

Ks. Jan W. Żelazny

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków
atzelazn@cyf-kr.edu.pl, ORCID: 0000-0003-3653-0639

KŁĘSKI MILITARNE JAKO WYRAZ GNIEWU BOGA W *DIALOGU PRZECIWKO ŻYDOWI*¹ SERGIUSZA STYLITY

**Military Defeat as an Expression of the Wrath of God,
Based on Sergius the Stylite's *Dialogue Against a Jew***

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

W artykule poddano analizie tekst Sergiusza Stylity, *Dialog przeciwko Żydowi*, pochodzący prawdopodobnie z VII wieku. Jednym z kluczowych argumentów użytych w polemice była kwestia kary, jaką zdaniem Sergiusza wymierzył Bóg Izraelitom za ich brak wiary i odrzucenie Jezusa. Autor traktatu interpretuje bowiem niepowodzenia doczesne, jakie dotknęły naród wybrany, jako znak, poprzez który Bóg wyraził swój brak aprobaty dla działań Żydów. W tekście pojawiają się cytaty z *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza traktowane jako historyczne potwierdzenie boskiego wyroku. Sama argumentacja ukazująca brak możliwości sprawowania

Sergiusz Stylita;
Józef Flawiusz;
kara Boga; histo-
ria; Żydzi; judai-
zantes; Orient

¹ Dosłownie „przeciw mężowi Żydowi”. Zob. *The Disputation*, 1.

kultu i klęski, jakie dotknęły naród, jako dowód na przeminięcie Starego Przymierza i jego przeniesienie na chrześcijan, wpisuje się w polemikę antyżydowską późnego antyku, gdzie dowodem na przeminięcie żydowskiej politei był los Jerozolimy i jej mieszkańców.

ABSTRACT

The text of Sergius the Stylite's *Dialogue Against a Jew*, probably dating from the 8th century, is analysed in this article. One of the key arguments used in the polemic was the matter of punishment, which, according to Sergius, God imposed on the Israelites for their lack of faith and rejection of Jesus. The author of the tract interprets the chosen people's earthly misfortunes as a sign by which God expressed His disapproval of the Jews' deeds. Within the text are citations from *The Wars of the Jews* by Flavius Josephus, which Sergius treats as the historical confirmation of God's plan. The whole argumentation – presenting the impossibility of carrying out acts of worship, together with the misfortunes of the Jewish people, as proof that the Old Covenant has faded away and been passed to Christians – is in line with other anti-Jewish propaganda of Late Antiquity in which the fate of Jerusalem and its citizens is offered as proof that Jewish politeia had faded away.

KEYWORDS

Sergius Stylit;
Josephus Flavius;
punishment of
God; history;
Jews; Judaizantes;
Orient

1. AUTOR I JEGO DZIEŁO

O autorze i samym dziele nie wiemy zbyt wiele. Tekst *Dialogu* zachował się w jednym manuskrypcie w British Museum². Informacja, jaką zawiera tytuł, jest krótka: „List (traktat) błogosławionego Sergiusza Stylity z Gousit, który został przez niego ułożony przeciw Żydom utrzymującym, że Bóg nie ma Syna i nie jest zrodzony”.

Podręczniki patrologii z XIX wieku określają czas powstania *Dialogu* na VI wiek, choć nic nie wiadomo o źródłach ich informacji, powołują się bowiem na Baumstarka, który sam ich nie podaje³. Trzy informacje zawarte w tekście sugerują inne rozwiązanie, za jakim poszedł wydawca tekstu A.P. Hayman⁴. Uważa on, że wszystkie dane wewnętrzne powtarzają jedną datę. Pierwsza wzmianka pojawia się w rozdziale VIII, gdzie Sergiusz mówi: „wasze oczy są zaciemnione do dziś, 700 lat bez proroków, bez króla, bez kapłanów, bez Świątyni, bez miasta, bez ołtarza, bez zakładającego efod [Arcykapłana], jak zapowiedział Ozeasz (8,5)”⁵.

Kolejna wzmianka ułatwiająca datację dzieła pojawia się nieco dalej: „ale teraz służycie Bogu, jak twierdzisz, i nie oddajecie czci idolom, i zachowujecie obrzezanie i szabaty, dlaczego ten gniew [Boga] spoczywa na was od 700 lat, i dlaczego On nie zesłał wam żadnego pocieszenia, czy proroka czy bezwartościowych snów? (8,6)”⁶. Ostatnia informacja

² BM, Add 17, 199. W pracy posługujemy się tekstem w wydaniu A.P. Haymana opublikowanym w Louvain w 1973, gdzie tekst syriacki został opublikowany pod numerem CSCO 338, tłumaczenie zaś pod numerem CSCO 339. Cytując tekst, podajemy najpierw odnośnik do tekstu oryginalnego, a następnie do tłumaczenia angielskiego. Polskie tłumaczenie z języka syriackiego jest wykonane przez autora tekstu.

³ Baumstark, *Geschichte*, 180.

⁴ *The Disputation* (CSCO 339) XIII-XIV.

⁵ *The Disputation* (CSCO 338) 17; *The Disputation* (CSCO 339) 19.

