

Ks. Marek STAROWIEYSKI

## KRONIKA APOKRYFÓW (4)\*

1. Francuski przekład apokryfów chrześcijańskich<sup>1</sup>

W 1987 roku w serii Biblioteki Plejady, wydawanej przez francuskie wydawnictwo Gallimard, ukazał się przekład francuski pism intertestamentarnych pod red. A. Dupont Sommer i M. Philonenko (s.1903), który stanowi dziś jeden z podstawowych przekładów tych pism ze względu na trafny wybór tekstów, dobry komentarz i wstępy. Po wielu latach pracy ukazało się obecnie wydanie apokryfów Nowego Testamentu, które autorzy słusznie nazwali raczej apokryfami chrześcijańskimi, ponieważ, jak wykazują we wstępie, nie były to utwory powstające w związku z Nowym Testamentem, ale niezależnie on niego. Nad tym przekładem pracowała grupa uczonych z *Assotiation pour d'Etudes de la Littérature Apocryphe Chrétienne* (AELAC). Stowarzyszenie to zajmuje się wydawaniem apokryfów: wydaje czasopismo *Apocrypha* oraz serię popularnych przekładów apokryfów *Apocryphes* - omówione one zostały w dalszych punktach tej *Kroniki*. O tych aspektach będziemy jeszcze pisali w tej *Kronice*. Niektóre z utworów tu przełożonych stanowią pierwszy przekład nie tylko na j. francuski ale i europejski; wiele z nich to przekłady przygotowane wydane bądź przygotowane do wydania w *Corpus Christianorum, Series Apocryphorum*.

Oto jak przedstawia się układ tomu.

Redaktorzy, F. Bovon i P. Geoltrain dają długie wprowadzenie, w którym przedstawiają zagadnienia związane z apokryfami, ale również przedstawiają niniejsze wydanie, układ i metodę zastosowaną.

Pierwsza część zawiera utwory dotyczące **Jezusa i Maryi**, (gwiazdki podają przy utworach przełożonych już na język polski), a więc *Przepowiadanie Piotra* [*Kerygma Petru*] - M. Cambe; *Ewangelia Tomasza\** [z Nag Hammadi] - C. Gianotto; *Ewangelia tajemną Marka* - J. D. Kaestli, *Protoewangelia Jakuba\** - A. Frey, *Ewangelię dzieciństwa Ps. Mateusza\** - J. Gijssel; *Księga Narodzenia Maryi\** - R. Beyers; *Transitus Ps. Jana\** - S.C. Mimouni; *Historia dzieciństwa Jezusa* [tzw. *Ewangelia dzieciństwa Tomasza\**] - S.J. Voicu; *Życie Jezusa arabskie\** - Ch. Genequand; *Ewangelia Piotra\** - E. Junod; *Pytania Bartłomieja\** [po polsku: *Ewangelia Bartłomieja*], *Księga o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja* - J.D. Kaestli; *List Apostołów\** - J.N. Pérès; *Fragmenty Ewangelii\** [warianty rękopisów, papirusy, fragmenty Ewangelii, agrafa patrystyczne] - D.A. Bertand.

---

\* Kronika apokryfów jest kontynuacją kroniki apokryfów Nowego Testamentu, wydanej w: *WST* 5(1992), 219-223; 6(1993), 307-310; 7(1994), 263-267.

<sup>1</sup> *Ecrits apocryphes chrétiens*, red. F. BOVON, P. GEOLTRAIN, indeks S.J. Voicu, Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard 1997, LVI+1782.

Druga część jest poświęcona **wizjom i apokalipsom**. Znajdziemy tam: *Wniebowstąpienie Izajasza* - E. Norelii, *Apokalipsę Ezdrasza, Apokalipsę Sedracha* - D. Ellul; *Wizję Ezdrasza* - F.G. Nuvolone; *V i VI księgę Ezdrasza* - P. Geoltrain; *Ody Salomona*, M.J. Pierre [częściowo przełożone]; *Apokalipsę Piotra*\* P. Marrasini, R. Baukham; *Apokalipsę Pawła* - C.C. i R. Kappler; *Księgę objawień Elkasa'* - L. Cirillo.

Trzecia część poświęcona jest **św. Janowi Chrzcicielowi i Apostołom**. Znajdziemy w niej następujące utwory: *Dzieje Andrzeja* - J.M. Prieur [częściowo przełożone]; *Dzieje Jana* - E. Junod, J.D. Kaestli; *Dzieje Piotra* - G. Poupon [częściowo przełożone]; *Dzieje Pawła* - W. Rordorf, P. Cherix, R. Kasser [częściowo przełożone]; *Dzieje Filipa* - B. Bouvier, F. Bovon, F. Amsler; *Dzieje Tomasza* - P.H. Poirier, Y. Tissot; *Doctrina Addai*\* - A. Desremaux; *Legenda Symeona i Theonoe* - F. Morard; *Pochwała Jana Chrzciciela* - A. Boud'hors; *Korespondencja Pawła i Seneki*\* - R. Kappler.

Tom zamykają bardzo dobre indeksy (imion, tekstów starożytnych, tematyczny), opracowane przez S. Voicu.

To wyliczenie pokazuje nam kilka spraw. Po pierwsze: autorami przekładów i opracowań są uczeni dobrze znani na polu apokryfów, nie ma tu więc jakiegokolwiek improwizacji, co też zapewnia wysoki poziom naukowy tego tomu: tak samych przekładów, jak i komentarzy i wstępów. Po drugie: uderza zerwanie z klasycznym układem dotychczasowo wydanych przekładów apokryfów. Jak dotąd bowiem wszyscy tłumacze (np. Hennecke, Erbetta, Moraldi, i inni), niezależnie od opcji przedstawianych, trzymali się, mniej lub więcej dokładnie, układu: *Ewangelie, Dzieje, Listy, Apokalipsy*, a więc układu *Nowego Testamentu*. Układ zastosowany w tym tomie wprawdzie odpowiada słusznej skądinąd tezie, że należy je nazywać apokryfami chrześcijańskimi a nie apokryfami Nowego Testamentu, niemniej jednak zaciemnia jasność układu i czyni go trudnym do używania, szczególnie dla ludzi nie przywykłych do pracy nad tą dziedziną apokryfów. Ponadto w klasycznych przekładach w danych grupach stosowano układ chronologiczny utworów dotyczących wydarzeń ewangelijnych (dzieciństwo, męka, itd.), który tu nie został zastosowany. Po trzecie: brak w tym tomie utworów tak ważnych jak *Akta Piłata* czy, późniejszego wprawdzie, cyklu utworów związanych z męką i zmartwychwstaniem (*Listy Piłata, Heroda, Zemsta Zbawiciela* i inne). Ich brak też zaciemnia układ tomu. Te utwory, razem z *Pseudo-Klementynami* znajdują się prawdopodobnie w drugim tomie *Apokryfów*. Nie wiemy, czy będzie w nim miejsce dla najbardziej znanego zbioru legend o Apostołach, Ps. Abdiasza, który mamy już w języku polskim.

