

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Historii

Daria Jędrzejewska

**Zmiany kulturowe i społeczne
na terenie prowincji Osroene
w późnym antyku**

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem

prof. dra hab. Kazimierza Ilskiego

Poznań 2024

Opracowano zgodnie z Ustawą o prawie autorskim i prawach pokrewnych z dnia 4 lutego 1994 r. (Dz.U. 1994 nr 24 poz. 83) z późniejszymi zmianami.

Spis treści

1. Wstęp.....	5
1.1. Stan badań.....	5
1.2. Prace wykopaliskowe i źródła archeologiczne.....	12
1.3. Źródła pisane.....	14
1.4. Osroene w ujęciach badawczych.....	24
1.5. Założenia pracy.....	28
2. Zarys historyczny.....	32
2.1. Tło historyczne - Edessa i Osroene do upadku dynastii Abgarydów.....	32
2.2. Historia Osroene w późnym antyku.....	54
2.2.1. Czasy Konstantyna.....	54
2.2.2. Od panowania Walensa do śmierci Jakuba z Sarug (364-521).....	64
3. Kraina Osroene – kontekst etniczny, geograficzny i administracyjny.....	88
3.1. Arabowie i Osroene do Septymiusza Sewera.....	90
3.2. Od panowania Sewera do najazdów Szapura – prowincja Osroene i królestwo Abgara.....	94
3.3. Osroene w czasach Konstantyna Wielkiego i jego następców.....	102
3.4. Osroene w strukturach kościelnych.....	105
3.5. Ośrodki miejskie Osroene.....	108
4.1. Arystokracja jako siła kulturotwórcza.....	125
4.1.1. Posągi, mozaiki i inne przejawy kultury materialnej.....	128
4.1.2. Król Edessy i jego dwór.....	134
4.1.3. Nauka w czasach królewskich.....	139
4.1.4. Lokalne elity wobec władzy Rzymu.....	141
4.1.5. Arystokracja od czasu przemian połowy III wieku.....	143
4.2. Duchowieństwo jako siła kulturotwórcza.....	153
4.2.1. Pierwsi biskupi Edessy.....	153
4.2.2. Efrem Syryjczyk – kontynuacja i zmiana w kulturze chrześcijańskiej.....	158
4.2.3. Rabbula.....	164
4.2.4. Biskup Ibas i jego następcy.....	171
5. Początki chrześcijaństwa w Edessie i legenda Abgara.....	176
5.1. Podejścia badawcze.....	176

5.2. Rozwój chrześcijaństwa w Syrii i w Mezopotamii w II wieku.....	186
5.3. Edessa w epoce króla Abgara. Horyzont historyczno-literacki ostatnich Abgarydów.....	195
5.4. Podsumowanie.....	207
5.2 Recepcja "Legendy o nawróceniu Edessy" w Osroene.....	210
5.2.3. Połączenie tradycji Tomasza i Addaja.....	220
5.2.4. Chronologia Doctrina Addai.....	223
5.2.5. "Doctrina Addai" z V wieku w kulturze Edessy.....	227
5.3 Miasto niezwyciężone.....	244
5.3.1. Miasto niezwyciężone w tradycji arabskiej.....	246
5.3.2. Status miast północnej Mezopotamii pod władzą Rzymu.....	248
5.3.3. Nisibis jako miasto niezwyciężone.....	253
5.3.4. Budowanie legendy Edessy.....	259
5.3.5. Miasto niezwyciężone w czasie zagrożenia.....	268
5.4 Mała ojczyzna.....	270
5.4.1. Pojęcia graniczne: Mezopotamia.....	270
5.4.2. Kraina biblijna.....	275
5.4.3. Pojęcia graniczne: pustkowia.....	278
5.4.4. Eufemia i Got.....	282
5.5. Dzieła Jakuba z Sarug na tle kultury Osroene.....	287
5.5.1. Legenda Abgara u Jakuba z Sarug.....	288
5.5.2. Jakub i postać Addaja.....	291
5.5.3. Wykorzystanie toposu „miasta niezwyciężonego” u Jakuba z Sarug.....	293
5.5.4. Lokalna historia i duchowa kraina w narracjach z przełomu V i VI wieku.....	295
6. Zakończenie.....	297
6.1. Tożsamość w późnym antyku – definicje.....	297
6.2. Zastosowanie definicji "tożsamości" dla Edessy i Osroene.....	299
6.3. Pochodzenie i cyrkulacja lokalnych toposów oraz ich znaczenie w kulturowej kreacji.....	303
BIBLIOGRAFIA.....	309
Źródła pisane:.....	309
Opracowania:.....	317

1. Wstęp

1.1. Stan badań

Edessa pozostaje sercem krainy na wschodnim brzegu górnego Eufratu od czasów starożytnych aż do dziś. Zawirowania dziejowe nie przerwały ciągłości zasiedlenia, ani też – przynajmniej do czasów nowożytnych – poczucia pewnej odrębności, zakorzenionej w pisanej i ustnej tradycji historycznej. Prawdopodobnie największe przemiany w regionie zaszły na przestrzeni ostatnich stu lat, gdy chrześcijanie zostali niemal całkowicie usunięci z Edessy i jej okolic. Dziś turecka Şanlıurfa (zazwyczaj nazywana Urfa; przyrostek Şanlı – chwalebna – został dodany dopiero w 1984 roku, upamiętniając rolę w walkach o utworzenie Turcji po I wojnie światowej) prezentuje w ogromnym muzeum głównie relikty przeszłości prehistorycznej i "rzymskiej", pod którą ukrywa się, ledwie tylko wzmiankowana, starożytna kultura syryjska.

Cytadela z dwoma antycznymi kolumnami i park ze świętymi stawami, będące sercem współczesnego miasta, są najlepszą ilustracją dziejów Edessy, gdzie legendy o przeszłości pozostawały podwaliną narracji budujących tożsamość mieszkańców w kolejnych epokach. Położone nieopodal święte dla muzułmanów stawy w Urfie znajdują się w tym samym miejscu, gdzie w IV wieku widziała je pątniczka Egeria, zaś ich początki sięgają najgłębszej pogańskiej przeszłości. Źródła pisane związane z Edesą dają szczególną możliwość wglądu w lokalną historię miasta i krainy znanej pod władzą rzymską jako prowincja Osroene. Przypadek Edessy jest niecodzienny także w tym względzie, że mimo geograficznego i kulturowego oddalenia zachodni świat chrześcijański zachował pamięć o jej historii dzięki przetrwaniu legendy o korespondencji króla Abgara z Chrystusem. Przekaz ten, który cywilizacja grecko-łacińska poznała z *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, stał się w świecie późnoantycznym i bizantyńskim niezwykle atrakcyjnym "chrześcijańskim mitem", wzbogacanym z czasem o kolejne elementy. W późniejszej wersji król Edessy otrzymał nie tylko list, lecz także obraz, który został uznany za nie namalowany ludzką ręką wizerunek Chrystusa, Mandylion. W kościołach prawosławnym i greckokatolickim, wizerunek Mandylionu

króla Abgara do czasów nowożytnych umieszczany był w najważniejszym miejscu ikonostasu.¹

W związku z szerokim rozprzestrzenieniem legendy, antyczna przeszłość Edessy była obiektem zainteresowania już pierwszych nowożytnych historyków. Westfalczyk Reiner Reneccius w dziele z 1597 roku zamieścił rozdział *Regnum Edessanum. Mesopotamiae descripto, apellationes, partes, coloni*, gdzie przypomina, że Edessa leżała w krainie Osroene.² Wymienia antyczne źródła opisujące Mezopotamię, oraz krótko streszcza historię regionu. Reinecciusa chwali jeszcze Gutschmid (*Älteste, sehr vollständige Stellensammlung*).³ Z pozostałych wczesnych opracowań zasługuje na uwagę *Historia Osrhoëna et Edessena ex numis illustrata*⁴. Pierwszy plan miasta Urfy został stworzony przez C. Niebuhra w 1780 roku i był uzupełniany przez kolejnych badaczy aż do XX wieku.⁵

Zainteresowanie dziejami Edessy zostało podsycone gromadzeniem i publikacją syryjskich manuskryptów. Szczególną rolę odegrał w tym Giuseppe Simone Assemani (1687-1768), maronita wykształcony w Rzymie, kustosz Biblioteki Watykańskiej. W podróży z lat 1715-1717 pozyskał on liczne manuskrypty z egipskich klasztorów, szczególnie z Dayr al-Suryān. Wydał monumentalną historię literatury syryjskiej, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, oraz greckie teksty przypisywane Efremoni.⁶ Już w wieku XIX szczególnie zasłużył się W. Cureton (1808-1864), który odnalazł w zasobach British Museum nieznanne rękopisy syriackie, przywożone z klasztorów Bliskiego Wschodu i Egiptu przez wcześniejszych podróżników. Cureton wydał m. in. *Księgę Praw Krain Bar Daisana* (1855) i syryjskie ewangelie (*Old Syriac Gospels*, 1858),⁷ oraz zebrał korpus tekstów dotyczących wczesnej historii Edessy, na czele z

¹ Także w cerkwiach na terenie południowej Polski, zobacz Z. Kliś, Edessenum w ziemi sądeckiej i limanowskiej, *W Drodze: miesięcznik poświęcony życiu chrześcijańskiemu*, 7-8(155-156) (1986), 151-158. Nowsze cerkwie posiadają w tym miejscu przedstawienie Ostatniej Wieczerzy.

² R. Reineccius, *Historiae Ivliae, Siue Syntagmatis Heroici Pars Tertia*, Helmaestadii 1597, s. 280.

³ Gutschmid 1887, s. 1.

⁴ T. S. Bayer, *St. Petersburg 1734*, s. 32-207. Według Gutschmida (1887, 1) weitschweifig und ohne Kritik (...), aber als reiche Literatursammlung ist sein Buch noch immer brauchbar, natürlich mit Ausnahme der numismatischen Partien.

⁵ F. Burkitt, *Euphemia and Goth...* s. 35.

⁶ S. Brock, *Assemani, Assemani, Josephus Simonius*, e-GEDSH [https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Assemani-Josephus-Simonius]

⁷ S. Brock, *Cureton, William*, e-GEDSH [https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Cureton-William]

najważniejszym – *Doctrina Addai*. Po wypadku pod koniec życia starał się jak najszybciej doprowadzić swe dzieło do końca,⁸ jednak ostatecznie teksty z tłumaczeniem angielskim zostały wydane po jego śmierci jako *Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries from the year after our Lord's ascension to the beginning of the fourth century*.⁹

Historiografia niemiecka XIX wieku wydała dwa opracowania dotyczące Edessy, które zachowały wartość naukową do dziś. Są to: *Edessenische Abgarsage* protestanckiego teologa zajmującego się wczesnymi apokryfami, R. A. Lipsiusa (1830-1892) (Braunschweig 1880), która omawia dostępne wówczas źródła i teorie dotyczące legendy o nawróceniu Edessy i pochodzenia *Doctrina Addai*;¹⁰ oraz studium dziejów Osroene w czasach królewskich autorstwa orientalisty z Tübingen, Alfreda von Gutschmida (1835-1887). Gutschmid cytuje i interpretuje listę Abgarydów z ps. Dionizosa z Tel-Mahrē w tłumaczeniu Theodora Nöldekego (1836–1930).¹¹ Ta ostatnia postać – arabisty, iranisty oraz badacza języka syryjskiego – miała ogromny wpływ na zainteresowanie nauki niemieckiej kulturami antycznego Bliskiego Wschodu. Jego *Kurzgefasste syrische Grammatik* (1880) została przetłumaczona na angielski w 1904 roku.¹² Należy także wspomnieć teologa Ernsta von Dobschütza (1870-1934), który we wczesnym okresie swej działalności zajmował się źródłami dotyczącymi legendy Abgara oraz wizerunku z Edessy.¹³

W historiografii francuskiej szczególną rolę odegrał badacz języka aramejskiego Paul-Rubens Duval (1839–1911), który opublikował *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade* (Paris 1892), oraz *La littérature Syriacque*

⁸ W. Cureton, *Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries from the year after our Lord's ascension to the beginning of the fourth century*, London 1864, ze wstępu W. Wrighta, s. i-ii.

⁹ Cureton 1864.

¹⁰ Temat został podjęty także przez K. C. A. Matthesa, w wydanej dwa lata później „Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht” (1882), która zawiera już mniej odkrywczych informacji.

¹¹ A. Freiherr von Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königsreichs Osroëne*, 1887, 4-9. Innym wartościowym dziełem tego autora jest *Untersuchungen über die syrische Epitome des eusebischen Canones* (1886).

¹² H. Kaufhold, Nöldeke, Theodor (1836–1930) e-GEDSH [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Noldeke-Theodor>]

¹³ E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig 1899.*; Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 42 (1900), 422-486.

w ramach *anciennes littératures chrétiennes II*, (Paris 1899). Jego uczeń, Jean-Baptiste Chabot (1860-1947) wydał i przetłumaczył część kroniki ps. Dionizosa z Tell Maḥrē (nazwanej później Kroniką z Zuqnin), oraz kolejne ważne syryjskie teksty, m. in. kronikę patriarchy Michała.¹⁴

W 1907 roku w serii „*Patrologia Syriaca*” wydano łacińskie tłumaczenie *Księgi Praw Krain Bar Daisana*, opracowane przez współtwórcę *Patrologia Orientalis*, F. Nau’a (1864–1931) w konsultacji z Th. Noeldeke. Praca ta zawiera nadal aktualny zbiór wzmianek źródłowych o Bar Daisanie. Należy wspomnieć także działalność Oskara Brauna, księdza i profesora w Würzburgu, badacza manuskryptów syryjskich (dla niniejszej pracy największe znaczenie mają *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben (Bibliothek der Kirchenväter 22; 1915)*;¹⁵ oraz Addaja Schera, biskupa Siirtu i znawcę manuskryptów, który został zabity przez Turków w 1915 roku.¹⁶ Kolejną z czołowych postaci tej epoki był Francis Crawford Burkitt (1864-1935), który od 1901 roku wydawał edycje wczesnych dzieł syryjskich, głównie z Edessy.

Charakter badań nad kulturą syryjską zmienił się bezpowrotnie w wyniku wydarzeń I wojny światowej. Nastoje muzułmanów w Urfie radykalizowały się już dużo wcześniej – w 1895 roku miały miejsce dwie pierwsze masakry ludności ormiańskiej; szczególnie drastyczne były wydarzenia w grudniu, gdy duża część ludności spłonęła, usiłując ukryć się w katedrze.¹⁷ Chrześcijanie innych wyznań nie byli jeszcze wówczas prześladowani, jednak niepewność losu sprawiła, że wielu z nich opuściło region Edessy. Już przed I wojną światową amerykański misjonarz Francis H. Leslie znalazł w okolicy miasta tylko cztery wioski chrześcijańskie i dziesięć mieszanych.¹⁸ W tym samym czasie

¹⁴ *Chronique de Denys de Tell-Mahré quatrième partie: Traduction française, texte syriaque* (Paris, 1895).
Za: F. Briquel-Chatonnet Chabot, Jean-Baptiste, e-GEDSH
[<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Chabot-Jean-Baptiste>]

¹⁵ L. van Rompay, Braun, Oskar, e-GEDSGH [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Braun-Oskar>]

¹⁶ S. Brock, G. Kiraz, Scher, Addai (1867–1915), e-GEDSH [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Scher-Addai>]

¹⁷ B. Morris, D. Ze'evi, *The Thirty-Year Genocide. Turkey's destruction of its Christian minorities 1914-1924*, Cambridge (Massachusetts)-London, 2019, s. 85. Wydarzenia te znamy z reakcji Geralda Henry'ego Fitzmaurice'a, który był brytyjskim dyplomatą obecnym w Urfie. Oszacował on liczbę zabitych na ok. 8-10 tys

¹⁸ Morris, Ze'evi, 2019, s. 205.

F. Burkitt pisał, że postawa władz oraz fanatyzm islamskich mieszkańców utrudniają dostęp do zabytków Urfy.¹⁹

Rok 1915 został nazwany przez Asyryjczyków "Rokiem Miecza" ze względu na zagładę setek tysięcy rodzimej chrześcijańskiej ludności w Imperium Osmańskim. Po krwawo stłumionym powstaniu Ormian z września 1915 roku chrześcijańska ludność z Urfy została wywieziona w kierunku Rakki i Deir Zor, jednak podobnie jak w innych tego typu konwojach, celem nie było przesiedlenie, lecz eksterminacja.²⁰ Chrześcijanie innych wyznań byli również deportowani i poddawani represjom przez kolejne lata, co ich nieliczni pozostali na miejscu potomkowie pamiętają do dziś.²¹ Można powiedzieć, że z eksterminacją ludności chrześcijańskiej kraina Osroene ostatecznie straciła swój zachowany od późnego antyku charakter, tak wyraźny mimo obecności ludności muzułmańskiej. Region został podzielony również geograficznie. Urfa należała wcześniej do eyaletu Rakki, oraz podlegała władzy Aleppo. Traktat z Sevres z 1920 przewidywał przyłączenie całego tego pasu do Syrii, jednak intensywne walki w regionie Aintab (dziś: Gaziantep) i Urfy sprawiły, że władza turecka utrzymała się w regionie, zaś dawna Osroene została przecięta na pół.

W tym czasie dojrzało kolejne pokolenie badaczy kultury syryjskiej w Europie. W 1922 roku niemiecki filolog i orientalista Anton Baumstark (1872–1948) przedstawił fundamentalną pracę „*Geschichte der syrischen Literatur*”; w wydawanej od 1901 roku serii *Oriens Christianus*, której był założycielem, zajmował się wieloma kwestiami związanymi z historią Osroene. Dzięki niemu powstał pierwszy kanon literatury syryjskiej opracowany w sposób naukowy. Monumentalnej pracy podjął się niemiecki zakonnik Edmund Beck (1902-1991), który wydał większość dzieł Efrema, otwierając nową epokę w badaniach nad postacią tego syryjskiego mistrza.²² Kontynuacją nurtu teologiczno-historycznego była monografia „*Edessa. Die Stadt der Apostel Thomas*” (1965) niderlandzkiego teologa A.F.J. Klijna²³ (1923-2012), zajmującego się apokryfami oraz syryjskimi Aktami Tomasza (wydane w 1962 roku). Należy również przywołać postać

¹⁹ Burkitt 1913, s. 35.

²⁰ Morris, Ze'evi 2019, s. 208.

²¹ W rozmowie z asyryjskimi chrześcijanami z Gülgöze (Aynverd) w północnej Mezopotamii pokazano nam ufortyfikowany kościół, w którym ludność chroniła się przed atakami. Sytuacja ustabilizowała się tak naprawdę dopiero w latach 2000., gdy wygasły walki turecko-kurdyjskie w regionie.

²² S. P. Brock, “Beck, Edmund,” w: e-GEDSH

²³ A. F. J. Klijn. *Edessa. Die Stadt der Apostel Thomas. Das älteste Christentum in Syrien*, Gießen 1965.

Niny Pigulewskiej (Nina Pigulevskaya, 1894-1970), ważnej badaczki manuskryptów oraz kultury syryjskiej z uwzględnieniem wpływów arabskich oraz irańskich. Jej praca *Культура сирийцев в Средние века*²⁴ została przetłumaczona w 1989 roku na język polski jako *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*.²⁵

W latach 50. rozpoczął się nowy rozdział w zainteresowaniu kulturą Edessy i jej okolic, po raz pierwszy od dawna dostępnych dla badań powierzchniowych. Przede wszystkim należy tu wymienić H. J. W. Drijversa (Hendrik [Han] Jan Willem Drijvers, 1934-2002), przez długi czas najważniejszego znawcę Edessy, profesora Języków i Kultury Semickiej oraz Archeologii Bliskiego Wschodu na Uniwersytecie w Groningen.²⁶ Wydał on liczne prace poświęcone historii, religii i społeczności Edessy, oraz zebrał i opracował aramejskie inskrypcje z regionu. Późnym antykiem i w pewnym zakresie historią Edessy (szczególnie legendą Protonike) zajmuje się także jego syn, Jan Willem (J.W.) Drijvers, profesor na uniwersytecie w Groningen (emerytowany od 2024 roku).

Edessa była centralnym punktem zainteresowań Judah B. Segala (1912-2003), profesora języków semickich w SOAS (*School of Oriental and African Studies*, Londyn). W latach 1952-1966 odbył on za pozwoleniem Tureckiego Departamentu Antyczności pięć podróży do Urfy,²⁷ w czasie których badał plan miasta, zabytki w nowo otwartym muzeum, oraz grobowce i osiedla poza samym miastem. Odkrył szereg nowych mozaiki i inskrypcji niezwykle istotnych dla poznania wczesnej kultury Edessy. Zwieńczeniem jego pracy była monografia *Edessa. The Blessed City* (1970) obejmująca historię miasta od początków aż po czasy wypraw krzyżowych.

W latach 50. zespół angielsko-turecki w Sultantepe między Edessą i Harranem, odkrył m. in. rzymskie łaźnie z pogańską inskrypcją z V wieku. Wykopaliska koncentrowały się na znaleziskach asyryjskich, jednak badacze zdecydowali się udokumentować w takim samym stopniu warstwy późniejsze.²⁸

Następcą wielkich badaczy kultury i języka syryjskiego epoki międzywojennej jest Sebastian P. Brock (ur. 1938). Wśród jego licznych dzieł należy wymienić *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology* (1992) oraz *Singer of the Word of God: Ephrem the Syrian and his Significance in Late Antiquity*. Piscataway, NJ 2020. Jest

²⁴ Moskwa 1979

²⁵ Warszawa 1989.

²⁶ Gerrit J. Reinink, "Drijvers, Hendrik (Han) Jan Willem," w: e-GEDSH

²⁷ Segal 1970, s. vii

²⁸ S. Lloyd, N. Gokçe, Sultantepe: Anglo-Turkish Joint Excavations, 1952, *Anatolian Studies* 3 (1953), 27 – 47.

on także współtwórcą encyklopedii kultury syryjskiej GEDSH.²⁹ Wielkim wkładem w zrozumienie kulturowej roli syryjskiego chrześcijaństwa są prace ks. Sidneya H. Griffitha (ur. 1938), pełniącego funkcję profesora w Catholic University of America. W nauce francuskiej lingwista i historyk religii A. Desremaux (ur. 1944) wydał cenne prace dotyczące chrześcijańskiej kultury Osroene w kontekście języka syryjskiego (*Histoire du roi Abgar et de Jésus*, wraz z A. Palmerem i R. Beylot, Turnhout 1993; *Doctrine de l'Apôtre Addai*, Paris 1997); należy także wspomnieć Javiera Teixidora (1930-2017) badacza kultury i języków semickich (*Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque*, Paris 1992). Witold Witakowski (ur. 1949), profesor w Uppsali, jest jednym z czołowych znawców języka i kultury syryjskiej, autorem m. in. opracowania kroniki Pseudo-Dionizjosa z Tel-Mahrē (kroniki z Zuqnin).³⁰

Na początku XXI wieku podjęto na nowo pytanie o korzenie kultury Edessy oraz jej przedrzymską, "hellenistyczną" i "partyjską" przeszłość. W 2001 roku została wydana pierwsza od czasów J. Segala książka omawiająca wycinek historii regiony Edessy: *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 C.E.* autorstwa Stevena K. Rossa (Louisiana State University). Zainteresowanie badawcze tą tematyką podsyciła konferencja z 2005 roku, z publikacją „*Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion. Kultur Und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005* (ed. Lutz Greisiger, Claudia Rammelt, Jürgen Tubach, Beirut 2009). Tematyką wczesnej Edessy zajmuje się Illaria Ramelli (ur. 1973) (*Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway NJ 2009; *Possible Historical Traces in the Doctrina Addai*, Piscataway NJ, 2009). Kolejnym badaczem współczesnym jest John Healey, współredaktor (wraz z H. Drijversem) pracy zbierającej wczesne inskrypcje z Osroene, zainteresowany szczególnie lingwistyką syryjską (syriacką) oraz przedchrześcijańskimi relacjami kulturowymi w regionie. Z ważniejszych prac należy wymienić: *Law and Religion between Petra and Edessa: Studies in Aramaic Epigraphy on the Roman Frontier* (2011),³¹ oraz *The Beginnings of Syriac in Context: language and*

²⁹ Należy wymienić także: *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984; *The people & the peoples: Syriac dialogue poems from late Antiquity*, Liverpool 2020.

³⁰ W. Witakowski, *The Syriac chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē: a study in the history of historiography*, Uppsala 1987.

³¹ J. Healey, *Between Rome and Arabia: the Aramaic Interface*, [w:] A. al-Helabi, D.G. Letsios, M. al-Moraekhi, A. Abduljabbar (eds), *Arabia, Greece and Byzantium : cultural contacts in ancient and*

script in early Edessa and in Palmyra (2016).³² Obecnie współpracuje ze stroną turecką przy publikacji nowych inskrypcji z Urfy, Harranu i okolic.³³ Wśród współczesnych badaczy starożytnej Edessy i Osroene należy wymienić także T. Sommera; A. Luthera; A. Palmera; U. Possekela; oraz T. Polańskiego.

Kolejne horyzonty w studiach nad kulturą syryjską otworzyła działalność George'a Kiraza (ur. 1965) współzałożyciela Gorgias Press (w Pistacaway, New Jersey, 2001), oraz instytutu Beth Mardutho. Wydawnictwo corocznie publikuje zarówno reprinty najważniejszych starszych wydań, jak i nowe opracowania oraz tłumaczenia autorów literatury syryjskiej. Zespół G. Kiraza złożony z czołowych badaczy epoki opublikował również, w formie książkowej oraz elektronicznej, monumentalny słownik encyklopedyczny (*Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*), skupiając się na tematyce antycznej i średniowiecznej, jednak z uwzględnieniem najważniejszych zagadnień aż do czasów współczesnych.

1.2. Prace wykopaliskowe i źródła archeologiczne

Wszelkie badania terenowe w okolicach Edessy, podobnie jak na terenie całej Turcji, podlegają pod *Turkish Department of Antiquities* w Ankarze. Prace wykopaliskowe kierowane przez misje zagraniczne mogą odbywać się po udzieleniu stosownych zgód, w obecności tureckiego nadzorca. Do ostatnich lat nie prowadzono szeroko zakrojonych badań archeologicznych na terenie Osroene. Miasto Şanlıurfa, które pozostaje nieprzerwanie zasiedlone, w 2018 roku przekroczyło liczbę 2 milionów mieszkańców (liczba ta wzrasta w ostatnich latach o ok. 40 tys. rocznie).³⁴ Suruç, dawne Batnae (Sarug)

medieval times. Riyadh 2012, 37-41.

³² J. Healey, 'The Beginnings of Syriac in Context: language and script in early Edessa and in Palmyra', *Aram* 28 (2016), 463-470.

³³ P. Liddel, J. Healey, B. Cetin, A. Desreumaux, M. Demir, 'New Inscriptions in Aramaic/Early Syriac and Greek from the Cemeteries of Edessa', *Anatolia Antiqua* 28 (2020), 119-141; P. Liddel, J. Healey, M. Önal, 'New Greek Inscriptions from Harran Castle', *Zeitschrift fuer Papyrologie und Epigraphik* 216 (2020), 133-146. ; J. Healey 2017, 'Syriac before Christianity: epigraphic research in South-East Turkey.', [w:] H. Teule, E. Keser-Kayaalp, K. Akalın & N. Doru (eds), *Syriac in its Multi-cultural Context. First International Syriac Symposium, Mardin Artuklu University Institute of Living Languages, 20-22 April 2012, Mardin*, Leuven, s. 1-12.

³⁴ <https://www.nufusu.com/il/sanlıurfa-nufusu>, dostęp: 20.01.2021

zamieszkuje ok. 100 tys. mieszkańców, podobnie jak Birecik nad Eufratem (Birthe).³⁵ Jeszcze w czasach powojennych H. Drijvers i J. Segal mieli dużo szerszy dostęp do antycznych pozostałości w okolicach Edessy, odkrywając i publikując kilka ważnych mozaik edesseńskich epoki królewskiej. Wschodnie brzegi Eufratu w tym Apamea, zostały częściowo przebadane w czasie wykopalisk ratunkowych związanych z budową Tamy Atatürka (zakończone w 2002 r.), skupionych na drugim brzegu, szczególnie w Zeugmie. Należy również wspomnieć badania powierzchniowe nad osadnictwem małych telli okolic Harranu, *Archaeological Survey in the Harran Plain*,³⁶ największy tego typu projekt na terenie Osroene. Badania powierzchniowe i wykopaliskowe w Urfie do 2008 roku są wymienione w *Arkeolojide Urfa : arkeolojik arařtırmalar ışığında Urfa* (B. Çelik, Istanbul 2008).³⁷

W 2015 roku, po wielu latach budowy, został otworzony ogromny kompleks Haleplibahçe, mieszczący jeden z największych w Turcji budynków muzeum archeologicznego, oraz pawilony z odkrytymi w tym miejscu mozaikami z rzymskiej willi, do których dołączono posadzki sprowadzone z innych miejsc Osroene. Muzeum słynie ze wspaniałych zabytków neolitycznych z Göbekli Tepe, które jest najbardziej znanym stanowiskiem archeologicznym w okolicach Urfy, prezentuje jednak również zbiór kilkudziesięciu rzeźb z pierwszych wieków po Chr., w tym najwyższej jakości posągi horyzontu sztuki "partyjskiej", stele greckie znad Eufratu, zbiór monet oraz kilka zabytków kultury chrześcijańskiej. Muzeum sprawuje patronat nad kolejnymi archeologicznymi inwestycjami w regionie; jednym z najistotniejszych projektów ostatnich lat było odsłonięcie antycznej nekropoli przy wjeździe do centrum dzisiejszej Urfy. Po rozbiórce znajdujących się tam domów odkryto tam kilkadziesiąt grobowców, niekiedy z elementami architektonicznymi, z których część posiadało symbole chrześcijańskie.³⁸ W 2017 roku ukończono prace wykopaliskowe i konserwacyjne w ramach *Kale Eteği Projesi* na zboczu cytadeli w Urfie, gdzie odnaleziono 5 cystern oraz 71 grobowców wykutych w skale.³⁹ Jeden z nich zdobiła mozaika figuralna zwana

³⁵ https://www.nufusu.com/ilce/suruc_sanliurfa-nufusu, dostęp: 20.01.2021.

³⁶ N. Yardımcı, *Archaeological survey in the Harran Plain*, vol. I-II, Istanbul 2004.