⁶ *The Disputation* (CSCO 338) 17-18; *The Disputation* (CSCO 339) 19-20.

pochodzi z rozdziału XIV: „Dlaczego nie wstydzisz się, że od 700 lat nie było nikogo w waszym narodzie, który się modli przy śmierci czy jest chory i zostałby wysłuchany? (14,5)”⁷.

Te trzy wzmianki dają dwie propozycje. W literaturze pod tym względzie spotykamy się z dwoma wydarzeniami z historii będącymi granicznymi dla Izraela. Według większości tą datą jest spalenie Jerozolimy w 70 roku po Chrystusie, co sytuowałoby powstanie tekstu na 770 rok. Jednak można spotkać inne odniesienie, bardziej teologiczne, w którym granicę wyznacza śmierć Chrystusa, co przesunąłoby datę powstania dzieła na 730 rok⁸. Podsumowując, można powiedzieć, że nasze zainteresowanie dotyczy tekstu, który powstał w pierwszej połowie VIII wieku. Pewną wskazówką może być też dyskusja dotycząca ikon i czci krzyża, co charakteryzuje właśnie VIII wiek i czas sporów ikonoklastycznych.

Miejscowość Gousit jest przez autorów pierwszych podręczników z patrologii orientalnej umieszczana w okolicach Emessy (Homs). W tzw. *Chronicon Anonymum ad 819 Pertinens* jest bowiem wzmiankowana miejscowość Be`eltan w pobliżu Gousit w regionie Homs⁹. Patriarcha Michał Syryjczyk wspomina o stylicie żyjącym w tej miejscowości na początku VII wieku. Miałby on być zwolennikiem Chalcedonu i przepowiedzieć zwycięstwo wojskom cesarskim nad Arabami. Jednak nasz autor raczej nie ukazuje się jako wojujący orędownik którejś z konfesji ani szczególnie głosiciel tez chrystologicznych, co sugeruje Michał Syryjczyk. Poza

⁷ *The Disputation* (CSCO 338) 39; *The Disputation* (CSCO 339) 39.

⁸ Tak uważa dla przykładu Dionizy Bar Salibh. On sam, mówiąc o rozproszeniu Żydów, stwierdza, że trwało ono 1140 lat, co sytuowałoby jego tekst na 1210-1212 rok, co jednak przeczy dacie śmierci Dionizego przypadającej w 1171 roku. Porównanie jej z podanym przedziałem czasowym przesunęło moment uznany za kluczowy dla datowania rozproszenia na ukrzyżowanie Chrystusa. Za: Hayman, „Introduction”, 3*, gdzie autor powołuje się na: Petersen, *Treatise*.

⁹ *Chronica Minora*, 245.

tym znana jest nam tradycja przejmowania miejsc ascezy: po śmierci jednego z mnichów inny wstępował na jego miejsce. To czyniłoby prawdopodobną teorię, że w okolicach Gousit było jakieś miejsce, erem, w którym przebywali stylici. Sam autor *Dialogu*, Sergiusz Stylita, nie jest wzmiankowany w syryjskich źródłach, nie jest też uwzględniony w spisie zamieszczonym przez Delehay¹⁰.

Czego dowiadujemy się o autorze z samego tekstu *Dialogu*? Tego, że jest stylitą potwierdza jego rozmówca w tekście¹¹. Nie mamy informacji, ani jak tam się znalazł, ani jak wyglądała jego pustelnia czy umartwienia, nie ma wzmianek o jego wcześniejszym życiu. W świecie podzielonych chrześcijan, analizując wypowiedzi Sergiusza, nie za bardzo wiemy, do jakiego Kościoła należał. Zachowane sformułowanie wyznania dogmatycznego wiary w Chrystusa z rozdziału II, 8 jest na tyle nieprecyzyjne, że trudno określić, czy jest zwolennikiem monofizytów (zwanym sewerianami lub jakobitami) czy też jest zwolennikiem formuły chalcedońskiej. Jak zauważa wydawca tekstu, dla przeciętnego słuchacza różnice dogmatyczne były niewielkie i dlatego pewność dawałoby określenie stosunku do uchwał w Chalcedonie. Ponieważ analizowany tekst nie zawiera takiego odniesienia, nie można odpowiedzieć na pytanie, z jaką grupą identyfikował się autor *Dialogu*. Użyte sformułowania, że „Bóg jest jeden w trzech osobach, i jedna z tych trzech osób, czyli Słowo, zjednoczyła naszą naturę ze sobą poprzez boskie narodzenie z świętej Maryi, bez pomieszenia i bez rozdzielenia”¹² są możliwe i akceptowalne zarówno w interpretacji monofizyckiej, jak i chalcedońskiej.

Samo powstanie dzieła i jego tematyka są związane, jak się wydaje nie tylko z dyskusją z Żydami ale także z argumentacją względem tak zwanych judaizantes.

¹⁰ Delehay, *Les saintes*.

¹¹ *The Disputation* (CSCO 338) 59; *The Disputation* (CSCO 339) 58.

¹² *The Disputation* (CSCO 338) 6; *The Disputation* (CSCO 339) 7.

