



KS. MICHAŁ SADOWSKI*

WŁOCŁAWEK–TORUŃ

FUNKCJA *HIDŻABU* W CHRYSTOLOGII NAJSTARSZEGO
ARABSKOJĘZYCZNEGO TEKSTU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
O BOGU W TRÓJCY JEDYNYM (SINAI AR. 154)

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2017.024>

Przez niemal wiek rozwijające się równolegle, od czasu podboju Bliskiego Wschodu (czwarta dekada VII w.), wspólnoty chrześcijańskie i muzułmańskie funkcjonowały we wzajemnej separacji. Najstarszymi tekstami chrześcijańskimi odnoszącymi się do napływu nowych przybyszów oraz ich religii były, spisane po grecku i syryjsku, kroniki¹. Mimo odizolowanego, równoległego rozwoju wspólnot wyznawców obu religii, informacje o znajomości treści Koranu wśród chrześcijan można znaleźć w pracach Anastazego z Synaju (+701) czy Jakuba z Edessy (+708)².

* Ks. dr Michał Sadowski – prezbiter diecezji włocławskiej, wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, sekretarz wydziałowego kwartalnika „Teologia i Człowiek” (michalsadowski@umk.pl).

¹ Zob. S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton, Oxford 2008, s. 23–32.

² Zob. *Anastasioi Sinaitae Viae deus*, K.-H. Uthemann (red.), Corpus Christianorum Series Graeca t. 8, Leuven, 1981; F. Nau, *Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse*, „Revue de l'Orient Chrétien” 10 (1905), s. 197–208, s. 258–282; tenże, *Cinq*

Wynika z nich, że zanim mieszkająca na podbitych przez Arabów terenach Cesarstwa Bizantyjskiego ludność zaczęła posługiwać się językiem arabskim, ówczesni chrześcijańscy pisarze byli świadomi nauki islamu oraz treści Koranu³. Wiedza ta nie miała jednak praktycznego przełożenia na język teologii. Żyjący do 750 r. Jan z Damaszku, autor dzieła *De haeresibus*, w którym poświęca także uwagę Saracenom, komponuje je jeszcze w języku greckim⁴. Niewiele później, w tym samym kontekście denominacyjnym, powstaje dzieło, które całkowicie zmienia podejście chrześcijańskich pisarzy do otaczającej ich nowej sytuacji religijno-lingwistycznej. *O Bogu w Trójcy Jedynym* (*Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid*, Sinai Ar. 154) jest pierwszym znanym chrześcijańskim tekstem spisany w języku arabskim. Jego nowość polega nie tylko na języku kompozycji, ale nade wszystko na sposobie, w jaki anonimowy autor prezentuje wiarę chrześcijańską. Tekst ten bowiem, uzasadniając chrześcijańskie prawdy wiary, odwołuje się nie tylko do Biblii, ale także do Koranu. Jego solidne podstawy biblijne sugerują, że pierwszymi adresatami byli chrześcijanie, zaś obecność koranicznych cytatów może wskazywać na rozpowszechnienie tych treści w przestrzeni publicznej.

1. PREZENTACJA O BOGU W TRÓJCY JEDYNYM (SINAI AR. 154)⁵

Odkryty, opublikowany i przetłumaczony przez Margaret Dunlop Gibson Sinai Ar. 154 zawierający tekst *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid* (dalej: *O Bogu w Trójcy Jedynym*) przez niemal wiek nie znalazł zainteresowania ze strony uczonych⁶. Jedyną reakcją, jakiej wówczas doczekała się

lettres de Jacques d'Édesse à Jean de Stylite (traduction et analyse), „Revue de l'Orient Chrétien” 14 (1909), s. 427–440.

³ Zob. S. Griffith, dz. cyt., s. 32; M. Sadowski, *Teologia arabskich chrześcijan. Novum czy déjà vu?*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014) 2, s. 214–215.

⁴ Zob. Iohannes Damascenus, *De haeresibus*, w: PG 94, 677–780.

⁵ Wykorzystywane tutaj fragmenty *O Bogu w Trójcy Jedynym* (Sinai Ar. 154) będą pochodziły z uzupełnionej i poprawionej wersji przedłożonej przez S. Khalila Samira: S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)*, w: *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, S. Khalil Samir, J. S. Nielsen (red.), Leiden, New York, Köln 1994, s. 57–114.

⁶ *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid* w: *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and*

ta publikacja, był napisany w 1901 r. artykuł autorstwa Jamesa Rendela Harrisa⁷. Pod koniec lat 80. ubiegłego wieku prof. Samir Khalil Samir SI podzielił się informacją, jakoby był w posiadaniu kompletnego tekstu *O Bogu w Trójcy Jedynym*, o czym poinformował na konferencjach w Louvain-la-Neuve w 1988 r. oraz w Birmingham w roku 1990⁸. Jakkolwiek, po upływie ponad ćwierćwiecza od tamtych wydarzeń, egipski jezuita nie ma pewności, czy nowa edycja *O Bogu w Trójcy Jedynym* ujrzy światło dzienne⁹. Jedynym tłumaczeniem na języki nowożytny, obok wersji angielskiej autorstwa Gibson, jest włoski przekład edycji Gibson, autorstwa Marii Gallo z 1994 r.¹⁰. Oprócz przytoczonych wcześniej tytułów w ostatnich dwudziestu pięciu latach na temat Sinai Ar. 154 i zawartego w nim *O Bogu w Trójcy Jedynym* powstało wiele publikacji¹¹.

the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. In the Convent of St Catherine on Mount Sinai, with a Treatise On the Triune Nature of God, red. tłum. M. Dunlop Gibson, *Studia Sinaitica* 7 (1899), s. 2–36 (tekst angielski), s. 74–107 (tekst arabski), reprint: Piscataway 2003. Tekst skatalogowany także w: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1947, t. 2, s. 27–28.

⁷ Zob. J. Rendel Harris, *A Tract on the Triune Nature of God*, „The American Journal of Theology” 5 (1901), s. 75–86.

⁸ Zob. S. Khalil Samir, *Une apologie arabe du christianisme d’époque umayyade?*, „Parole de l’Orient” 16 (1990–1991), s. 85–106; tenże, *The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)*, w: *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, S. Khalil Samir, J. S. Nielsen (red.), Leiden, New York, Köln 1994, s. 57–114.

⁹ Informacja ta pochodzi z rozmowy, jaką autor przeprowadził z prof. Samirem w grudniu 2016 r.

¹⁰ Palestinese anonimo, *Omelia arabo-cristtana dell’VIII secolo*, M. Gallo (tłum.), Roma 1994.

¹¹ R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, Paris 1985, s. 52–53; R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997, s. 502–503; M. N. Swanson, *Some considerations for the dating of Fī tathlīth Allāh al-wāḥid (Sinai ar. 154) and al-Ġāmi‘ wuḡūh al-īmān (London, British Library or. 4950)*, „Parole de l’Orient” 18 (1993), s. 115–141; tenże, *Beyond Proof-texting: Approaches to the Qur’an in Some Early Arabic Christian Apologies*, „Muslim World” 88 (1998), s. 297–319; tenże, *Apologetics, Catechesis, and the Question of Audience in ‘On the Triune Nature of God’ (Sinai Arabic 154) and Three Treatises of Theodore Abu Qurrah*, w: *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, M. Tamcke (red.), Beirut 2007, s. 113–134; tenże, *Beyond Proof-texting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies*, w: *The Bible in Arab Christianity*, D. Thomas (red.), Leiden, Boston 2007, s. 91–112;

