

Ks. Andrzej UCIECHA  
(Katowice, UŚ)

## ROLA I MIEJSCE „SYNÓW PRZYMIERZA” W KOŚCIELE PERSKIM IV WIEKU (NA PRZYKŁADZIE *MÓW* AFRAHATA)

W badaniach *Mów*<sup>1</sup> Afrahata ważne miejsce zajmuje kwestia kościelnego statusu „synów przymierza” (*bnay qyāmā*). Kim byli i jaką rolę odgrywali oni w poł. IV wieku w Kościele perskim? Czy Mędrzec perski zwracał się do świeckich ascetów, czy do mnichów, czy może do duchownych? Wiadomo bowiem, iż jego *Mowy* skierowane były zasadniczo do „synów przymierza”<sup>2</sup>. W związku z tymi badaniami starano się odtworzyć strukturę i wymagania Kościoła, w którym ta grupa funkcjonowała: chodziło o to, czy składał się on ze zwykłych wiernych, zobowiązanych przez chrzest do praktykowania surowych wymagań ascetycznych oraz z katechumenów przygotowujących się do wejścia na tę drogę, czy też rozumiano go raczej jako wspólnotę wszystkich ochrzczonych, którą tworzyli elitarny stan ascetów oraz zwykli wierni nie zobowiązani do takich wymagających praktyk jak ci pierwsi. Uznanie ich za ascetów i podkreślanie ich wyjątkowości usprawiedliwiało formułowanie sugestii, iż musieli to być mnisi albo duchowni mający niższe święcenia. A może w strukturach Kościoła perskiego oprócz kleru i mnichów było jeszcze miejsce dla innej grupy, zwanej „synowie przymierza”, albo też ci ostatni stanowili niezinstytucjonalizowaną formę życia monastycznego?

Tak postawione pytania i podejmowane próby odpowiedzi na nie dowodzą złożoności zagadnienia, zarówno na etapie przyjmowanych założeń – bardziej lub mniej prawdopodobnych – jak i na koniec wywodów, w których proponowane wnioski obarczone są niedoskonałością wstępnych przypuszczeń i hipotez. Materiał do odpowiedzi na te pytania znajdowano przede wszystkim w *Mowie o synach przymierza* oraz w *Mowie o pokutujących*, z których m.in. G. Nedungatt starał się dokonać systematyzacji wysuwanych wniosków<sup>3</sup>. Wy-

<sup>1</sup> Syryjskie *taḥwītā* przetłumaczyłem jako *Mowa* i takiego przekładu użyłem w rozprawie: *Asceetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002; przegląd innych terminów por. tamże, s. 11.

<sup>2</sup> Por. A. Uciecha, *Afrahata, Mędrzec perski – stan badań*, ŚSHT 33 (2000) 29.

<sup>3</sup> Por. *Demonstrationes* VI-VII, PSyr 1, 239-360; tłum. franc. M.J. Pierre, SCh 349 (Paris 1988), 358-440; tłum. niem. P. Bruns, FCh (Fontes Christiani, Freiburg 1991) 5/1, 180-234; G. Nedungatt, *The Convenanters of the Early Syriac Speaking Church*, OCP 39 (1973) 191-215, 419-444. Zaktua-

daje się jednak, iż wszystkie dotychczas zaproponowane rozwiązania nie są zadowalające.

**1. Reguła „synów przymierza” (*bnay qyāmā*)<sup>4</sup>.** Określenie roli i miejsca „synów przymierza” w Kościele perskim IV wieku wymaga poznania zasad, którymi się kierowali. W *Mowie o synach przymierza* Afrahat podał zbiór przepisów religijno-moralnych obowiązujących „synów przymierza”:

„Posłuchaj, jeszcze, mój drogi, tego, co ci piszę, a co przystoi samotnym, synom przymierza, dziewicom i świętym. Temu, kto sobie nałożył jarzmo, przystoi przede wszystkim, aby jego wiara była ugruntowana, zgodnie z tym, co ci napisałem w moim pierwszym liście”<sup>5</sup>.

Adresatem tych poleceń są „synowie przymierza” nazwani tutaj „samotnymi”, czyli żyjącymi w dziewictwie i świętości. Pierwszym przykazaniem ich reguły jest troska o głęboką wiarę, z niej zaś wypływają wszystkie następne zasady.

„Szyderstwo jest wadą obrzydliwą i nie wolno pozwolić, aby znalazło ono miejsce w sercu”<sup>6</sup>.

„Synów przymierza” obowiązywały precyzyjnie określone rygory w dziedzinie mowy, prowadzonych rozmów, etykiety zachowania, postępowania z grzesznikami, reakcji na zło, skromności w ubiorze i uczciwości w interesach:

„Niech się strzeże zła i niech nie odpowiada złemu człowiekowi, lecz niech tak walczy, aby nie mieć już więcej nieprzyjaciela. [...] Niech unika człowieka złośliwego i niech nie rozprawia z przewrotnym, aby samemu nie ulec przewrotności. Niech nie dyskutuje z bluźniercą, aby nie zbluźniono przeciw jego Panu. Niech unika człowieka rzucającego oszczerstwa i niech nie używa próżnych słów pochlebstwa”<sup>7</sup>.

Przepisy wymagały ćwiczenia roztropności i odporności na zło atakujące tak z wnętrza człowieka, jak i przychodzące z zewnątrz:

„Niech nie pogardza samym sobą z powodu [konieczności zaspokojenia] żądań swego żołądka i niech zdradza swoje tajemnice tylko temu, kto się boi Boga”<sup>8</sup>.

W myśl poleceń należało zachować czujność i pielęgnować zdrową samokrytykę. Wszystkie zaś przepisy, które Afrahat zawarł w regule „synów przymierza”, miały jeden cel:

lizowany przegląd opinii na temat „synów przymierza” zob. A. Uciecha, *Afrahat, Mędrzec perski*, art. cyt., s. 29-32.

<sup>4</sup> Por. *Demonstratio* VI 8, PSyr 1, 272, 20-276, 22; przekład własny.

<sup>5</sup> Tamże, PSyr 1, 272, 20-25.

<sup>6</sup> Tamże, PSyr 1, 273, 20-21.

<sup>7</sup> Tamże, PSyr 1, 276, 5-8 i 12-18.

<sup>8</sup> Tamże, PSyr 1, 276, 4-5.

„To właśnie przystoi samotnym, którzy przyjęli jarzmo niebieskie i którzy są uczniami Chrystusa. Oto więc to, co przystoi uczniom Chrystusa: niech stają się podobni do swojego Mistrza, Chrystusa”<sup>9</sup>.