2. SPECYFIKA POLEMIKI

Kościół syryjski od samego początku toczył polemikę z Żydami. Wszyscy wielcy autorzy syryjscy, jak Afrahat czy św. Efrem, od samego początku tworzyli dzieła skierowane przeciwko wyznawcom mozaizmu. Dlaczego? Wpływy żydowskie na tym terenie były duże. Obie wspólnoty żyły obok siebie. To samo semickie pochodzenie, ta sama mentalność, wspólne odwoływanie się do Tory, wszystkie te okoliczności razem wzięte musiały wpływać na atrakcyjność poglądów, jak i łatwość zrozumienia jednych względem drugich. Stąd znane są nam konwersje, jak i sama rywalizacja pomiędzy zwolennikami obu religii. W VI wieku na terenie Arabii Południowej doprowadziła ona do okrutnego prześladowania chrześcijan przez Żydów i prozelitów, czego świadectwem są tak zwane akta męczeństwa Himyarytów¹³. Według dokumentów prawnych jeszcze w XIII wieku na synodach przypominano o karach kościelnych (ekskomunice) dla tych biskupów, kapłanów i laików, którzy uczestniczyliby z Żydami w celebracji ich Paschy. Wzajemne przenikanie, a także w późniejszym czasie rywalizacja przed muzułmańskimi władcami o wpływ, była źródłem napięć. W ten kontekst wpisuje się analizowane przez nas dzieło.

3. CHARAKTER *DIALOGU*

Na początku naszej analizy należałoby postawić zasadnicze pytanie: czy ten *Dialog* jest zapisem rzeczywistej rozmowy, jaka miała miejsce, czy tylko przemyśleniami autora zawartymi w fikcyjnym dialogu, który był znanym gatunkiem literackim? Jest jeszcze trzecia możliwość, że analizowany tekst jest rozbudowanym literacko zapisem prawdziwego wydarzenia.

¹³ Moeberg, *The Book of Himyarites*. Patrz: Nebes, „The Martyrs”, 27-60.

Początkowo tekst, bazujący na używanym w tym czasie zbiorze testimoniów, wydaje się być dziełem literackim. Autor *Introduction* podkreśla szczególnie, że cytowany fragment Pwt 21,23 jest podany w wersji Peszitty, a nie zgodnie z masereckim tekstem używanym przez Żydów w tym czasie na terenie Bliskiego Wschodu¹⁴. Jednak sytuacja zmienia się od X rozdziału, w którym Żyd prowadzący dialog z Sergiuszem zaczyna odnosić się do zwyczaju oddawania czci krzyżowi przez chrześcijan, jak i do tworzenia sobie jego obrazów, co zdaniem rozmówcy Sergiusza jest idolatrią. Biorąc pod uwagę datację (VIII wiek), zarówno przedmiot dysputy, jak i użyte argumenty odnoszą się do realnej polemiki, jaka dzieliła wtedy chrześcijan, a która była związana ze sporem ikonoklastycznym¹⁵. Co więcej, wiemy z zachowanych tekstów relacjonujących rzeczywiste dyskusje z Żydami, że w tym czasie temat ten pojawiał się w literaturze. Jednocześnie argument Sergiusza, że chrześcijanie nie czczą drzewa krzyża, ale osobę tego, który na nim nas odkupił, można odnaleźć w *Księgach przeciwko Żydom* przypisywanych biskupowi Leoncuszowi z Nikomedii¹⁶, żyjącego w latach 590-680. Innymi słowy, pod koniec VII i na początku VIII wieku ten element był charakterystyczny dla polemiki chrześcijańsko-żydowskiej.

Kolejne zmiany tematu (XI rozdział) też sugerują zapis realnej dyskusji. Powracanie do zagadnień już poruszonych, czy to do kwestii czci relikwii, wstawki dotyczące ewentualnych konsekwencji nawrócenia czy odwołania do ascezy Sergiusza, są na tyle chaotyczne, że przeczą tezie o literackim wyłącznie charakterze dzieła, szczególnie w porównaniu z pierwszą częścią *Dialogu* omawiającą testimonia biblijne. O ile ta pierwsza sprawa wrażeń logicznego, uporządkowanego traktatu, bez powtórzeń kontynuujących pierwotną

¹⁴ Hayman, „Introduction”, 55*. Aczkolwiek dotyczy to całego tekstu *Dialogu* – zob. rozdział XIII.

¹⁵ Pierwsza jego odsłona miała miejsce w latach 726-787.

¹⁶ Leontius Neapoleos, *Sermones* (PG 93,1597-1612). Patrz także: *Trophees de Damas* (PO 15,173-291).

myśl autora, o tyle w tej drugiej obserwujemy wracanie do tych samych kwestii, powtarzanie argumentów. Ciekawe jest też to, że *Dialog* nie wspomina o nawróceniu rozmówcy, a jego zgoda na rozumowanie Sergiusza jest na zasadzie hipotetycznych założeń przed sformułowaniem kolejnych argumentów przeciw prawdziwości chrześcijaństwa na zasadzie „gdybyś miał rację, to”. Obecne są też odwołania do ascezy Sergiusza.

