

Adam Izdebski

BISKUPI I MNISI W KOŚCIELE WSCHODU POD PANOWANIEM SASANIDÓW*

1. WPROWADZENIE

DO ISTOTY MONASTYCYZMU przynależy tworzenie struktur kościelnych będących swego rodzaju alternatywą dla życia religijnego, które jest udziałem większości członków danego Kościoła; życia nad którym pieczę sprawuje lokalny kler z biskupami na czele. Ze względu na tę odrębność historycy Kościoła zazwyczaj spodziewają się zaistnienia konkurencji i konfliktu między wspólnotami monastycznymi a biskupami i podporządkowanym im klerem niemal w każdym kontekście kulturowym i historycznym. Tak jest także w przypadku badaczy Kościoła Wschodu (syriackiego Kościoła w Iraku i Iranie) w okresie późnej starożytności: zakłada się, że nieufność, a czasem wręcz wrogość biskupów w stosunku do mnichów w zasadniczy sposób wpływała na koleje losu wschodniosyriackiego monastycyzmu¹.

* Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu *Mnisi i wspólnoty monastyczne we wschodnim Śródziemnomorzu (IV–VIII w.)*, kierowanego przez prof. Ewę Wipszycką-Bravo na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Jest on finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach programu Maestro (UMO-2015/18/A/HS3/00485). Autor chciałby podziękować Recenzentom za krytyczną lekturę tekstu i uwagi, które w znaczący sposób pomogły w przygotowaniu niniejszego artykułu.

¹ Florence Jullien w kluczowej monografii rekonstruuje biografię i reformy Abrahama

Tymczasem problem relacji mnichów i biskupów w świecie perskim, zwłaszcza w odniesieniu do kluczowego okresu późnego antyku (V-VI wiek), kiedy struktury Kościoła Wschodu dopiero się kształtowały, nie doczekał się pełnego opracowania. Dotychczas badacze przyjmowali wizję historii wschodniosyriackiego monastycyzmu przedstawioną we wczesnośredniowiecznych źródłach narracyjnych, stworzonych przez samych mnichów w czasach, kiedy klasztory stały się najważniejszymi instytucjami w całym Kościele. Choć teksty te powstały sto albo dwieście lat po wydarzeniach, które opisują, to większości historyków wydają się być naszą jedyną bazą źródłową do badania późnoantycznych wspólnot monastycznych. Jest tak, ponieważ teksty narracyjne zachowane z okresu późnego antyku to w przytłaczającej większości akta perskich męczenników, które nie interesują się tym, co działo się w ówczesnych środowiskach mniszych². Opieranie naszej wizji historii wschodniosyriackiego monastycyzmu na tekstach wczesnośredniowiecznych jest jednak bardzo problematyczne. W Kościele Wschodu pod sam koniec istnienia państwa sasanidzkiego (przełom VI i VII wieku) oraz później, w okresie wczesnego średniowiecza, mamy do czynienia z potężnym i wieloetapowym procesem pisania na nowo historii własnej wspólnoty kościelnej i jej instytucji. W rezultacie źródła wcześniejsze – późnoantyczne – niemal całkowicie zaginęły i jesteśmy skazani na zniekształconą wizję autorstwa „późno urodzonych”³. Co istotne, obraz przeszłości prezen-

z Kaszkaru poświęca temu problemowi jeden akapit, ograniczając się do zdawkowego zreferowania źródeł: F. JULIEN, *Le monachisme en Perse: la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, CSCO Subsidia 121, Leuven 2008, ss. 170–171; podobnie okres poprzedzający badany przez nich przełom VI i VII wieku postrzegają dwaj badacze włoscy: A. CAMPLANI, „The revival of Persian monasticism (sixth to seventh centuries): Church structures, theological academy, and reformed monks”, [w:] *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, red. A. CAMPLANI, G. FILORAMO, Leuven 2007, ss. 277–295; P. BETTI-OLO, „Contrasting styles of ecclesiastical authority and monastic life in the Church of the East at the beginning of the seventh century”, [w:] *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, red. A. CAMPLANI, G. FILORAMO, Leuven 2007, ss. 297–331.

² S. P. BROCK, *The History of the Holy Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, Piscataway, NJ 2008.

³ P. WOOD, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford 2013; *idem*, „The sources of the Chronicle of Seert: Phases in the writing of history and hagiography in late antique Iraq”, *OC* 96 (2014), ss. 106–148.

towany w monastycznych źródłach narracyjnych powstających od początków VII wieku nie służył rzetelnej rekonstrukcji przeszłości. Celem tych tekstów było wyjaśnienie i uzasadnienie szczególnej roli, jaką monastycyzm odgrywał w Kościele Wschodu w pierwszy stuleciach panowania arabskiego. Źródła te nie mogą być zatem główną ani tym bardziej jedyną podstawą do badania relacji łączących mnichów z hierarchią kościelną we wcześniejszym okresie dziejów tego Kościoła.

Na szczęście, poza aktami męczenników dysponujemy jeszcze jednym znacznym korpusem tekstów wschodniosyriackich, które zachowały się z okresu późnego antyku. Stanowi go zbiór źródeł normatywnych, składający się z kanonów uchwalanych przez kolejne synody Kościoła Wschodu⁴. Choć przytłaczająca większość z nich zajmuje się problemami, które z monastycyzmem nie mają nic wspólnego, temat miejsca wspólnot monastycznych w Kościele pojawia się dwukrotnie między początkiem V a połową VI wieku, a następnie staje się znacznie częstszym przedmiotem zainteresowania hierarchii kościelnej już pod koniec wieku VI. Mówiąc konkretnie, mamy dwa kanony dotyczące mnichów wśród kilkudziesięciu kanonów zachowanych dla okresu sprzed roku 576, oraz kilka kanonów i osobne dossier dotyczące konkretnych klasztorów z okresu 576–605⁵. To właśnie na podstawie tych źródeł – współczesnych w stosunku do badanych przeze mnie zjawisk – spróbuję odtworzyć charakter relacji łączących biskupów i mnichów w Kościele Wschodu. Zanim jednak przejdę do analizy źródeł, która będzie przebiegać zgodnie z chronologią powstawania kolejnych kolekcji synodalnych, chciałbym przedstawić Czytelnikowi szerszy kontekst przemian zachodzących w łonie wschodniego chrześcijaństwa w okresie późnego antyku.

⁴ A. IZDEBSKI, „Syriackie źródła normatywne okresu późnej starożytności. Wprowadzenie”, *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 15 (2016), ss. 149–167.

⁵ Ogólnie jest to jednak temat marginalny: na dwieście stron syriackiego tekstu kanonów z lat 410–605, kilkanaście dotyczy spraw monastycznych: J. B. CHABOT, *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, ss. 16–214.

2. ROZWÓJ STRUKTUR KOŚCIELNYCH I MONASTYCZNYCH W PAŃSTWIE SASANIDÓW

Podstawowym faktem, który należy sobie uświadomić w odniesieniu do syriackiego chrześcijaństwa w późnym antyku jest jego niejednorodność, znacznie dalej posunięta, niż w przypadku chrześcijaństwa greckiego czy łacińskiego⁶. Choć chrześcijanie syriaccy posługiwali się jednym językiem, w okresie późnego antyku wykształcili dwie własne, całkowicie od siebie niezależne struktury kościelne (dodatkowo jeszcze inna część chrześcijan syriackich była zaangażowana w struktury Kościoła cesarskiego). Te dwie samodzielne struktury kościelne, nazywane dla wygody współczesnych badaczy zachodnio i wschodniosyriacką (choć przedstawiciele zachodniosyriackiego Kościoła byli aktywni także na Wschodzie, ale nie *vice versa*), posiadały nie tylko całkowicie niezależne hierarchie kościelne, ale także stały po różnych stronach chrystologicznych sporów, które wstrząsały późnoantycznym chrześcijaństwem. Zachodniosyriackie struktury kościelne narodziły się w rzymskiej Syrii z oporu wobec narzucania chalcedońskiej chrystologii przez państwo rzymskie w drugiej połowie V i w VI wieku, a zatem od samego początku miały charakter ściśle monofizycki⁷. Natomiast rozwijające się pod panowaniem perskim struktury wschodniosyriackie pozostawały niejako z boku sporów chrystologicznych toczących się w Cesarstwie Rzymskim. W ramach tych struktur kościelnych rozwijano własną chrystologię, opartą o tradycje teologii antiocheńskiej, ucieleśnionej przez Teodora z Mopsuestii oraz Nestoriusza (dlatego też w starszej literaturze nazywa się Kościół Wschodu nestoriańskim, choć nigdy nie wyznawał poglądów przedstawia-

⁶ Problematykę tę szerzej omawiam we wprowadzeniu do syriackich źródeł normatywnych opublikowanym we wcześniejszym tomie niniejszego czasopisma: IZDEBSKI, „Syriackie źródła normatywne”, ss. 149–167. Czytelnikowi polskiemu można polecić także stare wprowadzenie do kultury syriackiej autorstwa Niny Pigulewskiej (N. W. PIGULEWSKA, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989; tłumaczenie książki rosyjskiej z 1979 roku). Od kilku lat jest dostępne także nowe wprowadzenie o podobnym charakterze, autorstwa polskiego patrysty ks. Jana Żelaznego: J. ŻELAZNY, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011.

