *La controversia de Afraate coi Giudei*, „Studia Missionalia” 3 (1947), s. 85–106.

³⁰ M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’empire romain (135–425)*, Paris 1948, *passim*.

³¹ Por. Tamże, s. 369.

³² Por. J. G. Snaith, *Aphrahat and the Jews*, w: *Interpreting the Hebrew Bible. Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal*, Cambridge 1982, s. 236–249.

³³ Por. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, s. 84–85.

genetyczne obu systemów, jak i zwykle paralelizmy, dla których uzasadnieniem jest wspólne środowisko społeczno-kulturowe”.³⁴ Afrahat równocześnie zamyka epokę judeochrześcijańskiej teologii syryjskiej.

Największym syryjskim pisarzem wczesnego chrześcijaństwa był Efrek zwany Syryjczykiem. Przyszedł na świat prawdopodobnie w nadgranicznym mieście Nisibis około 306 roku. Był diakonem i kierował słynną szkołą teologiczną (katechetyczną) w tym mieście. Gdy Rzymianie oddali miasto perskim Sasanidom, opuścił swoje rodzinne miasto i udał się do Edessy (dzisiejsza Urfa). Zgodnie z tradycją poszli za nim również inni wykładowcy nisibijskiej szkoły, w efekcie czego powstała szkoła w Edessie, w której Efrek nauczał³⁵ do końca życia, czyli do 373 roku.

Efrek pozostawił ogromny dorobek, który dzieli się na cztery kategorie ze względu na sposób pisania: pisane prozą pisma polemiczne i komentarze biblijne, pisane prozą poetycką dzieła, homilie wierszowane i hymny. Z punktu widzenia formalnego dzieli się je na *madrasze*, czyli hymny, i *memry*, czyli homilie metryczne.³⁶ Jego dzieła przetrwały w różnych językach. Analiza tych dzieł pozwala stwierdzić, że był on egzegetą. Na podstawie *Peszitty* komentował Księgi: Rodzaju, Wyjścia, Jozuego, Sędziów, Samuela, Królewskie, Kronik i Hioba. Bazując na *Diatessaronie* Tacjana tłumaczył Ewangelię, a wykorzystując jedną z form *Vetus Syry* – listy Pawła z Tarsu i Dzieje Apostolskie. Ale był również teologiem, apologetą i polemistą.³⁷ W swej teologii przedstawiał w sposób niekiedy bardzo symboliczny koncepcje chrystologiczne.³⁸ Szczególną uwagę poświęca się jego tekstom mariologicznym. Można nawet powiedzieć, że był twórcą tej dziedziny teologii, złączonej jednak ściśle z chrystologią. Niekiedy nawet z trudem przychodzi badaczom przyzwyczajonym do rygoru terminologicznego ocenić poetycki dorobek mariologiczny Efreka. Jak stwierdza Marek Starowieyski „Nazwano go ‘Doktorem Maryjnym’, nie tyle z uwagi na jego teologię maryjną, która nie różni się od współczesnej teologii następców Orygenesusa, ile ze względu na jego maryjną pobożność i piękną metaforę”.³⁹ W jego twórczości teologia spotyka się z poezją. Ten styl jest widoczny w pieśni O narodzeniu Chrystusa (*De Nativitate*):

³⁴ A. Uciecha, *Afrahat, mędrzec perski...*, s. 34-35.

³⁵ R. Murray, *The Ephremic Tradition and the Theology of the Environment*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 2: 1999 no. 1, s. 67-82.

³⁶ M. Starowieyski, *Słownik...*, kol. 55-61.

³⁷ A. Palmer, *The Influence of Ephraim the Syrian*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 2: 1999 no. 1, s. 83-109.

³⁸ Z. Gavrilovic, *St. Ephraim the Syrian's Thought and Imagery as an Inspiration to Byzantine Artists*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 1: 1998 no. 2, s. 227-251.

³⁹ M. Starowieyski, *Słownik...*, kol. 59.