Z apokryfów wyłączone utwory takie jak *Didache*, które umieszcza się zazwyczaj wśród pism Ojców Apostolskich; z pism z Nag Hammadi podano tylko *Ewangelię Tomasza* (można by ewentualnie podać *Ewangelię Filipa*). Natomiast w zbiorze znalazły się pisma, słusznie zresztą, których normalnie nie znajdujemy w zbiorach apokryfów NT, a więc *Apokalipsa Ezdrasza i Sedracha, Wniebowstąpienie Izajasza, V i VI księga Ezdrasza* - a więc utworów chrześcijańskich, choć zewnętrznie związanych ze *Starym Testamentem* - czy *Pochwała Jana Chrzciciela*.

Zasadniczo celem serii Plejady jest dostarczenie kulturalnemu czytelnikowi porządnie wydanego tekstu; nie są to więc dzieła w ścisłym tego słowa naukowe ani też popularyzacyjne. Tym kryteriom odpowiada nasz tom: dzieło jest wprawdzie napisane językiem jasnym, prostym i zrozumiałym, niemniej jednak otrzymujemy tu świetnie zrobione wstępy - syntezy, które z pewnością, będą dobrze służyły także uczonym. Każdy bowiem tekst posiada kilkustronowy wstęp omawiający otwór i zawierający *status quaestionis* wszystkich zagadnień związanych z danym utworem, oraz wstęp krytyczny omawiający problematykę związaną z wydaniem. Do wstępu jest dołączona krótka, zazwyczaj bardzo dobrze dobrana bibliografia prze-

kładów i opracowań (w których świeci nieobecnością literatura polska!). Odczuwa się natomiast bardzo brak bibliografii ogólnej, wprowadzającej w zagadnienia apokryfów (wydania, przekłady, narzędzia pracy, opracowania), która powinna następować i uzupełniać świetny zresztą wstęp. Tekst opatrzone jest dobrym komentarzem, zazwyczaj dość obszernym. Niewątpliwym minusem jest zbyt mały i zbyt mało skontrastowany druk tomu.

Jakiegolwiek można by sformułować uwagi krytyczne, a takie zawsze można napisać, stoimy wobec jednego z najważniejszych wydarzeń ostatnich lat w dziedzinie literatury apokryficznej, obok *Clavis apocryphorum Novi Testamenti* M. Geerarda. Otrzymaliśmy bowiem tom stanowiący nieodzowne narzędzie dla każdego nie tylko badacza apokryfów ale i dla wszystkich, których interesuje starożytność chrześcijańska, a więc patrologów, biblistów, historyków sztuki i kultury i innych. Należy spodziewać się, że wkrótce ukaże się drugi tom tego cennego wydawnictwa.

## 2. Nowe tomy czasopisma *Apocrypha*

Czasopismo *Apocrypha* (*Revue Internationale des Littératures apocryphes*), założone przez J.C. Picard i wydawane przez wydawnictwo Brepols w Turnhout (Belgia), ukazuje się regularnie od 1990 roku, w rytmie rocznym. Po zmianach w redakcji ostatni tom (1997) ukazał się pod redakcją S.C. Mimouni. Sekretariat Redakcji zapewnia M.J. Pierre. Komitet Redakcyjny składa się z następujących członków: P. Geoltrain, R. Gounelle, E. Junod, S.C. Voicu; natomiast w skład Komitetu Naukowego wchodzi B. Buvier, F. Bovon, J.D. Du- bois, Z. Izidorczyk, S. Jones, A. de Bouluec, J.N. Pérès, M. Starowieyski.

Od ostatniego numeru recenzowanego ukazały się trzy następujące numery.

**Tom 6, 1995**, s. 298 zawiera następujące prace: I. Backus, *Guillaume Postel, Théodore Bibliander et la „Protévangile de Jacques”* s. 7-65 (wraz z wydaniem przekładu łacińskiego i jego tłumaczeniem na język francuski); C.B. Amphoux, *L'Evangile selon les Hébreux source de l'Evangile de Luc*, s. 67-77; R.G. Coquin, *Quelle était la langue originelle du pseudo-epigraphe conservé en copte sous le titre „Paralipomènes de Jérémie” et en Arabe sous le titre de „Captivité des fils d'Israël à Babylone?”* s. 79-92; R. Faerber, *Deux homélies de PÔque en anglais ancien*, s. 93-126 (z przekładem francuskim); M. McNamara, *Midrash, Apocrypha, Cultur Medium and Development of Doctrina, Some Facts in Quest of a Terminology*, s.127-164; B. Outtier, *Deux homélies pseudo-chrysostomiennes pour la fête mariale du 15 août*, s.165-177 (przekład francuski dwóch homilii zachowanych po gruzińsku); D.W. Pao, *The Genre of the „Acts of Andrew”*, s.179-202; M. Scopello, *Vérités et contre vérités; la vie de Mani selon les „Acta Archelai”*, s. 203-234; I. Ullern-Weité, *Pour une compréhension de la signification apocryphe dans le „continent scripturaire”*, s. 235-278; W. Witakowski, *The Miracles of Jesus: an Ethiopian Apocryphal Gospel*, s. 279-298.

Dwa następne tomy zawierają referaty wygłoszone w czasie międzynarodowego kolokwium poświęconego apokryfom w Lozannie/Genewie 22-25 marca 1995, zorganizowane przez Wydziały Teologiczne tych dwóch uniwersytetów.

