



Jan Witold Żelazny\*  
Kraków

## Chrześcijanie w państwie magów. Poza nawiasem?

### Abstract

The situation of Christians within the Magian state – first, the Parthian Arsacid monarchy, and later, the Sasanid monarchy which claimed affinity to the Persian tradition – varied according to internal and external circumstances. Mutual relations were influenced both by the internal religious policies of the rulers and by conflicts with the Roman Empire. This forced the Christians to be prepared to make various compromises and also influenced their confessional choices. On top of this, cultural differences also played a major role, especially when it came to the upper classes. The article attempts to show the complexity of these interactions.

**Keywords:** Adiabene, Arsacids, celibacy in the Assyrian Church of the East, intermarriage of relatives, Shapur II, Shirin, Timothy I

**Słowa kluczowe:** Adiabene, Arsacydzi, celibat w Asyryjskim Kościele Wschodu, małżeństwa krewnych, Szapur II, Szirin, Tymoteusz I

W starożytności sytuacja chrześcijan w Persji zależała od konfiguracji politycznej w tym państwie. I choć wyznawcy Chrystusa nigdy nie występowali tam jako przedstawiciele religii państwowej, to oprócz prześladowań przeżywali także okresy, kiedy ich wpływ na władze był znaczny. Zasadniczo historia chrześcijaństwa na tym obszarze, od pierwszych misjonarzy do najazdu arabskiego, dzieli się na dwa okresy. Pierwszy przypada na panowanie dynastii Arsacydów, czyli na okres monarchii partyjskiej, a drugi na panowanie dynastii Sasanidów, czyli na okres monarchii perskiej.

---

\* Uniwersytet Papieski Jana Pawła II; e-mail: zelazny.jan@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3653-0639.

## Arsacydzi

W pierwszym ze wspomnianych okresów rysowały się już pewne napięcia pomiędzy wyznawcami dominującego w Persji zoroastryzmu i chrześcijaństwa, jakkolwiek nie były one poważne. W tym okresie nie występował jeszcze prozelityzm zoroastrycki na masową skalę. W olbrzymim imperium, zgodnie z wcześniejszymi tradycjami, każda społeczność wyznawała własną wiarę. Oczywiście prozelityzm wśród elit był karany, ale nawrócenia, a przynajmniej sympatie wobec nowej religii się zdarzały, o ile uwzględnimy przekaz *Kroniki z Arbeli*<sup>1</sup>. Nie mamy natomiast informacji na temat prześladowań chrześcijan. W I wieku nowa wiara rozpowszechniała się powoli szlakami handlowymi, zwłaszcza w skupiskach diaspory żydowskiej. Powszechne używanie języka aramejskiego na tym obszarze niewątpliwie ułatwiało tę ekspansję. Należy tu podkreślić bliskość kulturową i mentalną środowisk judaistycznych i chrześcijańskich, które posługiwały się przecież podobnym językiem i tym samym Pismem Świętym Starego Testamentu. Mentalnościowo i kulturowo były sobie bardzo bliskie i adresowały swoje przesłanie do tych samych kręgów. Wydaje się, że w tamtym okresie właśnie z tych powodów występowało większe napięcie chrześcijańsko-żydowskie niż konflikty z przedstawicielami innych religii. Świadczy o tym chociażby twórczość pierwszego niepodważalnie znanego chrześcijańskiego autora Afrahata<sup>2</sup> (postać Bardesanesa, datowana na okres wcześniejszy, rodzi wiele pytań o to, czy był on jedynie chrystianizującym gnostykiem, czy też założycielem własnej religii lub szkoły)<sup>3</sup>. Problem wzajemnych relacji pomiędzy wyznawcami nowej wiary a przedstawicielami religii mojżeszowej nie kończy się zresztą w III wieku. Kanony kościelne wskazują, że do „splątania” dochodziło jeszcze tysiąc lat później. Dowodem tego są przepisy syryjskich synodów utrwalone w pracy późnego autora Barhebraeus (w *Nomocanonie*), piętnujące uczestnictwo chrześcijańskich duchownych w żydowskich obrzędach<sup>4</sup>.