⁷ W. H. C. FRIEND, „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, ss. 261–275.

nych jako nestoriańskie – nie wyznawał ich zresztą najpewniej nawet sam Nestoriusz)⁸.

W rezultacie oba syriackie Kościoły wykształciły własne tradycje literackie i teologiczne, pozostające wobec siebie w stanie nieustannej, ostrej polemiki. Dodatkowo, w VI i VII wieku, w miarę ekspansji zachodniosyriackich struktur kościelnych (a właściwie, monastycznych, bowiem Kościół ten był zorganizowany wokół klasztorów, w których rezydowali biskupi) na tereny Iraku i Iranu, miał miejsce silny konflikt polityczny i społeczny między tymi dwoma Kościołami. Jest on istotnym kontekstem dla przemian zachodzących w tym czasie w ramach perskiego monastycyzmu, w szczególności ze względu na centralną rolę, którą w Kościele zachodniosyriackim odgrywały wspólnoty monastyczne – wschodniosyriackie struktury kościelne nie mogły się do tego nie odnieść⁹. Co istotne, w niniejszym artykule przyglądam się tylko jednej stronie tego konfliktu, znacznie słabiej zbadanej: perskiemu Kościołowi Wschodu, składającemu się ze wspólnot wywodzących się z okresu pierwotnej chrystianizacji wschodniej Mezopotamii. Kościół ten niemal do końca późnego antyku był postrzegany przez sasanidzkich władców jako rodzima struktura kościelna, rodzaj perskiego „Kościoła cesarskiego”, jednak bez cesarza-chrześcijanina rozumianego jako „namiestnik” Chrystusa¹⁰. Jego rozwój jest o tyle interesujący, że pokazuje nam, co mogło stać się z chrześcijaństwem poza kontekstem chrześcijańskiej ideologii państwowej, która tak silnie naznaczyła losy chrześcijaństwa łacińskiego i greckiego. W przeciwieństwie do Kościoła zachodniosyriackiego nie był to Kościół protestu, będący swoistą antytezą Kościoła cesarskiego, ale raczej

⁸ Milton V. ANASTOS, „Nestorius was orthodox”, *DOP* 16 (1962), ss. 117–140; 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*, ed. S. F. JOHNSON, Aldershot 2006, ss. 29–48.

⁹ E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951; W. H. C. FRENCH, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapter in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008.

¹⁰ Zob. R. E. PAYNE, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Oakland, CA 2015. Richard Payne w znaczny sposób niaunuje starsze opracowanie Sebastiana Brocka: S. BROCK, „Christians in the Sassanian Empire: a case of divided loyalties”, *Studies in Church History* 18 (1982), ss. 1–19; zob. także: T. D. BARNES, „Constantine and the Christians of Persia”, *JRS* 75 (1985), ss. 126–136.

był to Kościół, którego rozwój przebiegał własnymi torami, w sposób w znacznym stopniu niezależny od wypadków mających miejsce w Cesarstwie.

Dwa ostatnie stulecia panowania sasanidzkiego, czyli właśnie wieki V i VI, były dla perskich chrześcijan okresem ujednoczenia i centralizacji struktur kościelnych. Nie oznacza to jednak, że było to czas stabilizacji oraz organicznego rozwoju instytucjonalnego. Wręcz przeciwnie, w trakcie tych dwóch stuleci w przeciągu jednego lub dwóch pokoleń kościelne przepisy prawne czy zasady działania kluczowych instytucji mogły zmieniać się w sposób diametralny. Przedmiotem kontrowersji były nawet tak centralne dla Kościoła Wschodu instytucje, jak urząd katolikosa, biskupa-zwierzchnika całego Kościoła, utworzony pod auspicjami (a być może wręcz z inicjatywy) perskiego króla Jazdegerda I na początku V w¹¹. Spory dotyczyły także wielu kwestii etyczno-prawnych, w szczególności małżeństwa, które chrześcijanie rozumeli w inny sposób niż irańska elita¹². W rezultacie można by wręcz powiedzieć, że każde kolejne pokolenie przywódców Kościoła Wschodu podejmowało własne reformy, których celem była odpowiedź na wyzwania wynikające z bolesnego ustalania relacji zwierzchności między różnymi instytucjami kościelnymi oraz z coraz silniejszego wrastania Kościoła w wielokulturowe społeczeństwo sasanidzkie, a zwłaszcza przyjmowania chrześcijaństwa przez przedstawicieli irańskich elit.

W okresie późnego antyku przemianom podlegał także wschodniosyriacki monastycyzm. Klasztory i mnisi istnieli w łonie perskiego chrześcijaństwa z pewnością już w IV wieku¹³, a jeszcze wcześniej wewnątrz syriackich wspólnot kościelnych działali „synowie i córki przymierza”. Z punktu widzenia ich miejsca w strukturze Kościoła, byli to zwykli wierni (a zatem nie

¹¹ S. McDONOUGH, „A second Constantine? The Sasanian king Yazdgerd in Christian history and historiography”, *Journal of Late Antiquity* 1 (2008), ss. 128–141. Na temat rozwoju perskich instytucji kościelnych w kontekście przemian społecznych i politycznych zachodzących w tym okresie w państwie Sasanidów, zob. PAYNE, *A State of Mixture*; z innej perspektywy problematykę tę omawia WOOD, *The Chronicle of Seert*, ss. 19–51.

¹² R. E. PAYNE, „Sex, death, and aristocratic empire: Iranian jurisprudence in late antiquity”, *CSSH* 58 (2016), ss. 519–549.

¹³ F. JULLIEN, „Le monachisme chrétien dans l’empire iranien (IV^e–XIV^e siècles)”, [w:] *Chrétiens en terre d’Iran: Implantation et acculturation*, Paris 2006, ss. 143–184; JULLIEN, *Le monachisme en Perse*, ss. 93–99.

odrębne wspólnoty mnisze), którzy podejmowali ascezę i w ten sposób niejako w pełni realizowali przymierze z Bogiem, które rozumieli jako istotę chrześcijaństwa¹⁴. Oznacza to, że właściwie do drugiej połowy VI wieku szeroko rozumiany ruch ascetyczny w Kościele Wschodu nie był zdominowany przez monastycyzm, tak jak się to stało w Cesarstwie Rzymskim, ale pozostawał bardziej niejednorodny. Istniały zarówno wyodrębnione wspólnoty o charakterze monastycznym, podobne do tych, które powstawały od IV wieku w Cesarstwie (i to one są przedmiotem zainteresowania niniejszego studium), jak i liczni asceci, cieszący się dużym autorytetem duchowym, żyjący w ramach „zwykłych” wspólnot kościelnych. Swoją ostateczną formę organizacyjną i miejsce w Kościele Wschodu wspólnoty monastyczne otrzymały dopiero wraz z tzw. reformami Abrahama z Kaszkaru, wybitnego ascety i przeora zmarłego w latach osiemdziesiątych VI wieku¹⁵. Większość badaczy chrześcijaństwa syriackiego określa działalność Abrahama z Kaszkaru mianem „odnowy monastycyzmu”, idąc w tym względzie za wcześnieśrodoniowiecznymi źródłami narracyjnymi, które nazywają go „ojcem mniichów Wschodu”. Działalność Abrahama niewątpliwie doprowadziła do gruntownej zmiany w zakresie funkcji, jaką wspólnoty monastyczne pełniły w łonie wschodniosyriackiego chrześcijaństwa. Od tego momentu klasztory stają się kluczowymi instytucjami kształcącymi przyszłych duchownych, organizującymi lokalne życie religijne, broniącymi „nestoriańskiej” (duofi-

¹⁴ A. VÖÖBUS, „The institution of the *benai qeima* and *benat qeima* in the ancient Syrian Church”, *ChHist* 30 (1961), ss. 19–27; A. JAUBERT, „Gottesbund: «Bund» in der syrische Kirche”, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 11, Stuttgart 1981, ss. 933–996; S. ABOUZAYD, *Ihidayutha: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient, from Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 AD*, Oxford 1993; A. UCIECHA, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002.

