

## SYRIACKIE ŹRÓDŁA NORMATYWNE OKRESU PÓŹNEJ STAROŻYTNOŚCI. WPROWADZENIE\*

---

*Napisał Adam Izdebski*

---

Niniejsze opracowanie stanowi wprowadzenie do źródeł normatywnych, którymi dysponujemy do badania dziejów syriackich społeczności chrześcijańskich w późnej starożytności<sup>1</sup>. Źródła te są liczne i wciąż w niewielkim stopniu zgłębione przez historyków, mimo że naświetlają szczegółowo sytuację religijną, polityczną i społeczną północnej części Bliskiego Wschodu w wiekach V–VIII po Chrystusie. Są one ponadto kluczowe dla zrozumienia rozwoju syriackich instytucji kościelnych i kultury religijnej po obu stronach granicy rzymsko-perskiej, jak również dla prześledzenia procesu przystosowywania się syriackich społeczności chrześcijańskich do panowania arabskiego<sup>2</sup>.

---

\* Artykuł powstał w ramach projektu *Mnisi i wspólnoty monastyczne we wschodnim Śródziemnomorzu (IV–VIII w.)*, kierowanego przez prof. Ewę Wipszycką-Bravo na Wydziale Historycznym UW. Jest on finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach programu MAESTRO (UMO-2015/18/A/HS3/00485).

<sup>1</sup> W polszczyźnie istnieją dwa przymiotniki, które oznaczają klasyczny język literatury chrześcijan z Syrii późnego antyku i średniowiecza. Pierwszy to przymiotnik „syryjski”, wskazujący obszar, z którego pochodzą te wspólnoty chrześcijańskie. Ponieważ jego użycie prowadzi często do mylenia klasycznego języka „syryjskiego” z współczesnym syryjskim dialektem języka arabskiego, w niektórych językach zachodnioeuropejskich (np. angielskim i francuskim) przyjęło się używać osobnego przymiotnika, po polsku oddawanego jako „syriacki”. Pomimo możliwych wątpliwości językoznawczych w stosunku do tego słowa, posługując się nim tu na określenie języka i kultury chrześcijan późnoantycznej Wielkiej Syrii.

<sup>2</sup> W przeciwieństwie do mojego tekstu, istniejące omówienia syriackich tradycji normatywnych skupiają się na rozwoju systemu prawnego od starożytności po czasy nowożytne. Zob. W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1981; W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989; krótkie wprowadzenia: V. Erhart, „The Development of Syriac Christian Canon Law in the Sassanian

Przygotowanie wprowadzenia do syriackich źródeł normatywnych dla czytelnika polskiego jest o tyle istotne, że w ostatnich latach ukazały się polskie przekłady wielu ważnych tekstów normatywnych wywodzących się z tradycji syriackiej. Są to akta synodów Kościoła perskiego (tzw. *Synodicon orientale*, które szczegółowo omawiam niżej), przetłumaczone przez Rafała Zarzecznego SJ i publikowane partiami w ramach serii *Acta Synodalia*, oraz *Kanony Szkoły z Nisibis*, przetłumaczone przez autora niniejszego artykułu<sup>3</sup>. Ma on ukazać polskiemu czytelnikowi szerszy kontekst, w którym należy umieścić dostępne mu przekłady. Ponieważ dostępna obecnie w języku polskim literatura o syriackich Kościołach późnego antyku i średniowiecza (kalifatów umajjadzkiego i abbasydzkiego) jest wciąż dosyć skromna<sup>4</sup>, wskazany jest tu krótki wstęp o charakterze historycznym, po którym omówiona zostanie tradycja przekazu późnoantycznych syriackich źródeł normatywnych oraz same źródła, osobno dla syriackich chrześcijan wschodnich (perskich) oraz zachodnich (rzymskich).

## INFORMACJE WSTĘPNE

Język syriacki powstawał w wiekach III–V po Chr. jako język literatury niegreckich społeczności chrześcijańskich zamieszkujących obszary dzisiejszych Turcji, Syrii, Libanu, Iraku i Iranu<sup>5</sup>. Rozwinął się on z dialektu języka aramejskiego,

---

Empire”, [w:] *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, red. R.W. Mathisen, Oxford 2001, s. 115–129; H. Kaufhold, „Die syrische Rechtsliteratur”, [w:] *Nos sources: arts et littérature syriaques*, red. P. Khoury, G. Rahmé, Antélias 2005, s. 211–235; H. Kaufhold, „Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, [w:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, red. W. Hartmann, K. Pennington, Washington DC 2012, s. 215–342. Czytelnikom należy także polecić materiały dostępne w internecie, w ramach portali syriaca.org, „An Annotated Bibliography of Syriac Resources Online” – syri.ac oraz „A Comprehensive Bibliography on Syriac Christianity” – <http://www.csc.org.il/db/db.aspx?db=SB> (dostęp 12 sierpnia 2017).

<sup>3</sup> *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010; *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011; *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2014; A. Izdebski, „Kanony Szkoły z Nisibis. Wprowadzenie”, *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 13 (2014), s. 101–114; A. Izdebski, „Kanony Szkoły w Nisibis. Przekład”, *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 13 (2014), s. 115–132.

<sup>4</sup> Dwa główne opracowania to stara praca Niny Pigulewskiej przetłumaczona z języka rosyjskiego oraz nowe wprowadzenie do syriackiej patrologii z obszernym wprowadzeniem historyczno-kulturowym autorstwa ks. Jana Żelaznego: N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989 (rosyjski oryginał: N.V. Pigulevskaâ, *Kultura Sirijcev v srednie veka*, Moskwa 1979); J. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011.

<sup>5</sup> Najważniejsze wprowadzenia do historii i literatury świata chrześcijan syriackich: J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide (224–632)*, Paris 1904; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*,

którym w pierwszych wiekach naszej ery posługiwano się w Edessie (obecnie tureckiej Urfie) i jej okolicach, czyli w historycznej północnej Syrii, a dzisiejszej południowo-wschodniej Turcji<sup>6</sup>. Sam język aramejski był powszechny na obszarze niemal całego Bliskiego Wschodu: jego użytkownicy zamieszkiwali w pierwszych wiekach naszej ery przede wszystkim obszary Mezopotamii, Syrii oraz Palestyny. Na całym tym terenie już od III wieku istniały wspólnoty chrześcijańskie. Powstawały one dwutorowo. Z jednej strony chrześcijaństwo rozprzestrzeniało się na tereny aramejskie z Antiochii, stolicy rzymskiego Bliskiego Wschodu, z drugiej strony nowina o Jezusie i jego nauczaniu rozpowszechniała się także wśród wspólnot żydowskich żyjących w Syrii i Mezopotamii. W związku z tym w chrześcijaństwie syriackim w pierwszych wiekach silnie obecny był nurt judeochrześcijański, zwłaszcza na terenach Babilonii<sup>7</sup>.

Od samego początku wśród aramejskich (później: syriackich) chrześcijan zamieszkujących obszary dzisiejszej Syrii, południowo-wschodniej Turcji i Iraku istniały jednak głębokie podziały. Przebiegały one wzdłuż granic politycznych – granicy partyjsko-rzymskiej, a potem persko-rzymskiej, które narzucały inne ramy organizacyjne i inny kontekst polityczno-społeczny chrześcijanom żyjącym po obu stronach. O ile w Cesarstwie Rzymskim sytuacja chrześcijan syriackich do IV wieku włącznie nie różniła się od sytuacji chrześcijan greckich (czyli zarówno mieli oni do czynienia z prześladowaniami, jak i odczuli zmianę sytuacji po przełomie konstantyńskim), o tyle sytuacja po perskiej stronie gra-

---

Bonn 1922 (repr. Berlin 1968); A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1958; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Romae 1958; J.M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310, Scriptorum Syri 36, Louvain 1970; N.G. Garsoian, T.F. Mathews, R.W. Thomson, *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington DC 1982; W. Baum, *The Church of the East. A Concise History*, London 2003 (wyd. oryg.: W. Baum, *Die Apostolische Kirche des Ostens: Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000); P. Siniscalco, *Starożytne Kościoły wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013 (wyd. oryg.: P. Siniscalco, *Le antiche chiese orientali. Storia e letteratura*, Roma 2005).

<sup>6</sup> J.B. Segal, *Edessa. "The Blessed City"*, Oxford 1970. Na temat roli Edessy zob. S.K. Ross, *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*, London–New York 2001; M. Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Stuttgart 2005; L. Greisiger et al. (red.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Würzburg 2009.