## Sasanidzi

### Początkowy okres

Sytuacja chrześcijan w Persji zmieniła się diametralnie w okresie sasanidzkim. Na początku dotyczyło to płaszczyzny teoretycznej. Odwołanie się nowych władców do tradycji Achemenidów oraz wzajemne wsparcie, jakiego udzielili sobie nowi władcy i kler zoroastrycki, sygnalizowały zmianę nastawienia państwa. Warto tu przywołać historię skazania na śmierć Maniego i wykonania na nim wyroku<sup>5</sup>. Pokazuje ona bowiem, że Persja przestała być wówczas tolerancyjna

<sup>1</sup> Zob. *Raqbat*, [w:] I. Rammelli, *Il Chronicon di Arbela: Presentazione, traduzione e note*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2002, s. 29–31.

<sup>2</sup> Inaczej Mędrca Perskiego, zob. hasło *Lemat Afraate*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità Cristiane* (dalej: NDPAC), col. 93–96.

<sup>3</sup> NDPAC, col. 699–705.

<sup>4</sup> Barhebraeus, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, t. 3: *Nomocanon*, red. P. Bedjan, Otto Harrassowitz, Leipzig 1898, s. 59.

<sup>5</sup> NDPAC, hasło *Mani Manichei – Manicheismo*, col. 299–300.

wobec innych religii, szczególnie tych wykazujących skłonności misyjne. Liczba chrześcijan rosła, miało to także charakter coraz większego wpływu tradycji grecko-rzymskiej na chrześcijaństwo aramejskie. Na skutek wojen toczonych w III wieku, po przegranych przez Rzym bataliach dochodziło do przesiedleń mieszkańców wschodnich prowincji. Szczególnie znaczące było przesiedlenie ludności Antiochii wraz z jej biskupem<sup>6</sup> (wojny Szapura I w latach 256–260). Wśród rodzimych chrześcijan pojawili się wtedy wyznawcy o zupełnie innej mentalności, mający greckie wykształcenie, a odniesienie do greckich wzorów jako tych „lepszycy” zaczęło się stawać coraz bardziej popularne. Aramejczycy bronili swojej niezależności i tradycji, ale w wielu sytuacjach ulegali nowym wzorcom, mimo wszystko pozostając w tym czasie w ramach jednego Kościoła.

W późniejszym okresie sytuację skomplikowały dodatkowo zmiany w Imperium Rzymskim, postrzeganym od zawsze jako główny przeciwnik Persji. Od momentu przejścia władzy przez Konstantyna Wielkiego Cesarstwo staowało się coraz bardziej chrześcijańskie, aż do edyktu tesalońskiego Teodozjusza I z roku 380<sup>7</sup>. Cesarz Konstantyn Wielki uważał się za opiekuna wszystkich chrześcijan na świecie, o czym napisał wprost do władców Persji. Informację tę przekazał nam Euzebiusz z Cezarei w swojej biografii imperatora *Życie Konstantyna*<sup>8</sup>. W związku z tym początkowa niechęć zamieniła się w jawną wrogość, a chrześcijanie byli automatycznie podejrzewani o sprzyjanie największemu wrogowi Persji.

### Szapur II i pierwsze prześladowanie

Od rozpoczęcia walk z Imperium Rzymskim zainteresowanie władcy perskiego zwróciło się na chrześcijan mieszkających w jego państwie. Po obłożeniu ich dodatkowym podatkiem na wojnę, przeciw czemu protestowali chrześcijanie i ich przywódcy, rozpoczęły się prześladowania, których świadectwem są akta Symeona Bar Sabbae, ukazujące męczeństwo<sup>9</sup> i jego przyczyny<sup>10</sup>. Wspomniany tekst wskazuje na dwa kolejne czynniki, które odegrały zasadniczą rolę w prześladowaniach: nacisk tzw. magów (kapłanów zoroastryzmu) i niechęć diaspory żydowskiej. Zatem obok zmieniającej się sytuacji politycznej prześladowania zależały od wewnętrznych rozgrywek międzyreligijnych w wielonarodowym i wielokulturowym imperium rządonym przez Sasanidów<sup>11</sup>. Do końca ich

<sup>6</sup> Zob. Ch. Jullien, F. Jullien, *Apôtres des confins*, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 2002, s. 153–187.

