



U SCHYŁKU
STAROŻYTNOŚCI

13 (2014)



INSTYTUT
HISTORYCZNY
UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

U SCHYŁKU STAROŻYTNOŚCI

13 (2014)

STUDIA
ŹRÓDŁOZNAWCZE



Redakcja:

Adam Izdebski (Uniwersytet Jagielloński), Przemysław Nehring (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Maria Nowak (Uniwersytet Warszawski), Rafał Toczko (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Robert Wiśniewski (Uniwersytet Warszawski, redaktor naczelny)

Rada Naukowa:

Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Maciej Kokoszko (Uniwersytet Łódzki), Anna Nikolova (Uniwersytet Sofijski), Maciej Salamon (Uniwersytet Jagielloński), Marek Starowieyski (Uniwersytet Warszawski), Marian Szarmach (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Ewa Wiprzycka (Uniwersytet Warszawski), Witold Witakowski (Uniwersytet w Uppsali)

Baza recenzentów czasopisma:

Phil Booth (Oxford University), Marek Jankowiak (Oxford University), Rafał Kosiński (Uniwersytet w Białymstoku), Adam Łajtar (Uniwersytet Warszawski), Magdalena Łaptaś (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Maria Mossakowska-Gaubert (Institut Français d'Archéologie Orientale), Józef Naumowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Szymon Olszaniec (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Krysztyna Stebnicka (Uniwersytet Warszawski), Robert Suski (Uniwersytet w Białymstoku), Stanisław Turlej (Uniwersytet Jagielloński), Marta Tycner (Uniwersytet Warszawski/Oxford University), Adam Ziółkowski (Uniwersytet Warszawski)

Adres redakcji:

Instytut Historyczny
Uniwersytet Warszawski
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa
uss@uw.edu.pl

Wskazówki dla autorów i opis procesu recenzyjnego dostępne są na stronie czasopisma: www.uss.uw.edu.pl

Niniejszy tom jest wersją pierwotną czasopisma. Artykuły dostępne są również w wersji elektronicznej na stronie CEEOL, abstrakty zaś również w bazie CEJSH.

Publikacja dofinansowana przez Instytut Historyczny UW i Rektora Uniwersytetu Warszawskiego



Projekt okładki i stron tytułowych

Jakub Rakusa-Suszczewski

Redakcja

Marta Höffner

Korekta

Halina Stykowska

Ilustracja na okładce

Bazylika Efrażjusza, fragment konfesji, fot. Anna Stróż

ISSN 2080-8097



Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa
ul. Grzybowska 37a/7, 00-855 Warszawa
www.sublupa.pl sublupa@sublupa.pl

SPIS TREŚCI

Sławomir Poloczek

| | |
|---|----|
| Pusty grób Kalliroe i Chrystusa | 9 |
| Problem autorstwa i datowania <i>Callirhoe</i> | 9 |
| Opowieść o grobie Kalliroe | 12 |
| Problem istnienia zależności między motywem romansowym i tradycją chrześcijańską w dotychczasowej optyce badawczej | 13 |
| Przesłanki domniemanego wpływu | 15 |
| Opowieść o Kalliroe w kontekście chrześcijańskim | 19 |
| Opowieść o Kalliroe w kontekście literatury pogańskiej | 21 |
| W poszukiwaniu motywu pustego grobu poza tradycją chrześcijańską | 23 |
| Analiza porównawcza | 27 |
| Wnioski | 29 |

Mateusz Stróżyński

| | |
|---|----|
| Możliwość i akt w Plotyńskiej koncepcji kontemplacji | 33 |
| Wprowadzenie | 33 |
| Relacja mikrokosmosu do makrokosmosu | 39 |
| Nieaktywna aktywność kontemplacji: V 1[10],12 | 40 |
| Przedmiot kontemplacji jest w akcie, a podmiot – w możliwości | 45 |
| Znaczenie terminu ἀντίληψις | 48 |
| Wnioski | 51 |

Anna Stróż

| | |
|---|----|
| Narodziny kultu relikwii męczenników na Zachodzie | 55 |
| <i>Pignus et memoria sanguinis</i> | 55 |
| <i>Martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus</i> | 58 |
| <i>In martyribus societate quiescens</i> | 61 |
| <i>Meritum venerare sepulchrum</i> | 63 |
| <i>Sterne te sanctis tumulis mecum</i> | 66 |
| <i>Beatae reliquiae per universum delatae mundum</i> | 68 |
| <i>Inveni signa convenientia</i> | 70 |
| <i>Ut sede priori martyras accitos transferrent in nova terrae hospitia</i> | 72 |
| <i>Basilicam sanctorum merito dedicamus</i> | 78 |
| <i>Stulti omnium ecclesiarum populi, qui occurrerunt sanctis reliquiis?</i> | 80 |

Michał Baranowski

| | |
|---|----|
| Przedcesarskie gesta Probusa, czyli kariera idealnego pryncypsa w Historia Augusta | 85 |
|---|----|

Adam Izdebski

| | |
|--|-----|
| Kanony Szkoły w Nisibis. Wprowadzenie | 101 |
|--|-----|

Adam Izdebski

| | |
|--|-----|
| Kanony Szkoły w Nisibis. Przekład | 115 |
|--|-----|

Philippe Blaudeau

| | |
|--|-----|
| Hypatia nawrócona na nestorianizm? Historia pewnego fałszerstwa | 133 |
|--|-----|

Marzena Wojtczak

| | |
|--|-----|
| Polubowne metody rozwiązywania sporów w późnej starożytności – sprawa P. Mich. XIII 659 | 151 |
|--|-----|

Małgorzata Sołek

| | |
|---|-----|
| Ioustinianos ho philoktistes, czyli fundacje cesarskie i prywatne w programie budowlanym Justyniana I w Scytii Mniejszej | 177 |
|---|-----|

Esther Garel i Maria Nowak

| | |
|---|-----|
| Mnisze i świeckie testamenty z koptyjskiej Dżeme | 191 |
| Testament w późnym prawie rzymskim | 191 |
| Forma testamentu | 194 |
| Model testamentu | 199 |
| Podsumowanie | 209 |

| | |
|-----------------------|-----|
| Recenzje | 211 |
|-----------------------|-----|

| | |
|---------------------------|-----|
| Prace w toku | 217 |
|---------------------------|-----|

| | |
|-------------------------------|-----|
| List do redakcji | 223 |
|-------------------------------|-----|

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| <i>Sławomir Poloczek</i> Empty Tombs of Callirhoe and Jesus Christ | 9 |
| <i>Mateusz Stróżyński</i> Potency and Act in the Plotinian Concept of Contemplation | 33 |
| <i>Anna Stróż</i> The Rise of the Cult of the Martyrs and Their Relics in the West | 55 |
| <i>Michał Baranowski</i> Pre-imperial Res Gestae of Probus, or the Career of the Ideal Princesps in the <i>Historia Augusta</i> | 85 |
| <i>Adam Izdebski</i> The Canons of the School of Nisibis. Introduction | 101 |
| <i>Adam Izdebski</i> The Canons of the School of Nisibis. Translation | 115 |
| <i>Philippe Blauddau</i> Hypatia converted to Nestorianism? About the production of an anti-Cyrrillian fake | 133 |
| <i>Marzena Wojtczak</i> Amicable Means of Dispute Resolution in Late Antiquity – the Case of <i>P. Mich.</i> XIII 659 | 151 |
| <i>Małgorzata Solek</i> <i>Ioustinianos ho philoktistes</i>: Imperial and Private Foundations in Justinian's Construction Programme in Scythia Minor | 177 |
| <i>Esther Garel i Maria Nowak</i> Monastic and Lay Wills from Coptic Jeme | 191 |
| Review | 211 |
| Ongoing projects | 217 |
| Letter to the Editor | 223 |

KANONY SZKOŁY W NISIBIS

WPROWADZENIE

Napisał Adam Izdebski

Kanony Szkoły w Nisibis są tekstem wyjątkowym w skali całej starożytności, zwłaszcza gdy zestawimy je z posiadaną bazą źródłową do badań nad dziejami szkolnictwa w świecie grecko-rzymskim¹. To prawda, że w literaturze klasycznej mamy wiele tekstów, w których przedstawiono obraz idealnej wspólnoty szkolnej. Należą do nich choćby utwory powstałe w kręgu literatury pitagorejskiej późnej starożytności, na czele z *O życiu pitagorejskim* Jamblicha. Wizji idealnych systemów wychowawczych można doszukać się także w dziełach wielu innych filozofów. Niejeden tekst łaciński bądź grecki opowiada nam również o rzeczywistym doświadczeniu życia szkolnego, lub nawet całego społecznego kontekstu edukacji, które to doświadczenie stało się udziałem konkretnej jednostki. Taki charakter ma na przykład pochodzący z początków VI wieku *Żywot Sewera* autorstwa Zachariasza Retora. Zawiera on wiele istotnych informacji na temat życia szkolnego Aleksandrii i Bejrutu przełomu wieków V i VI. Szczególnie cenne w tym kontekście są też *Wyznania* Augustyna, znajdujemy w nich bowiem szczegółowy opis jego szkolnej kariery. Jednak choć tekstów przedstawiających ideał wspólnoty wychowawczej bądź indywidualne doświadczenie rzeczywistego wychowania klasycznego jest relatywnie dużo, to nie mamy źródeł, które przypominałoby *Kanony*, czyli tekstu, w którym wspólnota szkolna sama ustala zasady swojego funkcjonowania. Więcej bezpośrednich paraleli znajdziemy dopiero wtedy, gdy spojrzymy nie tylko na instytucje wychowawcze świata grecko-rzymskiego, lecz także na wychowanie czysto religijne, czy w ogóle na kształtowanie człowieka w obrębie wspólnot religijnych. Zaskaku-

¹ Wydanie wraz z tłumaczeniem angielskim: A. Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1961.

jąco wiele zbieżności znaleźć można wówczas nie tylko między *Kanonami* i regułami okresu wczesnego monastycyzmu, ale także między *Kanonami* i *Regulą wspólnoty* znalezioną w Qumran². Wszystkie te paralele nie są oczywiście dowodami związków genetycznych, a identyfikowanie wzorców, z których czerpała wspólnota w Nisibis, pozostaje zadaniem skomplikowanym i nie można mieć nawet pewności, że jej założyciele inspirowali się modelem monastycznym rozwijającym się w V wieku na rzymskim Wschodzie.

Szkoła z Nisibis powstała pod koniec V wieku w mieście położonym na pograniczu persko-rzymskim w północnej Mezopotamii, po perskiej stronie granicy (obecnie Nisibis znajduje się w Turcji, na granicy z Syrią i jest zamieszkałe głównie przez Kurdów). Była to wspólnota perskich chrześcijan posługujących się wschodnim dialektem języka syriackiego (rozpowszechnionym w państwie Sasanidów), których celem było doskonalenie się w egzegezie pism biblijnych. Źródeł teologii uprawianej przez tę wspólnotę należy szukać w tradycji antiocheńskiej, a szczególnie u Teodora z Mopsuestii; przy czym tradycja ta była w tym czasie właściwie odrzucona przez chrześcijan żyjących po rzymskiej stronie granicy. Wspólnotę w Nisibis założyli uciekinierzy z Edessy: perscy chrześcijanie, którzy w Edessie – regionalnym centrum intelektualnym, ważnym dla Ormian, Syryjczyków i Greków – zdobywali swoje wykształcenie teologiczne. Okres rozkwitu Szkoły to VI wiek, później słuch o niej ginie, chociaż nadal istnieje wschodniosyriacki ruch szkolny przez nią zapoczątkowany. Pod wieloma względami społeczność szkolna przypominała wspólnoty cenobityczne. Sam fakt ustanowienia zbioru wewnętrznych praw stanowi taką paralelę, choć inspiracją były zapewne kanony synodalne (reguły monastyczne raczej nie były jeszcze dobrze znane wśród perskich chrześcijan). *Kanony* zawierają kolejne zbiory regulacji dotyczących życia szkolnego, które powstawały przez całe sto lat istnienia Szkoły. Określają porządek nauki, hierarchię szkolną, a także zawierają liczne przepisy dyscyplinarne. Poprzedza je powstały na początku VII wieku wstęp przedstawiający najważniejsze idee teologiczne, które wyznawano w Szkole. *Kanony* jako całość bardzo wyraźnie pokazują, że celem wstąpienia do Szkoły było, owszem, zdobywanie wiedzy, ale w dalszej perspektywie proces kształcenia miał prowadzić do praktykowania właściwego sposobu życia i osiągnięcia zbawienia. Takie ukierunkowanie życia wspólnoty upodabnia na pierwszy rzut oka Szkołę do środowisk mniszych, tymczasem nie stosowano w niej praktyk ascetycznych *sensu stricto*. Nacisk na wspólne zdobywanie prawdziwej wiedzy jako główny środek do osiągnięcia zbawienia może prowadzić do innego, zaskakującego skojarzenia. Szkoła ma w istocie bardzo wiele wspólnego z niektórymi greckimi ruchami

² Por. także analizę paraleli między wspólnotą z Qumran a obrazami wspólnoty pitagorejskiej, J. Taylor, *Pythagoreans and Essenes: Structural Parallels*, Paris 2004; na temat podobieństw między Nisibis a Qumran, zob. szerzej w: A. Izdebski, „The School of Nisibis: An Ancient Religious Community?”, *Orientalia Christiana Cracoviensia* 2 (2010), ss. 67–72.

filozoficznymi, w ramach których drogą do różnie rozumianego szczęścia było poświęcenie się jej adeptów rozwojowi intelektualnemu w obrębie wspólnoty uczniów i nauczycieli.