Pan przyszedł,
 aby w Niej stać się sługą.
 Słowo przyszło do Niej,
 by milczeć w Jej łonie.
 Błyskawica doszła do Niej,
 by nie czynić zgiełku.
 Pasterz przyszedł do Niej,
 i oto narodzony Baranek cicho płacze.
 Łono Maryi
 odmieniło bowiem role:
 Ten, co wszystko stworzył,
 wziął wszystko w posiadanie,
 ale jako ubogi.
 Najwyższy przyszedł do Niej [Maryi],
 ale zagościł w Niej pokorny.
 Blask przyszedł do Niej,
 ale w skromnej szacie.
 Ten, co rozdziela wszystkie dobra,
 zaznał głodu.
 Ten, co poi wszystkich,
 zaznał pragnienia.
 Opuścił Ją nagi i bez odzienia
 Ten, co wszystko przyodziewa
 w piękno”.

(*De Nativitate* 11, 6-8)

Nisibis było miejscem znaczącym dla żydowskiej diaspory,⁴⁰ a wspólnota tam przebywająca miała kontakt ze wspólnotami w Palestynie.⁴¹ Potwierdza to ucieczka do Nisibis uczniów Akiwy podczas powstania Bar Kochby. Neusner uważa Nisibis za ważne centrum judaizmu i stwierdza nawet, że dzięki temu rozwinęło tam się chrześcijaństwo.⁴² Ocenia nadto, że znaczna część chrześcijan z Nisibis miała korzenie żydowskie. Rywalizacja chrześcijan i tannaitów przeniosła się następnie w inne części Mezopotamii. Rywalizacja pomiędzy nurtem chrześcijańskim a rabinicznym została zapoczątkowana w Nisibis na długo przed narodzinami Efrema. I jak stwierdza Neusner, Edessa stała się mocnym centrum chrześcijańskim, tymczasem Nisibis, jego zdaniem, centrum judaizmu. Z tych to miast przedstawiciele obu „religii” wyruszyli, aby propagować swą doktrynę.⁴³

⁴⁰ P.S. Russell, *Nisibis as the Background to the Life of Ephrem the Syrian*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 8: 2005, s. 179-235.

⁴¹ J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, 3 vols, Leiden 1969, s. 1.13.

⁴² Tamże, 1.122.

⁴³ Tamże, 1.180: „Christianity built its base at Edessa, and Tannaitic Judaism at Nisibis, and both were represented by (sic) the outset at least by men actively engaged in spreading their respective doctrines. Thus what Edessa was to Christianity, Nisibis was to Tannaitic Judaism”.

Te uwagi dotyczą czasów tannaickich, tymczasem działalność Efrema rozwinęła się w okresie amoraistów. Należy z pewną ostrożnością przenosić stosunki z czasów tannaickich na amoraickie, ale obecność żydowska jest kontekstem rozwoju myśli i sposobu pisania teologii Efrema. Ta obecność może sugerować, że metody egzegetyczne stosowane przez Efrema mają swoje korzenie w metodach żydowskich.⁴⁴ Nie dostrzega się jakiegos wyjątkowego ducha polemicznego skierowanego przeciwko wyznawcom judaizmu. Nie należy jednak pominąć faktu, że przypisuje mu się autorstwo jednej z mów zwanej *Mową przeciwko Żydom*, która jako homilia była przeznaczona na Niedzielę Palmową.

Patrystyczna literatura syryjska z jednej strony jest świadectwem wpływu, jeśli nie judaistycznych technik egzegetycznych, to przynajmniej jej motywów literackich na przekaz chrześcijański. Z drugiej strony jest wyrazem narastającego konfliktu między religiami. W niej też można się dopatrzeć elementów, które następnie mogły stać się punktem wyjścia do opracowania w *Gemarze* babilońskiej tematów związanych z Jezusem, Maryją i chrześcijanami.

PODSUMOWANIE

Relacje pomiędzy judaizmem babilońskim a chrześcijańskim na przestrzeni kilku pierwszych stuleci naszej ery przybierały różne formy. Literackie świadectwa syryjskie tylko pośrednio poświadczają o najstarszym okresie tych relacji. Tłumaczenie Tanachu na syryjski jest tego wyraźnym przykładem. Wsparta midraszami i interpretacją targumiczną *Peszitta* odzwierciedla czas, gdy obie wspólnoty religijne czerpały z tego samego źródła, czyli z Biblii hebrajskiej. Dopiero połowa II stulecia, czyli klęska powstania w Palestynie, przyniosła znaczącą zmianę i powolne oddalanie się od siebie judaizmu i chrześcijaństwa. Wczesne apokryfy Nowego Testamentu są jeszcze mocno naznaczone elementami ściśle powiązanymi z judaizmem. Z czasem jednak rozdźwięk staje się coraz bardziej znaczący, a tworzona literatura nabiera charakteru polemicznego. Afrahat chociaż pisze teksty polemiczne, to jednak pozostaje mocno związany z judeochrześcijańską teologią. Tymczasem Efrema jest już reprezentantem nurtu piśmiennictwa chrześcijańskiego coraz bardziej oddalającego się od tradycji judaizmu. Myśl mariologiczna opracowana i rozwinięta przez Efrema, stanowi podstawę przesłania mariologicznego w chrześcijaństwie syryjskim. Efrema jest jednocześnie poetą i teologiem piszącym na tematy chrystologiczne. W jego dziełach nie widać jeszcze tej postawy polemicznej, która będzie charakteryzowała późniejszych teologów syryjskich. Ta polemiczność wynikała z odmiennych koncepcji chrystologicznych oraz wzmożonych w IV, ale przede wszystkim w V wieku dysput wewnątrzchrześcijańskich dotyczące dogmatów chrystologicznych.