<sup>7</sup> „Najsłynniejszym” tego przejawem było wykształcenie nieznaney innym tradycjom chrześcijańskim instytucji „synów i córek przymierza”, czyli członków wspólnot chrześcijańskich, którzy w sposób szczególny (pełny?) realizowali przymierze z Bogiem, prowadząc życie ascetyczne: A. Vööbus, „The Institution of the Benai Qeïama and Benat Qeïama in the Ancient Syrian Church”, *Church History* 30 (1961), s. 19–27; A. Jaubert, „Gottesbund. 'Bund' in der syrische Kirche”, [w:] *Das Reallexikon für Antike Christentum*, t. 11, Stuttgart 1981, s. 933–996; S. Abouzayd, *Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford 1993; A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002.

nicy była kontrastowo inna. Do III wieku chrześcijanie stanowili jedną z wielu grup religijnych żyjących na terenie Mezopotamii oraz Iranu, a władze państwowe nieszczególnie się nimi interesowały. Zmieniło się to w IV wieku, gdy chrześcijaństwo zaczęło być postrzegane jako religia, czy wręcz ideologia państwowa Cesarstwa Rzymskiego – najważniejszego wroga imperium perskiego<sup>8</sup>. Od tego momentu chrześcijanie w państwie perskim stali się przedmiotem szczególnej uwagi władz, jako poddani potencjalnie lojalni wobec wroga, a zatem wysoce podejrzani. To na tym tle należy przede wszystkim postrzegać kolejne fale prześladowań chrześcijan, które miały miejsce w państwie sasanidzkim (były one zresztą dodatkowym bodźcem do wykształcenia przez perskich chrześcijan struktur niemal całkowicie niezależnych od szeroko rozumianego chrześcijaństwa „cesarskiego”). Dodatkowym czynnikiem, który sprzyjał prześladowaniom, było odrzucanie przez chrześcijańskich przedstawicieli perskich elit części ich tradycyjnych obyczajów (zwłaszcza tych związanych z małżeństwem). Wobec tego, badając historię chrześcijan syriackich, zawsze należy pamiętać o kontekście (zmieniających się!) granic politycznych, z ich daleko idącymi konsekwencjami dla życia kościelnego<sup>9</sup>.

Od bardzo wczesnego etapu mamy więc do czynienia z dwoma rozbieżnymi kierunkami rozwoju chrześcijaństwa syriackiego, rzymskim i perskim. Mimo to przez pierwsze kilka stuleci obok różnic można mówić o daleko idących podobieństwach między obiema rodzącymi się tradycjami. Zasadnicza zmiana w tej sytuacji nastąpiła dopiero na początku V wieku. To wtedy na terenach imperium Sasanidów rozpoczął się proces konsolidacji istniejących biskupstw i tworzenia jednolitej hierarchii kościelnej dla całego państwa, prowadzący także do postępującego ujednoczenia form życia kościelnego w Mezopotamii i Iranie. Powoli zaczęła się także krystalizować swoista, „nestoriańska” tożsamość teologiczna perskiego chrześcijaństwa, wywodząca się z chrystologii uprawianej na przełomie IV i V wieku w Antiochii, kładąca nacisk na rozróżnianie w jednej osobie Jezusa Chrystusa dwóch natur, ludzkiej i boskiej. Zajęło to jednak kilka pokoleń; można by rzec, że doprecyzowywanie tożsamości kościelnej u chrześcijan perskich następowało stopniowo, w miarę potrzeb związanych z rozwojem własnych lokalnych

---

<sup>8</sup> Zmiana w postrzeganiu chrześcijan przez sasanidzkie elity zaczęła się już prawdopodobnie w ostatnich latach panowania Konstantyna Wielkiego: T.D. Barnes, „Constantine and the Christians of Persia”, *JRS* 75 (1985), s. 126–136.

<sup>9</sup> Na temat sytuacji chrześcijan perskich zob. S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, CSCO 426. Subsidia 63, Lovanii 1981; S. Brock, „Christians in the Sassanian Empire: a Case of Divided Loyalties”, *Studies in Church History* 18 (1982), s. 1–19; J.T. Walker, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley–London 2006; S.P. Brock, *The History of the Holy Mar Ma'in. With a Guide to the Persian Martyr Acts*, Piscataway NJ 2008; R. Zarzeczny, „Syrjskie Dzieje Mar Marięgo (BHO 610) jako apokryficzne świadectwo domniemanych początków ewangelizacji na obszarach współczesnego Iraku”, *Studia Bobolanum* 2 (2010), s. 67–92; R.E. Payne, *A state of mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late Antiquity*, Oakland 2015.

instytucji i naciskami zewnętrznymi (państwowymi i kościelnymi). W jego rezultacie chrześcijanie stali się kolejną wielką grupą religijną świata perskiego, obok Żydów, manichejczyków oraz zoroastrian. Jako tacy byli także ważnymi uczestnikami perskiego życia politycznego.

Ponad sto lat później, w drugiej ćwierci VI wieku, proces tworzenia niezależnej syriackiej hierarchii kościelnej rozpoczął się na obszarze Cesarstwa. Było to konsekwencją sporów o naturę czy też natury Chrystusa – a w szczególności o rozstrzygnięcia podjęte w tej sprawie na soborze w Chalcedonie w 451 roku, które postawiły znaczną część chrześcijan syriackich w konflikcie z władzą cesarską i podległą jej hierarchią kościelną. Większość chrześcijan syriackich odrzuciła postanowienia z Chalcedonu, pozostając przy opinii, że dwie natury Jezusa Chrystusa, boska i ludzka, zostały w nim w wyniku Wcielenia zjednoczone i stały się nową jakością. Pogląd ten nazywany jest monofizytyzmem – stoi on w sprzeczności nie tylko z decyzjami z Chalcedonu, ale także z chrystologią nestoriańską, preferowaną przez chrześcijan perskich i znacznie bliższą chrystologii chalcedońskiej.

W rezultacie doszło do trwałej schizmy z Kościołem cesarskim oraz wykształcenia własnej organizacji kościelnej, opartej przede wszystkim o istniejące wcześniej klasztory syriackie<sup>10</sup>. Co istotne, hierarchia i wspólnoty chalcedońskie (to jest pozostające w komunii z cesarzem i korzystające z jego wsparcia) nadal istniały wśród chrześcijan syriackich, przekształcając się po podboju arabskim w Kościół „melkicki”, czyli „królewski” albo po prostu „cesarski” (od syryjskiego *malkā* – *basileus*, król, cesarz). Ze względu na swoje ścisłe związki z hierarchią grecką, zarówno przed podbojem arabskim, jak i po nim melkici opierali się przede wszystkim na tłumaczeniach greckich tekstów normatywnych (oraz bardzo wcześnie zaczęli posługiwać się językiem arabskim)<sup>11</sup>.

W rezultacie tych równoległych i w rzeczywistości niezależnych od siebie procesów, czyli schizmy „monofizycznej” w Cesarstwie oraz okrzepnięcia struktur „nestoriańskich” w Persji, w VI wieku ostatecznie wykształciły się dwie konkurencyjne syriackie struktury kościelne, między którymi istniały znaczące różnice teologiczne. Innymi słowy, Syryjczycy po dwóch stronach granicy wybrali inne opcje teologiczne, których nie sposób było ze sobą pogodzić<sup>12</sup>. Równocze-

---

<sup>10</sup> E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951; W.H.C. Frend, „Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy”, [w:] *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky on the Occasion of his Eightieth Birthday*, red. D. Neiman, M.A. Schatkin, Roma 1973, s. 261–275; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapter in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Kaufhold, „Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, s. 215–313; K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004.