Duchowość „synów przymierza” zorientowana została chrystocentrycznie, stąd też jednym z jej podstawowych ideałów jest *imitatio Christi*<sup>10</sup>. Szczegółowe przejawy życia, opisane w regule, powinny wypływać z głębokiej wiary w Chrystusa i z pragnienia naśladowania Go.

**2. Miejsce „synów przymierza” w społeczności „przymierza Boga”.** Wnikliwej analizie należy z kolei poddać wyrażenie „przymierze Boga” (*qyāmeḥ dal<sup>l</sup>lāhā*), którym posługiwał się Afrahat. Ponownego wyjaśnienia wymagałaby też kwestia ewentualnych semantycznych podobieństw lub zależności terminów „przymierze Boga” i „synowie przymierza”.

„Jak tylko [heroldowie Kościoła] przemówią i przestrzegą wszystkich należących do przymierza Boga, niech zbliżą się do **wód chrztu** ci, którzy poświęcili się walce i niech się ich sprawdzi. **Chrzest** będzie sprawdzianem tych, którzy czuwają, a którzy są słabi. Czuwającym trzeba dodać odwagi. Słabi i zniewieściali niech odstąpią od walki otwarcie, aby nie musieli ukrywać zbroi, uciekać i przeżywać goryczy porażki w momencie trudnym”<sup>11</sup>.

Zacytowany fragment zaczerpnięty został z *Mowy o pokutujących*, gdzie w dłuższym wywodzie Mędrzec perski przekonywał „synów przymierza” do świętej wojny ze złem. W ceremonii chrzcielnej<sup>12</sup> uczestniczyli pasterze Kościoła, członkowie „przymierza Boga” oraz przeznaczeni do walki. Opisaną próbę poddani byli jedynie ci ostatni, czyli ci, którzy nie bali się poświęcić walce. Nie dla wszystkich jednak wybranych egzamin kończył się pozytywnie. Badania podanego tekstu koncentrują się na takich problemach jak: treściowa zawartość przepowiadania kaznodziejów, opis procesu wtajemniczenia, kryteria oceny kandydatów, uwarunkowania i konsekwencje postępowania dyscyplinarnego, szczegóły organizacyjne okresu próby.

W dyskusyjnej teorii A. Vööbusa, *Mowa o pokutujących* zawierałaby opis pierwotnej liturgii chrzcielnej, do której dopuszczeni byli tylko ci kandydaci, którzy podejmowali życie w celibacie, czyli „synowie przymierza”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, PSyr 1, 276, 18-22.

<sup>10</sup> Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka*, dz. cyt., s. 169-174.

<sup>11</sup> *Demonstratio* VII 21, PSyr 1, 348, 1-10, przekład w: A. Uciecha, *Ascetyczna nauka*, dz. cyt., s. 33.

<sup>12</sup> Dla Afrahata wzorem tej ceremonii była selekcja wojska Gedeona (Sdz 7, 5), por. *Demonstratio* VII 19, PSyr 1, 344, 10-15.

<sup>13</sup> Por. A. Vööbus, *Celibacy. A requirement for admission to Baptism in the Early Syrian Church*, w: *Papers of the Estonian Theological Society in Exile* 1, Stockholm 1951, 48-58.

Zgodnie z ostatnio przedstawionym przekładem badanego fragmentu na język polski (A. Uciecha) tym egzaminem miał być chrzest<sup>14</sup>. Podobnie przetłumaczyli ten fragment P. Bruns<sup>15</sup> i M.J. Pierre<sup>16</sup>. W związku z tym mało prawdopodobna wydaje się możliwość zamiennego używania nazw „synowie przymierza” i „przymierze Boga”, dlatego też potraktowano je jako odrębne pojęcia mające różny zakres semantyczny. Przyjęto więc, iż w uroczystości chrzcielnej „synów przymierza” uczestniczyła cała wspólnota kościelna, czyli „przymierze Boga”<sup>17</sup>. Takie rozwiązanie wydaje się tym bardziej prawdopodobne, że zgadza się z tymi teoriami, według których w czasach Afrahata chrztu nie udzielano jedynie tym, którzy decydowali się na bezżeństwo, inaczej mówiąc, nie ograniczano pojmowania Kościoła do wąskiego kręgu ascetów<sup>18</sup>.

Wydaje się jednak, iż w hipotezie tej nie dość uwzględniono miejsce i znaczenie określenia szafarzy chrztu, czyli „heroldów (głóścicieli, kaznodziejów) Kościoła” (*kārūze d<sup>c</sup>i(d)tā*)<sup>19</sup>. Znamienne, że Mędrzec nigdzie nie nazwał ich „heroldami przymierza Boga”. Fakt ten pozwala wnioskować, iż na oznaczenie całej społeczności chrześcijańskiej Afrahat używał pojęcia „Kościoł”, zaś określeniami „synowie przymierza” i „przymierze Boga” zwykł posługiwać się zamiennie. W liturgii chrzcielnej opisanej w *Mowie o pokutujących* nie uczestniczyła więc cała wspólnota Kościoła, lecz jedynie jej część, czyli „przymierze Boga”. Z tej to grupy jedni przyjmowali chrzest, inni musieli jeszcze czekać. W tym punkcie jednak przedstawiana hipoteza wydaje się wysoce podejrzana, gdyż do „przymierza Boga” musieliby należeć także nieochrzczeni. Takie przypuszczenie jest mało prawdopodobne. Jak więc rozwiązać ten problem?

Nie jest to nowa teoria, w której dopuszcza się możliwość esseńskiego pierwowzoru organizacji „synów przymierza”<sup>20</sup>. Wiadomo, iż członkowie wspólnoty z Qumran określali siebie mianem „synowie przymierza” (1 QM 17,8; 4 Q 501,2; 1 QpHab 2,3; 1 QS 1,16n). Interesujące są również wymagania, jakie im stawiano: okres kandydatury wstępnej trwał jeden rok i zakończony był udziałem we wspólnych obmyciach rytualnych; następnie po dwóch

<sup>14</sup> Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka*, dz. cyt., s. 33.

<sup>15</sup> Por. P. Bruns: *Aphrahat. Unterweisungen* VII 21, FCh 5/1, 228.

<sup>16</sup> Por. M.J. Pierre: *Aphraate le Sage Persan. Le Exposé* VII 18-21, SCh 349, 429, 431 i 432.

<sup>17</sup> Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka*, dz. cyt., s. 33.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 24-26. Przyjęcie chrztu ściśle połączone było z wymaganiem celibatu jedynie u marjonitów, zob. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1988, s. 122. Zdaniem A. Vööbusa (*Celibacy*, s. 35-58) w III wieku w Osrhone dziewczynom udzielano chrztu przed wszystkimi innymi, a we wspólnocie miały one pierwszeństwo.