<sup>7</sup> Tekst edyktu z polskim tłumaczeniem zob. *Kodeks Teodozjusza. Księga XVI*, oprac. M. Ożóg, M. Wójcik, tłum. A. Caba, Wydawnictwo Akademii Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 1–5\*.

<sup>8</sup> Eusebius Caesariensis, *De vita Constantini IV*, red. B. Bleckmann, H. Schneider, Brepols Publishers, Turnhout 2007, s. 8–13, 215–217.

<sup>9</sup> *Patrologia Syriaca II*, kol. 715–778 (wyd. pol. *Męczeństwo Symeona Bar Sabbae*, tłum. J. Woźniak, [w:] *Polska syrologia*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 254–272).

<sup>10</sup> Ibidem, kol. 725–728 (wyd. pol. s. 257).

<sup>11</sup> R.E. Payne, *A state of mixture. Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in late Antiquity*, Oakland 2015, s. 23–58; M.R.J. Bonner, *The last Empire of Iran*, Gorgias Press 2020, s. 57–59, 71–74, 102–108, 129–133, 147–150.

panowania we wszystkich prześladowaniach w mniejszym lub większym stopniu występują te trzy czynniki.

Przy stosunkowo dużej autonomii wewnętrznej poszczególnych satrapii taka sytuacja powodowała, że charakter i intensywność prześladowań były dodatkowo uwarunkowane lokalnymi układami<sup>12</sup>. Powszechne prześladowania w państwie mogły być zatem niezauważalne lokalnie lub mogły przybierać marginalne formy na terenach rządzonych przez sprzyjających nowej wierze. Mogły też mieć miejsce sytuacje odwrotne, czyli lokalne prześladowania pomimo pokoju w innych częściach państwa.

### Spory chrystologiczne i podziały w Kościele

Sytuacja zmieniła się zasadniczo z chwilą wybuchu w Kościele sporów chrystologicznych. Nie wchodząc w szczegóły, należy wskazać, że grecki sposób mówienia o Bogu, formowania definicji czy wyznań wiary był sprzeczny z podstawowymi założeniami teologicznymi Aramejczyków. Dla nich Bóg był „inny” i żadna definicja nie mogła go objąć. Apofatyzm w ich wydaniu nie tylko zakładał uznanie niepojętości Boga, ale prowadziło do zupełnie innego języka teologii. Aramejczycy mówili o Bogu językiem symboli, obrazów, nagromadzenia przeciwieństw. Dodatkowo chrześcijaństwo orientalne było zanurzone w Piśmie Świętym, będącym dla niego jedynym uprawnionym zbiorem obrazów i symboli odnoszących się do Boga (Księga stworzenia uznawana była za pierwszą księgę Pisma Świętego)<sup>13</sup>. Poza tym historia była dla Aramejczyków opisem działania Ducha Świętego w świecie, co prowadziło ich do egzegezy bardziej historycznej, paradoksalnie nie poddającej się alegorii, bo wybory człowieka i odpowiedź Boga w historii były dla nich *per se* objawieniami Ducha<sup>14</sup>. Między innymi to spowodowało, że recepcja pierwszych dwóch soborów miała miejsce z opóźnieniem (tzw. synod Maruty z 424 roku)<sup>15</sup>.