<sup>12</sup> Podczas gdy różnice teologiczne między chrystologią chalcedońską a chrystologią wyznawaną przez chrześcijan perskich, zwaną „nestoriańską” (mimo iż niekoniecznie literalnie podąża ona za pismami Nestoriusza, syryjskiego mnicha i patriarchy Konstanty-

śnie nadal istniała trzecia struktura, znacznie bardziej grecka, choć należeli do niej także chrześcijanie posługujący się językiem syriackim – Kościół „cesarski”, pozostający w komunii z cesarzem oraz wyznający chrystologię chalcedońską (i działający wyłącznie na terenach prowincji rzymskich). Przez pierwszych kilka dekad swojego istnienia Kościoły te pozostawały względem siebie w pewnej izolacji, co miało doniosłe skutki również dla rozwoju ich systemów normatywnych i tworzenia własnych źródeł prawa kościelnego. W przypadku syriackich chrześcijan w Cesarstwie mieliśmy do czynienia z odłączaniem się od istniejących struktur kościelnych, które posiadały już własne, w dużej części tłumaczone z języka greckiego, teksty normatywne oraz praktykę prawną w wielu istotnych aspektach życia kościelnego). Ograniczało to zakres niezbędnych regulacji w pierwszych dziesięcioleciach, a nowo powstające „monofizyckie” syriackie teksty normatywne dotyczyły przede wszystkim życia monastycznego i roli klasztorów w życiu kościelnym. Natomiast w Persji postępowało budowanie i konsolidowanie osobnych struktur kościelnych, zatem regulacji wymagał znacznie szerszy zakres spraw spornych i organizacyjnych.

Okresem przełomowym dla obu syriackich organizacji kościelnych była druga połowa VI wieku, kiedy to granica persko-rzymska stała się bardziej otwarta i kontakty między oboma Kościołami ożywiały się. Mamy wręcz do czynienia z misją „zachodniosyriacką” na terenie imperium perskiego, a zatem z tworzeniem bądź umacnianiem istniejących wspólnot monofizyckich na tym obszarze oraz z zakładaniem nowych klasztorów. W rezultacie doszło do konfrontacji obu organizacji kościelnych, wschodnio- i zachodniosyriackiej. Wymagało to zwłaszcza od chrześcijan perskich dostosowania się do nowych warunków. Wschodniosyriaccy chrześcijanie byli zdeterminowani, by zachować swoją odrębność i własną tożsamość instytucjonalno-teologiczną. Pod koniec VI wieku przyspieszył wobec tego rozwój umiejętności polemicznych wśród perskich pisarzy chrześcijańskich, którzy korzystali z zasad greckiej retoryki i dialektyki filozoficznej, a pogłębieniu i popularyzacji uległa także refleksja teologiczna (między innymi dzięki rozwojowi charakterystycznego dla świata perskiego chrześcijańskiego ruchu szkolnego)<sup>13</sup>. W tym też czasie nastąpiła też

---

nopola w V wieku), są nieznaczące. Z dzisiejszej perspektywy są one zresztą do tego stopnia niebudzące kontrowersji, że współczesne Kościoły wywodzące się z dwóch stron dawnego sporu stwierdziły, że zasadniczo nie ma między nimi obecnie różnic w zakresie chrystologii. Zob. *Wspólna Deklaracja Chrystologiczna* podpisana przez papieża Jana Pawła II oraz patriarchę Wschodu Khanania Mar Dinkha IV, z dnia 11 listopada 1994 – [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_11111994\\_assyrian-church\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_11111994_assyrian-church_en.html) (dostęp 22 września 2017 r.).

<sup>13</sup> R. Macina, „L’Homme à l’école de Dieu. D’Antioche à Nisibe. Profil hermétique, théologique et kérygmaticque du mouvement scolastique néstorien”, *Proche-Orient Chrétien* 32, 33 (1982), s. 87–124, 263–301; (1983) 39–103; A.H. Becker, „The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin”, [w:] *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, red. S.F. Johnson, Aldershot 2006, s. 29–48.

swoista rewolucja w perskim monastycyzmie: w wyniku działalności reformatorów, Abrahama z Kaszkaru i jego uczniów, powstały struktury monastyczne „w stylu Cesarstwa”. Ich powstanie można wyjaśniać zarówno w kategoriach inspiracji płynącej z kontaktów z klasztorami zachodniosyriackimi (choć źródła wspominają raczej o fikcyjnych kontaktach z Egiptem niż z pobratymcami z Zachodu), jak i jako sposób obrony własnej tożsamości kościelnej w sytuacji bliskich kontaktów ze zdominowanym przez monastycyzm Kościołem zachodniosyriackim<sup>14</sup>. Podbój arabski i zjednoczenie całego Bliskiego Wschodu pod jednym panowaniem przyspieszyło proces konfrontacji i przenikania się obu syriackich tradycji kościelnych, które na dużą skalę zapożyzczały od siebie teksty teologiczne i normatywne. Równocześnie podbój przypiecztowało zjawisko dwóch całkowicie równoległych syriackich struktur kościelnych, „monofizycznej” i „nestoriańskiej”.

Podsumowując ten krótki rys historyczny, należy zaznaczyć, że późnoantyczne i wczesnośredniowieczne podziały w łonie chrześcijaństwa syriackiego w bardzo niewielkim stopniu pokrywają się z podziałami współczesnymi (i dzisiejszą geografii kościelną Bliskiego Wschodu). Jest to efekt zarówno przenikania się i przesuwania „sfer wpływu” obu syriackich organizacji kościelnych, jak i ich dalszych podziałów, następujących także pod wpływem działalności rzymskich katolików i protestantów oraz prowadzących do zawierania formalnych unii kościelnych i dalszych rozłamów w łonie syriackiego chrześcijaństwa.

Osobnego omówienia wymaga jeszcze zjawisko grecko-syriackiego ruchu tłumaczeniowego, w ramach którego przekładano także źródła normatywne. Ruch ten rozpoczął się na dobre w IV wieku i trwał przez kolejne stulecia starożytności i wczesnego średniowiecza, obejmując różne typy tekstów i obszary tematyczne<sup>15</sup>. Jeszcze wcześniej, około roku 200, przetłumaczono Stary Testa-

---

<sup>14</sup> Na temat rozwoju perskiego monastycyzmu w VI w. zob. C.J. Villagomez, „The Fields, Flocks, and Finances of Monks. Economic Life at Nestorian Monasteries, 500–850”, rozprawa doktorska, University of California, Los Angeles 1998; S. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siriano-orientale*, Magnano 2005; M. Tamcke, „Abraham of Kashkar's Pilgrimage”, *ARAM* 18–19 (2007), s. 477–482; F. Jullien, *Le Monachisme en Perse: la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, CSCO 622. Subsidia 121, Lovanii 2008; F. Jullien, „Types et topiques de l'Égypte: réinterpréter les modèles aux VIe–VIIe siècles”, [w:] *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, red. F. Jullien, M.-J. Pierre, Paris 2011, s. 151–164. Co ciekawe, proces ten trwał dalej pod panowaniem arabskim i obejmował kolejne tereny, w tym obszar Zatoki Perskiej, gdzie chrześcijanie syriaccy dotarli prawdopodobnie wraz z ekspansją państwa sasanidzkiego: R. Payne, „Monks, Dinars and Date Palms. Hagiographical Production and the Expansion of Monastic Institutions in the Early Islamic Persian Gulf”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 22 (2011), s. 97–111.

<sup>15</sup> Ogólnie na temat grecko-syriackiego ruchu tłumaczeniowego zob. S. Brock, „Greek into Syriac and Syriac into Greek”, *Journal of the Syriac Academy* 3 (1977), s. 406–422; S. Brock, „Aspects of Translation Technique in Antiquity”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), s. 69–87; S. Brock, „From Antagonism to Assimilation. Syriac Attitudes to Greek Learning”, [w:] *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, red. N.G. Gar-

ment (z hebrajskiego) oraz pierwsze teksty z Nowego Testamentu. Właściwy ruch tłumaczeniowy okresu późnego antyku początkowo zajmował się kluczowymi tekstami doktrynalnymi (nowymi przekładami Biblii, w tym tzw. *Peszit-tā*, pierwszym kompletnym syriackim tłumaczeniem Biblii, oraz przekładami tekstów teologicznych). W ten sposób powstały podstawy syriackiej literatury chrześcijańskiej, która już w IV wieku dorobiła się znakomitych autorów (np. Afrahata i Efrema). Wkrótce potem, w miarę rozwoju syriackiego życia mniszego w cesarstwie, tłumaczyć zaczęto też teksty autorytetów monastycznych (np. Ewagriusza), literaturę szkolną (łącznie z greckimi „klasykami”, dostosowywanymi w translacji do wrażliwości chrześcijańskich odbiorców) oraz tzw. popularną filozofię, która cieszyła się szczególnym zainteresowaniem środowisk mniszych (przede wszystkim literaturę gnomologiczną)<sup>16</sup>. W VI wieku, kiedy konieczne stało się pogłębienie syriackiej kultury teologicznej i filozoficznej – ze względu na polemikę chalcedońsko-monofizycką z jednej strony oraz monofizycko-nestorianką z drugiej – zaczęto na większą skalę tłumaczyć teksty filozoficzne. Gros dzieł przełożonych na tym etapie stanowiły traktaty o charakterze technicznym dotyczące retoryki i logiki (przede wszystkim arystotelesowskiej, w jej późnoantycznym wydaniu). Dalszemu poszerzeniu korpus greckich dzieł filozoficznych w języku syriackim uległ najprawdopodobniej pod panowaniem abbasydzkim, kiedy to syriaccy tłumacze byli głównymi dostarczycielami greckich tekstów w tłumaczeniu arabskim dla dworu w Bagdadzie<sup>17</sup>. Tłumaczenie greckich kościelnych tekstów normatywnych na język syriacki było zatem częścią szerszego zjawiska.