Kanony nie są jedynym dokumentem źródłowym, jaki mamy do dyspozycji, gdy chcemy badać społeczność „braci szkolnych” z Nisibis. Oprócz nich dysponujemy także dwoma tekstami napisanymi przez osoby związane z tym środowiskiem i poświęconymi częściowo właśnie jego historii. Są to *Historia kościelna* oraz *Przyczyna zakładania szkół*, powstałe w drugiej połowie VI wieku. Oba teksty przypisywane są autorowi o imieniu Barḥadbešabbā. Z dużym prawdopodobieństwem można go uznać za jedną postać i identyfikować z Barḥadbešabbā ‘Arbāyā, związanym ze Szkołą na przełomie wieków VI i VII³. *Historia kościelna* ukazuje dzieje chrześcijaństwa przede wszystkim w wiekach IV–VI, koncentrując się na trudnościach, jakie musieli znosić nauczyciele prawdziwej nauki. Pisana na peryferiach świata grecko-rzymskiego, o którym traktuje, pozwala zobaczyć, co pod koniec VI wieku przedstawiciel wschodniosyriackiego (perskiego) chrześcijaństwa mógł wiedzieć o dziejach kontrowersji teologicznych w cesarstwie rzymskim (jego orientacja w tym temacie była bardzo ograniczona). Dzieło zorganizowane jest w rozdziały, w których przedstawiane są biografie poszczególnych postaci, pozostające pod silnym wpływem wzorców literatury hagiograficznej. Pod sam koniec *Historia* opowiada także o postaciach ważnych dla chrześcijan perskich, w tym o dwóch kluczowych przywódcach Szkoły: Narsaju, jej założycielu, oraz Abrahamie z Bēt Rabban, na którego działalność przypadł znaczący rozwój wspólnoty w połowie VI wieku (Narsajowi i Abrahamowi są poświęcone dwa ostatnie rozdziały *Historii*, 31 i 32)⁴.

*Przyczyna zakładania szkół*⁵ należy do specyficznego gatunku literatury historyczno-teologicznej, który rozwinął się w Szkole i wiąże się z charakterystyczną dla niej wizją dziejów. Gatunek literacki „przyczyny”, którego początki można łączyć z grecko-rzymską literaturą etiologiczną, używany był do wyjaśniania pochodzenia i kontekstu jakiegoś święta bądź zwyczaju; wschodniosyriaccy autorzy związani ze Szkołą są poświadczeni jako autorzy wielu tekstów należących do tego gatunku. *Przyczyna zakładania szkół* przedstawia kolejne etapy historii zbawienia jako kolejne szkoły, które z pomocą Bożą powstawały na ziemi, aby nauczyć człowieka boskich praw i doprowadzić go do zbawienia. W wizji *Przy-*

³ Oba teksty zostały przetłumaczone niedawno na j. angielski przez Adama H. Beckera: *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool 2008. Tam również analiza dotycząca autora/autorów tych tekstów, ss. 11–16. Zob. Także analizę materiału źródłowego dotyczącego Szkoły, przeprowadzoną przez tego samego autora, 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, ss. 41–61.

⁴ *Historię kościelną* wydał F. Nau w *Patrologia Orientalis* IX 5 (1913; tu rozdziały 31 i 32) oraz XXIII 2 (1932).

⁵ Tekst ten wydał A. Scher w *Patrologia Orientalis* IV 4 (1908).

czynny pierwsza szkoła została założona przez Boga dla aniołów, kolejne są związane z postaciami Adama, Kaina i Abla, Noego, Abrahama, Mojżesza, Jozuego, Salomona, proroków, ale także z nauczycielami pogan (Platonem, Arystotelesem, Pitagorasem, Zoroastrem); po nich następują szkoły Jezusa, Pawła, Filona i innych, wreszcie szkoły Diodora z Tarsu i Teodora z Mopsuestii – teologicznych autorytetów Szkoły z Nisibis⁶ – oraz tak zwana Szkoła Persów w Edessie i sama Szkoła z Nisibis. Tekst zawiera wiele istotnych informacji dotyczących historii tej ostatniej, przede wszystkim jednak pozwala zrozumieć jej tożsamość oraz znaczenie, jakie sama sobie przypisywała w kontekście historii zbawienia. Jej celem było zatem sprowadzanie ludzi na właściwą drogę poprzez poznanie prawdziwej teologii i historii zbawienia⁷.

Pozostałe świadectwa źródłowe można za Adamem H. Beckerem pogrupować w kilka głównych tradycji. Pierwsza to źródła wschodniosyriackie; można uznać, że przechowują one tradycje historyczne samej szkoły, lecz przedstawiają je bardziej z perspektywy pozostałych instytucji chrześcijaństwa perskiego (patriarchatu oraz klasztorów) niż z perspektywy samej wspólnoty z Nisibis. To ostatnie spostrzeżenie dotyczy przede wszystkim *Kroniki z Siirtu* (IX–X wiek)⁸, która powstała w czasach, gdy Szkoła dawno przestała istnieć, a nawet sam ruch szkolny przez nią zapoczątkowany powoli zanikał. *Kronika z Arbeli* jest z kolei bardzo problematyczna, ponieważ ten datowany przez wydawcę na VI wiek tekst może być współczesnym fałszerstwem (sporządzonym przez pierwszego wydawcę Alphonsa Minganę)⁹. Druga ważna tradycja to teksty powstałe w środowiskach zachodniosyriackich, które znajdowały się w konflikcie teologiczno-instytucjonalnym z chrześcijanami wschodniosyriackimi (perskimi). Innymi słowy, syriaccy chrześcijanie z terenów pod panowaniem rzymskim weszli w VI wieku w konflikt z Kościołem, który rozwinął się pod panowaniem perskim i posługiwał się innym (wschodnim) dialektem tego samego języka. Jego głową był katolikos rezydujący w Ktezyfonie, a Kościół ten przez długi czas właściwie nie uczestniczył w sporach teologicznych mających miejsce w świecie rzymskim, aż w drugiej połowie VI wieku zachodniosyriaccy miafizyficy rozpoczęli aktywność misyjną na terytorium perskim, skierowaną przeciw przywiązaniu do innej chrystologii

⁶ R. Macina, „L’homme à l’école de Dieu. D’Antioche à Nisibe: Profil hermétique, théologique et kérugmatique du mouvement scolastique néstorien”, *Proche-Orient Chrétien* 32; 33 (1982), ss. 87–124, 263–301; 33 (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, ss. 29–48.

⁷ Na temat gatunku „przyczyny” i jego roli we wschodniosyriackim ruchu szkolnym, zob. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, ss. 98–125. Tam również, w przypisie 1, wcześniejsza literatura przedmiotu.

⁸ Wyd. A. Scher, *Patrologia Orientalis* IV 3, V 2, VII 2, XIII 4 (1907–1919).

⁹ Standardowe wydanie tej *Kroniki* przygotował P. Kawerau, CSCO 467–468 (1985). Podsumowanie debaty dotyczącej jej autorstwa można znaleźć w recenzji pracy I. Rameli, *Il Chronicon di Arbela*, Madrid 2002, którą 1 listopada 2013 E.G. Mathews Jr opublikował w *BMCRev*.

chrześcijanom perskim¹⁰. Do tej grupy źródeł należą wspominające Szkołę teksty szóstowieczne, w tym *List o nestorianizacji Persji* Symeona z Bêt Aršam i dzieła Jana z Efezu, ale także dwunastowieczna *Kronika* Michała Syryjczyka (zawierająca wcześniejsze tradycje). Wreszcie posiadamy również świadectwa dotyczące Szkoły w literaturze greckiej i rzymskiej, a wśród nich najważniejszym jest ustęp *Instituta Regularia Divinae Regis* autorstwa Junillus Africanusa, traktujący o charakterze nauczania w Szkole (jest on oparty na wiadomościach o Szkole, które docierały do Konstantynopola, głównie za pośrednictwem przybywających z Persji teologów chrześcijańskich)¹¹.

Dzieje nisibijskiej wspólnoty, od momentu jej powstania pod koniec V wieku aż po jej schyłek w początkach wieku VII, można podzielić na kilka etapów¹². Ufundowanie Szkoły w Nisibis w roku 496 poprzedzone było istnieniem w położonej na terenie Cesarstwa Rzymskiego Edessie wspólnoty szkolnej, której członkami byli perscy chrześcijanie. To w tej wspólnocie, na żądanie Narsaja (był to warunek objęcia przez niego roli nauczyciela egzegezy dla tej grupy), przyjęty został model klasycznego nauczania, z trójstopniowym podziałem na wstępne kształcenie u dwóch nauczycieli umiejętności podstawowych (czytania i podstaw jakiegoś kanonu literatury klasycznej bądź chrześcijańskiej?) oraz dalszą edukację u nauczyciela przedmiotów zaawansowanych, czyli teologii oraz egzegezy, którego można porównać do retora w szkole grecko-rzymskiej (podobnie jak retor uczył on najważniejszego przedmiotu, do którego prowadziło całe *curriculum*, a jego zgłębienie pozwalało uczniowi osiągnąć pełną samodzielność)¹³. Pod koniec V wieku perska wspólnota szkolna w Edessie popadła w bliżej nam nieznaną konflikt z przedstawicielami dominujących grup etniczno-wyznaniowych w tym mieście (poza zachodnimi – rzymskimi – Syriatami mogli to także być Ormianie) i została z niego wygnana. Część uczniów wraz z głównym na-

¹⁰ Szczegółowe informacje dotyczące różnych nurtów syriackiego chrześcijaństwa Czytelnik może znaleźć w podręczniku J. Żelaznego, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011. Z prac w języku angielskim na szczególne polecenie zasługuje artykuł S. Brocka, „Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, *Studies in Church History* 18 (1982), ss. 1–19; użyteczna pozostaje także stara praca J. Labourta, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–632)*, Paris 1904; starsza i niestety częściowo już nieaktualna praca rosyjska tłumaczona na język polski to N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, tłum. C. Mazur, Warszawa 1989.

¹¹ Zob. M. Maas, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis*, Tübingen 2003, ss. 119–121. W tym miejscu należy wspomnieć także o zainteresowaniu Szkołą ze strony Kasjodora, który być może wzorował się na niej, realizując własny projekt szkolny: G. Fiaccadori, „Cassiodorus and the School of Nisibis”, *DOP* 39 (1985), ss. 135–137.

¹² Zob. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Leuven 1965; oraz Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, ss. 41–97.

¹³ Wiemy o tym z dwóch kazań Narsaja, prawdopodobnie wygłoszonych jeszcze w Edessie (Metrical Homilies on Festivals, *Patrologia Orientalis* XL 4 (1979), wyd. F.G. McLeod, ss. 102–103 oraz 172–173). Zob. także: Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, ss. 71–73.

uczycielem, Narsajem, przekroczyła granicę rzymsko-perską i przybyła do Nisibis¹⁴. Tam od biskupa Baršaomy otrzymała niezbędne wsparcie, jak również we współpracy z nim przyjęła pierwsze *Kanony* (kolekcja Narsaja). W ten sposób w 496 roku została ufundowana Szkoła w Nisibis. Początkowo była to zapewne instytucja skromna, skupiona na egzegezie Biblii w duchu nauczania Diodora z Tarsu oraz Teodora z Mopsuestii.

Dopiero w kolejnych dekadach, szczególnie za przywództwa Abrahama z Bêt Rabban (przywódcą Szkoły był nauczyciel egzegezy), trwającego od pierwszego dziesięciolecia VI wieku do lat sześćdziesiątych, Szkoła weszła w posiadanie sporego zespołu budynków w mieście. W skład tych zabudowań wchodziły między innymi cele oraz *xenodocheion* (żadne budynki się nie zachowały ani nie zostały odnalezione w wyniku wykopalisk; jedyne, co można obecnie oglądać w Nisibis, to kościół syriacki, w którym znajdują się późnoantyczne inskrypcje). Szkoła posiadała wtedy także wieś, której dochody były przeznaczone na jej utrzymanie. Również w tym czasie nastąpił przełom w intelektualnym rozwoju wspólnoty szkolnej. Najpewniej stało się to pod koniec życia katolikosa Kościoła Persji w latach 540–552 i za sprawą aktywności Mār Aby, który odbył podróż edukacyjną do Aleksandrii i – być może – innych ośrodków intelektualnych świata wschodniorzymskiego. Szkoła zainteresowała się wówczas późnoantyczną filozofią i włączyła się w syriacki ruch tłumaczeniowy (wcześniej będący domeną przede wszystkim chrześcijan zachodniosyriackich, tzn. na terenach rzymskich)¹⁵. Zainteresowanie wschodniosyriackich intelektualistów logiką arystotelesowską było też z pewnością związane z polemiką teologiczną między zachodnimi (rzymskimi) a wschodnimi (perskimi) chrześcijanami syriackimi; techniczne dyscypliny filozofii spełniały w tych sporach

¹⁴ Na temat edukacji w Edessie i Szkoły Persów, zob. J.W. Drijvers, „The school of Edessa: Greek Learning and Local Culture”, [w:] *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, red. J.W. Drijvers, A.A. MacDonald, Leiden 1995, ss. 49–59; G.J. Reinink, „Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth: The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century”, [w:] *Centres of Learning...*, ss. 77–89.

¹⁵ Na temat Mar Aby, zob. 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; Na temat syriackiego ruchu tłumaczeniowego zob. przede wszystkim prace S. Brocka: „Greek into Syriac and Syriac into Greek”, *Journal of Syriac Academy* 3 (1977), ss. 1–17; „From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”, [w:] *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, red. N.G. Garsoïan, T.F. Mathews, R.W. Thomson, 1982, ss. 19–34; „Syriac Translations of Greek Popular Philosophy”, [w:] *Von Athennach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, red. P. Bruns, Bonn 2003, ss. 9–28; zob. także prace H. Hugonnard-Roche: „Le corpus philosophique syriaque aux VI^e–VII^e siècles”, [w:] *The Libraries of the Neoplatonists*, red. C. d’Ancona, Leiden 2007, ss. 279–292; „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.

funkcję ważnego oręża¹⁶. Upadek Szkoły następuje na początku VII wieku i jest związany z kontrowersjami wokół poglądów teologicznych Hēnāny, ówczesnego przywódcy Szkoły. Został on oskarżony o wprowadzanie nieortodoksyjnej teologii i egzegezy, a następnie potępiony przez synod w 605 roku. Ostateczny upadek Szkoły, a raczej brak świadectw jej znaczenia czy w ogóle jakiegokolwiek aktywności w późniejszych źródłach był również zapewne związany z zamętem okresu wielkiej wojny persko-rzymskiej (602–628) oraz podboju Iraku przez Arabów (636–638).