³⁷ Dostępne na stronie: <http://www.urfakultur.gov.tr/Eklenti/53822,arkeolojide-urfapdf.pdf?0> dostęp 20.01.2021

³⁸ <https://www.sondakika.com/haber/haber-133-kaya-mezar-ortaya-cikti-bolge-acik-hava-10161791/> (dostęp 10.12.2018)

³⁹ <https://www.sanliurfa.bel.tr/icerik/4390/21/urfa-kale-etegi-kaya-mezarlari-projesinde-sona-dogru> (dostęp 20.01.2021)

"królewską", której styl przypomina najświetniejsze wizerunki wysokich dostojników Edessy. Szczególnie istotne jest znalezisko wczesnej mozaiki grobowej z krzyżem oraz inskrypcją.⁴⁰ Fotografie nowych mozaik z Edessy zostały zaprezentowane przez prof. Mehmeta Önal'a w publikacji *Urfa Edessa Mozaikleri* (2017). W 2020 roku rozpoczęto kolejne wykopaliska na cytadeli w Urfie (z naciskiem na struktury z czasów abbasydzkich) oraz w Sumatar Harabesi (gdzie na razie odkrywano są znaleziska neolityczne). Kierownikiem badań jest prof. dr. Gülriz Kozbe.⁴¹

Należy również wspomnieć o archeologicznym departamencie *Harran Üniversitesi* w Urfie, którym od 2009 roku kieruje prof. Mehmet Önal. Oprócz wspomnianej publikacji mozaik z regionu, prowadzi on wykopaliska i prace restauratorskie w Harranie. Skupiają się one na warstwie islamskiej, gdzie jednak znajdują się liczne spolia z okresów wcześniejszych. Wyniki badań, jak i historia prac na terenie Harranu zostały w ostatnich latach opublikowane w *Harran ve çevresi arkeoloji*,⁴² z ważnym opisem odkryć z pierwszych wieków po Chr.⁴³

1.3 Źródła pisane

Najważniejsze źródła pisane dotyczące Edessy i Osroene zostały poniżej, ze względu na lepszą czytelność, ~~wypisane~~ wykazane zostały w kategoriach chronologicznych, językowych i gatunkowych oraz toposów. Większość źródeł greckich i rzymskich wzmiankujących Osroene w kontekście wydarzeń politycznych, oraz pergaminy z III wieku znad Eufratu i z Dura Europos, zostało omówionych w rozdziale historycznym, zaś źródła dotyczące kształtu i nazewnictwa krainy – w geograficznym. Szeroki horyzont autorów zachodnich piszących o Edessie i Osroene obejmuje między innymi dzieła Juliusa Africanusa (Cesti, fragm), Euzebiusza z Cezarei, Ammiana Marcellina, Sokratesa Scholastyka, Sozomena, Teodoretę z Cyru, Prokopiusza, oraz cały szereg krótszych wzmianek. Warto w tym miejscu wspomnieć niezachowane dzieło Magnusa z Carrhae (Harranu) o wojnach Juliana, wzmiankowane przez Malalasa.⁴⁴ Mimo

⁴⁰ <https://www.urfaflash.com/haber/7685/yeni-kaya-mezarlari-ve-mozaikler-bulundu.html> (dostęp 20.01.2021)

⁴¹ <https://www.sabah.com.tr/kultur-sanat/2020/12/01/urfa-kalesinde-tarihe-isik-tutacak-kazilar-suruyor>

⁴² M. Önal, S. I. Mutlu, S. Mutlu (eds), Şanlıurfa 2019

⁴³ M. Önal, A. Desremaux, The Fragment of Woman Statue with Syriac Inscription was Found in Harran Excavation, s. 241-250.

⁴⁴ Jo. Mal. 13.329; 13.332.

czytelnej obecności Edessy i Osroene w źródłach grecko-rzymskich, kluczowe dla poznania jej kultury były odkrycia i publikacje kolejnych tekstów syryjskich.⁴⁵ Klasyczne opracowanie całości syryjskiej historiografii przedstawił S. Brock w 1979 roku.⁴⁶ Do nowszych ujęć należy wnikliwy artykuł W. Witakowskiego w e-GEDSH.⁴⁷ Poniżej przedstawiono węższy zakres źródeł, ograniczając się do tych, które miały wpływ na kształt niniejszej pracy:

1. Źródła wczesne:

- Syryjskie inskrypcje przedchrześcijańskie z terenu Osroene: Drijvers, Healey 2010.
- Akta Tomasza oraz Hymn o Perle, II połowa II wieku: Klijn 1962, wznowienie 2003.⁴⁸
- Księga Praw Krain, traktat filozoficzny z ok. połowy III wieku, który miał być spisany przez ucznia Bar Daisana: Nau 1907,⁴⁹ Drijvers 2007.⁵⁰

2. Źródła zachodnie:

- *Pielgrzymka Egerii*, opis pobytu w Batnae, Edessie i Harranie pątniczki, pochodzącej zapewne z Akwitanii, która przybyła do Mezopotamii przy okazji podróży do Ziemi Świętej. Jej pobyt w Edessie można datować na 383/4 rok.

3. Kroniki

- *Kronika edesseńska – Chronicon Edessenum*, (Assemani 1719, Hallier 1892, Guidi 1903).⁵¹ Posiada 106 wpisów i powstała zapewne w połowie VI wieku, opierając

⁴⁵ Najważniejsze opracowania tego tematu to: S. Brock, *Syriac historical writing: A survey of the main sources*

⁴⁶ S. P. Brock, "Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources", *Journal of the Iraqi Academy, Syriac Corporation* 5 (1979), 297-326.

⁴⁷ W. Witakowski, *Historiography, Syriac, e-GEDSH*, <https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Historiography-Syriac> [dostępne 01.06.2024].

⁴⁸ A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary*, *Supplements to Novum Testamentum* 118, Leiden 2003 (2nd edition)

⁴⁹ F. Nau, *Bardesan. Liber legum regionum* (PS I.2; 1907), 490–697. (Syr. with LT),

⁵⁰ H. J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries, Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Gorgias Press (Piscataway) 2006/2007.- syr-eng.

⁵¹ I. Guidi, *Chronica minora*, 1 (CSCO 1–2; 1903), 1–13 and 1–11 (Syr. with LT)

się na źródłach wcześniejszych.⁵² Najdłuższy z zapisów – o powodzi w roku 201, zapewne autentyczny fragment z edesseńskich archiwów – jest w oryginalnym manuskrypcie pierwszym, jednak najwcześniejszy dotyczy roku 133/132 przed Chr. Pozostałe zapiski z epoki królewskiej są związane, zaś bardziej szczegółowe, chociaż wrywkowe informacje rozpoczynają się od czasów biskupa Kony (313). Ostatni wpis dotyczy wojny z Chosroesem.⁵³ L. van Rompay podejrzewa, że autor kroniki był zwolennikiem Chalcedonu.⁵⁴

- *Kronika (pseudo) Jozuego Stylity*, zachowana jedynie jako część manuskryptu późniejszej *kroniki z Zuqnin* (Trombley, Watt 2000).⁵⁵ Obejmuje lata 494-506, opisane z perspektywy mieszkańca Edessy. Omówione zostały nieszczęścia, jakie spotkały północną Mezopotamię w tym okresie – klęski naturalne oraz najazd sasanidzkiego władcy Kawada (502-506). Nazwa kroniki pochodzi od imienia Jozuego (*Yeshu*) Stylity wymienionego w manuskrypcie z Zuqnin; ponieważ nie ma pewności, czy jest on rzeczywistym autorem tej części tekstu, zwykle mówi się o kronice pseudo Jozuego Stylity. Według J. Watta: *The work is an astonishingly rich source for the historian of late antiquity. Conditions of life in Edessa, including economic conditions, are described in great detail, and it is the fullest and most accurate account in any language of the war with which it deals.*⁵⁶

- *Kanon Jakuba z Edessy* (zm. 708)⁵⁷ tabela chronologiczna zapewne pierwotnie przynależąca do kroniki Jakuba z Edessy, obejmująca lata 326-630.⁵⁸

⁵² L. van Rompay, *Chronicle of Edessa*, e-GEDSH

⁵³ Ch Ed 105.

⁵⁴ L. van Rompay, *Chronicle of Edessa*, e-GEDSH

⁵⁵ *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, translated with introduction by F.R. Trombley and J.W. Watt, *Translated Texts for Historians* vol. 32, Liverpool 2000). Wcześniejsze tłumaczenia: Martin (1876) (francuski), Wright 1882 (angielski). Patrz także Luther 1997.

⁵⁶ John W. Watt, "Yeshu' the Stylite," w: e-GEDSH <https://gedsh.bethmardutho.org/Yeshu-the-Stylite>.

⁵⁷ E. W. Brooks, "The Chronological Canon of James of Edessa", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 53, pp. 261-327, 1899; E. W. Brooks, "The Chronological Canon of James of Edessa", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 54, pp. 100-102, 1900.

⁵⁸ Brock 1979, s. 305.

- *Kronika z Zuqnin*.⁵⁹ Dawna nazwa – kronika ps. Dionizjosa z Tel Maḥre – wynikała z błędnego przyporządkowania przez Assemaniego Dionizosowi, autorowi nie zachowanej historii kościelnej, zmarłemu w 845 roku.⁶⁰ Ostatecznie kronika została nazwana od klasztoru Zuqṇīn, gdzie odkryto manuskrypt. A. Harrak uważa za autora wspomnianego wyżej Jozuego Stylitę z Zuqnin, którego imię zostało zapisane w kolofonie do kroniki z IX wieku,⁶¹ jednak również ta identyfikacja nie jest pewna. Spisana w czasach islamskich, bazuje na wielu wcześniejszych źródłach, m. innymi na niezachowanych częściach kroniki Jana z Efezu.⁶² Kronika nie powstała w Edessie, jest jednak ważnym przyczynkiem do dziejów regionu. Obejmuje cztery części – od stworzenia świata do panowania Konstantyna; od Konstantyna do Teodozjusza II; od zniszczenia Szkoły Persów w Edessie do Justyniana ; od Justyniana do roku 775/6. Zawiera listę królów z dynastii Abgarydów. Tłumaczenia i edycje: Część I i II: Chabot 1949 (łacina), część III: Witakowski 1996, część III i IV: Hepsel 1989, Harrak 1999.⁶³

- *Kronika Michała Starszego (Syrjczyka)* (1126-1199), urodzonego w Melitene, który został patriarchą syryjskiego kościoła ortodoksyjnego w 1166 roku. W e-GEDSH jest ona określana *kroniką Michaela I Rabo*. Narracja dziejów od stworzenia świata, inspirowana dziełami Jakuba z Edessy oraz (oryginalnego) Dionizjosa z Tel Maḥre została doprowadzona do 1195 roku. Jest źródłem niezwykle cennym, podającym wiele unikatowych informacji. Kronika zawierała cztery kolumny: sukcesja patriarchów, sukcesja królów, kanon chronologiczny oraz zapisy mieszane. Posiada też sześć dalszych dodatków, w tym ustęp dotyczący tożsamości syryjskiej. Oryginalny manuskrypt z 1598 roku przetrwał do dziś, jednak kronika została wydana przez Chabota, jako faksymile

⁵⁹ Wydania: Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico : petita sociata opera verterunt notisque illustrarunt Carolus Siegfried et Henricus Gelzer, Lipsiae 1884.; J. – B. Chabot, Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum (CSCO 91, 104, 121; 1927–1949); Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum I, Lovain L. Durbecq 1953. Kronika z Zuqnin była tłumaczona przez Witolda Witakowskiego: *Pseudo-Dionysius of Tel Maḥre : Chronicle, Part III*. Liverpool 1996; oraz Amira Harraka: *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV A.D. 488–775*. Toronto 1999.

⁶⁰ W. Witakowski, Dionysios of Tel Maḥre (d. 845), w: e-GEDSH

⁶¹ Amir Harrak , “Zuqnin, Chronicle of,” in *Zuqnin, Chronicle of*, edited by Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay, <https://gedsh.bethmardutho.org/Zuqnin-Chronicle-of>.

⁶² Brock 1979, s. 309.

⁶³ za: The Chronicle of Zuqṇīn, introduction, s. 32-33.

kopii wykonanej w Edessie od 1897 do 1899 roku, co spowodowało powstanie pewnych błędów.⁶⁴

- Anonimowa *Kronika roku 1234* z manuskrytu z XIV wieku, nazywana także *Kroniką Rahmaniego*. Według S. Brocka autor kroniki nie znał dzieła Michała Syryjczyka, chociaż w dużej mierze korzystał z tych samych źródeł.⁶⁵ J. van Ginkel twierdzi natomiast, że autor pochodził z kręgu patriarchy Michała i był jego zwolennikiem. Kronika opiera się między innymi na syryjskiej wersji Euzebiusza, na *Grocie Skarbów*, dziełach pseudo-Zachariasza, Dionizosa z Tel Maħre, oraz na zaginionej *Historii Edessy* Bazylego bar Szumany (zm. w 1171 roku), jednak zawiera również informacje nieznanne z innych źródeł, lub tylko z kroniki patriarchy Michała.⁶⁶

4. Pisma związane z "Doctrina Addai":

- *Doctrina Addai* (omówiona w osobnym rozdziale), czyli powstała prawdopodobnie na przełomie IV i V wieku rozwinięta wersja legendy o nawróceniu Edessy i naukach apostoła Addaja, po raz pierwszy wydana przez Curetona (1864).⁶⁷ Istnieją manuskrypty brytyjski oraz petersburski, ten drugi wykorzystywany do kolejnych wersji przekładu. Tłumaczenie i komentarz polski – Witakowski 1984.

- Większość pism związanych z "Doctrina Addai" została przedstawiona przez Martina Illerta (2007).⁶⁸ Jego studium zbiera najważniejsze świadectwa odnośnie legendy o nawróceniu Edessy: fragment Euzebiusza z Cezarei z *Historii Kościelnej*; relacja Egerii; *Doctrina Addai*; sześć inskrypcji; testament ps. Efrema; list komesa Dariusza do św. Ambrożego; *Transitus Mariae*; Jakub z Sarug (w tym *Epistula ad Edessenos*); Jozue Stylita; Prokopiusz z Cezarei; wczesne papirusy (Kairo-Oxford, Göteborg, Nessana); hymn o Katedrze w Edessie; ustęp u Ewagriusza; oraz źródła późniejsze. Brak Mojżesza

⁶⁴ Dorothea Weltecke, "Michael I Rabo," e-GEDSH, <https://gedsh.bethmardutho.org/Michael-I-Rabo>.

⁶⁵ Brock 1979, s. 312.

⁶⁶ J. van Ginkel, "Chronicle of 1234," w: e-GEDSH, <https://gedsh.bethmardutho.org/Chronicle-of-1234>.

⁶⁷ Później: Phillips 1876; Howard 1981.

⁶⁸ M. Illert, *Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, Turnhout 2007.

Khorenatsiego, Agapiusa z Mabbug i części późnych przekazów syryjskich. Źródła są opisane oraz uporządkowane w przejrzystej formie, ukazującej ich następstwo.⁶⁹

- *Akta Szarbela i Barsamyi*, również opublikowane po raz pierwszy przez Curetona (1864), uważane za fałszywe (stworzone w kręgu związanym z Doctrina Addai) akta pogańskiego kapłana Szarbela, który przeszedł na chrześcijaństwo i poniósł męczeństwo, oraz wczesnego biskupa Barsamyi, który uniknął śmierci.⁷⁰

- *Akta Szmony, Gurii i Ĥabiba* – uważane za autentyczne akta męczenników dioklecjańskich z Edessy. Być może powstały już w II połowie IV wieku; kult tych męczenników jest poświadczony w martyrologium z roku 411. Cureton 1864 (*Ĥabib*); Rahmani 1899 (*Szmona i Guria*); klasyczne opracowanie: Burkitt 1913.

⁶⁹ Illert 2007, 12-15.

⁷⁰ (także: B. P. Pratten, *The Ante-Nicene Fathers Translations Of The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Volume VIII (ang); Moesinger, *Acta SS. Martyrum Edessenorum* 1874 (łac).

5. Mniejsze narracje:

- *Homilia o Apostole Tomaszu* – homilia przypisywana kiedyś Janowi Chryzostomowi, która wydaje się jednak pochodzić z kręgu kościoła w Edessie.⁷¹

- *Eufemia i Got*.⁷² Narracja w stylu noweli, umiejscowiona w roku 395/6 AD, spisana prawdopodobnie w V wieku. Opowiada o dziewczynie z Edessy, która wyszła za Gota i za sprawą świętych męczenników Szmony, Gurii i Habiba w cudowny sposób wróciła do swego miasta. Nau 1910; Burkitt 1913.

- *Opowieść o Pawle z Italii i Janie z Edessy*.⁷³ Wydarzenia odnoszą się do czasu episkopatu Rabbuli (411-435 AD), tekst powstał w V/VI wieku. Opowiada dzieje Pawła, który przybył z Italii by praktykować cnotę pokory jako najemny pracownik w Edessie. Opisane zostaje jego spotkanie z Janem, życie w okolicach Edessy oraz wyprawa na Synaj.

6. Źródła związane z Efresem (zm. 373)

J. Amar (2011) zbiera źródła wspominające Efrema,⁷⁴ oraz wszystkie wydania jego utworów.⁷⁵ Z ogromnego zasobu hymnów autorstwa Efrema oraz jego uczniów/naśladowców, wybrano tu najważniejsze dla tematyki pracy. Ze względu na publikację większości dzieł Efrema przez E. Becka, przyjęły się nadane przez niego łacińskie nazwy poszczególnych korpusów hymnów:

- *Carmina Nisibena*⁷⁶

- *Contra Haereses*⁷⁷

⁷¹ *Oper. S. Joan . Chrysost., tom. viii., Sermo in sanctum Thomam apostolum , col. 497-500 , Migne, P. Gr-L., tom. lix. ; ed. Mont faucon, Parisiis, 1836, tom. viii. p. 625. Homilia z kościoła w Edessie. Tillemont – memoir. Hist. Eccl., vol. i. p. 358*

⁷² F. C. Burkitt (trans.), *Euphemia and the Goth, with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa*, London/Oxford 1913; reprint Gorgias Press Edition 2007.

⁷³ *The History of Great Deeds of bishop Paul of Qeṇṭos and Priest John of Edessa*, ed., trans. H. Arneson, E. Fiamo, C. Luckritz Marquis, K. R. Smith, Piscataway N.J. 2010

⁷⁴ Amar 2011, introduction, s. XVI-XXIX.

⁷⁵ Amar 2011, s. XXXIII-XXXVI.

⁷⁶ E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena I, II*, CSCO 218/219; 240/241, Louvain 1961-1963. (syr, deutsch)

⁷⁷ ed. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, CSCO 169-170 (Syr. 76-77), Louvain 1957.

- *Contra Julianum*⁷⁸
- Wybrane dzieła prozą⁷⁹

Tak zwany ps. Efrem:

- Hymny o Abrahamie Kidudayi i Julianie Sabie⁸⁰
- *Testamentum Ephremi*⁸¹
- *Żywot Efrema*:⁸² J. P. Amar 2011 (tłumaczenie angielskie z porównaniem wersji z różnych manuskryptów). Jest to syryjskie dzieło późniejsze (zapewne z VI wieku), dopasowujące postać Efrema ideału chrześcijańskiego mnicha i ascety rozwiniętej kultury monastycyzmu.

7. Korpus tekstów związanych z biskupem Rabbulą (zm. 435) : R. R. Phenix Jr, C. B. Horn, 2017.⁸³ W zbiorze zamieszczone są następujące źródła w wersji syryjsko-angielskiej:

- *Żywot Rabbuli*, powstały zapewne niedługo po jego śmierci.
- *Homilia Rabbuli w Konstantynopolu*
- *Kanony* – wytyczne dotyczące życia monastycznego w regionie Edessy z połowy V wieku.
- *Listy* – w tym korepondencja z biskupem Andrzejem z Samosaty⁸⁴; List do biskupów Osroene Jana z Antiochii;⁸⁵ list Rabbuli do Gemelliny, biskupa Perrhe.⁸⁶
- hymny przypisywane Rabbuli. (286-410), skupione na aspektach religijnych, wnoszące mało danych odnośnie kulturowej kreacji Edessy.

⁷⁸ Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum, CSCO 174-175 (Syr. 78-79) Louvain 1957

⁷⁹ St. Ephrem the Syrian. Selected Prose Works, trans. E. Mathews Jr, J. P. Amar, Washington D.C. 1994.

⁸⁰ Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba, ed. E. Beck, CSCO 322/323 (Syr. 140-141), Louvain 1972.

⁸¹ Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV, ed. E. Beck, CSCO 334/335 (Syr. 148-149), Louvain 1973.

⁸² J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta (1865; repr. 2007), 157–248. (Syr.)

⁸³ The Rabbula Corpus, Comprising the Life of Rabbula, his Correspondence, a Homily delivered in Constantinople, Canons and Hymns, with Texts in Syriac and Latin, English Translations, Notes and

⁸⁴ (s. 146-178)

⁸⁵ (s. 178-179)

⁸⁶ (180-199)

Drugi zbiór źródeł związanych z Rabbulą: R. Doran, *Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula and Hiba in Fifth-Century Edessa*. trans, introduction R. Doran, Kalamazoo 2006:

- *Boży Człowiek* (*The Man of God*, s. 17-25, tłum ang; 27-34, rozszerzona wersja syryjska, tłum ang; 35-38 żywot Alexiusa, wersja grecka, tłum. ang).⁸⁷ – legenda o bezimiennym człowieku z wyższych sfer z Rzymu, który przywędrował do Edessy za czasów Rabbuli i zmarł w opinii świętości jako żebrak.

- *Żywot Rabbuli* (*The heroic deeds of Mar Rabbula, bishop of Edessa, the Blessed City*), s. 64-105, tłum. ang.)⁸⁸

8. Akta drugiego synodu w Efezie w 449 r i akta soboru Chalcedonie:

- zapisy przeciw Hibie, biskupowi Edessy (133-188, trzy raporty komeasa Chaireasa z Edessy)⁸⁹

- list Ibaso do Marięgo.

- Akta Soboru w Chalcedonie⁹⁰ – debata nad prawością Ibaso z Edessy i jego listu do Persa Marięgo (sesja dziewiąta).

9. Dzieła Jakuba z Sarug:

- *Homilia o Apostole Tomaszu i Zmartwychwstaniu Naszego Pana*.⁹¹

- Inne homilie o Zmartwychwstaniu.⁹²

- *Homilia o Pięćdziesiątnicy*.⁹³

⁸⁷ A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis, l'homme de Dieu*, Paris 1889; wersja grecka: M. Rösler, *Alexiusprobleme*, *Zeitschrift für romanische Philologie* 53/3 (1933), 508-528.

⁸⁸ J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, 154-209; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* 4, Paris 1894.; G. G. Blum, *Rabbula von Edessa* (CSCO 300; 1969).

⁸⁹ syr: J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*. Syrisch mit Georg Hoffmann's deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen, Berlin 1917. [Tutaj również ACO](#)

⁹⁰ R. Price, M. Gaddis (trans, eds), *The Acts of the Council of Chalcedon, Translated Texts for Historians* 45, vol I-III, Liverpool 2005.

⁹¹ P.M. Forness (ed., trans), *Jacob of Serugh, Homily on the Apostle Thomas and the Resurrection of our Lord*, CSCO 691 (syr. 266), Lovanii 2022 (syr, eng).

⁹² T. Kollampampil, *Jacob of Sarug's Homilies on the Resurrection (The Metrical Homilies... 5)* Piscataway 2008.

⁹³ T. Kollampampil, *Jacob of Sarug's Homily on the Holy Sunday of the Pentecost*, Piscataway 2010 (syr, ang).

- Homilie o ascetach.⁹⁴
- *Homilie o Jakubie* (patriarsze Izraela)⁹⁵
- *Homilie o Abgarze i Addaju*⁹⁶

10. Pozostałe źródła wschodnie:

- *Historia Armenii* (*Patmut'iwn Hayoc'*) Mojżesza z Chorene (*Movsēs Xorenac'i*)⁹⁷ datowana jest od V (mało prawdopodobne) do VIII wieku. Nie ma o niej wzmianek przed wiekiem X.⁹⁸ Niewątpliwie opiera się na kompilacji wczesnych źródeł i stanowi wartościowy wkład w poznanie rzymsko-irańskiego pogranicza, jednak ciężko jest potwierdzić jej wiarygodność. Najważniejszym dla niniejszej pracy aspektem *Historii* Mojżesza jest ujęcie w niej legendy o nawróceniu Edessy (z apostołem Tadeuszem w roli głównej) ze szczegółami nieznanymi z innych źródeł. Abgar V Ukkama jest w niej ukazany jako władca Armenii.
- *Kronika z Arbeli*, datowana obecnie na V wiek (przez część badaczy dużo później), połączenie historii regionu Arbeli z *liber pontificalis* biskupów Adiabene. Ze względu na unikatową treść, autentyczność a przynajmniej wiarygodność kroniki bywała podważana przez część badaczy; jak jednak wykazał P. Kawerau, potwierdzenie wczesnych zapisów można znaleźć w inskrypcji z Biszapur.⁹⁹ Kronika zawiera interesujące dane o początkach chrześcijaństwa w Adiabene za czasów partyjskich, oraz ustępy które według kronikarza były zaczerpnięte z dzieła Abła Nauczyciela, z dużą dozą pewności pochodzące sprzed horyzontu sasanidzkiego.

⁹⁴ C. A. Scott, M. Reed, *Jacob of Sarug's Homilies on the Solitaries*, Piscataway 2016.

⁹⁵ D. Miller (trans), M. T. Hansbury (ed, intr.), *Jacob of Sarug's Homilies on Jacob (On Jacob's Revelation at Bethel and on our Lord and Jacob, on the Church and Rachel and on Leah and the Synagogue*, Piscataway 2020.

⁹⁶ K. Bryant Gibson, *Jacob of Sarug's Homilies on Abgar and Addai*, Piscataway 2022.

⁹⁷ Moses Khorenats'i. *History of the Armenians*, translated and commentated by Robert W. Thomson, Cambridge, Mass., 1978; revised edition, Ann Arbor, 2007); *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*, translated and commentated by A. and J.-P. Mahé, Paris, 1993 (with an extensive introduction which surveys the problematic aspects of the work and offers no final conclusion as to its date).

⁹⁸ N. Garsian, *Movsēs Xorenac'i*, EI

⁹⁹ P. Kawerau, *Chronicle of Arbela*, EI.

- *Historia Karkha d-Bēth Slokh* napisana między 581 i 637¹⁰⁰ – stanowiące część *Akt męczenników perskich* zapiski dotyczące historii regionu Kirkuk, wspominające postaci Addaja i Mariego.

- *Akta Apostoła Mār Māriego*: A. Harrak, *The Acts of Mār Māri the Apostle*, Atlanta 2005. Autorem był mnich z klasztoru Qunnī, gdzie przechowywano relikwie Mār Māriego.¹⁰¹ Akta są zbudowane na wzór *Doctrina Addai* i mają stanowić przedłużenie cyklu.¹⁰² Mimo później daty powstania (przełom VI/VII wieku)¹⁰³ zawierają cenne informacje odnośnie pierwszych wieków po Chr, jak opis zgromadzeń bankietowych w Seleucji (*puhrā*)¹⁰⁴ oraz położenie pierwszego kościoła w Kokhe, które odpowiada czasom, gdy miejsce to sąsiadowało z Ktezyfontem po jednej stronie Tygrysu (który zmienił bieg przed 116 rokiem, oddzielając Kokhe od Ktezyfontu).¹⁰⁵ Māri, ukazany jako jeden z siedemdziesięciu uczniów Chrystusa,¹⁰⁶ zostaje porównany do św. Pawła i razem z nim wywyższony ponad pozostałych apostołów.¹⁰⁷ Podobnie jak Addaj i Tomasz z "Akt Tomasz", Māri konwertuje najpierw władców.¹⁰⁸ Według A. Harraka Mār Māri mógł być rzeczywistym ewangelizatorem, dla którego ostrożnie można przyjąć czas działania na początku II wieku.¹⁰⁹

Może dwa trzy zdania podsumowania – czy któraś z tych kategorii źródeł jest wiodąca dla badań a inne poboczne. Czy też wszystkie są jednakowo ważne????

1.4. Osroene w ujęciach badawczych

¹⁰⁰ Harrak 2005, s. xxxv; syr: Bedjan, Acta 1.507-535; tłum: G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie, Leipzig 1988.

¹⁰¹ Harrak 2005, s. xvii-xviii.

¹⁰² Harrak 2005, s. xix.

¹⁰³ S. Brock, *Mari, Acts of*, e-GEDSH. Inne opracowanie akt: C. Jullien, F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse. Les Actes de Mār Māri* (CSCO 604; 2003).

¹⁰⁴ Harrak 2005, s. xxii-xxv

¹⁰⁵ Harrak 2005, s. xxvi.

¹⁰⁷ Mār Māri 10.

¹⁰⁶ Mār Māri 1.

¹⁰⁸ Harrak 2005, s. xxx.

¹⁰⁹ Harrak 2005, s. xxxvi

Osroene zajmuje ważne miejsce w badaniach nad miastami Żyznego Półksiężycy oraz obszarem rzymsko – irańskiego pogranicza. Różnorodność kulturowa tego regionu ujawnia się także w szerokim wachlarzu naukowych hipotez i wniosków, odmiennych w zależności od zastosowanej optyki. W podejściu do kultury północnej Mezopotamii można wyróżnić w szczególności dwa nurty – romanocentryczny oraz "orientalny". Szkoła Fergus Millara (1935-2019) akcentuje kulturową przynależność późnoantycznej Osroene do rzymskiego Bliskiego Wschodu na gruncie hellenistycznym.¹¹⁰ Podejście to ewoluowało od podkreślania całkowitej dominacji sił rzymskich i greckich w procesach kulturowych, do uznania znaczących wpływów warstwy lokalnej, zdefiniowanej jako arabska i syryjska. W sztandarowej pracy *The Roman Near East, 31 B.C.-A.D. 337* (1993), kultura Edessy była dla Millara *non-Mediterranean descendant of Greek culture*¹¹¹; *Though all such generalizations are rash, it seems from our evidence that we should see both the pagan and the Christian culture of this area, as expressed in Syriac, as derivatives of Greek culture;*¹¹² *This is true whether we think of the continuing effects of Hellenistic colonisation, of the remarkable impact in Mesopotamia of Roman (nominal) 'colonisation', of Greek influences on early Syriac literature.*¹¹³ Z biegiem czasu Millar zaakceptował znaczenie kultury syryjskiej, dla której jednak nadal szukał umiejscowienia i definicji w szerszym horyzoncie wpływów z Zachodu. W jednym z późnych tekstów stwierdza: *The significant advances that there have been in recent decades, both in the range of material and in its digestion and organisation, still leave open the challenge of a social history of Syriac in relation to Greek, to Hebrew or Jewish Aramaic and to the 'Arabs' or Saracens of the frontier zones of the Near East.*¹¹⁴

Spojrzenie z perspektywy orientalnej podkreśla natomiast rolę Osroene jako jednego z pogranicznych królestw, kulturowo silnie związanych państwem Arsakidów aż do ich upadku. Na partyjską przeszłość Osroene zwrócił uwagę już A. Gutschmid; szerszy

¹¹⁰ F. Millar poświęcił Edessie i Osroene dużo miejsca w swojej podręcznikowej pracy "Roman Near East". Szczegółowo omówił przejście pod rzymską strefę władzy, i dokumenty II i III wieku dotyczące panowania ostatnich Abgarydów (*Roman Near East, Edessa until the Mid-Third Century, 472-481*, lecz także liczne ustępy w innych rozdziałach, dotyczące epigrafiki, mozaik i źródeł pisanych łącznie z aktami męczenników).