1.1. STRUKTURA TEKSTU

Margaret Dunlop Gibson nadała temu tekstowi tytuł *Fī tatlīṭ Allāh al-wāḥid*, co jednoznacznie wskazuje na jego trynitarny charakter. Jednak jego lektura wskazuje, że tytuł ten nie jest właściwy, o czym zaświadczy przedstawiona tutaj struktura tekstu¹². Samir zaznacza, że *O Bogu w Trójcy Jedynym* nie posiada wyraźnej struktury, jednak – zgodnie ze Swansonem – dostrzega następujące części apologii: *Wprowadzenie, część I* oraz *część II*.¹³ Dalsze ich rozwinięcie pozwala dostrzec nieścisłość Gibson w kontekście nadania temu manuskryptowi tytułu¹⁴: *Wprowadzenie* (folio 99^r) – otwierająca modlitwa silnie nacechowana wpływami koranicznymi; *Część I: Trójca* (99^r–102^v) – argumentacja skrypturystyczna, analogie trynitarne¹⁵; *Chrystologia* (102^v–111^v): *historia odkupienia od Adama do Chrystusa* (102^v–108^r) – teksty biblijne i koraniczne połączone podaniami o prorokach; *Bóstwo Chrystusa* (108^r–111^v) – świadectwa biblijne; *Część II: Świadectwa* (111^v–139^v): *życie Chrystusa* (111^v–128^v) – 23 świadectwa z ST; *chrzest* (128^v–137^r) – 8 świadectw z ST; *krzyż* (137^r–139^v – tekst niekompletny) – 3 świadectwa z ST. Fragment tekstu dedykowany prezentacji

tenże, *Fī tathlīth Allāh al-wāḥid* w: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, D. Thomas, B. Roggema (red.), Leiden, Boston 2009, t. 1, s. 330–333; tenże, *An Apology for the Christian Faith*, w: *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700. An Antology of Sources*, A. Noble, A. Treiger (red.), DeKalb 2014, s. 40–59 (wstęp i nowe tłumaczenie wybranych fragmentów edycji Gibson z uwzględnieniem uzupełnień Samira); S. Griffith, dz. cyt., s. 53–57.

¹² Zob. J. Rendel Harris, dz. cyt., s. 75.

¹³ S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, s. 64; M. N. Swanson, *Apologetics, Catechesis*, s. 114–115.

¹⁴ Przytoczone tutaj numery folio nie pokrywają się z numeracją zastosowaną w edycji Gibson. Różnica ta wynika prawdopodobnie z przyjęcia przez Gibson własnej numeracji, zaś ta używana przez Swansona została nadana później, tj. przy tworzeniu mikrofilmu manuskryptu. W tekście Gibson podział przebiega następująco: *Wprowadzenie* (folio 102a); *Część I: Trójca* (102b–105b); *Chrystologia* (104b–114a): *historia odkupienia od Adama do Chrystusa* (104b–111a); *Bóstwo Chrystusa* (111a–114a); *Część II: Świadectwa* (115a–136a): *życie Chrystusa* (115a–131a); *chrzest* (131b–136a); *krzyż* (brak). Zob. *An Arabic Version*, s. 74–107; M. N. Swanson, *Some considerations*, s. 114–115.

¹⁵ Zob. M. Sadowski, *The Trinitarian Analogies and their Dogmatic Significance in the Christian Arab Apologetical Texts During the Abbasid Period (750–1050)*, Beirut (w przygotowaniu do druku).

dogmatu trynitarnego zajmuje niecałe 6 *folia*, podczas gdy tematyka chrystologiczna i powiązana z nią soteriologia mają łącznie 58 *folia*. Wskazuje to na wyraźnie chrystologiczny charakter tekstu. Jego *Część I* jest apologią prawdziwości chrześcijaństwa w odniesieniu do misji i osoby Jezusa¹⁶. *Część II* zaś, jest zasadniczo zbiorem świadectw (شواحد), cytatów biblijnych ze Starego Testamentu, których funkcją jest poświadczenie bóstwa Chrystusa w odniesieniu do kluczowych tajemnic Jego życia. Warto także zauważyć, że cytaty te zawsze opatrzone są komentarzem.

Mimo że edycja Gibson jest ważną z punktu widzenia jej unikalności, to niestety nie jest ona kompletna. Bazując na mikrofilmie manuskryptu, Swanson bardzo precyzyjnie podaje brakujące folia tekstu, są to: 106^r, 107^r, 110^v, 111^v, 133^v–139^v¹⁷. Nie wiadomo jednak, czy to całość tekstu? Biorąc pod uwagę, że ostanie *folia* opisują śmierć Jezusa na krzyżu, to należy przypuszczać, że tekst odnosił się także do Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia.

1.2. DATAcja

Współczesne opracowania zgodnie podają, że jest to niewątpliwie wczesny tekst i najprawdopodobniej najstarszy spośród znanych dziś tekstów chrześcijańskich napisanych po arabsku¹⁸. Aziz S. Atiya, który w 1951 r. uczestniczył w ekspedycji na Górę Synaj i widział manuskrypt Sinai Ar. 154 zapisany pismem kufickim, zauważył w jego opisie, że pochodzi on z przełomu VIII i IX w. (أواخر القرن الثامن أوائل القرن التاسع الميلادي)¹⁹. Ta przybliżona datacja spotkała się z próbami jej dokładniejszego określenia. Samir, bazując na tekście przekazanym mu przez Atiyę w 1988 r., dokonał rewolucyjnego odkrycia. Tekst edycji Gibson cechowały liczne *lacunae*, dlatego też uzupełnienia sporządzone przez Atiyę okazały się cenne. Na posiadanych przez Samira kartach widnieje data, która odnosi się do

¹⁶ Por. S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)*, 98.

¹⁷ Zob. Tamże, s. 57–58, s. 64–107; M. N. Swanson, *Apologetics, Catechesis*, s. 114.

¹⁸ Zob. S. Griffith, dz. cyt., s. 53.

¹⁹ A. S. Atiya, *al-Fahāris al-tahliliyyah li-makhtūtāt Tūr Sīna al-‘arabiyyah: Fahāris kāmīlat ma’ dirāsāt tahliliyyah li-l makhtūtāt al-‘arabiyyah bi-Dayr al-qiddisat Kātrīn*, Alexandria 1970, s. 296.

chrześcijaństwa: „jeśli ta religia nie byłaby prawdziwie od Boga, nie przetrwałyby, ani nie trwałyby przez siedemset lat i czterdzieści sześć lat”²⁰. Sposób podania daty jest dość specyficzny, co wskazywać może na jej prawdziwość i precyzję. Problemem jest jednak możliwość jej interpretacji, bowiem nie wiadomo jakiego systemu odliczania czasu użył anonimowy autor tekstu. Biorąc pod uwagę tak kluczowe wydarzenia z życia Chrystusa, jak wcielenie, początek nauczania czy zmartwychwstanie, różnica w datacji wyniesie wówczas ponad trzydzieści lat. Niemniej jednak, przyjmując za początek religii chrześcijańskiej moment zmartwychwstania czy też Pięćdziesiątnicę, sporządzenie tekstu przypadnie jeszcze na VIII w. Samir, powołując się na podobne wyrażenia w tekstach koptyjskich i etiopskich, opowiada się za rokiem 754 lub 755, sugerując, że autor manuskryptu odliczał czas od narodzenia Jezusa²¹. Z opinią tą nie zgadza się Swanson, który dokonawszy szerokiej prezentacji różnych systemów rachuby czasu używanych w kronikach chrześcijańskich tego okresu, opowiada się za aleksandryjską erą świata Annoniosa z Aleksandrii (V w.), wyznaczającą datę śmierci Jezusa na rok 42²². W konsekwencji przyjęcia tego systemu, co było dość powszechną praktyką stosowaną w kręgach melchickich w Palestynie i na Synaju, Swanson przesuwą datę kompozycji manuskryptu na rok 788 (42+746)²³.