<sup>19</sup> Por. *Demonstratio* VII 20, PSyr 1, 345, 7.

<sup>20</sup> M.J. Pierre (*Aphraate*, s. 99) sygnalizuje ascetyczne nurty istniejące w starożytnym judaizmie i pierwotnym chrześcijaństwie, które mogły stanowić wzór dla Afrahatowych „synów przymierza”, por. J. Ouellette, *Aphraate, Qumran et les Qaraites*, appendix, w: J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purity*, Leiden 1976, 163-183.

latach próby wyznaczano kandydatowi miejsce we wspólnocie, a on składał publiczną przysięgę („straszną przysięgę”), że nie zdradzi zrzeczenia. W ten sposób stawał się pełnoprawnym członkiem zrzeczenia (1QS 5, 8-10)<sup>21</sup>. Każdego roku należało odnowić śluby, aby na nowo wyrazić wierność przepisom dotyczącym stosunku do innych członków przymierza, małżeństw, sądów, kultu, zwłaszcza czystości (1QS 6, 19n; 1QS 2, 13-3, 13). Wykroczenia esseńczyków przeciw zasadom społeczno-moralnym rozpatrywały kilkusobowe sądy. Wykluczenie ze wspólnoty równało się karze śmierci<sup>22</sup>.

Należy podkreślić, iż analizowane cechy „synów przymierza”, które Mędzrec perski opisał w *Mowie o pokutujących* (sens nazwy, dyscyplina moralna, wymaganie przysięgi i rola obmyć rytualnych, powołanie jako walka ze złem), świadczą o esseńskim charakterze ich wspólnoty. Wydaje się, iż tradycja przekładu w tym przypadku nie ułatwia właściwej interpretacji tekstu, wręcz przeciwnie, wprowadza zamieszanie i zmusza do wprowadzania coraz to nowych sprostowań. Dotychczasowe tłumaczenie wymaga więc korekty. Syryjskie *ma<sup>c</sup>mūdīā* należy rozumieć jako „obmycie”, a nie jako „chrzest”, z zastrzeżeniem, iż chodzi o rytualne obmycie towarzyszące uroczystemu wprowadzaniu kandydata na kolejny stopień wtajemniczenia. Uwzględniając to translatorskie sprostowanie, można przyjąć, że analizowany fragment wyglądałby następująco:

„Jak tylko [heroldowie Kościoła] przemówią i przestrzegą wszystkich należących do przymierza Boga, niech zbliżą się do **obmywających wód** [= wód obmycia] ci, którzy poświęcili się walce i niech się ich sprawdzi. **Obmycie** będzie sprawdzianem, którzy czuwają, a którzy są słabi. Czuwającym trzeba dodać odwagi. Słabi i zniechęceni niech odstąpią od walki otwarcie, aby nie musieli ukrywać zbroi, uciekać i przeżywać goryczy porażki w momencie trudnym”<sup>23</sup>.

Prawdopodobnie do obrzędu obmycia dopuszczeni byli kandydaci, którzy pozytywnie przeszli okres rocznego nowicjatu. Możliwe, iż mistrzem tego nowicjatu, podobnie jak to miało miejsce we wspólnotach esseńczyków (1QS 2, 19-20; 6, 8; 9, 7), był kapłan lub rada kapłanów<sup>24</sup>. Kryterium właściwego przygotowania do przejścia na wyższy poziom wtajemniczenia stanowił sprawdzian czujności, czujność zaś uważana była za podstawowe i niezbędne narzędzie walki<sup>25</sup>. Poziom gotowości „synów przymierza” różnicował ich społeczność.

<sup>21</sup> Por. Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* II 137-139.

<sup>22</sup> Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994 25 i 26; E. Szewc, *Esseńczycy*, EK IV 1133-1134; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeńskiego (431)*, I, tłum. J. Dembska, ŻM 21, Kraków 1999, 83-93.

<sup>23</sup> *Demonstratio* VII 21, PSyr 1, 348, 1-10.

<sup>24</sup> Por. Mędała, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 25.

<sup>25</sup> Uczni różnie uzasadniali istnienie wojskowej dyscypliny w Qumran: M. Clavier wskazywał ślad irański, zaś M. Black mówił o wpływach tybetańskich (por. M. Black, *The Tradition of hasidaean-essene asceticism: its origins and influence*, w: *Aspects du judéo-christianisme. Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, Paris 1965, s. 33).

W tych samych okolicznościach rytualnych ablucji występuje jeszcze raz określenie „przymierze Boga” (*qyāmeḥ dal<sup>2</sup>lāhā*).

„Tak więc, oto co powinni uczynić grający na trąbkach, mówcy Kościoła: niech przed **obmyciem** zwołają i przestrzegą całe Boże przymierze. Niech głosiciele ostrzegą tych, którzy ślubują dziewictwo i świętość, młodzieńców i dziewczęta, dziewice i świętych, i niech im powiedzą: Ten, kto chce wybrać małżeństwo, niech się ożeni przed **obmyciem**, aby nie upaść w walce i nie stracić życia. Ten, kto się boi wziąć udział w bitwie, niech zawróci z obawy, by nie zasmucić i siebie, i swych braci. Ten, kto kocha dobra doczesne, niech nie wstępuje do armii, aby, gdy nadejdą trudy wojny, nie wspominał swoich dóbr i nie odstąpił<sup>26</sup>.”

Ostrzeżenie skierowane było pod adresatem wszystkich członków „Bożego przymierza”<sup>27</sup>, jednak wprost odnosiło się tylko do jego wąskiej grupy składających śluby dziewictwa i świętości. W obrzędzie uczestniczyli zarówno kandydaci do celibatu, jak i ci, którzy planowali małżeństwo. Wymagano od nich zdeterminowania do walki. Ugruntowana motywacja wyboru pozwalała porzucić strach o własne życie i zrezygnować z posiadania dóbr materialnych. Przyjmując, iż określenie „Boże przymierze” obejmowało całą wspólnotę „synów przymierza”, można wyraźnie dostrzec strukturę tej społeczności: dziewice i święci, żyjący w celibacie oraz małżonkowie. Zauważmy, iż ci ostatni wcale nie zostali wykluczeni z elitarnej grupy przeznaczonych do walki; wymagano jedynie, aby wyboru małżeństwa dokonać przed rytualną kąpielą.