Ostatnia interesująca nas część tekstu dotyczy kwestii Bożej kary i jej wypełnienia na Jerozolimie. Analizę zagadnienia gniewu Boga i Jego kary podejmiemy później, warto jednak zwrócić uwagę na kontrargument przeciw rozumowaniu Sergiusza, jaki wysunął jego rozmówca. Odwołał się on, jako do faktu powszechnie znanego i nienegowanego przez samego Sergiusza, że w zwyczaju niektórych chrześcijan było poddawanie się praktykom żydowskim. Czy chodziło wyłącznie o uczestniczenie w nabożeństwach synagogałnych, świętowanie Paschy czy także o obrzezanie, nie jesteśmy w stanie na podstawie tekstu udzielić pełnej odpowiedzi. Obrzezanie nie jest wspomniane, poświęcenia oleju, jałmużny, niekwaszony chleb są wprost przywołane. Czy konkretne zwyczaje opisane w tekście są tylko symbolem czy też konkretnymi, wybiórczo potraktowanymi, elementami obrzędowości żydowskiej, nie wiemy. Potwierdza to jednak fakt wzmiankowanego w dokumentach prawnych i orzeczeniach synodów problemu, jakim byli dla Kościołów chrześcijańskich na tym terenie judaizantes. Siła przyciągania mozaizmu musiała być duża, stąd polemika z Żydami nie była tylko wspomnieniem z przeszłości, ale aktualnym problemem duszpasterskim.

Wszystkie przytoczone argumenty zdają się potwierdzać, że słuszne wydaje się przyjęcie tezy, iż zachowany *Dialog przeciwko Żydom* Sergiusza Stylity jest przepracowanym literacko zapisem autentycznej rozmowy, jaka miała miejsce w VIII wieku. Tekst nie jest wolny od późniejszych przedredagowań czy uzupełnień, niemniej odzwierciedla realny problem i realną sytuację.

4. ROZDZIAŁY XXI-XXII *DIALOGU*

Ostatnie dwa rozdziały *Dialogów* (XXI-XXII) dotyczą ostatniego argumentu użytego przez Sergiusza w dyskusji, a mianowicie kwestii związanej z dziejami Izraela po ukrzyżowaniu Chrystusa. Autor wskazuje swojemu rozmówcy, że od chwili śmierci Jezusa na naród żydowski spadają same klęski. Ich kulminacją było, zdaniem autora, spalenie Jerozolimy. Jako świadka tamtych wydarzeń Sergiusz przywołuje wprost z imienia i nazwiska Józefa Flawiusza i jego dzieło *Wojny żydowskie*. Wersja, z jakiej korzysta w swoim dziele, nie jest prosta do ustalenia. Dyskusja dotycząca tego zagadnienia w połączeniu z kwestią, która zachowana wersja *Wojen żydowskich* jest pełniejsza, wykracza poza ramy naszego opracowania¹⁷. Należy jednak zauważyć, że część zacytowanych fragmentów pochodzi nie wprost z dzieła Józefa Flawiusza, a z fragmentu zamieszczonego w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei w wersji syryjskiej.

Wplecione w *Dialog* cytaty z dzieła Józefa Flawiusza w toczącej się dyskusji są dowodem na dwie kwestie. Po pierwsze, potwierdzają tezę, że także przedstawiciele Żydów patrzyli na zniszczenie Jerozolimy i interpretowali jej los w kategoriach Bożej kary. Po drugie, świadectwo Żyda jest w dyskusji chrześcijanina z Żydem bardziej wiarygodne i broni się przed oskarżeniem o wyolbrzymianie nieszczęść, jakie spadły na miasto.

Zanim podejmiemy dalszą analizę, warto przypomnieć, że księga VI *Wojen żydowskich* w wersji syryjskiej była czytana w niektórych orientalnych Kościołach chrześcijańskich podczas liturgii Wielkiego Tygodnia jako świadectwo wypełnienia się proroctwa Chrystusa¹⁸. Jednak w analizowanym

¹⁷ Patrz streszczenie w: *The Disputation* (CSCO 339) 32-47.

¹⁸ VI księga *Wojen* w wersji syryjskiej znajduje się w najstarszym zachowanym manuskrypcie syryjskiej Biblii – Pesziccie, w: *Codex Ambrosianus* (B.21 Inf). Powody jej umiejscowienia w kanonie Pisma Świętego pod tytułem *Traktat o ostatecznym zniszczeniu Jerozolimy* podaje Kottke w swoim wydaniu *Bellum Judaicum* (*Das sechste Buch des Bellum Judaicum, Introduction*, 1f; Berlin 1886).

dziele akcent jest raczej położony na innej kwestii. Sergiusz, po zadaniu pytania o pomyślność obiecaną narodowi wybranemu, zaczyna ukazywać ogrom nieszczęść, jakie spotkały Jerozolimę i świątynię. Jak wspomnieliśmy wyżej, analizowany autor powołuje się na Józefa Flawiusza jako bezstronnego świadka¹⁹. Nas interesuje jedno, jak chrześcijański autor i jego żydowski rozmówca interpretują nieszczęścia, jakie spotkały Izraela.