²⁰ Cytat za Samirem:

ولو لم يكن هذا الدين حقا من الله لم يثبت ولم يقم منذ سبع مائة سنة وست وأربعين سنة.

S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, 61. Zob. także: M. N. Swanson, *Some considerations*, 118.

²¹ Zob. S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, 63.

²² Annanios w swym kalendarzu odwołuje się do daty stworzenia świata (25 marca 5492 r. p.n.e.), Zwiastowanie miało miejsce dokładnie 5500 lat później, tj. 25 marca 5501 r. – 9AD, zaś zmartwychwstanie Jezusa 25 marca 5534 r. czyli, 25 marca 42 AD. Dzięki połączeniu w całość stworzenia, wcielenia i zmartwychwstania zaproponowany przez Annaniosa kalendarz cieszył się dużym uznaniem kręgów kościelnych, zaś Maksym Wyznawca (580–662) uznał go za tradycyjną chronologię Kościoła. Zob. H. Leclercq, *Ère*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, F. Cabrol, H. Leclercq (red.), Paris 1923, t. 5/2, s. 353; V. Grumel, *Traité d'études byzantines. I: La chronologie*, Paris 1950, s. 85–97.

²³ Zob. M. N. Swanson, *Some considerations*, s. 140.

2. ZAGADNIENIE WCIELENIA – KONTEKST

Przejsie od krótkiej sekcji trynitarnej do chrystologicznej wybrzmiewa w następującym stwierdzeniu: „ale w Chrystusie [Bóg] odkupił²⁴ ludzi i wybawił ich” (أَمَّا فِي الْمَسِيحِ فَخَلَّصَ النَّاسَ وَنَجَّاهُمْ)²⁵ zsyłając „swoje Słowo (كَلِمَةً)²⁶ i światło (نور)²⁷ jako miłosierdzie (رحمة)²⁸ i pomoc (وهدى)²⁹ dla ludzi³⁰. Przyjsie Chrystusa jest ściśle związane z wybawieniem Adama i jego potomków (ذُرِّيَّة)³¹ spod panowania Diabła (إبليس), tkwiących

²⁴ Teologiczne znaczenie czasownika خَلَّصَ za: G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, CSCO t. 147, Subsidia t. 8, Louvain, 1954, s. 42.

²⁵ S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, s. 76.

²⁶ Według Koranu Jezus jest *słowem od Boga/od Niego* (Q3:39.45: كَلِمَةً مِنَ اللَّهِ)، a także *Jego słowem* (4:171: كَلِمَتُهُ). Nie wskazuje to jednak na postrzeganie Jezusa jako odwiecznego Logosu, lecz wyrażenia te informują, że Jezus, podobnie jak Adam, został stworzony do życia mocą boskiego imperatywu *niech się stanie* (كُنْ) (zob. Q2:117; 3:47.59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68).

²⁷ Mianem *światła* Koran określa prowadzenie, jakie dane jest w objawieniu i w prorocctwie. *Pomocą i światłem* (هُدًى وَنُورٌ) jest nazwana Tora (التَّوْرَةَ) oraz Ewangelia (الْإِنْجِيلِ) (Q5:44.46; 6:91), a także objawienie otrzymane przez Mahometa (Q4:174; 42:52; 64:8), prorocctwa (Q5:15; 7:157) i sam Mahomet (Q33:46).

²⁸ *Miłosierdzie* jest przede wszystkim atrybutem Boga (np. Q7:151; 11:90; 12:64; 21:83; 40:3; 74:56), jest nim Jezus (Q19:21), jest ono cechą Mahometa (Q9:128), a do jego czynienia wezwani są muzułmanie (Q7:199; 17:23–24; 42:43; 64:14; 90:17) oraz uczniowie Jezusa (Q57:27).

²⁹ Wyrażenie „miłosierdzie” i „pomoc” występuje w Koranie w odwrotnej kolejności i nigdy nie odnosi się do Chrystusa ani do Ewangelii: Mojżesz (Q6:154; 7:154; 28:43), Mahomet i jego przesłanie (Q6:157; 7:52.203; 10:57; 12:111; 16:64.89; 22:77; 31:3; 45:20).

³⁰ S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, s. 76.

³¹ Zastosowane przez anonimowego autora wyrażenie آدم وذُرِّيَّتِهِ wskazuje na rozumienie zagadnienia grzechu pierworodnego. Źródłosłów rzeczownika ذُرِّيَّةٌ nie jest wyraźnie określony. Według jednej opinii słowo to wywodzi się od czasownika ذَرَّ oznaczającego *rozrzucić, rozsypywać*, zaś według drugiej pochodzi ono od czasownika ذَرَّ – *stwarzać*. Rzeczownik ذُرِّيَّةٌ jest spotykany na kartach Koranu, gdzie występuje w znaczeniu: *dzieci, potomstwo* – 32 razy (np. Q2:124.128.266). Każde z tych dwóch etymologicznych źródeł na swój sposób wyraża charakter grzechu Adama, pierwsze w aspekcie jego rozpowszechnienia, drugie w kontekście indywidualnego uczestnictwa potomków Adama w grzechu pierworodnym. Wyrażenie آدم وذُرِّيَّتِهِ spotykamy także u Abū Rā'īty w jego *Traktacie Drugim «O Wcieleniu»*. Teodor Abū Qurrah, piszący w tej samej tradycji co anonimowy autor, na *potomstwo Adama* używa wyrażenia آدم وبنيه, zaś samego Adama nazywa *naszym pierworodnym ojcem w śmierci* (أبانا الاول في الموت). Zob. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1867, Book I, Part 3, s. 957–958; Theo-

w jego ciemnościach i błędzie. Po przedstawieniu historii stworzenia Adama i Ewy i ich zamieszkaniu w Ogrodzie znajduje się opis upadku oraz jego następstwa. Przez dziedziczenie (وَرَّثَ) przeszły z Adama na jego potomstwo (ذَرِيَّة) nieposłuszeństwo (المعصية), grzech (الخطية) i śmierć (الموت).³² Od następstw tych nikt nie był mocen ludzkości wybawić³³. Po przedstawieniu biblijnej historii ludzkości od Noego, przez Mojżesza oraz podkreśleniu powszechnego upadku ludzkości, anonimowy autor *O Bogu w Trójcy Jedynym* przechodzi do ukazania roli Chrystusa w odkupieniu i wybawieniu Adama i jego potomków.

2.1. WCIELENIENIE JAKO PRZYODZIANIE I UKRYCIE

Przedstawiona w tekście *O Bogu w Trójcy Jedynym* tajemnica Wcielenia została wyrażona za pomocą dwóch czasowników. W cytowanym poniżej fragmencie tajemnica przyjęcia ludzkiego ciała przez Chrystusa zostaje wyrażona za pośrednictwem czasowników إحتجب i لبس.

Zatem zesłał Bóg ze swego tronu Jego Słowo, które było z Niego i odkupił potomstwo Adama. I przyodział tego słabego, pokonanego Człowieka z Marii Dobrej, którą wybrał Bóg spośród kobiet świata i zasłonił (ukrył się) w niej. Pokonał On i podbił Złego, zdławił go, osłabił i pogardził nim. Nigdy więcej nie wynosi się on ponad potomstwo Adama, ciężko zropaczony. We właściwym czasie poniżył go Bóg, dzięki temu Człowiekowi, którego przyodział. Gdyby Bóg zniszczył Diabła bez przyodziania tego Człowieka, dzięki któremu obalił go, Diabeł nie poczułby cierpienia ani żalu.