Głównym źródłem do odtworzenia struktury organizacyjnej Szkoły w Nisibis są same *Kanony*. Widać w nich wyraźnie, że Szkoła była z jednej strony zorganizowana hierarchicznie, z drugiej zaś – urzędy, czy też funkcje przypisywane poszczególnym osobom łączyły się z rolami, jakie osoby te odgrywały w jej życiu. I tak najważniejszą postacią, u szczytu hierarchii funkcji we wspólnocie szkolnej, był „nasz mistrz-*raban*”, którego drugi tytuł w *Kanonach* to *mpašqānā*, czyli „egzegeta”¹⁷. Miał on głos w obsadzaniu drugiego najważniejszego urzędu, czyli stanowiska „mistrza domu-*rabbaitā*”¹⁸, w kilku miejscach występuje także w roli jego zwierzchnika: doradza mu w sprawie kar wymierzanych członkom społeczności-braciom¹⁹, nakazuje rozdać pożywienie potrzebującym braciom²⁰. Jednak przede wszystkim *raban* jest nauczycielem szkoły – tym, który wykłada teologię i egzegezę. Cały proces nauczania wstępnego prowadzi właśnie do tego, by brat szkolny za jego pośrednictwem poznawał Bożą prawdę²¹. Co ciekawe, *raban* w wielu miejscach występuje jakby ponad kongregacją: nie zajmuje się jej bieżącym zarządzaniem, we wstępie i zatwierdzeniach na czele wspólnoty braci szkolnych wymieniany jest *rabbaitā*, podczas gdy *raban* może być wspomniany obok biskupa Nisibis²².

O mistrzu domu-*rabbaitā* dowiadujemy się z *Kanonów* bardzo dużo, to on bowiem był odpowiedzialny za bieżące zarządzanie Szkołą, któremu nasz tekst poświęca bardzo wiele uwagi. Fakt, że ten urząd pojawia się w Szkole już w najwcześniejszej wersji *Kanonów*, można uznać za kontynuację starań Narsaja o odciążenie go od obowiązków, które przeszkadzały mu w skupieniu się na

¹⁶ Więcej na ten temat: 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; *idem*, „La tradition gréco-syriaque des commentaires d'Aristote”, [w:] *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, red. V. Calzolari, Louvain 2009, ss. 151–174.

¹⁷ Co widać na przykład w pierwszym kanonie z kolekcji Narsaja, s. 73 w wyd. Vööbusa.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Kanony Narsaja 2*, s. 74.

²⁰ *Kanony Hēnāny 3*, s. 93.

²¹ Na przykład w zatwierdzeniu *Kanonów* przez wspólnotę szkolną za czasów Abrahama w połowie VI wieku *raban* jest wymieniany jako źródło nauczania obok „naszych ojców”.

²² Tak jest w zatwierdzeniu *Kanonów* przez wspólnotę szkolną za czasów Hēnāny, w roku 602.

egzegezie i nauczaniu teologii (temu służyć miało również wydzielenie urzędu nauczycieli niższego stopnia)²³. Zgodnie z kanonem, od którego rozpoczyna się najstarsza kolekcja, *rabbaitā* był wybierany przez całą Szkołę, i miał być to ktoś zdatny do zarządzania wspólnotą (dosłownie kongregacją, zob. dalej). Odpowiada on za majątek Szkoły i do niego należy wymierzanie kar²⁴, zezwala braciom na wyjazdy za rzymską granicę²⁵, przyjmuje nowych braci, uczy ich regu²⁶, zajmuje się sprawami obyczajowymi²⁷ i sprawdza, czy bracia się uczą²⁸, wreszcie decyduje o egzekwowaniu prawa pochodzącego spoza Szkoły w jej wnętrzu²⁹. Jeśli złamie zasady opisane w *Kanonach*, musi zapłacić karę i opuścić Szkołę³⁰. Podsumowując, zapewnienie sprawnego funkcjonowania Szkoły było zadaniem *rabbaitā* (a nie jej głównego nauczyciela i duchowego przywódcy).

Oprócz tych dwóch głównych urzędów pojawiają się jeszcze inne, które wymieniane są na tyle rzadko albo w na tyle ogólnych sytuacjach, że ich dokładniejsza charakterystyka jest dosyć trudna. Są to, po pierwsze, dwa urzędy nauczycielskie, *maqreiānā*, którego można tłumaczyć jako nauczyciela czytania, oraz *mehageiānā*, dosłownie nauczyciela sylab (wymowy?), oba podlegające w organizacji pracy *rabanowi*³¹. Z pewnością te dwa urzędy nauczycielskie (prawdopodobnie sprawowane równocześnie przez więcej niż jedną osobę, czasem występują w *Kanonach* w liczbie mnogiej) porównać można z nauczycielami czytania i literatury w szkole grecko-rzymskiej. Nie da się jednak ustalić, czy odpowiadały one im dokładnie³², czy też ich zadania w większym stopniu łączyły się z semicką kulturą pedagogiczną i specyfiką języka syriackiego³³. Poza

²³ Wzorem mogła być organizacja biskupstw w Kościele perskim: od 410 roku każde z nich miało posiadać właśnie mistrza domu, którego zadaniem było zarządzanie majątkiem: C.J. Villagomez, M.G. Morony, „Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late-Antiquity to Early Islam”, [w:] *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honor of Professor Han J.W. Drijvers*, red. G.J. Reinink, A.C. Klugkist, H.J.W. Drijvers, Leuven 1999, ss. 303–315.

²⁴ Kary: Kanony Narsaja 2, s. 74, oraz 21, s. 84. Majątek: Kanony Narsaja 2, s. 74, oraz 14, s. 81.

²⁵ Kanon Narsaja 4, s. 75.

²⁶ Kanon Narsaja 7, s. 80.

²⁷ Kanony Narsaja 15, s. 81.

²⁸ Kanony Henāny 5, s. 95.

²⁹ Kanony Narsaja 12, s. 80, oraz 17, s. 82.

³⁰ Kanony Narsaja 22, s. 85.

³¹ Kanony Narsaja 20, s. 83.

³² Pierwszy uczyłby wówczas czytania liter, drugi podstawowego kanonu literatury, pytanie jednak, jakiej. Z pewnością nie literatury grecko-rzymskiej, za mało wiemy z kolei o programie nauczania w Szkole, żeby wiedzieć, czy istniał jakiś kanon syriackiej literatury chrześcijańskiej, którego uczono, zanim brat szkolny przystępował do poznawania egzegezy i teologii pod kierownictwem *rabana*.

³³ Na przykład rzeczywiście pierwszy z nauczycieli uczyłby samych liter, podczas gdy drugi uczyłby zgodnego z metryką języka syriackiego czytania tekstów (wokalizacji? recytacji?), niezbędnego do udziału w liturgii, tak istotnej dla życia Szkoły.

tym pojawiają się jeszcze *qriḥē*-sławni bracia oraz *bāduqe*-bracia sprawdzający, nie wiemy jednak nic o ich rzeczywistych zadaniach. Co istotne, podczas gdy pod względem majątkowym, intelektualnym, czy też pedagogicznym (rozumienia swojej misji edukacyjnej) w ciągu około stu lat swojego istnienia Szkoła wyraźnie ewoluowała, to struktura organizacyjna urzędów szkolnych pozostała niezmienna (poza wprowadzeniem urzędu *xenodochos*a w momencie pojawienia się *xenodocheion*), taką samą znajdujemy ją w kolekcji *Kanonów* Narsaja z końca V wieku i Ҫenāny, późniejszych o prawie sto lat.

Również tożsamość, czy też samo rozumienie wspólnoty szkolnej podlegało w ciągu stu lat jej istnienia daleko idącej ewolucji. Zacząć należy od kluczowych pojęć, którymi samookreśla się ona w *Kanonach*, obecnych już w najstarszej ich kolekcji, z końca V wieku. Z jednej strony mamy zatem słowo *knuṣiā*, które na język grecki tłumaczylibyśmy jako *ekklesia*, a na hebrajski jako *kahal*. Innymi słowy, jest to zgromadzenie, kongregacja, a nacisk jest położony na to, że członkowie wspólnoty zostali zwołani (przez Boga), aby wspólnie podjąć się jednego zadania i w rezultacie zostać (przez Boga) zbawieni. Ze względu na silne podkreślenie elementu zwoływania w syriackim słowie *knuṣiā*, przyjęto dalej jako jego tłumaczenie łacińskie słowo kongregacja. *Knuṣiā* jest najczęściej występującym w *Kanonach* określeniem wspólnoty szkolnej; drugim jest *gawā*, dosłownie „wnętrznoci”, a zwraca ono uwagę na to, że wspólnota jest organiczną całością i to, co istotne w jej życiu i zadaniach, rozgrywa się w jej wnętrzu. W takich też kontekstach jest ono używane w *Kanonach*: stawia wspólnotę szkolną w opozycji do zewnętrznego świata, podkreśla jej odrębność.

Innym słowem-kluczem, które pozwala zrozumieć tożsamość Szkoły, jest *qeiāmā*, czyli „przymierze”, niezwykle znaczące słowo dla wczesnosyriackiej duchowości chrześcijańskiej. *Qeiāmā* oznacza szczególną więź z Bogiem, która – podobnie jak przymierze Boga z Izraelem – zobowiązuje człowieka do szczególnego sposobu życia³⁴. Fakt, że wraz z upływem czasu słowo to staje się dla wspólnoty szkolnej coraz ważniejsze, oznacza, że coraz wyraźniej dostrzega ona, że Szkoła ma swój własny, specyficzny sposób życia. Pojęcie takie – szkolnego sposobu życia – pojawia się w tekstach szkolnych pochodzących z końca VI wieku: w *Przyczynie zakładania szkół*³⁵ oraz w zakończeniu kolekcji kanonów Ҫenāny. Idea osiągnięcia doskonałości przez naukę we wspólnocie przypomina oczywiście idee obecne również w filozofii greckiej³⁶ i jest bardzo prawdopodobne, że tę specyficzną samoświadomość wspólnota z Nisibis rzeczywiście uzyska-

³⁴ A. Jaubert, „Gottesbund: ‘Bund’ in der syrische Kirche”, [w:] *Reallexikon Für Antike und Christentum*, t. 11, Stuttgart 1981, ss. 933–996; R. Murray, „The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity”, [w:] *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, red. N.G. Garsoïan, T.F. Mathews, R.W. Thomson, Washington, DC 1982, ss. 3–16.

³⁵ Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, ss. 159–160 (Scher: s. 390).

³⁶ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 [wyd. pol. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000].

ła dzięki kontaktom ze środowiskami szkolnymi Aleksandrii. Doszło do nich za pośrednictwem Mār Aby, studenta, a potem nauczyciela w Szkole (w końcu katolikosa całego Kościoła w Persji), który odbył podróż do Aleksandrii w latach trzydziestych VI wieku³⁷. Warto też zwrócić uwagę, że w VI wieku w sposób podobny do chrześcijan organizowali proces nauczania wewnątrz swojej wspólnoty także Żydzi żyjący w państwie perskim³⁸. Wpływy „zachodnie” na chrześcijan perskich widoczne są także w reformie wschodniosyriackiego monastycyzmu przeprowadzonej przez Abrahama z Kaszkaru (w młodości zresztą studenta Szkoły), który również odbył podróż na „Zachód”³⁹. Tak jak w przypadku Mār Aby udającego się do Aleksandrii, „Zachód” oznacza tutaj przede wszystkim Egipt, który był znany w późniejszej literaturze wschodniosyriackiej jako „ojczyzna prawdziwego monastycyzmu” (stopniowo zapomniano o własnych tradycjach ascetycznych).

Na koniec warto zwrócić jeszcze uwagę na związki między środowiskami szkolnymi a ruchem monastycznym⁴⁰. W poprzednim zdaniu celowo użyta została liczba mnoga. W drugiej połowie VI wieku mamy już bowiem do czynienia nie z jedną Szkołą w Nisibis, ale ze szkołami chrześcijańskimi, wzorowanymi na Nisibis, zakładanymi przez jej absolwentów w kolejnych ważnych miastach państwa perskiego. Szkoły takie powstawały również we wsiach położonych na obszarach, gdzie obecność chrześcijan była znacząca. Można zatem mówić o wschodniosyriackim ruchu szkolnym, który rozwija się równolegle do cenobitycznego monastycyzmu, opartego na reformie Abrahama z Kaszkaru i propagowanego przez jego uczniów⁴¹. Jak wskazuje kanon czwarty z kolekcji Hēnāny, z końca VI wieku,

³⁷ Więcej na ten temat: Izdebski, „Cultural Contacts Between the Superpowers of Late Antiquity”.

³⁸ A.H. Becker, „The Comparative Study of “Scholasticism” in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians”, *AJS Review* 34 (2010), ss. 91–113; D. Ephrat, Y. Elman, „Orality and the Institutionalization of Tradition: The Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa”, [w:] *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, red. Y. Elman, I. Gershoni, New Haven–London 2000, ss. 107–137.

³⁹ Na temat reformy Abrahama, zob. F. Jullien, *Le monachisme en Perse: la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Lovanii 2008; S. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità: la rinascita del monachesimo siriano-orientale*, Magnano (BI) 2005; na temat podróży perskich chrześcijan do Egiptu: M. Tamcke, „Abraham of Kashkar's Pilgrimage”, *ARAM* 18–19 (2007), ss. 477–482; F. Jullien, „Types et topiques de l'Égypte: réinterpréter les modèles aux VI^e-VII^e siècles”, [w:] *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, red. F. Jullien, M.-J. Pierre, Turnhout 2011, ss. 151–164.

⁴⁰ Godnym polecenia polskojęzycznym wprowadzeniem do monastycyzmu syriackiego jest praca E. Wipszyckiej, „Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego”, [w:] Teodoret z Cyru, *Dzieje Miłości Bożej*, tłum. K. Augustyniak, ŻrMon 7, Kraków 1994.