Najważniejsze greckie teksty normatywne zostały przetłumaczone dosyć wcześnie, w ramach wysiłków mających na celu stworzenie zrębów syriackiej literatury chrześcijańskiej w IV i V wieku. W rezultacie obie późniejsze syriackie tradycje kościelne, rzymską i perską, łączyło wyjściowo wspólne dziedzictwo

---

soïan, T.F. Mathews, R.W. Thomson, Washington DC 1982, s. 19–34; S. Brock, „Greek and Syriac in Late Antique Syria”, [w:] *Literacy and Power in the Ancient World*, red. A. Bowman, G. Woolf, Cambridge 1994, s. 149–160; H. Hugonnard-Roche, „Le mouvement des traditions syriaques: Arrière-plan historique et sociologique”, [w:] *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, red. P. Derron et al., Genève 2011.

<sup>16</sup> S. Brock, „Syriac Translations of Greek Popular Philosophy”, [w:] *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, red. P. Bruns, Bonn 2003, s. 9–28; A. Rigolio, „Syriac Translations of Plutarch, Lucian, and Themistius. A Gnostic Format for an Instructional Purpose?”, [w:] *Education and Religion in Late Antique Christianity. Reflections, Social Contexts and Genres*, red. P. Gemeinhardt, L. Van Hoof, P. Van Nuffelen, London 2016, s. 73–85.

<sup>17</sup> E.-I. Yousif, *Les Philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad*, Paris 1997; D. Gu-tas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London 1998; H. Hugonnard-Roche, *La Logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris 2004; H. Hugonnard-Roche, „Le corpus philosophique syriaque aux VIe–VIIe siècles”, [w:] *The Libraries of the Neoplatonists*, red. C. D'Ancona, Leiden 2007, s. 279–292.



greckiego prawa kościelnego, takiego, jakie rozwinęło się w IV wieku w Cesarstwie Rzymskim. Jego podstawowym materiałem było tzw. *Corpus canonum*, pochodząca z Antiochii kolekcja kanonów czwartowiecznych synodów wschodnich niezachowana w języku greckim, oraz teksty pseudoapostolskie<sup>18</sup>. Nie są one jednak omawiane szczegółowo w niniejszym opracowaniu, ponieważ jego przedmiot stanowią teksty normatywne powstałe oryginalnie w języku syriackim. To one pozwalają na śledzenie napięć między instytucjami i wspólnotami kościelnymi, na rekonstrukcję problemów, którymi zajmowali się przywódcy Kościołów w miarę rozwijania struktur organizacyjnych, a także – w przypadku „Wschodu” – dociekania na temat wzrostu znaczenia wspólnot chrześcijańskich w perskim społeczeństwie.

## TRADYCJA PRZEKAZU PÓŻNOANTYCZNYCH SYRIACKICH ŹRÓDEŁ NORMATYWNYCH

Cały dostęp do syriackich tekstów normatywnych z czasów późnego antyku jest zapośredniczony przez tradycję średniowieczną. Naszym najważniejszym źródłem są w rezultacie tak zwane synodikony. Może być to nazwa myląca. Nie chodzi bowiem ściśle o zbiory postanowień synodów, czyli o rodzaj akt synodalnych. W rzeczywistości nazywano i nadal nazywa się tak kolekcje, które poza materiałem związanym bezpośrednio z synodami (stanowiącym swoisty kościół i główne źródło autorytetu takich kolekcji) zawierają również rozwiązania prawne wprowadzane przez poszczególnych patriarchów, katolikosów i biskupów, a dodatkowo wszystkie inne teksty mogące zawierać normy postępowania w przypadku spraw spornych pojawiających się w życiu Kościoła (a często i spraw doktrynalnych; będą to przede wszystkim wszelkiego rodzaju listy)<sup>19</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że nazwa ta jest często używana w literaturze w znaczeniu węższym (które nie jest stosowane w niniejszym opracowaniu, ponieważ może być mylące): wówczas oznacza ona wyłącznie zbiory kanonów synodów poszczególnych Kościołów syriackich, zachodniego lub wschodniego<sup>20</sup>.

W przypadku tradycji wschodniosyriackiej mamy zachowany w całości tzw. *Synodikon wielki*, prawdopodobnie skomponowany pod koniec XI wieku (taki *terminus ante quem* można wywnioskować z jego treści). Chociaż prze-

<sup>18</sup> Kaufhold, „Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, s. 215–313.

<sup>19</sup> Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, s. 58–71; Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2, s. 92–153.

<sup>20</sup> W takim znaczeniu używa jej np. Chabot w tytule swojego wydania akt synodów perskich zawartych w *Synodikonie wielkim*: J.B. Chabot, *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902. Natomiast Vööbus używa jej przede wszystkim w odniesieniu do całej kolekcji: A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian tradition*, Louvain 1975.

trwał on w kilkudziesięciu manuskryptach, cała tradycja tego tekstu wywodzi się z jednego rękopisu, przepisanego w XIII/XIV wieku. Jest to *Ms. Alqoš syr.* 169, wcześniej znany jako Notre-Dame-des-Sémences (ND Sem) 90: obie nazwy są związane z ważnym zespołem klasztorów położonych pod Mosulem w północnym Iraku. Obecnie rękopis znajduje się w klasztorze Chaldejczyków w Bagdadzie, bywa zatem także znany jako *Baghdad Syr.* 509. Chociaż dostęp do oryginalnego rękopisu jest obecnie utrudniony, istnieje sporządzony w 1869 dwuczęściowy odpis, przywieziony do Rzymu przez biskupa Josepha Davida z Mosulu (Vat. Borgh. Syr. 81 & 82; dostępny online na stronach Biblioteki Watykańskiej)<sup>21</sup>. Rękopis ten zawiera bogaty zbiór wschodniosyriackich tekstów normatywnych, obok *Synodikonu wielkiego* są w nim także tak fundamentalne kolekcje jak *Kanony Szkoły z Nisibis*. Stanowi on zatem nasze główne źródło wiedzy na temat rozwoju wschodniosyriackich struktur kościelnych i związanej z nimi tradycji normatywnej w późnym antyku i we wczesnym średniowieczu<sup>22</sup>. Podobnie ograniczona jest tradycja rękopiśmienna głównego *Synodikonu zachodniego*, zbioru o bardzo podobnym charakterze, który znamy w całości wyłącznie z jednego rękopisu, *Dam.* 8/11 (z Biblioteki Syryjskiego Patriarchatu Ortodoksyjnego w Damaszku)<sup>23</sup>.

Za tak słabe zachowanie tych kluczowych dla poznania późnego antyku i wczesnego średniowiecza tekstów normatywnych odpowiadają przede wszystkim dwa czynniki. Po pierwsze, wraz z upływem czasu znaczenie języka syriackiego w życiu Kościołów Bliskiego Wschodu słabło na rzecz języka arabskiego: teksty arabskie wykorzystywano znacznie częściej, sięgano po nie na co dzień, więc to na ich przepisywaniu skupiały się wysiłki środowisk kościelnych. Po drugie, syriackie tradycje normatywne podlegały ciągłym zmianom i dostosowywały się do nowych warunków politycznych i religijnych: kolekcje tekstów odpowiadające warunkom wczesnego średniowiecza mogły być już mało użyteczne kilka wieków później.

Innym typem źródeł, w których można znaleźć materiał z różnych okresów historycznych, w tym z późnego antyku, są tzw. wielkie syntezy – opracowywane jednoosobowo przez wybitnych uczonych średniowiecznych usystematyzowane zbiory praw danej tradycji kościelnej. Po stronie zachodniej jest to przede wszystkim powstały pod koniec średniowiecza monumentalny *Nomokanon* Bar Hebrausa (XIII wiek), po stronie wschodniej – seria wielkich syntez z wie-

---

<sup>21</sup> Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, s. 63–66; H. Kaufhold, „Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, s. 215–313. Ani *Synodikon*, ani sam rękopis nie zostały wydane w całości. Można jedynie odesłać czytelnika do streszczenia *Synodikonu* w powyższej pracy Selba.