⁴⁴ Tamże, 3.358.

Judaizm babiloński mógł zatem w swej Gemarze wyrazić reakcję na koncepcje mariologiczne oraz nawiązać pośrednio do konfliktów chrystologicznych. Rozbieżności doktrynalne w obrębie chrześcijaństwa mogły stanowić tło dla opowieści o Jezusie w Gemarze babilońskiej.

Sposób wzajemnego odnoszenia się chrześcijaństwa i judaizmu zwykle się sprowadzać do pewnych modeli w relacjach międzyreligijnych, w których znaczącym czynnikiem była własna tożsamość religijna. Inaczej to wyglądało na początku tworzenia się chrześcijaństwa i judaizmu. Inne formy przybrało po upadku powstania Bar Kochby, inne konotacje uzyskało z jednej strony wobec chrystianizacji imperium rzymskiego, a z drugiej, wobec antychrześcijańskiej polityki Sasanidów. Wymiana myśli i idei miała miejsce przede wszystkim w okresie tworzenia się wspólnot, gdy judaizm i chrześcijaństwo wzajemnie się przenikały, zarówno gdy chodzi o idee, jak i osoby. Gdy te wspólnoty już okrzepły, następował okres ostrej polemiki. Ta polemika jednak, choć pozornie wydaje się międzyreligijna, ma raczej charakter wewnątrzkonfesyjny lub wewnątrzetniczny. Wzajemna krytyka przybierająca różne formy, ale skierowana do własnych wyznawców,⁴⁵ ma na celu powstrzymanie wymiany i zapobieganie przechodzeniu z jednej religii do drugiej wewnątrz tej samej grupy etnicznej. Celem apologetycznych tekstów staje się nie tyle konfrontacja z odmienną religią, ile ochrona własnych wyznawców przed obcymi wpływami.

Chrześcijaństwo syryjskie było świadkiem oddalania się chrześcijaństwa od judaizmu oraz zaniku judeochrześcijaństwa.

THE ANCIENT SYRIAC CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF THE BABYLONIAN GEMARA

Summary

The Babylonian Judaism, that has formed the Babylonian Gemara to the Mishnah, came into contact mainly with the Syriac Christianity. The Syriac language, which were used there belongs with Mandaic and Aramaic of the Babylonian Talmud to the same group of the Eastern Aramaic dialects. Undoubtedly this situation has facilitated contact and exchange of ideas between Jewish and local Christian communities. Both the Jewish synagogues and the Syriac churches were using the same text of Tanakh, which was translated into Syriac probably in the Judeo-Christian circles. Thus has the Jewish community known the Syriac text of the New Testament? If so, then in which version: *Diatessaron*, *Peshitta* or *Vetus Syra* of the New Testament? An important source of information about

⁴⁵ Zob. O. Limor, *Mary and the Jews: Story, Controversy, and Testimony*, „Historein – Religions in Conflict” 6 (2006), s. 56.

the relationship between Jewish and Christian communities are apocrypha – some developed in the common literary circles. In addition, the Syriac patristic literature, on the one hand, shows the influence of Judaic exegetical techniques or at least its literary motifs on the Christian literature. On the other hand, it reflects the growing conflict between religions. Some features of this literature could have some influence on the development of the Babylonian Gemara topics related to Jesus, Mary and Christians. Thus, the Syrian Christianity was an eyewitness to the gradual detachment of Christianity from Judaism, even in the third century and the disappearance of Judeo-Christianity.