فَأرْسِلَ اللهُ مِنْ عَرْشِهِ كَلِمَتَهُ الَّتِي هُوَ مِنْهُ
وَحَلَّصَ ذَرِيَّةَ آدَمَ.
وَلَيْسَ هَذَا الْإِنْسَانُ الضَّعِيفُ الْمَقْهُورُ
مِنْ مَرِيَمَ الطَّيِّبَةِ.
الَّتِي اصْطَفَاهَا اللهُ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ
فَاحْتَجَبَ بِهَا.
وَأَهْلَكَ بِهِ إِبْلِيسَ وَأَكْبَتَهُ وَكَبَّتَهُ وَتَرَكَهُ ضَعِيفًا ذَلِيلًا.
لَا يَفْتَخِرُ عَلَى ذَرِيَّةِ آدَمَ شَدِيدَ الْحَسْرَةِ
حِينَ قَهَرَ اللهُ بِهِذَا الْإِنْسَانَ الَّذِي لِبَسِهِ.
وَلَوْ أَنَّ اللَّهَ أَهْلَكَ إِبْلِيسَ
مِنْ دُونِ أَنْ يَلْبَسَ هَذَا الْإِنْسَانَ
الَّذِي كَبَّتَهُ بِهِ لَمْ يَكُنْ إِبْلِيسَ يَجِدُ الْحَسْرَةَ وَالنَّدَامَةَ.³⁴

dore Abū Qurrah, *Questions on the Son of God*, w: Q. Bacha, *Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah usqf Harrān*, Beirut 1904, s. 87, 101; Abū Rā'īṭa al-Takrīṭī, *The Second Risālah on the Incarnation*, w: S. Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Islamic Period. The Apologies of Abū Rā'īṭa*, Leiden 2006, s. 244.

³² S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, s. 81; zob. także *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid*, s. 84; por. Mdr 2,24.

³³ Por. Iz 64,6; J 3,16; 2 Kor 5,21; Rz 3,10.

³⁴ Tekst arabski za: S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, s. 92–93.

Powyższy fragment obfituje w treści teologiczne, tak chrześcijańskie, jak i muzułmańskie. Wprowadzone w pierwszym zdaniu „Słowo Boga” swym pochodzeniem nawiązuje w pierw do przesłania biblijnego, gdy mowa o „Jego Słowie” (كلمته)³⁵, wyrażeniu wskazującym na ich jedność ontologiczną. W drugiej kolejności występuje wyrażenie, które informuje, że to samo „Słowo” „było od Niego” (التي منه), co jest aluzją do tekstu koranicznego, pośrednio znoszącego równość pomiędzy Bogiem a Jego Słowem³⁶. W ogólnej charakterystyce tego fragmentu można stwierdzić, że opisuje on bardziej perspektywę ludzkości znajdującej się pod panowaniem grzechu (odkupienie potomstwa Adama, słaby, pokonany Człowiek) oraz ukazuje rezultat przyjścia Chrystusa i wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu. Misja Słowa Boga jest ściśle związana z osobą Marii. Jej wyjątkowość, obok określenia „Dobra” (الطيبة)³⁷, jest wyrażona także w wiernie oddanym koranicznym zwrocie: „wybrana spośród kobiet świata”³⁸.

Przyjście Słowa w jego odkupieńczej misji w ludzkim ciele jest tutaj zakomunikowane czterokrotnie. W trzech przypadkach wcielenie jest wyrażone za pomocą czasownika لبس (*ubrać, przyodziać*)³⁹: Słowo przyodziało słabego człowieka (ولبس هذا الإنسان الضعيف المقهور) narodzonego z Marii; poniżenie Diabła (إبليس) było możliwe dzięki człowiekowi, w którego Bóg się przyodział (لبسه); przyodzianie się Boga w człowieka było warunkiem (من دون أن لبس) poniżenia samego Diabła. Oprócz przytoczonego powyżej fragmentu *O Bogu w Trójcy Jedynym*, czasownik لبس występuje także w innych częściach tekstu, w których mowa bezpośrednio o Wcieleniu, mianowicie: „Jest on Bogiem z Boga, chociaż przyodział ciało

³⁵ Por. J 1,1.

³⁶ Por. Q3:39:

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ سَمِيًّا»
 „وَحَضُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ”

Q3:45:

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا»
 „وَأَلَاءِ اجْرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ”

³⁷ Oprócz znaczenia „dobry/-a” (Q10:22; 14:24; 16:97; 24:61; 34:15), „błogosławiony, przyjemny” (Q9:72; 61:12), w Q3:38 występuje to samo słowo znane z modlitwy Zachariasza za jego potomstwo, które miało być طَيِّبَةً – czyste.

³⁸ Q3:42:

”إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ”

³⁹ Por. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1867, Book I, Part 7, s. 2647.

(لبس جسد)⁴⁰, oraz „Chrystus udał się do Egiptu, przyodziany w czyste ciało z Marii (لبس جسد طاهر من مريم), którą Bóg oczyścił”⁴¹.

Przyodzianie się Boga w człowieka posiada jeszcze inny wymiar. To w Marii Słowo, które przyodziło (لبس) jej ciało, paradoksalnie, ukryło się, zasłoniło, na co wskazuje czasownik حجب w jego VIII formie: احتجب (zniknąć z pola widzenia, ukryć się, zasłonić), występujący w cytowanym powyżej fragmencie (فاحتجب بها)⁴². Maria, z której pochodzi w porządku natury Jezusowe człowieczeństwo i cielesność, jest zatem *hidżabem, welonem* (حجاب), pod którym, z jednej strony, kryje się Bóg – Słowo, z drugiej zaś, dzięki któremu ten sam Bóg-Słowo staje się dostrzegalny. W dalszej części tekstu słowo to pojawia się po raz kolejny.

Chrystus jest pośrednikiem między nami i Bogiem,
[jest On] Bogiem z Boga⁴³ i z człowieka⁴⁴
Nie jest możliwe, aby ludzie
patrzyli na Boga i przeżyli⁴⁵.
Dlatego zechciał Bóg miłosierdzia i szacunku dla
swego stworzenia.
Zaś Chrystus był między nami i Bogiem,
[jest On] Bogiem z Boga i z człowieka,
Sędzią ludzi za ich czyny.
Dlatego też ukrył się Bóg w człowieku bez grze-
chu⁴⁶
Okazał nam miłosierdzie w Chrystusie i zbliżył
nas do Niego.

والمسيح هو الوسيط بيننا وبين الله
إلاة من الله وإنسان.
لم يكن يستطيع الناس
أن ينظروا إلى الله ويحيوا.
فأراد الله رحمة بخلقه وكرامة لهم.
فكان المسيح بيننا وبين الله
الإلاة من الله وإنسانا
الذيان للناس بأعمالهم.
فلذلك احتجب الله بإنسان من غير خطية⁴⁷.
فرحمنا بالمسيح وقربنا إليه.

⁴⁰ *Fī taṭlīt Allāh al-wāḥid*, s. 88.

⁴¹ Tamże, s. 94.

⁴² Graf zauważa, że mianem حجاب określane jest fizyczne oddzielenie przestrzeni ołtarza od reszty świątyni. G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 37. Hanssens wspomina o *oratio veli* (modlitwie welonu), jak jest nazywana modlitwa nad darami, recytowana w rycie syro-asyryjskim na zakończenie ofertorium. W *Mszale Syrokatolickim* (Šarfensi 1922) nazwana ona jest *ḥabab al-dar* (trzecia modlitwa przed anaforą, to jest welonu). Modlitwa welonu nosi taką nazwę, gdyż podczas jej wypowiedzania welon (ḥabab lub ḥabab) jest zdejmowany z darów, które zostały ukazane. Podobnie, w sprawowanej po arabsku liturgii koptyjskiej, według *Euchologio Cahirensi* jest mowa o صلاة الحجاب القديس يعقوب (modlitwie welonu św. Jakuba). Warto zauważyć, że występujące w syryjskiej liturgii słowo określające welon (przykrywający dary) to ḥabab lub ḥabab jednakże poza tym kontekstem w użyciu było także inne słowo, ḥabab, tłumaczone na arabski przez ستار. Zob. I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Roma 1932, t. 3/2, s. 331.