<sup>22</sup> Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, s. 59–63.

<sup>23</sup> Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2, s. 139–153; Vööbus udostępnił całość treści tego *Synodikonu* w tłumaczeniu angielskim: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, tłum. A. Vööbus.

ków IX–XI<sup>24</sup>. W przypadku tych dzieł mamy do czynienia z dalej idącą przeróbką materiału źródłowego z wcześniejszych epok. W przeciwieństwie do synodikonów, będących po prostu kolekcjami różnorodnych tekstów normatywnych, do których udało się dotrzeć redaktorowi danego zbioru, uporządkowanych wedle chronologii i typów tekstów, wielkie syntezy mają układ bardziej systematyczny, co skutkowało w przypadku poszczególnych źródeł większą selektywnością i zrywaniem więzi z historycznym kontekstem. Niemniej wielkie syntezy są ważnymi świadkami poszczególnych przepisów, pozwalają na przeprowadzenie dalej idącej krytyki tekstu oraz na zrozumienie, w jaki sposób późnoantycznych tekstów używano w średniowiecznej praktyce i kościelnej jursprudencji.

Ponieważ dysponujemy przede wszystkim synodikonami oraz wielkimi syntezami, interesujące nas w niniejszym omówieniu źródła późnoantyczne są zawsze tylko jednym z wielu elementów, które możemy odnajdywać pośród późniejszych nawarstwień. Nie mamy więc dostępu do autentycznych tekstów późnoantycznych, a jedynie do ich późniejszych wersji i redakcji, dostosowywanych do potrzeb i celów, które przyświecały autorom wielkich kolekcji. Problem ten świetnie ilustrują *Kanony Szkoły z Nisibis*, szóstowiecznej wspólnoty szkolnej należącej do Kościoła perskiego. Owe regulacje życia szkolnego, których powstanie zainspirowały prawdopodobnie reguły monastyczne, dotrwały do naszych czasów w ramach tego samego wielkiego rękopisu prawnego, *Ms. Alqoş syr.* 169, w którym przechował się wschodniosyriacki *Synodikon wielki* i wiele innych tekstów (mówiąc ściślej, są one właściwie częścią tego *Synodikonu*). Tekst, który posiadamy obecnie, nie jest jednak późnoantycznym zbiorem regulacji szkolnych uchwalanych w kolejnych dziesięcioleciach. To starannie skomponowany późniejszy (VII–VIII wiek) dokument polemiczny, który wykorzystuje *Kanony*, żeby bronić dobrego imienia szkoły – w jego świetle stanowią one dowód jej wysokich standardów moralnych, które mają wyglądać na porównywalne do sposobu organizacji i aspiracji wspólnot monastycznych. Nie mamy zatem do czynienia z dokumentem żywej praktyki normatywnej z VI wieku, ale z tym, co z niej się zachowało w późniejszej redakcji, cudem przechowanej w pojedynczym rękopisie<sup>25</sup>.

Fakt, że późnoantyczne źródła znamy jedynie za pośrednictwem złożonej tradycji średniowiecznej, często dzięki pojedynczym rękopisom, nie oznacza jednak, że powinniśmy żywić pesymizm poznawczy. Choć tradycja przekazu jest tak ograniczona, to zachowuje ogromny materiał źródłowy. Co więcej, wszystkie istotne syriackie źródła normatywne z okresu późnego antyku i wczesnego średniowiecza są wydane i przetłumaczone na języki nowożytne (często istnieje więcej niż jedno tłumaczenie), a zatem w pełni dostępne dla współczesnych historyków. Rzecz jasna, należy sobie za każdym razem zdawać sprawę ze złożo-

<sup>24</sup> Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2, s. 154–157; Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, s. 71–78.

<sup>25</sup> Szerzej na temat tego tekstu niżej oraz w: Izdebski, „*Kanony Szkoły z Nisibis*”, s. 101–114.

nej drogi przekazu źródła – nie należy natomiast uważać, że nie jesteśmy w stanie dotrzeć do późnoantycznej rzeczywistości społeczno-prawnej. Poszczególne teksty – w podziale na dwie główne syriackie tradycje kościelne – omówione zostaną w dwóch następujących podrozdziałach.

## CHRZEŚCIJANIE SYRIACCY WSCHODNI (PERSCY)

Najważniejszym wschodniosyriackim tekstem normatywnym z okresu późnej starożytności jest zbiór akt synodalnych Kościoła perskiego z lat 410–775, znany pod nowożytną nazwą *Synodicon orientale*<sup>26</sup>. Zawiera on akta czternastu synodów Kościoła perskiego odbytych pod przewodnictwem kolejnych katolikosów, z których część uchwaliła własne kanony. Zbiór ten jest częścią właściwego *Synodikonu wielkiego* Kościoła wschodniosyriackiego, niewydanego w całości. O ile sam główny synodikon pochodzi z XI wieku, o tyle zbiór akt synodalnych znany jako *Synodicon orientale* zredagowano najprawdopodobniej pod koniec VIII wieku, z inicjatywy katolikosa Tymoteusza I, postaci o szerokich horyzontach intelektualnych i dużych ambicjach reformatorskich<sup>27</sup>. Musiał się on opierać na wcześniejszych, podobnych zbiorach akt synodalnych, przechowywanych wprawdzie w Ktezyfonie, a następnie w Bagdadzie, w archiwum katolikosów. Wydaje się, że zbiory takie musiały być fizycznie dostarczane na posiedzenia synodów, gdzie je odczytywano i na nowo potwierdzano, co sprzyjało ponawianiu procesu redakcyjnego w kolejnych pokoleniach<sup>28</sup>.

Na pierwszym synodzie Kościoła perskiego, synodzie katolikosa Mar Izaaka w 410 roku, miała miejsce przede wszystkim recepcja greckiej tradycji kanonicznej (jej dalszy ciąg miał miejsce w 420 roku, na kolejnym synodzie, który nie uchwalił żadnych własnych kanonów). W 410 roku przyjęto kanony z Nicei, jak również uchwalono dwadzieścia jeden nowych kanonów, zasadniczo powtarzających treści kanonów greckich synodów IV wieku (warto zaznaczyć, że ta recepcja greckiej tradycji kanonicznej nastąpiła jeszcze przed zerwaniem na gruncie teologicznym między chrześcijanami w Cesarstwie i w Persji, które nastąpiło w kolejnych dziesięcioleciach). Oprócz kanonów akta tego synodu zawierają obszerny wstęp, wyznanie wiary z Nicei oraz postanowienia dyscyplinarne dotyczące konkretnych osób<sup>29</sup>. Kolejnym synodem, który ustanowił

<sup>26</sup> Wydanie tekstu syriackiego i tłumaczenie francuskie: Chabot, *Synodicon orientale*; tłumaczenie niemieckie: O. Braun, *Das Buch der Synhādōs*, Stuttgart 1900.

<sup>27</sup> Kaufhold, „Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, s. 300–303; Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, s. 165–170.

<sup>28</sup> W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, s. 111–115.