¹⁵ Po odebraniu wykształcenia w Szkole z Nisibis i okresie trudnych do bliższego zidentyfikowania podróży, Abraham założył klasztor nowego typu (pół-cenobityczny, pół-ascetyczny) na górze Izla w regionie Nisibis. Jego uczniowie zarówno dalej rozwijali życie monastyczne w „Wielkim Klasztorze” na górze Izla, a także zakładali kolejne klasztory wedle pierwotnego modelu w całym państwie perskim. Można zatem mówić nie o reformie istniejącego świata klasztorów, ale raczej o zaistnieniu nowego modelu, który się gwałtownie rozprzestrzenił, a z czasem zdominował życie monastyczne w Kościele Wschodu. Ze względu na to, że słowo „reforma” nie do końca oddaje istotę tego zjawiska, będę się go starał w niniejszym artykule unikać, wbrew dotychczasowemu zwyczajowi przyjętemu w literaturze przedmiotu. Por. JULIEN, *Le monachisme en Perse*.

zyckiej) doktryny w obliczu monofizycznej polemiki zachodniosyriackiej oraz wspierającymi misję Kościoła na terenie państwa sasanidzkiego i poza nim, w kierunku Chin i Indii.

Współcześni badacze zakładają, że tak fundamentalna zmiana roli, jaką wspólnoty mnisze pełniły w ramach perskiego chrześcijaństwa, musiała w istotny sposób wpływać także na równowagę wpływów w Kościele jako całości i w poszczególnych Kościołach lokalnych, w tym w szczególności musiała stanowić duże wyzwanie dla biskupów. Jak już jednak wspomniałem, opierają oni ten pogląd na obrazie stosunków późnoantycznych, które przekazują nam wczesnośredniowieczne teksty powstałe w samych środowiskach mniszycy. Tymczasem aby w pełni zrozumieć wpływ działalności Abrahama z Kaszkaru i jego uczniów na kształt relacji biskupów i mnichów w Kościele Wschodu, należy nie tylko zwrócić uwagę na nowe zjawiska i napięcia, których ślady możemy znaleźć w źródłach pochodzących z końca VI w., ale także przyjrzeć się sytuacji wcześniejszej. Jak wyjaśniłem we wstępie, podstawowym materiałem źródłowym, który pozwala ją zrekonstruować, jak i zaobserwować zmiany zachodzące wraz z działalnością Abrahama, są kościelne źródła normatywne, które dla ostatnich dwóch stuleci panowania sasanidzkiego zachowały się dosyć dobrze. Pozwalają nam one poznać rzeczywiste problemy, z którymi próbowali radzić sobie ich twórcy, a nie przedstawiają wyidealizowany obraz przeszłości, który ma uzasadniać i wyjaśniać stan rzeczy znany ich autorom w późniejszych wiekach, albo wręcz być elementem polemiki wewnątrz lub międzykościelnej¹⁶.

Bliższe przyjrzenie się temu materiałowi źródłowemu pozwala zobaczyć wpływ działalności Abrahama na relacje mnichów i biskupów w Kościołach Persji i Mezopotamii w szerszej perspektywie. Okazują się one mieć bardzo dynamiczny charakter przez cały okres budowy instytucji nowego Kościoła Wschodu (V–VI wiek). W związku z tym problem, którego omówienia podejmuję się w niniejszym artykule, można ująć znacznie ogólniej. Staram się w nim odpowiedzieć, jak i dlaczego zmienia się stosunek wschodniosyriackiej hierarchii kościelnej do wspólnot mniszycy w V i VI wieku, w okre-

¹⁶ Na temat problemów źródłoznawczych związanych z dossier Abrahama z Kaszkaru oraz z kwestią nadpisania nowej wizji historii monastycyzmu w Persji przez późniejszych autorów, zob. w szczególności: *ibidem*, ss. 36–56.

się rozwoju „Kościoła państwowego” w imperium sasanidzkim. Działalność Abrahama z Kaszkaru jawi się wówczas jedynie jako ostatni etap znacznie dłuższego procesu. Co istotne, kształt innowacji wprowadzonych przez niego i ich dalekosiężne znaczenie okazuje się właściwie odpowiedzią na potrzeby chwili. Abraham tworzy nowy, pół-cenobityczny typ monastycyzmu skupiony na praktykowaniu ascezy w kontekście zachodniosyriackiej, monofizycznej ekspansji na tereny państwa sasanidzkiego, które wcześniej były wyłączną domeną Kościoła Wschodu. Jak już wspomniałem, klasztory były podstawową jednostką organizacyjną monofizycznych (zachodnich) struktur kościelnych w świecie syriackim, a autorytet ascetyczny był wykorzystywany jako istotny argument w propagandzie własnych pozycji doktrynalnych. Tworzenie nowych klasztorów było także dla chrześcijan monofizycznych sposobem na utrwalanie swojej obecności czy wręcz kontrolowanie nowego terytorium poprzez przyciąganie chrześcijan do nowych instytucji powstających w ich okolicy. Wszystko to wymagało odpowiedzi ze strony Kościoła Wschodu oraz dostosowania jego własnych instytucji. W sytuacji takiego zagrożenia i tych metod działania przeciwnika, Abraham zapoczątkował ruch, który doprowadził do rozwoju swego rodzaju równoległych struktur po stronie syriackiego Kościoła Wschodu. Umocniły one jego tożsamość doktrynalną i nadały nowy impet jego instytucjom, przyczyniając się do jego przetrwania i późniejszego rozwoju. Na tym właśnie polega wyjątkowość zasług Abrahama dla jego tradycji kościelnej, nawet jeśli niekoniecznie było to jego celem i nie wiemy, do jakiego stopnia był świadomy szerszych procesów, na które miał w ten sposób wpływ.¹⁷ Są to zmiany o tyle istotne z perspektywy perskich biskupów, że do tego momentu to oni byli jedynym zwornikiem poszczególnych wspólnot chrześcijańskich

¹⁷ *Ibidem*, ss. 22–25; F. JULIEN, „S’affirmer en s’opposant: les polémistes du Grand monastère (VI^e-VII^e siècle)”, [w:] *Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide*, red. C. JULIEN, Paris 2008, ss. 29–40; *eadem*, „The Great Monastery at Mount Izla and the defence of the East-Syrian identity”, [w:] *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I–V Seminar Days*, red. E. HUNTER, Piscataway, NJ 2009, ss. 45–63; *eadem*, „Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide: un enjeu identitaire”, [w:] *Les controverses religieuses en syriaque*, red. F. RUANI, Paris 2016, ss. 209–238; G. J. REININK, „Tradition and the formation of the «Nestorian» identity in sixth- to seventh-century Iraq”, *Church History and Religious Culture* 89 (2009), ss. 217–250.

w perskim imperium oraz gwarantami pozycji chrześcijaństwa w ramach hierarchii społecznej sasanidzkiego świata¹⁸. Akta synodalne, a zatem źródła tworzone w środowiskach biskupów i ludzi z biskupami związanymi, pozwalają zobaczyć reakcje na te zmiany i związane z nimi napięcia.

W niniejszym tekście staram się także zweryfikować jedną z tez obecnych w pracach Florence Jullien, a mianowicie przekonanie o obumarciu lub wręcz upadku wczesnego monastycyzmu perskiego, które miałyby nastąpić w rezultacie trwałej wrogości perskich biskupów w stosunku do lokalnych środowisk mniszych i ascetycznych. To obumarcie monastycyzmu miałyby wyjaśniać znaczenie przypisywane Abrahamowi z Kaszkaru w późniejszej tradycji wschodniosyriackiej¹⁹. Tymczasem, jak sama F. Jullien pokazuje w swoich pracach, dla zrozumienia jego fenomenu wystarczy umieścić go właśnie w kontekście „walki na śmierć i życie” między wschodnimi i zachodnimi – monofizyckimi i duofizyckimi – chrześcijanami na terenie państwa sasanidzkiego. Nie ma potrzeby przyjmować tezy o zaniknięciu monastycyzmu w Kościele Wschodu w pierwszej połowie VI wieku. Należy przy tym zaznaczyć, że nie istnieją źródła z okresu poprzedzającego działalność Abrahama z Kaszkaru, które pozwalałyby uważać, że monastycyzm znajdował się w Kościele Wschodu w pierwszej połowie VI wieku w stanie tragicznym. Teza F. Jullien opiera się na jednej z wielu możliwych interpretacji intencji (niepoświadczonej w źródłach) dwóch kanonów dyscyplinarnych uchwalonych przez perskich biskupów w roku 486 oraz na jednym zdaniu z akt synodalnych z roku 575, a zatem z okresu szczytowej działalności Abrahama, zdaniu o zdecydowanie retorycznym charakterze (które analizuję w dalszej części mojego wywodu). Przeświadczenie o upadku perskiego monastycyzmu jest natomiast silnie obecne w źródłach wczesnośrednio-wiecznych, które przedstawiają Abrahama jako jego odnowiciela. Trzeba

¹⁸ S. McDONOUGH, „Bishops or bureaucrats? Christian clergy and the state in the Middle Sasanian Period”, [w:] *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History*, red. D. KENNEDY, P. LUFT, Oxford 2008, ss. 87–92; PAYNE, *A state of Mixture*; *idem*, „East Syrian bishops, elite households, and Iranian law after the Muslim conquest”, *Iran.Stud.* 48 (2015), ss. 5–32.