⁴³ Wyrażenie *إلاة من الله* nawiązuje do Prologu J 1,1: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, anizeli do wyznania nicejskiego: *θεὸν ἐκ θεοῦ* (Samir).

Cytowany tekst rzuca nieco inne światło na omawiane tutaj zagadnienie. Pośrednictwo (الوسيط) Chrystusa między ludźmi a Bogiem jest wyrażone w dwóch paralelnych, niemal identycznych zwrotach. Starotestamentalna prawda o niemożliwości ujrzenia Boga jest wstępem do wprowadzenia zagadnienia „ukrycia” (احتجب) Boga (Chrystusa) w człowieku bez grzechu (من غير خطيئة). W przeciwieństwie do poprzedniego fragmentu mówiącego o „ukryciu”, w niniejszym tekście nie ma już mowy o Marii jako *hidżabie*, pod którym ukrył się Chrystus. W tym przypadku funkcja *hidżabu* jest mocno związana z podwójnie wyrażoną prawdą pośrednictwa Chrystusa „między nami a Bogiem” (بيننا وبين الله). Stąd też jest ona tutaj przypisana Chrystusowi, gdyż w Nim ukryty jest Bóg (الله). Temu rozróżnieniu na dwie niezależne i oddzielne tożsamości (hipostazy) Boga zdają się służyć rzeczowniki: nieokreślony إله, odnoszący się do Chrystusa, oraz określony الله, wyrażający Boga (Ojca).

Podobne rozróżnienie na słowa الله i إله znajdują się w przytaczanych przez arabskich chrześcijan fragmentach J 1,1–3, Burtusa al-Bayt Ra's i Teodora Abū Qurrah: في البدى لم يزل الكلمة والكلمة والكمة لم يزل عند الله والله لم يزل الكمة. To biblijne rozróżnienie nie pokrywa się natomiast z tekstami wyznań wiary, jak np. w wyznaniu wiary Teodora Abū Qurrah: إله من إله. I. Dick, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, „Le Muséon” 72 (1959), s. 57; *Enchiridion symbolorum*, H. Denzinger (red.), Bologna, 2009, 125. Arabskie fragmenty J 1,1: Eutychiusz z Aleksandrii, *Kitāb al-Burhān*, w: P. Cachia (red.), *Eutychius of Alexandria – The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, CSCO t. 193, *Scriptores Arabici* t. 21, Louvain 1960, nr 139 (s. 85); Theodore Abū Qurrah, *Maymar yuḥaqqiqu annahu lā yazlam al-Naṣārā an yaqūlū talāta āliha id̄ yaqūlūna al-Āb wa-l-Ibn wa-Ruḥ al-Qudus wa-anna al-Āb wa-l-Ibn wa-Ruḥ al-Qudus ilāh wa law kāna kull wāhid minhum tāmm ‘alā ḥidatih*, w: C. al-Baša, *Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurra usquf Ḥarrān*, Beirut, 1904, s. 40; Theodore Abū Qurrah, *Questions on the Son of God*, w: C. al-Baša, *Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurra usquf Ḥarrān*, s. 103; Abū Rā'īṭah al-Takriti, *Fī iḥtiḡāḡ ‘an al-ṭalāt taqdisāt li-laḡī ṣalb ‘annā*, w: G. Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īṭah*, CSCO t. 130, *Scriptores Arabici* t. 14, Louvain 1951, s. 90 (88–104).

⁴⁴ Prawdopodobnie dodatek ten odnosi się do wyraźnego wyartykułowania człowieczeństwa Chrystusa w 1Tm 2,5, a co za tym idzie dwoistości Jego natur. Zob. także: Hbr 8,6; 9,15; 12,24.

⁴⁵ Por. Wj 3,6; 33,20; J 1,18.

⁴⁶ Por. Hbr 4,15. Chrystus jest nazwany człowiekiem doskonałym, kompletnym w duszy i ciele z wyjątkiem grzechu (وانسان كامل بالنفس والجسد من غير خطية). *Fī taṭlī Allāh al-wāḥid*, s. 83.

⁴⁷ S. Khalil Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, s. 97.

2.2. ŹRÓDŁA BIBLIJNE I PATRYSTYCZNE

Metafora *hidżabu, welonu* nie jest w teologii chrześcijańskiej VIII w. nowością. Znalazła ona bowiem szerokie zastosowanie w tekstach biblijnych, któremu to szczegółowe studium poświęcił Edgar Haulotte⁴⁸.

Wraz z przesłaniem biblijnym znalazła zastosowanie także w teologii patrystycznej, która zaczerpnęła ją z myśli Filona⁴⁹. Metaforę tę można spotkać w pismach łacińskich, greckich oraz syryjskich. W teologii chrześcijańskiej jednym z pierwszych, który wprowadził ten metaforyczny zwrot do chrystologii jest Meliton z Sardes, Klemens Aleksandryjski, Orygens czy Hipolit⁵⁰. Spotkać ją można także u Tertuliana (*induere carnem*)⁵¹ oraz u Ojców Kapadockich, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu. Grzegorz z Nyssy ucieka się do tej metafory na kartach swojej *Oratio Catechetica Magna* (προκαλύμματι)⁵².

W niniejszym studium zajmiemy się bliżej wyłącznie teologią syryjską, w której biblijne korzenie tych form znalazły wysoce zobrazowany i niepowtarzalny wymiar⁵³. Złożyły się na to takie biblijne obrazy welonu, jak: szata chwały/światła (por. Rdz 3,21), chwała jako ubranie (wg *Peshitty*: Ps 8,6; 132,16; Ben Sira 50,11; Dn 10,5; 12,7;); wcielenie jako przyobleczenie ciała (zob. Rz 13,14; Gal 3,27; Flp 2,7–8; *Peshitta* także: Hbr 5,7; 10,5, 13,3). Koncepcję „przyoblekania ciała” jako szaty można znaleźć w pracach wielu syryjskich ojców. Jako pierwszy wspomina o niej Afrahaat, u którego czytamy: „Jego Ojciec ubrał Józefa w wielobarwną tunikę, i Jego Ojciec przyoblekł (ܩܘܠܕܥܘܢܐ ܦܘܪܥܐܢܐ) Jezusa w ciało z Dziewicy” (9); „ponieważ Jezus przyoblekł (ܩܘܠܕܥܘܢܐ ܦܘܪܥܐܢܐ) się w ciało unizając się” (21)⁵⁴; „A gdy Jezus, pogromca śmierci, przyszedł i przyodziął (ܩܘܠܕܥܘܢܐ ܦܘܪܥܐܢܐ)

⁴⁸ Zob. E. Haulotte, *Symbolique de vêtement selon la Bible*, Paris 1966.

⁴⁹ Zob. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.) 1956, 364–372.

⁵⁰ Zob. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962, s. 75–83.

⁵¹ Zob. Tertullianus, *Adversus Praxean*, 12, PL 2, 168A; tamże, 27, w: PL 2, 190D

⁵² Zob. Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica Magna*, 24, w: PG 45, 64D–65A.

⁵³ Por. S. Brock, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*, w: S. Brock (red.), *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Ashgate 1992, XI, s. 11.

⁵⁴ Aphrahates, *Demonstratio*, 21:9. 20, w: *Patrologia Syriaca* 1, Parisii 1894, s. 953 i 980.