¹¹¹ F. Millar, *Roman Near East*, s. 472.

¹¹² F. Millar, *Roman Near East*, s. 492.

¹¹³ F. Millar, *Roman Near East*, 516.

¹¹⁴F. Millar Introduction, w: H. Cotton, R. Hoyland, J. Price, D. Wasserstein (eds), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge 2009, s. 7.

horyzont przedstawił M. Rostovtzeff w książce *Caravan Cities* (1932), nazywając tak arabskie miasta o strukturze "orientalnej", bogacące się na dalekosieżnym handlu. Kontynuacją tego nurtu jest praca M. Sommera (2005) *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian* (2005), gdzie autor poświęca rozdział przejściu Edessy z partyjskiej do rzymskiej sfery kulturowej. Warto zauważyć, że o ile "pro-irańscy" badacze porównują struktury Edessy z Dura Europos i z Hatrą, co daje przedłużenie w kierunku partyjskiego wschodu, Millar patrzy raczej na Kommagene, Petrę i Palmyrę,¹¹⁵ kładąc nacisk na procesy romanizacyjne. Zdefiniowanie wpływów irańskich w Edessie stało się możliwe przede wszystkim dzięki odkryciu Hatry, która jest ogniwem łączącym północną Mezopotamię i świat "arabski" z dworską kulturą Arsakidów. Należy jednak wspomnieć prace G. Widengrena, który jeszcze przed publikacją większości znalezisk z Hatry dostrzegł wczesne kulturotwórcze powiązania semicko-irańskie na obszarze arsakidzkiej Mezopotamii.¹¹⁶

Osroene pojawia się również w studiach dotyczących wielkich konfliktów między Rzymem a Persją, gdzie zazwyczaj stanowi jedynie arenę wydarzeń. Szerszy horyzont pogranicza rzymsko-perskiego do połowy III wieku został przedstawiony przez P. Edwella w: *Between Rome and Persia: The Middle Euphrates, Mesopotamia and Palmyra under Roman Control* (London 2008),¹¹⁷ z naciskiem na identyfikację i rolę rzymskich placówek wojskowych. Warta odnotowania jest praca K. Mosig-Walburg (2009) o relacjach rzymsko-perskich do Jowiana, zbierająca dużą ilość danych epigraficznych i archeologicznych.¹¹⁸ E. Winter i B. Dignas w książce *Rom und Das Perserreich: Zwei Weltmächte Zwischen Konfrontation Und Koexistenz* (2001, wersja angielska zmieniona 2007) poświęcili szczególną uwagę politycznym kontaktom tych dwóch imperiów oraz kulturze pogranicza do upadku dynastii Sasanidów. Cenne spojrzenie na charakter Syrii i Mezopotamii do VI wieku stanowi *Byzantium and the Arabs* Irfana Shahîda (5 tomów, 1984-1995), opisujące historię Ghassanidów, Lakhmidów i innych plemion saraceńskich oraz ich relacje z Bizancjum i Persją. Ta obszerna praca skupia się na przedstawieniu roli Arabów w regionie, omawiając źródła arabskie, syryjskie, oraz greckie.

Studia nad Edesą jako centrum chrześcijańskiej kultury syryjskiej prezentują jeszcze inną optykę. Badacze języka i pisma syryjskiego od Afrahata do średniowiecznych

¹¹⁵ F. Millar, *Roman Near East*, 521.

¹¹⁶ G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Wiesbaden 1960.

¹¹⁷ Wydanie książkowe – 2008. Wydanie elektroniczne – 2007.

¹¹⁸ K. Mosig-Walburg, *Römer und Perser. Vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr.*, Gutenberg 2009.

kronik ujawniają szereg obecnych w warstwie lingwistycznej konotacji kulturowych.¹¹⁹ Teologiczne podejście do rozwoju chrześcijańskich doktryn rzymskiego Wschodu i Mezopotamii, gnozy i ruchów heretyckich, również stanowi ważny przyczynek do poznania kultury późnoantycznej Osroene. Pomiędzy wyżej zaprezentowanymi pracami z pogranicza historii i archeologii a badaniami nad literaturą i teologią istnieje jednak pewna luka, która sprawia, że "pogranicze rzymsko-perskie w Mezopotamii" i "chrześcijańska kultura syryjska" są terminami posiadającymi duży zakres odrębności. Można zaryzykować uproszczenie, że prace historyczno-archeologiczne, szczególnie w nurcie niemieckim ostatnich dziesięcioleci, starają się uchwycić obiektywną formę kultury wyrażoną w stroju, sztuce, strukturze miast i hierarchii społecznej; podejście to naświetla zarówno istotną odmienność lokalnej ludności, jak i jej zdolność do asymilacji do modeli grecko-rzymskich. Podążanie tą ścieżką w głąb późnego antyku jest jednak utrudnione, ze względu na zanik wielu zewnętrznych form i wzorców kulturowych i pojawienie się innych, cechujących się znaczną subiektywnością. Prace nurtu chrześcijańsko-teologicznego są zakorzenione w tym subiektywnym postrzeganiu kultury, tworzącej się na drodze dyskursu, osądu, wyboru, widocznym w czytelnej warstwie literackiej.

Ostatnie dziesięć lat przyniosło nowe wątki w studiach nad późnoantyczną Mezopotamią. Tworzone są nowe pojęcia oraz stawiane kolejne pytania o tożsamość, zbiorowość, zależność i rolę autorytetu. Przykładem takiego stanowiska badawczego jest praca pt. *Making Mesopotamia: Geography and Empire in a Romano-Iranian Borderland* Hamisha Camerona.¹²⁰ W ten sposób łączy się kwestie geografii, kultury i idei; coraz częściej pojawia się także pytanie o charakter "*Syriac identity*" w ujęciu ogólnym, również pozareligijnym.

¹¹⁹ Na gruncie polskim należy wymienić działalność ks. prof. Andrzeja Uciechy (UŚ), zajmującego się tłumaczeniem i interpretacją wczesnych syryjskich autorów chrześcijańskich.

¹²⁰ Boston 2019.

1.5. Założenia pracy

Powyżej przedstawiono wieloaspektowość tematyki rzymsko-perskiego pogranicza. Można dostrzec pewną ewolucję w podejściu badawczym od postrzegania strefy buforowej między Rzymem a Iranem przez pryzmat wielkich konfliktów politycznych, do uznania wagi lokalnych społeczności oraz materialnych i niematerialnych przejawów ich kultury. Na niewielu obszarach historia i archeologia współdziałają tak sprawnie, jak w przypadku półpustynnych terenów Syrii i Mezopotamii. Dostrzeżenie lokalnych struktur i powiązań geograficzno-społecznych doprowadziło z kolei do szerokiego zainteresowania istotą kultury syryjskiej, która przez cały czas pozostawała centrum studiów lingwistów i teologów pracujących na bazie źródeł chrześcijańskich.

Czy wśród ogromu istniejącej literatury oraz hipotez jest miejsce na przedstawienie wycinka tej kultury – Osroene w późnym antyku? Liczba opracowań współczesnych, które można - i należy - uwzględnić, jak i wielowymiarowość zagadnień mogą okazać się przytłaczające, szczególnie gdy w pracy badawczej rozwija się wciąż własną wiedzę i warsztat. W sposób nieunikniony dochodzi również do dwugłosu: studia nad kulturą i społeczeństwem Edessy przebiegają inaczej niż próby uchwycenia wpływów i powiązań na terenie szerszego obszaru Osroene, który sam w sobie wymaga definicji. Jednocześnie tematyka ta niesie za sobą wiele możliwości badawczych i szczególnie widoczna jest jej niewielkie rozpoznanie w literaturze polskiej.

Pierwotnym zamysłem niniejszej pracy była kontynuacja podejścia S. Rossa, który przedstawił historię Edessy do roku 241. Prowincja Osroene miała zostać opisana pod względem geograficzno-kulturowym, z uwzględnieniem sieci powiązań między ośrodkami i ich zmian w czasie. To geograficzne podejście doczekało się jednak, szczególnie w ostatnich latach, licznych opracowań. Oprócz klasycznego ujęcia Dillemana¹²¹ należy tu wymienić pracę H. Camerona;¹²² A. Comforta;¹²³ R. Palermo;¹²⁴ zaś na gruncie polskim rekonstrukcję przebiegu wojen rzymsko-perskich K. Maksymiuk. Ostatecznie okazało się, że dostępną do badań przestrzenią jest raczej kultura niż

121 *Haute Mesopotamie orientale et pays adjacents. Contribution à la géographie historique de la région, du V e s. avant l'ère chrétienne au VI e s. de cette ère*, 1962.

122 H. Cameron, *Making Mesopotamia: Geography and Empire in a Romano-Iranian Borderland*. Leiden-Boston, 2019.

123 A. Comfort, *Roads on the Frontier between Rome and Persia. Euphratesia, Osrhoene and Mesopotamia from AD 363 to 602*, vol 1. (diss.), 2008.

124 R. Palermo, *On the Edge of Empires North Mesopotamia During the Roman Period (2nd – 4th c. CE)*, 2019.

geografia, chociaż oba te aspekty łączą się w konstrukcie Osroene pod władzą rzymską - jako krainy w określony sposób postrzeganej przez społeczność.

Zmiany kulturowe i społeczne, które zaszły na tym terenie, można przedstawić szczególnie na dwóch płaszczyznach:

- transformacji kultury pogańskiej w chrześcijańską, która rozpoczęła się u progu opisywanego zakresu czasowego;
- przejściu ze świata Wschodu do cesarstwa Zachodu, co pociągnęło za sobą reorganizację przestrzenną i społeczną.

Jednocześnie zmiana zarysowuje się także w przejściu od obiektywnego do subiektywnego postrzegania wzorców kulturowych. Tak istotne do poznania dziejów Osroene do III wieku źródła pozaliterackie - posągi, inskrypcje, mozaiki - są obiektywnym (w rozumieniu istnienia niezależnego od definicji) świadectwem działalności kulturotwórczej grupy, której aktywność w pewnym momencie przestaje być uchwytana. W zgodności z szerszym horyzontem przemian, gdy zanika większość "zewnętrznych" form kultury charakterystycznej dla okolic Edessy i rozplywa się ona niejako we wzorcach późnoantycznych, rośnie znaczenie lokalnych idei, toposów i narracji literackich, które stały się dalszymi nośnikami wyrazu tej kultury.

Dlatego sama praca dzieli się na dwie części. W procesie zmian kulturowych i społecznych kluczowe było znaczenie formatywnej epoki zwanej "czasem romanizacji". Pojawiło się wtedy zarówno pragnienie zachowania własnej kultury jak i jej dalszego wyrażania, formowania oraz przekazu. Z tego względu w niniejszej pracy zostanie postawionych więcej pytań i hipotez dla wczesnego okresu dziejów Osroene, aby dokonać próby definicji bazy, z której czerpały dalsze procesy kulturowo-społeczne.

Historia, społeczeństwo i geografia Osroene mogą być postrzegane jedynie wyrywkowo. Źródła materialne i niematerialne naświetlają niewiele aspektów, stanowiących niejako punkty zakotwiczenia w procesach kulturowych i społecznych. Gruntowna próba uzupełnienia kontekstu tych elementów jest zawsze domysłem. Można jedynie starać się, by zaproponowana hipoteza w logiczny i prawdopodobny sposób wyjaśniała jak najwięcej elementów, uznawanych wcześniej za niewyjaśnialne. Niniejsza dysertacja będzie poszukiwała tych punktów zakotwiczenia w pierwszych jej częściach, poświęconych historii i geografii Osroene, co będzie jednocześnie przedstawieniem ram tematu. W analogicznym ujęciu, w rozdziale o społeczeństwie Osroene poszukiwane będą jednostki o autorytecie wpływającym na kulturę Osroene.

Kluczowym aspektem niniejszej rozprawy będzie jej druga część, czyli analiza toposów, wyrastających z lokalnej kultury Edessy i jej okolic. Omówione zostaną:

- rola legendy o nawróceniu Edessy;
- rola "miasta niezwycięzonego" i jego autorytetu;
- rola "małej ojczyzny" w ramach większej struktury cesarstwa.

Te trzy aspekty stały się wyrazem lokalnej kultury późnoantycznej Osroene. Proces ten został doprowadzony do końca na przełomie V i VI wieku i świadectwem jego trwałości jest fakt, że niemal wszystkie późniejsze źródła syryjskie ukazują konstrukty uformowane właśnie w tej epoce. Nieoczekiwanym aspektem okazuje się fakt, że przedstawiciele kultury syryjskiej aż do wieków średnich zadawali sobie pytania odnośnie własnej tożsamości, widząc odpowiedzi właśnie w spuściźnie czasu późnego antyku.¹²⁵ Konstrukcja *krainy* okazuje się niezwykle trwała i cenna. Badając zmianę, jednocześnie dociera się do trwałości przywiązań i głęboko zakorzenionych konstruktów. Mimo wyraźnych przemian kultura syryjska - przekształcona przez utratę niezależności, bezpośredniej łączności z Iranem, nadejście chrześcijaństwa oraz dalsze procesy historyczne - posiada istotny filar kontynuacji.

Opracowanie dziejów krainy, nawet tak niewielkiej geograficznie jak Osroene, w okresie czterech stuleci dynamicznych przemian, może się wydawać zadaniem zbyt obszernym. Niewątpliwie niezwykle wartościowe są monografie, które doprowadzają dany temat do końca, stanowiąc bazę dla kolejnych publikacji i innych badaczy. Należy jednak postawić pytanie, czy prace takie są jeszcze możliwe do zrealizowania w badaniu historyczno-społecznego aspektu dziejów.

Jak już zauważono, dzieje Edessy są dzisiaj przedmiotem zainteresowania badaczy różnych dziedzin, o tradycjach często bardzo odmiennej metodyki, co przekłada się na kładzenie akcentów na odmienne aspekty tożsamości jej mieszkańców. Założenie "wyczerpania tematu" nie tylko przerastałoby siły młodego badacza, lecz zmieniałoby wydźwięk niniejszej pracy. Każda z wymienionych książek i każdy z artykułów uzupełnia badania nad kulturą i proces ten, ze względu na niewyczerpanie możliwości postawienia pytań, nie może być traktowany jako zakończony.

Mimo ukazania toposów przechowanych głównie w języku, należy podkreślić, że niniejsza praca ma być obrazem, a nie studium lingwistycznym. Chociaż w języku syryjskim zamkniętych jest wiele odpowiedzi na pytania o trwałość kultury i jej dziedzictwo, rozprawa ta nie ma natury filologicznej i kwestie te, jeśli są przywołane,

¹²⁵ Przekaz patriarchy Michała i kroniki roku 1234 odnośnie ziem "Syrii" w Mezopotamii i jej historii.

zawsze opierają się na autorytecie i wnioskach specjalistów. Przyjęto zatem założenie, że należy poznać inne wymiary życia społeczności, zanim stopień przyswojenia języka pozwoli na formułowanie własnych opinii w tym zakresie.

W pracy zostanie dokonany opis tła geograficznego i próba definicji zasięgu nie tylko "prowincji" lecz i "krainy" Osroene. Część społeczna skupi się na problematyce dwóch grup - arystokracji, wyrastającej z dworskiej kultury irańskiej - oraz chrześcijańskiego duchowieństwa, które niejako zastąpiło starą arystokrację jako czynnik prestiżowy społecznie i kulturowy. Zagadnienie kulturowe zostaną ujęte w ramy toposów, aktywnie przekształcanych w całym omawianym okresie. Najszerzej znanym jest podłoże jednoczące starą arystokrację ze światem chrześcijańskiego duchowieństwa - legenda o Abgarze. Kolejnym będą postacie św. Tomasza oraz Addaja. Stołeczna rola Edessy jest umacniana w roli "miasta niezwycięzonego". Kraina jest spajana konstruktem "małej ojczyzny", we własnej biblijnej symbolice i poczuciu odrębności.

Ramy czasowe pracy są w dużej mierze umowne. Cezurą początkową jest wkroczenie Edessy w "lata ciemne" drugiej połowy III wieku. Pokrywa się to z końcem epoki królewskiej i zakończeniem pracy Rossa na 241 roku. Jak już jednak zauważono, syryjska kultura Edessy rozkwita za panowania Abgara Wielkiego. Kraina Osroene formowała się na strukturach jeszcze wcześniejszych, wykształconych w trzech pierwszych wiekach po Chr, gdy ustalał się kulturowy porządek pogranicza rzymsko-partyjskiego. Posiadał on tak silne oddziaływanie, że stał się elementem zakotwiczenia także po zaniku politycznych elementów tego układu. Głębokie przekonanie o formowaniu się prestiżu Edessy w pierwszych wiekach po Chr., obecne w legendzie Abgara, w aspekcie kulturowym ma znaczące podłoże historyczne.

Cezura końcowa "późnego antyku" może być rozumiana bardzo szeroko. W niniejszej pracy została przyjęta rama wewnętrzna, tj. rok śmierci Jakuba z Sarug. Jakub był wybitną postacią, która scaliła dziedzictwo Osroene, zaś jego literacka działalność pozwoliła na ostateczne wykrystalizowanie i rozpowszechnienie omawianych toposów. Przełom V i VI wieku to również czas, to również czas akcji kroniki ps. Jouzego Stylity i szczytowym okresem rozkwitu Osroene jako chrześcijańskiej krainy w ramach późnoantycznego cesarstwa. Podziały doktrynalne kolejnych lat w dużej mierze naruszyły tę jedność. Śmierć Jakuba z Sarug przypada na czas wielkich zmian, zarówno w ostatecznych podziałach doktrynalnych jak i w postrzeganiu rzymskiej władzy. Dodatkowo, wzmianka Ewagriusza z 544 roku po raz pierwszy przedstawia rzymskiemu światu nowy topos wizerunku Chrystusa z Edessy.

2. Zarys historyczny

2.1. Tło historyczne - Edessa i Osroene do upadku dynastii Abgarydów

Region nazywany Osroene stanowi pomost między mezopotamską i syropalestyńską częścią Żyznego Półksiężycza i pozostaje zasiedlony od czasów prehistorycznych. 15 km na zachód od Edessy znajduje się stanowisko Göbekli Tepe, jedno z najstarszych na świecie miejsc kultu, z rzeźbami postaci ludzkich i zwierzęcych datowanymi nawet na 9. tysiąclecie przed Chr. Już w sumeryjskich tekstach klinowych pojawiła się nazwa położonego dalej na południowy wschód Harranu, gdzie rozwinął się kult boga księżycy, Sina. Órodek ten zachował znaczną rangę także w czasach asyryjskich i babilońskich, zaś świątynia E-hulhul stała się jednym z najważniejszych centrów religijnych całej Mezopotamii. Świątynię Sina odbudował jeszcze ostatni babiloński król Nabonid – słynne, odkryte w wykopaliskach stele tego władcy prawdopodobnie stały u jej wejścia. Okolice Harranu są znane także z Biblii jako kraina koczowniczych pasterzy; Abram miał tam mieszkać przed wyruszeniem do Kanaanu,¹²⁶ Jakub powrócił do Harranu, by służyć u swego krewnego Labbana i pojąć za żonę Rachelę.¹²⁷

Nazwa najważniejszego później miasta regionu, Orhai, nie pojawia się w tych przekazach. Podejrzewa się, że i w tym miejscu osadnictwo sięga co najmniej czasów staromezopotamskich, biorąc pod uwagę dogodne ukształtowanie terenu i obecność ważnych źródeł wody pitnej. Macedończycy założyli u tych źródeł, pod wysoką skałą "akropolu" kolonię, którą nazwali na cześć ojczystego miasta Edessą. Nazwa ta zakorzeniła się w historiografii grecko-rzymskiej. Źródła syryjskie natomiast niemal zawsze (z nielicznymi wyjątkami) określają miasto jako Orhai, zaś "Edessa", chociaż znana, jest traktowana jako rodzaj greckiego ekwiwalentu (miasta na wschodzie Cesarstwa Rzymskiego często posiadały nazwę grecką i lokalną, jak Hierapolis-Mabbug, Palmyra-Tadmor, czy Europos-Dura).

¹²⁶ Rdz 12:4

¹²⁷ Rdz 29:4

W literaturze naukowej poświęcono przedrzymskiej historii Edessy sporo uwagi,¹²⁸ dlatego zostanie ona tutaj przedstawiona raczej skrótowo. Należy jednak podkreślić, że był to czas kluczowy dla rozwoju całego regionu. Zostały wówczas położone podwaliny syryjskiej kultury, piśmiennictwa oraz chrześcijaństwa, w których zarysowały się zręby lokalnej tożsamości, rozwijającej się nadal w wiekach późniejszych. Przedmiotem szczególnej dyskusji (z książką S. Rossa na czele) jest okres ostatnich kilkudziesięciu lat istnienia dynastii królewskiej w Edessie, dla którego istnieje więcej źródeł niż dla bardzo fragmentarycznie naświetlonych dziejów wcześniejszych.

Gdy Partowie zaatakowali państwo Seleukidów oraz zagarnęli Babilonię, północną Mezopotamię i oba brzegi Eufratu, w Edessie – niewątpliwie w związku z tymi wydarzeniami – doszła do władzy semicka dynastia. Lokalna tradycja zachowana w dużo późniejszej kronice z Zuq̄nin datuje początek panowania królów na rok 133/2 przed Chr.¹²⁹ Zawarta w kronice lista królów musiała należeć do archiwum Edessy i nie ma powodu, by podważać jej autentyczność (za którą przemawia także zgodność z innymi źródłami). Nazwa miasta Orhai miała pochodzić od imienia pierwszego władcy Orhâi bar Hëwjà,¹³⁰ w innej wersji kroniki znanego jako Arju (Lew). Wydaje się, że inaczej niż w wielu koloniach macedońskich (w Dura Europos pamięć o założycielu – Seleukosie Nikatorze – przetrwała do końca istnienia miasta), substrat arabsko-aramejski zdominował już wówczas w Edessie osadnictwo greckie. Imiona władców (Bakrû, Ma'nu) są niewątpliwie arabskie, jednak królowie nadawali swym synom także imiona irańskie (Ph'radasht bar Bakrû), co znajduje bliską, choć kilka wieków późniejszą analogię w arabskiej dynastii z Hatry. Przyjęło się nazywać władców Edessy "Abgarydami", jednak imię "Abgar" pojawia się dopiero po kilkudziesięciu latach panowania królów. Agapius z Mabbug odróżnia pierwszych królów Edessy od rodu Abgara, który miał zdobyć władzę później.¹³¹ Koresponduje to dobrze z listą królewską, według której Bakrû II, syn Bakrû, panował samodzielnie do 94 roku, kiedy jego współrządcą został Ma'nu I oraz Abgar I Piqa, który pozostał jedynym władcą w latach 92-68 przed Chr.¹³² Dynastia Abgarydów

¹²⁸ Segal 1970, s. 1-61; Ross 2001, szczególnie s. 1-68; Drijvers 1978; Sommer 2005; Ramelli 2009.

¹²⁹ Lista Abgarydów z Kroniki z Zuq̄nin, tłum. Nöldeke w: Gutschmid 1887, s. 4-9 (tekst i opracowanie chronologiczne), II.

¹³⁰ Miał on objąć władzę w 137 przed Chr: Gutschmid 1887, s.8.

¹³¹ Agapius, "From this time date the rulers of Edessa; they fulfilled their functions until the time of the other kings who were of the family of Abgar, king of Edessa. ". 246?

¹³² Datacja wg: J. B. Segal, Abgar, EI I/2, 210-213.

utrzymała się do III wieku po Chr., chociaż jej przedstawicielom rzadko było dane rządzić w spokojnych czasach. Występowały okresy bezkrólewia,¹³³ pojawiali się także uzurpatorzy.

Region Osroene z racji położenia szybko wszedł w orbitę wojen między Rzymem a państwem Partów i pojawia się w źródłach antycznych już w I wieku przed Chr. Wspomniany Abgar I (94-68 przed Chr.), sojusznik Tigranesa armeńskiego, został pokonany w 69 roku przed Chr. przez Sekstiliusa.¹³⁴ Jego syn Abgar II (68-53 przed Chr.) stał się powszechnie znany jako zdradziecki sprzymierzeniec Krassusa, który przyczynił się do klęski Rzymian pod Carrhae/Harranem.¹³⁵ Także Abgar V (4 przed Chr. – 7 po Chr.; 13-50), którego panowanie zostało przerwane prawdopodobnie buntem brata Ma'nu, lawirował między ówczesnymi potęgami. W roku 49 porzucił przybyłego z Zachodu Meherdata, wybranego przez Rzym do objęcia tronu partyjskiego. Abgar podejmował księcia przez pewien czas w swojej stolicy, jednak później, wiodąc okreśną drogą dalej na wschód, doprowadził do jego upadku. Abgar nazywany jest u Tacyta arabskim księciem, jednak powitał Meherdata przy Zeugmie w towarzystwie partyjskich możnych. Prowadził go później przez Armenię, co wskazuje na przyjazne relacje między tymi krajami.¹³⁶ Władca ten, obdarzony przydomkiem Ukkama (Czarny), miał według Euzebiusza i innych wersji legendy wysłać list do Jezusa i nawrócić się na chrześcijaństwo.

W pierwszym wieku po Chr. wpływy Abgarydów prawdopodobnie sięgały Eufratu (inskrpcja z Birecik datowana na 6 rok po Chr. wymienia Zarbiana syna Abgara jako namiestnika Birty. Mógł być on synem edesseńskiego króla, który otrzymał zarząd nad ważną, graniczną częścią Osroene¹³⁷, lub też wychowawcą księcia¹³⁸). W regionie funkcjonowały jednak również inne arabskie rody władające pomniejszymi ośrodkami, niewątpliwie rywalizując z królami Edessy o wpływy w północnym Międzyrzeczu. Dużą wagę zdobyło Adiabene, którego władca Izates (36-60 po Chr.) oraz jego matka Helena nawrócili się na judaizm.¹³⁹ Izates utrzymywał relacje z Abgarem (Meherdat miał zostać przekazany właśnie do Adiabene); zarówno on jak i Helena odbywali podróże do

¹³³ Np. w roku 59: Gutschmid 1887, s. 9.

¹³⁴ Segal, Abgar, EI.

¹³⁵ Plut. *Crassus* 21-22; Dio Cassius 40.20-23.

¹³⁶ Tacitus, *Annales* 12.12.1.

¹³⁷ Drijvers, Healey 1999, s. 36: As 55.

¹³⁸ Drijvers, Healey 1999, s. 142-143.

¹³⁹ Jos. Ant Jud. 20

Jerozolimy, których szlak musiał biec przez terytorium Osroene. Od północy sąsiadem i rywalem pozostawała Armenia, arena walki o wpływy Rzymu i Partów, od 63 roku rządzona przez Tirydatesa I.¹⁴⁰ Po inwazji Alanów na Armenię w 72 roku,¹⁴¹ wzmianki źródłowe na temat całego pogranicza rzymsko-partyjskiego stają się niezwykle skąpe. Również w Edessie musiały nastąpić zawirowania, które doprowadziły do wygaśnięcia głównej gałęzi dynastii. Następcą zmarłego w 50 roku Abgara Ukkamy został jego syn Ma'nu V (50-57), po nim dość zagadkowo, Ma'nu VI, także syn Abgara (57-71). Kolejny rządził Abgar VI, syn Ma'nu (71-91), który zbudował wymienione w kronice edesseńskiej mauzoleum.¹⁴² Później nastąpiło 18-letnie bezkrólewie. Edessa najwyraźniej straciła wówczas niepodległość, nie z powodu konfliktu z Rzymem (o czym nie wspominają żadne źródła), lecz na rzecz któregoś z pozostałych sąsiadów. Mglistą wskazówką może być dużo późniejsza opowieść Mojżesza Khorenatsiego, u którego pojawia się postać syna siostry Abgara V Ukkamy, Sanatruka, władcy zarówno Armenii jak i Osroene, który miał zabić swoich krewnych z Edessy.¹⁴³

W 109 roku tron Edessy zdobył Abgar (VII) syn Ezada (Izatesa – imię może wskazywać na związki z Adiabene). Miał on kupić tron od partyjskiego władcy Pakora.¹⁴⁴ Według Kasjusza Diona Abgar starał się zachować neutralność między Rzymem a Partami ze strachu przed obiema siłami. Wysłał on posłów do Trajana, gdy ten stacjonował w Antiochii przygotowując się do wyprawy na wschód w 114 roku.¹⁴⁵ Gdy Abgar podejmował potem cesarza w samej Edessie, wykorzystał jego przychylną do usunięcia władcy Antemusii z siedzibą w Batnae.¹⁴⁶ Lojalność Abgara pozostawała jednak niepewna – wkrótce Osroene przyłączyła się do antyrzymskiego buntu w Mezopotamii, w konsekwencji czego Edessa została zniszczona.¹⁴⁷

¹⁴⁰ Tacitus, *Annales* 15.29.3-5;30.12

¹⁴¹ Jos. *Bellum judaicum* 7.7.4

¹⁴² Chron. Edess. 5, s. 89.

¹⁴³ U Mojżesza także Abgar z czasów Chrystusa jest władcą Armenii.

¹⁴⁴ Suidas; Londgen 1931, s. 13.

¹⁴⁵ Abgar EI; Dio Cassius 68.18; potwierdza to lista z Dionizosa z Tell Mahre, według której za życia Abgara bar Ízata miały miejsce dwa interregna. Po jego śmierci w 123 roku tron objął prawdopodobnie jego brat, Ma'nu bar Ezad.

¹⁴⁶ Eutropius, VIII, 3; R. P. Longden, Notes on the Parthian Campaigns of Trajan, *The Journal of Roman Studies*, 21 (1931), 1-35, s. 11.

¹⁴⁷ EI, Abgar.

Biorąc pod uwagę te wydarzenia, poświadczona w 116 roku śmierć króla Edessy była zapewne gwałtowna. Władzy nie objął znany z opisu u Diona syn Abgara, Arbandes, ulubieniec Trajana.¹⁴⁸ Po dwóch latach bezkrólewia na liście władców pojawia się Parthamaspat (118-123), prawdopodobnie ten sam, którego Rzymianie chcieli wynieść wcześniej na tron partyjski. Został jednak szybko obalony i w 123 roku tron zdobył Ma'nu (VII) bar Ezad (123-139), zapewne brat wcześniej zmarłego Abgara.¹⁴⁹

Michał Syryjczyk zapisał, że w trzecim roku panowania Hadriana skończyło się królestwo Edessy i zaczęli tam rządzić, jak wszędzie, namiestnicy.¹⁵⁰ Parthamaspat był księciem partyjskim, jednak pozostawał na usługach Rzymu. Mimo wycofania się Hadriana z Mezopotamii, Rzymianie mogli postawić warunek wyboru akceptowanego przez nich kandydata w Osroene. Jeśli uwaga Michała Syryjczyka nie jest skażona, oznaczałoby to, że niezależność Edessy została już wówczas w znacznym stopniu ograniczona, mimo powrotu do władzy królewskiej dynastii. Mogą z tym współgrać kolejne informacje, ukazujące prorzymskie nastawienie ostatnich Abgarydów.