¹⁹ Szczególnie mocno wyrażona w: JULLIEN, „The Great Monastery at Mount Izla”, ss. 45–63; ogólna wrogość biskupów w stosunku do mnichów jest jedyną kwestią omawianą w jednostronicowym podrozdziale poświęconym biskupom w kluczowej monografii Jullien: *Le monachisme en Perse*, ss. 170–171.

zatem odrzucić interpretację źródeł późnoantycznych w świetle tradycji wczesnośredniowiecznej, ale potraktować je w sposób całkowicie autonomiczny. Jest to konieczne tym bardziej, że wizja przekazywana przez źródła wczesnośredniowieczne podąża za monofizycką propagandą skierowaną przeciwko biskupowi Nisibis Barsaumie (jednemu z reformatorów Kościoła Wschodu w drugiej połowie V w.), wokół którego narosła potężna czarna legenda w tradycji zachodniosyriackiej²⁰. Tymczasem spojrzenie na sytuację monastycyzmu perskiego przed Abrahamem wyłącznie z perspektywy piąto i szóstowiecznych źródeł normatywnych prowadzi do wniosku, że niekoniecznie znajdował się on w stanie upadku, lecz raczej jego miejsce w Kościele i problemy z nim związane miały po prostu inny charakter. Aby bardziej szczegółowo uzasadnić to twierdzenie, przyjrzyjmy się teraz samemu materiałowi źródłowemu.

3. PIERWSZE PÓŁTORA WIEKU: KWESTIA MARGINALNA?

Pierwsze trzy synody Kościoła Wschodu odbyły się w latach 410, 420 i 424. Dotyczyły one kwestii doktrynalnych oraz przeróżnych spraw organizacyjno-dyscyplinarnych, jednak na żadnym z nich nie został poruszony temat mnichów i klasztorów – w każdym razie ich akta nie zawierają najmniejszej wzmianki dotyczącej tej tematyki. Dopiero na synodzie zwołanym w roku 486 po raz pierwszy pojawia się jakakolwiek regulacja dotycząca ascetów i mnichów. Jest to kanon II synodu katolikosa Mar Akacjusza, który zakazuje zakładania wspólnot monastycznych w miastach, lecz nakazuje im przebywanie w miejscach odosobnionych, oddalonych od ludzkich osad. Zgodnie z tradycyjną interpretacją, te decyzje synodalne należy traktować jako działania skierowane wprost przeciwko mnichom, a ich celem było relegowanie życia monastycznego na margines Kościoła. Kanon ten miałby być inspirowany iranizacją obyczajów chrześcijan perskich, postępującą w miarę nawracania się przedstawicieli elit państwa sasanidzkiego (iranizacja miałaby oznaczać przyjęcie zoroastryjskiego poglądu, że jedynie

²⁰ S. GERO, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, Leuven 1981, ss. 110–119.

małżeństwo to właściwy dla człowieka sposób życia). Rezultatem tych decyzji miałby być upadek życia monastycznego, któremu zaradziły z kolei dopiero „reformy” Abrahama z Kaszkaru²¹. Warto kanon ten przytoczyć w całości, aby poddać go następnie dokładniejszej analizie:

Jeszcze co do wyżej wspomnianych zwodzicieli, którzy poprzez swój oszukańczy strój – okrywają się bowiem czarnym habitem na znak swego odstępstwa – okłamują prostych ludzi pozorem postu i nazireatu, religii i ascezy, jakoby dawniej praktykowanym przez poprzedników, ustanawiając swe osiedla na niezamieszkałej pustyni, z dala od ludzkich spraw oraz miast i wsi, aby tam służyć i oddawać cześć Bogu; przeto my nakazujemy, co następuje: jeśli rzeczywiście są uczniami i dziećmi tamtych błogosławionych, i jeśli pragną ich naśladować zarówno w ich uczynkach jak i w stroju, niech się nie oddalają na wzór tamtych z miejsca, które odpowiada ich habitowi. Nie wolno im wstępować do miasta ani do wsi, gdzie są biskupi, kapłani lub diakoni, by tam mieszkać i być przyczyną niezgody, czyniąc rozdział pomiędzy kapłanami a ich trzodą, między nauczycielami a ich uczniami. Niech się nie gromadzą w tych miejscach i niech nie sprawują tam ofiary. Niech nie mają tam własnych bazylik, naśladowując w ten sposób hierarchię kościelną, jak to czynią aż po dziś dzień. Niech się natomiast udadzą do klasztorów i w miejsca niezamieszkałe, niech tam uczynią sobie własne domostwa i tam przebywają. Będą pozostawać pod jurysdykcją i posłuszeństwem biskupów, kapłanów i przełożonych, którzy mają władzę i zostali ustanowieni zwierzchnikami nad ich klasztorami i nad miejscami, gdzie przebywają. Jeśliby po przyjęciu tych ustaw i nakazów, które zabraniają im zamieszkiwania w miastach i na wsi, gdzie znajdują się kapłani, wstąpili oni ponownie do miasta, w którym tamci przebywają, albo gdyby pochwycono ich na budowie własnych domostw w pobliżu wsi, albo na sprawowaniu ofiary lub gromadzeniu ludu poza kościołem, albo też na udzielaniu chrztu, a nie jedynie w klasztorach i miejscach wyżej wskazanych, – zostaną ukarani i pozbawieni urzędu kapłańskiego oraz współudziału z chrześcijanami. Każdy zaś biskup, kapłan, diakon lub pojedynczy wierny, który by ich przyjął, utrzymywał albo wspierał ich w swoim mieście, na wsi lub w domu, w czynieniu tego, co zakazane lub we wszczynaniu niepokojów w Kościele – zostanie ukarany i pozbawiony swej funkcji, jeśli jest kapłanem, jeśli zaś świeckim – wstępu do kościoła i udziału w świętych misteriach (przekł. R. Zarzeczny, z modyfikacjami AI)²².

²¹ JULLIEN, „The Great Monastery at Mount Izla”, ss. 45–63.

²² A. BARON, H. PIETRAS, *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, Kraków 2011, ss. 293–294. Tam także tekst syriacki, przedrukowany z: CHABOT, *Synodicon orientale*.

Wszystkie kanony tego synodu są podobnej długości i charakteryzują się równie mocną wymową retoryczną. Gdy skupić się na treści samej regulacji, synod zdecydował o zakazaniu wspólnotom mniszym prowadzenia działalności w miastach i wskazał, że jednym dozwolonym im miejscem trwałego istnienia są obrzeża obszaru zamieszkanego, „z dala od spraw ludzkich” (co może oznaczać handel i działalność gospodarczą). Co więcej, mnichom zakazuje się prowadzenia działalności duszpasterskiej, która ma pozostać wyłączną domeną biskupów i kleru.