﴿فَلَمَّا﴾ się w ciało z nasienia Adama, został ukrzyżowany w swoim ciele”⁵⁵ (4). Występujący tutaj syryjski czasownik *لبد* odpowiada arabskiemu *لبس*, *przyoblekać*, *nakładać*, który spotykany jest także w cytowanym powyżej fragmencie *O Bogu w Trójcy Jedynym*. U Efrema także znajdujemy tego typu metafory w *Hymnach o wierze*: „Któż porównałby przyodzianie (لبد) Twojej ludzkiej natury z Twą tuniką? Któż porównałby przyodzianie (لبد) Twojej boskiej natury z Twym ciałem? Oba one były dla Ciebie, Panie, ubraniem: tunika i ciało oraz chleb, Chleb Życia” (19:2)⁵⁶; „Kto, zatem, przedstawi naturę Istniejącego, który nie jest całkowicie widoczny? O kimkolwiek napisano, że ją widział, nie widział Jego, do czasu gdy ujrzał w formie, którą On się zasłonił (لبد)”; „Ponieważ nie byli w stanie Go zobaczyć, wziął (لبد) dla siebie ubranie od owiec”⁵⁸; „Zesłał swojego Syna i przyodziął (لبد) Go i wyniósł Go do swej chwały”⁵⁹. Obok występującego, podobnie jak u Afrahaata, czasownika *لبد*, wartym uwagi jest czasownik mówiący także o zasłonięciu *لبد*. Nawiązuje on do zasłonięcia się Chrystusa pod *hidzabem*, *welonem*, co arabski tekst *O Bogu w Trójcy Jedynym* wyraża za pomocą słowa *احتجب*. Forma, pod którą skrywa się natura Istniejącego (لبد) jest widzialną formą, czyli ciałem przyjętym z Maryi. Znacznie częściej spotkany jest, podobnie jak u Afrahaata, czasownik *لبد* występujący m.in. w *Hymnie o Bożym Narodzeniu*: „Dwie rzeczy o które proszono mamy dzięki cności Twoich narodzin: przyodziłeś się (لبد) w nasze widzialne ciało, my zaś przyodziani (لبد) zostaliśmy Twoją niewidzialną mocą. Nasze ciało stało się Twoim strojem, Twój Duch stał się naszą szatą”⁶². Także w teologii wcielenia Narsaia pojawia się

⁵⁵ Aphrahates, *Demonstratio*, 22:4, s. 996.

⁵⁶ Ephrem, *Hymnen de Fide*, 19:2, w: Edmund Beck (red.), *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Fide*, CSCO t. 154, Scriptores Syri t. 73, Louvain 1955, s. 72.

⁵⁷ Ephrem, *Hymnen de Fide*, 33:13, s. 111.

⁵⁸ Ephrem, *Hymnen de Fide*, 36:2, s. 118.

⁵⁹ Ephrem, *Hymnen de Fide*, 50:5, s. 157.

⁶⁰ Rdzeń: *لبد*; ETHPA. *لبد*: *to wrap or shroud oneself, to put on, assume*. Zob. *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, red. J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth), London, Edinburgh, New York 1903, s. 410.

⁶¹ W teologii syryjskiej termin *لبد* jest ekwiwalentem greckiego *φύσις*.

⁶² Ephraem, *Hymnen de Nativitate*, 22:39, in: Edmund Beck (red.), *Des heiligen*

idea przyobleczenia oraz ukrycia. W homilii *O narodzeniu Pana naszego z Przenajświętszej Dziewicy* Narsai zauważa, że ukryte we wszechświecie Słowo, w jego widzialnej formie, człowiek może ujrzeć jako Tego, który jest ukryty przed wszystkim (ܘܚܝܘܢܐ ܕܘܚܝܘܢܐ ܕܘܚܝܘܢܐ) ⁶³. Z kolei homilii *O sposobach działania naszego Pana w ciele i o cierpieniu śmierci oraz o krzyżu* zauważa on, że Bóg uczynił Samoistniejącego (ܘܚܝܘܢܐ ܕܘܚܝܘܢܐ), aby był strojem (ܘܚܝܘܢܐ) dla Jego ukrytej natury (ܘܚܝܘܢܐ) ⁶⁴. Użyte przezeń wyrażenia, wyprowadzone z rdzenia ܘܚܝܘܢܐ – ukryć, przykryć ^{65, 66} w sensie teologicznym są synonimami, występującego w tekście *O Bogu w Trójcy Jedynym*, czasownika ܘܚܝܘܢܐ ⁶⁷.

Jakkolwiek metafora ukrycia się w ciele czy przyodziania ciała była obecna w teologii wcielenia wszystkich gałęzi chrześcijaństwa, co powyżej zostało zakomunikowane, jednak specyfika *O Bogu w Trójcy Jedynym* nie każe jedynie dopatrywać się jej źródeł w tradycji patrystycznej. Zaskakującą cechą omawianego tutaj tekstu jest jego nasycenie treściami koranicznymi. W związku z tym należy zadać pytanie, czy i w jakim kontekście znaleźć można metaforę hidżabu (welonu)?

2.3. KORAN

W konkordancji Koranu próżno szukać takiej formy czasownika ܘܚܝܘܢܐ, jaka użyta została w omawianym fragmencie *O Bogu w Trójcy*

Ephraem des Syres Hymnen de Nativitate, CSCO t. 187, Scriptorum Syri t. 83, Louvain 1959, s. 116.

⁶³ Zob. Narsai, *A Homily on our Lord's Birth from the Holy Virgin*, w: G. McLeod (red.), *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, *Patrologia Orientalis* 40, Turnhout 1979, s. 48.

⁶⁴ Zob. Narsai, *A Homily on our Lord's Manner of Acting in the Body and on the Suffering of Death and of the Cross*, w: F. G. McLeod (red.), *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, *Patrologia Orientalis* 40, Turnhout 1979, s. 130.

⁶⁵ Zob. *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's «Lexicon Syriacum»*, M. Sokoloff (red.), Piscataway 2009, s. 638–639.

⁶⁶

⁶⁷ Zob. *Al-Lubāb qāmūs suriyyānī – 'arabī*, Ġabrā'il al-Qardāhī (red.), Aleppo 1994, s. 588.

*Jedynym*⁶⁸. W użyciu koranicznym *hidżab* zasadniczo oznacza *separację, oddzielenie, ochronę oraz przykrycie*. Rzeczownik *hidżab* występuje jednak w kilku surach. W Q83:15 mówi o losie grzeszników w Dniu Sądu, którym to złe czyny zasłonią oczy na ukazujące się światło Boga. W podobnym kontekście nawiązującym do grzechów, wiary i jej braku użyto tego rzeczownika w Q7:46 i 17:45. W Q19:17 *hidżab* odgradza Marię od otoczenia w ramach przygotowania jej do wydarzenia zwiastowania i poczęcia (por. Q33:53). *Hidżab* wyraża także dystans między wierzącymi a tymi, którzy odrzucają przesłanie Mahometa (Q41:5)⁶⁹. Jedynym aspektem użycia tego słowa, który wpisywałby się w teologię omawianych fragmentów *O Bogu w Trójcy Jedynym*, jest Q42:51:

I nie zostało dane żadnemu śmiertelnikowi (لَيْسِي), aby przemawiał do niego Bóg inaczej, jak przez objawienie⁷⁰ (إِلَّا وَحَيًّا) albo też zza welonu (مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ), albo przez posłańca (رَسُولًا); i jemu objawia –za Swoim pozwoleniem– to, co chce. Zaprawdę, On jest wyniosły, mądry!