W efekcie definicje soborowe z Efezu i Chalcedonu odwołujące się do innego języka nie zostały w pełni przyjęte w rejonach pod panowaniem Sasanidów. I choć chrześcijanie orientalni podzielił się i można ich było odnaleźć w każdej konfesji, to ich rozumienie tajemnicy w każdym z Kościołów było podobne. Prowadziło to do paradoksu: z jednej strony napięcia były duże, z drugiej zdarzały się przejścia pomiędzy przeciwnymi wspólnotami, a tłumaczenia różnych sformułowań miały ten sam wydźwięk<sup>16</sup>. Spory chrystologiczne pociągały za

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> J.W. Żelazny, *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 2010, t. 55, s. 799–808, <https://doi.org/10.31743/vp.4369> (dostęp: 30.05.2024).

<sup>14</sup> O roli Ducha Świętego w tradycji syryjskiej zob.: S.P. Brock, *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriaca*, Lipa, Roma 2019 (szczególnie wprowadzenie, s. 14–32). O historii jako odpowiedzi Boga zob. m.in. P.G. Gianazza, *Temi di teologia orientale, Processus missionaires chrétiens dans l'empire iranien, Edizioni Dehoniane*, Bologna 2010, s. 123–124.

<sup>15</sup> *Synod Saliq. Seleucja–Ktezyfont (410)*, [w:] *Acta synodalia ann. 431–504*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo Akademii Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 164–184.

<sup>16</sup> O interpretacji różnicy pomiędzy wiarą a formułą wiary zob. J.W. Żelazny, *Relacje pomiędzy monofizytami a Kościołem Orientu w świetle korespondencji Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu*, „Teologia Patrystyczna” 2023, t. 20, s. 111–123.

sobą jeszcze jeden ważny skutek: monofizyci i nestorianie, prześladowani mniej lub bardziej w Cesarstwie Rzymskim, nie byli już automatycznie uznawani za zdrajców w Imperium Perskim.

### Różnice kulturowe

W momencie, w którym Kościół Perski formalnie przyjął odrzucenie uchwał soboru chalcedońskiego na synodzie w Beth Lapath 486 roku<sup>17</sup>, przestały być aktualne polityczne motywy prześladowań. Tym niemniej same prześladowania zupełnie nie ustały, pojawił się natomiast nowy problem. Chrześcijanie, wśród których byli też przedstawiciele klas wyższych, nie chcieli być dłużej obywatelami drugiej kategorii. Tymczasem ich funkcjonowanie w sytuacjach świeckich rodziło napięcia pomiędzy wyznawaną wiarą a praktykami i zwyczajami obowiązującymi w ich państwie.

### Celibat

Jedną z cech wyróżniających chrześcijaństwo orientalne jest akcentowanie związku między chrześcijaństwem a absencją seksualną. Jak świadczą zachowane pseudoepigrafy wchodzące w skład tak zwanych pseudoklementyn, u początków chrześcijaństwa na tym terenie chrzest oznaczał deklarację życia w czystości<sup>18</sup>. Doprowadziło to do rozwoju instytucji protomonastycznej *bnay qyāmo i bnat quomo* – tzw. synów i córek przymierza, czyli osób postanawiających żyć w pełni wiarą i jedynie dla wiary, zachowujących celibat i poświęcających się wspólnocie Kościoła poprzez posługę względem innych i modlitwę<sup>19</sup>. Nic dziwnego, że w takim kontekście narodziły się herezje nadmiernie podkreślające kwestie związane z czystością, jak na przykład herezja enkratyczna. Jej przedstawicielem był żyjący w II wieku Tacjan Syryjczyk, twórca *Diatesseronu*. Jego dzieło, będące harmonią Ewangelii („Ewangelią z czterech”), naznaczone poglądami deprecjonującymi małżeństwo, do V wieku zdominowało w Kościele syryjskim cztery Ewangelie rozdzielone. Warto dodać, że w tym środowisku narodził się również manicheizm, potępiający małżeństwo i posiadanie dzieci.