Na początku rozmówca Sergiusza stwierdza:

Wiem, że zbuntowaliśmy się względem Pana, Boga naszego. Od czasu, gdy ojcowie nasi przywiedli Józefa do Egiptu i do ziemi Kanaan, i jak o nas powiedział Dawid: „Zgrzeszyliśmy z ojcami naszymi i popełniliśmy nieprawość”²⁰ i znowu, jak powiedziałaś, został nam dodany grzech ten Syna Maryi [że Go zabiliśmy]! O! Zło podwójne przydarzyło się nam! Dlatego biada nam! W miejsce synów Abrahama jesteśmy obcymi i wrogami!²¹

Sergiusz, kontynuując kwestię, zadaje pytanie: „Jakie dobro zobaczyliście po ukrzyżowaniu Syna Maryi? Czy

¹⁹ Kolejno bezpośrednie cytaty: (1) na początku czyni aluzję w XXI, 8 do opisanych przez Józefa Flawiusza podczas oblężenia wypadków kanibalizmu wśród mieszkańców Jerozolimy, w szczególności matki zabijającej i zjadającej własne dziecko (*Bellum Judaicum*, VI, 201-213, 217); (2) XX, 14 – spalenie świątyni (*Bellum Judaicum*, VI, 250); (3) XXI, 14 – spalenie świątyni wbrew woli Tytusa (*Bellum Judaicum*, VI, 266); (4) XXI, 15 – los Jerozolimy nie do pozazdrosczenia (*Bellum Judaicum*, VI, 408); (5) XXI, 15 – parafraza słów Tytusa po zdobyciu miasta (*Bellum Judaicum*, VI, 411); (6) XXI, 15 – podsumowanie księgi szóstej przytoczone wprost (*Bellum Judaicum*, VI, 442). Oprócz tego w tych dwóch rozdziałach (XXI i XXII) spotykamy się z aluzjami do Józefa Flawiusza (*Bellum Judaicum*, VI, 285, 251, 420).

²⁰ Por. Ps 106,6.

²¹ *The Disputation*, XXI, 1 (CSCO 338) 69; *The Disputation* (CSCO 339) 67.

poczuliście, że Bóg was wspomaga dla waszej pomyślności czy też przeciwnie?”²² W odpowiedzi Izraelity pobrzmiwa kluczowa dla nas kwestia. Mówi on: „Jeśli powiem, że prosperowaliśmy, jest oczywiste, że odrzucisz to. Jeśli zaś powiem, że cierpieliśmy, znów nasze rozproszenie i błędzenie po wszystkich krainach potwierdza całe upokorzenie nasze i nieszczęścia nasze”²³.

Istotne dla nas jest połączenie dwóch kwestii: gniewu Boga oraz oceny jako złego postępowania Izraelitów, która ma swoje przełożenie na pomyślność materialną narodu. Innymi słowy, jeśli doświadcza on nieszczęścia, jego przedstawiciel nie może powiedzieć, że Bóg działa dla jego dobra. To zaś oznacza, że błogosławieństwo zmieniło się w przekleństwo i kara Boga zaciążyła nad narodem wybranym.

Kara, jaką otrzymał Izrael, jest zgodna ze sprawiedliwością. Sergiusz wprost pyta rozmówcę: „czy możesz powiedzieć, że niesprawiedliwie Bóg wam uczynił te rzeczy?”. Odpowiedź jest jasna: „Boże zachowaj, abym powiedział, że niesprawiedliwie uczynił Bóg. Napisane jest bowiem «sprawiedliwy jesteś Panie» i «sprawiedliwe i dobre są sądy Twoje»²⁴, i dalej «sprawiedliwy jest Pan na wszystkich swych drogach»²⁵. Komentując to, Sergiusz stwierdza: „Jeśli więc sprawiedliwy jest Pan na wszystkich swoich drogach i wy zgodnie ze słowem waszym nie bładzicie, dlaczego boską karę jak ta otrzymał lud Twój i miasto Twoje i Świątynia Twoja, [karę] która nie miała nigdy podobnych [sobie]?”²⁶. Oba elementy

²² *The Disputation*, XXI, 2 (CSCO 338) 69; *The Disputation* (CSCO 339) 67.

²³ *The Disputation*, XXI, 3 (CSCO 338) 69; *The Disputation* (CSCO 339) 68.

²⁴ Por. Ps 119, 137: „O Panie, jesteś sprawiedliwy i wyrok twój jest słuszny”.

²⁵ Por. Ps 145,17: „Pan jest sprawiedliwy na wszystkich swoich drogach”. *The Disputation*, XXI, 11 (CSCO 338) 72; *The Disputation* (CSCO 339) 70.

²⁶ *The Disputation*, XXI, 9-10 (CSCO 338) 71-72; *The Disputation* (CSCO 339) 70.

są ze sobą powiązane, zarówno gniew wyrażający się w doświadczeniach, jak i proporcjonalność kary otrzymanej przez Izrael. Kara ta nie dotyczy tylko pomyślności społeczności żydowskiej, ale sięga głębiej.

Kto wypowiada tę kwestię? Mnich, chrześcijanin – to on uznaje wartość obietnic, jak i wybrania Izraela przez Boga. Dlatego stwierdza:

Stusznym było dla was, jako synów Abrahama i synów proroków, być narodem przewodników do Chrystusa, jak przepowiadali prorocy. Ale ponieważ wasz fundament został poruszony (oddalony) od wiary w Boga i Jego Mesjasza, błahostką było dla was zmierzać do upadku jak walący się mur czy opuszczone ogrodzenie²⁷.