Sura ta mówi o istocie komunikowania się Boga. W jej świetle Bóg przemawia do człowieka na trzy różne sposoby: w objawieniu (وَحَيًّا), zza welonu (حِجَابٍ) oraz poprzez posłańca (رَسُولًا). W tym miejscu należy zauważyć, że koraniczne rozumienie objawienia (وحي) polega na przekazaniu treści, aniżeli odkryciu, ukazaniu się Boga, jak to jest rozumiane w chrześcijaństwie. Stąd też użyta w *O Bogu w Trójcy Jedynym VIII* forma czasownika *حجب* wskazuje na czynność zgoła przeciwną w stosunku do czasownika *revelare*. Nie dotyczy ono także objawienia natchnionego tekstu. Należy je zatem rozumieć w kategoriach procesu komunikacji bez bliższego określenia jej przedmiotu. W świetle Koranu objawienie (وحي) zostało przekazane m.in.: Noemu, Izmaelowi, Izaakowi, Jakubowi i Jezuso-

⁶⁸ Czasownik *حجب* występuje w formie imiesłowu przymiotnikowego biernego *مَحْجُوب* w Q83:15, zaś w formie rzeczownika *حجاب* w Q7:46, 17:45, 19:17, 33:53, 38:52, 41:5, 42:51. Zob. *A Concordance of the Qur'an*, H. E. Kassis (red.), Berkeley, Los Angeles, London 1983, s. 519.

⁶⁹ Zob. także powyższe fragmenty w komentarzu do Koranu: *The Holy Quran. Text, Translation & Commentary*, Yusuf Ali (red.), Lahore, bdw.

⁷⁰ Termin *وحي* początkowo używany jest w Koranie do określenia objawienia jako komunikacji pozawerbalnej, natchnienia wyrażającego wolę Boga.

wi, a tym, co ich łączy jest księga (كتاب)⁷¹. We wczesnej egzegezie muzułmańskiej utożsamiano przemawianie Boga zza welonu z doświadczeniem Mojżesza⁷². Występujący w tym tekście حِجَاب pełni funkcję ochronną przed jasnością Boskiego oblicza wobec tego, kto został wybrany na posłańca lub wyraża ideę welonu ze światła⁷³. Pośrednio zatem ukrycie się Boskiego Słowa pod welonem ludzkiej natury wyraża tajemnicę wcielenia, w którym nieskończony Bóg przyjął granice ludzkiego ciała. Na pytanie, czy autor tekstu *O Bogu w Trójcy Jedynym* świadomie użył tutaj wyrażenia احتجب, znając treść i znaczenie Q42:51, prawdopodobnie nie uda się udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Jakkolwiek, biorąc pod uwagę jego znajomość Koranu poświadczoną licznymi cytatami obecnymi na kartach *O Bogu w Trójcy Jedynym*, nie można tej ewentualności wykluczyć⁷⁴.

PODSUMOWANIE

O Bogu w Trójcy Jedynym jest ważnym tekstem z punktu widzenia rodzącej się, nowej tradycji teologicznej, jaką jest chrześcijańska teologia arabska. Spotkanie chrześcijan z nową religią zaowocowało interesującą kompozycją treści, jaką była swoista islamizacja przesłania chrześcijańskiego polegająca na wykorzystaniu niektórych elementów skrypturystycznych islamu w przepowiadaniu i obronie wiary chrześcijańskiej.

Hidżab w chrystologii *O Bogu w Trójcy Jedynym* ma dość znamienite znaczenie. Z jednej strony wpisuje się on w teologię Wcielenia –

⁷¹ Por. Q2:136; 4:163. D. A. Madigan, *Revelation and Inspiration*, w: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, J. D. McAuliffe (red.), t. 3, Leiden, Boston 2006, s. 437–438, 440.

⁷² Zob. Abū Ġaʿfar Muḥammad ibn Ġarīr al-Ṭabarī, *Ġāmiʾ al-bayan ʿan tawīl āy al-qurʾān*, t. 12, Cairo 1968, 25:45.

⁷³ M. Siddiqi, *Veil*, w: *Encyclopaedia of Qurʾān*, J.D. McAuliffe (red.), t. 5, Leiden, Boston 2006, s. 413.

⁷⁴ Przykładem chrześcijańskich tekstów, których autorzy prawdopodobnie intencjonalnie sięgnęli po tę koraniczną koncepcję objawienia są melchickie *Masaʾil wa-aḡwiba ʿaqliyya wa-ilāhiyya* (*Pytania i odpowiedzi, rozumowe i teologiczne*) oraz *Kitāb al-Burhān*. Jakkolwiek, ujęcie tajemnicy wcielenia w perspektywie Q42:51 pozostaje jedynie sugestią, nieopartą żadnym bezpośrednim odniesieniem czy komentarzem. Zob. M. N. Swanson, *Beyond Prooftexting: Approaches to the Qurʾān in Some Early Arabic Christian Apologies*, „The Muslim World” 88 (1998) 3–4, s. 301–302.

objawienia, jako biblijna metafora podjęta do zobrazowania tej tajemnicy przez pisarzy wszystkich głównych teologicznych tradycji chrześcijańskich, z syryjską włącznie. O ile w tekstach tych nacisk położony był na tajemnicę przyjęcia ciała (przyodzenie, strój) oraz jednoczesnego ukrycia się pod nim bóstwa, o tyle tekst *O Bogu w Trójcy Jedynym* zdaje się nawiązywać do nieco innego rozumienia funkcji ciała i ukrycia się pod jego formą. Wyraźne aluzje do tekstu Koranu mogą sugerować, że anonimowy autor tego tekstu starał się wykorzystać koraniczną naukę o objawieniu Boga, adaptując ją do potrzeb uzasadniania autentyczności chrześcijaństwa w oparciu o Koran. Tym samym, oprócz funkcji homiletycznej, adresowanej do chrześcijańskiego odbiorcy, odnaleźć tu można także aspekt apologetyczny, skierowany do muzułmańskiego słuchacza.

Streszczenie. *O Bogu w Trójcy Jedynym* (Sinai Ar. 154) jest pierwszym znanym chrześcijańskim tekstem spisany w języku arabskim. Jego nowość polega nie tylko na języku kompozycji, ale nade wszystko na sposobie, w jaki anonimowy autor prezentuje wiarę chrześcijańską, gdyż tekst ten odwołuje się do dwóch źródeł: biblijnego i koranicznego. Wyraźne aluzje do tekstu Koranu sugerują, że anonimowy autor tego tekstu starał się wykorzystać koraniczną naukę o objawieniu Boga, adaptując ją do potrzeb uzasadniania autentyczności chrześcijaństwa w oparciu o Koran, nawiązując tym samym do objawienia Boga w tajemnicy Wcielenia Jego Słowa.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo arabskie; welon; wcielenie; Sinai Ar. 154; islam; Koran.

Abstract. The Role of Hijāb in Christology of the Oldest-known Christian Arab Text *On the Triune Nature God* (Sinai Ar. 154). *On the Triune Nature God* (Sinai Ar. 154) is the first known Christian text composed in Arabic. Its innovation consists not only in the language of the text itself, but most of all it is expressed in the way its anonymous author presents Christian faith referring explicitly to both Bible and Qurʾān. These explicit allusions to the Qurʾān may suggest that the author attempted to use some Qurʾānic verses, that speak about the revelation of God, to prove the authenticity of Christian religion in the context of God's revelation in the mystery of the Incarnation of His Word.

Keywords: Christian Arabs; veil; Incarnation; Sinai Ar. 154; Islam; Qurʾān.