Tradycyjną wykładnię badanego tekstu podał V. Desprez, który stwierdził, iż Afrahat opisuje tutaj chrzest przyszłych „synów przymierza”: najpierw oni mieli być chrzczeni, a następnie laicy pozostający w związkach małżeńskich lub mający w nie wstąpić<sup>28</sup>. Taka interpretacja jest możliwa do przyjęcia przy założeniu – jak to już wcześniej stwierdzono przy omawianiu podobnych hipotez – iż pojęcie „przymierze Boga” obejmuje cały Kościół, a nie tylko „synów przymierza”. Uwzględniając jednak wyniki analizy określenia szafarzy obmycia, można stwierdzić, iż wyjaśnienie Despreza nie wydaje się zadowalające. Co więcej, jego przekład z syryjskiego pozostawia wiele do życzenia<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Demonstratio* VII 20, PSyr 1, 345, 6-20. Skorygowano tu tłumaczenie A. Uciechy w: *Ascetyczna nauka*, dz. cyt., s. 34, gdzie *ma<sup>c</sup>mūdītā* znaczy „chrzest”.

<sup>27</sup> Określenie „Boże przymierze” występuje w *Regule Zrzeszenia* 1QS 10, 8-11, por. *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, tłum. W. Tyloch, Warszawa 1963, s. 110n.

<sup>28</sup> Por. V. Desprez, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Abbaye de Bellefontaine 1998, s. 466.

<sup>29</sup> Dla lepszej ilustracji problemu podaję fragment tego tłumaczenia, por. V. Desprez, *Le monachisme primitif*, dz. cyt., s. 465-466: „C'est pourquoi ceux qui soufflent dans les trompes, les prédicateurs de l'Église, doivent convoquer toute l'alliance de Dieu avant le baptême. Ceux qui se vouent à la virginité et à «la sainteté» (continence), les jeunes gens, les vierges et les «saints», les prédicateurs les avertiront en ces termes: Celui qui s'est décidé pour la condition du mariage, qu'il se marie avant le baptême, de peur de tomber dans le combat et d'être tué”.

Wskazać należy fakt niezwykle istotny w dyskusji nad rozróżnieniem kąpieli rytualnych od obmyć chrzcielnych: w *Mowie o synach przymierza* i w *Mowie o pokutujących* to samo pojęcie *ma<sup>c</sup>mūdūtā* występuje w różnych kontekstach. W pierwszej z tych *Mów* opis rytuału wpleciony został w rozważania na temat roli i znaczenia Ducha Świętego w procesie uświęcania człowieka i świata. W drugiej zaś wykład pneumatologiczny w ogóle został pominięty<sup>30</sup>. Spostrzeżenie to można wykorzystać jako kolejny argument wspierający hipotezę, iż w *Mowie o pokutujących* Mędrzec perski wyłożył teologiczno-liturgiczne aspekty obrzędu rytualnego obmycia, dlatego że tak należy tłumaczyć wyrażenie *ma<sup>c</sup>mūdūtā*.

Afrahata formułował różnorakie argumenty mające skłonić kandydatów do przyjęcia wymagających reguł ascezy:

„Ten, kto zasądził winnicę, niech wróci ją uprawiać, aby myśląc o niej, nie przeżywał porażki w walce. Ten, kto nabył żonę i pragnie ją poślubić, niech zawróci, aby nacieszyć się swoją żoną. Ten, kto zbudował dom, niech wróci, aby nie wspominąć swego domu i nie wyczerpać swych sił całkowicie. To do samotnych należy walka, ponieważ wpatrują się w to, co przed nimi, a nie wracają pamięcią do tego, co minęło”<sup>31</sup>.

Komentując ewangeliczną scenę z powołanymi na ucztę (por. Łk 14, 15-24), Pers wyraźnie zastrzegł, iż rytualne obmycie dopuszczające do walki przeznaczone jest tylko dla „samotnych” (*ihīdāye*). Obrazy winnicy, żony i domu stanowią alegoryczne przedstawienie różnych form zbytecznego zatroskania o sprawy doczesne. O ile Jezus tym porównaniem chciał napiętnować wszystkich, którzy negatywnie odpowiedzieli na zaproszenie na ucztę, o tyle Afrahata pragnął w nim ostrzec tych, którzy nie byli w stanie całkowicie poświęcić się walce. „Samotni” (*ihīdāye*) mogli spełnić ten warunek, gdyż jako celibatariusze nie byli uwikłani w problemy doczesności. Postulowana tutaj rezygnacja z wszelkich aktywności tego świata miała na celu zachowanie człowieka niepodzielnego i całkowicie dyspozycyjnego w służbie Bogu<sup>32</sup>. Uważam, iż tłumaczenie (*ihīdāya*) przez „pustelnik” jest zbyt daleko idącą sugestią<sup>33</sup>.

Zdaniem Daniélou, ideał dziewictwa – to charakterystyczna cecha ascetyzmu esseńczyków i środowisk silniej naznaczonych przez judeochryścianizm. Wynikało to z przekonania, iż ducha zła, złego *yezer*, identyfikowano tam z instynktem seksualnym. Idea płciowości jako takiej powiązana była z zasadą

<sup>30</sup> Por. *Demonstratio* VI 14, PSyr 1, 292, 15 – 296, 11. Zagadnienie rozróżnienia obmyć rytualnych od chrztu w *Mowach* Afrahata wymagałoby osobnego opracowania.

<sup>31</sup> *Demonstratio* VII 18, PSyr 1, 341, 17-25.

<sup>32</sup> Por. A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine 1979, s. 52.

<sup>33</sup> Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, II, tłum. J. Dembska, ŻM 22, Kraków 1999, 194-195.

zła w człowieku. Stąd rozumiała staję się konieczność i zwyczaj kąpeli oczyszczających, niezależnych od chrztu (podobnie u ebionitów i elkazaitów). Z czasem tylko Syria wschodnia zachowa ten radykalizm judeochrześcijańskiego enkratyzmu<sup>34</sup>.

Nakaz rezygnacji z posiadania dóbr materialnych połączony był z zakazem handlu<sup>35</sup>. Dla „synów przymierza” (*bnay qyāmā*), którzy złamali ten przepis, przewidziano surową karę wydalenia z miasta świętych<sup>36</sup>. Ten, kto wszystko sprzedał, aby nabyć skarb królestwa Bożego i żyć jego prawem, wolny był od wszelkiej ziemskiej niewoli<sup>37</sup>.

Przestrogi przed przywiązywaniem się do przemijalnego świata znaleźć można w *Mowie o śmierci i czasach ostatecznych*:

„O, wy wszyscy, którzy zawierziliście światu. Niech on stanie się godny pogardy w waszych oczach, bo jesteście tu tylko obcymi i przechodniami, i nie znacie dnia, w którym zostaniecie stąd porwani”<sup>38</sup>.