Aby w pełni zrozumieć ten kanon, należy przyrzeć się jego miejscu w aktach samego synodu, zamiast czytać go w kontekście źródeł późniejszych o niemal dwa stulecia, tak jak to robiono dotychczas. I tak, poprzedzający go kanon I tego synodu dotyczy tych ascetów i mnichów działających w Mezopotamii, którzy pozostają poza kontrolą biskupów Kościoła Wschodu i równocześnie głoszą nauczanie sprzeczne z duofizyczną doktryną tego Kościoła (a zatem kanon interesuje się podobną grupą, co kanon II, obie grupy różni przede wszystkim kwestia woli przynależenia do Kościoła Wschodu). Biorąc pod uwagę zarzuty stawiane tym ludziom (teopaschizm, mieszanie natur), może chodzić o zachodniosyriackich mnichów będących zwolennikami monofizytyzmu – byłoby to najwcześniejsze poświadczenie ich działalności na terenie państwa perskiego. Z kolei kanon III, następujący po naszym kanonie II dotyczącym klasztorów i mnichów, sankcjonuje małżeństwo duchownych, tak kapłanów jak i biskupów. Wyraźnie rozgranicza on między duchowieństwem, dla którego wskazane jest zawieranie małżeństw, a ascetami, którzy powinni wycofać się z publicznego życia Kościoła do klasztorów²³. Gdy wszystkie trzy kanony czyta się razem, widać wyraźnie, że mamy do czynienia z całościową reformą, która ma uporządkować sytuację różnych grup zaangażowanych w życie Kościoła Wschodu: kleru, ascetów funkcjonujących w ramach wspólnot kościelnych oraz niezależnych wspólnot mniszych. Jest całkiem możliwe, że taka całościowa reforma jest odpowiedzią na pojawienie się nowych prądów w środowiskach mniszych i ascetycznych, prądów pochodzących zza rzymskiej granicy, i ma

²³ Kanon ten zawiera następujące stwierdzenie: „Nauczamy zatem, że ten, kto dobrowolnie zrezygnował z małżeństwa powinien pozostać sam, unikając rozpusty, w jakimś klasztorze, żyjąc w czystości i wstrzemięźliwości”. BARON, PIETRAS, *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, s. 296.

na celu ograniczenie możliwości wykorzystywania autorytetu ascetycznego do podważania zwierzchności samych biskupów. Kanon II, dotyczący asce-tów i klasztorów, nie może być zatem interpretowany jako wyraz osobnej polityki antymonastycznej. Jest on raczej częścią reform dyscyplinarnych wprowadzanych przez synod, których celem jest uporządkowanie życia Kościoła i zadbanie o spójną opiekę duszpasterską nad zwykłymi chrześcijanami, w tym ich ochronę przed prądami duchowymi uznawanymi za heterodoksyjne. Wymaga to ścisłej współpracy biskupa i duchowieństwa, w ramy której trudno wpasować samodzielne wspólnoty, jakimi są klasztory. Wskazanie klasztorom właściwej dla nich lokalizacji – poza wspólnotami miast i strefą intensywnie zamieszkałą – precyzuje ich miejsce w życiu Kościoła i społeczeństwa, tak jak kanony tego synodu precyzują role i miejsce działania innych grup.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że kanon zachęcający duchownych do małżeństwa jest przedmiotem znacznych kontrowersji w literaturze naukowej dotyczącej chrześcijaństwa w Persji późnoantycznej. Podczas gdy tradycyjne interpretacje odnajdują w nim punkt zwrotny, który miał doprowadzić do upadku monastycyzmu opisywanego przez monofizyckie źródła zachodniosyriackie oraz późniejszą tradycję wschodnią wywodzącą się od Abrahama z Kaszkaru, badacze zajmujący się wiekiem V oraz kwestią miejsca Kościoła Wschodu w społeczeństwie sasanidzkim są często innego zdania. Wynika to z faktu, że patrząc na ten kanon z perspektywy czasów, w których został uchwalony, widać wyraźnie, że był on częścią szerszego ruchu reform w Kościele Wschodu, którego działalność wywoływała silne kontrowersje i pozostawiła po sobie sprzeczne oceny.

Synod Mar Akacjusza z roku 486 był bowiem poprzedzony uznanym później za bezprawny synodem Barsaumy, biskupa Nisibis, który odbył się w roku 484. To na tym synodzie po raz pierwszy wprowadzono przepisy, które *explicite* zezwalały duchownym na zawieranie małżeństw: synod z roku 486 rozwinął je i rozszerzył. Jak wskazuje Stephen Gero, autor studium na temat życia i oddziaływania biskupa Barsaumy, wbrew czarnej legendzie stworzonej przez monofizytów, a zatem przez przeciwny obóz kościelny, celem Barsaumy nie było uderzenie w klasztory ani iranizacja obyczajów kościelnych. Wręcz przeciwnie, zarówno synod Barsaumy, jak i wcześniejsze i późniejsze synody Kościoła Wschodu w jednoznaczny sposób odcinają

się od bardzo specyficznych zwyczajów matrymonialnych elit irańskich okresu sasanidzkiego, łamiących tabu incestu, które były odrzucane przez wszystkie inne grupy etniczne bliskowschodniego świata. Nie zaskakuje to zresztą, bo były one odpowiedzią na specyficzne potrzeby właściwe dla grupy społecznej, która je praktykowała – ich celem było zapewnienie męskiego potomka w obliczu dużej umieralności męskich przedstawicieli elity irańskiej w tym czasie²⁴.

Jako cel Barsaumy jawi się zatem oczyszczenie moralne Kościoła Wschodu, zwłaszcza jego elit i duchowieństwa, poprzez uporządkowanie kwestii będących źródłem napięć (Barsauma był także założycielem kluczowej dla Kościoła Wschodu instytucji, jaką była Szkoła z Nisibis, rodzaj monastycznej w charakterze „uczelni teologicznej”²⁵). Część inicjatyw Barsaumy i podobnie mu myślących przywódców kościelnych wynikała oczywiście z wejścia do grona przywódców Kościoła przedstawicieli miejscowych elit, ale napięcia te miały zupełnie „zwykły” charakter, a nie były związane z zaleceniami zoroastrianizmu dotyczącymi prokreacji, w stosunku do których Kościół Wschodu w jednoznaczny sposób się dystansował²⁶. Kolejnym problemem, którym zajęły się reformatorskie synody lat 480-ych było właśnie miejsce różnych grup ascetycznych i monastycznych w Kościele Wschodu, czy wręcz warunki ich integracji z jego strukturami kościelnymi. Gdy zatem spojrzeć na działalność reformatorów przedostatniej dekady V wieku zostawiając na boku późniejszą czarną legendę, okazuje się, że ich działalność miała raczej na celu lepsze zintegrowanie rozwijającego monastycyzmu ze strukturami Kościoła Wschodu, niż jego całkowite odrzucenie.

Z punktu widzenia problematyki podejmowanej przez niniejszy artykuł należy podkreślić, że kanon II z roku 486 jest najstarszym przepisem prawa wewnętrznego Kościoła Wschodu, który podkreśla zwierzchność miejscowego biskupa nad klasztorami (czyni to zresztą, w porównaniu do przepisów późniejszych, w sposób bardzo ogólny). Jest to fakt istotny, bowiem pokazuje

²⁴ PAYNE, „Sex, death, and aristocratic empire”, ss. 519–549.

²⁵ 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, PA 2006; A. IZDEBSKI, „Kanony Szkoły z Nisibis: Wprowadzenie”, *U Szyłku starożytności: Studia źródłoznawcze* 13 (2014), ss. 101–114.

²⁶ GERO, *Barsauma of Nisibis*, ss. 79–88.

on, że w Kościele Wschodu na długo przed działalnością Abrahama z Kaszkaru interesowano się sprawami życia monastycznego. W tym kontekście warto wyjaśnić, czym są klasztory w roku 486, skoro nie są jeszcze bogatymi i świetnie zorganizowanymi, pół-cenobitycznymi instytucjami doby Abrahama z Kaszkaru. Wiele wyjaśnia sama terminologia używana przez nasze źródła. Dla określenia klasztoru stworzonego na górze Izla przez Abrahama używano słowa 'wmr', podczas gdy nasz kanon posługuje się słowem *dyr*'. Pierwszy z nich zawsze denotuje klasztor będący kompleksem budynków, rozbudowaną instytucją, podczas gdy drugi może dotyczyć wspólnoty ascetów żyjących razem w jednej okolicy, nie niesie ze sobą żadnych sprecyzowanych aspektów organizacyjnych. I rzeczywiście, o tyle, o ile nieliczne źródła pozwalają nam to zrekonstruować, większość wspólnot monastycznych w Kościele Wschodu przed Abrahamem z Kaszkaru to grupy przede wszystkim anachoretów skupionych wokół ascety cieszącego się szczególnym autorytetem²⁷. To te wspólnoty są poddawane kontroli biskupów i to im wskazywane jest bardzo konkretne miejsce w przestrzeni społeczno-geograficznej, zgodne z ich charakterem i powołaniem w Kościele. Z późniejszych kanonów, choćby z kanonu XI synodu Mar Józefa z roku 554 wynika, że zwierzchność biskupa oznaczała także kontrolę nad majątkiem wspólnoty monastycznej: kanon ten piętnuje duchownych, którym powierzono pieczę nad dobrami klasztorów, a którzy wykorzystali tę sytuację dla własnego wzbogacenia²⁸.