BIBLIOGRAFIA

- A Compendious Syriac Dictionnary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, red. J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth), London, Edinburgh, New York 1903.
- A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's «Lexicon Syriacum»*, M. Sokoloff (red.), Piscataway 2009.
- Abū Ġāfar Muḥammad ibn Ġarīr al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayan 'an tawīl āy al-qur'ān*, t. 12, Cairo 1968.
- Abū Rā'īta al-Takrītī, *The Second Risālah on the Incarnation*, w: S. Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Islamic Period. The Apologies of Abū Rā'īta*, Leiden 2006, s. 222–297.
- Abū Rā'īta al-Takrītī, *Fī ih̄tiḡāḡ 'an al-ṭalāṭ taqḏīsāt li-laḏī ṣalb 'annā*, w: G. Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īta*, CSCO t. 130, Scriptorum Arabici t. 14, Louvain 1951.
- Al-Lubāb qāmūs suriyyānī – 'arabī*, Ġabrā'il al-Qardāhī (red.), Aleppo 1994.
- Anastasio Sinaitae Viae deus*, K.-H. Uthemann (red.), *Corpus Christianotum Series Graeca* t. 8, Leuven 1981.
- Aphrahates, *Demonstratio*, w: *Patrologia Syriaca* 1, Parisiis 1894.
- Atiya, A. S., *al-Fahāris al-tahlīliyyah li-makhtūtāt Tūr Sina al-'arabiyyah: Fahāris kāmīlat ma' dirāsāt tahlīliyyah li-l makhtūtāt al-'arabiyyah bi-Dayr al-qiddīsāt Kātrīn*, Alexandria 1970.
- Brock, S., „Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, w: S. Brock (red.), *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Ashgate 1992, XI, s. 11–38.
- Cantalamesa, R., *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962.
- Dick, I., „Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra”, „Le Muséon” 72 (1959), s. 53–67.
- Enchiridion symbolorum*, H. Denzinger (red.), Bologna 2009.
- Ephraem, *Hymnen de Nativitate*, w: Edmund Beck (red.), *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Nativitate*, CSCO t. 187, Scriptorum Syri t. 83, Louvain 1959.
- Ephrem, *Hymnen de Fide*, w: Edmund Beck (red.), *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen de Fide*, CSCO t. 154, Scriptorum Syri t. 73, Louvain 1955.
- Eutychius of Alexandria, *Kitāb al-Burhān*, w: P. Cachia (red.), *Eutychius of Alexandria – The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, CSCO t. 193, Scriptorum Arabici t. 21, Louvain 1960.
- Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid* w: *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. In the Convent of St Catherine on Mount Sinai, with a Treatise On the Triune Nature of God*, red. tłum. M. Dunlop Gibson, *Studia Sinaitica* 7 (1899), s. 2–36 (tekst angielski), s. 74–107 (tekst arabski).
- Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1947, t. 2.

- Graf, G., *Verzeichniss arabischer kirchlicher Termini*, CSCO t. 147, Subsidia t. 8, Louvain 1954.
- Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica Magna*, 24, w: PG 45, 61–65.
- Griffith, S., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008.
- Grumel, V., *Traité d'études byzantines. I: La chronologie*, Paris 1950.
- Haddad, R., *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, Paris 1985.
- Hanssens, I. M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Romae 1932, t. 3, cz. 2.
- Haulotte, E., *Symbolique de vêtement selon la Bible*, Paris 1966.
- Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- Iohannes Damascenus, *De haeresibus*, w: PG 94, 677–780.
- Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, London 1867, Book I, Part 3, s. 957–958.
- Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, London 1867, Book I, Part 7, s. 2647.
- Leclercq, H., *Ère*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, F. Cabrol, H. Leclercq (red.), Paris 1923, t. 5/2, s. 351–353.
- Madigan, D.A., *Revelation and Inspiration*, w: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, J.D. McAuliffe (red.), t. 3, Leiden, Boston 2006, s. 437–448.
- Narsai, *A Homily on our Lord's Birth from the Holy Virgin*, w: G. McLeod (red.), *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, Patrologia Orientalis 40, Brépols 1979, s. 36–69.
- Narsai, *A Homily on our Lord's Manner of Acting in the Body and on the Suffering of Death and of the Cross*, w: F. G. McLeod (red.), *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, Patrologia Orientalis 40, Brépols 1979, s. 106–135.
- Nau, F., *Cinq lettres de Jacques d'Édesse à Jean de Stylite (traduction et analyse)*, „Revue de l'Orient Chrétien” 14 (1909), s. 427–440.
- Nau, F., *Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse*, „Revue de l'Orient Chrétien” 10 (1905), s. 197–208, s. 258–282.
- Palestinese anonimo, *Omelia arabo-cristtana dell'VIII secolo*, M. Gallo (tłum.), Roma 1994.
- Rendel Harris, J., *A Tract on the Triune Nature of God*, „The American Journal of Theology” 5 (1901), s. 75–86.
- Sadowski, M., *Teologia arabskich chrześcijan. Novum czy déjà vu?*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014) 2, s. 211–234 (DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2014.025>).
- Sadowski, M., *The Trinitarian Analogies and their Doctrinal Significance in the Christian Arab Apologetic Texts During the Abbasid Period (750–1050)*, Beirut (w przygotowaniu do druku).
- Samir, S. Khalil, *The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)*, w: *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, S. Khalil Samir, J. S. Nielsen (red.), Leiden, New York, Köln 1994, 57–114.
- Samir, S. Khalil, *Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?*, „Parole de l'Orient” 16 (1990–1991), s. 85–106.

- Siddiqi, M., *Veil*, w: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, J. D. McAuliffe (red.), t. 5, Leiden, Boston 2006, s. 412–416.
- Swanson, M. N., *Beyond Prooftexting: Approaches to the Qurʾān in Some Early Arabic Christian Apologies*, „The Muslim World” 88 (1998) 3–4, s. 297–319.
- Swanson, M. N., *An Apology for the Christian Faith*, w: *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700. An Antology of Sources*, A. Noble, A. Treiger (red.), DeKalb 2014, s. 40–59.
- Swanson, M. N., *Apologetics, Catechesis, and the Question of Audience in ‘On the Triune Nature of God’ (Sinai Arabic 154) and Three Treatises of Theodore Abu Qurrah*, w: *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, M. Tamcke (red.), Beirut 2007, s. 113–134.
- Swanson, M. N., *Beyond Proofexting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies*, w: *The Bible in Arab Christianity*, D. Thomas (red.), Leiden, Boston 2007, s. 91–112.
- Swanson, M. N., *Beyond Proofexting: Approaches to the Qur an in Some Early Arabic Christian Apologies*, „Muslim World” 88 (1998), s. 297–319.
- Swanson, M. N., *Fī tathlīth Allāh al-wāḥid* w: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, D. Thomas, B. Roggema (red.), Leiden, Boston, 2009, t. 1, s. 330–333.
- Swanson, M. N., *Some considerations for the dating of Fī tathlīth Allāh al-wāḥid (Sinai ar. 154) and al-Ġāmi‘ wuḡūh al-īmān (London, British Library or. 4950)*, „Parole de l’Orient” 18 (1993), s. 115–141.
- The Holy Quran. Text, Translation & Commentary*, (red.) Yusuf Ali, Lahore, b.r.
- Theodore Abū Qurrah, *Questions on the Son of God*, w: C. al-Baša, *Mayāmīr Thāwudūrus Abī Qurra usqf Ḥarrān*, Beirut 1904, s. 91–104.
- Theodore Abū Qurrah, *Maymar yuḥaqqiqu annahu lā yazlam al-Naṣārā an yaqūlū talāta āliha id yaqūlūna al-Āb wa-l-Ibn wa-Ruḥ al-Qudus wa-anna al-Āb wa-l-Ibn wa-Ruḥ al-Qudus ilāh wa law kāna kull wāḥid minhum tāmm ‘alā ḥidatih*, w: C. al-Baša, *Mayāmīr Thāwudūrus Abī Qurra usqf Ḥarrān*, Beirut 1904, s. 23–47.
- Theodore Abū Qurrah, *Questions on the Son of God*, w: Q. Bacha, *Mayāmīr Thāwudūrus Abī Qurrah usqf Ḥarrān*, Beirut 1904, s. 83–104.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.) 1956.