<sup>29</sup> Tłumaczenie polskie Zarzecznego, wraz z tekstem syriackim Chabota: Baron, Pietras, *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, s. 164–184; akta synodu Jahballaha z 420 roku (jedynie deklaracja potwierdzająca wcześniejsze ustalenia): *ibidem*, s. 277–283.

własne kanony, był synod katolikosa Mar Akacjusza z roku 486. W trzech obszernych kanonach, z których każdy ma formę rozprawy teologicznej uzasadniającej podjęte decyzje (a zatem nie są to zwykle kanony, chociaż tak nazywa się je w tekście), potwierdzono dopuszczalność małżeństwa duchownych oraz podjęto kwestie związane z praktykowaniem ascezy. Z jednej strony zakazano wędrownym ascetom wstępu do miast i wsi, z drugiej strony zalecono obok praktykowania ascezy przyjmowanie sakramentów<sup>30</sup>. Po pierwszym z szóstowiecznych synodów, synodzie katolikosa Mar Aby z roku 544, pozostał bardzo bogaty materiał<sup>31</sup>. Składa się on z sześciu listów samego katolikosa (włączonych do akt synodu, znajdują się pod nimi podpisy obecnych tam biskupów) oraz z dodatkowych czterdziestu kanonów. Materiał ten dotyczy zarówno spraw dyscyplinarnych, jak i kwestii obyczajowych związanych z funkcjonowaniem chrześcijan w społeczeństwie sasanidzkim, zwłaszcza w jego wyższych warstwach (do których należał sam Mar Aba)<sup>32</sup>. Synod zwołany przez Mar Józefa w 554 roku zajmował się podobnymi kwestiami, przede wszystkim o charakterze dyscyplinarnym, i przyniósł dwadzieścia trzy nowe kanony<sup>33</sup>. Podobnie zróżnicowanych jest trzydzieści dziewięć kanonów wydanych przez synod katolikosa Mar Ezechiela (w roku 567). Synod katolikosa Mar Iszojahba (w roku 585) miał natomiast odmienny charakter (do jego akt dołączono też list synodalny tego katolikosa, zawierający kolejnych dwadzieścia kanonów skupionych głównie wokół spraw liturgicznych). Ten ostatni z szóstowiecznych synodów zajmował się kwestiami teologicznymi (w tym sformułowaniu nowego wyznania wiary i potwierdzeniem szczególnego znaczenia nauczania Teodora z Mopsuestii dla chrześcijan perskich) oraz po raz pierwszy w historii synodów ustanowił kanony dotyczące się mnichów jako takich, a nie wyłącznie praktykowania ascezy. Zainteresowania tego synodu wyraźnie odbiegały od wcześniejszych, co musiało wynikać z rozpoczynającej się konfrontacji chrześcijan wschodnio- i zachodniosyriackich oraz związanej z nią reformą perskiego monastycyzmu. Dyscyplinie kleru i mnichów poświęcone były także kanony uchwalone przez synod katolikosa Mar Grzegorza (w roku 605). Kolejny bogaty zbiór kanonów, uchwalony za katolikosa Mar Jerzego, pochodzi z roku 676. Dotyczy on spraw kleru i świeckich, a w szczególności prawa małżeńskiego.

<sup>30</sup> Baron, Pietras, *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, s. 291–299.

<sup>31</sup> Baron, Pietras, *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, s. 253–306.

<sup>32</sup> Na temat tej fascynującej postaci zob. P. Peeters, „Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Eglise perse (540–552)”, [w:] *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 5: *Storia ecclesiastica*, Città del Vaticano 1946, s. 69–112; A. Izdebski, „Cultural Contacts between the Superpowers of Late Antiquity. The Syriac School of Nisibis and the Transmission of Greek Educational Experience to the Persian Empire”, [w:] *Cultures in Motion. Studies in the Medieval and Early Modern periods*, red. A. Izdebski, D. Jasiński, Kraków 2014, s. 185–204.

<sup>33</sup> Baron, Pietras, *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, s. 292–306. Jest to ostatni z synodów wschodniosyriackich, którego akta są obecnie dostępne w języku polskim. Akta kolejnych synodów znajdują się w tomie IV serii „Dokumenty synodów”.

Do źródeł prawa należy zaliczyć także aktywność samych katolikosów, którzy w listach wysyłanych do konkretnych osób albo do większej liczby biskupów zabierali głos w wielu istotnych sprawach organizacyjnych i dyscyplinarnych. Listy te zbierano później w kolekcje, dzięki czemu zachowały się do dzisiejszego dnia. Z czasów wczesnego kalifatu posiadamy zatem zbiory listów katolikosasa Mar Iszjahba III (zmarłego w 659) oraz Tymoteusza I (zmarłego w 823)<sup>34</sup>. Charakter listów mają także zachowane jako odrębny zbiór (tak zwana *Księga Praw*) decyzje podejmowane przez katolikosasa Mar Hnaniszosa (zmarłego w 700). Poświęcone są kwestiom własności oraz sprawom małżeńskim<sup>35</sup>.

Kolejnym bardzo interesującym źródłem z okresu późnego antyku, zachowanym jako część *Synodikonu wielkiego*, są *Kanony Szkoły z Nisibis*<sup>36</sup>. Szkoła ta powstała pod koniec V wieku w mieście Nisibis (obecnie Nusaybin w Turcji), położonym na pograniczu persko-rzymskim, po perskiej stronie granicy. Początkowo zajmowała się kształceniem w zakresie egzegezy biblijnej, a w połowie VI wieku stała się słynną także poza granicami Persji instytucją edukacyjną, mającą duży wpływ na życie intelektualne chrześcijaństwa perskiego. *Kanony* są to stworzone przez samą szkołę, a nadawane (promulgowane) przez biskupów Nisibis regulacje dotyczące życia wspólnotowego, procesu nauczania oraz zarządzania własnością Szkoły. Poprzedza je powstały na początku VII wieku wstęp, który przedstawia najważniejsze idee teologiczne wyznawane w szkole w tym momencie jej istnienia. Fakt przechowania tekstu w wersji z takim właśnie wstępem wskazuje na istotny problem: czy jest to źródło normatywne *sensu stricto*, czy tekst polemiczno-propagandowy, mający bronić dobrego imienia szkoły podczas konfliktów, do których doszło w Kościele perskim na początku VII wieku. Co więcej, nie jest wykluczone, że posiadamy tylko część tego tekstu, uznaną za wartą zachowania w procesie przekazu tekstu między VII a XI wiekiem, kiedy to *Kanony* włączono do *Synodikonu wielkiego*.

Dla zachowania się tekstu w kolejnych stuleciach po okresie rozkwitu Szkoły w Nisibis w VI wieku miał z pewnością znaczenie fakt, że okazała się ona

---

<sup>34</sup> *Išo 'yahb Patriarchae III Liber epistularum*, wyd. R. Duval, CSCO 11–12, Scriptorum Syri 11–12, Paris 1904; *Timothei patriarchae I episulae*, wyd. O. Braun, CSCO 74, Scriptorum Syri 30, Louvain 1914. Nad polskim tłumaczeniem listów patriarchy Tymoteusza I pracuje obecnie ks. Jan Żelazny (z UPJP2 w Krakowie).

<sup>35</sup> Tekst syriacki z tłumaczeniem niemieckim: *Syrische Rechtsbücher*, t. 2: *Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun*, wyd. E. Sachau, Berlin 1908, s. 1–51.

<sup>36</sup> Tekst syriacki oraz tłumaczenie angielskie: *The Statutes of the School of Nisibis*, wyd. A. Vööbus, Stockholm 1961; tłumaczenie polskie: Izdebski, „*Kanony Szkoły w Nisibis. Przekład*”; pozostałe źródła dotyczące szkoły: A.H. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool 2008; podstawowe opracowania: A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965; A.H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School Of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006; Izdebski, „*Cultural Contacts between the Superpowers of Late Antiquity*”, s. 185–204.

pierwszą z wielu: zapoczątkowała ruch, który doprowadził do powstania wielu szkół, o bardzo zróżnicowanym poziomie, we wsiach i miastach na obszarach zamieszkiwanych przez chrześcijan perskich. Co istotne, mimo że wspólnota szkolna pod wieloma względami przypominała klasztory, nie praktykowano w niej ascezy, przedstawiciele tego środowiska wielokrotnie podkreślali swoją odrębność od mnichów (choć większość wielkich autorytetów monastycznych Kościoła perskiego przez ruch szkolny na wczesnym etapie swojej drogi życiowej przeszła).

Zorganizowane (i zhierarchizowane) życie monastyczne – w „zachodnim” rozumieniu tego słowa, charakterystycznym dla świata późnego Cesarstwa Rzymskiego – zaistniało w Kościele perskim dopiero w drugiej połowie VI wieku<sup>37</sup>. To z tego czasu pochodzą trzy najważniejsze wschodniosyriackie reguły monastyczne. Zostały one włączone do *Synodikonu wielkiego*, tak jak *Kanony*, w przeciwieństwie do tych ostatnich mają jednak swoją własną, bogatą tradycję rękopiśmienną. Reguły te są związane z reformami Abrahama z Kaszkaru, „absolwenta” Szkoły z Nisibis, który stworzył w okolicach Nisibis pierwszy klasztor wzorowany na modelu zachodnim (wedle przekazów powziął to postanowienie podczas podróży do Egiptu, w rzeczywistości jednak inspirował się zapewne organizacją położonych na terenach Syrii i północnego Iraku klasztorów zachodniosyriackich). Poza Abrahamem własne reguły stworzyli jego następcy, Dadiszo i Babaj<sup>38</sup>.