**Tom 7, 1976**, s. 303, zawiera prace zebrane w następujące grupy: **Tradycja apokryfów w późnej starożytności**: P.H. Poirier, *„Evangile de Thomas”, „Actes de Thomas”, „Livre de Thomas”. Une tradition et ses transformations*, s. 9-26; A. le Boulluec, *La lettre sur l'„Evangile secret” de Marc et le „Quis dives salvetur?” de Clément d'Alexandrie*, s. 27-31; A. van den Hoek, *Divergent Gospel Tradition in Clement of Alexandria and the Other Authors of Second Century*, s. 43-62; B. Pouderon, *Flavius Clemens et le Proto-Clément juif du roman*

*Pseudo-Clémentin*, s. 63-79; F.G. Nuvolone, *Apocalypse d'Esdras grecque et latine, rapports et rhétorique*, s. 81-108; P.F. Beatrice, *Traditions apocryphes dans la „Théosophie de Trîbingen”*, s. 109-122; A.L. Rey, *„Homerocentra” et littérature apocryphe: quels rapports?*, s. 23-134. **Apokryfy w średniowieczu**: C.R. Matthews, *Nicephorus Callistus' Physical Description of Peter: an Original Component of the „Acts of Peter”?* s. 215-145; A. Ferreiro, *Simon Magus: the Patristic Medieval Traditions and Historiography*, s. 147-165; B. Fleith, *Die „Legenda Aurea” und ihre dominikanischen Bruderlegendare. Aspekte der Quellenverhältnisse apokryphen Gedankenguts*, s.167-192; M. Starowieyski, *La légende de saint Jacques le Majeur*, s. 193-203; E. Barbieri, *Lo „Ps. Marcellus brevior” in una traduzione italiana del trecento*, s. 205-224; **Refleksja teologiczna nad apokryfami**: P. Gisel, *Apocryphes et canon: leur rapports et leur status respectif*, s. 225-234; M. Faesler, *Kérygme et imaginaire*, s. 235-241; W. Rebell, *Les apocryphes - textes concurrentiels du Nouveau Testament*, s. 237-247; C. Paupert, *L'apocryphe, fable catéchétique*, s. 249-251. **Apokryfy i ikonografia**: M. Rassart-Debergh, *Littérature apocryphe et l'art copte*, s. 253-259; N. Thierry, *L'iconographie cappadocienne de l'affront fait à Anne d'après le „Protévangile de Jacques”*, s. 261-272; G. de Spirito, *L'annociation de Sainte-Marie-Majeur: image apocryphe?*, s.273-292; P.A. Mariaux, *Figurer l'apocryphe, ou la vérité dévoilée par la peinture. Quelques iconographes du XIX<sup>e</sup> siècle à l'image chrétienne*, s. 293-300; D.R. Cartlidge, *An Electronic Database of Pictorial images Paralleled in Christian Apocrypha*, s. 301-303.

**Tom 8, 1997**, s. 304, przynosi drugą część referatów wspomnianego kolokwium w Lozannie/Genewie w 1995 roku.

Referaty dotyczące **gnozy i manicheizmu**: M. Tardieu, *Le procès de Jésus vu par le Manichéen*, s. 9-24; A. Rouselle, *A propos d'articulations logiques dans le discours gnostiques*, s. 25-44; L. Painchaud, T. Janz, *La „Génération sans roi” et la Réécriture polémique de quelques textes de Nag Hammadi*, s. 45-70; R. Kasser, *L'„Exégèse etbe tpsukhê” (NH II,6). Histoire de l'Ôme puis exégèse parénétiqve de ce mythe gnostique*, s. 71-80. Referaty dotyczące **apokryfów w językach chrześcijańskiego Wschodu**: J.D. Dubois, *La version copte des „Actes de Pilate*, s. 81-88; J.D. Pérès, *„L'Epître des Apôtres” et „l'Anaphore des Apôtres: quelques convergences*, s. 89-96; V. Calzolari, *Réécriture des textes apocryphes en arménien: exemple de la légende de l'apostolat de Thaddée en Arménie*, s. 97-110; B. Outtier, *Paralytique et Resuscité (CANT 85 et 62). Vie des apocryphes en arménien*, s. 111-120. Referaty o tematyce **teologicznej**: R. Gounelle, *La divinité du Christ est-elle une question centrale dans le procès de Jésus rapporté par les „Acta Pilati”?*, s. 121-136; F. Bovon, *Réception de l'„Evangile de Luc” et lecture orthodoxe des Actes apocryphes des apôtres*, s. 137-146; E. Norelli, *Pertinence théologique et canonicité: les premières apocalypses chrétiennes*, s. 147-164; A. Desreumeaux, *Remarques sur le rôle des apocryphes dans la théologie syriaque: l'exemple des „testimonia” christologiques inédits*, s. 165-178; N. Tchkhikvadzé, *Une tradition géorgienne d'un original perdu: L'histoire de l'apocryphe de l'église de Lydda*, s.179-192. Referaty dotyczące **tekstów i szczególnych tradycji**: R. Cameron, *Myth and History in the Gospel of Thomas*, s. 193-206; D. Marguerat, *„Actes de Paul” et „Actes” canoniques: un phénomène de relecture*, s. 207-224; J. Karvidopoulos, *„Hapax legomena” et autres mots rares dans l'„Evangile apocryphe de Pierre”*, s. 225-230; F. Siegert, *Analyses rhétoriques et stylistiques portant sur les „Actes de Jean” et les „Actes de Thomas”*, s. 231-251; F. Amsler, *Remarques sur la réception liturgique et folklorique des „Actes de Philippe” (Aph VIII-XV et „Martyre”)*, s. 251-264; J.K. Elliott, *The Influence of the Apocrypha on Manuscripts of the New Testament*, s. 265-272; M. Petist, *Génération et tranformation des thèmes appartenant aux „Vitaes Prophetarum”*, s. 273-286; R. Petragli, *Le „Siracide” et l'Ancien Testament: relecture et tendances*, s. 287-301. Numer kończy wspomnienie - nota pośmiertna pióra P. Geol-

train po śmierci w 1996 świetnego humanisty i uczonego oraz założyciela czasopisma *Apocrypha*, jakim był J.-C. Picard, jeden z inicjatorów prac nad apokryfami w środowisku francuskim, s. 303n.

Zestawienie tytułów prac, których nie byliśmy w stanie dokładniej omówić w tej krótkiej nocie, pokazuje szerokie spektrum tematów prac nad apokryfami, wskazuje na problematykę: od filologiczno krytycznej do rozważań teologicznych nad samym pojęciem apokryfu. Pokazuje również, że współczesna problematyka apokryfów obejmuje utwory w językach europejskich, często tak odległych niegdyś od tej problematyki jak starowłoski czy staroangielski, ale również chrześcijańskiego Wschodu. Pokazuje, że apokryfy rozwijały się zarówno w środowisku chrześcijańskim - Wielkiego Kościoła, jak również w grupach heretyckich.