Widzimy, że w interpretacji Sergiusza kolejnych konkretnych wydarzeń z historii Izraela zło, które się wydarzyło, jest karą Boga i znakiem dla Żydów oraz chrześcijan. Gniew Boga objawia się w sposób widoczny w nieszczęściach, jakie spotkały naród wybrany, a jego konsekwencją, o wiele poważniejszą niż zniszczenia, jest odrzucenie Izraela. Wypominając za prorokami Żydom niewierność trwającą od momentu zawarcia przymierza na Synaju, wspominając o ostrzeżeniu ze strony Pana obecnym w historii narodu wybranego poprzez słowa proroków, o możliwości odrzucenia ich przez Boga, w swoim rozumowaniu Sergiusz zmierzał do wniosku końcowego. Uważał mianowicie, że swoim postępowaniem Izraelici zasłużyli na Boży gniew, a kara, jakiej zaznali, jest sprawiedliwa, a co za tym idzie, przestępstwo, którego się dopuścili, jest adekwatne do poniesionych konsekwencji.

Dokładny opis nieszczęść, odwołanie się zarówno do prorocstwa Jezusa, jak i do świadectwa Józefa Flawiusza w dalszej części, mają uzmysłwić rozmówcy, że okrutne

²⁷ Por. Ez 13,9-16. *The Disputation*, XXII, 4 (CSCO 338) 74-75; *The Disputation* (CSCO 339) 72-73.

doświadczenia, jakie stały się udziałem Izraela podczas wojny, są proporcjonalne do przewiny. Skoro więc nigdy nie słyszano o takich okrucieństwach, to i zbrodnia popełniona przez Żydów była niespotykana. Nie tylko kara doczesna, ale i jej wielkość, mówią nam o skali gniewu Boga. Innymi słowy, istnieje jakaś proporcjonalność pomiędzy samą karą a przewinieniem, proporcjonalność zakorzeniona w ludzkiej koncepcji sprawiedliwości, ale przeniesiona także na relację człowieka z Bogiem, na odniesienie całego narodu do jego Pana. Jedyłą racją tłumaczącą tę sytuację jest wina polegająca na ukrzyżowaniu rękami Rzymian obiecanego Mesjasza.

5. KARA BOGA

Kulminacyjny moment *Dialogu* jest związany z koncepcją, w której kara stanowi integralny element samoobjawienia się Boga. Aby to zrozumieć, trzeba pamiętać, że dla chrześcijan orientalnych²⁸, a szerzej – dla Semity, czas był sceną, w której rozgrywał się dramat Boga i człowieka, a historia była zapisem tego dramatu rozgrywającego się między głównymi protagonistami. Podejmowane decyzje, ich konsekwencje krótkie i długoterminowe tworzą ciąg pytań i odpowiedzi, a więc konstytuują dialog. Jest to jeden z elementów Objawienia, który tworzy w ich świadomości, obok stworzenia, także Pismo Święte. Dopiero ta trzywymiarowa struktura pozwala nawiązać prawdziwą relację z Bogiem i zamienić monologi każdej ze stron w dialog. Innymi słowy, bez takiego odczytania historii mamy do czynienia z monologiem Boga, którego

²⁸ Konsekwentnie w swoich artykułach staram się za współczesnymi ośrodkami studiów patrystycznych na Zachodzie (Rzym, Paryż, Oxford) rozróżniać pomiędzy chrześcijaństwem zachodnim (łacińskim), wschodnim (greckim) i orientalnym (semickim). Wydaje się, że objęcie jedną nazwą mówiących językiem greckim i aramejskim jest błędne, a takie rozróżnienie, choć dyskusyjne językowo (orientalny, czyli wschodni) jest jednak wskazane.

symbolem jest nadanie Prawa, oraz z monologiem człowieka, którego wyrazem w Piśmie Świętym jest modlitwa. Historia pozwala zamienić te dwa monologi w dialog.

W tym kontekście można zrozumieć, jaką rolę odgrywa dla Sergiusza i jego rozmówcy analiza danych historycznych. Wojna żydowska i spalenie Jerozolimy w 70 roku są interpretowane jako odpowiedź Boga na żydowskie rozumienie Mesjasza i jego misji w czasach Chrystusa. Zestawiając okropności wojny i doświadczenia, jakie stały się udziałem narodu wybranego, z obietnicami Boga wobec Izraela, obaj rozmówcy interpretują je jako karę Boga zesłaną na niewierny naród. Sergiusz odnosi to do ukrzyżowania Chrystusa, jego rozmówca zaś wspomina ogólnie niewierność narodu. Nie wiemy, a tekst nie pozwala na postawienie bezdyskusyjnej tezy, czy chodzi mu o odstępstwo, które dokonało się w historii Izraela opisaną przez proroków, czy niewierność z czasów Chrystusa czy odstępstwo współczesne. Sama zasada jednak, która każe doszukiwać się w losach narodu, w wydarzeniach historycznych, odpowiedzi Boga będącej albo błogosławieństwem i aprobatą, albo gniewem i karą, nie jest przez żadnego z nich kwestionowana.