Tymczasem w państwie Sasanidów posiadanie rodziny i potomstwa było wymogiem prawa. W wypadku, gdy ktoś umierał przed spłodzeniem męskiego dziedzica, a jego majątek wart był więcej niż ustalona kwota i rodzinie nie udało się ustalić zastępcy, wyznaczała go władza. Zastępca był zobowiązany

<sup>17</sup> *Synod Saliq, Seleucja–Ktezyfont (486), Kanon 1*, [w:] *Acta synodalia ann. 431–504...*, s. 292–293.

<sup>18</sup> Np. *De virginitate I, 4*, [w:] *Clementis Romani Epistulae Binae de Virginitate Syriace*, red. J.T. Beelen, Lovanii 1856, s. 19–21. Zob także J.W. Żelazny, *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II–III wieku*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2011, s. 49–62.

<sup>19</sup> O instytucji *bnay qyāmo* zob. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 2002, s. 21–40, a jeśli chodzi o uwarunkowania historyczne ascetyzmu na tym terenie w odniesieniu do środowisk żydowskich czy enkratyków zob. *ibidem*, s. 46–61.

do spłodzenia dziecka, które byłoby spadkobiercą majątku zmarłego i jego zobowiązań wobec rodu<sup>20</sup>.

W tej sytuacji hierarchia kościelna złożona z niezonatych mężczyzn była jakby poza prawem i miała trudności z występowaniem wobec władz, jak i z przyjmowaniem świeckich stanowisk. Dotyczyło to także nobilów, ale o tym szerzej w dalszej części. W związku z powyższym chciałbym naświetlić kwestię nie mającą precedensu w Kościele, a mianowicie decyzję dwóch synodów Barsaumy w Seleucji–Ktezyfonie (Mar Akacjusza z 486<sup>21</sup> i Mar Babaia z 496<sup>22</sup>) oraz synodu Mar Babeusa (Persja 499?)<sup>23</sup>, które nie tylko znosiły wymóg celibatu dla wyższego duchowieństwa, lecz w ogóle go likwidowały, a nawet zakazywały w odniesieniu do katolikosa. Prawo to dotyczyło nie tylko hierarchii i duchowieństwa, ale także mnichów. I choć nie przyjęło się w praktyce, to dopiero synod katolikosa Mar Aby I w 544 roku odwołał te postanowienia, choć nie uczynił tego *explicite* (*Dekret o zaprowadzeniu właściwych obyczajów*)<sup>24</sup>. Katolikos działał za pozwoleniem Chosroesa I, wyznawcy mazdeizmu, stąd nie czynił żadnych aluzji dotyczących tego, skąd ta praktyka znalazła się w Kościele. Wiemy, że działający w następnym pokoleniu Abraham z Kaszkar i jego następca Babaj Wielki napotykali w klasztorach żonatych mnichów i opór tej grupy przedstawicieli monastycyzmu był jednym z problemów, z którymi musieli się mierzyć w swojej reformie<sup>25</sup>. Wygląda więc na to, że odwołanie synodów nie było podjęte wprost i pozostawiało możliwość dyskusji, albo po prostu było przepisem, który nie do końca wszedł w życie.

### Małżeństwa w rodzinie

W twórczości Ojców syryjskich zastanawia powtarzające się nawoływanie dotyczące zakazu małżeństw w ramach rodziny, z krewnymi i zstępnymi żony czy z bratem męża, a więc zakaz lewiratu. Szczególnie mocno wybrzmiało to w postanowieniach dwóch synodów: Mar Aby I z 544 roku i jego następcy Mar Józefa z 544 roku<sup>26</sup>.

W Kościele Wschodu obecne były bowiem dwie praktyki naganne z punktu widzenia kościelnej tradycji. Pierwszą była bigamia, drugą – małżeństwa z bliskimi krewnymi. Ta pierwsza, surowo oceniona w Nowym Testamencie<sup>27</sup>, była automatycznie potępiana wśród chrześcijan. Trzeba jednak pamiętać, że w Persji i na Bliskim Wschodzie wielożeństwo, szczególnie w warstwach wyższych,

<sup>20</sup> R.E. Payne, *A state of mixture...*, s. 108–117.