### 3. Nowe tomy serii *Apocrypha*

W ostatnim czasie seria apokryfów w wydaniu kieszonkowym AELAC Assotiation pour l'Etude de la Littérature Apocryphe Chrétienne), wydawana przez wydawnictwo Brepols w Turnhout, pod redakcją A. Desreumaux (Paryż) i E. Norelli (Genewa) wzbogaciła się o nowe tomy:

Vol. 5. *L'Épître des apôtres accompagnée du Testament de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus Christ*, wstęp i przekład z etiopskiego przez J.-N. Pérès, 1984, s. 149.

Vol. 6. *Salomon e Saturne. Quatre dialogues en vieil-anglais*, wstęp, przekład i komentarz R. Faerber, przedmowa J.C. Picard, 1995, s. 208.

Vol. 7. *Actes de l'apôtre André*, wstęp, przekład i komentarz J.-M. Prieur, 1995, s. 209.

Vol. 8. *Actes de l'apôtre Philippe*, wstęp i komentarz F. Amsler, przekład F. Bovon, B. Bouvier i F. Amsler, 1996, s. 318.

Vol. 9. *L'Évangile de Nicodème* ou *Les Actes faits sous Ponce Pilate* (révision latine A) suivi de *La lettre de Pilate à l'empereur Claude*, wstęp i przypisy R. Gounelle et Z. Izydorzycy, przekład R. Gounelle na podstawie tekstu ustalonego przez Z. Izydorzycy, 1997, s. 271.

Z niniejszego zestawienia widzimy, że otrzymaliśmy teksty apokryfów dotąd nieznanych poza ścisłym kręgiem specjalistów jak *Salom i Saturn* lub *List Apostołów* w wersji etiopskiej. *Ewangelia Nikodema (Akty Pilata)* i *Akta Filipa* są wprawdzie utworami znanymi i przekładanymi na języki nowożytne, jednak specyfiką tu przedstawianych tomów jest ich przekład na podstawie zupełnie nowo opracowanych tekstów krytycznych, przygotowanych dla *Corpus Christianorum, Series Apocryphorum*, dotąd jeszcze nie wydanych. Szczególnie ważnym jest to w wypadku *Aktów Filipa*, ponieważ opierają się one na dotychczas nie wydanym lub tylko częściowo wydanym tekście greckim, stąd też te przekłady będą stanowiły, do czasu ich wydania krytycznego w *Corpus Apocryphorum* podstawę do badań nad tymi utworami. W końcu *Akta Andrzeja* stanowią przekład już wydanych przez J.M. Prieur *Aktów* w *Corpus Apocryphorum* (t. 5-6, 1980).

Seria kieszonkowa spełnia więc nie tylko funkcję popularyzacyjną apokryfów chrześcijańskich ze względu na dobre i ciekawe ujęcie przedmiotu, opracowane jasnym i prostym językiem, ale dzięki wysokiemu poziomowi opracowania i przekładu tekstów, jest również cennym narzędziem w pracy badawczej tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób zajmują się nie tylko apokryfami, ale również literaturą i kulturą wczesnochrześcijańską.

#### 4. W kręgu problematyki „Wniebowstąpienia Izajasza”<sup>2</sup>

„Wniebowstąpienie Izajasza” jest apokryfem, znanym wprawdzie szerokim kręgom, od 1522, kiedy to A. de Fantis wydał tekst łaciński używany przez katarów, ale który dopiero od wydania tekstu etiopskiego w 1819 przez R. Laurence, zaczął wzbudzać zainteresowanie uczonych. Trudność jednak badań nad tym apokryfem polegała na fakcie, że nie posiadamy jego greckiego tekstu oryginalnego, a jest on przekazany w różnych grupach językowych. Tak więc badacze tekstu etiopskiego nie mieli zazwyczaj dostępu do tekstu staroślawiańskiego itd. W tej sytuacji grupa badaczy włoskich z Bolonii, specjalistów w różnych grupach językowych, postanowiła wydać całość tej tradycji „Wniebowstąpienia Izajasza”. Inicjatywę prof. M. Pesce, autora szeregu podstawowych prac na temat tego apokryfu (wyliczone w pracy Norelli s. 314) przejął jego uczeń E. Norelli. Prace, ze względu na komplikacje wynikające z pracy zespołowej trwały długo. W międzyczasie, jakby na marginesie tych prac, pojawiło się w Italii szereg prac naukowych omawiających problematykę apokryfu, m.in. wspomniane prace M. Pesce czy prace A. Acerbi, *Serra lignea, Studi sulla fortuna della Ascensione di Isaia*, Roma 1984 czy *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*, *Studia patristica Mediolanensia* 17, Milano 1989 (por. E. Norelli, *dz. cyt.*, 277). Obszerną bibliografię prac na temat „Wniebowstąpienia Izajasza” podaje Norelli, s. 277-331.

Wynikiem tej długiej pracy zespołu uczonych jest obecne wydanie „Wniebowstąpienia”. Opracowania poszczególnych tekstów podjęli się: etiopskiego - L. Perrone, E. Norelli, greckiego (pap. Amherst, *Menologium* z XI/XII w.) - E. Norelli, koptyjskiego - P. Bettio, łacińskiego - C. Leonardi, starobułgarskiego - A.G. Kossova; synopsę poszczególnych wersji ułożył E. Norelli.

Zasadniczo apokryf składa się z dwóch części. W pierwszej znajdujemy opis, jak zły król Manasses, z poduszczenia fałszywego proroka Besziry prześladowa proroka Izajasza i doprowadza do jego śmierci poprzez przecięcie go drewnianą piłą. W drugiej części Izajasz wstępuje aż do siódmego do nieba, gdzie widzi chwałę Boga i Chrystusa, i ogląda Jego zstąpienie na ziemię, aż do Jego wniebowstąpienia.

Wedle powszechnie przyjętej tezy „Wniebowstąpienie” pochodziło ze środowisk żydowskich i zostało następnie „uchrześcijanione”. Norelli wysuwa tezę, i wydaje się, że ją udowadnia, że tekst jest pierwotnie chrześcijański, powstały w kręgach charyzmatycznych o silnie rozwiniętym profetyzmie, w początku II w., z tym, że obydwie części powstały osobno i zawierają inną teologię. Legenda o śmierci Izajasza była znana już w I wieku, jak świadczy Hbr 11,37, natomiast pierwsze wyraźne nawiązania do tego apokryfu mamy w III w. u Orygenesza; następnie stają się one już częstsze. Wprowadzenie elementu piły drewnianej jest elementem chrześcijańskim i stanowi nawiązanie do krzyża Chrystusowego.