⁴¹ Na temat wschodniosyriackiego ruchu szkolnego zob. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, ss. 155–203. Filozoficzna analiza związku między szkołą a klasztorem, m.in. na przykładzie Nisibis: A. Izdebski, „Monastyczność uniwersytetu – wpływ idei monastycznej na kształt życia uniwersyteckiego”, *Kronos. Metafizyka – kultura – religia* 1 (2011), ss. 243–257.

wspólnota szkolna była wówczas w pełni świadoma swojej odrębności od ruchu monastycznego i nie przewidywała możliwości podejmowania ascezy w swoich ramach. Niestety, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, od którego dokładnie momentu wspólnota szkolna zaczęła mieć potrzebę zaznaczania swojej odrębności w stosunku do środowisk monastycznych i klasztorów. Wynika to z faktu, że nasze źródła pochodzące z samej Szkoły są datowane albo na przełom wieków V i VI, albo na koniec wieku VI (czyli nie możemy śledzić bezpośrednio procesu rozwoju Szkoły w ciągu tych stu lat, a jedynie stwierdzić jego rezultaty). Z pewnością ta odrębność stała się oczywista, gdy szkoły pojawiły się poza Nisibis, i można było mówić o pewnym modelu instytucjonalno-wychowawczym, wyraźnie różnym od cenobitycznej wspólnoty monastycznej. Dla tego okresu, a zwłaszcza dla VII wieku, mamy już liczne świadectwa krytycznego stosunku wybitnych przedstawicieli monastycyzmu wschodniosyriackiego do ruchu szkolnego: w szkole jest za głośno, egzegeza szkolna za mało uwagi poświęca sensowi duchowemu (alegorycznemu) Pisma, zbyt silne jest życie wspólnotowe, a za mało czasu spędza się na pracy (i ascezie) indywidualnej. Co ciekawe, wiemy o niejednym bracie szkolnym, który po odbyciu edukacji postanowił zostać mnichem (był to zresztą przypadek samego Abrahama z Kaszkaru). Równocześnie fakt, że wspólnota szkolna posługiwała się pojęciem *qeiāmā* – przymierza bardzo silnie łączył ją z syriackim ruchem monastycznym, czy raczej ascetycznym, dla którego było to pojęcie centralne o bardzo bogatej i długiej tradycji⁴² (i z tego kontekstu zapożyczyła je wspólnota szkolna). Pokazuje to, jak bardzo – przynajmniej na początku – Szkoła związana była z tradycyjną syriacką ideą ascetyczno-monastyczną (ale niekoniecznie z ruchem monastycznym rozwijającym się w świecie rzymskim). Świadczy o tym także rola liturgii w życiu wspólnotowym – bracia i nauczyciele gromadzili się na codziennych modlitwach chórowych i czuwaniach (na tyle często, że przedstawiciele ruchu monastycznego krytykowali ich za nadgorliwość w tym zakresie). Z zainteresowaniem liturgią wiąże się także rozwój gatunku „przyczyny”. Początkowo służył on bowiem wyjaśnianiu pochodzenia różnych obchodów liturgicznych.

Przedstawione dalej tłumaczenie oparte jest na wydaniu krytycznym przygotowanym przez Arthura Vööbusa⁴³. Najstarszy syriacki rękopis zawierający tekst *Kanonów* pochodzi z XIII–XIV wieku, jest to *Ms. Alqoś syr.* 169 (rękopis z Klasztoru Maryi Panny niedaleko Alqoś w Iraku), zawierający teksty prawne, głównie synodalne, od czasów najwcześniejszych do roku 775. Manuskrypt ten Vööbus przyjął za podstawę swojego wydania krytycznego. Pozostałe syriackie manuskrypty są również późnośredniowieczne, albo nawet wczesnonowożyt-

⁴² A. Vööbus, „The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church”, *ChHist* 30 (1961), ss. 19–27.

⁴³ Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*.

ne⁴⁴. Co istotne, jak ustalił Vööbus, nie pochodzą one wszystkie z jednej tradycji, lecz poświadczają różne drogi przekazu tekstu. A zatem zmiany, jakim podlegał on w tym procesie, nie były takie same, co pozwala zbliżyć się do hipotetycznego *Urtextu* z początków VII wieku; ma go oddawać tekst krytyczny Vööbusa. Punktem wyjścia głównej tradycji wydaje się późna redakcja (sporządzona pod przywództwem Hēnāny w roku 602) i samo środowisko szkolne z Nisibis, o czym świadczy fakt, że w najstarszym rękopisie mamy do czynienia właśnie z *Kanonami* opatrzonymi wstępem z 602 roku – choć oczywiście należy uznać, że wraz z rozwojem wschodniosyriackiego ruchu szkolnego od połowy VI wieku z pewnością powstawały kolejne kopie *Kanonów*. Arabska wersja tekstu *Kanonów* znajduje się także w kolekcji prawnej zatytułowanej *Fiqh al-naṣrānīya*, opracowanej przez wschodniosyriackiego chrześcijanina, filozofa i lekarza, imieniem Ibn al-Ṭayyib. Jest ona jednak pozbawiona wstępu i tekstu zatwierdzeń kolejnych kolekcji *Kanonów* przez wspólnotę szkolną. Tradycja tego tekstu jest starsza od *Ms. Alqoṣ syr.* 169. Jak zwraca uwagę Vööbus, liczba i charakter zmian wskazują jednak na to, że raczej mamy do czynienia z opracowaniem *Kanonów* (prawdopodobnie przez autora wcześniejszego niż Ibn al-Ṭayyib), a nie z ich bezpośrednim tłumaczeniem.

Tekst *Kanonów* ustalony przez Vööbusa został zatem zredagowany na samym początku wieku VII. Jego struktura nie odpowiada chronologii powstawania poszczególnych składników tekstu. Najstarszą warstwę stanowi kolekcja kanonów z czasów Narsaja, prawdopodobnie z końca V wieku, będąca częścią drugą posiadanego przez nas tekstu. Po niej następuje zatwierdzenie kanonów Narsaja dokonane w czasach, kiedy przywódcą Szkoły był Abraham z Bēt Rabban, czyli około połowy VI wieku. Po nim następuje druga kolekcja kanonów, powstała w początkach przywództwa Hēnāny, który stanął na czele Szkoły w 590 roku. Początek i koniec posiadanej przez nas redakcji tekstu stanowią dwa teksty z roku 602: wstęp do *Kanonów* oraz ich zatwierdzenie, które stanowi piątą i ostatnią część naszego tekstu. Czytając go, należy więc mieć świadomość, że jego poszczególne elementy powstawały w różnych momentach, a trzy główne części – kanony Narsaja, kanony Hēnāny oraz wstęp – zostały skomponowane w różnych okolicznościach i odzwierciedlają różne etapy rozwoju Szkoły. Warto także zwrócić uwagę na heterogeniczność naszego tekstu: choć dominują w nim kanony, a zatem kościelne teksty prawne, wstęp z roku 602 jest utworem na wskroś teologicznym, dającym ciekawy wgląd w tożsamość Szkoły i uprawianą w niej teologię historii, w tym historii własnej, i to całkiem niedawnej.

Przekładanie tekstów syriackich na język polski nie ma długiej tradycji, a składnia i stylistyka języka syriackiego, należącego do grupy języków semickich, jest znacząco różna od składni i stylistyki polszczyzny; syriacki ma także

⁴⁴ Na temat tradycji rękopiśmiennej zob. *ibidem*, ss. 37–47.

zupełnie inną strukturę czasów gramatycznych⁴⁵. Aby zachować możliwie dużą wierność myśli wyrażonej w oryginale, miejscami składnia przekładu przejawia dość daleko idącą uległość w stosunku do składni oryginału. Miało to także duże znaczenie dla oddania niejednoznaczności fleksyjno-składniowych, dosyć częstych w języku syriackim. Uczciwość wobec Czytelnika wymaga przy tym podkreślenia, że w jednym względzie nie zadbano prawie w ogóle o wierność względem syriackiego: tam, gdzie tylko wymagała tego stylistyka polszczyzny, zmieniano niezwykle często występującą w naszym tekście stronę bierną na stronę czynną.

⁴⁵ Na temat wpływu języka na specyfikę syriackiej myśli teologicznej, zob. odpowiednie partie książki J. Żelaznego, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*.

THE CANONS OF THE SCHOOL OF NISIBIS. INTRODUCTION

SUMMARY

This text summarises the state of research on the East Syriac School of Nisibis and its *Canons*; it is followed by a Polish translation of Arthur Vööbus' critical edition of the *Canons*' Syriac version. After presenting briefly the sources available for the study of the School, the paper discusses the current understanding of the School's history, theology and organisational structure. It pays special attention to the self-awareness of this community, its contacts with the Western(Roman) world as well as its relation to the East Syriac monastic movement. The final section is devoted to the textual tradition of the *Canons*.

KANONY SZKOŁY W NISIBIS

PRZEKŁAD

Napisał Adam Izdebski

KANONY ŚWIĘTEJ¹ SZKOŁY MIASTA NISIBIS

I [Wstęp]

[51]* W miesiącu 'Ilul trzynastego roku [licząc] od zwycięstwa miłosiernego i dobro czyniącego naszego pana Chosrowa, króla królów², zachowywanego i chronionego przez uczucie Tego, który jest z Nieba, wprowadzającego pokój na świecie, zwycięskiego na wieczność; za przywództwa wybranego przyjaciela Boga, naszego błogosławionego ojca Mār Aḥādeābūhi, biskupa metropolity Nisibis.

My, bracia sławni (*qriḥe*) i sprawdzający (*bāduqe*), wraz z nauczycielami czytania (*maqreīāne*) i mistrzem domu (*rabbaitā*) oraz nauczycielem sylab (*me-hageiānā*) tej kongregacji (*knušīā*), [52] którzy zamieszkują w Nisibis i których

Autor pragnie serdecznie podziękować ks. prof. dr. hab. Janowi Żelaznemu z UPJP2 w Krakowie za skonsultowanie tłumaczenia. Jego część została przygotowana w ramach tutoriali Stowarzyszenia Naukowego Collegium Invisibile, które autor odbywał u ks. Jana Żelaznego w latach 2008–2010.

* W kwadratowych nawiasach podana numeracja stron wydania tekstu syriackiego Vööbusa.

¹ W języku syriackim, podobnie jak w całej kulturowej sferze semickiej, słowo *qadišā* tłumaczone jako „*holy* – święty”, nie oznacza doskonałości moralnej, lecz oddzielenie od stworzenia i całkowite przeznaczenie Bogu, który sam jest prawdziwie święty – oddzielony. W odniesieniu do ludzi słowo to stosowane jest do osób, które porzuciły życie ludzkie zgodne z jego zwyczajną naturą i oddzieliły się dla Boga, m.in. poprzez wyrzeczenie się życia seksualnego, lecz niekoniecznie są „święte” w sensie moralnym. Jeśli o kimś niebędącym „świętym Boga”, ale wyróżniającym się moralnie, chce się powiedzieć, że jest „święty”, to użyje się słowa *tubānā*, tłumaczonego jako „*blessed* – błogosławiony” (pochodzącego od rdzenia *twb* – być dobrym), czy też „wyjątkowo dobry”. Słowo to jest w odniesieniu do świętych osób używane znacznie częściej niż *qadišā*.

² Wrzesień – październik 602 r. po Chr. Władca to Chosrow II, zwycięstwo to wydarzenie związane z objęciem przez niego władzy w 590 r. po Chr.

imiona zostały podpisane niżej: my wszyscy doszliśmy do jednego zdania i poprosiliśmy Jego Ojcostwo Mār Metropolite, aby ustanowił te pierwotne kanony, które zostały ułożone i ustalone przez świętych nauczycieli i błogosławionych ojców i przywódców Kościoła, którzy byli założycielami³ tej kongregacji.

Niech te kanony zostaną przejrane od początku, i odnowione, i utrzymane w naszej kongregacji. A korzyść duchowa, oczekiwana przez tych, którzy je wypełniają, oby stała się obecnie udziałem tych, którzy są przez nie prowadzeni⁴. Szczególnie zaś dojrzeliliśmy do tego pragnienia i tej prośby [53] za sprawą złego działania Przeciwnika i przez mnogość grzechów naszego wnętrza (*gawā*)⁵ w tych ciężkich i złych czasach, które nam przysły. Jak przez wiejadło zostali przesiani tak samo i nie zostali rozpoznani bracia prawdziwi od fałszywych; i zostały pomieszane kanony, i zostały podeptane prawa, i na zawsze zostało zniweczone przymierze⁶, które ustanowili [nasi ojcowie]. Zostały [bowiem] przesunięte pierwotne granice, które ustanowili nasi duchowi ojcowie jako [swe] dziedzictwo. Nawet te kanony, które zostały ułożone i ukazane nam jako droga światłości i ścieżka życia, i które powstrzymywały i ograniczały niedbających, i które inspirowały i przynaglały pilnych – w skłonności do złego [przejawianej przez] upartych zostały zniszczone i ukryte. Były upragnione, a nie były znalezione. Ze względu na to poruszony został umysł roztropnych, aby mądrze poszukiwać [54] i jasno znaleźć egzemplarz tych kanonów, które były od dawna w tej kongregacji. I niech będzie znaleziony, poznany i wprowadzony w samo serce [kongregacji], i utwierdzony na piśmie, zapieczętowany, i niech zostanie złożony w archiwum szkoły. Będzie on czytany każdego roku, wedle początkowego zwyczaju, ku zachęcie do cnót i zawstydzeniu chciwych i opieśzałych. Oni w obecnym czasie pod przywłaszczonym i fałszywym imieniem używają błędnie [godności szkolnej]: zakładają ubiór⁷ szkolny, [ubiór] miłości do nauki, a [równocześnie] odsuwają się daleko od jej siły, przyciągani do światowych interesów i nieczystego zysku. I [tak] zanieczyścili dobre imię, którego się nauczyliśmy przez wzrastanie we łzach. I zelżono naszą kongregację, i obdarzyli nas nienawiścią zarówno domownicy, jak i ludzie z zewnątrz, ci, którzy mieszkają w tym mieście. [A stało się to] przez [obecność] mnóstwa pieniędzy

³ Dosłownie także „ogrodnikami”.

⁴ Dosłownie „w nich wypasani”.

⁵ Dosłownie „wnętrznosci”.