Podkreślanie wielkości kary doczesnej sugeruje jeszcze jedno. Choć ta kara ma wymiar doczesny, to jest odpłatą za czyn, który w swojej istocie nie ma znaczenia wyłącznie doczesnego. Grzechem Izraela jest przecież nie tylko zabicie Chrystusa, ale i duchowe odrzucenie proroków oraz ich wezwań. Śmierć Jezusa była wynikiem braku wiary, a więc grzechu na płaszczyźnie duchowej. Skoro więc grzech materialny został ukarany materialnie, to i grzech duchowy musi być z uwagi na sprawiedliwość niepozostawiony bez osądu i kary. Ten tok rozumowania zakłada dalsze konsekwencje dla narodu wybranego, a co za tym idzie, suponuje w ten sposób odrzucenie Żydów i przeniesienie błogosławieństwa na nowy Izrael, czyli Kościół. Historia więc jest pieczęcią prawdy ukazującą Izraelowi jego błąd, a wielkość kary doczesnej sugeruje jednocześnie duchowe odrzucenie.

Wydarzenia opisane przez Józefa Flawiusza, a przytoczone przez Sergiusza, mają więc wyraźnie teologiczny wymiar. Ukazują one odpowiedź Boga na działania Izraela, są także poprzez okrucieństwo, o którym zaświadcza, znakiem wielkości kary Boga, jaka dotknęła Izrael. Ponieważ człowiek i jego świat jest materialno-duchowy, stawiają kwestię duchowej odpowiedzialności, jaką ma ponieść naród wybrany za swoje wybory. Kara jest nie tylko wynikiem wymierzenia sprawiedliwości przez Boga, ale także odgrywa istotną pedagogiczną rolę w dialogu pomiędzy człowiekiem a jego Stwórcą. Ma więc wymiar wychowawczy, jednak ten jej aspekt nie jest związany przede wszystkim ze skłonieniem do poprawy. To właśnie odczytanie historii albo „znaków czasu”, co przypomniał Sobór Watykański II, pozwala na nawiązanie realnej rozmowy z Bogiem, która bez tego wymiaru, bez kary i nagrody, bez błogosławieństwa i przekleństwa odczytywanego w życiu codziennym staje się tylko monologiem sprawiającym wrażenie dwóch niesłyszających się osób. Boga, który mówi człowiekowi o prawie, o wezwaniach, o zadaniach, i człowieka nieustannie proszącego swojego Stwórcę o pomoc w rozwiązaniu codziennych trudności i zaradzeniu złu, które go spotyka.

Tak rozumiane „znaki czasu” odnoszą się do przeszłości, która pozwala nam ocenić słuszność wyborów stojących przed nami. Nie zwalnia nas z wysiłku, z poszukiwania, ale zawęży liczbę wyborów. Bezpośrednim następstwem rozważania dotyczącego kary Boga jest pytanie dotyczące oceny postaw chrześcijan, którzy przejmują część prawa Mojżeszowego. Tok rozumowania rozmówcy Sergiusza jest jasny. Jeśli literalne trzymanie się Prawa spowodowało nieszczęście, jeśli zburzenie Jerozolimy i klęska Izraela są znakiem odrzucenia przez Boga, to jaki sens ma postawa wierzących, którzy dalej wpisują się w coś, co przebrzmiało? Jeśli jednak ma to wartość zbawczą, to być może oznacza to, że ocena wydarzeń, jak i ich konsekwencji dla Izraela, ukazana przez Sergiusza, nie jest do końca prawdziwa. Zauważmy kolejny raz, że to, co

wyróżnia ten traktat na tle innych traktatów antyżydowskich powstałych w tym kręgu, od *Demonstracji* (XVI)²⁹ Afrahata z IV wieku po traktat Dionizego Barsalibi³⁰ z XII wieku, to fakt, iż interlokutor Sergiusza nie przyjmuje chrześcijaństwa ani nie odrzuca w konsekwencji zaprezentowanej w *Dialogu* argumentacji swojego prawa. Pozostałe teksty, niebędące zazwyczaj pisane w konwencji dialogu, zawierają w sobie pewną oczywistość, a nieprzyjęcie zawartego w nich rozumowania może być jedynie, zdaniem ich autorów, wynikiem złej woli lub złości. Tymczasem rozmówca Sergiusza, pomimo argumentacji, pomimo tego, że nie znajduje odpowiedzi na zarzuty mnicha, pozostaje wiernym religii ojców. Nie ma też skierowanego do niego osobistego potępienia. Fakt ten, zapisany w *Dialogu*, jest jednym z argumentów świadczących o tym, że w tym dziele mamy do czynienia z literacko rozbudowanym zapisem realnej dyskusji. To zaś oznacza, że użyte argumenty musiały się odwoływać do przekonań wspólnych obu społecznościom. Tak jak przy cytatach biblijnych mamy do czynienia z pewnego typu ustalonymi tradycyjnymi zbiorami testimoniów, mniej lub bardziej dopracowanymi literacko, tak w tym miejscu mamy do czynienia z reminiscencją autentycznej rozmowy³¹. Tymczasem właśnie tu odwołanie do kary Boga, do Jego interwencji jako potwierdzenia lub odrzucenia naszych wyborów, jest przywoływane przez obu rozmówców jako wspólne założenie.