Tekst „Wniebowstąpienia” był popularny w kręgach heretyków od IV w., np. arian a następnie, w średniowieczu - katarów (posiadany tekst łaciński pochodzi z tych kręgów), skąd przeszedł do bogomiłów i dlatego jednym z ważnych przekazów jest tekst starobułgarski, następnie jednak pojawia się w kręgach chrześcijańskich ortodoksyjnych i bywał nawet używany w kościołach, jak o tym świadczy tekst grecki zachowany we wspomnianym greckim *Menologium*.

<sup>2</sup> *Ascensio Isaiae, Textus*, cura P. BETTILO, A.G. KOSSOVA, C. LEONARDI, E. NORELLI, L. PERRONE, Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, 7, Brepols - Turnhout 1995, 444; *Ascensio Isaiae Commentarius*, cura E. NORELLI, *tamże* t. 8, 722; E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia, Sudi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Collana Origini, n.s. 1, Bologna 1994, EDB, 359.

Druga cytowana praca zawiera materiał przygotowany przez E. Norellego do wstępu do wydania krytycznego „Wniebowstąpienia Izajasza” w *Corpus Christianorum*, a który musiał, ze względu na problemy wydawnicze, zostać zredukowany. Autor wydał go w osobnym tomie zawierającym szesnaście prac, których samo wyliczenie stanowi dobry przegląd problematyki „Wniebowzięcia Izajasza”: *La ricerca sull' "Ascensione di Isaia": momenti essenziali; AI e l' "Opus Imperfectum in Matthaeum"; Sammael, Malkira, Beliar nell' AI; L' AI e lo sviluppo di un modello narrativo sulla contrapposizione tra vera e falsa profezia; L' AI e il vangelo di Matteo; Struttura della comunità di AI 3,21-31; Tradizioni pneumatologiche retrostanti ad AI 3,26-28; AI 4 e Nerone anticristo; AI 4,16 e la parabola del ritorno del padrone (Lc 12,36-38); Malkira e il genere letterario di AI 5; Isaia segato; AI 6 e il profetismo estatico cristiano; „Gloria” in AI 6-11; „Il Diletto” e l'uso dei titoli cristologici nell' AI; AI 11,5-13 e il catarismo; L' AI e gli avversari di Ignazio di Antiochia.*

Dodać tu jeszcze należy, że przekład etiopskiego tekstu „Wniebowstąpienia” opatrzony krótkim i syntetycznym wstępem dał E. Norelli w wyżej omówionym przekładzie apokryfów francuskich (s. 501-545).

### 5. úacińskie Ewangelie dzieciństwa<sup>3</sup>

Jednym z najbardziej znanych tekstów apokryficznych jest utwór grecki „Protoewangelia Jakuba” (właściwa nazwa „Narodzenie Maryi”), pochodzący z końca II w. Tekst ten zawiera opis narodzenia Maryi, jej wychowania, zaślubin z Józefem, cudownych narodzin Chrystusa, rzezi niewiątek i cudownego ocalenia przyszłego św. Jana Chrzciciela. Utwór ten doczekał się ogromnej liczby przekładów i przeróbek na różne języki świata starożytnego i średniowiecznego, które cieszyły się w swoich krajach powstania niemierną popularnością niż oryginał. Takimi przeróbkami łacińskimi była tzw. „Ewangelia Ps. Mateusza” i „Narodziny Maryi”.

„Ewangelia Ps. Mateusza” stanowi przeróbkę tekstu „Protoewangelii”, z opuszczeniem jej trzech ostatnich rozdziałów i zastąpieniem innymi epizodami. Druga część tego utworu stanowi opis ucieczki świętej Rodziny do Egiptu, znany z innego tekstu, „Arabskiej Ewangelii Dzieciństwa”. Ps. Mateusz stanowi nie tylko przeróbkę, ale wyraźne „uzachodnienie” tekstu: autor zna jeszcze mniej zwyczajów palestyńskich niż autor „Protoewangelii”, natomiast opisy wyraźnie zastępuje elementami zachodnimi.

Drugi apokryf na nowo wydany „Narodzenie Maryi” stanowi z kolei przeróbkę Ps. Mateusza i dalsze „uzachodnienie” tego tekstu: zmieniając elementy utworu: likwidując jedne, inne natomiast rozwijając.

Obydwa te teksty były używane dotąd w wydaniu K.v. Tischendorfa (*Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876, Hildesheim 1966), według którego były przekładane na języki nowożytne, np. przez Erbettę, Moraldiego czy Santos de Otero; z tego tekstu zostały również przełożone na język polski. Tymczasem, jak już uprzednio w swoich pracach, sygnalizował J. Gijssel, tekst Tischendorfa nie odpowiada tradycji rękopiśmiennej. Stąd zaistniała konieczność przebadania obydwu tradycji rękopiśmiennych. Zasadnicza różnica pomiędzy wydaniem „Ps Mateusza” przez Tischendorfa i Gijssela polega na tym, że część druga apokryfu (od rozdziału 25), zawie-

<sup>3</sup> *Libri de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium, textus et commentarius cura J. GIJSEL. Libellus de Nativitate Sanctae Mariae, textus et commentarius cura R. BEYERS, Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, voll. 9 - 10, Brepols - Turnhout 1997, 520 + 456.*

rająca opis pobytu Jezusa w Nazarecie, nie należała do tego utworu (jest to łacińska przeróbka „Dzieciństwa Pana” czyli tzw. „Ewangelii dzieciństwa Tomasza”), który kończy się na rozdziale 24. Podobnie tekst Tischendorfa „Narodzin Maryi” różni się znacznie od tego przekazanego przez tradycję rękopiśmienną. Stąd jest rzeczą jasną, że obydwie tomy *Corpus Christianorum* zawierają długie wstępy kodikologiczne poprzedzające stosunkowo krótkie teksty („Ps. Mateusz”, t. 9, ss. 276-881; „Narodziny Maryi”, t. 10, ss. 268-333), w którym uczeni z Antwerpii uzasadniają swoje wydanie stosunkowo krótkich tekstów. Obydwie apokryfy przełożyli autorzy we wspomnianym wyżej francuskim wydaniu apokryfów, na podstawie przez siebie opracowanego tekstu: „Ps. Mateusz” ss. 107-140, „Narodziny Maryi” ss. 143-161.