O tym, że wspólnoty te nie były źródłem szczególnych napięć, świadczy fakt, że aż do drugiej połowy VI wieku akta synodalne właściwie się nimi nie interesują (mamy kilkadziesiąt kanonów, z których tylko jeden dotyczy mnichów!). Do synodu Mar Aby w roku 544 włącznie biskupi zajmują się przede wszystkim kondycją duchowieństwa oraz konfliktami wynikającymi z rozgrywek kościelnych prowadzonych przez przedstawicieli elit społecznych, którzy stali się członkami Kościoła (w tym kwestiach dyscypliny małżeńskiej i udziału w kulcie zoroastryjskim). Mnisi w żadnym razie nie są

²⁷ JULLIEN, „Le monachisme chrétien dans l’empire iranien (IV^e–XIV^e siècles)”, ss. 143–184; *eadem*, *Le monachisme en Perse*, ss. 99–101.

²⁸ A. BARON, H. PIETRAS, *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, Kraków 2014, ss. 299–300. Podobnego problemu dotyczy także kanon VIII na ss. 298–299. Podobnych kwestii co kanon XI z roku 554 dotyczy kanon XXV z roku 576: ЧАБОТ, *Synodicon orientale*, s. 124 (tłum. franc. ss. 383–384).

uczestnikami tych konfliktów, właściwie nie występują w tekście akt kolejnych synodów – w przeciwieństwie do innej kategorii ascetów, charakterystycznej dla wschodniosyriackiego chrześcijaństwa, a mianowicie wspomnianych wyżej synów i córek przymierza. Inaczej niż mnisi, synowie i córki przymierza są częścią wspólnot chrześcijańskich w miastach i dzięki swojemu ascetycznemu autorytetowi wydają się odgrywać istotną rolę w rozgrywkach związanych chociażby z obsadą stolic biskupich²⁹.

Kilkadziesiąt lat później, w roku 544, w ramach kolejnej fali reform, która przetacza się przez Kościół Wschodu, kanon XX synodu Mar Józefa wprost koryguje decyzje podjęte w 486 roku: tym razem synod zachęca do zakładania klasztorów w miastach. Warto tutaj bliżej przyjrzeć się treści tego kanonu:

Nasi poprzednicy ustanowili, że nie wolno wznosić klasztorów i martyriów w miastach ani w ich pobliżu. Na zgromadzeniu biskupów powiedziano, że myśl taka jest sprzeczna z chrześcijaństwem. W istocie, poganie i Żydzi cieszą się z tego, że chrześcijaństwo się nie rozprzestrzenia, i że nie wzrasta chwała Boża. Teraz zatem, według nakazów Pisma Świętego i zgodnie z tradycją i zwyczajem, jaki istnieje w świętym Kościele od czasów błogosławionych apostołów, aż po dziś dzień, pragniemy gorąco, aby kościoły, klasztory, świątynie i martyria były budowane w miastach i w pobliżu miast. Jednakże można składać w nich ofiarę i udzielać chrztu jedynie za pozwoleniem biskupa, w wyznaczone dni. We wszystkie pozostałe [wierni] będą przyjmować ofiarę [tj. komunię – AI] w głównym kościele, gdzie się ją składa nieustannie (przekł. R. Zarzeczny).

Mamy do czynienia z wyraźną zmianą: biskupi zdecydowali, że jest także miejsce dla życia monastycznego w centrum życia kościelnego, w mieście (oczywiście, pod czujnym okiem biskupa i pod jego kontrolą w kwestiach duszpasterskich). Wypada zapytać, dlaczego tak się stało, sam kanon bowiem wyjaśnia zmianę poglądów, która zaszła w ciągu kilku pokoleń, w sposób bardzo ogólny (odwołując się do radości nie-chrześcijan z powolniejszego wzrostu wspólnot chrześcijańskich). Richard Payne wiąże tę zmianę z działalnością Mar Aby, teologa i ascety wywodzącego się z elit sasanidzkich, który odbył edukację w Szkole z Nisibis oraz podróżował na tereny Cesar-

²⁹ Zob. chociażby kanony IV, X i XVIII synodu Mar Józefa z roku 554: BARON, PIETRAS, *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, ss. 297, 299 oraz 302.

stwa i kształcił się w Aleksandrii, a w roku 540 został na dwanaście lat katolikosem Kościoła Wschodu³⁰. Przywiózł ze sobą wiele nowych idei, w szczególności dotyczących form i miejsca życia ascetycznego w Kościele (wpłynęły one także na zmianę kształtu i tożsamości samej Szkoły z Nisibis³¹). Sam synod Mar Józefa nastąpił już dwa lata po jego śmierci, stanowi jednak wyraźną kontynuację jego reform. Mar Aba, mając doświadczenia z Cesarstwa, miał inne niż jego perscy pobratymcy rozumienie roli życia ascetycznego w Kościele i działał na rzecz zmiany dotychczasowej sytuacji (nie była to jedyna kwestia, którą starał się w sposób radykalny uporządkować). Można zatem widzieć w tym kanonie wpływ konkretnej jednostki na stanowienie prawa kościelnego, a niekoniecznie wyraz szerszych tendencji w łonie hierarchii Kościoła Wschodu. Równocześnie można także odczytać ten kanon jako reakcję na konkretny problem, jakim musiała powoli stawać się wówczas działalność monofizyckich mnichów zachodniosyriackich, których misja na tereny państwa sasanidzkiego właśnie w tej dekadzie zaczyna przybierać na sile. Warto przy tym zauważyć, że kanon ten podkreśla zwierzchność biskupa nad klasztorami i nadal przedmiotem działalności legislacyjnej biskupów pozostaje przede wszystkim miejsce klasztorów w ramach szerszej działalności duszpasterskiej Kościoła.

4. DRUGA POŁOWA VI WIEKU: NOWY PROBLEM?

W dwadzieścia lat po synodzie Mar Józefa mnisi wychodzą na pierwszy plan polityki kościelnej, a klasztory stają się ważnym tematem regulacji synodalnych. Równocześnie z tekstów synodalnych znikają synowie przy-
mierza: źródła normatywne bardzo wyraźnie odbijają dynamikę zmian zachodzących w połowie VI wieku w ruchu ascetycznym w Kościele Wschodu. Zmianę tę świetnie widać w kanonie XXXI synodu Mar Ezechiela z roku 576. Dotyczy on sprzeciwiania się miejscowemu biskupowi przez

³⁰ PAYNE, *A state of mixture*, ss. 93–126.

³¹ 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, ss. 185–204.

podległych mu wiernych świeckich i duchownych, co samo w sobie nie jest żadnym *novum* w ramach tradycji synodalnej Kościoła Wschodu. Nowością jest natomiast to, że obok kapłanów i świeckich to nie synowie przymierza, lecz mnisi są kolejną grupą społeczną w Kościele, która może być stroną konfliktów między biskupem i podległymi mu wspólnotami³².

To także na tym synodzie pojawia się regulacja dotycząca zakładania klasztorów, powtarzana przez kolejne synody Kościoła Wschodu. Identyfikuje ona jako problem zakładanie klasztorów bez zapewnienia im wystarczającego uposażenia, co miałoby być przyczyną ich upadku. Kanon nakazuje zatem wszystkie przyszłe klasztory zaopatrzyć w odpowiednie środki wystarczające dla ich utrzymania, wnioskując jednak z faktu, że ten przepis jest powtarzany przez kolejny synod dziewięć lat później, problem nie został w ten sposób rozwiązany³³. Fakt sformułowania takiego przepisu przez synod pozwala wysnuć interesujące wnioski. Przede wszystkim przepis taki sugeruje, że ma miejsce duże ożywienie życia monastycznego, nowe klasztory są zakładane, ale też znikają. Znowu okazuje się, że źródła normatywne, nawet jeśli nie poświęcają mnichom wiele uwagi w porównaniu z innymi tematami podejmowanymi przez synody, odnotowują zjawiska zachodzące w świecie monastycznym. Po drugie, przepis ten oznacza, że klasztor jako taki został przez biskupów uznany za instytucję, która potrzebuje znaczących środków do swojego funkcjonowania. Zamiast być mniej lub bardziej nieformalną wspólnotą ludzi prowadzących wspólnie życie ascetyczne, klasztor jest już dużą organizacją, niczym Szkoła w Nisibis, potężna wspólnota quasimonastyczna, która zajmowała się kształceniem duchowieństwa Kościoła Wschodu³⁴. Treść tego kanonu wskazuje zatem na zmianę w postrzeganiu i w sposobie funkcjonowania samych klasztorów. Pokazuje on także, że klasztory i mnisi coraz bardziej stają się przedmiotem troski biskupów.