⁶ *Qeiāmā* – przymierze, jedno z podstawowych pojęć teologii i duchowości syriackiej, służące do opisywania relacji człowieka z Bogiem. Zob. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002; A. Vööbus, „The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church”, *ChHist* 30 (1961), ss. 19–27; A. Jaubert, „Gottesbund: „Bund” in der syrische Kirche”, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1981, ss. 933–996.

⁷ *’eskimā* – *schema*, czyli ubiór monastyczny oraz monastyczny sposób życia. Zdanie to znaczy więc także: przyjąwszy sposób życia szkoły.

[55] i przez osoby płytkie, które oddzieliły się [od kongregacji] dla pustej służby, na darmo, [przez osoby] które obce [są] naszemu sposobowi życia⁸.

Dotyczy to [spraw] następujących. Kiedy usłyszał i dowiedział się tego nasz ojciec Mār Metropolita, cierpiał razem z nami i był zmartwiony ze względu na nas, jak mózg cierpiący i martwiący się z powodu ciała, które cierpi słabości i choroby swoich członków. Rozkazał nam, żebyśmy poszukali troskliwie kopii kanonów, tych pierwotnych, które czcigodnej pamięci Mār Hōšeʿ, biskup metropolita i Mār Narsaja, kapłan i nauczyciel, ułożyli i ustanowili od początku. I [była] zgoda dotycząca tych [kanonów wśród] nauczycieli i braci, którzy byli potem w tej kongregacji [56]. [Do zgody tej doszli] przez działanie czcigodnej pamięci Mār Pawła, biskupa metropolity, i wielkiego Mār Abrahama kapłana i nauczyciela⁹. I [rozkazał, abyśmy znaleźli także] następne kanony, te, które [powstały] za wladania Mār Szymona, biskupa metropolity, [którego] dusza [przebywa w] odpoczynku – czyli te [kanony], które zostały ułożone, kiedy urząd nauczycielski pełnił Denhā z Hēdaiab¹⁰.

Wedle rozkazu, który otrzymaliśmy – szukaliśmy. I znaleźliśmy księgę kanonów, tych pierwotnych, które zostały ustanowione w tej kongregacji.

Sens i czas ich ustanowienia był taki. W miesiącu Tešrīn Qadīm¹¹ roku 808 według Greków¹², który jest według Persów rokiem dziewiątym Qawada, króla królów, w dwudziestym pierwszym [dniu przypadającym] w tym miesiącu, kongregacja braci wschodnich¹³, którzy obecnie mieszkają w Nisibis, mieście Persów, udała się do świętego i kochającego Boga Mār Hōšeʿ, biskupa Nisibis. I rzekli: [57] „Przez zazdrość przeciwnika, który za pomocą ludzi pełniących jego wolę, walcząc zakłóca spokój wierzących w taki sposób, żeby nauczanie tych, którzy opierają się na prawdzie, nie ujawniło jego podłości i nie odkryło jego przeniwierstwa; oraz za sprawą tego, który ma władzę nad Kościołem jako tyran i który jest zdradzieckim najemnikiem, dzikim psem i nauczycielem fałszu – ta kongregacja szkolna została wypędzona i usunięta z miasta Edessy pod pretekstem nie zasługującym na omawianie. W tej właśnie sytuacji przybyła ona do tego wiernego miasta Nisibis. I przyjął ją w nim właśnie, w Nisibis, kochający Boga, godny dobrej pamięci Mār Baršaumā, twój biskup-poprzednik. [58] Okazał on wielką troskę o nią za sprawą [naszych] drogich kanonów, które dla niej układał, żeby byli przez nie prowadzeni bez oporu i zagubienia. Kanony,

⁸ 'eskimā – schema.

⁹ Jest to odniesienie do zatwierdzenia kanonów Narsaja przez wspólnotę szkolną za czasów przywództwa Abrahama z Bēt Rabban, zob. dalej.

¹⁰ Jest to najprawdopodobniej omyłkowo zmienione imię Henānā. Takie wyliczenie oznacza, że po okresie kłopotów biskup Nisibis i przywódca Szkoły postanowili odszukać wszelkie istniejące wcześniej regulacje i właśnie na ich podstawie uporządkować życie szkolne.

¹¹ Październik.

¹² 496 r. po Chr. Jest to era seleukidzka, liczona od roku 312/311 przed Chr.

¹³ Przymiotnik „wschodni” w kontekstach kościelnych i religijnych może znaczyć w języku syriackim także wschodnich chrześcijan, tj. mezopotamskich, perskich.

które ułożył jej biskup Mār Barṣaumā, jednogłośnie przyjęła cała kongregacja. Nawet uczynili to na piśmie i potwierdzili swoimi podpisami. I aż do teraz przemierzamy [drogę] tych kanonów tak bardzo, jak to [tylko] możliwe, z mocy konieczności i z dobrej woli. Ale po odejściu świętego Mār Barṣaumā biskupa znaleźli się wśród braci mężczyźni, którzy z własnej woli prowadzą się niewłaściwie i oddzielają się od przeznaczenia naszej kongregacji. Myślą, że są wolni od oskarżenia i ponoszenia kar za te rzeczy, tymczasem to, co uczynione zostało przez lekkomyślnych, stało się krzywdą wyrządzoną całej wspólnoty. I dało obcym okazję do zgorszenia, a swoim do bycia obwinionymi. Ufni [59] w twą łaskawość zbliżyliśmy się [do ciebie] i poprosiliśmy Cię, żebyś rozkazał o tych rzeczach w zgodzie z twoim umysłem. I przez twój rozkaz niechaj zostaną nałożone prawa, i nakazy, i kanony w tej kongregacji, gdy będą [już] utwierdzone twoim podpisem i twoją pieczęcią. I także my zgadzamy się i naszymi podpisami potwierdzamy, że w ten sposób powinna być utwierdzona ta wspólnota przez studiowanie i uczenie świętych pism, i pod imieniem trwałym i pełnym wdzięku. I nie będzie zniszczona i pohańbiona [żadna] jej cześć”.

Święty zaś i kochający Boga Mār Hōṣeʿ, biskup, gdy to usłyszał od braci szkolnych, wychwalał i wywyższał gorliwych i wytrwałych spośród nich, a leniwych i ustających w [czynieniu] rzeczy właściwych upomniał i skarcił, i do całej wewnętrznej społeczności (*gawā*) [szkoły] rzekł: „Wy, dla których gorliwość o wytrwałość i wdzięczne imię była dobra, i [którzy] okazaliście całą tę troskę o poprawę waszej kongregacji – to Wy sami, a nie kto inny, będziecie [60] sobie układać prawo. Idźcie i w obecności pobożnego Mār Narsai, kapłana i nauczyciela, i Mār Juanān, kapłana i pisarza szkoły¹⁴, ustanówcie sobie wszystkie pełne wdzięku prawa, które zostaną ujrane przez was, i uczynicie to zgodnie ze znajomością rzeczy na piśmie – wasza dobroć niech będzie pozbawiona przymusu, lecz wedle waszej woli i podpisami waszymi zapieczętujecie to i potwierdźcie. Także ja i mój kler zgadzamy się, i potwierdzamy to naszymi podpisami i pieczęciami”.

Bracia zaś ze szkoły, za przyzwoleniem, które otrzymali od szlachetnego Mār Hōṣeʿ, biskupa, zgromadzili się we [wzajemnej] równości i w obecności pobożnego Mār Narsai, kapłana i nauczyciela, i Mār Juanān, pisarza szkoły, stworzyli te pisma, w których znajdują się nauki szlachetne i wzniosłe. A sens ułożenia tych praw i przykazań, które zostały podarowane rozumnym¹⁵, [leży] w chwale mądrości naszego Boga dobrego [61] i miłosiernego. I oto w szlachet-

¹⁴ Słowo *sāperā* może oznaczać zarówno prawnika, notariusza, skrybę, jak i kogoś umiającego pisać, pisarza bądź nauczyciela pisania. W tym wypadku jednak większe uzasadnienie ma tłumaczenie „pisarz” w znaczeniu osoba zajmująca się prowadzeniem kancelarii szkoły. Ów pisarz wspólnie z głównym nauczycielem działają tutaj jako przedstawiciele szkoły.

¹⁵ Słowo to (*mlilā*, rdzeń *ml*) odnosi się do tych, którzy umieją posługiwać się rozumem. Jest zarówno odpowiednikiem polskiego „rozsądny”, czy też „roztropny”, jak i oznacza retora lub nauczyciela dialektyki.

ności umysłu naszego Stwórcy odnowił On¹⁶ naszą naturę, aby mogła przyjmować i bogacić się tym, co wedle jej naturalnej skłonności¹⁷ potrzebne do kształcenia i poprawy jej rozumności¹⁸. I swoją obfitą miłość dla wszystkich pokoleń synów ludzkich pokazał [Bóg] od początku w słowie, które zostało usłyszane w czasie¹⁹ swego działania i [jest dalej słyszane] raz za razem w swym zatroskaniu o nas i w swojej opatrności, albo w dawaniu przykazań i praw, albo w innych dziełach swej dobroci dla nas.

Wzięło się to nauczanie z tego, że natura śmiertelna – tak długo, jak jest w stanie śmiertelnym – potrzebuje i nie posiada z istoty wnikięcia w wiedzę: wykształcenia i znajomości życia nieśmiertelnego. Namiętności stanu śmiertelnego powstrzymują zatem [ludzi] od [podążania za] naturalną skłonnością [tego stanu] i oczekiwaniem [właściwym] jego nadziei; wyczerpują [ich] przez [62] pokusy (które są w człowieku bardziej niż przeciwnik, który jest poza nim) i podburzają umysł do błędzenia za pożądaniem, które nie są właściwe jego wolności²⁰.

Z tego powodu stosowne jest dla [umysłu] upomnienie i pożądana jest dla niego poprawa, i pomaga mu pouczenie – one go strzegą i zachęcają, żeby nie zaniedbał i nie zaprzestał służby swego życia. Sługa ów [=umysł] jest bowiem staranny, [jest] naturą wymowną i roztropną, jeśli chce zgłębiać sztukę rozumności. I chociaż wola znajduje się swobodnie między dobrem i złem²¹, to [jednak] rozkochanie w dobru, które w niej jest, przynagla ją [we właściwą stronę], kiedy [wola czegoś] chce. [W ten sposób wola/umysł] nienawidzi i odrzuca zło-

¹⁶ Zaimek ten może odnosić się albo do Boga Ojca, albo do Syna Bożego. Za tym drugim odczytaniem przemawiają, po pierwsze, względy teologiczne: dalszy tekst jest pokazaniem, że nauczanie i prawdziwe poznanie jest możliwe właśnie dzięki posłannictwu Syna Bożego (w specyficzny sposób przedstawiane jest Jego dzieło). Po drugie, sam czasownik *taqen* (rdzeń *tqn* w Pael) jest używany przede wszystkim w odniesieniu właśnie do Syna Bożego, oznacza zarówno spełniane przez Niego dzieło ukształtowania świata stworzonego, jak i jego odnowienia poprzez zbawienie.

¹⁷ *tuyābā šebyānā* – przygotowanie woli.

¹⁸ Tzn. dla odnowienia ludzkiego rozumu i poznania. Oznaczający rozumność, logikę i wymowę rzeczownik *mlilouthā* pochodzi od rdzenia *mll* – mówić, i etymologicznie oznacza „umiejętność wypowiedzania myśli”.

¹⁹ *edānā* – właściwy, szczególnie znaczący czas, obfity w wydarzenia; znaczenie bliskie greckiemu *kairos*. Por. *zabnā* – upływający czas, bliższe *chronos*.

²⁰ *ħiruthā* – także: „godności, swobodzie”.

²¹ W antropologii teologicznej Teodora z Mopsuestii, mistrza egzegezy, którego tradycje kontynuowała Szkoła w Nisibis, podkreślana była swoboda ludzkiej woli, która nie jest przymuszona ani do wyboru dobra, ani zła, lecz jedynie poruszona wewnętrznym pragnieniem dąży do dobra – do Boga. Tę koncepcję przejęli później i rozwinęli Maksym Wyznawca i Tomasz z Akwinu. Zob. A. Vööbus, „Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia”, *ChHist* 33 (1964), ss. 115–124; 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, ss. 29–48.

jako zło oraz miłuje i kocha dobro jako dobro. I umysł jest dla [woli] ogniem próby, który sprawdza drogi zarówno piękne, jak i nienawistne. Zatem, w tym rozeznającym [nastawieniu] umysłu [wola] poucza siebie samą i sprawia, że wysławia swego Stwórcę.

Chcemy również **[63]** my – chrześcijańska kongregacja braci, którzy są zgromadzeni w domu kształcenia w mieście Nisibis i którzy zajmujemy się zgłębianiem świętych ksiąg i kształceniem się w nich – aby stała się jawną moc rozeznawania, osadzona w naszej naturze za sprawą [Bożej] opatrności i ztroskania o regułę²² naszego życia. [Dzieje się to,] gdy przyjmujemy przekonania, które są właściwe naszemu imieniu i wykształceniu i dla nich słuszne. [Zatem] także rozbudziliśmy nasz umysł i przynagliliśmy go do przejęcia się tym, co potrzebne i pożądane ze względu na prawdziwy sens naszego powołania.