Wydanie tych dwóch tekstów apokryficznych - dość powszechnie znanych, które wywarły wielki wpływ na kulturę, szczególnie ikonografię chrześcijańską (np. cytowana przez Gijssela praca habilitacyjna na Uniwersytecie Warszawskim E. Jastrzębowskiej, *Bild und Wort: Marienleben und Kindheit Jesu in der christlichen Kunst von 4. bis 8. Jh. und ihre apokryphen Quellen*, Warschau 1992) - pokazuje naocznie jak koniecznym jest nowe wydanie tekstów apokryficznych i jakie znaczenie ma praca zespołu AELEC dla lepszego poznania kultury i literatury wczesnochrześcijańskiej.

## 6. W kręgu chrześcijańskiej apokaliptyki<sup>4</sup>

Jednym z najbardziej skomplikowanych działów apokryfów chrześcijańskich jest apokalipsa. Na tę literaturę złożyły się: - elementy apokaliptyki judaistycznej (ta z kolei bywała pod wpływem apokaliptyki babilońskiej, a nawet perskiej). - elementy literatury klasycznej greckiej (np. *Odyseja*, Lukian z Samosaty) czy łacińskiej (np. *Eneida* Wergiliusza) z wszystkimi ich katabazami i podróżami do nieba, - elementy literatury muzułmańskiej (podróż Mahometa do nieba), - elementy chrześcijańskie z *Apokalipsą* św. Jana i innymi apokalipsami chrześcijańskimi i judeochrześcijańskimi, i w końcu, jeśli chodzi o apokaliptykę średniowieczną - elementy wierzeń różnych plemion, z których tworzyła się średniowieczna Europa. Wszystkie te elementy nakładały się na siebie, tworząc niejednokrotnie bardzo dziwne i skomplikowane utwory, które z kolei wywierały swój wpływ na tworzenie się kultury: sztukę, literaturę. Poruszenie więc tematu apokaliptyki średniowiecznej wymaga od badacza bądź to ograniczenie się do jednej grupy, bądź ogromnej i bardzo wszechstronnej erudycji.

Obydwie wymienione tu książki prof. J. Sokalskiego przedstawiają świat wizji średniowiecznych i ich wpływ na kulturę europejską. Obydwie książki, wyjątkowo pięknie wydane, wprowadzają czytelnika w świat wizji średniowiecznych. Ogromną zasługą tych obydwu prac jest wprowadzenie czytelnika w poszczególne utwory, w Polsce na ogół nie znane: mamy więc streszczone lub przełożone: *Wizja Pawła*, *Podróże Brendana* (ten utwór istnieje już w przekładzie polskim), *Wizje Tnugdala*, *Wizję Drytheima*, *Czyściec św. Patryka* itd. Autor pokazuje wpływ tych utworów na formowanie się literatury kultury i mentalności średniowiecza, renesansu i baroku, zarówno polskiej jak i powszechnej. Wydaje się - mówię to jako nie znający tej tematyki - że ta część stanowi najbardziej wartościowy element książek prof. Sokalskiego i zasłużyła Autorowi zalecenie jego książek jako lekturę dla polonistów.

---

<sup>4</sup> J. SOKALSKI, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1994, ss. 327; TENŻE, *Pielgrzymi do piekła i raju, świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, t. I, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej 1995, 255.



Niestety Autor wszedł w dziedzinę, w której trudnościach jak się zdaje, nie bardzo się orientuje, i stąd część dotycząca genezy tej literatury, a więc apokryfów chrześcijańskich, budzi poważne wątpliwości.

Pierwszym i podstawowym zarzutem jest niezajomość literatury z tej dziedziny. Czytelnik z niemalym zdziwieniem stwierdza, że podstawowe repertoria jak *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* M. Geerarda, Turnhout 1992 - podstawowy przewodnik po literaturze apokryficznej - czy repertorium wizji średniowiecznych niedawno zmarłego H. Frosa, SJ (w: *The Use and Abuse of Eschatology in Middle Age*, red. E. Verbeke, D. Verhelst i A. Welkhuyzen, Leuven 1988, 491-498) są przez Autora nieużywane. Autor nie wydaje się znać podstawowych przekładów apokryfów Hennecke-Schneemelchera, Erbetty, Moraldiego czy Elliotta, które wykraczają poza zwykłe ramy przekładów, a dzięki naukowemu opracowaniu i wstępom stanowią pierwszy krok każdego, kto zaczyna się zajmować jakąkolwiek częścią literatury apokryficznej. Stąd też literatura - wydania i opracowania - którą Autor się posługuje jest dość przypadkowa, co oczywiście znajduje odbicie w tekście. Dodajmy, na usprawiedliwienie Autora, że w Polsce badania nad apokryfami były prowadzone tylko z rzadka, stąd niedostępność wielu podstawowych pozycji z tej dziedziny w polskich zbiorach.

Skutki tego są widoczne od razu. Autor, jak się wydaje, nie zna jednego z najstarszych apokryfów jak *Ascensio Isaiae*, który daje ciekawe obrazy podróży w zaświatach. Nie wie on również, że istnieje polski przekład tekstu greckiego i etiopskiego *Apokalipsy Piotra* (WST 2(1984), 48-78), którą tłumaczy ze starego (i nie najlepszego!) wydania tekstu greckiego A. Dietricha (Leipzig 1913<sup>2</sup>) i z całą powagą dyskutuje z przebrzmiałymi zupełnie poglądami tego zasłużonego zresztą badacza, podczas gdy i podstawowe, i najnowsze prace R. Baukhama na temat tego dzieła (*The Apocalypse of Peter*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 25,6, Berlin 1988, 4712-4750 oraz: *The Apocalypse of Peter*, a *Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, *Apocrypha* 5(1994), 7-111) są mu, jak się wydaje, nieznane. Ponadto, tekst grecki *Apokalipsy Piotra*, wedle opinii tegoż badacza i jej tłumacza, nie przedstawia większej wartości ze względu na dokonane w nim skróty i modyfikacje (*Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris 1997, 750). Podobnie nie wiemy, dlaczego spośród wielu wersji *Apokalipsy Pawła* wybrał do przekładu krótkie streszczenie, a nie podstawowy (por. C. Carozzi, *Eschatologie et l'au-delà*, Aix-en-Provence 1994, dzieło nieznane Autorowi, ale ta nieznanostwość jest w pełni usprawiedliwiona ze względu na datę wydania, podobnie jak wydanie nowych wersji tego utworu przez T. Silverstein'a i A. Hilhorst'a, *Apocalypse of Paul*, *A New Critical Edition of Thee Long Latin Versions*, Genève 1997). Traktowanie świętego zresztą popularnego wyboru apokryfów F. Amiota i D. Ropsa, z tekstami podwójnie tłumaczonymi - z oryginałów na francuski, z francuskiego na polski - jako podstawowe źródło, jest metodologicznym nieporozumieniem. Kompilacyjno-erudycyjny rozdział o powstaniu apokryfów podaje wiadomości dość przypadkowe (np. mówiąc o *Apokalipsie Piotra* cytuje świadectwo Meto-dego z Olimpu, a nie wspomina o ważniejszych i wcześniejszych Klemensa Aleksandryjskiego); podobnie podaje dość przypadkowe, kompilacyjne, i chyba nie bardzo potrzebne, wiadomości o mnichach. To tylko kilka przykładów, można by podać wiele więcej. Wszystko to stanowi klasyczny *passus extra viam*, i wnosi niewiele istotnych wiadomości o apokryficznych apokalipsach. Cała więc część poświęcona apokryfom chrześcijańskim musi być czytana z wielką ostrożnością. Co stwierdziwszy nie oceniam bynajmniej całości dzieła.