Niejasna pozostaje wzmianka, według której Antoninus Pius miał wymóc powrót króla Abgara ze Wschodu.¹⁵¹ Lista królów nie podaje wówczas władcy Edessy o tym imieniu. Ojciec Abgara Wielkiego, Ma'nu, panował od roku 139; jego syn mógł zostać wysłany jako zakładnik na dwór partyjskiego władcy i nakłoniony do powrotu jeszcze przed objęciem tronu. Niezależnie od interpretacji, także ta uwaga jest świadectwem rosnącego zainteresowania Osroene ze strony Rzymu.

Polityczne oddalenie władców Osroene od państwa Partów pośrednio potwierdza także półlegendarny przekaz o pochodzeniu Bar Daizana.¹⁵² Jego rodzice mieli brać udział

¹⁴⁸ Dio 68.21

¹⁴⁹ EI, Abgar

¹⁵⁰ Mich. Syr. VI.4, tom I, str. 172. Agapius z Mabbug (II.52) pisze o czwartym roku Hadriana i dokładnie o namiestnikach rzymskich.

¹⁵¹ HA, *Antoninus Pius* 9.6: *Abgarum regem ex Orientis partibus sola auctoritate deduxit*

¹⁵² Drijvers 1966, s. 188. Przekaz znajduje się u Michała Syryjczyka, Agapiusa z Mabbug i później Bar Hebraeusa. Najszerzej historię opisuje Agapius (II.62-65). W państwie Partów rządził wówczas Wologazes IV. Jedyne władca, który mógłby w tym wypadku pasować, to król Hatry Sanatruk I, syn Nasru (wymieniany tak w H194; H231). Przed Sanatrukiem rządził Wolgasz (Wologazes), syn Nasru, prawdopodobnie jego brat. Późny i skażony przekaz mógłby więc nieść echa jakiejś rewolty, walki o władzę w Hatrze w pierwszej połowie lat 50. II wieku. W walce tej część możnych poparła być może Wolgasza, który został usunięty (spiskując przeciw bratu?) Wydaje się, że Sanatruk I został poparty przez Partię i dostał tytuł króla. Jeśli rodzina Bar Daisana uciekłaby dalej do Hierapolis, to mogłaby wrócić do Edessy po 165 roku, gdy na tron powrócił prorzymski Ma'nu VIII. Bar Daisan nazywany był Partem,

w spisku na życie króla Persji o imieniu Suhuq (Sahruq), syna Narsesa (Narseha). By się chronić, w 154 roku uciekli do Edessy, gdzie urodził się Bar Daizan. Wynika z tego, że władza i wpływy perskiego króla nie były w Edessie na tyle silne, by pozwolić na wydanie jego wrogów; opowieść podaje dalej, że rodzina Bar Daizana wyruszyła z Edessy do Hierapolis, ponieważ obawiała się odkrycia przez perskich kupców. Narodziny Bar Daizana, później znanego uczonego na dworze Abgara Wielkiego, były na tyle ważne, że odnotowuje je kronika edesseńska.¹⁵³

Około 163 roku nastąpił w Edessie przewrót, w wyniku którego władzę zdobył Wa'el, syn Sahru (163-165). Panujący od ponad 20 lat Ma'nu VIII został zmuszony do ucieczki na terytorium Rzymu.¹⁵⁴ Można się domyślać istnienia rywalizujących stronnictw prorzymskiego i propartyjskiego. Jest bardzo prawdopodobne, że Wa'el bar Sahru był wcześniej dowódcą Arabów, znanym z inskrypcji w Sumatar Harabesi.¹⁵⁵ Jako władca miał za sobą poparcie Arsakidów i odwoływał się do lokalnej religii; posiadał również potomstwo i próbował założyć dynastię.¹⁵⁶ Wybijał monety z legendą w alfabecie syryjskim, z popiersiem partyjskiego władcy Wologazesa IV (147/8-ok. 191/2)¹⁵⁷; niektóre ukazują świątynię bóstwa (Nahay?)¹⁵⁸, najwyraźniej ważne miejsce kultu w Osroene. Co ciekawe, portret Wa'ela pozbawiony jest tiary, najważniejszego atrybutu władzy, mimo obecności tytułu króla (*malka*) w legendzie. Tradycyjnie prawo do nadania tiary leżało w gestii wielkiego króla Partów. Być może Wa'el czekał, by otrzymać ją z rąk Wologazesa – przeszkodziła w tym wyprawa Awidiusza Kasjusza, w wyniku której Rzymianie zdobyli Edesę, przywracając na tron Ma'nu. W *kronice edesseńskiej* zapisano, że w roku 165 cesarz Lucjusz (Werus) podporządkował sobie Partów.¹⁵⁹ Rzeczywiście, po wojnie partyjskiej zanikła ostatecznie kraina "Parapotamii" na brzegach Eufratu, z mieszanym osadnictwem grecko-aramejskim oraz synkretyczną kulturą i religią, politycznie podległa Arsakidom. Wyraźnie ukazuje to przykład Dura Europos, gdzie miejski epistates wystawił

Armeńczykiem lub Babilończykiem, inne przekazy potwierdzają więc jego obce pochodzenie; niewątpliwie należał jednak później do najbliższego otoczenia króla Abgara.

¹⁵³ Chron. Edess 8.

¹⁵⁴ Ross 2001, s. 36. Chron. Zuq. 125/94.

¹⁵⁵ Drijvers, Healey 1999, s. 36-37.

¹⁵⁶ Drijvers, Healey 1999: As 36.

¹⁵⁷ Ross 2001, s. 36; E. Babelon, *Numismatique d'Edesse en Mésopotamie*, Paris 1893, Edessa 1;

¹⁵⁸ Babelon 1893, Edessa 3; Healey (Drijvers, Healey 1999, s. 227: Co2) proponuje za Segalem bóstwo Nahay.

¹⁵⁹ Chron. Edess. 7.

posąg Lucjusza Werusa,¹⁶⁰ zaś w kolejnych dziesięcioleciach pojawiły się wojskowe jednostki palmyreńskie i później rzymskie. Osroene pozostawała jednak wciąż na granicy wpływów Cesarstwa, zaś dalej na południe Mezopotamii umacniała się militarnie i kulturowo proarsakidzka potęga Hatry.

Znane są monety z głową Ma'nu VIII (?) w tiarze i rewersem "król Ma'nu" w alfabecie syryjskim; być może pochodzą one z pierwszego okresu panowania tego władcy.¹⁶¹ Po powrocie na tron król zaczął wybijać monety z portretem Lucjusza Werusa na awersie i tytułem Μαννός Φιλορόμαιος na rewersie.¹⁶² Brak jest na nich portretu władcy Edessy; cały rewers zajmuje tekst jego tytułu.¹⁶³ Część monet z tego okresu, z Lucjuszem Werusem lub z cesarzową Lucyllą na awersie, posiada na rewersie typowo rzymską ikonografię Juno i Wiktorii.¹⁶⁴ Biorąc pod uwagę odmienność stylistyczną w stosunku do zwyczajowych emisji lokalnych, mennica w Edessie musiała w tym okresie przyjąć mincerzy z terenu cesarstwa, jeśli monety te były w ogóle bite na terenie Osroene. Ta "romanizacja" symboliki mogła być pozorna i wynikać z konieczności wyrażenia oddania protektorom, którzy przywrócili Ma'nu na tron. Co prawda król zrezygnował z własnego portretu i ukazania atrybutów władzy, jednak zapewne podobnie jak wszyscy późniejsi władcy Edessy, nosił wschodni ubiór i tiarę. Mimo to, powielanie rzymskiej symboliki było precedensem, na który część możliwych Edessy i dawnych stronników Wa'ela musiała patrzeć krytycznie.

Ok. 177 roku władzę objął syn Ma'nu, Abgar (VIII), nazywany Wielkim. Na monetach przywrócił portret w tiarze, zostawiając awers podobiznom cesarzy.¹⁶⁵ W zamęcie po śmierci Kommodusa Abgar zaczął jednak szukać własnych korzyści i podobnie jak Partowie oraz ich sojusznicy, poparł Pescenniusza Nigra. Umocniwszy się

¹⁶⁰ Luther 2004, 330.

¹⁶¹ Babelon 1893, Edessa 11.

¹⁶² Ross 2001, s. 36.

¹⁶³ Babelon 1893, Edessa 7; Ma'nu nie bił swojego portretu na monetach, pozostając przy zwykle greckim napisie. Być może nie było dobrze widziane ukazanie wówczas tiary władców, zwyczajowo nadawanej przez partyjskiego króla. Istnieje moneta z portretem Ma'nu w tiarze i syryjskim napisem "król Ma'nu" (Babelon 11), należy jednak wziąć pod uwagę, że istniał także np. Ma'nu władca Singary. Zniszczona moneta z inskrypcją o tej samej treści, nosi być może portret Lucjusza Werusa (RPC temp 6485).

¹⁶⁴ Babelon 1893, Edessa 8; niepublikowana moneta z FAC 15727 (Forum Ancient Coins)

¹⁶⁵ SNG Cop. 194 ; zdjęcie: <http://www.wildwinds.com/coins/greece/mesopotamia/edessa/>. Jego pierwsze emisje pojawiły się za panowania Kommodusa: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_G-2865

po kilkunastu latach panowania, najwyraźniej dążył do odzyskania dawnej sfery wpływów w północnej Mezopotamii. W 194 roku Osroeńczycy i Adiabeńczycy zjednoczyli się, by oblegać wierne Septymiuszowi Sewerowi Nisibis. Wojska Sewera wyzwoliły jednak miasto, zaś cesarz nagroził je za lojalność statusem kolonii. Mimo porażki, obaj królowie, jak twierdzi Dion, domagali się utrzymania zdobytych fortów, oraz usunięcia rzymskich garnizonów.¹⁶⁶ Były to śmiałe żądania – można uznać, że król Edessy postulował odzyskanie wewnętrznej suwerenności. Odpowiedzią Sewera było jednak umocnienie rzymskich wojsk i nadanie urzędników, ponieważ inskrypcja ze 195 roku poświadcza istnienie zarówno prowincji Osroene z prokuratorem, Julusem Pacataniusem na czele, jak i królestwa Abgara.¹⁶⁷ Nie jest jasne, czy władza Abgara została wówczas ograniczona do samego miasta, oraz czy rzymski namiestnik miał w pewien sposób kontrolować poczynania króla. Pacatanius był również dowódcą jednego z utworzonych przez Sewera legionów partyjskich, być może stacjonującego wówczas w Osroene. Dodatkowo w Eski Hissar, na północny zachód od Edessy, według inskrypcji ze 197 roku stacjonował *vexillatio Legio IV Scythica*.¹⁶⁸ Ross widzi akt *deditio* we wzmiance Herodiana, w której Abgar wspomógł Sewera dużym oddziałem łuczników i oddał swoje dzieci jako gwarancję wsparcia;¹⁶⁹ Herodian wydaje się pisać o drugiej wyprawie partyjskiej z 197 roku, jednak, według Rossa, epizod ten można datować już na rok 195.¹⁷⁰ Należy jednak zauważyć, że władza Abgara pozostała nieprzerwana i król najwyraźniej ponownie uzyskał status ważnego sojusznika Rzymu. Być może w związku z dalej trwającymi walkami z Hatrą i z Partami, Sewerus nie mógł sobie pozwolić na wywołanie kolejnych niepokojów ukaraniem lub usunięciem poważanego przedstawiciela lokalnej dynastii. Mimo wszelkich zawirowań politycznych, monety Edessy z czasów Septymiusza Sewera niezmiennie ukazują władcę Edessy z tytułem (BACIAEΩC ABΓAΠOC) oraz ze spersonalizowaną tiarą, diademem i berłem.¹⁷¹ Sytuacja Edessy i Osroene mogła więc przypominać obszar dawnego królestwa Judei w pierwszych dziesięcioleciach I wieku.

¹⁶⁶ Dio Cass., LXXV 1. 2-3.

¹⁶⁷ tekst inskrypcji: Ross 2001, s. 50.

¹⁶⁸ Ross 2001, s. 54.

¹⁶⁹ Hdn. 3.9.2

¹⁷⁰ Ross 2001, s. 52.

¹⁷¹ Babelon 1893, Edessa 31; <http://www.wildwinds.com/coins/greece/mesopotamia/edessa/>: BMC 14, BMC 35, SNG Righetti 2575.

Jak zauważa Ross, aktywność rzymskich wojsk w Osroene była związana z jej położeniem bezpośrednio na granicy cesarstwa. Organizacja prowincji Mezopotamii mogła nastąpić dopiero po zakończeniu kampanii w 199 roku, gdy trzeci legion partyjski przeniósł się do Resainy.¹⁷² Kolejny ze znanych namiestników Osroene, Aelius Januarius w 205 skończył budować drogę z Zeugmy¹⁷³, co wpisuje się w szeroki zakres prac nad ulepszeniem dróg i budową mostów w okolicach Eufratu, szczególnie w Kommagene.¹⁷⁴

Mimo ograniczenia politycznej niezależności, Edessa przeżywała za panowania Abgara Wielkiego czas rozkwitu. Podobny rozwój zauważa się w innych semickich ośrodkach Mezopotamii, szczególnie w Hatrze, a także w syryjskiej Palmyrze – co pozwala domyślać się istnienia szerszych korzystnych okoliczności poza zasługami samego króla. Na początku III wieku miała jednak miejsce wielka powódź, w której reprezentacyjna część miasta została zniszczona. Bardzo plastyczny opis tej katastrofy, przekazany w kronice edesseńskiej, jest najdłuższym zachowanym ustępem pochodzącym z autentycznego królewskiego archiwum (z urzędnikami i skrybami podpisanym pod koniec). Możemy poznać obraz miasta z tego okresu – wspomniane są mury i obserwacyjna "wieża Persów", śluzy na rzece Daisan, kolumnowa ulica i warsztaty rzemieślnicze, oraz piękny pałac króla. Wśród budowli zniszczonych w czasie powodzi znalazł się także budynek chrześcijan.¹⁷⁵ Abgar odbudował pałace i miasto, oraz umorzył podatki w Edessie i okolicy, co wskazuje na realną władzę nad przynajmniej częścią Osroene. Po roku 204 Abgar odwiedził Septymiusza Sewera w Rzymie; jego orszak uczynił tam duże wrażenie.¹⁷⁶ Należy uświadomić sobie ogromne znaczenie tak dalekiej podróży władcy i jego świty do samej stolicy Cesarstwa – jej splendor mógł przywoływać echa pochodu Tigranesa z Armenii do Rzymu z roku 66.

Abgar Wielki zmarł w 212 roku. Jego następcą został Abgar Sewerus, który rządził jedynie rok i siedem miesięcy.¹⁷⁷ Kasjusz Dion pisze, że Abgar, król Osroenczyków, wykazywał się szczególną okrutnością wobec przywódców podległych sobie plemion i wymuszał na nich dostosowanie się do rzymskich zwyczajów. Zaproszony przez Karakallę do Rzymu został tam uwięziony, zaś jego królestwo – podporządkowane

¹⁷² Ross 2001, s. 54

¹⁷³ Ross 2001, s. 54: AE 1984. nr. 18.

¹⁷⁴ Ross 2001, s. 54.

¹⁷⁵ Chron Edess. 1, Hallier 1892, s. 84.

¹⁷⁶ Dio Cass. 80.16.2, Procop. Pers. 2.12.

¹⁷⁷ Drijvers, Healey 1999, s. 38, powołując się na fragment u Michała Syryjczyka.

Cesarstwu.¹⁷⁸ Współgra z tym opis z *Nauki Apostoła Addaja*, gdzie jeden ze zbuntowanych synów Abgara (Ukkamy) po śmierci ojca chciał wymóc na Aggaju wykonanie dla niego królewskiej tiary. Gdy Aggaj odmówił, ten połamał mu nogi.¹⁷⁹ Wzmianki te wymagają szerszej interpretacji, ponieważ naświetlają skomplikowaną sytuację, w jakiej znalazła się Osroene po śmierci Septymiusza Sewera. Znane są monety Abgara Wielkiego z synem Ma'nu, który posiadał tytuł *pasgriby* – następcy tronu, gdzie oba portrety przedstawiają brodatych mężczyzn.¹⁸⁰ Istnieją również nieliczne monety Sewerusa (Abgara) z Karakallą – i król Edessy jest na nich ukazany jako młoda osoba.¹⁸¹ Ross nie przypisuje portretowi monetarnemu większego znaczenia,¹⁸² jednak broda była ważnym atrybutem orientalnych władców i jej brak (jak we wspólnych monetach Ardaszira I z synem Szapurem) nigdy nie był przypadkowy. Może z tego wynikać, że przeznaczony na następcę Ma'nu został pokonany przez innego członka dynastii – któregoś z młodszych synów Abgara, lub nawet wnuka. Prawie dwadzieścia lat wcześniej Abgar oddał nieznaną z imion dzieci na zakładników dla cesarza Sewera; ponieważ odkryto w Rzymie inskrypcje wzmiankujące potomków rodu Abgara, jest prawdopodobne, że Abgar Sewerusa pochodził z tej właśnie linii.¹⁸³

Po usunięciu Abgara Sewerusa Karakalla nadał Edessie status kolonii. Z lokalnych emisji znikł portret króla, zaś miasto zaczęło się określać się jako *Aurelia Antonina*. Mimo to, kronika z Zuqin poświadcza dla tego okresu 26-letnie panowanie wspomnianego już *pasgriby* Ma'nu, który musiał zachować przywództwo oraz szczególne poważanie wśród mieszkańców miasta.¹⁸⁴ Znaczna rola Abgarydów potwierdzona jest w najświetniejszej inskrypcji z Edessy, znajdującej się na jednej z dwóch kolumn na skale cytadeli górującej nad miastem. Inskrypcja została poświęcona królowej (lub księżniczce) Šalmat, córce Ma'nu, *pasgriby*, przez jednego z lokalnych dostojników.¹⁸⁵ Specjalny status Ma'nu był

¹⁷⁸ Dio Cass. 78.12.1, 1a. Należy zauważyć, że Dion pisze o "królu Abgarze", czyli teoretycznie mógłby to być też Abgar Wielki. Dalszy opis nie współgra jednak z charakterystyką tego władcy.

¹⁷⁹ DA 49. Można założyć, że podobnie jak kilka innych aspektów DA, także ta sytuacja została zaczerpnięta z czasów około panowania Abgara Wielkiego.

¹⁸⁰ Gutschmid 1887, s. 41.

¹⁸¹ Gutschmid 1887, s. 40.

¹⁸² Ross 2001, 60-62, omawia szeroko kwestię Abgara Severusa.

¹⁸³ Źródło!

¹⁸⁴ Istnieją monety z awersem ΑΒΓΑΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ i rewersem ΜΑΝΝΟΣ ΠΑΙΣ. Babelon 1893, s. 258-260, tab. V.8-9.

¹⁸⁵ Drijvers, Healey 1999, As1; s. 47. Chociaż przyjęło się tłumaczenie "królowa", słowo *malk'tā* może oznaczać wg. autorów raczej księżniczkę niż królową.

niewątpliwie aprobowany przez Karakallę, gdy cesarz zatrzymał się w Edessie¹⁸⁶ przygotowując się do wyprawy partyjskiej. Wszelka niezależność została jednak utracona – pokolenie wcześniej władca Edessy chciał usunąć rzymskie garnizony z Osroene, teraz miasto musiało zapewnić zakwaterowanie cesarskim wojskom, które rozleniwiły się, korzystając z zasobów bogatych gospodarzy.¹⁸⁷ Karakalla zginął na terenie Osroene, w drodze do Harranu,¹⁸⁸ co było wydarzeniem bez precedensu, jednak nie zostawiło szczególnych śladów w zachowanej lokalnej tradycji.

W 224 roku upadła w Iranie władza Arsakidów, niegdyś zwierzchników królów Osroene. Edessa, silnie już zakorzeniona w rzymskiej strefie wpływów, nie szukała zbliżenia z Ardaszirem, założycielem dynastii Sasanidów; wrogo nastawione do nowej siły pozostały także sprzymierzone wcześniej z Partami Armenia i Hatra. Wkrótce Ardaszir podbił i zmusił do płacenia trybutu koczownicze plemiona aż do granicy z Rzymem; przekroczywszy Tygrys, zaatakował też Mezopotamię.¹⁸⁹ Ponieważ zagrożona została także Syria, lojalność Osroene stała się dla Cesarstwa kwestią pierwszej wagi. W 231 roku Aleksander Sewer odwiedził Edesę w drodze na wschód. Do jego wojsk należał oddział Osrończyków; Herodian pisze o łucznicach z Osroene, a także o partyjskich dezertkach,¹⁹⁰ którzy najwyraźniej zbiegli do Edessy nie chcąc służyć pod Sasanidami. Żołnierze ci prawdopodobnie wzięli później udział w tryumfie Aleksandra w Rzymie.¹⁹¹ W tym samym czasie Ardaszir łupił Mezopotamię i atakował rzymskie placówki, które miały bronić limesu;¹⁹² zapewne oblegał także Nisibis.¹⁹³

Synkellos przywołuje postać niejakiego Uraniosa z Edessy w Osroene, który miał obwołać się cesarzem, jednak został zabity przez Aleksandra.¹⁹⁴ Uranios (bez podania miejsca wydarzeń) jest wzmiankowany także przez Zosimosa, jako człowiek niskiego rodu wyniesiony do godności cesarskiej przez zbuntowane wojsko.¹⁹⁵ Postać Uraniosa jest

¹⁸⁶ Wg. Hdn 4.13.3 stacjonował w Harranie.

¹⁸⁷ Dio Cass. epit. 79.3.

¹⁸⁸ Dio Cass. epit. 79.5.

¹⁸⁹ Hdn 6.2.1–2.

¹⁹⁰ Hdn 6.7.8.

¹⁹¹ HA *Alexander Severus* 56.5–7;58.1.

¹⁹² Hdn 6.2.5–6

¹⁹³ Zon. 12.15 za: Dodgeon, Lieu 1994, s. 15.

¹⁹⁴ Georgius Syncellus p. 437, 15–25 (pp. 673, 17–674, 8, CSHB):

¹⁹⁵ Zos.1.12.2.

zazwyczaj łączona z Emesą, gdzie poświadczono są monety uzurpatora o tym imieniu z czasów najazdów Szapura I¹⁹⁶, możliwe więc, że przekaz Synkellosa jest błędny. Należy jednak zauważyć, że w jego wersji Uranios został zabity, gdy Aleksander wyprawił się na oblegających Nisibis Persów, co wskazuje na szlak wiodący przez Edesę. Biorąc pod uwagę późniejsze oddanie osrożeń oddziałów wobec Aleksandra,¹⁹⁷ epizod ten, jeśli zaistniał, nie wpłynął na lojalność prowincji wobec cesarstwa.

Na początku lat 30. III wieku rzymska obecność na terenie Mezopotamii osiągnęła swe apogeum. Na wschodzie patrole docierały na brzeg Tygrysu; na południu najdalej najważniejszym przyczółkiem stała się Singara, położona na starym szlaku do Babilonii. Stacjonujący w jej okolicy *legio I Parthica* bronił drogi na Nisibis i bezpośrednio chronił przedmurze Cesarstwa, oparte o linię wzgórz Sindżar. Z tamtego obszaru ekspansja Rzymu szła dalej w głąb Międzyrzecza – w 235 roku poświadczona jest obecność trybuna kohorty pierwszego legionu partyjskiego w najważniejszej fortecy regionu, Hatrze. W tym czasie garnizon w Dura Europos na zachodnim brzegu Eufratu, rozbudowywany od ok. 210 roku, osiągnął stan 3-5 tys. żołnierzy. Rzymskie placówki strzegły regionu Chaburu, oraz brzegów Eufratu aż po Anath i wyspę Bidżan. Powstanie przyczółków na wschodnim brzegu rzeki, takich jak Kifrin, jest wyraźnym dowodem na próbę przejęcia przez Rzym kontroli nad dalszymi obszarami Mezopotamii, poza umocnieniem się w istniejących prowincjach.¹⁹⁸

Sasanidzi chcieli zmienić ten niekorzystny rozkład sił zdecydowanym uderzeniem na północną Mezopotamię. Około 235 roku Ardaszir zdobył Nisibis i Harran; w kolejnych latach miasta te kilkakrotnie przechodziły z rąk do rąk.¹⁹⁹ Około roku 240 zmarł w Edessie Ma'nu (Drijvers datuje 26 lat jego rządów na okres od 213 do 239).²⁰⁰ W tym samym lub kolejnym roku zmarł Ardaszir, zaś władcą Iranu został jego syn Szapur. Na początku panowania udało mu się zdobyć, po długim oblężeniu, dobrze bronioną Hatrę, która została zapewne wysiedlona i popadła w ruinę. Zniszczone i opuszczone zostały także okoliczne mniejsze osady (podobnie jak, zapewne jeszcze za panowania Ardaszira, Assur nad Tygrysem), co zmieniło obszar na południe od wzgórz Sindżar w pas ziemi niczyjej, na stałe kończąc rzymskie aspiracje w tym regionie. Wobec bezpośrednich

¹⁹⁶ S. Jellonek, Final Chapter of Roman Colonial Coinage (AD 235–275): Reminiscence of Romanitas, *Notae Numismaticae* 17(2022), 159-198, s. 161; s. 173.

¹⁹⁷ Hdn 7.19

¹⁹⁸ patrz Olbrycht 2012.

¹⁹⁹ Winter, Dignas 2007, s. 19.

²⁰⁰ Drijvers, Healey 1999, s. 39.

ataków Sasanidów na rzymską Mezopotamię i Osroene, lojalność Edessy znów nabrała kliczowego znaczenia. Część monet Edessy z czasów Gordiana była bita w imieniu MHT KOA EΔECCHNΩN,²⁰¹ jednak pojawiają się także emisje ostatniego króla Abgara, syna Ma'nu. Podczas gdy awers niezmiennie przypada Gordianowi III, na rewersie widzimy postać stojącego władcy w tiarze, oferującego posążek Nike siedzącemu Gordianowi,²⁰² króla Abgara konno,²⁰³ lub jego profil w tiarze.²⁰⁴ Niekiedy dostrzec można wyraźnie orientalny, wyszywany kaftan króla.²⁰⁵ Jeden z typów monet na awersie ukazuje cesarza Gordiana III z tarczą,²⁰⁶ co wydaje się być nawiązaniem do obrony granic imperium. Mnogość emisji i różnorodność symboliki są imponujące, jak na krótki czas rządów ostatniego Abgara. Jednak dopiero znalezisko kilku dokumentów (jednego z Dura Europos i dwóch znad Eufratu) ujawniło skomplikowany przebieg jego panowania. W 242 roku odwoływano się jeszcze do władzy Abgara, jednak rok później poświadczony jest rzymski rezydent i dwóch strategów.²⁰⁷ Pozwala to datować ostatni epizod władzy królewskiej w Edessie na nie dłużej niż nieco ponad dwa lata. Monety ukazują sojusz Agbara z Rzymem, nawiązując w tym niewątpliwie do postaci Abgara Wielkiego; podkreślają jednak także orientalne (czyli tradycyjne) atrybuty władzy. Unikatowy w mennictwie Edessy portret konny wydaje się ukazywać aktywną rolę króla w obliczu zagrożenia.²⁰⁸ Szeroki zakres "orientalnej" symboliki wykorzystanej przez ostatniego Abgara pozwala domyślać się znacznej żywotności królewskich tradycji w Edessie oraz szczególnej roli *pasgriby* Ma'nu w ich kultywowaniu po śmierci Abgara Wielkiego.

W nauce istnieje konsensus co do faktu, że ustanie emisji monetarnych Abgara i powrót do określania miasta mianem kolonii oznacza usunięcie króla. Odkryta w Rzymie

²⁰¹ Babelon 1893, *Edessa* 86.

²⁰² Babelon 1893, *Edessa* 94.

²⁰³ Babelon 1893, *Edessa* 95.

²⁰⁴ Babelon 1893, *Edessa* 98.

²⁰⁵ BMC 158; <http://www.wildwinds.com/coins/greece/mesopotamia/edessa/> [dostęp 01.06.2024]

²⁰⁶ Mionnet 160

²⁰⁷ Szerzej S.K. Ross, The Last King of Edessa. New Evidence from the Middle. Euphrates, *ZPE* 97 (1993) 187-206.

²⁰⁸ Portrety konne zaczęły w tym okresie nabierać szczególnego znaczenia także w ikonografii perskiej. Z Dura Europos znana jest scena walki z konnym ukazaniem dowódców; a także graffiti przedstawiające powitanie (?) konnego dostojnika. Kilka lat później Szapur I został sportretowany konno na słynnych reliefach z Biszapur przedstawiających tryumf nad Rzymianami. Rzymianie przejęli później także tę symbolikę, przykładowo w konnym przedstawieniu Galeriusza na łuku w Salonikach.

inskrpcja nagrobna *D M Abgar Phrahatēs filiūs rex principis Orrhenoru Hodda coniugi bene merenti fec.* sugeruje, że jeden z królewskich synów z rodziną osiadł w samej stolicy Cesarstwa, zachowując tytuły i poważanie.²⁰⁹ Również w Rzymie odkryto wspomniane już niedatowane greckie epitafium Antoninusa, syna króla Abgara, który zmarł w wieku 26 lat. Epitafium wystawił jego brat, Abgar.²¹⁰ Istnieje jednak również możliwość, że Abgar pozostał w mieście, sprowadzony podobnej roli, jaką wcześniej pełnił jego ojciec Ma'nu – który nie miał prawa do bicia monety i nie był uznanym przez Rzym królem, mimo, że lokalna tradycja zachowała pamięć o jego rządach.²¹¹ Dłuższa obecność ostatniego Abgara w mieście wyjaśniałaby wzmiankę patriarchy Michała, według której królestwo Edessy zostało usunięte dopiero w piątym roku panowania Filipa.

Mimo, że Sasanidzi zajęli w tym czasie część Osroene, najwyraźniej nie zdobyli samej Edessy. Gdy Gordian przybył na wschód, według *HA* odbił Harran i Nisibis.²¹² W 243 roku Rzymianie odnieśli zwycięstwo nad wojskami perskimi pod Resainą, jednak rok później Gordian III zginął – jak twierdziła strona perska, pokonany w bitwie pod Miszikiem. Żołnierze wystawili młodemu cesarzowi pomnik na rubieżach Osroene, około 20 mil od Circesium, jednak same szczątki zabrali do Rzymu.²¹³ Zonaras²¹⁴ pisze, że Filip utracił na rzecz Szapura Mezopotamię i Armenię, jednak krótko potem ją odzyskał, łamiąc zawarty pokój. Filip Arab wycofał rzymskie wojska z Mezopotamii, zostawiając tylko garnizony w miastach. Na wschodzie szeroką władzę uzyskał jego brat Julius Priscus, który został prefektem Mezopotamii;²¹⁵ później otrzymał tytuł *Rector Orientis* i odwiedził między innymi Palmyrę.²¹⁶

Jak już wspomniano, Michał Syryjczyk²¹⁷ rozróżnia podporządkowanie Rzymowi w 166 roku (477 rachuby greckiej) i całkowite usunięcie królestwa za Abgara Sewerusa, w piątym roku cesarza Filipa (560 rok Greków). Jest to również jedynie źródło wyjaśniające, że Abgar Sewerus został wygnany, ponieważ planował rewoltę. Namiestnikiem został

²⁰⁹ Segal 1970, s. 30, przypis 3 (tekst inskrypcji); *Inscr. ap. Muratori* II, s. 665, n° 1.