Tendencja ta wyraźnie ujawnia się na synodzie Iszojabha I w roku 585. Spośród trzydziestu jeden kanonów pięć wprost odnosi się do mnichów

³² Kanon XXXI: CHABOT, *Synodicon orientale*, s. 126 (tłum. franc. s. 385).

³³ Kanon XXXV: *ibidem*, s. 127 (tłum. franc. s. 386); kanon XI z roku 585 jest niemalże identycznej treści: *ibidem*, s. 147 (tłum. franc. s. 408).

³⁴ Na temat Szkoły z Nisibis: VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*; BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*; w języku polskim: IZDEBSKI, „Kanony Szkoły z Nisibis”, ss. 101–114.

i klasztorów. Warto w tym momencie szczegółowo przyjrzeć się dwóm z nich, pokazują one najwyraźniej kierunek zmian zachodzących w relacjach biskupów i mnichów³⁵.

Kanon VIII nakazuje wszystkim, którzy chcą prowadzić życie ascetyczne, przebywać w klasztorach lub innych instytucjach poddanych autorytetowi biskupiemu, takim jak wydzielone przestrzenie w domu rodzinnym lub otoczenie kościołów (wskazanie tych dwóch miejsc stanowi pozostałość instytucji synów przymierza, która jednak nie jest tutaj nazwana wprost)³⁶. W tym względzie regulacja ta nie odbiega tak naprawdę w swojej intencji od słynnego kanonu II synodu Mar Akacjusza z roku 486, który również wskazywał konkretne miejsce w Kościele i przestrzeni społecznej dla tych, którzy pragnęli wieść życie monastyczne. Równocześnie kanon ten wzmacnia rozwijający się właśnie ruch klasztorów nowego typu, związanych z Abrahamem z Kaszkaru, które są w ten sposób wskazane jako główne miejsce realizacji powołania monastycznego bądź ascetycznego. Znajduje to potwierdzenie w fakcie, że w tym samym czasie Szkoła z Nisibis umieszcza w swoich *Kanonach* przepis, który nakazuje chcącym praktykować ascezę opuścić wspólnotę szkolną i udać się do klasztorów³⁷.

Kanon X dotyczy z kolei popadających w ruinę kościołów i klasztorów, które zostały zbudowane przez poprzednie pokolenia. Zawiera on wezwanie do współczesnych, aby otoczyć te budynki opieką. To właśnie ten kanon stanowi dla Florence Jullien dowód na upadek życia monastycznego w pierwszej połowie VI wieku, w okresie poprzedzającym działalność Abrahama z Kaszkaru³⁸. Należy jednak patrzeć na ten krótki tekst, a właściwie jedno zdanie rozpoczynające ten kanon, w szerszym kontekście. Nie mówi on o klasztorach i życiu monastycznym jako takim, ale raczej bardzo konkretnie o zniszczonych budynkach, którymi należy się zaopiekować. Przepis ten

³⁵ Pozostałe trzy kanony: kanon IX dotyczy wspólnot monastycznych, w których mężczyźni i kobiety nie żyją w sposób absolutnie oddzielny (są napiętnowani); kanon XI powtarza treści kanonu XXXV z roku 576; kanon XX jest omawiany w dalszej części artykułu.

³⁶ Kanon VIII: CHABOT, *Synodicon orientale*, ss. 144-145 (tłum. franc. 406-407).

³⁷ Kanon IV kolekcji drugiej, z roku 590: A. VÖÖBUS, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1961, s. 94; polskie tłumaczenie: A. IZDEBSKI, „Kanony Szkoły w Nisibis. Przekład”, *U Schyłku starożytności: Studia źródłoznawcze* 13 (2014), ss. 115-132.

³⁸ JULLIEN, „The Great Monastery at Mount Izla”, ss. 45-63.

ma wydźwięk praktyczny, podobnie jak następny kanon wzywa bowiem do odpowiedniego uposażania nowo zakładanych klasztorów. Pozwala to przypuszczać, że kontrast odmalowany na początku tego kanonu między zapalem dawnych pokoleń a beztruską pokolenia współczesnego ma przynajmniej częściowo charakter retoryczny, stanowi zachętę do przejęcia się wprowadzanym przepisem (a właściwie sformułowanym apelem). Co więcej, można też czytać ten kanon w kontekście ekspansji terytorialnej prowadzonej przez konkurencyjnych monofizyckich mnichów zachodniosyriackich. Ich działalność polegała między innymi właśnie na przejmowaniu starych klasztorów i kościołów, w celu wykorzystania tej istniejącej infrastruktury dla własnych potrzeb³⁹. Zajęcie się zaniedbanymi budynkami kościelnymi i klasztorowymi z pewnością mogło im tę działalność utrudnić. Nie można zatem tego kanonu odczytywać literalnie i na jego podstawie uzasadniać tezę o upadku wschodniosyriackiego monastycyzmu w czasach poprzedzających działalność Abrahama z Kaszkaru.

Co ciekawe, chociaż mnisi pojawili się w kanonie XXXI z roku 576 jako potencjalni uczestnicy konfliktów wokół wyboru biskupa, późniejsze kanony nie wskazują na nich jako potencjalnych wicherzycieli czy twórców napięć w Kościele. Jedyne dwa miejsca akt synodalnych, które są skierowane później przeciwko mnichom, którzy są nieposłuszni w stosunku do zasad ustanawianych przez biskupów, to passusy z akt synodu Sabriszo I z roku 596 oraz akt Grzegorza I z roku 605⁴⁰. W obu wypadkach ekskomunika ma spotkać wspólnoty monastyczne odrzucające istotne teksty liturgiczne Kościoła Wschodu. Problem ten ma prawdopodobnie podłoże doktrynalne i wskazuje na możliwość przemieszczania się wspólnot monastycznych między obiema syriackimi organizacjami kościelnymi w Mezopotamii, monofizycką i duofizycką, zachodnią i wschodnią (choć w rzeczywistości działającymi na tym samym terenie). Pokazuje to, że biskupi Kościoła Wschodu chcieli tę „strefę szarości” zlikwidować. Niekoniecznie zatem należy interpretować te postanowienia synodalne jako znak konfliktu między biskupami a klasztorami jako takimi.

³⁹ JULIEN, „S'affirmer en s'opposant”, ss. 29–40.

⁴⁰ Odpowiednio: CHABOT, *Synodicon orientale*, ss. 299 (tłum. franc. s. 459) oraz 212 (tłum. franc. s. 477).

W tym kontekście nie dziwi, że także po połowie VI wieku kanony synodalne nie poświęcają dużo uwagi sposobowi sprawowania przez biskupów kontroli nad klasztorami i mnichami. Problemu tego dotyczy właściwie wyłącznie kanon XX synodu Iszojahba I z roku 585. Warto po pierwsze zwrócić uwagę, że nie zajmuje się on wyłącznie klasztorami, ale także kościołami i hospicjami, a właściwie dobrami przypisanymi tym instytucjom kościelnym. Kanon ten precyzuje, że zarządzać nimi mogą wyłącznie ludzie wskazani przez biskupa, a ich decyzje muszą być przez niego zatwierdzone. Nie widać zatem tutaj chęci ingerowania w życie wspólnot monastycznych ani potrzeby sprawowania nad nimi daleko posuniętej kontroli⁴¹.

Być może doprecyzowanie sposobu sprawowania przez biskupów kontroli nad klasztorami nie było jednak potrzebne, bo temat ten był omawiany przez inny tekst, potencjalnie cieszący się dużym autorytetem ze względu na osobę jego rzekomego autora. Mowa o tzw. kanonach Maruty, syriackiego biskupa miasta Maiferqat, na terenie Cesarstwa Rzymskiego, który odegrał znaczącą rolę podczas pierwszego synodu Kościoła Wschodu w roku 410⁴². Tekst ten, popularny od samego początku w kręgach zachodniosyriackich, stał się znany w Kościele Wschodu dopiero po upadku państwa Sasanidów, a zatem na długo po okresie działalności Abrahama z Kaszkaru. Poza wszelką wątpliwość jego znajomość poświadczona jest dopiero w wieku VIII⁴³. Kanony te w bardzo precyzyjny sposób opisują sposób sprawowania przez biskupów i ich przedstawicieli kontroli nad klasztorami, także tymi położonymi na terenach wiejskich, w większej odległości od stolicy biskupiej. Kluczową rolę odgrywają tutaj chorepiskopi, którzy mają osobiście znać wszystkich przeorów i regularnie ich odwiedzać, a także zatwierdzać wszystkich nowo wybranych przełożonych klasztornych. Należy podkre-

⁴¹ Kanon XX: *ibidem*, ss. 154–155 (tłum. franc. ss. 414–415).