Do tej samej grupy źródeł zaliczyć należy pseudonicejskie kanony przypisywane Marucie z Maiferqat, syriackiemu biskupowi i teologowi z obszaru Cesarstwa aktywnemu na przełomie IV i V wieku. Miał on przybyć na pierwszy synod perskich biskupów w roku 410 i przekazać im tekst kanonów dotyczących przede wszystkim życia monastycznego. Choć ten tekst rzeczywiście można uznać za piątowieczny, to opowieść o Marucie jest najpewniej nieprawdziwa, znajomość kanonów wśród chrześcijan wschodniosyriackich jest bowiem poświadczona dopiero od wieku VIII. To prawdopodobnie dopiero w tym momencie połączono ich tekst z postanowieniami synodu z 410 roku, „fundacyjnego” dla wschodniosyriackiej tradycji prawa kościelnego. Treść kanonów pseudo

---

<sup>37</sup> Oczywiście, w obu tradycjach syriackich mamy do czynienia z długą i bogatą „prehistorią” monastycyzmu, z charakterystycznymi dla tego obszaru praktykami i instytucjami życia ascetycznego: V. Berti, „Il monachesimo siriano”, [w:] *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, red. G. Filoramo, Brescia 2010, s. 139–192; E. Wipszycka, „Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego”, [w:] Teodoret z Cypru, *Dzieje Miłości Bożej*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1994.

<sup>38</sup> Są one wydane w drugiej części książki *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, wyd., tłum. A. Vööbus, CSCO 439–440, Scriptores Syri 191–192, Stockholm 1960; tłumaczenie włoskie z nowszym komentarzem: Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, s. 157–182; najważniejsze omówienia: S. Chialà, „Abraham de Kashkar et ses Règles monastiques”, *Proche-Orient Chrétien* 58 (2008), s. 248–262; S. Chialà, „Les Règles monastiques syro-orientales et leur caractère spécifique”, [w:] *Le monachisme syriaque*, red. F. Jullien, Paris 2010, s. 107–122.

-Maruty (dotyczą one relacji mnichów z Kościołem hierarchicznym) wskazuje, że mogły one stać się interesujące dla przedstawicieli hierarchii i klasztorów wschodniosyriackich dopiero po stworzeniu nowego typu monastycyzmu pod koniec VI wieku, a zatem po reformach Abrahama z Kaszkaru<sup>39</sup>.

Jeszcze jednym rodzajem źródeł, bardzo charakterystycznym dla chrześcijaństwa perskiego okresu późnego antyku i wczesnego średniowiecza, są księgi praw dotyczących spraw cywilnych, zwłaszcza małżeństwa i dziedziczenia. Dwie najstarsze takie księgi pochodzą z czasów sasanidzkich, dotyczą zwłaszcza małżeństwa, które chrześcijanie regulowali w odmienny sposób od zwyczajów perskich – są to teksty przypisywane katolikosowi Mar Abie oraz biskupowi Symeonowi z Rewardasziru. Persko-chrześcijańską tradycję normatywną przechował także w swoim dziele biskup Iszobokt z Rewardasziru, który zresztą stworzył swój tekst po persku (zachował się jedynie w tłumaczeniu syriackim)<sup>40</sup>.

## CHRZEŚCIJANIE SYRIACCY ZACHODNI (RZYMSCY)

Źródła normatywne, które powstały w okresie późnego antyku i pod panowaniem dynastii Umajjadów w ramach tradycji zachodniosyriackiej, są znacznie mniej liczne, dotyczą mniejszego zakresu spraw i mają inny charakter niż teksty powstałe w Kościele perskim. Przede wszystkim nie istnieją dla tego okresu żadne akta synodów całego Kościoła. Zbiór znany jako wielki *Synodikon zachodni* zawiera rzeczywiście akta synodów Kościoła zachodniosyriackiego, jednak pochodzą one z okresu panowania Abbasydów i obejmują tylko synody, które miały miejsce w latach 785–896<sup>41</sup>. Dla okresu późnego antyku dysponujemy tylko jednym zbiorem kanonów synodalnych – są to akta synodu, który odbył się w roku 629 w klasztorze Mar Mattai. Ich temat to zachodniosyriackie struktury kościelne na terenie państwa perskiego, w tym w szczególności utworzenie metropolii Tagritu i urzędu mafriana, biskupa-zwierzchnika wszystkich diecezji

<sup>39</sup> Tekst syriacki z tłumaczeniem angielskim: *Syriac and Arabic Documents*, s. 115–149; także: *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqat and Related Sources*, wyd. A. Vööbus, Lovanii 1982; Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, s. 99–101; Kaufhold, „Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, s. 299.

<sup>40</sup> Wszystkie trzy teksty można znaleźć w oryginale i tłumaczeniu niemieckim w: E. Sachau, *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mâr Abhâ*, wyd. E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, Berlin 1914.

<sup>41</sup> Akta tych synodów są dostępne w tłumaczeniu angielskim: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, t. 2, tłum. A. Vööbus. Są one także omówione w pierwszym tomie studium Vööbusa poświęconego zachodniosyriackim tradycjom kanonicznym: A. Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde*, t. 1: *West-syrische Originalurkunden*, CSCO 307, Subsidia 35, Louvain 1970, s. 5–127.



zachodniosyriackich „na Wschodzie”<sup>42</sup>. Warto zwrócić uwagę na sam fakt, że synod ten odbył się w klasztorze: dobrze ilustruje to rolę instytucji monastycznych w Kościele zachodniosyriackim; ów klasztor miał także być siedzibą nowego zwierzchnika „Wschodu”.

Z samej epoki późnego antyku pochodzą natomiast tzw. kanony Ojców, czyli zbiory regulacji różnych sfer życia chrześcijańskiego stworzone przez wielkie autorytety kościelne, biskupów lub mnichów. Dla wspomnianego (szeroko pojętego) okresu dysponujemy pięcioma takimi tekstami<sup>43</sup>. Najstarsze z nich to dwie serie kanonów Rabbuli, biskupa Edessy zmarłego w roku 435, obejmujące dwadzieścia sześć kanonów dla mnichów oraz pięćdziesiąt dziewięć kanonów dla duchowieństwa i „synów przymierza”. Ich przedmiotem są sprawy dyscyplinarne oraz życia codziennego osób należących do tych grup. Kanony mają bogatą tradycję rękopiśmienną, przechowały się także w ramach *Synodikonu zachodniego*<sup>44</sup>. Drugim zbiorem są kanony Szymona Słupnika, słynnego ascety (zmarłego w 459), których tematem nie są wyłącznie sprawy monastyczne, ale i różne aspekty życia społecznego<sup>45</sup>. Z VI wieku posiadamy natomiast jedynie krótki zbiór dwudziestu siedmiu kanonów dla duchowieństwa, dotyczących spraw dyscyplinarnych, autorstwa Jana bar Qursos, biskupa Telli (zmarłego w 538)<sup>46</sup>. Kolejny zespół źródłowy tego typu pochodzi dopiero z przełomu wieków VII i VIII. Są to wprawdzie cztery bardzo ciekawe kanony Atanazego z Balad (patriarchy w latach 683/4-686)<sup>47</sup> na temat postaw chrześcijan wobec muzułmanów i kultu muzułmańskiego, a następnie kilka zbiorów kanonów autor-

<sup>42</sup> Obok kanonów tego synodu, zachowany materiał zawiera wstęp w formie listu oraz dodatkowy dokument dotyczący wyboru pierwszego mafriana: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, tłum. Vööbus, t. 2, s. 197–212. Vööbus omawia także ten synod krótko we wstępie do t. 1, s. 9-10. Zob. też Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2, s. 153.

<sup>43</sup> Zob. krótkie omówienie w: Kaufhold, „Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, s. 248–250.

<sup>44</sup> Wydanie z tłumaczeniem angielskim, na podstawie dużej liczby rękopisów: *Syriac and Arabic Documents*, tłum. A. Vööbus, s. 24–50; wersja Synodikonu: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, tłum. A. Vööbus, s. 152–157; tłumaczenie francuskie: F. Nau, „Choix de canons ecclésiastiques syriaques. Canons de Rabboula, évêque d'Édesse; de Cyriaque, évêque d'Amid; de Georges, évêque des Arabes; du patriarche Jean III; des Perses; et des patriarches Théodose et Cyriaque (I)”, *Le Canoniste contemporain* 28 (1905), s. 641–653; omówienia: Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, s. 128–138; Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2., s. 113.

<sup>45</sup> Tłumaczenie niemieckie (brak wydania krytycznego): *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, tłum. H. Lietzmann, Leipzig 1908; omówienia: Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, s. 138–146; Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2, s. 159.