²¹⁰ *CIG I* 6196; Gutschmid 1887 s. 42.

²¹¹ patrz Gawlikowski 1998.

²¹² *HA Gordiani Tres* 26.6.

²¹³ *Fest.* 22.

²¹⁴ *Zon.* 12.19; za: Dodgeon, *Lieu* 1994, s. 40.

²¹⁵ *IGR III* 1201, *IGR III* 1202 z Philippopolis, za: Dodgeon, *Lieu* 1994, s. 40.

²¹⁶ *CIL III* 141495.

²¹⁷ *Mich. Syr.* 5.5. za: Dodgeon, *Lieu* 1994, s.30

przedstawiciel lokalnego, od dawna sprzyjającego Rzymowi rodu, Aurelianus syn Habesaia. Rzeczywiście, Zosimos potwierdza rewoltę we wschodnich prowincjach spowodowaną opresyjną władzą Priscusa. Zbuntował się wtedy niejaki Jotapianus (potwierdzony przez monety), być może na terytorium Kommagene, który przejściowo miał zdobyć Antiochię.²¹⁸

Harran emitował własne monety do końca panowania Gordiana.²¹⁹ W przypadku Edessy znamy jeszcze kilka emisji z legendą ΚΟΛ ΕΔΕCCA z czasów Decjusza.²²⁰ Jeśli chodzi o wydarzenia wewnętrzne, jedyną wskazówkę mogą zawierać V-wieczne akta męczenników, pogańskiego kapłana Szarbela i biskupa Barsamyi, tworzone na wzór *Akt Szmony, Gurii i Habiba*. Ich akcja jest umiejscowiona w czasach panowania cesarza Trajana, jednak obecne w tekście odniesienia do biskupa Rzymu Fabiana (236-250) mogą wskazywać na czasy Trajana Decjusza. Istnieje więc możliwość, że chrześcijan Edessy dotknęły skutki edyktu wydanego przez tego cesarza.

2.2 Przemiany w II połowie III wieku

Koniec panowania ostatniego Abgara symbolicznie zamyka epokę królewską w dziejach Edessy. Według rzymskiej narracji, która w swej terminologii odwoływała się do tradycji hellenistycznych, Edessa miała być wolną kolonią już od ok. 213 roku. Uwzględnienie panowania Ma'nu w *kronice z Zuqnin* oraz krótkotrwały powrót ostatniego króla są jednak dowodem przywiązania lokalnej społeczności do dynastii Abgarydów, niewątpliwie ożywionego wspomnieniem czasów Abgara Wielkiego. Na kontynuację wcześniejszych tradycji kulturowych wskazuje także rozkwit mozaik grobowych w I połowie III wieku, nadal ukazujących możnych Edessy w orientalnych strojach, z inskrypcjami w edesseńskiej wersji języka syryjskiego.

Kolejne półwiecze to prawdziwe "lata ciemne" w historii Edessy, pozbawione niemal źródeł naświetlających sytuację w mieście i w regionie. Był to jednocześnie okres postępującej "romanizacji" rozumianej jako włączenie społeczności Osroene w organizm Cesarstwa. Równocześnie nastąpiły ogromne przekształcenia na terenie środkowej i

²¹⁸ Aurelius Victor, *Caesares* 29.2; Zos. 1.20.2 (Papianus; imię Jotapianus jest potwierdzone przez monety).

²¹⁹ T Green, gdzie?

²²⁰ BMC 166, BMC 168. <http://www.wildwinds.com/coins/greece/mesopotamia/edessa/>:

północnej Mezopotamii, wywołane ekspansywną polityką Szapura I. Preludium stanowiły wspomniane wcześniej ataki Ardaszira I oraz zdobycie Hatry.²²¹

U progu panowania Szapura I społeczności pogranicza rzymsko-irańskiego pozostawały niechętne Sasanidom, których ekspansywna polityka nie pozostawiała złudzeń co do możliwości zachowania dawnej autonomii. Armenia, tradycyjnie związana z Arsakidami, zagrożona od strony Adiabene, zapewne szukała pomocy ze strony Cesarstwa.²²² Dla Szapura był to wygodny pretekst do ataku, w wyniku którego osadził na tronie Armenii swego syna Hormizda. W 252 roku perskie wojska kilkoma szlakami najechały terytoria Rzymu, pokonały siły Cesarstwa pod Barbalissos i spustoszyły większość miast pogranicza, docierając nawet do Kapadocji. Przede wszystkim jednak zdobyta i złupiona została Antiochia, co stanowiło ogromny tryumf Szapura i niespodziewany, dotkliwy propagandowo cios dla Rzymu.²²³

Biorąc pod uwagę głęboko zakorzenione, wyrażone także w piśmiennictwie Edessy²²⁴ przekonanie o niemożności pokonania Rzymu, złupienie Antiochii wywołało ogromne poruszenie. *Oracula Sybillina* wydaje się sugerować, że w wyniku najazdu Szapura zbuntowała się Syria, zaś część ludności uciekło na wschód.²²⁵ Sasanidzi byli jednak elementem obcym i nie mogli – prawdopodobnie nawet nie próbowali – utrzymać władzy w Syrii. Uzurpator Mariades z Antiochii, jak zapewne większość jego sprzymierzeńców, kierował się chęcią zysku, nie ideowym poparciem dla władzy perskiego króla. Inaczej wyglądała sytuacja na brzegach Eufratu, gdzie w Dura Europos zachowały się ślady sympatii prosasanidzkich,²²⁶ oraz kontaktów społeczności żydowskiej z diasporą z Iranu, którą to drogą mogły być wymieniane poufne informacje.

Jeśli chodzi o prowincję Osroene, jej pozyskanie przez Sasanidów miałyby pewne szanse powodzenia ze względu na żywą łączność kulturową i językową z resztą obszaru Mezopotamii. W tym czasie w Edessie pojawili się manichejczycy, tworząc wspólnotę tak znaczną, że sam Mani napisał do niej list. Bliskie związki Maniego z Szapurem były powszechnie znane; Mani miał zresztą osobiście odwiedzić Adiabene i pogranicze

²²¹ Winter, Dignas 2007, 21.

²²² D. Sellwood, Adiabene, EI.

²²³ Winter, Dignas 2007, 22-23.

²²⁴ Księga Praw Krain Bar Daizana.

²²⁵ *Oracula Sibyllina* XIII, 108–30; Dodgeon, Lieu 1994, s. 43.

²²⁶ malowidło ze sceną bitwy

provincji Cesarstwa,²²⁷ a także towarzyszyć perskiemu władcy w jego wyprawach (w czasach Waleriana).²²⁸ Brak jednak dowodów na nielojalność Edessy wobec Rzymu poza jedyną, wspomnianą już wzmianką o możliwej próbie buntu ostatniego Abgara (która, jako datowana na panowanie Filipa, wyprzedzałyby wielkie ataki Szapura z lat 50.) Pewnym jest, że Edessa nie znalazła się na liście miast przejętych przez Sasanidów wymienionych w *ŠKZ*. Z pobliskich ośrodków zdobyte zostały jednak Zeugma, Circesium, Germanicia, Batna i "Chanar";²²⁹ najwyraźniej Osroene została spustoszona, lecz stolica wytrzymała atak Persów, którzy nie mogli tracić czasu na długie oblężenie. Piotr Patrikios pisze, że Szapur przekupił żołnierzy z Edessy, by pozwolili mu bez przeszkód powrócić do ojczyzny.²³⁰ Jest to źródło późne, jednak w świetle pozostałych danych, ugodowa postawa wpływowych notabli i garnizonu miasta jest bardzo prawdopodobna. Niewątpliwie po zdobyciu Antiochii Persowie powracali szlakiem pod Harranem, gdzie porzucili wielki taran, który pozostał tam aż do 360 roku.²³¹

W trzeciej wyprawie przeciw Cesarstwu (w roku 260) siły Szapura znów zaatakowały Edessę i Harran.²³² W Edessie, gdzie zgromadziło się rzymskie wojsko, miał panować głód,²³³ chociaż Zonaras pisze o skutecznej walce z przeciwnikiem i zadaniu mu dużych strat.²³⁴ Cesarz Walerian, który przybył na odsiecz z odbudowywanej Antiochii, został wzięty do perskiej niewoli w słynnej bitwie między tymi dwoma miastami.²³⁵ Reliefy z Biszapur ukazują Waleriana prowadzonego przez Szapura pieszo przy wierzchowcu sasanidzkiego władcy. Ogromna liczba rzymskich żołnierzy i rzemieślników została wówczas wywieziona do Iranu, jednak po raz kolejny nazwa Edessy nie pojawia się wśród zdobyczy wymienionych w *ŠKZ*.

²²⁷ EI, Mani – (I spent) many years in Pers[i]a, in the country of the Parthians, up to Adiabene, and the bor[de]rs of the provinces of the kingdom of the Romans” (Man. *Kephalaia* 15.34–16.2; tr. Gardner 1995, s. 21)

²²⁸ Alexander Lycopolitanus, *contra Manichaei opiniones disputatio* 60 2, ed. Aleksander żył pod koniec III wieku.

Brinkmann, p. 4, 19–22, za: Dodgeon, Lieu 1994, s. 56.

²²⁹ *ŠKZ* (wersja grecka) 10–11.

²³⁰ Petrus Patricius, frag. 11, FHG IV, p. 187 za: Dodgeon, Lieu 1994, s. 58.

²³¹ Amm. Marc. 20.11

²³² *ŠKZ* (wersja grecka) 19–37.

²³³ Georgios Syncellus 8–1 (s. 466).

²³⁴ Zon. 12.23.

²³⁵ Winter, Dignas 2007, s. 23.

Walerian nigdy nie powrócił z niewoli. Po pojmaniu cesarza, rozbiciu wojsk i wysiedleniu części mieszkańców władza Rzymu na terenie północnej Mezopotamii znacznie osłabła. Zosimos uchwycił ducha epoki pisząc, że na całym wschodzie panowały słabość i zamieszanie.²³⁶ Był to jednocześnie szczytowy okres potęgi Palmyry, która stała się najpoważniejszą siłą powstrzymującą Sasanidów. Septymiusz Odenat zgromadził przy sobie, jak pisze kontynuator Diona, "barbarzyńską hordę"²³⁷ – zamieszkujące pustynię syryjską koczownicze plemiona Arabów, później zwane Saracenami. Armia Odenata atakowała wycofujących się Persów wzdłuż Eufratu²³⁸ i miała odbić, na rozkaz Galiena, zdobyte wcześniej przez wroga Nisibis.²³⁹ Także według *SHA* Odenat zdobył Nisibis i Harran,²⁴⁰ odbił północną Mezopotamię i wyprawił się w stronę Ktezyfontu, co musiało odsunąć na jakiś czas linię konfliktu od Osroene. Z zasięgu działań Odenata można wnioskować, że Edessa na kilka lat znalazła się w strefie wpływów Palmyry.²⁴¹ Ekspansywną politykę Odenata kontynuowała potem Zenobia z synem, na której cześć zostało nazwane miasto na zachodnim brzegu Eufratu, przyczółek palmyreńskiej władzy w bliskim sąsiedztwie Osroene. Wydaje się jednak, że gdy władczyni Palmyry otwarcie wystąpiła przeciw Rzymowi, Osroene nie przyłączyła się do buntu. W liście Zenobii do Aureliana z *SHA* królowa chwali się wsparciem Persów, Saracenów, oraz Armenii.²⁴² Żołnierze z Mezopotamii są natomiast wymienieni przez Zosimosa wśród walczących w armii Aureliana.²⁴³ Można przypuszczać, że w tym okresie Edessa w dużej mierze utraciła budowaną od czasów Abgara Wielkiego pozycję. Do milczenia źródeł pisanych dochodzi zanik znalezisk archeologicznych – inskrypcji, rzeźb i mozaik, dowodów działalności i poważania lokalnej arystokracji.

Jedyną poszlaką, która mogłaby świadczyć o innym stanie rzeczy, jest opis Lucjana, biskupa Antiochii (który poniósł męczeńską śmierć w 312 roku) zawarty w X-wiecznej *Liber Suda*. Lucjan, który urodził najpóźniej pod koniec I połowy III wieku, miał pochodzić z bogatej chrześcijańskiej rodziny w Samosacie i kształcić się w pobliskiej

²³⁶ Zos. HN 1.3.

²³⁷ Anonymous Continuator of Dio Cassius, ed. Boissevain, iii, p. 744 (=FHG IV,

p. 197: Odaenathus came upon him with a barbarian hord . Także: Orosius, adversus paganos VII, 22, 12 :

But in the east, Odaenathus gathered a

band of peasants

²³⁸ Zon. 12.23.

²³⁹ Zos. 1.39.

²⁴⁰ HA *Gallieni Duo*. 10.3.

²⁴¹ więcej na ten temat Shahid, Arabs iv century, 24.

²⁴² HA *Divus Aurelianus*, 27.2.

²⁴³ Zos. 1.52.

Edessie u niejakiego Makariosa. Wzmianka ta nie jest powszechnie akceptowana, nie można jej jednak uznać za całkowicie nieprawdopodobną. Chrześcijaństwo w regionie było już rozpowszechnione – Paweł, biskup Antiochii od roku 260, usunięty ostatecznie za czasów Aureliana, pochodził z Samosaty.²⁴⁴ Był on protegowanym Zenobii, której zawdzięczał zarówno pozostanie na biskupim tronie, jak i świeckie stanowisko *ducenariusza*.²⁴⁵ Wspomniany Lucjan z Antiochii był związany z naukami Pawła z Samosaty i w konsekwencji również oskarżany o herezję; już w antyku wymieniano go wśród duchownych współodpowiedzialnych za powstanie arianizmu.²⁴⁶ Jego nauka u "mistrza" w Edessie, przypadałaby pokolenie wcześniej niż w przypadku Euzebiusza emeseńskiego, który otrzymał chrześcijańskie wykształcenie w Edessie na przełomie III i IV wieku. Interesujący jest także wątek przychylności Zenobii dla Pawła, do czego niewątpliwie przyczyniło się wspólne aramejskojęzyczne pochodzenie; biorąc pod uwagę wsparcie Palmyry dla biskupa Antiochii, można założyć, że chrześcijańskie wspólnoty Edessy (związane z Antiochią przez tradycję Paluta) również cieszyły się okresem spokoju.

Kolejne wydarzenia można rekonstruować tylko szczątkowo. Drijvers datuje czas zależności Osroene od Palmyry do 272 roku. Według jego teorii Edessa miała trafić w ręce Sasanidów i wrócić do Rzymu dopiero po porażce Narsesa z roku 298.²⁴⁷ Należy jednak zauważyć, że pod koniec panowania Szapura i po jego śmierci w 270 roku państwo perskie znacznie osłabło, co stawia pod znakiem zapytania możliwość tak długiego utrzymania miasta. Kolejni cesarze próbowali wykorzystać brak silnego władcy na perskim tronie, by uderzyć w Sasanidów – nie jest jednak jasne, czy celem było odbicie utraconych prowincji, czy też pokonanie wroga na jego własnym terenie. W roku 282 Probus planował rozpocząć kampanię przeciw Persji, lecz jesienią zginął. W kolejnym roku na wschód wyprawili się Karus i Numerianus, osiągając znaczne sukcesy – zdobyli Mezopotamię i być może Ktezyfont, przekroczyli także granicę Tygrysu. W czerwcu

²⁴⁴ Eus. HE 7.27-30.

²⁴⁵ F. Millar, Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria, w: H. M. Cotton, G. MacLean Rogers (eds), *Rome, the Greek World, and the East: Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, 243-274. O związkach Pawła z Zenobią: Athanasius, *Historia Arianorum* 71,1 i inne, za: Millar 2006, s. 264.

²⁴⁶ Alexander of Alexandria, in an encyclical of 321.

²⁴⁷ Drijvers, Healey 1999 s. 39.

Karus został jednak śmiertelnie rażony piorunem.²⁴⁸ Według Malalasa Numerianus miał wyprawić się z Antiochii przeciw Persom, jednak poniósł klęskę i został otoczony w Harranie.²⁴⁹ *Chronicon Paschale* podaje natomiast, że pokonanym pod Harranem cesarzem był Carinus.²⁵⁰ Edessa była znacznie silniejszą twierdzą niż Harran, z licznymi źródłami wody i łatwą do obrony cytadelą. Jeśli cesarz się tam nie zatrzymał, musiał ominąć miasto z rozmysłem, zapewne nie spodziewając się ataku wroga (co przypomina późniejsze działanie Juliana Apostaty, który wybrał Harran zamiast Edessy ze względów ideologicznych; należy wspomnieć, że Malalas przypisuje Numerianowi wznowienie prześladowań chrześcijan, w których zginął biskup Antiochii Babylas²⁵¹) – lub też Edessa była na tyle zniszczona, że nie nadawała się do obrony.

Rządy Dioklecjana przyniosły wzmocnienie wschodniej części imperium i spokojniejsze relacje z Sasanidami – w 287 roku Bahram II przysłał ugodowe poselstwo i liczne dary dla cesarza. Z zachodniej części Armenii utworzono prowincję, natomiast we wschodniej objął władzę podległy Rzymowi Tirydates III. Dioklecjan wzmocnił granicę na Eufracie oraz w południowej części Osroene, wystawionej na ataki zarówno Persów, jak i koczowników z pustyni. Przede wszystkim jednak nakazał budowę umocnień wokół Circesium, najważniejszej twierdzy na południowych rubieżach Osroene.²⁵² Około 290 roku zwycięsko zakończył walki z Saracenami, których miał przesiedlić do Tracji; według Shahida chodziło o arabskie plemiona w Syrii, zaś konflikt był związany z napięciami po upadku Palmyry.²⁵³

Okres względnego pokoju zakończył się, gdy sasanidzki władca Narses zaatakował zachodnią Armenię i północną Mezopotamię. Do głównej konfrontacji doszło na terenie Osroene, gdzie Narses zadał Galeriuszowi dotkliwą klęskę niedaleko Harranu (297).²⁵⁴ Po zebraniu nowych sił i powrocie na wschód Galeriusz na rozkaz Dioklecjana zaatakował Sasanidów z obszaru Armenii. Laktancjusz uważa, że Dioklecjan obawiał się klęski podobnej do słynnej porażki Waleriana.²⁵⁵ Być może z tego powodu areną walki nie stały

²⁴⁸ HA *Carus et Carinus et Numerianus* 7.1; 8.1–9. Liczne dowody na wyprawę Karusa zebrane w Dodgeon, Lieu 1994, s. 98-102.

²⁴⁹ Jo. Mal. 12.303-305.

²⁵⁰ *Chronicon Paschale* 2.15

²⁵¹ Jo. Mal. 12.303.

²⁵² Amm. Marc. 23.5.2.

²⁵³ Shahid 1984, s. 25.

²⁵⁴ Eutr. 9.24.5.

²⁵⁵ Lact., de mortibus persecutorum 9.6.8.

się znów okolice Edessy i Harranu. Rzymianie odnieśli wielkie zwycięstwo pod Satalą w Armenii (298). Persowie zostali zepchnięci za Tygrys, stracili też ziemie na jego wschodnim brzegu.²⁵⁶

W 299 roku Dioklecjan i Galeriusz przybyli do Nisibis, by ustalić warunki bardzo korzystnego dla Rzymu pokoju.²⁵⁷ Uzyskanie przez Rzym pięciu krain za Tygrysem, choć administracyjnie nietrwałe, przesunęło przesunęło linię zagrożenia konfliktem z Sasanidami dalej na wschód. W konsekwencji wzrosła rola Nisibis, co zresztą znalazło wyraz w samej treści ustaleń, gdzie miasto uznano jedynym punktem wymiany handlowej dla strony perskiej.²⁵⁸ Interesujący pozostaje fakt, że Edessa, podobnie jak w czasach Karusa, nie jest w ogóle wymieniana w przebiegu walk Galeriusza z Narsesem. Po raz pierwszy powraca we wzmiance u Malalasa, według której Dioklecjan utworzył tam (podobnie jak w Emesie i w Damaszku) fabrykę broni.²⁵⁹ Produkcja uzbrojenia oznaczała, że Edessa stała się zapleczem dla ewentualnego konfliktu, jednak nie postrzegano jej jako szczególnie zagrożonego miasta frontowego. Ewentualny impet uderzenia ze wschodu miały najwyraźniej przyjąć wojska stacjonujące w Nisibis. Południowa rubież, wystawiona na ataki z pustyni, była dobrze broniona przez forty limesu i nowo wzmocnione Circesium. Wydaje się, że koczownicze plemiona arabskie, które jeszcze wiek wcześniej były żywotną częścią struktur Osroene, jeśli nie przeszły na osiadły tryb życia zostały odrzucone dalej na południe, poza granice Cesarstwa. W inskrypcji Narseha z Paikuli wymienieni są sasanidzcy wasale, wśród nich także Amru, król Lachmidów, i Amru, prawdopodobnie "z Abgarów" (*'mrw 'pgrn 'n*).²⁶⁰ Inskrypcja powstała przed 297 rokiem, ponieważ mówi o dobrych relacjach z Rzymianami i Cezarem.²⁶¹ Z tej fragmentarycznej wzmianki może wynikać, że analogicznie do Abgarydów w Rzymie, jeden z potomków edesseńskiej dynastii znalazł się po stronie Sasanidów. Mógł on współdziałać z koczowniczym plemieniem Lachmidów, które założyło wkrótce arabski ośrodek w Hirze nieopodal południowego biegu Eufratu. Aktywność arabskich plemion, wcześniej związanych z królestwami rzymsko-irańskiego pogranicza, potwierdzają także

²⁵⁶ Fest. 14.

²⁵⁷ Eutr. 9.25.

²⁵⁸ Kilkadziesiąt lat później Ammian potwierdza, że coroczny targ na który przybywali kupcy ze wschodu, odbywał się w Batnae, co oznacza, że ustalenia pokoju nie były respektowane całkowicie rygorystycznie.

²⁵⁹ Shahid 1984, s. 25; Jo. Mal. 12.307

²⁶⁰ NPi 92. (H. Humbach, P. O. Skjærvø, The Sassanian Inscription of Paikuli, Part 3.1 Restored text and translation, Munich 1983).

²⁶¹ NPi 91.

późne (Tabari) legendy o Daizanie, który po upadku Hatry miał walczyć na pustyni z Sasanidami.

Kolejne reformy Dioklecjana wpływały także na przemiany w Osroene. ~~Namiestnikiem prowincji mógł zostać~~ ekwitek *praeses*, który nadzorował bezpośrednio pobór podatków. Miasta ostatecznie utraciły klasyczną autonomię, która erodowała już od lat 50. III wieku, gdy znikły emisje monet i status ~~użycie tytułu~~ *kolonii*. Zmieniało się także postrzeganie osoby cesarza. Dioklecjan niemal od początku rządów wzmacniał autorytet, odwołując się do opieki najważniejszych rzymsko-greckich bogów. Zapewne po pokonaniu Narsesa oraz zdobyciu jego skarbcza i haremu, sięgnął po symbolikę do tej pory przynależną władcom orientalnym – czołobitny pokłon, bogato zdobione szaty i obuwie.²⁶² Północna Mezopotamia była najpierw areną klęski Galeriusza, później zaś świętowała największe zwycięstwo Rzymu od dziesięcioleci; poświadczony w źródłach dłuższy pobyt obydwu cesarzy wiązał się niewątpliwie z wizytami w miastach i aktywnością zarówno lokalnych notabli, jak i zwykłych mieszkańców. W oczach syryjskojęzycznej ludności "cesarz" nabierał statusu zarezerwowanego wcześniej dla "króla".

Znacząca część społeczności Osroene nie mogła jednak być przychylna kolejnym działaniom rzymskich władców. Edykt Dioklecjana przeciw manichejczykom w Egipcie (302 r.) rzuca światło na to, jak mogli być traktowani w innych częściach imperium. Ich księgi miały zostać spalone, zaś odmawiający odstępstwa od manicheizmu wyznawcy – straceni. Lokalni urzędnicy i przedstawiciele wyższych sfer podlegali konfiskacie dóbr i czekała ich kara zesłania do kamieniołomów.²⁶³ Wspólnoty manichejskie w Edessie przetrwały jednak i rozwijały się w kolejnych dziesięcioleciach.

Spółeczności chrześcijańskie były w tym czasie już niewątpliwie dobrze zorganizowane. Na początku III wieku działał w Edessie biskup Kona, który rozpoczął w 312/313 roku budowę głównego kościoła miasta (dokończył ją jego następca, Ša'ad).²⁶⁴ 4 lutego 303 roku Dioklecjan wydał edykt przeciw chrześcijanom, który wywołał falę represji w całym imperium. Edykt Dioklecjana jest przywołany w syryjskiej tradycji w

²⁶² Theophanes, *Chronicon A.M. 5793* 9.1.15; Dodgeon, Lieu 1994, s. 113-114. Teofanes pisze wprost, że "Diocletian was puffed up with the success of his fortunes and sought to have obeisance made to him by his senators and not be addressed according to the former style. He adorned his footwear with gold, pearls and precious stones"

²⁶³ I. Gardner, S. N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge N.Y. 2004, s. 117-118.

²⁶⁴ Chron. Edess. 12.

liście biskupa Edessy, Aitalahy, do wspólnot w Persji (zapewne powstał on jednak najwcześniej w II połowie IV wieku i jest innego autorstwa).²⁶⁵ Akta Szmony i Gurii, którzy stali się świętymi męczennikami i patronami Edessy datują opisywane wydarzenia na czasy biskupa Kony i rządu Dioklecjana (14 rok jego panowania i 618 rok Greków – datyienne mogą wskazywać najwcześniej na 298 rok).²⁶⁶ Akta powstały co najmniej kilkadziesiąt lat później, podają jednak wiele interesujących, zapewne autentycznych szczegółów. Męczennicy byli osobami wpływowymi i pochodzili z wiosek spoza Edessy, zaś na terenie prowincji działała sieć "informatorów" współdziałających z władzami. Proces prowadził rzymski namiestnik, jednak w datacji akt wzmiankowani są lokalni urzędnicy, Abba i Abgar, syn Zoory.²⁶⁷ Kilka lat później w podobny sposób męczeńską śmierć poniósł diakon H̄abib.

Jeśli chodzi o wydarzenia lokalne, kronika edesseńska przekazuje dla tego okresu tylko jedną wzmiankę – w 303 roku mury miasta upadły po raz drugi, w wyniku powodzi, która nastąpiła niemal dokładnie wiek po podobnej katastrofie z czasów Abgara Wielkiego.²⁶⁸

Jan Malalas podaje, że kiedy Maksencjusz przebywał w perskiej części Armenii, Persowie wtargnęli do Osroene i zniszczyli Maximianoupolis. Maksencjusz miał odbudować miasto i zwolnić je z podatków.²⁶⁹

2.2. Historia Osroene w późnym antyku

2.2.1. Czasy Konstantyna

Konstantyn w młodości brał udział w walkach w Mezopotamii jako podwładny Galeriusza i Dioklecjana,²⁷⁰ jednak jako cesarz zajął się sytuacją na wschodnim limesie dopiero po zakończeniu walk z Licyniuszem. Według Malalasa oddzielił od Syrii i

²⁶⁵ Tekst listu: P. Bruns, Brief Aithallahas, des Bischofs von Edessa (Urhai), an die Christen des Perserlandes über den Glauben, w: *OC 77*, 1993, 120-136; S. P. Brock, *Aitalaha*, e-GEDSH.

²⁶⁶ Chronologia akt jest częściowo interpolowana; Burkitt podaje akceptowaną w nauce datę 309-310 dla wszystkich trzech męczeństw. Burkitt 1913, s. 30-34.

²⁶⁷ Szmona, Guria 1-2.

²⁶⁸ Chron. Edess. 11.

²⁶⁹ Jo. Mal. 12.312-313.

²⁷⁰ Anonymus Valesianus, *Origo Constantini Imperatoris* 2.

Osroene Eufrazję i ustanowił jej stolicą Hierapolis.²⁷¹ Do Mezopotamii wysłał natomiast swego syna Konstancjusza, który angażował się często w potyczki z Persami.²⁷² Konstancjusz ufortyfikował Amidę na granicy północnej Mezopotamii i Armenii, którą darzył podobno szczególną estymą;²⁷³ zostało jej podporządkowane znaczne terytorium.²⁷⁴ Przygotował także na wypadek najazdu fortecę, którą Ammian nazywa Antoninopolis, znajdującą się w okolicy dzisiejszego Viransehir.²⁷⁵ Tymczasem zagrożenie ze strony Sasanidów rosło – dowódca Persów i krewny króla, Narses, najechał na Amidę i Mezopotamię w 336 roku, lecz został zabity przez Konstancjusza.²⁷⁶

Za panowania Konstantyna Edessa zdobyła zainteresowanie rzymsko-greckiego chrześcijaństwa za sprawą opisaną historię nawrócenia króla Abgara u Euzebiusza z Cezarei. W 325 roku przedstawiciele miast Mezopotamii wśród których był Aitalaha z Edessy, wzięli udział w soborze w Nicei, co było dalszym przyczynkiem do zacieśnienia więzi z dworem Konstantyna.²⁷⁷ Biskupi zostali podjęci na imperialnym, niezwykle wystawnym bankiecie z okazji vicennaliów, dostali także prezenty.²⁷⁸ Dla gości zza Eufratu taka wizyta musiała przypominać królewskie odwiedziny Abgara w Rzymie.

Edessa określiła swoje miejsce w rzymsko-chrześcijańskim świecie w szczególnym momencie. W pierwszych latach IV wieku nawrócił się ze swym dworem, analogicznie do historii opisywanej w "Legendzie Addaja", król Tirydates z Armenii. Nawrócenie Tirydatesa stało się faktem powszechnie znanym i cenionym, jednak na jego bazie nie wykształcił się "mit założycielski", który fascynowałby mieszkańców Cesarstwa tak mocno, jak to się stało w przypadku Edessy. Kulturowa historia Armenii i Osroene często biegła równoległym torem, jednak ta pierwsza pozostawała na rubieżach antycznego świata (Sozomen postrzegał ją jako pierwszy nawrócony kraj poza granicami Cesarstwa);²⁷⁹ jej kościół związał się z Cezareą, podczas gdy Osroene – z Antiochią.

²⁷¹ Jo.Mal. 13.317-318.

²⁷² *Chronicon Paschale* 533.5–17.

²⁷³ *Kronika edesseńska* datuje budowę Amidy przez Konstancjusza na rok 348/9 (*Chron. Edess.* 19).

Konstancjusz nadał jej nazwę Augusta (Hallier 1892 s. 97).

²⁷⁴ *History of Jacob the Recluse*, 26 ed. Nau, 1915–1917:7.1–5, za: Dodgeon, Lieu 1994, s.136. Dodgeon datuje te pierwsze działania w Amidzie na czas przed 337 rokiem.