Mędrzec podkreśla wątek tymczasowości i przemijalności widzialnego świata. Dla „synów przymierza” (*bnay qyāmā*) świat doczesny jest stanem przejściowym, w którym i przez który przygotowują się do życia wiecznego<sup>39</sup>. W ziemskim życiu nie powinni oni czuć się „u siebie”. Dodatkowo w argumentacji pojawia się niewiadoma rozstania się z doczesnością. Ideał „obcego” staje się zrozumiały dopiero w perspektywie wieczności. Ascetyczne wymaganie zachowania dystansu do świata domaga się uzasadnienia eschatologicznego<sup>40</sup>. Prawdopodobnie, podobnie jak to było w gminach qumrańczyków<sup>41</sup>, „synów przymierza” obowiązywała wspólnota dóbr.

Dla Afrahata postawa dystansu do świata wyrażała się w radykalnej rezygnacji z życia małżeńskiego i z przywiązania do świata materii. Jednak motywacja ideału akseonii i bezżeństwa ukrywała się w jeszcze bardziej zasadniczym

<sup>34</sup> Por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 106-108. Daniélou powołał się tam na badania E. Petersona, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, 230; zob. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 19912, s. 454.

<sup>35</sup> Por. *Demonstratio* VI 1, PSyr 1, 248, 26-249, 2.

<sup>36</sup> Por. tamże, PSyr 1, 248, 9-10.

<sup>37</sup> Według M.J. Pierre (*Aphraate*, Sch 349, 365, przyp. 19) podobną choć bardziej radykalną myśl znaleźć można w *Ewangelii Tomasza*. Cytowany przez Pierre Logion 64 *Ewangelii Tomasza* zob. w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, red. M. Starowieyski, t. 1, Lublin 1980, s. 130.

<sup>38</sup> *Demonstratio* XXII 7, PSyr 1, 1004, 3-4.

<sup>39</sup> *Demonstratio* XXII 9, PSyr 1, 1009, 12-13, 18, 21-23.

<sup>40</sup> *Demonstratio* IX 4, PSyr 1, 416, 19-21.

<sup>41</sup> Por. S. Mędała, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 25. Zdaniem Despreza (*Początki monastycyzmu*, I, dz. cyt., s. 79) eseneicy pogardzali pieniędzmi, oddawali swoje dobra do wspólnego użytku i rezygnowali z małżeństwa.



wymaganiu: stający do walki musiał „wyzbyć się siebie samego”<sup>42</sup>, czyli „pozbyć się swojej duszy”, „zapomnieć o sobie”, „zrezygnować ze swojego życia”. „Synowie przymierza” prowadzili „świętą wojnę” i dlatego zrezygnowali z tego wszystkiego, co chciał wykorzystać przeciw nim szatan<sup>43</sup>. Wydaje się, iż ascetyczne ideały wspólnoty „synów przymierza” wykazują wiele podobieństw do zasad obowiązujących w zrzeczeniach esseńczyków.

### 3. „Synowie przymierza” w *Liście Synodalnym* i w pozostałych *Mowach*.

Poruszając zagadnienie miejsca i roli, jaką „synowie przymierza” odgrywali w Kościele perskim w poł. IV w., nie wolno pominąć wątków i aluzji ukrytych w *Liście Synodalnym*. Ta czternasta z kolei *Mowa* rozpoczyna się takim oto pozdrowieniem:

„Gdy byliśmy wszyscy zgromadzeni, postanowiliśmy napisać ten list do wszystkich naszych braci, synów Kościoła, gdziekolwiek [byliby], [my] biskupi, prezbiterzy, diakoni i cały Kościół Boży ze wszystkimi swoimi dziećmi zewsząd, którzy są u nas, do naszych braci umiłowanych i drogich, biskupów, prezbiterów i diakonów, ze wszystkimi dziećmi Kościoła, którzy są u was i z całym ludem Bożym, który jest w Seleucji i Ktezyfonie, i gdziekolwiek indziej”<sup>44</sup>.

Analiza formalna tego fragmentu pozwala odkryć w nim formułę powitalną oficjalnego dokumentu. Jako taka powinna ona wyjaśnić wiele wątpliwości. Najpierw należy zauważyć, iż uroczysta proklamacja listu uzasadniona jest powszechnością zgromadzenia, którego stany zostały precyzyjnie wyszczególnione w porządku hierarchicznym. Następnie w równie oficjalny sposób wymieniono adresatów przesłania. Wśród wielu określeń takich, jak: „synowie Kościoła” (*bnay ʿi(d)tā*), „dzieci Kościoła” (*yaldā dʿi(d)tā*), „lud Boży” (*ʿamā dalʿlāhā*), „Kościół Boży” (*ʿi(d)tā dalʿlāhā*) brak badanych „synów przymierza”. Trudno przypuszczać, aby w formule powitalnej urzędowego pisma zapomniano o nich. Dla przejrzystości dalszych wywodów należy zasygnalizować brak symetrii tegoż wstępu: w jego pierwszej części, przedstawiającej nadawcę zbiorowego, zaraz po diakonach mowa jest o „całym Kościele Bożym ze wszystkimi swoimi dziećmi”<sup>45</sup>, zaś w drugiej części, opisującej adresata, bezpośrednio po diakonach występuje określenie „ze wszystkimi dziećmi Kościoła i z całym ludem Bożym”. Zarówno J. Parisot, jak i G. Nedungatt, chociaż w inny sposób, skojarzyli określenie „dzieci Kościoła” z „synowie przymierza”<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> *Demonstratio* VII 20, PSyr 1, 345, 24-25.

<sup>43</sup> W Starym Testamencie podczas świętej wojny żołnierze musieli zachować czystość seksualną, zob. Wj 19, 5; Pwt 24, 5; 1Sm 21, 4-5; 2Sm 11, 1-15; 2Krn 31, 18-19, a także Pwt 23, 10-15; 20, 2-9. Tradycja ta została przejęta i była praktykowana w Qumran (1QM).

<sup>44</sup> *Demonstratio* XIV 1, PSyr 1, 573, 1-11.

<sup>45</sup> Tamże, PSyr 1, 573, 5-6.