Szkoda więc, że te naprawdę ciekawe książki nie zostały z punktu widzenia apokryfów dopracowane. W razie powtórnego wydania książki, a nie wątpię - podkreślając jeszcze raz wartości tych książek i ich poczytność - że to nastąpi, fragmenty poświęcone apokryfom, powinny ulec gruntownej przeróbce.

Książki J. Sokalskiego stanowią ostrzeżenie dla wszystkich biblistów, teologów czy historyków literatury, którzy wkraczają w prosty - ich zdaniem - świat apokryfów bez odpowiedniego warsztatu pracy i znajomości zasadzek tematu.

### 7. Nowe teksty apokryficzne o św. Szczepanie<sup>5</sup>

Przeglądając *Bibliotheca Hagiographica Graeca* z pewnym zdziwieniem stwierdzamy, że greckie teksty biograficzne dotyczące św. Szczepana - m.in. przekład sławnego listu Lucjusza z Kaphar Gamala - są stosunkowo nieliczne, a tym radsze jeszcze - teksty wydane, podczas gdy utwory homiletyczne greckie poświęcone mu są liczniejsze. A przecież mamy do czynienia z postacią, która zdawać by się mogło, powinna przykuć uwagę twórców apokryfów.

W tej perspektywie znaczenia nabiera wydanie trzech rękopisów greckich przez ks. prof. Andrzeja Strusa, SDB, z Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie oraz obszerne studium im poświęcone.

Dwa pierwsze teksty wydane w 1996 z kodeksu Ambrozjany 262 (D 107 sup.) i z Eskorialu (y-II-6) stanowią dwie wersje tego samego tekstu (BHG 1649h), podczas gdy wydany w 1998 z rękopisu Watykańskiego (Basiliano 87, Vatic. 2048) i z Grottaferrata (Vatic. 1631) stanowi inny utwór (BHG 1649b). Otrzymaliśmy więc dwa różne apokryfy dotyczące św. Szczepana.

Pierwszy utwór opowiada, jak to w dwa lata po wniebowstąpieniu Jezusa powstał spór o Niego: jedni twierdzili, że jest Bogiem, inni - że prorokiem. Gdy więc zebrali się uczeni, aby się naradzić, powstał Szczepan z rodu Beniamina i wygłosił mowę kończącą się apokalipsą zapowiadającą drugie nadejście Pana. Porwali go więc i zaprowadzili do Piłata, który ich jednak zganił i wraz z żoną i synami przyjął chrzest, Szczepana natomiast ubiczowano. Uczeni zebrali się, aby dyskutować ze Szczepanem, ale nie mogąc mu sprostac sprowadzili Szawła, krewniaka Szczepana. Odbywa się ostra dyskusja: Szawel uderzył Szczepana, za co go zganił Gamaliel. Szczepan został poddany strasznym torturom, ale z jego ran uleczył go anioł. Na zebraniu kapłanów Szczepan wygłosił mowę, za co został wtrącony do więzienia, gdzie znajdowali się również Piłat, Abibos (?), Nikodem i Gamaliel. Szczepan został ukamienowany, przepowiedział on jednak przedtem Szawłowi, że on się nawróci. Ciało jego zostało pochowane przez Gamaliela.

W drugim apokryfie znajdujemy opowiadanie jak Szczepan wywołał gniew Heroda, który kazał go obić. Szczepan dalej głosił Chrystusa, co spowodowało z kolei gniew Żydów: zastał on obity i uwięziony, a w więzieniu był cudownie karmiony. Po dyskusji z »ydami został ukamienowany, a ciało jego cudownie odkryto: zbudowano tam kościół, w którym działy się cuda.

Układ obydwu apokryfów jest skomplikowany i wskazuje na to, że utwór składa się z kilku elementów. Autor sądzi, że część pierwotna pochodzi z II-III wieku, ze środowisk judeochrześcijańskich; następnie utwór w IV w. uległ w przeróbce w Egipcie i jeszcze jednej, późniejszej.

<sup>5</sup> A. STRUS, La Passione di Santo Stefano in due manoscritti greci, *Salesianum* 58(1996) 21-61; TENZE, Una "Haggada" familiare sulla Passione e morte di S. Stefano Protomartire, *tamże* 60(1998) 81-96; TENZE, L'Origine de l'apocryphe grec de la Passion de S. Etienne. A propos d'un texte de deux manuscrits récemment publiés, *Ephemerides liturgicae* 112(1998) 18-57.

Opowiadanie o Piłacie jest oryginalne i jest znacznie poszerzone w dwóch wersjach starosłowiańskich z rękopisów ze Lwowa i Zamościa. Na uwagę zasługuje również apokalipsa zawarta w mowie Szczepana.

W ciekawym studium A. Strus analizuje obydwie wersje (A i B), omawia rolę Piłata i Gamałiela w tych apokryfach oraz środowisko, w którym apokryf powstał oraz jego rozwój. W końcu podejmuje próbę pokazania związków utworu z literaturą apokryficzną. Ten ostatni temat, jak się wydaje, pozostaje otwarty dla pogłębienia go przez specjalistów od literatury apokryficzej.

Cenne i ciekawe teksty opublikowane przez A. Strusa, jak ufamy, zostaną przełożone przez autora na język polski i opublikowane, ponieważ, o ile mi wiadomo, literatura polska o Pierwszym Męczenniku niemalże nie istnieje. Prace A. Strusa stanowią ponadto chlubne *polonicum* na niwie literatury europejskiej.