²⁷⁵ Amm. Marc. 18.9.1.

²⁷⁶ Theophanes, *Chronographia*, A.M. 5815, p. 20, 21–6, za: Dodgeon, Lieu 1994, s. 135.

²⁷⁷ Biskupami byli: Ethilhas z Edessy, Mareas z Birthy, Jakub z Nisibis, Jan z Persji, Antiochus z Resainy.

Extraxts from the Syriac MS No 14528 in the British Museum Written AD 501.

²⁷⁸ *Vita Constantini* 25-26

²⁷⁹ Soz. 2.8

Impakt przejścia Armenii na chrześcijaństwo był najsilniejszy w regionie Kaukazu (gdzie ok. 337 roku schryścianizowana została Iberia)²⁸⁰ oraz w samej Persji. Sozomen uważał, że Persowie nawracali się dzięki kontaktom z Ormianami, jak i z Osrończykami.²⁸¹ Rzeczywiście, chrześcijańskie społeczności sasanidzkiej Mezopotamii i Adiabene znajdowały się w polu bezpośredniego zainteresowania duchownych z Edessy. Po wybuchu prześladowań Szapura II (koniec lat 30. III wieku) to właśnie mieszkańcy Edessy zbierali opowieści o tamtejszych męczennikach.

Kanon chronologiczny Jakuba z Edessy podaje, że Konstantyn przeznaczył dofinansowanie dla kościołów i wszystkich związanych z posługą, oraz dla wdów.²⁸² Były to instytucje prężnie rozwijające się w Osroene, które skorzystały na bezpośredniej opiece władcy. Co najmniej od czasu soboru w Nicei biskupi Edessy pozostawali w stałym kontakcie z innymi hierarchami, szczególną uwagę zwracając na Jerozolimę i Aleksandrię. Edessa czujnie przyglądała się sytuacji w Antiochii w i Konstantynopolu, gdzie wzmacniały się wpływy ariańskie. *Kanon Jakuba z Edessy* wymienia dokładne następstwo biskupów heretyckich i ortodoksyjnych w tych miastach dla czasów Konstantyna i Konstancjusza.²⁸³ Ta sieć powiązań z cesarstwem wykształciła się bardzo szybko – Euzebiusz emeseński (zm. ok. 360), urodzony w bogatej rodzinie w Edessie, kształcił się w Antiochii, Cezarei i Aleksandrii, miał kontakt z wszystkimi ważnymi osobistościami rzymskiego Wschodu swej epoki, zaś swe dzieła pisał prawdopodobnie wyłącznie w grece.

Konstantyn, planując wielką wyprawę przeciw Persji, chciał zatrzymać się w Mezopotamii. Cesarz miał konsultować trasę przemarszu z biskupami przybyłymi na jego dwór, traktując ich nie tylko jako przewodników duchowych, ale i doradców militarnych.²⁸⁴ W maju 337 roku Konstantyn zmarł jednak niedaleko Nikomedii. Konstancjusz przybył do nowej stolicy by ustalić podział cesarstwa między braćmi, wkrótce jednak wrócił do Antiochii podejmując na nowo przygotowania do wojny z Persją. Wywołało to ataki sasanidzkie skierowane głównie na prowincję Mezopotamię i Nisibis, które zostało oblężone po raz pierwszy około 337/338 roku. Obroną wstawił się wówczas Jakub z Nisibis (zm. 338),²⁸⁵ co zgodnie z szerszym obrazem ze źródeł

²⁸⁰ Chronological Canon... s. 309-310.

²⁸¹ Sozomen, 2.8

²⁸² Chronological Canon... s. 309; ustęp 1.

²⁸³ Chronological Canon... s. 310.

²⁸⁴ Euseb. Vita Constantini IV, 56.

²⁸⁵ Hieron. *Chronicon*, p. 234, 24–5. Długi opis oblężenia: Thdt, h.rel. 1.11–12.

potwierdza rosnący autorytet duchowieństwa w miastach.²⁸⁶ Szapur II odstąpił od Nisibis, jednak spustoszył Mezopotamię i zabrał wielu jeńców.²⁸⁷ Konstancjusz osobiście dowodził walkami na mezopotamskim limesie, biorąc udział w pomniejszych bitwach na południe i wschód od Osroene (na linii Singara-Constantia-Amida).²⁸⁸ Persowie nie byli jednak w stanie dotrzeć nawet do Edessy,²⁸⁹ która cieszyła się długim okresem spokoju.

Od czasów Kony znamy sekwencję biskupów Edessy, z niewielkimi niejasnościami. Wspomniany Aitalaha (zm. 345/6?)²⁹⁰ był porównywany z Jakubem z Nisibis, jednak zachowane źródła późniejsze nie kontynuują jego kultu.²⁹¹ W 324 roku rozpoczął rozbudowę kościoła o dziedziniec i skrzydło wschodnie.²⁹² Zapewne wspólnota chrześcijańska była w tym okresie podzielona, ponieważ *Kanon Jakuba* podaje, że w roku 339 roku Barni został następcą Habsi jako dwudziesty pierwszy biskup Edessy.²⁹³ Inne źródła oprócz Michała Syryjczyka nie znają tych postaci; w kronice edesseńskiej Abraham jest bezpośrednim następcą Aitalahy.²⁹⁴ Biskup Abraham wybudował w roku 345/346 kaplicę Wyznawców – męczenników Szmony, Gurii i Habiba.²⁹⁵

W 344 roku miała miejsce słynna nocna bitwa niedaleko Singary, która wyczerpała siły zarówno rzymskiej, jak i perskiej strony. Od tej pory inicjatywa pozostawała głównie po stronie Sasanidów – w 346 roku Szapur przez trzy miesiące po raz drugi oblegał bezskutecznie Nisibis.²⁹⁶ Prawdopodobnie w tym czasie została założona, lub raczej ufortyfikowana Tella, czyli Constantia.²⁹⁷ Konstancjusz przebywał wówczas ze swym dworem w Edessie, skąd pisał list do Atanazego.²⁹⁸ Cesarz rezydował w stolicy Osroene także w 350 roku, w związku z coraz bardziej zaciętą wojną z Persami, którzy znów podeszli pod Nisibis.²⁹⁹ Kilka źródeł potwierdza, że miasto zostało otoczone przez

²⁸⁶ Thdt, HE 2.30.1-2.

²⁸⁷ Jacob of Edessa, Chronological Canons, CSCO 9, p. 289.

²⁸⁸ Fest. 27.

²⁸⁹ Amm. Marc. 18.5.

²⁹⁰ S. Brock, Aitalaha, e-GEDSH.

²⁹¹ Chronological Canon... s. 309; ustęp 1.

²⁹² Chron. Edess. 13; 14; 16.

²⁹³ Chronological Canon.. s. 309.

²⁹⁴ The Canon... s. 309, przypis 3.

²⁹⁵ Chron. Edess. 18.

²⁹⁶ Jerome, chronicon, s. a. 346, p. 236, 19.

²⁹⁷ Jacob of Edessa, Chronological Canons, CSCO 5, p. 293.

²⁹⁸ Athanasius, apologia contra Arianos 51, ed. Bright, p. 65, za: Dodgeon, Lieu 1994, s. 169.

²⁹⁹ Philost. 3.22 za: Dodgeon, Lieu 1994, s. 182.

Szapura wodą, prawdopodobnie dzięki zmianie nurtu i budowie tam na rzece Mygdonos.³⁰⁰ Również tym razem wsparci modlitwą biskupa obrońcy zdołali przetrwać, zaś problemy we wschodnich częściach imperium zmusiły Szapura do przerwania kampanii i odwrotu; uporczywość perskiej armii sprawiła jednak, że coraz bardziej obawiano się siły przeciwnika, jednocześnie doceniając opór Nisibis. Mimo ciągłych niepokojów na granicy, *Expositio totius mundi et gentium* portretuje zarówno Edesę jak i Nisibis w połowie IV wieku jako świetnie prosperujące ośrodki. Oba miasta trudniły się zyskownym handlem z Persją i posiadały mury, które w czasie wojen miały zawsze wstrzymać napór wroga.³⁰¹

Według Filostorgiusa, Konstancjusz po śmierci Konstansa (350) wyruszył z Edessy na zachód skonfrontować się z Magnencjuszem.³⁰² Kiedy jednak doszły go wieści o perskich ruchach na granicy, jako dowódcę na wschodzie wysłał swego kuzyna Gallusa.³⁰³ *Kanon Jakuba z Edessy* podaje, że 5 maja 664 roku Greków (353) na niebie ukazał się znak krzyża, co musiało uczynić duże wrażenie na mieszkańcach (wspomina o tym również *Chronicon Paschale*).³⁰⁴ Znak ten miał być widoczny nad Jerozolimą i przyczynić do zwycięstwa Konstancjusza nad Magnencjuszem.³⁰⁵ We wrześniu 354 roku po raz pierwszy od wielu lat Osroene stała się areną bezpośrednich walk z Szapurem II. Dobrze zorientowany Ammian Marcellinus pisze, że perski dowódca Nohodares chciał przejść przez słabo bronione rubieża poza ufortyfikowanym limesem prowincji Mezopotamii. Celem Persów było bogate Batnae, gdzie odbywał się coroczny targ dóbr ze Wschodu.³⁰⁶ Zamiar nie powiódł się ze względu na zdradę żołnierzy, wskazał jednak na zagrożenie terenów leżących wzdłuż rzeki Chabur, które sąsiadowały bezpośrednio z pustkowiem odwiedzanym przez Saracenów.³⁰⁷ Prawdopodobnie w tym czasie rzymskim dowódcą był wciąż Gallus, który osiągnąwszy znaczne sukcesy powrócił następnie do Antiochii.³⁰⁸

Zimą 357 roku do Cesarstwa przybył poseł Szapura z darami i z listem, w którym król domagał się zwrotu Armenii i Mezopotamii, zabranych przez Rzym po klęsce

³⁰⁰ S. Lieu, Nisibis, EI

³⁰¹ *Expositio totius mundi et gentium* 19–20, 22, ed. Rougé, pp. 152–5.

³⁰² Philost. 3.22.

³⁰³ Philost 3.25.

³⁰⁴ *Chronological Canon...* s. 311; *Chron. Pasch.* s. 540.

³⁰⁵ Focjusz ??, Filostorgius, rozdz. 26; 28.

³⁰⁶ Amm Marc 14.3.1–3.

³⁰⁷ *Expositio totius mundi et gentium* 19–20, 22, ed. Rougé, pp. 152–5.

³⁰⁸ Philost. 3.28.

Narsesa. Konstancjusz stanowczo się temu sprzeciwił, uznając te ziemie za część rzymskiego świata, nad którym niepodzielnie rządzi (*cum deletis tyrannis totus orbis Romanus nobis obtemperat*).³⁰⁹ Szykując się do konfrontacji, Rzymianie spalili uprawy Mezopotamii by nie wspomagać wyżywienia armii Szapura, zaś ludność ukryła się w miastach. Ammian pisze o niekompetencji magistra *equitum per Orientem*, Sabinianusa, który pozostał beczynnie w stolicy Osroene, podczas gdy cała kraina przygotowywała się do oblężeń i do walki. Sabinianus miał odwiedzać groby Edessy, gdzie jego żołnierze przedstawiali rodzaj pantomimy i tańca, które to działania Ammian uznał za złowróżbne.³¹⁰ Rzymianie tak bali się perskiego ataku, że planowali zniszczyć mosty na Eufracie w Zeugmie i Capersanie, by bronić się na tej linii.³¹¹ Ostatecznie wielka ilość wojska i mieszkańców schroniła się w Amidzie, która stała się celem ataku Szapura w 359 roku. Oblężenie trwało 73 dni. Wśród obrońców wybuchła zaraza i Szapurowi udało się zdobyć miasto. Większość rzymskich dowódców została zabita; wśród ocalałych był sam Ammian Marcellinus, który ze szczegółami opisał straszny przebieg oblężenia.³¹² Na cześć galijskich obrońców, którzy zadali Persom największe straty, Konstancjusz rozkazał wzniesć w centrum Edessy ich konne posągi.³¹³ Spustoszona Amida została opuszczona przez perskie wojska, jednak w kolejnym roku Szapur zdobył Singarę, będącą najdalej południe wysuniętym rzymskim przyczółkiem w Mezopotamii. Jak pisze Ammian, pozbawione wody pustkowie wokół Singary i odległość uniemożliwiła przysłanie pomocy z głównego obozu w Nisibis. Forteca była broniona przez dwa legiony (I partyjski i I flawijski), miejscową ludność i konnych (prawdopodobnie Arabów), którzy musieli się schronić w murach; większość obrońców została przez Szapura wysiedlona w głąb Iranu.³¹⁴ Następnie Szapur zdobył Bezabde (*Phaenicha*) nad Tygrysem, bronione przez trzy legiony. Biskup Bezabde podjął się mediacji u perskiego króla, które okazały się jednak bezowocne. Mimo wielu sukcesów, Szapurowi nie udało się zająć kolejnej forticy, Virty (*Birtha*).³¹⁵

³⁰⁹ Amm. Marc. 17.5

³¹⁰ Amm. Marc. 18 7.7.

³¹¹ Amm. Marc. 18.8.1.

³¹² Amm. Marc. 19.1-9.

³¹³ Amm. Marc. 19.6.12

³¹⁴ Amm. Marc. 20.6.

³¹⁵ Amm. Marc. 20. 7.

Konstancjusz pozostawał wówczas w stolicy, wysyłał jednak do Mezopotamii broń i posiłki. Cesarz gromadził Scytów, których umiejętności miały stanowić przeciwwagę dla perskiej konnicy,³¹⁶ oraz zabiegał o potwierdzenie lojalności władcy Armenii, Arsacesa.³¹⁷ W 360 roku Konstancjusz przeszedł z Kapadocji przez Melitene i Samosatę do Edessy, przygotowując się po raz kolejny do ataku na Persję. Dookoła miasta gromadził wojska i zapasy, zaś Osroene stała się znów zapleczem wyprawy.³¹⁸ Cesarz odwiedził spaloną Amidę, która sam kiedyś fortyfikował, i ruszył z wojskiem pod Bezabde. Do celów oblężenia został spod Harranu przewieziony (w częściach) ogromny taran z czasów wyprawy Szapura I.³¹⁹ Rzymianie podjęli ogromne prace, by zdobyć fortecę, jednak byli zmuszeni odstąpić. Konstancjusz powrócił na zimę do Antiochii,³²⁰ zaś wiosną zjawił się znów w swym głównym punkcie dowodzenia w Edessie.³²¹ Szapur pozostawał na drugim brzegu Tygrysu, lecz obawiano się, że gdy zaatakuje Mezopotamię, szybko ją zdobędzie i przekroczy Eufrat.³²² Gdy jednak okazało się, że Szapur odwołał swe wojska, cesarz z armią wycofał się do Nikopolis, zostawiając w Mezopotamii i Osroene jedynie podstawowe garnizony.³²³

W roku 360/361 zmarli zarówno Abraham, biskup Edessy, jak i Wologezes, biskup Nisibis.³²⁴ Konstancjusz (nie wymieniony w kronice edesseńskiej z imienia "cesarz") przeniósł wówczas Barsesa, biskupa Harranu, do Edessy.³²⁵ Niepewna sytuacja polityczna wpływała na radykalizację wiary – edesseńska tradycja zachowała pamięć o bogaczu Abrahamie Kidunayi, który miał zostać gorliwym pustelnikiem w 355/56 roku.³²⁶ W okolicach miasta przebywał również Julian Saba, jeden z prekursorów ascetyzmu w Osroene.³²⁷

³¹⁶ Amm. Marc. 20.8.1

³¹⁷ Amm. Marc. 20.11.1-3.

³¹⁸ Amm. Marc. 20.11.4.

³¹⁹ Amm. Marc. 20.11.11-12.

³²⁰ Amm. Marc. 20.11.31-32.

³²¹ Amm. Marc. 21.7.7.

³²² Amm. Marc. 21.13.1

³²³ Amm. Marc. 21.13.6.

³²⁴ *Chron. Edess.* 22; 23.

³²⁵ *Chron. Edess.* 24.

³²⁶ *Chron. Edess.* 21.

³²⁷ S. H. Griffith, Julian Saba, "the Father of the monks of Syria", *J ECS* 2 (1994), 185–216.

W październiku roku 361 Konstancjusz zmarł w Cylicji, nie doczekawszy konfrontacji z Julianem. Cesarz ten spędził za Eufratem wiele miesięcy w różnych okresach swego panowania, miał duże poważanie u żołnierzy i powszechnie uważano go za dobrego przywódcę. Znaczna część wojsk z północnej Mezopotamii była wobec niego bardzo lojalna, co potwierdza zachowanie oddziałów w Galii, wysłanych tam przez Juliana z obawy przed zdradą. Byli wśród nich łucznicy i jeźdźcy pod wodzą niejakiego Nigrinusa z Mezopotamii, którzy pozostali wierni Konstancjuszowi i trwali oblężeni w Akwilei, dopóki nie dowiedzieli się o jego śmierci.³²⁸ Nigrinus przypłacił ten bunt spaleniem żywcem.³²⁹ Zapewne długi pobyt w Mezopotamii przyczynił się do tego, że Konstancjusz, jak twierdzi Ammian, był świetnym jeźdźcem i łucznikiem, umiał też rzucać oszczepem.³³⁰ Jednak religijne nastawienie cesarza sprawiło, że w edesseńskiej historiografii nie został zapamiętany przychylnie. Konstancjusz gwałtownie zwalczał przeciwników arianizmu, skazując ich na wygnanie, więzienie, lub wręcz na śmierć.³³¹ Takie działania nie są poświadczone w Mezopotamii, jednak *Kanon Jakuba z Edessy* podaje ogólnie, że dzięki Konstancjuszowi arianie mogli robić, co chcieli.³³² Frakcja arian w Edessie musiała być w pewnym momencie silna, ciesząc się względami Konstancjusza, gdy ten przebywał w mieście w ostatnim okresie panowania. Gdy cesarzem był już Julian, bogaci zwolennicy arianizmu w stolicy Osroene mieli zaciekle prześladować walentynian.³³³ W Edessie zwyciężyła jednak ortodoksja i w kolejnych dziesięcioleciach miasto jest przedstawiane jako gorliwa ostoja doktryny nicejskiej, co przyczyniło się do zaciemnienia obrazu z czasów Konstancjusza.

5 marca 363 roku Julian wyruszył z Antiochii na wyprawę perską, zbierając siły w Hierapolis i idąc dalej tak szybko, by wieści o jego przybyciu go nie wyprzedziły. Po przekroczeniu Eufratu cesarz zatrzymał się w Batnae z legionami i scytyjskimi posiłkami. Prowincja była przygotowana na przybycie armii, dla której zgromadzono ogromne zapasy żywności i paszy (gdzie wydarzył się złowróźbny wypadek).³³⁴ Ammian nie

³²⁸ Amm. Marc. 21.11.

³²⁹ Amm. Marc. 21.12.18

³³⁰ Amm. Marc. 21.16.7

³³¹ Julian, list 41 do obywateli Bostry- To the citizens of Bostra, *The Works of the Emperor Julian*, volume III (1913) Loeb Classical Library; Sozomen 5.5

³³² Chronological Canon... s. 310.

³³³ Julian, Letter 40 – To Hecebolius. *The Works of the Emperor Julian*, volume III (1913) Loeb Classical Library.

³³⁴ Amm. Marc. 23.2.6

wspomina o tym, że do Juliana w Batnae przybyli wysłannicy z Edessy, jednak cesarz zdecydował się nie odwiedzać miasta.³³⁵ Tłumaczy się to zwykle jego osobistą niechęcią do chrześcijaństwa, lecz mógł także obawiać się wrogiego nastawienia lokalnej ludności – jeszcze przebywając w Antiochii Julian skonfiskował mienie edesseńskiego kościoła, oraz zagroził wygnaniem i karą śmierci, jeśli mieszkańcy nie powstrzymają się od dalszych sporów na tle religijnym.³³⁶ Cesarz udał się natomiast do Harranu i modlił w słynnej świątyni Sina.³³⁷ Według Malalasa Julianowi towarzyszył w wyprawie poważany historyk Magnus z Carrhae – być może on zainteresował cesarza swoim ojczystym miastem.³³⁸ Stamtąd Julian przeszedł do Davany i twierdzy Callinicum u ujścia rzeki Balikh.³³⁹ Dalej spotkał poselstwo książąt Saracenów, którzy ofiarowali mu złotą koronę.³⁴⁰ Na początku kwietnia przybył do Circesium, od czasów Dioklecjana świetnie umocnionej fortecy przy ujściu Chaburu.³⁴¹ Tam opuścił granice Osroene, przechodząc jeszcze koło Zaithy, gdzie widział wciąż zachowany cenotaf cesarza Gordiana.³⁴² Julian zabrał ze sobą lokalne oddziały z Osroene pod wodzą Secundinusa; później osłaniały one tyły wojsk w czasie dalszych walk nad Eufratem.³⁴³ Wyprawa Juliana, przerwana z powodu śmierci cesarza, zakończyła się bardzo niekorzystnym dla Rzymu pokojem, chociaż jak zauważa Ammian, kolejne wydarzenia rozwinęły się pomyślnie wbrew wszelkiej nadziei – ponieważ to Persowie pierwsi wysłali posłów, zamiast wykorzystać zamęt do całkowitego rozbicia Rzymian.³⁴⁴ Sasanidzi zażądali odzyskania pięciu prowincji za Tygrysem, oraz najważniejszych fortec osłaniających prowincję Mezopotamię – Nisibis, Singary i Castra Maurorum.³⁴⁵ Pokonana rzymska armia w rozsypce wróciła na zachodni brzeg Tygrysu i musiała przetrwać jeszcze długi marsz przez pustkowia, zanim dotarła pod Nisibis.³⁴⁶

³³⁵ Sozomen 6. 1.

³³⁶ Julian, Letter 40 – To Hecebolius. *The Works of the Emperor Julian*, volume III (1913) Loeb Classical Library.

³³⁷ Amm. Marc. 23.3.1.

³³⁸ Jo. Mal. 13.328-337.

³³⁹ Amm. Marc. 23.3.7

³⁴⁰ Amm. Marc. 23.3.8.

³⁴¹ Amm. Marc. 23.5.1-2.

³⁴² Amm. Marc. 23.5.7

³⁴³ Amm. Marc. 24.1.2.

³⁴⁴ Amm. Marc. 25.7.5.

³⁴⁵ Amm. Marc. 25.7.9; Zon.13.14.4-6 (217.3-13).

³⁴⁶ Amm. Marc. 25.8.1-3.

Stamtąd wieści o klęsce rozeszły się wśród ludności – mieszkańcy Harranu mieli być tak zrozpaczeni po śmierci Juliana, że ukamienowali posła, który przyniósł wieści.³⁴⁷

Wyprawa Juliana i jej następstwa zamknęły kolejną epokę w dziejach Osroene. Nisibis, które wcześniej zdobyło ogromną sławę obroną przed Persami, zostało bez walki przekazane Szapurovi II. Mieszkańcy musieli opuścić swoje domy; wysiedlono ich głównie do Amidy,³⁴⁸ lecz także na "ziemie edesseńczyków".³⁴⁹ Wygnańcy zabrali do Amidy szczątki biskupa Jakuba, który ocalił ich w czasie pierwszego oblężenia i był już czczony jako święty.³⁵⁰ Jowian, powracając z wojskiem na rzymskie ziemie, natychmiast zniósł nałożone przez Juliana na chrześcijan ograniczenia i przekazał władzę nowym namiestnikom i dowódcom.³⁵¹ Według Filostorgiusa, cesarz zatrzymał się w Edessie, gdzie zwolennicy Aecjusza (nazwani krewnymi Jowiana Candidus i Arrianus) próbowali skłonić władcę do nie podejmowania działań na korzyść Atanazego; cesarz jednak nie poparł otwarcie żadnej ze stron.³⁵²

Odstąpienie Persom Nisibis odbiło się szerokim echem w rzymskim świecie. Było to największe upokorzenie na wschodnim froncie od czasu pojmania Waleriana przez Szapura I. Większość źródeł uznaje warunki pokoju przyjęte przez Jowiana za katastrofalne dla Rzymu. Jak zauważa Lieu, opis tych wydarzeń w *Romansie Juliana*, stworzonym w Edessie pod koniec IV wieku, uderza w zupełnie inne tony. Podane są tam interesujące wyjaśnienia – ponieważ spustoszenia, jakich Rzymianie dokonali na ziemiach perskich miały być większe, niż Persów na ziemiach rzymskich, oddanie Nisibis stało się niejako rekompensatą. Dodatkowo sasanidzki król miał zapewnić pokój prześladowanym wcześniej przez wiele lat chrześcijanom w Persji.³⁵³ Nie da się ukryć, że jeśli któreś z rzymskich miast zyskało na upadku Nisibis, była to Edessa, od wieków współzawodnicząca o status najważniejszego ośrodka północnej Mezopotamii. Przedstawiona w *Romansie Juliana* narracja może wręcz wyglądać na sprzyjającą Persom, jest jednak raczej prochrześcijańska niż prosasanidzka. Odpowiedzialny za oddanie Nisibis Jowian, który przywrócił chrześcijański charakter Cesarstwa po rządach Apostaty,

³⁴⁷ Zos. 3.34.2.

³⁴⁸ Zos. 3.34.1.

³⁴⁹ Chronicon ad AD 724 (Liber Calipharam), CSCO 6, pp. 133, 14ff.; Chronicon Ps.-Dionysianum, CSCO 91, p. 179, 23–180, 8 za: Dodgeon, Lieu 1994, s. 208.

³⁵⁰ Hallier 1892, s. 96 (Pawstos Buzandatsi 3.10).

³⁵¹ za: Dodgeon, Lieu, s. 229.

³⁵² Philost. 8.6.

³⁵³ Julian Romance, 220.17–24; Greatrex, Lieu 2002, s. 8–9.

nie mógł być przedstawiony w negatywnym świetle. Niemniej podkreślenie zmiany położenia chrześcijan w Persji może świadczyć o kontaktach z tym środowiskiem oraz wymianie myśli i poglądów na temat konfliktu Rzymu z Persją i jego lokalnych skutków.

2.2.2. Od panowania Walensa do śmierci Jakuba z Sarug (364-521)

W lutym 364 roku cesarzem został Walentynian, który przekazał rządy na wschodzie swemu bratu, Walensowi. Sytuacja w Osroene i sąsiednich regionach była wciąż napięta – nowy władca musiał zmierzyć się z kwestią stabilizacji wschodniego limesu po wdrożeniu ustaleń pokoju Jowiana. *Dux Mesopotamiae* przeniósł siedzibę do Konstantii, zaś stołeczną rolę Nisibis przejęła częściowo zniszczona przez Persów, lecz szybko odbudowana Amida. Wykorzystując słabość Cesarstwa, Sasanidzi dążyli także do odzyskania Armenii, która zapewne już w ustaleniach z 363 roku została podzielona na część rzymską (*Armenia Minor*) i dużo większą część perską.³⁵⁴ Po śmierci Jowiana Szapur II próbował pozyskać lojalnego wobec Rzymu władcę Armenii, Arsacesa. Ostatecznie w 367 roku schwytał go i zabił, podobnie jak króla Iberii, Sauromacesa.³⁵⁵ W związku z narastającym konfliktem w 371 roku doszło do zbrojnej konfrontacji między Rzymem a Persami. Tymczasem młody władca Armenii, Papa (Pap), został przez Walensa wezwany do Tarsu, skąd uciekł, obawiając się zamachu na swe życie. Udało mu się z towarzyszami przeprawić na drugi brzeg górnego Eufratu, mimo niebezpiecznego wartkiego nurtu, przy pomocy łózek zabranych z domów okolicznych mieszkańców. Dalej jednak uciekinierzy zagubili się na pustkowiu, zapewne na północnych rubieżach Osroene. Walens wysłał w pościgu duży oddział łuczników, jednak Pap zmylił pogoń i uszedł do Armenii. Ammian podkreśla lojalność Papa i nieuzasadnioną wrogość Walensa.³⁵⁶ Jednak według późnego przekazu P'awstosa Buzadiego, to Pap odwrócił się od Rzymian i sprzymierzył z Sasanidami. Miał wysłać do cesarza list, w którym rościł sobie prawo do zwierzchności nad Cezareą i dziesięcioma innymi miastami – a także nad Edessą, która według ormiańskiej tradycji miała być zbudowana przez jego przodków. Cesarz rozkazał potajemnie zgładzić Papa, zaś po śmierci króla możni Armenii zdecydowali się pozostać pod zwierzchnictwem Rzymian.³⁵⁷

³⁵⁴ E. Winter, B. Dignas, *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007, s. 184-185.

³⁵⁵ Amm. Marc. 27.12.1-4.; Winter, Dignas 2007, s. 183-184.

³⁵⁶ Amm. Marc. 30.1

³⁵⁷ P'awstos Buzadi 5.32-33.

Według Filostorgiusa Walens rozpoczął kampanię perską już na początku trzeciego roku swego panowania – mniej więcej w czasie buntu Prokopiusza.³⁵⁸ W związku z niepokojami na persko-armeńskim pograniczu, Walens zatrzymał się w Edessie prawdopodobnie w 371 roku – *post factum* epizod ten został zapamiętany jako świadectwo niezłomności mieszkańców miasta, niechętnych wobec ariańskiego cesarza. Stolica Osroene, wzmocniona napływem ludności z utraconych ziem Mezopotamii, przeżywała okres gospodarczej pomyślności i mogła służyć jako zaplecze do planowanej (kilkukrotnie) przez Walensa perskiej wyprawy.³⁵⁹ Miasto wzbogacało się także w nowe budowle – kronika edesseńska podaje rok 369/370 jako datę wzniesienia wielkiego baptysterium,³⁶⁰ zaś jednym z powodów wizyty cesarza była chęć odwiedzin wspaniałego kościoła św. Tomasza.³⁶¹

Edessa zdobyła w tym czasie rozgłos jako miejsce działalności Efrema, który przybył do Osroene z Nisibis w 363 roku. Ten syryjski diakon, teolog, nauczyciel i mistrz słowa gorliwie walczył z heretyckimi ruchami w swej nowej ojczyźnie, występując szczególnie przeciw marcjonitom, bardesanitom i manichejczykom, których zgromadzenia były najwyraźniej wciąż liczne i wpływowe. Z bogatej spuścizny literackiej Efrema znane są biblijne komentarze i traktaty przeciw heretykom prozą, oraz hymny (*Madrāše*) i kazania (*Memre*) pisane wierszem, które przyniosły mu największą sławę. Jego dzieła szybko zostały przetłumaczone na grekę, gdzie zdobyły wielką popularność – wspominają go już Epifaniusz i Hieronim.³⁶² Według tradycji pisma Efrema cenił i propagował także Bazyl Wielki, wielki przeciwnik arianizmu. V-wieczny *Żywot Efrema* przypisuje tym dwóm postaciom dużą zażyłość – przeszkoda w postaci braku znajomości greki przez Syryjczyka miała zostać usunięta w cudowny sposób.