<sup>46</sup> Por. J. Parisot, *Aphraate*, DThC I/2, Paris 1903, 1462. G. Nedungatt (*The Covenanters*,

Przedstawiona ostatnio próba wyjaśnienia sygnalizowanej asymetrii wstępu w XIV *Mowie* Afrahata wymagałaby uściślenia<sup>47</sup>. Wyszczególnienie „dzieci Kościoła”, czyli, jak przyjmuje się, „synów przymierza” jedynie wśród adresatów, a nie nadawców *Listu Synodalnego*, dowodzi niezbicie, iż zajmowali oni szczególnie i sprecyzowane już miejsce w Kościele perskim w poł. IV w., równocześnie świadczy, że nie należeli do stanu duchownych. W pierwszej części formuły powitalnej należałoby więc ich szukać ukrytych w ogólnym pojęciu „cały Kościół Boży”. Oprócz określenia „przymierze Boga” (*qyāmeḥ daḥlā-hā*) istnieje w *Mowach* jeszcze inne wyrażenie bliskoznaczne do „synów przymierza”. W cytowanym już *Liście Synodalnym* umieszczono ostrą krytykę niegodnego postępowania kościelnych hierarchów:

„Lecz dzisiaj w naszym ludzie są mądry sędziowie, zdolni i przewidujący: zanim postawią ludzi przed sądem, osądzają ich i potępiają! Co więcej, chociaż zdolni i przewidujący w osądzaniu, potępiają nie tylko ludzi umiejących rozróżnić prawicę od lewicy, lecz gorzej jeszcze, [potępiają] także niemowlęta i wiele jeszcze nie narodzonych dzieci, które są w łonach ich matek; biednych i ubogich oraz niezliczone miriady ze świętego przymierza”<sup>48</sup>.

Mędrzec napiętnował niesprawiedliwości w łonie gminy chrześcijańskiej i ukazał przyczyny karygodnego zachowania duchownych w czasie krwawego prześladowania Szapura II<sup>49</sup>. Precyzyjne wyliczenie różnych grup chrześcijan poszkodowanych przez hierarchów zdaje się potwierdzać sugestię, iż wymienione na końcu listy „święte przymierze” (*qyāmā qadišā*) określa „synów przymierza” i jest synonimem pojęcia „Boże przymierze”. J. Parisot przetłumaczył „[virorum] foederis sancti multas myriades”, jednoznacznie interpretując „święte przymierze” jako „synów przymierza”<sup>50</sup>.

Wyrażenie „święte przymierze” (*qyāmā qadišā*) występuje w jeszcze innym kontekście. W *Mowie o opiece nad biednymi*, komentując Iz 41, 17-19, Pers tak oto mówił o wezwaniu ubogich do zbawienia:

„W istocie, ubodzy i biedni, którzy szukają wody i jej nie mają, to lud, który pochodzi z ludów; woda to nauka świętych Pism: jeśli ich język wysechł, to z uwielbienia. Gdy mówi, że otworzy rzeki w górach i źródła w dolinach, to znaczy: góry i doliny to są ludzie wysoko postawieni i ludzie pokorni; z nich wypłyną

s. 202) odwołał się do *Akt męczenników perskich* z IV wieku, gdzie „synowie przymierza” wymieniani byli zwykle po biskupach, prezbiterach i diakonach.

<sup>47</sup> Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka*, dz. cyt., s. 40.

<sup>48</sup> *Demonstratio* XIV 7, PSyr 1, 588, 3-13.

<sup>49</sup> *List Synodalny* zawiera wiele ukrytych aluzji do intrygi i konformizmu duchowieństwa w czasie prześladowań Szapura II (340-379).

<sup>50</sup> J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris 1894, s. LXV (PSyr 1). M.J. Pierre (*Aphraate*, s. 615) w tym miejscu sugeruje tłumaczenie „le saint Ordre (de Dieu)”. P. Bruns (*Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, s. 336) proponuje „Söhne des heiligen Bundes”.

rzeki i wytrysną źródła. [...] Otóż pustynia to ludy, które najpierw były jałowe. Cedry i akacje, mirty i oliwki to są kapłani ludu i święte przymierze: są jak cudowne korony drzew, których listowie i zimą, i latem jest świeże i bujne<sup>51</sup>.

Obraz drzew wyrastających na zamienianej w użytki pustyni symbolizuje kapłanów ludu i członków „świętego przymierza”. Obie grupy zostały przedstawione tutaj jako te, które odgrywały ważną rolę w dziele głoszenia chrześcijaństwa. Biblijna metafora użyta przez Mędrca perskiego nie precyzuje obowiązków tej misji, wyraźnie z niej jednak wynikają szczególnie charakter posłannictwa obu społeczności oraz ich rozróżnienie. „Święte przymierze” reprezentuje więc stan świeckich w Kościele.

Dopuszczano ich jednak do niektórych funkcji zarezerwowanych dla duchownych: „synowie przymierza” mogli pełnić posługę lektora lub katechety. We wprowadzeniu do *Mowy przeciw Żydom* Afrahat dał wyraz zatroskania o „święte przymierze”:

„Chciałbym ci, mój drogi, przedstawić jeszcze dowody na temat tego, co leży mi na sercu, a mianowicie to «święte przymierze» – dziewictwo i świętość – na którym nam zależy<sup>52</sup>.”

Jak się wydaje, precyzyjne wyjaśnienie tu podane nie pozostawia żadnych wątpliwości dotyczącej definicji pojęcia „święte przymierze”. W *Mowach* Afrahata było ono synonimicznym określeniem „synów przymierza” (*bnay qyāmā*) a więc i „przymierza Boga” (*qyāmeḥ dal<sup>3</sup>lāhā*). Przynależność do niego wymagała zachowania dziewictwa i świętości. „Świętość” (*qadišūtā*) w syryjskiej kulturze ascetycznej oznaczała abstynencję od pożycia małżeńskiego<sup>53</sup>. Warto też zaznaczyć, iż to samo określenie „święte przymierze” zastosowano w opisie Żydów prześladowanych przez Antiocha IV Epifanesa za wierność religii i tradycjom przodków. Należeli oni do stronnictwa Machabeuszy (por. Dn 11, 28. 30)<sup>54</sup> i tworzyli zgromadzenie chasydejczyków (por. 1 Mch 2, 42; 7, 12). Według najbardziej rozpowszechnionej dzisiaj teorii początki gminy qumrańskiej sięgają tego właśnie ruchu chasydejczyków<sup>55</sup>.

Oprócz określeń „przymierze Boga” (*qyāmeḥ dal<sup>3</sup>lāhā*) oraz „święte przymierze” (*qyāmā qadišā*) oznaczających „synów przymierza” w *Mowach* występuje termin „przymierze” (*qyāmā*)<sup>56</sup>. Pojęcie to istnieje bez żadnej przydawki. Interesujące jest zatem, w jakim sensie zostało ono tam użyte?

<sup>51</sup> *Demonstratio* XX 14, PSyr 1, 913, 25 – 916, 6, 9-15.

<sup>52</sup> *Demonstratio* XVIII 1, PSyr 1, 817, 1-4.