<sup>21</sup> *Synod Saliq, Seleucja–Ktezyfont (486)*, [w:] *Acta synodalia ann. 431–504...*, s. 291–199\*.

<sup>22</sup> *Synod Saliq, Seleucja–Ktezyfont (497)*, [w:] *Acta synodalia ann. 431–504...*, s. 331–337\*.

<sup>23</sup> *Synod Mar Babaja*, [w:] *Acta synodalia ann. 431–504...*, s. 348–349\*.

<sup>24</sup> *Synod Seleucja–Ktezyfont (544) (Synod Mar Aby, 544)*, [w:] *Acta synodalia ann. 506–553*, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo Akademii Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 253–291\*.

<sup>25</sup> S. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2005, s. 53–65.

<sup>26</sup> *Synod Seleucja–Ktezyfont (544) (Synod Mar Józefa, 544)* [w:] *Acta synodalia ann. 506–553...*, s. 292–306\*.

<sup>27</sup> Mt 5,31–32; Mt 19,1–9; Łk 16,18.

było powszechnie praktykowane. Stąd, choć prawo perskie wyróżniało rangę żon, to jednak dopuszczało poligamię<sup>28</sup>. Być może wśród chrześcijan, także i duchownych, zdarzały się tego typu sytuacje i stąd rozporządzenia synodów przypominające zasady wiary.

Ciekawa jest również inna kwestia związana z małżeństwami w ramach rodziny. Kanon 38 synodu Mar Aby mówi o tych, którzy dla „wskazanych powodów ośmielili się połączyć ze swoją macochą; albo z żoną swego stryja, brata swego ojca; albo z żoną swego wuja, brata swej matki; albo ze swoją ciotką, siostrą swej matki; albo ze swoją siostrą; albo ze swoją synową; albo z córką swego syna; albo z córką swojej córki; albo z córką córki swojej żony, jak magowie; albo z żoną swego brata, jak Żydzi [...]”<sup>29</sup>. Zarówno ten zapis, jak i wcześniejsze, z synodu w 544 roku, wyraźnie wskazują na to, że obok praktyk pochodzących ze środowiska żydowskiego (lewirat), Kościół Orientu napotykał problemy z tradycjami mającymi swoje korzenie w mazdeizmie. Dzięki ówczesnemu prawu państwowemu wiemy, że dotyczyło to wyższych sfer, ludzi, których majątek przekraczał wyznaczony przez państwo perskie konkretny cenzus majątkowy<sup>30</sup>. Nie było to popularne wśród warstw niższych, dotyczyło arystokracji.

W VII wieku, w czasie największej łączności między nestorianami a dworem szachinszacha Chosroesa II, na którego w dużym stopniu wpływała jego żona Szirin<sup>31</sup>, chrześcijanka, doszło do konfliktu w Kościele, kiedy to królowa desygnowała na nowego patriarchę Grzegorza z Prat (według Barhebreusa Grzegorza z Kaszkar)<sup>32</sup>, mimo wielu negatywnych opinii na jego temat. Sam szach popierał Grzegorza z Nisibis. Synod nie wiedział, po której stronie się opowiedzieć, a królowa, wykorzystując zbieżność imion, doprowadziła do przekazania szachowi informacji o jego elekcji. Władca zatwierdził wybór, ale podjął postanowienie, że nie doprowadzi do następnej elekcji. Bardziej skandaliczne było jednak usiłowanie szacha i królowej pod wpływem chrześcijanina Gabriela z Sinjar (Shigar) – lekarza króla, zwolennika miafizytyzmu i (co zastanawiające) bigamisty – by po śmierci Grzegorza udzielić nominacji na patriarchę Henanie z Adiabene lub innemu zwolennikowi miafizytów.