<sup>46</sup> Tłumaczenie angielskie: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, tłum. A. Vööbus, s. 142–151; tłumaczenie francuskie: F. Nau, „Les canons et les préceptes de Jean, évêque de Tella”, *Le Canoniste contemporain* 26 (1903), s. 401–419, 532–542.

<sup>47</sup> Tłumaczenie francuskie: F. Nau, „Littérature canonique syriaque inédite. Concile d'Antioche; lettre d'Italie; canons »des saints Pères«, de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase”, *Revue de l'Orient chrétien* 14 (1909), s. 1–49, 113–130; omówienie: Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, s. 113–130.

stwa biskupa Jakuba z Edessy (zmarłego w 708), bardzo aktywnego tłumacza i pisarza kościelnego z pierwszego okresu panowania arabskiego. Dotyczą one przede wszystkim dyscypliny życia monastycznego oraz spraw kultu<sup>48</sup>.

Najbogatszym materiałem normatywnym w ramach tradycji zachodnio-syriackiej pochodzącym z czasów późnego antyku są natomiast tzw. kanony monastyczne, czyli kanony wydawane dla mnichów w poszczególnych klasztorach (w odróżnieniu od omówionych wcześniej kanonów, które mogą dotyczyć mnichów, ale zostały wydane przez „Ojców” i tak sklasyfikowane przez tradycję). Ten typ literatury normatywnej jest bardzo dobrze i obficie zachowany zarówno w ramach wielkiego *Synodikonu zachodniego*<sup>49</sup>, jak i poza nim<sup>50</sup>, przede wszystkim dlatego, że w okresie późnego antyku i średniowiecza zachodnio-syriacką tradycję kościelną zdominowali mnisi. Każdy nowy klasztor oraz każda reforma istniejącego klasztoru prowadziła do powstania nowych kanonów. Były one następnie przedmiotem zainteresowania środowisk mniszych również poza klasztorem, którego dotyczyły konkretne regulacje, i w ten sposób ulegały szerokiemu rozpowszechnieniu<sup>51</sup>.

## UWAGI KOŃCOWE

Kończąc powyższe wprowadzenie, należy przede wszystkim raz jeszcze zwrócić uwagę na różnice między obiema syriackimi tradycjami normatywnymi czasów późnego antyku, wschodnią i zachodnią. Chociaż w okresie średniowiecza wykształciły one podobne typy źródeł normatywnych, takich jak synodikony i wielkie syntezy, które w znacznym stopniu upodobniły się do siebie poprzez liczne zapożyczenia, to w późnej starożytności występowały między nimi ogromne różnice. W przypadku chrześcijan perskich widać wyraźnie koncentrację na systematycznej rozbudowie i porządkowaniu istniejących struktur kościelnych oraz na rozwiązywaniu problemów związanych ze szczególną pozycją chrześcijan w społeczeństwie sasanidzkim (co jest widoczne zwłaszcza w skierowaniu uwagi na kwestie małżeństwa i dziedziczenia). Mamy do czynienia z regularną aktywnością prawodawczą synodów i katolikosów oraz twórczą recepcją grec-

---

<sup>48</sup> Tłumaczenie angielskie na podstawie *Synodikonu*: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, tłum. A. Vööbus, s. 206–247; tłumaczenie francuskie: F. Nau, „Les Résolutions canoniques de Jacques d'Édesse”, *Le Canoniste contemporain* 27 (1904), s. 265–276, 366–376, 468–477, 562–572; omówienie: Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, s. 202–216; 273–298.

<sup>49</sup> *The Synodicon in the West Syrian tradition*, A. Vööbus, s. 223–269.

<sup>50</sup> Zebrane przede wszystkim (tekst syriacki i tłumaczenie angielskie) w: *Syriac and Arabic Documents*, tłum. A. Vööbus, t. 1.

<sup>51</sup> Omówienia i listy różnych zbiorów kanonów: Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, s. 307–404; Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 2, s. 166–170; omówienie procesu ich powstania i roli w życiu Kościoła: *ibidem*, s. 264–284.

kiego prawa kościelnego. W pewien sposób zapowiada to już sytuację, która czeka Kościoły wschodnie pod panowaniem muzułmańskim, kiedy to nie będą one związane bezpośrednio z władzą państwową, a równocześnie staną się odpowiedzialne za szerszy zakres spraw prawnych swoich wyznawców (w tym kwestii rozstrzyganych przez prawo cywilne). W przypadku Kościoła perskiego dopiero na kolejnym etapie jego rozwoju instytucjonalnego, w wieku VI i VII, pojawiają się zbiory praw regulujące życie specyficznych wspólnot, które wykształcają się w łonie Kościoła perskiego. Są to z jednej strony szkoły, z drugiej – klasztory. Z czasem ranga tematyki monastycznej wzrasta, chociaż nie usuwa w cień problemów podejmowanych wcześniej.

Natomiast w przypadku tradycji zachodniej od samego początku zwraca uwagę bardzo silna koncentracja na organizacji życia monastycznego. W okresie późnego antyku właściwie nie powstawały w ramach tej tradycji teksty innego typu: wszystkie źródła prawa obracały się wokół spraw klasztorów. Pokazuje to bardzo wyraźnie specyfikę początków tego Kościoła, dla którego organizacji rola klasztorów była zawsze szczególnie istotna (jest tak zresztą do dziś dnia). Dopiero w VII wieku pojawiają się źródła prawa kanonicznego nowego typu, a pełną dojrzałość organizacyjną ta tradycja normatywna osiąga jeszcze później, za czasów Abbasydów, w ścisłej wymianie i zarazem konfrontacji z Kościołem wschodniosyriackim.

Właśnie różnice w rozwoju syriackich systemów normatywnych najdobitniej pokazują, jak dobrym materiałem źródłowym dysponujemy dla obu tradycji w okresie późnej starożytności. Charakter i treść źródeł normatywnych odzwierciedlają w bardzo dokładny sposób specyfikę obu wspólnot kościelnych, co sprawia, że teksty te rzucają zupełnie nowe światło na problemy znane historykom z licznych źródeł hagiograficznych, jak również z bogatej historiografii syriackiej.

Adam Izdebski  
Zakład Historii Bizancjum  
Wydział Historyczny  
Uniwersytet Jagielloński  
adam.izdebski@uj.edu.pl

## STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł przedstawia przegląd źródeł syriackiego prawa kościelnego, które zostały stworzone lub skompilowane w późnym antyku. Omawia się tu z punktu widzenia historii społecznej. Artykuł zaczyna się od części wstępnej, która ma na celu zapoznać Czytelnika z instytucjonalnym i społecznym rozwojem chrześcijaństwa syriackiego w późnym antyku. Zrozumienie tych procesów jest konieczne, aby móc uchwycić procesy kształtowania się różnych tradycji prawnych w języku syriackim. Część wstępna artykułu omawia także proces przekazu późnoantycznych przepisów i tekstów praw-

nych za pośrednictwem średniowiecznych kompilacji, podręczników i rękopisów. Pozostałe dwie części artykułu koncentrują się na dwóch głównych syriackich tradycjach prawnych, nestoriańskiej i monofizyckiej. W obu częściach poświęcono dużo miejsca kolekcjom synodalnym, jak również innym gatunkom literatury prawnej, które były charakterystyczne dla obu tradycji w okresie późnego antyku.

## **SYRIAC LEGAL SOURCES FOR THE STUDY OF LATE ANTIQUITY. AN INTRODUCTION**

### **SUMMARY**

This paper offers an overview of the sources of Syriac church law that were composed or compiled in Late Antiquity, presented from the point of view of social history. It begins by familiarising the reader with the institutional and cultural development of Syriac Christianity in Late Antiquity, which provides the necessary background for understanding the development of different traditions of church law in Syriac in this period. The introduction also explains how late antique regulations and legal texts were transmitted in later medieval compilations, handbooks and manuscripts. The two following sections focus on the two major Syriac legal traditions, Nestorian and Monophysite. Both sections discuss synodical collections as well as different genres of legal literature that were characteristic for each of the two traditions in Late Antiquity.

### **SŁOWA KLUCZOWE / KEY WORDS**

Syriackie chrześcijaństwo, Nestorianie, monofizytyzm, Persja Sasanidów,  
prawo kościelne, późna starożytność  
Syriac Christianity, Nestorian, Monophysite, Sassanian Persia, Church Law,  
Late Antiquity