Jesteśmy [bowiem] przekonani, że bolesne namiętności towarzyszą nam w każdym czasie. Są to [namiętności], które rozpraszają umysł i oddalają [go] od służby dobru, oszalamiają nas i zwodzą absurdalnymi²³ požądaniami. I obrabowują [one] bardziej niż zbójcy – zabierają nam [bowiem] posiadanie bojaźni Bożej. Obawa zatem przed tymi [namiętnościami], które nieustannie krzywdzą nas każdego dnia, przeraża nas i sprawia, że drżymy, żeby nie pochłonął nas ciężar beztroski jak we śnie, aby nas nie zatrzymał i nie odwrócił od służenia miłości, [która pragnie] zajmować się **[64]** sprawami duchowymi. [Aby nas nie odwrócił od] tej [służby], którą wybraliśmy mocą wolności naszej woli, ponieważ nauczyliśmy się poprzez doświadczenia²⁴, że wielokrotnie zostaliśmy okaleczeni przez brak troski o upomnienie i poprawę w odniesieniu do naszych występków. I doświadczenia te były dla nas źródłem poznania i przywołaniem [do porządku]. Ukształtowały nas tak, żeby obraz tej naszej beztroski odmalował się w oglądzie naszego umysłu i żebyśmy widzieli obraz nas samych, w zwierciadle rozeznającego [nastawienia] naszego umysłu. Odsiewający²⁵ bowiem umysł [jest] obdarzony rozumem, żeby rozeznawać to, co potrzebne dla [wzrostu] jego wiedzy. Jako ci więc, którzy taki umysł posiadamy, powinniśmy jawnie pokazać moc rozeznawania, która jest w nas. I wobec oczu wszystkich ludzi niechaj zajaśnieje źródło naszych ksiąg, żeby sens naszej woli stał się jawny i odkryty dla tych, którzy są gotowi podążać drogą naszego zajęcia.

Kiedy więc zajmowaliśmy się tym i trwaliśmy w zgłębianiu słów duchowych, które są dla nas źródłem poznania porządku życia **[65]** świata doczesnego

²² Wyrażenie *doubṛā naqphā* znaczy w szczególności „sposób życia (reguła) właściwy mnichom”.

²³ Także „ohydny”. Participium *šqir* używane jest w syriackim tłumaczeniu nazwy *reductio ad absurdum*.

²⁴ Właściwie „pokuszenie” – słowo *nesyānā* z pewnością kojarzyło się syriackiemu czytelnikowi *Kanonów* z przedostatnią prośbą z syriackiego tłumaczenia *Ojciec nasz*: „I nie wódź nas na pokuszenie”.

²⁵ Rdzeń *'d* znaczy „odsiewać” – w domyśle ziarna od plew.

go i tego [świata], który [jest] na wieki, uderzył w nas powiew złego wiatru, podobny temu, który [uderzył] błogosławionego Pawła na środku morza²⁶ i który jest nazywany także wiatrem zazdrości i kłótni. I zakłóca on spokój naszego umysłu za pomocą ludzi pysznych i podstępnych, przed których umysłem zakryte były ich nikczemności na podobieństwo skał ukrytych w morzu, co do których nie przypuszcza się, że rozbite o nie zostaną spokojne okręty. Bardziej bowiem niż twarde skały, szkodzą okrętowi naszej kongregacji [ludzie] zazdrośni i pyszni ich kłótniami, tak dalece że porządek naszego umysłu stał się bliski rozpadu. I wtedy niespodziewanie obudził nas ten głos, który obudził uczniów na środku morza. I chociaż owi pyszni w swoim umyśle jasno ujrzeli nasze odkupienie, nie porzucili i nie zaprzestali swoich kłótni, lecz stali się w swoim podnieceniu podobni dzikim zwierzętom. I gryźli **[66]**, i kopali jeden drugiego jak nierozumni, i okrażali miasto, szczerkając jak psy, i osłabiali, i ograniczali nadzieję swojego życia jak ci, którzy nie mają nadziei. I wymazali ze swoich umysłów zarówno swoją naturalną siłę, jak i siłę pochodzącą z ksiąg, ponieważ to ludzie byli ich wsparciem i pomocą. Zazdrośni i zgorzkniali [ludzie], którzy są im podobni, wsparli i podtrzymali zło z całej swojej siły, a od dobra odrzucili i odwiekli [ich] z całej swojej duszy.

I gdy ujrzeliśmy, że nie było nikogo, kto by podtrzymywał i kto by pomagał, kto by ganił i upominał, i kto by uspokajał słowem wybuchy dzikości – również my zarzuciliśmy i zaprzestaliśmy ukarania kłótniwości tych zuchwalców. Widzieliśmy bowiem, jak błogosławiony Mojżesz potraktował zgromadzenie domu Koracha²⁷, gdy oddał sąd nad ich zuchwałością Sędziemu Sprawiedliwemu. Zatem także i my podążaliśmy i podążamy tą ścieżką pokory, którą podążyl ów Uniżony²⁸, **[67]** i oddaliśmy sąd nad karą dla tych kłótniowych [ludzi] znajdujących się między nami Chrystusowi, sprawiedliwemu sędziemu wszystkich roztropnych. Także pod względem tego, jak zapisaliśmy pamięć o ich zuchwałości, nie wyszliśmy w naszym potraktowaniu [kary] poza sens pism [Biblii]. Lecz podążamy prostą ścieżką słów [Biblii] i z nich wzięliśmy swoje wykształcenie. One trwale powtarzają występki występnych i tkają koronę pochwał pilnym, ponieważ są przekonane, że groźba odstrasza złych, a pochwała pobudza dobrych. I pod tym warunkiem zapisane jest w ich księgach wspomnienie o dobrych i o złych.

Także wśród nas istniała pamięć [zapisana w] księgach, która chroniła służbę dobrych i rzucała światło na robotę złych. [Ta pamięć jednak] zaginęła i została skażona przez ludzi zazdrośnych o rzeczy doskonałe, i stało się z nami to, co się stało z księgą błogosławionego proroka Jeremiasza. Oto gdy bezboż-

²⁶ Zob. Dz 27,14.

²⁷ Zob. Lb 16,1–17,15. Słowo zgromadzenie jest tłumaczeniem słowa *knušyā*, które w niniejszym przekładzie w odniesieniu do Szkoły z Nisibis tłumaczone jest jako „kongregacja”.

²⁸ Tj. Chrystus.

ny król Jojakim nie mógł znieść [68] twardości wyroków prorocstwa, natarł gwałtownie i spalił [je] w ogniu. Wtedy Bóg, dawca [prorocstwa], nakazał prorokowi, aby przygotował je na nowo, po raz drugi, dla napomnienia króla i dla oskarżenia ludu²⁹. Także my zatem wykonaliśmy coś podobnego [opierając się na] wspomnieniu naszych ksiąg, ponieważ [te] pierwotne zostały zapomniane w ten [sam] sposób, co słowa proroka. Chcemy, żeby wprowadzono je na nowo w inny sposób ([oczywiście], to nie przeciwko ich sensowi mówimy, żeby uczyniono ich wspomnienie „w inny sposób”). Te pierwotne [kanony] utwierdzono świadectwami ludzi śmiertelnych i potwierdzono pieczęciami z gliny, teraz zaś zamiast świadectwa [ludzi] umarłych i niszczących pieczęci z gliny, potwierdzamy je trzema świętymi Imionami [69] Istoty, która nie ma początku: Ojca, Syna i Ducha Świętości. Zawieramy nasze życie i nasze księgi im, tym świętym Imionom. I wedle służebności, [którą odnajdujemy] w naszym początku³⁰, i zgodnie z wolą samego naszego Stwórcy i Odnowiciela my również ustanowiliśmy wśród nas kanony, które są właściwe i pożądane dla naszej poprawy, i które [obowiązują] od tego dnia już zawsze.

Ktokolwiek z nas jest powodem rozłamu lub kłótni, i rozprasza, i wzbudza złość w kongregacji braci z fałszywych powodów, i gdy ponownie jest obwiniany z powodu swoich nieprawości, i wychodzi, i przyjmuje schronienie u mężczyzn albo u kobiet, u świeckich albo u kleru miejskiego lub z całej siły poszukuje obrońcy innego niż kongregacja, w której jest, i nie jest posłuszny słowom i wezwaniu do poprawy, które jest mu ofiarowane przez całą kongregację braci – takiego wyłączamy ze wspólnoty Chrystusa³¹ i z przebywania z prawdziwymi wierzącymi. [Czynimy to] nie naszą mocą albo mocą słowa, lecz mocą słowa samego Chrystusa, tego który dał [70] tę władzę śmiertelnym. I wyłączamy go właśnie za sprawą tego słowa sprawującego nad wszystkim władzę. [Wyłączamy] każdego mężczyznę albo kobietę jakiegokolwiek rodzaju, którzy powstają i pomagają nieposkromionej woli kogoś takiego, kto jest powodem [rozłamu] kongregacji. Wyłączamy każdego, kto [nawet] sam w sobie nie wprowadza podziałów, lecz jest pomocnikiem i obrońcą [takiego z nas, który jest] nieposkromiony i kłótniwy. Także takiego kogoś włączamy w tę anatemę i usuwamy ze wspólnoty braci, wedle tego, co należy się jego nieprawości według słowa Pisma. [Anatemy] te zaś wyznaczyliśmy w na-

²⁹ Zob. Jr 36 (zwłaszcza w. 23, 28 i 32).

³⁰ Słowo „początek” jest tłumaczeniem *rišitā* – początek, pochodzenie („origin”), najważniejsza część („principal part”) (rdzeń *riš* – głowa). Słowo to jest użyte w syriackim tłumaczeniu *Księgi Rodzaju* i *Ewangelii Jana* w miejsce słów *beriszit* i *en arche*, może oznaczać zatem więcej niż polskie „początek”, mianowicie „zasadę”, „istotę”.

³¹ *šaqṭāputā damšihā* – słowa te oznaczają także technicznie trwanie w komunii eucharystycznej, dosłownie *communio Christi*. Ta regulacja oznacza najpewniej, że ani ten, kto powoduje podziały, ani ten, kto mu pomaga, nie będą przyjęci do wspólnoty eucharystycznej kongregacji szkolnej.

szych pismach nie jako zamknięte bramy pokuty dla grzeszników i nie jako [sposób] uciechy z zatracenia i zawstydzenia naszych towarzyszy, lecz jako wspomnienie prawdziwego sensu Bożych pism. Tych [pism], które nieustannie w każdej godzinie przepowiadają wyroki sądów nad grzesznikami i odcinają ich od kongregacji prawdziwych [braci], jako, że są członkami słabymi i nieuleczonymi. I pokazują [71] obraz ich zatwardziałości oczom wszystkich widzących.

Zatem także my pragnęliśmy, zgodnie z sensem świętych Pism, żeby zapisać w naszych pismach – które znieważyliśmy – obraz próżnego imienia tych kłótliwych [braci], którzy stali się dla nas powodem uczynienia tych zapisków. [Czynimy] to także z tego [względu], żebyśmy nie wydawali się pożądanymi zemsty i zadowolonymi z zawstydzenia swoich braci. Oto [zatem] zawieramy ich imiona i ich czyny temu, który ma w sobie przez pełnię swojej wiedzy całość słów i czynów wszystkich roztropnych. Te zaś [słowa] zatroszczyliśmy się zapisać ku poprawie nas samych i ku wspomnieniu tych, którzy gotowi [są] podążyć drogą naszego umysłu. I chcemy, żeby było zachowane wspomnienie o tych naszych pismach w kongregacji domu naszego kształcenia aż do [jego] końca.

Ustanowiliśmy zaś również pomiędzy nami taką zasadę. Jeśli ktoś z zazdrośnych ośmieli się i pozwoli sobie na nieprawość³² właściwą tym, których opisaliśmy, albo na to, żeby zmienić coś w tych kanonach na [ich] przeciwieństwo – ten niechaj będzie obcy dla wspólnoty [72] misterium Kościoła i dla rozkoszy dóbr, które są przeznaczone dla wierzących. I niechaj sąd nad jego śmiałością będzie przygotowany na wielki dzień objawienia się Chrystusa. My zaś wszyscy w jedności przyjęliśmy i zatwierdziliśmy te nasze księgi. I potwierdzamy je poruszeniami naszych dusz i członków naszego ciała. I wszystkich spośród nas, którzy się opierają, i sprzecząją, i nie przyjmują ich z miłością, tych postanowiliśmy wyłączyć bez żadnego wyjątku: niechaj w dniu, w którym [ktoś] okaże taki stan umysłu, stanie się obcy naszej kongregacji. I żaden człowiek nie będzie przebywał z nim – dla jego zawstydzenia.

II Kanony [Narsaja]

[73] Kanon pierwszy. W określonym czasie niechaj będzie oddzielony i poznany mistrz domu wedle porządku i zwyczaju, każdego roku, za radą naszego

³² *mḥabluthā* znaczy zarówno „sodomia”, jak i „nieprawość”. To niedookreślenie pozwala zwrócić uwagę na to, że tekst wstępu do kanonów jest daleki od jednoznaczności i nie podaje przyczyn podziałów szkolnej kongregacji ani złych postępów, które „podeptały kanony” oraz zaszkodziły Szkole. Nie jest wykluczone, że w tak dużej społeczności mieszkających razem mężczyzn zdarzały się również przypadki praktyk homoseksualnych, które z pewnością mogły prowadzić do znacznych napięć w całej kongregacji. Dla porównania z takimi problemami zmierzyć się musiał w swojej wielkiej kongregacji monastycznej sam Pachomiusz.

mistrza, egzegety szkoły, i całej wewnętrznej społeczności (*gawā*)³³; w jedno-myślności niech będzie wybrana osoba [74] stanowcza, odpowiednia do prowadzenia kongregacji. I żaden mąż nie ma pozwolenia, żeby powstawać [na zgromadzeniu] i powodować rozłam czy spór, czy zamieszanie o coś, co było dobre. I ktokolwiek zostanie przyłapany na tym, że czyni jedną z tych [rzeczy] i powstaje przeciw prawdzie i spiera się, niech otrzyma karę, i niech będzie obcy kongregacji i [jej] miejscu zamieszkiwania w mieście.

Kanon drugi. Mistrz domu, który jest wybrany i obdarzony zaufaniem w sprawie prowadzenia kongregacji, niech nie sądzi z pozorów i niech nie będzie prowadzony przez własną myśl. I niech nie przyjmuje przychodów i dokonuje wydatków szkoły bez świadków, dwóch lub trzech. I niech nie sprowadza kary na złoczyńców bez rady naszego mistrza i uczonych braci. [75] Lecz wszystko, co czyni, czy to karze, czy to odpuszcza³⁴, czy też coś innego, za radą braci niech czyni.