Wydaje się, że w wypadku Gabriela nie chodziło o kwestię bigamii w znaczeniu poligamii, ale właśnie o małżeństwo rodowe, jakie zawarł ten pochodzący z arystokracji chrześcijanin. W wyniku sporu urażony władca podtrzymał swoją decyzję, że po śmierci patriarchy Grzegorza nie będzie następnej elekcji. Nowego patriarchę Kościoła Orientu otrzymał dopiero po śmierci Chosroesa,

<sup>28</sup> Zresztą nawet chrześcijańscy cesarze nie usunęli z cywilnego prawa możliwości rozwodu i jak pokazuje przykład Walentyniana I, sami z niego korzystali.

<sup>29</sup> *Apendyks do Synodu Mar Aby (544)*, kanon 38, *Synod Seleucja–Ktezyfont (544) (Synod Mar Józefa, 544)*, [w:] *Acta synodalia ann. 506–553...*, s. 291–291\*. Por. wcześniejsze orzeczenie na tym samym synodzie: *ibidem*, *Dekret o zaprowadzeniu właściwych obyczajów, Seleucja–Ktezyfont (544)*, s. 264–269\*.

<sup>30</sup> R.E. Payne, *A state of mixture...*, s. 108–117.

<sup>31</sup> J.W. Źelazny, *The legend of Shirin in Syriac sources. A warning against cesaropapism?*, „*Orientalia Christiana Cracoviensia*” 2010, t. 2, s. 121–134.

<sup>32</sup> Barhebraeus, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, t. 3, oprac. J.B. Abbeloos, T.J. Lamy, Maisonneuve et Cie, Paryż 1877, s. 108–110.

po prawie 18 latach. Dla nas jednak zastanawiająca jest obecność na dworze chrześcijanina, który jest osobistym lekarzem króla, przedstawicielem arystokracji, miazmaty i bigamistą.

Napomnienia związane z małżeństwami pomiędzy bliskimi krewnymi można spotkać aż do VIII wieku, a więc 300 lat po zapisanych kanonach i 100 lat po najeździe arabskim, czyli w nowej konfiguracji politycznej i religijnej. Z listów Tymoteusza I, patriarchy już nie Seleucji–Ktezyfonu, ale Bagdadu, wiemy, że napotykał na podobne związki wśród bogatych chrześcijan<sup>33</sup>. Podobnie jak w zoroastryzmie, pragnienie zapewnienia każdemu potomka, który mógłby kontynuować tradycje rodziny i swoją modlitwą zapewnić cześć ojcu, było tak silne, że nadal pojawiali się prawni zastępcy zapewniający potomstwo zmarłym krewnym.

## Podsumowanie

Podsumowując, można powiedzieć, że sytuacja chrześcijan w państwie magów była niejednoznaczna. W pewnych okresach, z uwagi na sytuację polityczną i postrzeganie ich jako sojuszników Cesarstwa Rzymskiego, chrześcijanie znajdowali się poza nawiasem społeczeństwa. Nie miało to jednak charakteru masowych prześladowań jak w Imperium Rzymskim, co wynikało z innej struktury państwa Arsacydów czy Sasanidów. Marginalizacja była spowodowana rozgrywkami pomiędzy różnymi religiami, interesami ekonomicznymi czy po prostu osobistymi sympatiami, i nawet w tym czasie niektórzy chrześcijanie zajmowali ważne stanowiska i gromadzili majątek.

Mimo niechęci, przedstawiciele różnych religii na co dzień żyli ze sobą we względnie pokojowo. Tym, co marginalizowało lub wyobcowywało wyznawców Chrystusa, była inność nie tyle teologiczna, co społeczno-kulturowa. Czasem napięcia rodziła np. asceza pojawiająca się w tym środowisku, choć podobne fenomeny zdarzały się również wśród przedstawicieli innych religii.

Najwięcej nieporozumień budziła kwestia małżeństw pomiędzy bliskimi krewnymi. Wspierana przez państwo, wywoływała praktyczne trudności w wypadku warstw bogatszych i nobilów. Problemem była tu nie tylko praktyka prawna, ale i gotowość przedstawicieli Kościoła do daleko idących kompromisów.