## 8. Monografia „Transitus Mariae”<sup>6</sup>

Problem utworów asumpcjonistycznych rozwinął się szczególnie w tym stuleciu w związku z dyskusjami związanymi z ogłoszeniem w 1950 roku dogmatu o Wniebowzięciu NMP. Ogromne prace M. Jugie i C. Balić'a stanowią do dziś podstawowe prace, na temat korzeni patrystycznych tego dogmatu Wniebowzięcia. W związku z tymi dyskusjami zwrócono również uwagę na apokryfy asumpcjonistyczne zwane *Transitus Mariae*, wydane w różnych wersjach językowych. Próby usystematyzowania tych licznych utworów podejmowali J. Rivière, E. Cothenet i ostatnio M. van Esbroeck. Były to jednak zazwyczaj mniej lub bardziej długie artykuły. Usystematyzowania całej tej obszernej literatury podjął się S.C. Mimouni, pracownik naukowy Ecole Pratique des Hautes Etudes w Paryżu, który od dawna zajmował się tym tematem i opublikował już wiele cennych prac poświęconych temu tematowi. Ukoronowaniem jego prac jest niniejsza monografia.

Autor podejmuje analizę całości tekstów narracyjnych dotyczących losu ostatecznego Maryi - terminu tego używa Mimouni, w sumie 52(62), a więc pięciu syryjskich, dziewięciu (raczej piętnastu) greckich, sześciu (raczej dziewięciu) koptyjskich, dziesięciu arabskich, sześciu etiopskich, siedmiu łacińskich, czterech gruzińskich i pięciu ormiańskich. Autor pozostawia z boku tradycję słowiańską, chociaż należy przypuszczać, że można w niej znaleźć interesujące elementy w utworach przełożonych z języka greckiego. Autor zdaje sobie sprawę, że badania te nie są ostateczne i że istnieją utwory pominięte przez niego - w czasie pisania pracy wydano nowe teksty, które jednak, jak stwierdza, nie zmieniły zasadniczo wysuniętych przez niego tez.

Praca dzieli się na dwie części: omówienie tradycji literackiej dotyczącej losu ostatecznego Maryi oraz tradycji topologicznej. Dwie te części poprzedzone są długim wstępem metodologicznym, w którym autor omawia znaczenie słów *dormition* i *assomption*, wyróżniając trzy sposoby ujęcia losu ostatecznego Maryi: 1. uśnięcie bez zmartwychwstania, 2. uśnięcie i wniebowstąpienie oraz 3. wniebowstąpienie z lub bez zmartwychwstania. Pierwsza z tych tradycji jest najstarsza, ostatnia - najmłodsza. W dalszej części wstępu metodologicznego Autor omawia sposób wykorzystywania źródeł archeologicznych, literatury związanej z pielgrzymkami oraz, ogólnie, problemy tradycji.

---

<sup>6</sup> S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, (Théologie Historique 98), Paris : Beauchesne 1995, 716.

W pierwszej części Autor omawia wszystkie teksty wspomniane, próbując je usystematyzować wedle podanych przez siebie kryteriów, różnych od tych używanych przez trzech wspomnianych uczonych, choć, jak zaznacza, z nich korzysta. Swoją typologię opiera na dwóch kryteriach: topologicznym i teologicznym. Pierwsza grupa to utwory, w których lokalizacja domu Maryi jest w Betlejem i zawierające wiarę w *dormitio*, w drugiej dom Maryi znajduje się w Jerozolimie a autor przyjmuje *dormitio* lub *assumptio*, w trzeciej, w końcu, dom Maryi znajduje się w Jerozolimie, a autor przyjmuje *assumptio* z lub bez zmartwychwstania.

Drugą część, topologiczną, poprzedza wstęp metodologiczny, a następnie Autor omawia liturgię maryjną w Jerozolimie w epoce bizantyńskiej na podstawie homilii greckich lub wschodnich, w więc święta Wspomnienia Maryi oraz Uśnięcia i Wniebowstąpienia. Następnie przechodzi do omawiania tradycji domu Maryi w Jerozolimie oraz w jej okolicach (Bethesda, Getsemani, Betlejem, Syjon), tradycję grobu Maryi, tradycję domu Maryi w Efezie (omawia ją tylko ze względu na jej obecną popularność, jako że nie ma ona oparcia w źródłach starożytnych) i w końcu tradycje Konstantynopolikańskie na temat relikwii Maryi. Ten rozdział kończy przekład francuski A. Wegnera (poprawiony) opowiadania Galbiosa i Kandidosa. Tom opatrzone bibliografią, stanowi dobry przewodnik po literaturze asumpcjonistycznej, tym bardziej, że jest podzielona wedle działów tej literatury.

Dzieło S.C. Mimouni jest bardzo ważne dla historii apokryfów, bo systematyzuje problemy związane z *Transitus* do VIII wieku. Jest to również dzieło cenne dla historii dogmatu i liturgii. Praca, kontynuując klasyczną dziś pracę M. Jugie o wniebowzięciu z 1944, znacznie poszerza jej zakres, mając do dyspozycji nowe teksty. Na ich podstawie Autor wysuwa tezę, że nauka o Wniebowzięciu rozwinęła się na przełomie V i VI w. w monofizyckich kręgach palestyńskich i syryjskich, ponieważ stamtąd pochodzą najstarsze świadectwa. Dodajmy, że jest to okres wielkiego rozwoju teologii monofizyckiej, która ma tak wybitnych przedstawicieli jak Sewer z Antiochii czy Jakub z Sarug. Monofizyci zaś, przeciwstawiając się antimariologicznym tendencjom nestorian, rozwijali mariologię. Teologia asumpcjonistyczna zaś, podkreślając że ciało Maryi nie uległo skażeniu, zgadzała się z teologią aftardoketów Juliana z Hali-karnasu. Mimouni podkreśla jednak, że jest to hipoteza opierająca się nie tyle na tekstach historycznych, ile na podobieństwach. Stoimy wobec bardzo ciekawej tezy, która, gdyby się potwierdziła, mogłaby mieć ważne znaczenie dla ekumenizmu: nauka uznana za dogmat w XX wieku rozwinęła się po raz pierwszy w kręgach monofizyckich.

Dzieło S.C. Mimouni stanowi bardzo ważną pracę zarówno dla badaczy apokryfów, jak i dla historyków dogmatu, szczególnie mariologii.