Biskupem Edessy za czasów Efrema był wspomniany już Barses (361-378). Mianowany jeszcze przez proariańskiego Konstancjusza, posiadał wielu przeciwników w samej Edessie.³⁶³ Efrem, który był jego podwładnym, twierdzi wręcz, że miasto pozostawało podzielone od sześciu lat – co pozwala datować rozłam na połowę lat 60. IV

³⁵⁸ Philost. 9.5

³⁵⁹ Zos. 4.10 (wyprawa planowana po śmierci Prokopiusza), 4.11; 4.13 – gdy Walens wyprawił się do Mezopotamii zimując w Antiochii (po 367 roku).

³⁶⁰ *Chron. edess.* 29

³⁶¹ Soz. 6.18

³⁶² S. P. Brock, "Ephrem" w: *e-GEDSH*

³⁶³ Ephr, *Carmina Nisibena* 29.

wieku.³⁶⁴ Z bliżej niewyjaśnionych przyczyn napięte były także relacje z Harranem oraz z tamtejszym biskupem, Vitusem.³⁶⁵ Mimo wcześniejszych związków z Konstancjuszem Bareses musiał jednak zdecydować się na poparcie ortodoksji, ponieważ Efrem przedstawia go w bardzo przychylnych słowach. Już jako starzec, Bareses został ukarany przez Walensa wygnaniem, początkowo na wyspę Arados, gdzie zbierał się wokół niego tłum słuchaczy, następnie do Oxyrynchos i dalej na rubieża Egiptu. Bareses był później czczony we wszystkich tych miejscach – w Arados zachowano jego łożę jeszcze w czasach Teodoretą.³⁶⁶ Kronika edesseńska odnotowuje, że Bareses zmarł w marcu 378 roku, zapewne wciąż na wygnaniu; najwyraźniej ortodoksyjni mieszkańcy Edessy uważali go za biskupa aż do jego śmierci.³⁶⁷

Sozomen wzmiankuje poważną klęskę głodu w Edessie pod koniec życia Efrema, która dotknęła szczególnie uboższe warstwy społeczne.³⁶⁸ Efrem miał wówczas zmusić bogatych mieszkańców miasta do zebrania środków, które przeznaczył na kilkaset łóżek, ustawionych w publicznych portykach, gdzie zajmowano się słabymi i chorymi z okolic miasta i spoza Osroene.³⁶⁹ Były to działania pozostające zwykle w domenie biskupa, zapewne Bareses przebywał więc już wówczas na wygnaniu. Nauki Efrema niewątpliwie zaważyły na postawie religijnej mieszkańców, oraz przyczyniły się do utrwalenia obrazu Edessy jako ostoji prawowitego chrześcijaństwa. W rzeczywistości w Edessie, oprócz wyżej wymienionych grup heretyckich, działali jednak wciąż zwolennicy arianizmu (bardzo gorliwi w czasach Juliana), oraz nurty pozostające na peryferiach ortodoksji, czerpiące z gnozy i różnych systemów filozoficznych. Mimo, że problemy te pozostawiły po sobie nieliczne ślady w źródłach, wiemy, że dotknęły nawet najbliższe środowisko Efrema. Według Sozomena uczniami syryjskiego mistrza byli Abbas, Zenobius, Abraham, Maras i Symeon, a także znani ze swych umiejętności kaznodziejskich Paulanas i Aranad, którzy odstąpili od ortodoksji.³⁷⁰

Kiedy Walens odwiedził Edesę, nastroje antyariańskie były tam bardzo silne. Kościoły zostały zamknięte dla ortodoksyjnej ludności, która za cichym przyzwoleniem władz odprawiała nabożeństwa na równinie pod murami. W narracji Sozomena dotyczącej

³⁶⁴ Efrem, *CN* 27.25-30.

³⁶⁵ Efrem, *CN* 33.

³⁶⁶ Thdt, *HE* 4.14

³⁶⁷ *Chron. edess.* 32.

³⁶⁸ Soz. 3.16.

³⁶⁹ Soz. 3.16.

³⁷⁰ Soz 3.16.

wizyty Walensa, świadkiem wydarzeń jest prefekt Modestus, arianin, który jednak nie występował wcześniej przeciw swym podwładnym. Cesarz próbował nałożyć surowe represje na edesseńczyków, jednak był zmuszony ustąpić wobec ich oporu.³⁷¹ Teodoret prezentuje szerszy opis, zapewne łącząc cesarską wizytę z późniejszymi wydarzeniami. Przeciwnicy arianizmu w Edessie mieli zebrać się pod murami miasta pod dowództwem prezbitera Eulogiusa, gdzie doszło nieomal do zbrojnej konfrontacji. Walens wygnał kilkudziesięciu głównych buntowników, rozsyłając ich parami po różnych prowincjach – Eulogius udał się na wygnanie z Protogenesem do Egiptu, gdzie zdobyli duży rozgłos propagując ascetyzm i organizując szkołę dla chłopców.³⁷² W żadnym z opisów nie występuje Efrem – według *Kroniki Edesseńskiej* ludzie uciekli z powodu prześladowań podejmowanych przez arian kilka miesięcy po jego śmierci (wrzesień 373).³⁷³ Jeśli chodzi o skutki tych działań, Walens stał się kolejnym po Julianie cesarzem, który mimo bytności w Osroene został zapamiętany w zdecydowanie negatywny sposób. O ile prefekt Modestus jest ukazany raczej korzystnie, postać Walensa jawi się jako jednoznacznie złowroga, czerpiąc z archetypu prześladowcy chrześcijańskich męczenników. Scena konfrontacji cesarza z mieszkańcami Edessy wpisuje się w ton antyariańskiej kościelnej historiografii, jednak zapewne odzwierciedla prawdziwe nastroje. Niechętny chrześcijaństwu Zosimos pisze, że Walens w swej drodze na wschód hojnie nagradzał te miasta, które wyprawiły do niego wysłanników (przynosząc dary i zapraszając do przybycia, podobnie jak w czasie podróży Juliana do Mezopotamii).³⁷⁴ Można się domyślać, że przyjęcie przez edesseńczyków nie było tak obojętne, jak by tego oczekiwał cesarz. Ostatecznie Edessa nie stała się zapleczem dla walk z Sasanidami – Walens poprowadził swe wojska z Hierapolis i na zimę wrócił do Antiochii.³⁷⁵

Po śmierci Walensa Gracjan wydał edykt pozwalający biskupom na powrót z wygnania. Według *Kroniki Edesseńskiej*, ortodoksyjni chrześcijanie z Edessy odzyskali wówczas swój kościół (pod koniec roku 378).³⁷⁶ Edykt Gracjana pozwalał jednak również na swobodne gromadzenie się odłomom heretyckim, oprócz zwolenników Eunomiusza i

³⁷¹ Socr. 4.18; Soz. 6.18.

³⁷² Thdt *HE* 4.15.

³⁷³ *Chron. edess.* 31.

³⁷⁴ Zos. 4.13.

³⁷⁵ Zos. 4.13

³⁷⁶ *Chron. edess.* 33; Hallier 1892, s. 102.

Fotyne (zaprzeczających boskości Chrystusa) i manichejczyków.³⁷⁷ Mimo wszelkich represji, ci ostatni wciąż tworzyli w Edessie znaczną grupę.

Dużą popularnością w Osroene cieszyli się także messalianie (euchici), ruch, który powstał zapewne w połowie IV wieku wśród syryjskojęzycznych chrześcijan perskiej Mezopotamii.³⁷⁸ Messalianie wierzyli w posiadanie przez człowieka dwóch dusz, ziemskiej i niebieskiej; zostali pierwszy raz potępieni na synodzie w Side (383).³⁷⁹ Według Teodoretę zdobywali coraz większy wpływ w okolicach Edessy, co skłoniło biskupa Antiochii Flawiana (381-404) do wysłania po nich oddziału mnichów. Messalianie przybyli do Antiochii z najstarszym przywódcą Adelphiusem, który został przez Flawiana przekonany o błędności swych nauk.³⁸⁰ Nie przeszkodziło to jednak w dalszym rozwoju ich doktryn we wschodnich prowincjach Cesarstwa; po raz kolejny messalian potępiono na soborze w Efezie w 431 roku.

Dopiero w rok po śmierci Barsesa biskupem Edessy został wspomniany wcześniej Eulogius, który wybrał na posługę w Harranie swego towarzysza na wygnaniu, Protogenesa.³⁸¹ Eulogius wybudował w mieście kaplicę Mar Daniela,³⁸² brał udział w synodzie w Antiochii (379) oraz w soborze Konstantynopolu (381).³⁸³ Jak wskazuje narracja *Pielgrzymki Egerii*, biskup ten (nie wymieniony z imienia) niezwykle troszczył się zarówno o zachowanie kultury i historii Edessy jak i ukazanie jej chrześcijanom z innych regionów Cesarstwa.

II połowa IV wieku była w północnej Mezopotamii okresem niezwykłego wzrostu znaczenia ascetyzmu. Jak zauważył S. Griffith, wydaje się wbrew wcześniejszym hipotezom, że w chrześcijaństwie syryjskim zgromadzenia (po raz pierwszy nazwane u Afrahata *bnay qyāmā*) przeważały początkowo nad pustelnictwem.³⁸⁴ Pierwszym, który poświęcił się samotnemu życiu na pustyni w okolicach Edessy był wspomniany już Julian

³⁷⁷ Socr. 5.2.

³⁷⁸ G. L. Mariott, The Messalians and the Discovery of Their Ascetic Book, *The Harvard Theological Review* 19/2 (1926), 191-198, s. 196. Poglądy podobne do messaliańskich widać wcześniej w naukach Afrahata.

³⁷⁹ Mariott 1926, s. 192.

³⁸⁰ Thdt HE 4.10

³⁸¹ Thdt HE 5.4

³⁸² Chron. edess. 34.

³⁸³ Thdt 5.8; Hallier 1982, s. 102.

³⁸⁴ S. Griffith, "Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria", *Journal of Early Christian Studies Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), s. 185-216, s. 215.

Saba, o którym pisał (pseudo?) Efrem, później Teodoret i Sozomen.³⁸⁵ Julian miał praktykować ascetyzm przez pół wieku, zaś według kroniki edesseńskiej zmarł w 367 roku.³⁸⁶ Nazywano go ojcem mnichów;³⁸⁷ przydomek *Sābā* oznaczał "starszego" i był wyrazem szacunku. Julian mieszkał w jaskini gdzie pościł, czuwał, śpiewał biblijne psalmy i modlił się. Dookoła niego szybko zaczęli gromadzić się uczniowie.³⁸⁸ Julian cieszył się wielkim poważaniem, które wykraczało poza granice Osroene. Mimo zwyczajowego odosobnienia, podjął kilka dalekich wędrówek – spędził ze swymi uczniami dłuższy czas na Synaju, odwiedził też Antiochię, gdzie miał rozprawić się z arianami i uczynić wiele cudów. Jego wizyty w miastach Syrii mogą wydawać się przekazem legendarnym, jednak zostały przywołane później przez Jana Chryzostoma, który mówi o ogromnej sławie Juliana w Antiochii.³⁸⁹ Po śmierci Juliana Saby jego ciało zostało przeniesione przez towarzyszy przez pustynię do Edessy, gdzie spoczęło być może w martyrium Szmony, Gurii i Hąbiba poza murami miasta.³⁹⁰ Uczniowie Juliana mieli założyć pierwsze klasztory (*dayrê*) i zgromadzenia (*kenshê*).³⁹¹

Współczesny Julianowi był, także sławiony przez Efrema, Abraham Kidunaya, bogaty mieszkaniec Edessy, który porzucił dotychczasowe życie by mieszkać na pustyni, w lepiance z jedynym oknem pozostawionym do komunikacji ze światem. Posłuszny biskupowi, udał się pełnić posługę do pogańskich mieszkańców Beth Kiduna, lecz później wrócił do swej samotni, gdzie spędził kolejnych 50 lat, zdobywając sławę i poważanie.³⁹²

Ascetyzm szerzył się także na dalszych obszarach północnej Mezopotamii. Sozomen wymienia dziewięciu wczesnych "praktykujących filozofię" eremitów, którzy żywili się niemal tylko trawą i zamieszkiwali pustkowia niedaleko Nisibis i wzgórza Singoron.³⁹³ Szczególnie popularnym regionem były także okolice Harranu (gdzie w odosobnionej celi przebywał Euzebiusz), chociaż większość mieszkańców samego miasta pozostawała poganami. W miejscu "studni Jakuba", gdzie znajdowała się wiosna Phadana, założył zgromadzenie Aones, który miał rozpocząć pustelnicze praktyki w Syrii, tak jak

³⁸⁵ Soz. 3.14

³⁸⁶ *Chron. edess.* 28.

³⁸⁷ Griffith 1994, s. 187.

³⁸⁸ Griffith 1994, s. 189-190.

³⁸⁹ Griffith 1994, s. 193; **Jan Chryzostom, kazanie XXI.**

³⁹⁰ Griffith 1994, s. 195, cytuje Jakuba z Sarug.

³⁹¹ Griffith 1994, s. 206.

³⁹² E. Beck, *Des Heiligen Ephraem Des Syrerers Hymnen Auf Abraham Kidunaya Und Julianos Saba*, Louvain 1972.

³⁹³ Soz. 6.33

Antoni w Egipcie. Mieszkali z nim Gaddanas i Azizus, o typowo lokalnych imionach.³⁹⁴ Ascetyzm rozwijał się także w okolicach Amidy,³⁹⁵ a także na terenach podległych Sasanidom.

Wraz z dojściem do władzy Teodozjusza, wschodnia część imperium otrzymała cesarza, który był gorliwym zwolennikiem Nicei. Jego edykt tesalonicki z 380 roku potwierdzał ortodoksję w rozumieniu nauk wyznaczanych przez Rzym i Aleksandrię. W 381 roku cesarz zwołał sobór w Konstantynopolu; przed rozpoczęciem obrad biskupi zostali powitani przez Teodozjusza w pałacu i wysłuchali jego mowy.³⁹⁶ Z prowincji Osroene w soborze uczestniczyli Eulogiusz z Edessy,³⁹⁷ a także Vitus z Harranu i Abramus z Batnae, którzy przyjęli wszystkie ustalenia.³⁹⁸

Teodozjusz aktywnie interesował się sytuacją w północnej Mezopotamii, traktując jej mieszkańców bardzo przychylnie. W roku 380/1 nadał prawa miejskie Resainie i nazwał ją Theodosiopolis.³⁹⁹ Kilka lat później, gdy w Callinicum mnisi i biskup zostali oskarżeni o spalenie synagogi, cesarz rozkazał ją odbudować. Interweniował wówczas Ambroży, pisząc list, w którym w ostrych słowach napomina władcę o niestosowności takiego wyroku.⁴⁰⁰

W 382 roku zawarto pokój z Gotami, którym nadano ziemię do zamieszkania na południe od Dunaju (część z nich osadzono potem we Frygii) i pozwolono na służbę wojskową. Goci jako *foederati* byli użyteczni dla Teodozjusza, który wykorzystał ich w walkach z uzurpatorem Eugeniuszem w 384 roku. Wkrótce sprzymierzone oddziały gockie pojawiły się także w Osroene, gdzie część zakwaterowano w samej Edessie (jak pokaże akcja *Eufemii i Gota*). W roku 384 został zawarty formalny pokój z Persją potwierdzający utratę Nisibis i Singary.

Również około 384 roku do Edessy przybyła Egeria, pątniczka pochodząca prawdopodobnie z Galii, która zwiedzała wcześniej między innymi miejsca święte na Synaju i w Palestynie. Z Antiochii postanowiła udać się do łatwo dostępnej Mezopotamii. Oczami tej wykształconej, przybyłej z daleka kobiety możemy zobaczyć Osroene tamtych

³⁹⁴ Soz. 6.34.

³⁹⁵ Soz. 3.14

³⁹⁶ Thdt *HE* 5. 6.

³⁹⁷ Thdt *HE* 5.8

³⁹⁸ Mansi III, s. 569;

³⁹⁹ *Chron. edess.* XXXV.

⁴⁰⁰ Ambroży, list XL.

czasów. Po przeprawie łodzią przez Eufrat Egeria zatrzymała się w Batnae, które uznała za znaczny ośrodek. Miasto posiadało własnego biskupa, kościół i miejsca kultu męczenników, stacjonował tam także oddział wojska z trybunem. Po przybyciu do Edessy pątniczka od razu udała się do dużego, nowego kościoła św. Tomasza (tego samego, który kilka lat wcześniej odwiedził cesarz Walens). Wszędzie dookoła widziała mnichów, mieszkających zarówno w obrębie murów w "martyriach", jak i w celach (*in secretioribus locis [...] monasteria*) poza miastem. Egerię przyjął sam biskup, który pokazał jej pałac Abgara i opowiedział o nawróceniu króla oraz późniejszej obronie przed Persami. Egeria odwiedziła następnie Harran, znany jako miejsce pobytu Abrahama, gdzie również udała się do kościoła i rozmawiała z biskupem. Duży kościół zbudowano także sześć mil od Harranu, w miejscu studni, gdzie Jakub napoił trzodę Racheli – również tam nie było osiedli, zaś okolicę zamieszkiwali jedynie pustelnicy. Relacja potwierdza powszechną opinię o niechęci mieszkańców Harranu do chrześcijaństwa – w samym mieście, Egeria oprócz kleru widziała niemal tylko pogan.⁴⁰¹

Pogańskie kultury praktykowano jednak nie tylko w Harranie. W 382 roku Teodozjusz odpowiadając na zapytanie Palladiusa, duksa Osroene, nakazał zostawić otwartą (także dla zgromadzeń) bliżej niezidentyfikowaną świątynię pogańską, nie pozwalając jedynie na obchody świąt i składanie ofiar. Teodozjusz wziął pod uwagę zarówno fakt, że ze świątynia jest zwyczajowym miejscem spotkań mieszkańców miasta, jak i wartość artystyczną rzeźb, jakimi była ozdobiona.⁴⁰² Sytuacja zaostrzyła się, gdy w 384 roku cesarz mianował prefektem wschodu Maternusa Cynegiusa, gorliwego przeciwnika pogan, który nakazał zburzenie wielu przybytków, zarówno w Syrii jak i w Egipcie.⁴⁰³ Libanios w słynnej mowie o niszczeniu świątyń, w oględny sposób oskarża Cynegiusa o upadek wielkiej świątyni na granicy z Persją, która służyła mieszkańcom za schronienie w czasie najazdów.⁴⁰⁴ Jest ona dość powszechnie identyfikowana ze świątynią Sina w Harranie (proponowana przez część badaczy lokalizacja w Edessie jest mniej prawdopodobna), chociaż pozbawiony szczegółów opis Libaniosa, wzmocniony w celach

⁴⁰¹ *Peregrinatio Egeriae*: M.L. McClure, C. L. Feltoe (ed, trans.), *The Pilgrimage of Etheria*, London 1919, 32-41.

⁴⁰² Cod Th. 16.10.8; C. Jones, "Three Temples in Libanius and the Theodosian Code", *The Classical Quarterly, New Series*, 63/2, 860-865, s. 863.

⁴⁰³ R. Phenix, C. Horn, *The "Rabbula Corpus": Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, Atlanta 2017, s. lxiv

⁴⁰⁴ Libanius, Or. 30, 44-45.

retorycznych, nie pozwala na jednoznaczne rozpoznanie miejsca wydarzeń. Zburzenie tej świątyni jest łączone z konsulem Cynegiusa w 388 roku.⁴⁰⁵ Jak wiadomo z relacji Egerii, tereny Osroene były już powszechnie zamieszkałe przez pustelników i zgromadzenia mnichów, zapewne pojawiła się więc potrzeba "chrystianizacji" krajobrazu i usunięcia licznych (zarówno w miastach jak i poza nimi) budowli związanych ze starszymi kultami.

Eulogius z Edessy zmarł w Wielki Piątek 387 roku.⁴⁰⁶ Kolejny biskup, Cyrus, przewodniczył wielkiemu wydarzeniu – 22 sierpnia 394 do kościoła św. Tomasza sprowadzono sarkofag tego apostoła.⁴⁰⁷ Jego szczątki miały trafić do Edessy ze wschodu (z Indii) już jakiś czas wcześniej – znajdowały się zapewne w martyrium poza murami miasta.

Tymczasem pojawiło się nowe zagrożenie, odmienne od przygranicznych konfliktów Rzymian z Persami – w 395 roku, oraz prawdopodobnie kolejny raz dwa lata później, Syrię napadli Hunowie, wywołując ogólną panikę.⁴⁰⁸ Ps. Jozue pisząc wiek później o tych wydarzeniach, oskarża o zdradę prefekta Rufinusa, zaś o brak działania – dowódcę Addaja, znanego także z lokalnych źródeł.⁴⁰⁹ O najeździe informuje także *Kronika Edesseńska*.⁴¹⁰ Jak podają późniejsze źródła, koczownicy splądrowali wiele wiosek nad Eufratem i Tygrysem oraz wzięli licznych jeńców. Część z nich odbili Persowie, jednak rozkazali im osiedlić się w Seleucji i w Ktezyfoncie – tylko niektórym udało się po latach wrócić do północnej Mezopotamii.⁴¹¹ Hieronim pisze o złupieniu licznych klasztorów,⁴¹² co niewątpliwie dotknęło także gęsto zasiedlone przez mnichów tereny Osroene.

Z tymi wydarzeniami związana jest krótka opowieść *Eufemia i Got* (napisana zapewne w połowie V wieku), która potwierdza, że Hunowie dotarli niemal do samej Edessy, biorąc po drodze jeńców i niszcząc wszystko. *Stratelates* Addai nie pozwolił wyjść na pole bitwy wojskom sprzymierzonym (*foederati*) z powodu możliwości zdrady – oraz zakwaterował je w Edessie.⁴¹³ Oddziały składały się głównie z Gotów – jeden z nich

⁴⁰⁵ Phenix, Horn 2017, s. lxiv; tam identyfikowana jako świątynia w Edessie.

⁴⁰⁶ *Chron. edess.* 37.

⁴⁰⁷ *Chron. edess.* 38.

⁴⁰⁸ Greatrex, Lieu 2002, s. 17.

⁴⁰⁹ Ps. Joz. Styl. 9.

⁴¹⁰ *Chron. edess.* 40.

⁴¹¹ *Chronicon* 724, 136.20–137.9.

⁴¹² Hieronim, Ep.60.16:

⁴¹³ *Euphemia* 4-5, s. 130-131.

pojął za żonę dziewczynę z Edessy, Eufemię i wyjechał z nią do swego kraju. Żle traktowana przez Gota Eufemia w cudowny sposób, za sprawą męczenników Szmony, Gurii i Habiba, została przeniesiona do ojczystego miasta. Gdy Got znów zjawił się w Edessie, udając, że jego młoda żona zmarła, został osądzony przez Stratelatesa na oczach zgromadzonych mieszkańców. Według narracji, biskupem w tym czasie miał być Eulogius,⁴¹⁴ który jednak zmarł na kilka lat przed napaścią Hunów. Być może akcja łączy najazd Hunów z wcześniejszym zakwaterowaniem Gotów w Edessie, które mogło mieć miejsce już w latach 80. IV wieku. Napaść Hunów zapisała się silnie w pamięci edesseńczyków, skoro kilka lat później hymny o tych wydarzeniach stworzył Absamya, siostrzeniec Efrema. Były jeszcze znane w VI wieku, gdy wzmiankuje je kronika edesseńska.⁴¹⁵

Biskup Cyrus zmarł w 396 roku. Jego następcą (po ponadrocznym hiatusie) został skądinąd nieznany Silvanus (397-398),⁴¹⁶ po którym bezpośrednio wybrany został Pełida.⁴¹⁷ Wiodącą postacią w tym okresie był jednak Maruthas (Maruta), biskup Martyropolis w Mezopotamii,⁴¹⁸ autor licznych ksiąg w języku syryjskim, w tym akt perskich męczenników, które stanowiły podwaliny dla kościoła pod władzą Sasanidów. Niewiele wiadomo o jego współpracy z Edessą (kronika edesseńska, która wspomina wielu uznanych biskupów, nie wymienia jego imienia), poza tym, że Pełida podpisał się pod listem do biskupów Persji przygotowanym przez Marutę. Dane o męczennikach z czasów Szapura II zbierali jednak także duchowni z Edessy, którym tradycja przypisuje wkład w powstanie akt.⁴¹⁹ Szczególnie istotnym dokumentem jest powstały w 411 roku w Edessie spis męczenników Wschodu, wymieniający wśród nich dużą grupę świeckich i duchownych zabitych za panowania Szapura II w Adiabene.⁴²⁰

W 399 roku Maruta odwiedził nowego króla Persji, Jazdgirda I (399-420),⁴²¹ przyjaźnie traktującego chrześcijan i Żydów. Jazdgird umożliwił chrześcijanom odbudowę zrujnowanych kościołów oraz dał wolność wyznania. Żydzi mieli nazywać go nowym

⁴¹⁴ *Euphemia* 42-46, s. 151-153.

⁴¹⁵ *Chron. edess.* 47.

⁴¹⁶ *Chron. edess.* 41-42.

⁴¹⁷ *Chron. edess.* 43-44.

⁴¹⁸ Soc. 7.8.3.

⁴¹⁹ Soz. 2.14

⁴²⁰ P. Peeters, "Le "Passionnaire d'Adiabène". " *Analecta Bollandiana* vol. 43 (1925), 261-304, s. 262.

⁴²¹ Greatrex, Lieu 2002, s. 31.

Cyrusem; chrześcijanie modlili się o jego pomyślność.⁴²² Utrzymywał też dobre relacje z Rzymem; zwrócił chrześcijańskich jeńców, uprowadzonych przez Hunów w głąb Persji.⁴²³ Część źródeł twierdzi nawet, że miał być opiekunem Teodozjusza III i wysłał dla niego wychowawcę, Antiochusa, który później zrobił w Konstantynopolu znaczną karierę.⁴²⁴

W 410 roku pod opieką sasanidzkiego władcy i przywództwem biskupa Ishaqa (Izaaka), odbył się synod w Seleucji, pierwszy w Kościele Persji.⁴²⁵ Maruta był również obecny, jako specjalny wysłannik rzymskiego cesarza.⁴²⁶ Biskupi Iranu uznali wówczas do pewnego stopnia ustalenia Nicei, została też ustalona struktura kościelna, potwierdzając najwyższą rangę patriarchy Seleucji-Ktezyfontu i ustanawiając pięć metropolii, wśród nich Nisibis.⁴²⁷ Kolejny biskup Ktezyfontu, Yahbalaha, był wysłannikiem króla do cesarza Teodozjusza II. W 419 lub 420 roku odbył się kolejny synod, w którym rolę cesarskiego wysłannika pełnił Akacjusz z Amidy. Synod miał pogłębiać współpracę między kościołami Persji i Cesarstwa,⁴²⁸ jednak już w tym czasie Jazdgird zaczął zmieniać nastawienie do chrześcijan – oficjalnym powodem była ich zbytnia gorliwość, która skutkowałą zwalczaniem zaratusztrianizmu. Ostatecznie Jazdgird rozpoczął nowe prześladowania, co przekreśliło szansę na dalsze zbliżenie chrześcijańskich wspólnot obu imperiów.

Około 409 roku biskupem Edessy został Diogenes, który wybudował kaplicę Mar Barlaha.⁴²⁹ Po jego śmierci w 411 roku zastąpił go Rabbula (zm. 435), pierwszy biskup Edessy o potwierdzonym pochodzeniu spoza Osroene.⁴³⁰ Rabbula urodził się w Qennešrin niedaleko Aleppo, gdzie początkowo założył rodzinę, później jednak został gorliwym ascetą. Jaki biskup Edessy zwalczał arian i zgromadzenia heretyckie, usunął także kilka pogańskich świątyń. Posiadał dobre relacje z Teodozjuszem II – *kronika edesseńska* pisze wprost, że Rabbula działał z polecenia cesarza, gdy wybudował naprzeciw synagogi⁴³¹

⁴²² A. S. Shahbazi, Yazdegerd I, EI online.

⁴²³ Greatrex, Lieu 2002, s. 31-2.

⁴²⁴ Procop. 1.2, 1-10; Agathias 4.25.

⁴²⁵ Greatrex, Lieu 2002, s. 410; J. P. Asmussen, "Christians in Iran", w: E. Yarshater (ed), *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian 2*, Cambridge 1983, 924-948, s. 931.

⁴²⁶ Asmussen 1983, s. 940.

⁴²⁷ L. Van Rompay, *Ishaq*, e-GEDSH

⁴²⁸ L. Van Rompay, *Yahbalaha I*, e-GEDSH.

⁴²⁹ *Chron. edess.* 48.

⁴³⁰ The Chronological Canon of James of Edessa 78.

⁴³¹ lub "miejsce zgromadzeń Audian", tłumaczenie niejasne.

kaplicę św. Szczepana.⁴³² Wycofał także *Diatessaron* i prawdopodobnie zaproponował własne tłumaczenie Ewangelii z greki.⁴³³ Używana do dziś *Pešittâ*, będąca korektą innego "starosyryjskiego" tłumaczenia czterech osobnych Ewangelii, powstała prawdopodobnie nieco wcześniej i rozpowszechniła się już na początku V wieku.⁴³⁴ *Żywot Rabbuli*, który powstał w przychylnych mu kręgach, jest napisany w hagiograficznym tonie i przedstawia biskupa jako obrońcę ortodoksji i opiekuna miasta; rzeczywiście nadał on ton religijnemu i kulturowemu rozwojowi Edessy w pierwszej połowie V wieku i ugruntował swą pozycję dzięki długoletniej posłudze; miał jednak także wielu przeciwników.

W 413 roku mury Edessy zostały po raz trzeci zniszczone przez wody rzeki Daizan.⁴³⁵ W roku 420 prowincja Osroene, a także Mezopotamia i Eufratensis otrzymały pozwolenie na budowę nowych umocnień.⁴³⁶ Miało to związek z rosnącym znów zagrożeniem wojną z Sasanidami i najazdem Hunów; po śmierci Jazdgirda I (421), Bahram V kontynuował prześladowania chrześcijan, którzy w desperacji uciekali nawet do rzymskich miast,⁴³⁷ czyli zapewne głównie do Amidy i Edessy. O ile nie znamy działań Rabbuli podejmowanych w tej kwestii, biskup Amidy Akacjusz (wcześniej obecny na synodzie Yabhalaha) wstawił się za chrześcijanami u sasanidzkiego króla, co przyniosło mu duży rozgłos.⁴³⁸ Persowie napadali także na rzymskich kupców.⁴³⁹ W odpowiedzi Rzymianie zaatakowali Sasanidów przez Armenię, jednak perskie wojska wtargnęły wówczas do Mezopotamii.⁴⁴⁰ Gdy Sasanidzi oblegali Teodozjopolis (w Armenii lub Osroene) biskup Eunomius odparł ich atak przy pomocy balisty nazwanej na cześć Tomasza Apostoła.⁴⁴¹ W 422 zawarto pokój, w którym według Prokopiusza obie strony zobowiązały się nie budować nowych fortyfikacji przy limesie.⁴⁴²

W 424 roku, w ciężkiej sytuacji wywołanej prześladowaniami władzy, biskup Dadišo^ć zwołał trzeci synod perskiego kościoła. Zdecydowano wówczas o nie

⁴³² *Chron. edess.* 51; Hallier 1992, s. 106-108.