Wyobcowanie chrześcijan w Persji nie miało charakteru ingerencji państwa i władzy w życie Kościoła, ale ostrej walki Kościoła z niepokojącymi zjawiskami. Jeśli kolejne synody powtarzały swoje decyzje, a biskupi je przypominali, to znaczy, że problemy trwały. Piętnowane praktyki nie miały jednak charakteru masowego, co odróżniało sytuację chrześcijan z tego terenu od sytuacji w niektórych regionach Imperium Rzymskiego. I choć dziś raczej nie mówi się o wyznawcach Chrystusa pod panowaniem cesarów jako o niewolnikach czy najuboższych ludziach, to niewątpliwie podziały pomiędzy chrześcijanami a wyznawcami innych religii były w tych okolicznościach silniejsze.

<sup>33</sup> Tymoteusz I, *List IV*, [w:] *Listy 1–8, Tymoteusz I*, oprac., przekł. J.W. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, s. 118–121.



## Bibliografia

- Acta synodalia ann. 431–504*, oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Wydawnictwo Akademii Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Acta synodalia ann. 506–553*, oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Wydawnictwo Akademii Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Barhebraeus, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, t. 3, oprac. Jean Baptiste Abbeloos, Thomas Joseph Lamy, Maisonneuve et Cie, Paryż 1877.
- Barhebraeus, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, t. 3: *Nomocanon*, red. Paul Bedjan, Otto Harrassowitz, Leipzig 1898.
- Brock Sebastian P., *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, Lipa, Roma 2019.
- Chialà Sabino, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2005.
- Clementis Romani Epistulae Binae de Virginitate Syriace*, red. Jan Theodoor Beelen, Lovanii 1856, s. 19–21.
- Daryaea Touraj, *Sasanian Persia: The rise and fall of an empire*, I.B. Tauris, London–New York 2014.
- Eusebius Caesariensis, *De vita Constantini IV*, red. Bruno Bleckmann, Horst Schneider, Brepols Publishers, Turnhout 2007.
- Gianazza Pier G., *Temi di teologia orientale. Processus missionaires chrétiens dans l'empire iranien*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010.
- Jullien Christelle, Florence Jullien, *Apôtres des confins*, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 2002.
- Kodeks Teodozjusza. Księga XVI*, oprac. Monika Ozóg, Monika Wójcik, tłum. Agnieszka Caba, Wydawnictwo Akademii Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Listy 1–8. Tymoteusz I*, oprac. i przekł. Jan W. Źelazny, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015.
- Męczeństwo Symeona Bar Sabbae, Patrologia Syriaca II*, kol. 715–778 (wyd. pol. *Męczeństwo Symeona Bar Sabbae*, tłum. Jerzy Woźniak, [w:] *Polska syrologia*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 254–272).
- Payne Richard E., *A state of mixture. Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late antiquity*, University of California Press, Oakland 2015.
- Ramelli Illaria, *Il chronicon di Arbela. Presentazione, traduzione e note essenziali*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2002.
- Uciecha Andrzej, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 2002.
- Winkelman Friedhelm, *Über das leben des Kaisers Konstantin*, Eusebius Werke, Berlin 1991.
- Źelazny Jan W., *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II–III wieku*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2011, s. 49–62.
- Źelazny Jan W., *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 2010, t. 55, s. 799–808, <https://czasopisma.kul.pl/index.php/vp/article/view/4369> (dostęp: 30.05.2024).
- Źelazny Jan W., *Relacje pomiędzy monofizytami a Kościołem Orientu w świetle korespondencji Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu*, „Teologia Patrystyczna” 2023, t. 20, s. 111–123.
- Źelazny Jan W., *The legend of Shirin in Syriac sources. A warning against cesaropapism?*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2010, t. 2, s. 121–134.
- Źelazny Jan W., *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2011.