<sup>53</sup> Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, II, dz. cyt., s. 201 i 206; M.J. Pierre, *Aphraate*, SCh 349, 376, przyp. 38.

<sup>54</sup> Biblia Wujka tłumaczy „przymierze świątyni” (w. 30). W Dn 11, 32 mowa jest o „tych, co złamali przymierze”.

<sup>55</sup> Por. Mędała, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 19.

<sup>56</sup> Analizy tego pojęcia dokonał G. Nedungatt (*The Convenanters*, dz. cyt., s. 193-200) oraz A. Vööbus (*History of Asceticism*, dz. cyt., s. 97-103).

„Wszystko to napisałem ci, mój drogi, ponieważ na początku, w mojej pierwszej *Mowie* na temat wiary, pokazałem ci, że to na wierze może być postawiony fundament tego przymierza, w którym trwamy”<sup>57</sup>.

Ani z zacytowanego tekstu, ani z jego kontekstu nie można wywnioskować dokładnego znaczenia pojęcia „przymierze” (*qyāmā*). W odniesieniu do grupy społecznej określałoby ono tu zarówno całą społeczność wierzących, jak i wspólnotę „synów przymierza”. Może ono wyrażać zarówno zobowiązania, które płyną z faktu przyjęcia chrztu, jak i dodatkowe wymagania wynikające z przynależności do jakiejś elitarnej grupy konfesyjnej.

Istnieje jednak jeszcze inny fragment, w którym pojawia się ten termin bez przydawek „Boży” lub „święty”. W ostatniej *mowie O winnym gronie* Autor mówi o spustoszeniu, jakie przyniósł czas prześladowań Kościoła, i tak błaga Boga o pomoc:

„Zagrzmij, Ty sam, w obronie Twego ludu, który jest płađrowany, i Twego domu, który jest niszczoney; Twych ołtarzy powywracanych i Twych kapłanów mordowanych; Twego przymierza prześladowanego, Twych Pism opieczętowanych i w obronie nas rozproszonych i łupionych. Zhańbiono nas i nasz lud się rozproszył, przelano naszą krew, obnażono nasze przymierze”<sup>58</sup>.

W swojej modlitwie Mędrzec perski dokonał bilansu strat i imiennie wyszczególnił ofiary prześladowań. Zaraz po kapłanach wymienił inną grupę nazwaną „przymierze” (*qyāmā*). Termin ten pojawia się jeszcze raz na koniec modlitwy. Wydaje się, iż o całym Kościele mówi umiejscowiona na wstępie tej modlitwy nazwa „lud”. Mało prawdopodobne jest więc, że występujące nieco później na liście poszkodowanych „przymierze” (*qyāmā*) oznaczałoby tu całą wspólnotę wierzących. Ponadto, podobna kolejność wymieniania („przymierze” po kapłanach) występuje w wyżej przedstawionym komentarzu do Iz 41, 17-19, z tym że tam mowa była o „świętym przymierzu”.

Gdyby przyjąć bliskoźnaczość pojęć „przymierze” (*qyāmā*) i „święte przymierze” (*qyāmā qadīšā*) – to stawianie tej grupy obok kapłanów mogłoby sugerować jej wyjątkową rolę w życiu Kościoła. Byłby to kolejny argument za tym, że „synowie przymierza” (*bnay qyāmā*) stanowili osobną grupę świeckich o ustalonej i uznanej pozycji w strukturach Kościoła perskiego poł. IV wieku Pierre zdefiniowała „synów przymierza” (*bnay qyāmā*) jako grupę społeczną podobną do „stanu rycerskiego”, „zrzeszenia lekarzy” i „zgromadzenia zakonnego”, gdzie więzy między poszczególnymi członkami ustalało uroczyste ślubowanie, zobowiązujące do przestrzegania określonych zasad moralnych.

<sup>57</sup> *Demonstratio* II 11, PSyr 1, 72, 7-11.

<sup>58</sup> *Demonstratio* XXIII 53, PSyr 2, 105, 21 – 108, 2. Opis prześladowania chrześcijan wyraźnie nawiązuje do charakteru relacji z czasów powstania Machabeusz (por. 1Mch 1, 20-40).

To podobieństwo pozwoliło jej na użycie słowa „Ordre” przy tłumaczeniu zarówno „synowie przymierza” (*bnay qyāmā*), jak i przy określeniu „przymierze” (*qyāmā*)<sup>59</sup>.

Kolejny interesujący termin „synowie Kościoła” (*bnay ʿi(d)tā*) pojawia się w *Mowach* w kontekście tłumaczenia zasady obliczania daty świąt wielkanocnych:

„Ty zatem otrzymałeś przekonujące argumenty i będziesz mógł przekonać braci, synów Kościoła, którzy mają problemy z czasem Paschy”<sup>60</sup>.

Jak należy rozumieć określenie „synowie Kościoła”? Czy wyjaśnienia potrzebuje cała wspólnota kościelna, czy też tylko jakaś jej część? Z wcześniej poczynionych analiz wynika, że pojęcie (*ʿi(d)tā*) – „Kościół” u Afrahata oznaczało wszystkich wierzących. Wolno z tego wnioskować, że w środowisku syryjskim poł. IV w. musiało ono posiadać charakter określenia technicznego, dobrze już przyswojonego w powszechnym użyciu. Chodziłoby więc o cały Kościół, a nie tylko o jedną grupę funkcjonującą w jego ramach. Pierwsze rozwiązanie wydaje się być bardziej prawdopodobne: wyjaśnienia na temat świątowania Wielkanocy zaadresowane były do całej wspólnoty kościelnej, a nie tylko do „synów przymierza”.

Na innych jeszcze miejscach „synowie przymierza” nazwani zostali: „synowie pokoju” i „uczniowie Mesjasza”<sup>61</sup>, „synowie światła” i „synowie dobrego”<sup>62</sup>. „Przymierze” obejmowałoby tutaj takie wartości, jak dobro, pokój i światło. Przeprowadzone analizy pozwalają przyjąć następującą hipotezę: terminy „Boże przymierze”, „przymierze” i „święte przymierze” w *Mowach* Afrahata odnosiły się do „synów przymierza”, zaś „synowie Kościoła” to cały Kościół. Jako trafne i pomocne w rozwiązaniu tej kwestii można przyjąć rozróżnienie Nedungatta, w myśl którego w typologicznym lub teologicznym sensie cały Kościół był „Bożym (*qyāmā*)”, w języku potocznym zaś „synowie przymierza” i („córki przymierza”) reprezentowali krąg chrześcijańskich elit<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Por. M.J. Pierre, *Aphraate*, Sch 349, 98, przyp. 81: „Le mot «Ordre» impliquant en français organisation réglementée et corps constitué, pourrait traduire heureusement le term *qeyāmā*; les mots «pacte» ou «alliance» connotent des contenus sémantiques moins riches. On pense à l'Ordre de chevalerie, à l'Ordre des médecins ou aux Ordres religieux. Ces différents «Ordres» ont en commun de rassembler un certain nombre d'individus qui se reconnaissent liés entre eux par une décision solennelle d'appartenance à une confrérie, entraînant pour chacun des membres l'obéissance à une série de conduites morales: adoubement, prestation du serment d'Hippocrate, vœux religieux. Mais on pense aussi à la classe et à l'Ordre sacerdotal auquel les solitaires d'Afraate semblent particulièrement rattachés”.