6. PODSUMOWANIE

Nie ulega wątpliwości, że analizowany tekst stanowi ciekawy przyczynek do rozważań na temat kary Boga i jej miejsca w życiu człowieka oraz całych wspólnot żydowskich

²⁹ Aphraate Le Sage Persan, *Exposés* XI-XXIII.

³⁰ *The Treatise*.

³¹ Tak twierdzi: Hayman, „Introduction”, 6*.

i chrześcijańskich. Sergiusz i jego żydowski rozmówca za pewnik przyjmują, że odpowiedź Boga na ludzkie działanie, Jego dialog ze stworzeniem, mają miejsce właśnie poprzez karę i nagrodę, błogosławieństwo i przekleństwo, które są widoczne w życiu doczesnym ludzi i narodów. Koronnym argumentem za przemianami epoki Prawa Mojżeszowego jest zdaniem Sergiusza los Izraela po wydarzeniu ukrzyżowania Jezusa. Kary i nieszczęścia, jakich doświadczył naród wybrany, są potwierdzeniem prawdziwości misji Chrystusa i zła, jakie popełnili Żydzi, odrzucając Mesjasza. Bóg prowadzi dialog z człowiekiem, a to, co nas spotyka, jest odpowiedzią Boga poprzez znaki. Kara Boga ma miejsce, a jej aspekt wychowawczy nie leży w jej aspekcie materialnym, ale w czymś innym, a mianowicie w daniu nam przez Stwórcę jasnej oceny dotyczącej naszych czynów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Aphraate Le Sage Persan, *Exposés XI-XXIII* (red. M.J. Pierre) (Sources Chretiennes 359; Paris: Cerf 1989) II.
- Chronica Minora, Pars Tertia* (red. I. Guidi – E.W. Brooks – J.B. Chabot) (CSCO 1; Paris: E Typographeo. Reipublicae 1903-1905).
- Codex Ambrosianus. Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita* (red. A.M. Ceriani) (Milan: Pogliani 1876-1883).
- Iosephus Flavius, *Bellum judaicum* (red. B. Niese) (Berlin: Weidmann 1895) VI; tł. polskie: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, (tł. J. Radożycki) (Warszawa: Oficyna Wydawnicza 1991).
- Leontius Neapoleos, *Sermones* (PG 93,1597-1612) (Paris: J.-P. Migne 1865).
- The Disputation of Sergius The Stylite Against a Jew* (red. A.P. Hayman) (CSCO 338; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1973).

- The Disputation of Sergius The Stylite Against a Jew* (red. A.P. Hayman) (CSCO 339; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1973).
- The Treatise of Dionysius bar Salibi Against the Jews* (red. J. de Zwaan) (SSL 23; New Jersey: Gorgias Press 2010).
- Trophees de Damas* (PO 15,173-291) (Paris: Firmin-Didot 1920).

Opracowania

- Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich – palästinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus und E. Weber 1922).
- Chialá S., *La perla dai molti riflessi* (Magnano: Qiqajon 2014).
- Delehaye H., *Les saintes stylites* (Brussels: Société des Bollandistes 1922).
- Hayman A.P., „Introduction”, *The disputation of Bergius The Stylite against Jew* (red. A.P. Hayman) (CSCO 339; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1973) 1*-77*.
- Hayman A.P., „The biblical text in the Disputation of Sergius The Stylite against a Jew”, *The Peshitta, its use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium* (red. B. ter Haar Romeny) (MPIIL 15; Leiden – Boston: Brill 2006) 77-86.
- Kottek H., *Das sechste Buch das Bellum Judaicum* (Berlin: Rosenstein & Hildesheimer 1886).
- Moeberg A., *The Book of Himyarites. Fragments of a hitherto unknown syriac work* (Lund: Gleerup 1924).
- Nebes N., „The Martyrs Of Najrān And The End Of The Himyar: On The Political History Of South Arabia In The Early Sixth Century”, *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations Into the Qur’ānic Milieu* (red. A. Neuwirth – N. Sinai – M. Marx) (Leiden: Brill 2010) 27-60.
- Petersen R.H., *Treatise of Dionysius Bar Salibhi against the Jews* (Duke University 1964) [Doctoral Dissertation].

Ks. JAN W. ŻELAZNY, prezbiter archidiecezji krakowskiej, kierownik Katedry Patrologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

Doktoryzował się z patrologii greckiej (*Chrystus Najwyższy Kapłan. Studium chrystologiczne na podstawie Homilii św. Jana Chryzostoma do Listu do Hebrajczyków*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1996) i habilitował z eklezjologii syryjskiej (*Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji Apostolskich*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2006). Specjalizuje się w patrologii orientalnej. Wśród autorów, obok znanych przedstawicieli tradycji języka syriackiego (syryjski dialekt języka aramejskiego), jak Efrem czy Afrahat, w kręgu jego zainteresowań znajdują się pisarze Kościołów przedchalcedońskich. Autor *Zarysu literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego* (Kraków: Wydawnictwo „Unum” 2011) oraz tłumacz tekstów syriackich, np. *Tymoteusz I. Listy I-VIII* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2015).