⁴² Studium kanonów: A. VÖÖBUS, *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqat: and Related Sources*, Leuven 1982; wybór i tłumaczenie kanonów dotyczących życia monastycznego: A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, ss. 115–149.

⁴³ W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1981, ss. 99–101; 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, D.C. 2012, s. 299.

ślić, że podczas gdy kontrola chorepiskopów nad majątkiem klasztorów przypominałaby regulacje synodów Kościoła Wschodu, które dotyczą majątku klasztorów i innych instytucji kościelnych, synody nie precyzują roli biskupów w wyznaczaniu przełożonych wspólnot monastycznych⁴⁴.

5. PODSUMOWANIE

Bliższa analiza piąto- i szóstowiecznych syriackich akt synodalnych nie pozostawia wątpliwości, że źródła te bardzo wyraźnie odbijają dynamikę zmian zachodzących w ruchu ascetycznym na terenie państwa perskiego. Od połowy VI wieku ich zainteresowanie sprawami klasztorów bardzo wyraźnie wzrasta, w miarę jak same klasztory zyskują na znaczeniu w życiu Kościoła Wschodu. Ta zmiana zainteresowania naszych źródeł sprawami monastycznymi przydaje im wiarygodności (tego właśnie należałoby oczekiwać), a także wzmacnia prezentowane w tym artykule hipotezy.

I tak spojrzenie na relację mnichów i biskupów w Kościele Wschodu przez pryzmat późnoantycznych źródeł normatywnych, a nie późniejszych o stulecie bądź dwa źródeł narracyjnych, pozwala odrzucić dotychczasowe ujęcie zakładające „naturalność” konfliktu między klasztorami i hierarchią. Co istotne, także wschodniosyriackie reguły monastyczne – tworzone przez samego Abrahama z Kaszkaru i jego uczniów⁴⁵ – nie zawierają żadnych regulacji dotyczących relacji klasztorów z władzami kościelnymi. Oznacza to, iż relacje mnichów i biskupów nie były polem kontrowersji i nie wymagały nawet szczególnych regulacji ze strony samych klasztorów. Należy przy tym zaznaczyć, że w przypadku zaistnienia konfliktu między wspólnotami mniszymi a innymi instytucjami kościelnymi, źródła monastyczne są w stanie bardzo szczegółowo nas o tym informować – zawierają chociażby dużo świadectw dotyczących ostrej polemiki, która miała miejsce między

⁴⁴ Na temat znaczenia chorepiskopów w syriackich strukturach kościelnych w późnym antyku, zwłaszcza tych położonych na terenach pogranicznych (takich jak właśnie okolice Nisibis): P. WOOD, „The chorepiscopi and controversies over orthopraxy in sixth-century Mesopotamia”, *JEH* 63 (2012), ss. 446–457.

⁴⁵ A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, ss. 150–184.

klasztorami a szkołami pod koniec VI i w VII wieku⁴⁶. Sam fakt zaistnienia takiego właśnie konfliktu przy tym nie dziwi, bowiem oba typy instytucji konkurowały o dosyć podobne „miejsce” w Kościele i pełniły podobne funkcje (wychowawcze, misyjne oraz doktrynalne).

Biorąc pod uwagę powyższe obserwacje na temat wiarygodności tekstów normatywnych jako źródeł do rekonstrukcji zmian w sytuacji kościelnej w państwie perskim w okresie późnego antyku, tym bardziej ciekawy i wiarygodny jest główny wniosek, który można wysnuć z analizy przedstawionej w niniejszym artykule. Okazuje się zatem, że nie ma zasadniczo późnoantycznych świadectw wskazujących na istnienie trwałego, strukturalnego napięcia między środowiskami monastycznymi i biskupami w Kościele Wschodu w okresie panowania sasanidzkiego. Wręcz odwrotnie, biskupi okazują się być sprzymierzeńcami klasztorów, szczególnie w późniejszym okresie, gdy klasztory stają się silnymi i ważnymi instytucjami w łonie Kościoła. Rzecz jasna, biskupi starają się równocześnie zachować nad nimi kontrolę i w ramach swojej działalności legislacyjnej wyznaczyć im właściwe im miejsce w życiu Kościoła. Podjęcie przez biskupów tego tematu nie dziwi, bowiem w badanym przeze mnie okresie rola klasztorów w życiu Kościoła Wschodu znacząco się zmienia. Ta zmiana nie prowadzi jednak do powstania nowego typu konfliktów, które miałyby charakter trwały i strukturalny, a raczej do symbiozy najważniejszych klasztorów z hierarchią kościelną, wedle wzorca zachodniosyriackiego. Najlepszym symbolem tej symbiozy jest fakt, że Babaj Wielki, drugi następca Abrahama z Kaszkaru, pełnił rolę nieformalnej głowy Kościoła Wschodu za panowania Chosroesa II, gdy król perski nie pozwalał na przeprowadzenie wyboru nowego katolikosa – po czym po śmierci króla został na ten urząd rzeczywiście wybrany (lecz go ostatecznie nie przyjął).

Adam Izdebski

ORCID: 0000-0002-3456-5478

Max Planck Institute for the Science of Human History, Jena

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

izdebski@shh.mpg.de

⁴⁶ BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, ss. 169–203.

BISKUPI I MNISI W KOŚCIELE WSCHODU POD PANOWANIEM SASANIDÓW

Abstrakt

Niniejszy tekst podejmuje problem charakteru relacji, które łączyły hierarchię kościelną i środowiska mnisze w syriackim Kościele Wschodu w okresie późnego antyku (w okresie panowania Sasanidów). Dotychczasowa literatura przedmiotu przyjmowała, podążając w tym względzie za źródłami wczesnośredniowiecznymi stworzonymi przez wschodniosyriackich mnichów, że badany okres był czasem „naturalnego” konfliktu między biskupami i mnichami. W niniejszym studium, zamiast polegać na późniejszych źródłach, które wedle wszelkiego prawdopodobieństwa napisały historię późnoantycznego Kościoła Wschodu na nowo, proponuję skupić się na materiale źródłowym pochodzącym z badanej przeze mnie epoki, czyli na źródłach normatywnych. Są to kolekcje kanonów uchwalanych przez kolejne synody Kościoła Wschodu w latach 410–605. Ich analiza prowadzi do wniosku, że relacje biskupów i mnichów nie były naznaczone trwałym, „naturalnym” konfliktem. Kolejne działania podejmowane przez biskupów w stosunku do środowisk monastycznych okazują się być elementami szerszych reform. Miały one uporządkować sytuację w dynamicznie rozwijającym się Kościele, coraz silniej wrastającym w irańsko-sasanidzkie społeczeństwo, który był równocześnie konfrontowany z ekspansją konkurencyjnych, monofizyckich syriackich wspólnot monastycznych i struktur kościelnych na tereny państwa perskiego.

Słowa kluczowe: Mezopotamia sasanidzka, Kościół Wschodu, biskupi, mnisi, klasztor, źródła normatywne, chrześcijaństwo wschodniosyriackie,

BISHOPS AND MONKS IN THE CHURCH OF THE EAST IN THE SASSANIAN PERIOD

Abstract

This paper studies the relationship between Church hierarchy and monastic groups in the Syriac Church of the East in late antiquity (during the period of the Sassanian rule). Previous scholarship on this subject assumed the existence of a ‘natural’ conflict between the bishops and the monks in the East Syriac world of late antiquity. In this respect, it followed the early medieval eastern Syriac sources, which were created by monks themselves – and in all probability, these authors significantly re-

wrote the earlier history of their own Church. In this study, instead of relying on later sources, I propose to focus on the evidence that actually survives from late antiquity, that is the normative sources. These are collections of canons produced by the synods of the Church of the East that took place between ad 410 and ad 605. A detailed analysis of these sources leads to the conclusion that the relationship between the bishops and the monks in this particular Church was not characterized by a permanent, 'natural' conflict. Rather, subsequent policies that the bishops pursued vis-à-vis the monks were part of larger projects of church reform, that occurred almost one generation after another. These reforms had to do with the dynamic growth of the Church of the East, its integration into the Sassanian society, but also with the increasing challenge posed by the eastward expansion of the Monophysite West-Syriac Church structures and monastic communities, which in many places in Iraq and Iran seemed to threaten the very existence of the Church of the East.

Keywords: Sasanian Mesopotamia, Church of the East, bishops, monks, monasteries, legal sources