<sup>60</sup> *Demonstratio* XII 12, PSyr 1, 533, 21-22.

<sup>61</sup> Por. *Demonstratio* XIV 38, PSyr 1, 677, 23-24; VI 8, PSyr 1, 276, 21-22.

<sup>62</sup> Por. *Demonstratio* VI 2, PSyr 1, 253, 21-256, 3.

<sup>63</sup> Por. G. Nedungatt, *The Convenants*, dz. cyt., s. 203.

Zdaniem Pierre „synowie przymierza” mieli tworzyć rodzaj bractw wolontariuszy lub kanoników, którzy pełnili stałą służbę liturgiczną jako psalmiści, lektorzy, zakrystianie, kościelni, sekretarze, nauczyciele i katecheci<sup>64</sup>. Wspomina się ich w opisach liturgii w Jerozolimie. Podobno przygotowywali tam nocne czuwania poprzedzające święta wielkanocne i Bożego Narodzenia<sup>65</sup>. Czasem, jak to miało miejsce w Seleucji, cała służba liturgiczna była w ich rękach<sup>66</sup>. Podlegli miejscowemu biskupowi, mieli mieszkać wspólnotowo przy kościele lub w osobnych domach, tworząc małe grupy, podobnie jak to na Zachodzie praktykowali „monázontes”<sup>67</sup>. Według Lamberta formowali stan pośredni między klerem a wiernymi, tworząc organizację o charakterze konfraterni. Przed biskupem, a w obecności całej wspólnoty Kościoła, składaliby swoje śluby. Przepuszczalnie w Seleucji i na terenie Persji przełożoną dziewic była diakonisa<sup>68</sup>.

\*\*\*

W konkluzji należy stwierdzić, iż „synowie przymierza” (*bnay qyāmā*) w czasach Afrahata tworzyli osobny stan społeczno-religijny o ustalonej i uznanej w organizmie Kościoła pozycji. Można go umiejscowić między duchowieństwem a wiernymi świeckimi. Pełnił on funkcję szeroko rozumianej służby liturgicznej. Przesadą byłoby nazywać „synów przymierza” mnichami, raczej należałoby w nich widzieć rodzaj społeczności przedmonastycznej. „Synowie przymierza” (*bnay qyāmā*) byli w *Mowach* Afrahata określane mianem „samotni” (*ihīdāye*). Terminy te można uważać za synonimy. Nazwa „samotny” (*ihīdāya*) obejmowałaby także wszystkie pozostałe określenia („święty” i „dziewica”) i pełniłaby funkcję hasła technicznego. Gruntowne badania etymologii tych i innych pojęć użytych przez Mędrca perskiego pozwalają sugerować, iż w *Mowie o pokutujących* opisał on obrzęd obmycia rytualnego, które należy odróżnić od kąpieli chrzcielnej. Odkrycie to wydaje się potwierdzać

<sup>64</sup> Por. M.J. Pierre, *Aphraate*, SCh 349, s. 101.

<sup>65</sup> Por. G. Nedungatt, *The Conventers*, dz. cyt., s. 423.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1904, s. 30, przyp. 1, cyt. za G. Nedungatt, *The Conventers*, dz. cyt., s. 422.

<sup>68</sup> Por. A. Lambert, *Apotactites et monazontes. Apotactites et Apotaxamènes*, DACL I/2, 2607-2615, cyt. za: G. Nedungatt, *The Conventers*, dz. cyt., s. 423. A. Lambert (*Apotactites*, kol. 2610-11) charakteryzuje ich tak: „Ils formaient dans chaque église un corps constitué, intermédiaire entre le clergé et les fidèles le τάγμα τῶν μοναζόντων, τάγμα τῶν παρθέων. Ils devaient faire connaître à l'évêque leur intention d'embrasser la vie ascétique et celui-ci, s'il y avait lieu, les inscrivait dans la confrérie, après une profession publique, pour les femmes du moins. Ils vivaient ensemble autour de l'église, les vierges sous l'autorité d'une diaconesse, comme à Séleucie et en Perse, ou bien en petits groupes dans des maisons particulières”.

teorię, iż życie owej przedmonastycznej społeczności „synów przymierza” wyraźnie nacechowane było wpływami gminy qumrańskiej.

Spoleczność wierzących ukazana w *Mowach* nie składała się jedynie z żyjących w celibacie „synów przymierza” i przygotowujących się do pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła katechumenów, lecz z wierzących, w tym także małżonków oraz z „synów przymierza” (*bnay qyāmā*), stanowiących elitarną grupę świeckich ascetów.

Wysokie wymagania stawiane chrześcijanom w Kościele perskim IV wieku nie zabraniały im zawierania małżeństwa. Ideały ascetyczne „synów przymierza”, wymagane jako warunek konieczny dopuszczenia do ślubów i rytualnych obmyć, w swojej formie i treści ściśle nawiązywały do „militarnej” duchowości esenezyków. Można zatem mówić o chrześcijańskiej modyfikacji ideałów żydowskiego zrzeczenia.

#### FILS DU PACTE DANS ÉGLISE PERSE DU IV<sup>e</sup> SIECLE DANS LES ÉXPOSÉS D'AFRAHAT

(Résumé)

Plusieurs savants qui scrutent la pensée Afrahat acceptent la thèse selon laquelle les „fils du pacte” représentaient un ascétisme pré-monastique clérical qui a dû exister bien avant Afrahat. Soumis à une règle ascétique très rigoureuse les „fils du pacte” prenaient la place entre le clergé et les laïcs.

Dans cet article on reprend quelques parallèles tant de forme que de contenu entre le „pacte” et la communauté de Qumrân. Suivant cette hypothèse on a pu déceler une richesse sémantique du terme *ma<sup>c</sup>mūdīā* ce qui n'est pas encore assez relevé par les savants. Il est probable que dans l'*Éxposé sur les fils du pacte* ce terme signifie une liturgie baptismale, par contre dans l'*Éxposé sur les pénitents* il concerne un lavage rituel.