Kanon trzeci. Mężowie spośród braci, którzy przyszedli do szkoły dla nauki doktryny i którzy złamali swoje przyrzeczenie, i ześlizgnęli się w branie żon lub pofolgowali sobie w cudzołóstwie, w rozpuście, w złodziejstwie, w czarach, w umyśle, który odwraca się od wiary prawdziwej, a także dali się zwieść i rozproszyć marnościami (to jest oszczerstwu, obmowie, nieporządkowi, kłamstwu, kreciej [robocie] w domach przy okazji uczt, kłótności i skłonności do podziałów), zdecydowała cała kongregacja, która jest w szkołach, żeby nie przyjmować ich [na powrót], a także żeby nie byli w mieście.

Kanon czwarty. [Tym] spośród braci, którzy są w szkołach, bez słowa i polecenia braci oraz mistrza domu szkoły, [76] nie wolno udawać się do kraju Rzymian: ani z powodu nauki, ani z powodu modlitwy, ani też dla kupowania i sprzedawania. Ten zaś, kto udaje się tam z powodu nauki i modlitwy bez pozwolenia, niech nie będzie przyjęty do kongregacji. Nie wolno zaś otrzymać pozwolenia na handel, ponieważ [to leży] poza trudem kanonów³⁵ i jest całkowicie obce zwyczajowi kongregacji. Kto zaś ośmiela się i wchodzi do kraju Rzymian, aby robić interesy, niech nie będzie przyjęty do kongregacji. Jeśli zaś mistrzowie³⁶ i bracia, którzy są w kongregacji, zobaczą, że można dać takim osobom łaskę, na którą nie zasługują, ponieważ jeden raz tylko pofolgowali sobie w ten sposób, że wystąpili poza zwyczaj kongregacji, [to jeśli] udali się tam z powodu nauki i modlitwy, niech [wówczas] bracia się zgodzą [na darowanie im wyklu-

³³ Być może użycie tego słowa w odniesieniu do wspólnoty szkolnej w tym kontekście – jeszcze bardziej niż we *Wstępie* [53] – ma zmanifestować jej autonomiczność względem biskupa: jedynie ci, którzy są wewnątrz, mają mieć wpływ na wybór mistrza domu. Alternatywne tłumaczenie – „wszystkich, [którzy są] wewnątrz” – jeszcze silniej uzasadniałoby taki pogląd.

³⁴ Słowo to – używane w Modlitwie Pańskiej – może znaczyć zarówno przebaczenie, jak i odpuszczanie długów.

³⁵ Czyli jest sprzeczne z zasadami życia ustanowionymi w *Kanonach*.

³⁶ Czyli wszyscy nauczyciele.

czenia] pod twardym warunkiem, że zdecydowanie nie będą [już] udawali się tam bez pozwolenia. I gdy zostanie im wymierzona pokuta i kara, na które zasługują ze względu na ich przewinienia, wówczas będą przyjęci [z powrotem]. [77] A tym, którzy udali się tam dla handlu, niech będzie zabrana rzecz, którą sprowadzili z kraju Rzymian, i niech ją przejmie skarb szkoły. I wówczas niech będą przyjęci. Jeśli zaś ci bracia, którzy mają dobre imię i przeciwko którym nic się [złego] nie słyszy w kongregacji ani w innym miejscu, robili interesy, [to] połowa tego, co sprowadzili, niech będzie od nich zabrana do skarbu szkoły. [...] ³⁷ niech będą przyjęci. I w razie kolejnej podróży: jeśli [ktoś] jest złapany, niech będzie na dobre wygnany z kongregacji.

Piąty. Żaden spośród braci niech się nie podejmuje prowadzenia interesów i rzemiosła. Jeśli zaś trzeba pilnie kupować lub sprzedawać, [jest to dozwolone] od miesiąca ʿĀb aż do Tešrīn Qadīm ³⁸ poza Nisibis, w innych miejscach. W Nisibis [78] zaś poza [pracą jako] robotnicy dniówkowi, [bracia] nie mogą robić interesów. I rzemiosło, które nie [jest] hańbiące, niech wykonują [najwyżej] trzy miesiące.

Szósty. Mąż zaś spośród braci, który sprowadził sobie denary ponad swoje potrzeby i pragnie, żeby je pożyczyć na procent z korzyścią, niech nie daje [ich na pożyczkę w ten sposób]. Na procent zaś taki, jaki jest w Kościele, czyli jeden denar od stu na rok, niech daje, żeby wspólnota nie była pomówiona z jego powodu, gdy weźmie więcej.

Siódmy. Bracia zaś, którzy wstępują do kongregacji jako nowi, nie będą przyjęci aż do momentu, gdy pokażą się mistrzowi domu i braciom i otrzymają kształcenie co do tego, jacy powinni być.

[79] **Ósmy.** Bracia zaś, którzy noszą imię uczniów, nie mają prawa opuszczać [zająć] pisania, czytania sylabowego, komentowania i odczytywania chórami ³⁹ bez naglącej potrzeby.

Dziewiąty. W czasie zaś wielkiego posiedzenia, po zmówieniu wieczornego psalmu, każdy niech idzie do swej celi. A gdy zapieje kogut, niech każdy pójdzie i zajmie miejsce. A jak zajął [miejsce] od [poprzedniego] wieczora, [to] nie jest [to miejsce] potwierdzone [na rano]. Ci zaś, którzy przychodzą o pianiu koguta, zostawiają jeden rząd, przed ławką ⁴⁰, żeby był dla starszych braci ⁴¹ i w innym rzędzie niech zajmują miejsca.

³⁷ *Lacuna* w tekście syriackim, którą Vööbus uzupełnia w tłumaczeniu: „Za sprawą tych czynności” („*Through these [proceedings]*”). Wersje nielicznych manuskryptów, w których nie ma *lacuny*, można tłumaczyć „i oni”, „którzy w nich”.

³⁸ Czyli latem.

³⁹ *qeriānā dsi'ātā* może także znaczyć: „dyskutowanie w grupach”.

⁴⁰ *sapsilā* – odpowiednik łac. *subsellium*, oznacza także „stojak na księgi” oraz miejsce dla prezbiterów w kościele.

⁴¹ *'aḥe qšīše* – „bracia starsi”, może oznaczać zarówno starszeństwo wieku, starszeństwo funkcji, jak i bycie kapłanem-prezbiterem (etymologicznie: starszym w gminie wierzących). Ta część kanonu jest zatem niejednoznaczna: może nakazywać zostawienie pierwszej ław-

[80] Dziesiąty. Bracia zaś, którzy przyszli do szkół pojedynczo lub we dwóch, niech nie mieszkają [razem] w celi, lecz niech będą z innymi, żeby nie [było] zamętu.

Jedenasty. [Oдноśnie do] braci, którzy mieszkają w jednej celi: jeśli zdarzy się, że jeden z nich zachorował, niech [inni] będą przy nim i służą mu, jak to jest właściwe.

Dwunasty. Brat, który ma wyrok przeciwko współtowarzyszowi lub innemu człowiekowi, niech nie egzekwuje wyroku [wydanego] na zewnątrz [kongregacji] podług swej woli bez pozwolenia braci i mistrza domu⁴². A brat, który ośmiela się i czyni coś przeciwko jednemu z tych kanonów i nie żałuje, niech stanie się obcy kongregacji i miastu.

Trzynasty. Jeśli zaś zdarzyłoby się, że bracia, którzy są w szkołach, mówią w szkole o sprawach wewnętrznych (*gawā*), zanim okażą się przygotowani i znający porządek słowa **[81]** i [w ten sposób] czynią zamęt w szkole, to niech będą oni wyrzuceni z kongregacji i z miasta.

Czternasty. Brat, który znajduje coś zgubionego i nie idzie powiadomić o tym mistrza domu, tak aby sprawa została ogłoszona pośród kongregacji i żeby usłyszał ten, do którego należy ta zguba i żeby wziął, co należne do niego; lub [który] zażąda księgi od mistrza domu, żeby czytać w niej lub z niej przepisywać i zdarzy się, że mistrz domu zapomniałby, a [ów] nie przyjdzie i nie odda mu – niech [taki brat] otrzyma karę i niech wyjdzie z miasta.

Piętnasty. Brat spośród braci, który zauważy, że jego towarzysz jest doświadczony jakimś grzechem, i przynosi mu napomnienie, a [ów] nie pokutuje i nie nawraca się, a ten brat nie idzie powiadomić mistrza domu, i [ta] sprawa staje się później wiadoma **[82]** od innego brata – niech [taki brat] będzie współuczestnikiem kary tego, który zblądził.

Szesnasty. Brat, który oskarża swojego towarzysza o jakiś grzech i [tego] nie udowadnia, a [potem] okazuje się, że fałszywie mówił przeciw drugiemu – niech [taki brat] otrzyma karę równą [karze za] grzech, o który oskarżał swego towarzysza.

Siedemnasty. Jeśli ktoś spośród braci cierpi i zbliża się do śmierci, [to] jeśli sporządzi testament w obecności mistrza domu i braci, będzie zatwierdzone to, co sporządził. Jeśli zaś sporządził [go] pod nieobecność mistrza domu,

ki dla najstarszych braci (nauczycieli?), jak również przewidywać przeznaczenie przednich miejsc w kaplicy (?) dla prezbiterów. Nie ma jednak osobnego wyraźnego poświadczenia, że do kongregacji szkolnej należeli bracia-prezbiterzy, poza kilkukrotnym dodaniem tytułu „prezbiter” do imienia egzegety szkoły. Nie wiemy też nic o odprawianiu szkolnej eucharystii, oprócz wzmianki we *Wstępie* do *Kanonów* o wyłączeniu kłótniowych najpewniej właśnie ze szkolnej wspólnoty eucharystycznej; jeśli eucharystia była odprawiana, nie było konieczne posiadanie odrębnej grupy braci-prezbiterów. Warto zauważyć, że żadne inne kanony nie wyróżniają braci, którzy sprawowałyby szczególne funkcje kapłańskie bądź liturgiczne.

⁴² Czyli niech nie doprowadza do wykonania wyroku wydanego przez sąd spoza Szkoły.

to testament, który sporządził, będzie nieważny. I każda rzecz, która jest jego, niech przejdzie na [własność] szkół.

Osiemnasty. Jeżeli ktoś z braci podnosi rękę z jednego z powodów, z których [zazwyczaj podnosi się] rękę, i uderza swego towarzysza i lży go, i jest obwiniony przez tych, którzy widzieli – [taki] jest ciężko ukarany przed całą kongregacją.

Dziewiętnasty. Jeśli ktoś spośród braci jest ukarany w kongregacji [83] z powodu grzechu aż trzy razy i nie poprawia się, a później popełniłby kolejny grzech, taki jak jeden z wcześniejszych – niech otrzymuje karę i niech wyjdzie z kongregacji i z miasta.

Dwudziesty. Nauczyciele zaś czytania na głos i czytania sylab, którzy są w szkole, jeżeli nie [mając] choroby [jako] powodu i nie [mając] pozwolenia naszego mistrza lekceważą i zaniedbują nałożony na nich porządek czytania sylab i czytania na głos [84] – niech otrzymają [taką] odpłatę: [niech będzie] od nich zabrane utrzymanie, które mają prawo sobie brać; do wysłuchania zaś wyroku szkoły [niech] nie [będą] przybliżeni⁴³.

Dwudziesty pierwszy. Kogo nakryli na jakimś wykroczeniu i uzgodnili w jego sprawie bracia wraz z mistrzem domu kongregacji karę za jego wykroczenie, ten zaś nie przyjmuje decyzji, którą podjęli o nim, i idzie, i bierze schronienie u kogoś duchownego lub kogoś spośród świeckich, i szuka dla siebie patrona i obrońcy – ten nie zasługuje na miłosierdzie, także jeśli jego wykroczenie jest nieznaczne. I niech będzie wyłączony z zażyłości, która [łączy naszą] kongregację, i z miejsca zamieszkiwania, które jest w mieście, ponieważ był bezwstydnym i nie przyjął decyzji, która zapadła w jego sprawie.

[85] **Dwudziesty drugi.** Nikomu, kto staje się mistrzem domu, nie wolno czynić inaczej niż wedle tych [kanonów], które są zapisane w tej księdze. I jeśli by zobaczono, że czyni inaczej, niechaj da szkole jako zadośćuczynienie dziesięć złotych denarów, i niech w hańbie opuści kongregację i miasto.

Skończyły się.

III [Zatwierdzenie]

[87] Również my, bracia, w tym czasie panowania miłującego pokój i łaskawego Chosrowa, króla królów⁴⁴, pod szlachetnym i prawym przywództwem najwyższego kapłaństwa świętego Mār Pawła biskupa, któremu w naszych czasach [88] powierzono pasterzowanie owcom Chrystusa, i we wspólnym i umiejętnym nauczaniu naszych ojców, i naszego mistrza, kochającego Boga

⁴³ Jest możliwa co najmniej dwojaka interpretacja tego zalecenia: albo jego celem jest wprowadzenie zasady przesłuchiwania uczniów, których dotyczy sprawa, bez obecności nauczycieli, albo chodzi o samo już ukaranie nauczycieli pod nieobecność uczniów.

⁴⁴ Chosrow I Anoszirwan, panował 531–579.

Mār Abrahama, prezbitera i egzegety świętych ksiąg, i Mār Narsaja, diakona i nauczyciela czytania – my zgadzamy się i przyjmujemy te kanony, które zostały ustanowione i powierzone [nam] przez naszych świętych ojców pod zatwierdzonym [przez nich] warunkiem, że my wykonujemy [89] i wypełniamy wszystko, co jest zapisane tutaj, bez oporu i bez zuchwałości. I każdy kogo nakryją na tym, że występuje przeciwko jednemu z tych praw – we [wzajemnej] zgodzie ogłaszamy o nim sąd wedle tego co jest zapisane powyżej. I nie będzie wolno nikomu mu pomóc, w żaden sposób ani z żadnego powodu.

I [jest] ta księga potwierdzona i uwiarygodniona poprzez Amen, które nie jest podejrzewane o fałsz.

Skończyły się kanony, które zostały ustanowione za dni Mār Hōšē' i Mār Narsaja, nauczycieli prawości.

IV Również kanony: inne, tej [samej] szkoły

[91] Także inne kanony zostały ustanowione i ułożone w roku dwunastym od zwycięstwa miłosiernego i dobro czyniącego Hormizda, króla królów,⁴⁵ pod przywództwem uważnego pasterza i mądrego przewodnika, [92] naszego błogosławionego ojca Mār Szymona, biskupa metropolity, i kiedy urząd nauczycielski [pełnili] wprawiony w swej wiedzy oraz sławetny w swej skromności Hēnānā prezbiter, i Mār Qaššā, nauczyciel czytania (*maqreiāne*) i sprawdzający (*bāduqe*), i Mār Hēnānišō', prezbiter i nauczyciel sylab (*mehageiānā*), wspólnie z Hūḥem, mistrzem domu szkoły, i wszystkimi braćmi sławnymi (*qriḥe*) i sprawdzającymi (*bāduqe*), którzy byli w kongregacji w tym czasie.

Kanon pierwszy. *Xenodochos*, który jest w *xenodocheion* szkoły, niech stara się troskliwie o braci złożonych chorobą, i niech nie brakuje niczego z tego, co potrzebne do ich wyżywienia i wyleczenia. I także nie powinien kraść lub przynosić zawodu w sprawie, która została mu powierzona dla zarządzania. [93] I niech [nic] nie czyni bez [głównego] nauczyciela szkoły [w odniesieniu do] dochodów i wydatków szkoły. I jeśli okaże się, że nie wypełnia jednego z tych [nakazów], które są ustanowione w tych kanonach, [wówczas] niech każda rzecz, w której oszukał lub którą ukrył, będzie od niego zabrana. I niech da zaadośćuczynienie w pieniądzu, 50 'estiren⁴⁶ dla *xenodocheion*. I wtedy niech opuści w hańbie szkołę i miasto.

Drugi. O braciach, którzy przychodzą do szkoły. Tak długo jak w szkole są puste cele, nikomu nie jest dozwolone mieszkać wśród nisibijczyków. Jeśli mieszka, niech nie będzie przyjęty do szkoły.

⁴⁵ Hormizd IV, syn Chosrowa I, panował w latach 579–590. Rok dwunasty jego rządów (znów zwycięstwo oznacza objęcie tronu) to 590 r.

⁴⁶ 'Estirā to stater wart cztery drachmy.

Trzeci. Mistrz domu kongregacji. Przynależy mu, żeby wypełniał rozkaz naszego mistrza, gdy wykonuje obchód wśród potrzebujących braci: jeśli požądane jest dać im chleb, jeśli w sądzie požądane jest im pomoc. I nikomu [94] z braci nie jest dozwolone zabierać chleb dla drugiego: tak żeby [nawet] pod pozorem prawości nie porzucił swoich studiów, ani nie krążył po mieście.

Czwarty. O tym, żeby nikt pod pozorem prawości nie opuszczał [swojego] miejsca zamieszkania pośród braci, i żeby nie wychodził i nie budował sobie celi poza miastem lub obok miasta – lecz niechaj trzyma się przepisanego miejsca zamieszkania. A jeśli pragnie się doskonalić⁴⁷, niech idzie do klasztoru lub na pustynię.

Piąty. O braciach, których w czasie lampy⁴⁸ lub czytania i interpretowania, lub chóru, nie ma [na swoim miejscu]: aż do czasu kiedy wyjawia ową sprawę [95], z powodu której opuścili czas ustanowiony dla nauczania – niech nie otrzymają odpuszczenia. Albo niech poszukują ich przełożeni celi, albo mistrz domu szkoły (jeśli nie usłuchają przełożonych celi).

Szósty. O tych braciach, którzy przedwcześnie [=przed zakończeniem kształcenia] usuną się ze szkoły, lub [którzy usuną się] gdy są w jej trakcie [=w trakcie kształcenia]: uznawani są [w ten sposób] za będących poza stałym [sposobem] życia i przepisanim miejscem zamieszkania, które mieli wśród braci – kiedy umrą niech nie mają udziału w prawie wewnętrznej społeczności (*gawā*) szkoły. Niech będzie im [okazana] jednak cześć większa niż świeckim, jeśli mistrz domu i bracia szkolni uznają, że ta osoba na to zasługuje.

Siódmy. O braciach, którzy są doskonali w nauczaniu, a także wydają się zdadni do uczenia innych, i którym nauczyciel nakazał, żeby [opuścili szkołę,] poszli i nauczali; i którym jest trudno się oddzielić⁴⁹ ponieważ [pod względem duchowym są] własnością szkoły i mają za sobą długą działalność w mieście⁵⁰ – [96] nie wolno im być w szkole, ani nawet przebywać w mieście.

Ósmy. O księżkach, które zostały przekazane szkole przez zmarłych braci. Jeśli nakryją kogoś z otoczenia mistrza domu lub z braci na tym, że naraża pamięć o zmarłych, lub zmienia, lub kradnie [książki] – nie wolno im przebywać w szkole, ani także niech nie ma dla nich miejsca zamieszkania w mieście.

⁴⁷ Dosłownie czasownik ten znaczy „obfitować, przewyższać w obfitości”. W arabskiej wersji *Kanonów* mówi się wprost: „jeśli chce zostać mnichem”.

⁴⁸ Prawdopodobnie nocnego czuwania modlitewnego.

⁴⁹ Czasownik pozostaje w tym zdaniu niedookreślony, prawdopodobnie chodzi o oddzielenie się od uczniów, których owi bracia mieliby w mieście.

⁵⁰ Sens nie jest jasny. Prawdopodobnie chodzi o braci, którzy po długim czasie proces kształcenia w szkole zakończyli, ale ze względu na ten długi czas spędzony w szkole nie są w stanie się od niej oddzielić. „Działalność w mieście” w tym wypadku oznaczałaby „działalność [w szkole, która jest] w mieście”.

Dziewiąty. O braciach, którzy mieszkają razem. Ani jeden z nich zaś niech sam dla siebie chleba nie je, lecz ich życie niech będzie jak ich nauka, przynależna do jednego wnętrza (*gawā*)⁵¹.

Dziesiąty. O tym, że w czasie zbiorów lub [w czasie] wykonywania prac sezonowych nikt nie ma rozsiewać fałszywych opowieści o swoim towarzyszcu. I w marności własnej chciwości niech nie odwraca się i nie zaprzecza umowie, którą przedtem podjął ze swoimi braćmi.

[97] Jedenasty. O tym, że nabożeństwa za zmarłych ani [wspólnej] wigilii braci nie wolno opuszczać nikomu poza kimś chorym lub kimś o wiadomej trudności. I ten kto powstrzymuje się od tego niech będzie napomniany przed całą szkołą.

Dwunasty. Bracia, którzy przychodzą do szkoły ze względu na nauczanie: że nie wolno im zakładać szkół dla chłopców w mieście – ażeby od tego nie pobłądzili do innych spraw [niż przyjmowanie nauki samemu]. Tym zaś, co do których wydaje się, że albo ze względu na wiek, albo ze względu na słabość nie nadają się do podjęcia pracy, niech będzie wolno otrzymywać do dwóch lub trzech chłopców [na nauczanie]. Jeśli zaś zostaną przyłapani na tym, że przyjmują więcej [uczniów] niż ta liczba, niech będą wyłączeni ze szkoły, jak również ich uczniowie.

Trzynasty. Z braci szkolnych żadnemu bez pozwolenia mistrza domu nie wolno sprawować wigilii w mieście lub spożywać [uczt dla] wspomnienia [zmarłych]⁵². **[98]** I jeśli zostaną przyłapani na tym, że czynią to bez pozwolenia mistrza domu, niech będą wyłączeni ze szkoły.

Czternasty. Bracia zaś, którzy noszą imię szkolne, jeśli przydarzy im się, że od osłabienia lub od [jakiegoś] urazu nie nadają się do podjęcia pracy, niech powiadomią o swoich potrzebach mistrza domu szkoły, który niech pomoże im o tyle, o ile to możliwe. Nie wolno im zaś krążyć wśród wiernych, u drzwi ludzi bogatych lub wśród kobiet, w celu proszenia o coś, udając, że posłał ich nasz mistrz, mistrz domu lub wyróżniający się bracia. I jeśli wykryje się, że pod pozorem [bycia wysłanym przez] nauczyciela lub braci krążą za mamoną, [to] niech tacy jak ci będą całkowicie wyrzuceni poza kongregację i poza miasto.

Piętnasty. Bracia, którzy przychodzą dla nauki przed czasem przeznaczonym na czytanie słów ksiąg i na słuchanie o [ich] znaczeniu, niech nie oddają się **[99]** czytaniu i słuchaniu w chórze. Ci [wcześnie przybyli bracia] zgodnie z kanonem niech będą sprawdzeni przez mistrza domu lub wyróżniających się braci.

Szesnasty. Bracia, którzy są w szkole, tak długo jak są w szkołach, niech nie jedzą w portykach i [innych] miejscach, gdzie się wyprawia przyjęcia. Ani

⁵¹ Czyli niech ich życie będzie wspólnotowe, tak jak ich nauka.

⁵² Biorąc pod uwagę kontekst kanonów następujących przed kanonem czternastym i po nim, można przypuszczać, że udział w czuwaniach modlitewnych i ucztach ku czci zmarłych wiązał się z otrzymywaniem pieniędzy bądź innego wynagrodzenia i głównie dlatego był zakazany.

też niech nie urządzają świąt i wspólnych posiłków w ogrodach i parkach. Lecz niech wszyscy trwają w swoich celach, jak przynależy sensowi i sposobowi życia⁵³ ich przymierza⁵⁴.

Siedemnasty. O tym, że bracia szkolni wraz z nauką niech starają się także o sposób⁵⁵ ubierania się i czesania. Niech nie gołą się całkowicie, ani także niech nie zapuszczają loków jak świeccy. Lecz w czystej tonsurze i w stroju godnym, który jest daleki od luksusu, [100] niech chodzą we wnętrzu (*gawā*) szkoły i na ulicach miasta, tak żeby za sprawą tego przez każdego człowieka byli rozpoznani, przez obcego i przez domownika.

Osiemnasty. Żadnemu z braci szkolnych nie wolno pod pozorem prawości uczyć wśród kobiet, córek przymierza⁵⁶ z miasta lub spoza miasta. Ani też [niech nie przyjmują funkcji] stałego rozmówcy, ani niech nie prowadzą długich rozmów z kobietami. Tak żeby nie było z tego powodu grzechu ani obelgi. I jeśli przyłapią [kogoś], że postępuje inaczej, niech stanie się obcy kongregacji i niech wyjdzie z miasta.

Dziewiętnasty. Braciom, którzy przyszli z powodu nauki, nie wolno mieszkać razem z medykami, tak żeby nie czytano w jednym świetle ksiąg rzeźmiosła [tego] świata i ksiąg świętych.

[101] **Dwudziesty.** Bracia, którzy porzucili sprawy szkolne i odeszli do spraw medycyny. Gdy nie ma o nich dobrego świadectwa, nie będzie im dozwolone słuchać [nauczania] w szkole, z wyjątkiem jednak medyków z miasta.

Dwudziesty pierwszy. Nikt z braci szkolnych niech nie ośmiela się pod pozorem prawości ukrywać jeńców lub uczestniczyć w ucieczkach niewolników od ich panów, tak żeby nie było powodu do skrzywdzenia świętej kongregacji.

[Na] **te wszystkie kanony**, które są pomocnikami roztropności [i] [102] uporządkowaniem wolności, które sprawiają wzrost i naprostowują zarówno duszę jak i ciało – zgodziliśmy się i zgadzamy, my wszyscy bracia sławni (*qriḥe*) i sprawdzający (*bāduqe*), którzy w tym czasie jesteśmy w świętej kongregacji Szkoły z Nisibis. Wiemy bowiem i jesteśmy przekonani, że te przykazania są od naszego Pana. I ten, kto odwraca się od nich i zarzuca ich przestrzeganie, jest obcy naszej kongregacji i sposobowi życia, który jest wśród nas.

⁵³ 'eskimā – *schema*, zob. przypis 7.

⁵⁴ qeiāmā – zob. przypis 6.

⁵⁵ 'eskimā – *schema*, zob. przypis 7.

⁵⁶ Przymierze to oczywiście *qeiāmā*. Synowie i córki przymierza to nazwa ruchu ascetycznego charakterystycznego dla wczesnego chrześcijaństwa syriackiego, zob. także przypis 6 wraz z literaturą.

V [Zatwierdzenie]

[103] W tym roku trzynastym od zwycięstwa miłosiernego i czyniącego [104] dobro Chosrowa, króla królów⁵⁷, [w czasie] kiedy poszukiwano, zebrano i spisano te kanony, wydało się właściwym całej kongregacji, żeby potwierdzono je pieczęciami i podpisami braci sławnych (*qriḥe*) i sprawdzających (*bāduqe*), wraz z nauczycielem czytania (*maqreiāne*) i mistrzem domu (*rabbaitā*), i żeby trzymano te kanony pod [właściwą] opieką w domu szkoły. I niech będą czytane każdego roku, jeden raz, przed całą kongregacją, tak aby od ich słuchania pilni stawali się [jeszcze] bardziej pracowici, a niechętni i udający [pilnych] albo zmieniali swój zwyczaj, albo [otrzymywali] napomnienie, albo zostali naprostowani, albo się usunęli – żeby nie byli dla innych obrazem zła, które jest wśród nich.

I my, bracia sławni (*qriḥe*) i sprawdzający (*bāduqe*), których imiona są zapisane obok pieczęci dla okazania naszej zgody co do tych kanonów, [105] podpisaliśmy, każdy z nas, i opieczętowaliśmy. I poprosiliśmy także Jego Wybraństwo, naszego błogosławionego ojca Mār Aḥādeābūhi, biskupa metropolite, i Jego Świątość naszego mistrza doskonałego Mār Ḥenānā, prezbitera – i także oni położyli swoje pieczęcie razem z nami na tych pismach i potwierdzili je. I potwierdzone są i godne wiary, bez zmiany i różnicy.

Kończą się te kanony Szkoły z Nisibis, matki miast.

⁵⁷ Chosrow II Parwiz, panował w latach 590–628. Podobnie jak we *Wstępie do Kanonów*, chodzi o 602 r. po Chr.