⁴³³ S. Ashbrook Harvey, *Rabbula*, e-GEDSH.

⁴³⁴ S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway 2021 (3rd edition), s.15.

⁴³⁵ *Chron. edess.* 52.

⁴³⁶ C.J. VIII.10.10; za: Gordon, Lieu 2002, s. 36.

⁴³⁷ Augustinus, *De civ. dei* 18.52; Socr. 7.18.

⁴³⁸ Socr. 7.21.1-6.

⁴³⁹ Socr. 7.18.

⁴⁴⁰ Socr. 7.18.9-11.

⁴⁴¹ Thdt. HE 5.37.6-10.

⁴⁴² Procop, *Pers.* 1.2.15

odwoływaniu się w przypadku sporów do patriarchatów Cesarstwa, co oznaczało praktyczne zerwanie relacji z Antiochią i innymi metropoliami (co prawda brak jest poświadczonych sytuacji, by chrześcijanie z Persji odwoływali się do autorytetów z Zachodu, jednak takie działania nie są wykluczone). Biskup Ktezyfontu miał odtąd być odpowiedzialny jedynie przed Chrystusem.⁴⁴³

Tymczasem napięcia między wielkimi metropoliami wschodniego Cesarstwa miały coraz większy wpływ na kościół w Osroene, tradycyjnie podlegający Antiochii. Nestoriusz (biskup Konstantynopola w 428-431 roku), studiował w Antiochii, pozostając pod wpływem Teodora z Mopsuestii. Jego niechęć do przyznania Maryi tytułu Θεοτόκος wywołała reakcję Cyryla z Aleksandrii i w konsekwencji, zwołanie przez Teodozjusza II soboru w Efezie (431). Nestoriusz nie brał udziału w obradach, jednak w jego imieniu z Cyrylem starł się Jan z Antiochii (429-441). Ostatecznie większość syryjskich biskupów nie uznała potępienia Nestoriusza, który zrezygnował z posługi biskupiej i poddał się rozkazom Teodozjusza, który ostatecznie wygnał go do jednej z oaz w południowym Egipcie. Rabbula jako jeden z nielicznych pozostawał gorliwym zwolennikiem Cyryla i zwalczał zarówno nauki Nestora, jak i zmarłego w 428 roku Teodora z Mopsuestii. Słynny list Ibas z Edessy do Marięgo, który powstał niedługo po 433 roku, opisuje konsekwencje tych sporów dla Osroene.⁴⁴⁴ Ibas nazywa Rabbulę "tyranem" Edessy, który zakazał pism Teodora z Mopsuestii. Nie znamy w Osroene biskupów, którzy udzieliliby wsparcia Rabbuli. Najbliższym byłby Akacjusz z Melitene (oraz Juwenal z Jerozolimy).⁴⁴⁵ Jak pisał Andreas z Samosaty do Aleksandra z Hierapolis, Rabbula ekskomunikował zwolenników Teodora; zapewne, jak przekazują późniejsze źródła, spalił też księgi jego autorstwa.⁴⁴⁶ Rabbula i Akacjusz ostrzegali przed naukami Teodora także duchownych z Armenii.⁴⁴⁷ W związku z tymi samowolnymi działaniami, Jan z Antiochii wysłał pismo do biskupów Osroene, w którym zakazał kontaktów z Rabbulą, dopóki ten nie zmieni postępowania i go nie odpokutuje.⁴⁴⁸ W 433 strony sporu zawarły ugodę i Rabbula pozostał biskupem do śmierci w 435/6 roku.

⁴⁴³ Asmussen 1983, s. 941.

⁴⁴⁴ C. Rammelt, *Ibas von Edessa: Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin-New York 2008, s. 49; tłumaczenie listu: Rammelt, s. 69-72, dalej interpretacja.

⁴⁴⁵ Rammelt 2008, s. 121-122.

⁴⁴⁶ Rammelt 2008, s. 127

⁴⁴⁷ Rammelt 2008, s. 141

⁴⁴⁸ Rammelt 2008, s. 129: ACO I 4, 87,7-8.

Następcą Rabbuli został autor listu do Mariego, Ibas (Hiba), wcześniej prezbiter w Edessie związany ze Szkołą Persów.⁴⁴⁹ Ibas był zwolennikiem Teodora z Mopsuestii i wraz z grupą innych uczonych miał tłumaczyć jego dzieła; według C. Rammelt w momencie śmierci Teodora w 428 roku większość jego ksiąg miała posiadać już syryjski przekład.⁴⁵⁰ Edessa w 1. połowie V wieku była już znana jako znaczny ośrodek kształcenia. W Szkole Persów czasów Ibaso tłumaczono także Arystotelesa, Diodora z Tarsu, oraz interpretowano pisma św. Pawła; w mieście działały także inne ośrodki, skoro w aktach II synodu w Efezie wymienione są obok szkoły Persów także szkoły Ormian i Syryjczyków.⁴⁵¹

Jako biskup, Ibas zbudował nowy kościół Apostołów⁴⁵² i odszedł od surowych zasad Rabbuli, pozwalając na wzbogacanie świątyń darami.⁴⁵³ Część duchowieństwa, związana wcześniej z Rabbulą, była zdecydowanie wroga poglądom i postępowaniu Ibaso; nastrojów nie zmieniła śmierć Cyryla z Aleksandrii w 444 roku. Najpóźniej w 447 roku Ibas ekskomunikował czterech sprzeciwiających się mu prezbiterów – Marasa, Kyrusa, Eulogiusa i Samuela. W odpowiedzi zwrócili się oni do Domnusa z Antiochii, który, powołując się na czas wielkanocny, uwolnił ich od ekskomuniki, jednak nie uznał Ibaso za winnego.⁴⁵⁴ Oskarżenie przeciw Ibasowi zostało wkrótce rozpatrzone na synodzie w Antiochii, zaś Samuel i Kyrus wyruszyli do Konstantynopola, by przedstawić konflikt samemu cesarzowi.⁴⁵⁵ Kolejne posiedzenia z udziałem cesarskich urzędników, odbyły się w Bejrucie i w Tyrze. Również w nich Ibas nie został potępiony, co spotkało się z dużym sprzeciwem części mieszkańców Edessy.

Komes Chaireas przybył wówczas do stolicy Osroene i spisał raporty, które przedstawiono na II synodzie w Efezie.⁴⁵⁶ Sytuacja była bardzo napięta. Ludność szturmowała siedzibę władz, domagając się usunięcia biskupa.⁴⁵⁷ Zapisane aklamacje oddają gniew tłumu mnichów, ascetów, rzemieślników i innych mieszkańców. Wykrzykiwano pochwały na cześć cesarza, pałacu, stratelatesa, komesa i rzymskich

⁴⁴⁹ Jo. Eph. Life of Eastern Saints 1.139, za: Rammelt 2008, s. 44.

⁴⁵⁰ Rammelt 2008, s.43-46.

⁴⁵¹ J. Flemming, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, Berlin 1917, s. 25.

⁴⁵² *Chron. edess.* 59.

⁴⁵³ *Chron. edess.* 60-61.

⁴⁵⁴ Rammelt 2008, s. 154-155.

⁴⁵⁵ Rammelt 2008, s. 156.

⁴⁵⁶ Rammelt 2008, s. 159.

⁴⁵⁷ Rammelt 2008, s. 182. Dalej szeroki opis sprawy.

dostojników. Domagano się innego biskupa dla metropolii Edessy i anatemy dla nestorian. Ibas miał być w mieście powszechnie potępiany, oskarżany o spustoszenie kościoła, oraz nazywany łupieżcą – co może dotyczyć zarówno sfery materialnej, jak i zaplecza religijnego i wpływu na kościół Edessy. Aklamacje przywoływały zmarłego Rabbulę jako świętego i Cyryła jako wyznacznika ortodoksji. Tłum zarzucił także bratu Ibas, Euzebiuszowi, przejęcie rady miejskiej.⁴⁵⁸ Daniel, bratanek Ibas i biskup Harranu również został oskarżony o złe prowadzenie; podobnie inny krewny, Sofronius, sufragan z Telli, który miał uprawiać magię, astrologię i zadawać się z Żydami. Ostatecznie decyzją synodu Ibas został wygnany z Edessy, zaś na nowego biskupa wyznaczono Nonnosa. Synod przekazał sprawę Daniela do rozpatrzenia Nonnosowi, zaś Sofronius pozostał na stanowisku.⁴⁵⁹ Drugi synod w Efezie wygnał także Domnusa, biskupa Antiochii, sprzyjającego Ibasowi.

Po roku aresztu i wygnania Ibas odwołał się do nowego cesarza Marcjana. Jego sprawa została ponownie rozpatrzona na soborze w Chalcedonie, gdzie Ibas wystąpił z podpisami poparcia 65 duchownych; debatowano także nad treścią jego listu do Marięgo.⁴⁶⁰ Sobór w Chalcedonie uchylił potępienie Ibas, natomiast opowiedział się zarówno przeciw nestorianizmowi, jak i monofizytom (miafizytom), którzy uważali swe nauki za zgodne z doktryną Cyryła z Aleksandrii.⁴⁶¹ Pisma nestorian miały zostać spalone. Juwenal z Jerozolimy wsparł ustalenia soboru, mimo wcześniejszego sprzyjania monofizytom, co wywołało ogromny sprzeciw w jego metropolii. Usunięto z Aleksandrii Dioscurosa, który jednak zachował licznych zwolenników. Także w Antiochii wybuchło powstanie sprzeciwiające się postanowieniom soboru, zaś wielu nestorian uciekło do Persji.

Ostatecznie uwolniony od win Ibas, który uznał postanowienia Chalcedonu, został przywrócony do godności biskupa Edessy i sprawował ją do śmierci w 457 roku.⁴⁶² Najwyraźniej wrogość wobec Ibas nie była tak powszechna, jak to przedstawiała relacja z 449 roku; przede wszystkim musiał mieć poparcie wyższych warstw społecznych, oraz części duchownych związanych z lokalnymi ośrodkami nauczania. "Szkola Persów"

⁴⁵⁸ Flemming 1917, s. 15-21; s. 21.

⁴⁵⁹ R. Price, M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon I*, Liverpool 2005, s. 35.

⁴⁶⁰ Price, Gaddis 2005, s. 268

⁴⁶¹ patrz: P. M. Forness, *Preaching Christology in the Roman Near East. A Study of Jacob of Serugh*, Oxford 2018.

⁴⁶² L. Van Rompay, *Hiba/Ibas*, e-GEDSH.

rozwijała się nadal po przywróceniu Ibas, a także za czasów kolejnego biskupa Nonnosa. W 2. połowie V wieku jej wiodącym nauczycielem był Narsai, urodzony w perskiej części północnej Mezopotamii, który podobnie jak Ibas wysoko cenił Teodora z Mopsuestii; za jego czasów, jak twierdzi Jakub z Sarug, przekładano również księgi Diodora z Tarsu z greki na syryjski.⁴⁶³ Potwierdza to *memre* Narsaia, w którym broni on autorów kręgu antocheńskiego – Diodora, Teodora i Nestoriusza.⁴⁶⁴ Część uczonych Edessy, podobnie jak wcześniej sam Ibas, odeszła jednak od nauk Nestoriusza. W czasach Narsaia ich najważniejszym przedstawicielem był wspomniany Jakub z Sarug, adept Szkoły Persów (zm. 521), który odrzucił prymat dzieł Teodora z Mopsuestii i oparł się na Efreemie oraz spuściznie Cyryla z Aleksandrii. Jak zdefiniował L. Van Rompay, Narsai działał zgodnie z nurtem diofizyckim wschodniosyryjskim (który rozwinął się na terenie Persji), zaś podejście Jakuba było zgodnie z późniejszym miafizytryzmem zachodniosyryjskim.⁴⁶⁵

W 457 roku Ibas zmarł, zaś jego następcą został Nonnos. Jak wynika z listu Symeona z Beth Arsizam, po śmierci Ibasa wszyscy Persowie otrzymali rozkaz, by opuścić Edesę – wydaje się to jednak mało prawdopodobne (lub nieskuteczne), skoro "szkoła Persów" nauczala jeszcze ponad 30 lat. W tym samym roku Leon został koronowany przez patriarchę Konstantynopola, w pierwszej chrześcijańskiej ceremonii nadania władzy cesarskiej. Biskupi prowincji Osroene napisali do Leona list w 458 roku, potępiający morderstwo patriarchy Proteriusa z Aleksandrii, będące wynikiem antychalcedońskich zamieszek i usunięcia Dioskurosa. Pod listem podpisali się oprócz Nonnosa z Edessy – Damianus, Abrahamius, Petronius, Basilius, oraz dwóch Janów.⁴⁶⁶ Nonnos bardzo aktywnie wspierał działalność budowlaną w Edessie. Już w dwóch latach posługi w czasie wygnania Ibas, wznosił *hierateion*, prawdopodobnie w głównym kościele miasta.⁴⁶⁷ Później zbudował szpital z kaplicą Kosmy i Damiana, kaplicę lub kościół Jana Chrzciciela, a także, jak podaje kronika edesseńska, liczne klasztory, wieże i mosty; dbał także o jakość dróg.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Forness 2018, s. 5.

⁴⁶⁴ L. van Rompay, *Narsai (d. ca. 500)*, e-GEDSH.

⁴⁶⁵ L. van Rompay, *Narsai (d. ca. 500)*, e-GEDSH.

⁴⁶⁶ Mansi, VII, s. 552-553, XXXV.

⁴⁶⁷ *Chron. edess.* 64.

⁴⁶⁸ *Chron. edess.* 68.

Nonnos zmarł w 470/1 roku, zaś jego następcą został Cyrus.⁴⁶⁹ Po śmierci Leona w 474 roku cesarzem został Zeno, który ogłoszeniem *Henotikonu* w 482 roku usiłował pogodzić zwaśnione frakcje zwolenników i przeciwników Chalcedonu. Działania Zenona nie przysporzyły mu popularności, jednak Osroene pozostała znacząco lojalna wobec rzymskiej władzy. Gdy w 484 roku wybuchło powstanie we wschodnich prowincjach, jego dowódcy, Ilus i Leontius otrzymali wsparcie Armenii i liczyli na pomoc Persji. Chcieli ustanowić Edesę swoją bazą, jednak mieszkańcy nie przyjęli ich wysłannika Matronianusa wraz z pięcioma setkami jeźdźców i zamknęli miasto jak na czas wojny.⁴⁷⁰

Od końca V wieku chrześcijaństwo w Persji stało się przeważająco nestoriańskie, uznając rozdzielną naturę Chrystusa, złączonych jedynie wolą. Wiodącą rolę odgrywał wówczas Baršaumā (ok. 415 – ok. 496) uczeń Ibas i wychowanek szkoły w Edessie, który w 450 roku został wyświęcony na biskupa Nisibis. Baršaumā zdobył względy króla Peroza i działał jako perski wysłannik, a być może nawet dowódca.⁴⁷¹ W roku 484 na tron sasanidzki wstąpił Balasz (zm. 488), którego ps. Jozue Stylita opisuje jako łagodnego dla chrześcijan władcę.⁴⁷² Opinię Jozuego potwierdzają akta synodu w Seleucji z roku 486, w którym Balasz jest chwalony jako dobry i przyjazny król. Wydaje się, że biskup Ktezyfontu Akacjusz był wysłannikiem króla do cesarza Zenona ok. 486 roku.⁴⁷³ Balasz został jednak odsunięty przez możnych w przewrocie, którzy wybrali na króla jego bratanka Kawada (488-531). Za jego rządów rozszerzyła się w Iranie rewolucja mazdakizmu, która zmieniła struktury społeczne i bardzo niekorzystnie wpłynęła na sytuację chrześcijan. Długie panowanie Kawada, przerwane dwuletnim wygnaniem, jest z tego względu czasem zwrotnym w historii państwa Sasanidów; wpłynęło też znacząco na rozpad relacji Persji z Rzymem.⁴⁷⁴

W roku 488/9 z inicjatywy biskupa Cyrusa i z rozkazu Zenona została zniszczona Szkoła Persów w Edessie⁴⁷⁵. Na jej miejscu powstał kościół. Szkoła przeniosła się do perskiego Nisibis, gdzie w pierwszej połowie VI wieku prowadził ją Qijōrē (zm. 536/7).⁴⁷⁶ Nadal opierano się na naukach Teodora z Mopsuestii, nauczano interpretacji Pisma, zasad

⁴⁶⁹ *Chron. edess.* 72.

⁴⁷⁰ Joh. Ant. frg.214.2, ps. Joz. Styl. 15–17, Procop. Aed. III.1.25–6.

⁴⁷¹ A. Becker, *Baršaumā of Nisibis*, e-GEDSH.

⁴⁷² ps. Joz. 18-20.

⁴⁷³ M. L. Chaumont, K. Schippmann, *BALĀŠ*, EI

⁴⁷⁴ N. Schindel, *Kavadh I*, EI

⁴⁷⁵ *Chron. edess.* LXXIII.

⁴⁷⁶ Rammelt 2008, s. 42.

logiki, oraz retoryki, wyjaśniano także pochodzenie świąt. Szkoła działała na zasadach podobnych jak klasztory i była oddzielona od miasta, mimo, że znajdowała się w jego obrębie.⁴⁷⁷

Po śmierci Zenona w 491 roku cesarzem został sprzyjający monofizytom Anastazjusz. Kiedy Kawad zwrócił się do niego z prośbą o opłacenie trybutu, cesarz odmówił.⁴⁷⁸ Sytuacja w regionach przygranicznych pogarszała się; w ostatnim dziesięcioleciu piątego wieku *Scenitae* splądrowali Mezopotamię.⁴⁷⁹ Kronika ps. Jozuego Stylity daje szczegółowy wgląd w kolejne niespokojne lata z perspektywy ówczesnego mieszkańca Edessy. Według kronikarza, u progu opisywanych wydarzeń (rok 494/5) północna Mezopotamia cieszyła się pomyślnością, chociaż pojawiły się choroby i znaki, które miały świadczyć o grzesznym życiu mieszkańców.⁴⁸⁰ Autor z przyganą opisuje obchody pogańskiego święta rozpoczęte w piątkowy wieczór 17 maja 496 roku, obejmujące trzy dni tańców i palenia świec na brzegach rzeki Daizan.⁴⁸¹ W roku 498 wspomniane święto, połączone ze śpiewem pogańskich pieśni, trwało aż siedem dni.⁴⁸² Kronika podaje wiele szczegółów z życia Edessy i okolic – starania namiestnika Aleksandra, by ulepszyć funkcjonowanie miasta; liturgiczne reformy nowego biskupa, Piotra; niepokój mieszkańców związany z rozkazem pobielenia głównej kolumnady, co miało być złym znakiem.⁴⁸³ W roku 500 nadeszła plaga szarańczy,⁴⁸⁴ która wywołała w Osroene wielki głód. Biskup Piotr prosił o wstrzymanie podatku u cesarza, jednak namiestnik zebrał już daninę od posiadaczy ziemskich, co było dla ludności zbyt dużym ciężarem.⁴⁸⁵ Pomoc od państwa okazała się niewystarczająca – zimą, gdy nadeszły mrozy, zmarło wiele wycieńczonych osób.⁴⁸⁶ Wiosną 501 roku natomiast wybuchła zaraza, która wraz z głodem spustoszyła całą Syrię i północną Mezopotamię.⁴⁸⁷ Sytuacja polepszyła się latem, wraz z dobrymi zbiorami.

⁴⁷⁷ A. Becker, *Nisibis, School of*, e-GEDSH.

⁴⁷⁸ ps. Joz. Styl. 19-21

⁴⁷⁹ Evagrius, HE III.36; Greatrex, Lieu 2002, s. 51.

⁴⁸⁰ ps. Joz. Styl. 25-26.

⁴⁸¹ ps. Joz. Styl. 27.

⁴⁸² ps. Joz. Styl. 29-30.

⁴⁸³ ps. Joz. Styl. 32.

⁴⁸⁴ ps. Joz. Styl. 36.

⁴⁸⁵ ps. Joz. Styl. 40.

⁴⁸⁶ ps. Joz. Styl. 42

⁴⁸⁷ ps. Joz. Styl. 44.

W roku 502 Osroene po raz pierwszy od dawna musiała zmierzyć się z zagrożeniem ze strony Persów; Kawad I zaatakował ziemie cesarstwa w odpowiedzi na odmowę wypłaty przez Anastazjusza środków na rzecz walki z ludami Kaukazu. Główne uderzenie Sasanidzi skierowali jednak na Amidę i na Armenię, gdzie namiestnik Teodozjopolis przeszedł na stronę wroga i poddał miasto.⁴⁸⁸ Persowie rozbili drugi obóz na granicy Osroene. Rzymianie usiłowali stawić im czoła w okolicach Telli pod wodzą duksa Olympiusa, oraz Euzebiusza, duksa Melitene, który przybył z posiłkami zza Eufratu. Rzymska konnica uciekła pod naporem Persów, jednak piechota nie zdążyła się wycofać i została rozbita. W tym czasie sojusznicy Kawada, arabscy Lachmidzi i ich król Nu'man od południa pustoszyli okolice Harranu i Telli, docierając także pod Edesę, niszcząc wioski i biorąc wielu jeńców wśród ludności, która nie schroniła się za murami z powodu winobrania. Ps. Jozue pisze, że edesseńczycy, przygotowując się do oblężenia, wykopali fosę, naprawili mury oraz zastawili głazami bramy, które nie były już w najlepszym stanie. Każdy dom miał dostarczyć 10 funtów żelaza na naprawę bram i śluz rzeki Daizan.⁴⁸⁹ W styczniu 503 roku została zdobyta po 3 miesięcznym oblężeniu Amida. Persowie złupili miasto, wycięli mieszkańców, zbezczeszili kościoły i pozostawili w twierdzy swój garnizon. Według ps. Jozuego upadek Amidy był odczytany jako Boża kara, ponieważ jej mieszkańcom niemal udało się zwyciężyć, gdy skonstruowali ogromną balistę. Co więcej, Persowie do końca nie potrafili pokonać murów, jedynie weszli na nie po drabinach, gdy amideńczycy stracili czujność w trzymaniu nocnej straży.⁴⁹⁰

Kawad wycofał się, wywożąc ogromne łupy i pozostawiając mieszkańców Mezopotamii w ogromnym strachu co do przyszłości. Wojska przysłane przez Anastazjusza zostały rozlokowane za Eufratem, od okolic Amidy, w której umocnili się Persowie, po okolice Nisibis, w sile łącznie kilkudziesięciu tysięcy żołnierzy. Edessa stała się głównym zapleczem i centrum aprowizacji, którą zajmował się *hyparchos* Apion. Wszyscy mieszkańcy miasta musieli wypiekać chleb dla wojska.⁴⁹¹ Tymczasem duks Timostratus atakował Lachmidów z Callinicum, wsparty przez sprzymierzeńców, arabskich Thalabitów. Udało im się dotrzeć aż do Hirty, jednak jej mieszkańcy starym zwyczajem uciekli w głąb pustyni.⁴⁹²

⁴⁸⁸ ps. Joz. Styl. 48

⁴⁸⁹ ps. Joz. Styl. 51–52.

⁴⁹⁰ Greatrex, Lieu, s. 63–67.

⁴⁹¹ ps. Joz. Styl. 54

⁴⁹² Greatrex, Lieu 2002, s. 69

Wojska Kawada, który przebywał w Nisibis, pustoszyły całą rzymską Mezopotamię aż po Syrię. Nu'man zachęcał króla do zdobycia Edessy, jednak niektórzy z dowódców Lachmidów obawiali się atakować miasto chronione obietnicą Jezusa. Dla opisującego te zdarzenia kronikarza potwierdzeniem Bożego błogosławieństwa była śmierć Nu'mana od zaognionej rany odniesionej we wcześniejszej potyczce z Rzymianami. Mimo to, Kawad poprowadził swe wojska do Osroene.⁴⁹³ Mieszkańcy Telli oskarżyli Żydów o pomoc Persom przez wykopanie z synagogi tunelu pozwalającego na dostanie się do miasta. Rozpoczęła się masakra, z trudem powstrzymana przez komesa Leontiusa i biskupa Bar-Hadada.⁴⁹⁴ Tymczasem ludzie, którzy schronili się w Edessie pod dowództwem Areobindusa, szykując się do oblężenia, zburzyli gospody i klasztory poza miastem, posuwając się nawet do spalenia zabudowań wioski Nebgath. Ścięto drzewa, ogołoco ogrody, przeniesiono kości męczenników do kościołów w obrębie murów, oraz przygotowano balisty. Po nieudanych pertraktacjach z Areobindusem, Persowie nieoczekiwanie odstąpili od Edessy chcąc najpierw zdobyć Harran, jednak żołnierze z tego miasta pochwycili w walce dowódcę sprzymierzonych z Persami Hunów. Zwracając go Kawadowi wraz z licznymi darami, harrańczycy uniknęli oblężenia.⁴⁹⁵ Tymczasem wojska arabskie ruszyły w stronę Serug. Zostały pokonane przez rzymskie posiłki pod wodzą Patriciolusa, które przekroczyły Eufrat, jednak nie zaryzykowały konfrontacji z Kawadem i wycofały się z powrotem na zachodni brzeg, do Samosaty.⁴⁹⁶

17 września 503 roku Kawad rozpoczął oblężenie Edessy. Areobindus za odstąpienie króla zaoferował 15 zakładników (w tym komesa Bazylego) oraz 2 tysiące funtów złota. Moźni miasta, jak pisze kronikarz – ufni w obietnicę Chrystusa – zdecydowali jednak nie płacić okupu i porozumienie nie doszło do skutku. Wściekły Kawad uderzył na Edessę 24 września (tydzień po pierwszym ataku). Areobindus miał rozkazać Rzymianom powstrzymać się od walki, by nie prowokować perskiego króla, jednak mieszkańcy wiosek dookoła Edessy, którzy schronili się w jej murach wystąpili przeciw oblegającym. Nieprzyjaciele spalili stojące jeszcze klasztory i kościoły, po czym dokonali odwrotu. Areobindus podarował mieszkańcom, którzy zdecydowali się na walkę, 300 denarów. Wydaje się więc, że Kawad dokonywał raczej rozpoznania, nie decydując się na pełnoskalowe oblężenie. Perski król udał się następnie w stronę Eufratu, zaś część

⁴⁹³ ps. Joz. Styl. 58

⁴⁹⁴ ps. Joz. Sty. 58

⁴⁹⁵ ps. Joz. Styl. 59

⁴⁹⁶ ps. Joz. Styl. 60.

jego wojsk zdobyło bez walki Batnae, które poddało się, mając mury w ruinie.⁴⁹⁷ Kawad pomaszerował wzdłuż Eufratu na południe i dotarł do Callinicum, gdzie po początkowych sukcesach, dux Timostratus poddał miasto. Był to koniec jesiennej kampanii. Odwrót Kawada spod Edessy odbił się szerokim echem i ugruntował opinię o niemożności zdobycia miasta, chronionego Bożą opieką.

Pod koniec 503 roku Anastazjusz znów umorzył pobór podatków w Mezopotamii i Osroene.⁴⁹⁸ W pierwszych miesiącach 504 roku walki rozgrywały się głównie w prowincji Mezopotamii, jednak dux Callinicum Timostratus wyprawił się (z 6 tys. żołnierzy) na siły Kawada pod Nisibis i powrócił do rzymskiego obozu w okolicach Resainy, przed wyruszeniem pod Amidę.⁴⁹⁹ W maju do Edessy został wysłany nowy hyparcha, Calliopus z Aleppo, który nadzorował wypiek chleba dla wojska. Mimo, że mieszkańcom dostarczono na ten cel mąkę, wiązało się to ze znacznymi kosztami z ich strony.⁵⁰⁰ Żywność przeznaczano dla armii, która usiłowała odbić Amidę. Edessa nadal pełniła rolę zaplecza – odesłano do niej Konstantyna, wcześniej namiestnika Teodozjopolis; a także jeńców zwróconych przez Kawada, gdy ten chciał rozpocząć rozmowy pokojowe.⁵⁰¹ Oblężenie Amidy przez Rzymian trwało do zimy 504/5 roku i w mieście zaczął panować głód.⁵⁰²

Gdy biskup Edessy Piotr zjawił się w Konstantynopolu prosić o zniesienie podatków na kolejny rok, został skarcony przez Anastazjusza za opuszczenie miasta. Cesarz miał powiedzieć, że gdyby Bóg chciał przysługi dla błogosławionej Edessy, sam natchnąłby go bez perswazji innych ludzi. Jednak ostatecznie zwolnił z poboru podatków całą Mezopotamię, nie informując o tym biskupa.⁵⁰³ Walki nadal toczyły się w okolicach Amidy i Nisibis – tym razem siły rzymskie i sprzymierzeni Arabowie łupili wioski oraz niszczyli uprawy, drzewa oliwne i winnice, wyprawiając się na drugi brzeg Tygrysu w głąb terytorium Persów. W rękach perskich pozostał tylko przyczółek w Amidzie, gdzie jednak panował wielki głód. Z nadejściem mrozów Rzymianie opuścili swe obozy i przenieśli się do Telli, Resainy i Edessy; z powodu wyczerpania obu stron zawarto rozejm,

⁴⁹⁷ ps. Joz. Styl. 60-63.

⁴⁹⁸ ps. Joz. Styl. 66.

⁴⁹⁹ ps. Joz. Styl. 69.

⁵⁰⁰ ps. Joz. Styl. 70.

⁵⁰¹ ps. Joz. Styl. 74, 80.

⁵⁰² ps. Joz. Styl. 76-77.

⁵⁰³ ps. Joz. Styl. 78

zaś Rzymianie pozwolili Persom opuścić Amidę.⁵⁰⁴ Lokalna ludność zmuszona została do zakwaterowania żołnierzy w swych domach, co przyjęto z niezadowoleniem.⁵⁰⁵ Ponadto Anastazjusz rozkazał zbudować publiczne spichlerze w miastach Mezopotamii – ps. Jozue podkreśla, że edesseńczycy ponieśli wielkie straty, transportując stada i zboże, i że wielu z nich zginęło w drodze do Amidy.⁵⁰⁶ W związku z pogłębiającą się niechęcią do działań rzymskich wojsk i administracji, w mieście zjawił się wysłannik cesarza, Urbicius, z misją rozdania mieszkańcom pieniędzy.⁵⁰⁷

Po zakończeniu walk umocniono mury Edessy i odbudowano dwa akwedukty, a także termy miejskie i wiele innych budynków. Nadzorował to namiestnik Eulogius, który otrzymał na ten cel od cesarza 200 funtów złota. Wsparcie finansowe uzyskał także biskup Edessy, zaś Urbicius przekazał 10 funtów złota na budowę kościoła poświęconego Maryi. Jak podkreśla krytyczny dla tych działań kronikarz, jednocześnie przydział oleju dla zgromadzeń i kościołów został odebrany na rzecz oświetlenia portyków miejskich. Spotkało się to z dużym sprzeciwem, dlatego namiestnik oddał kościołom część oleju z prywatnych zasobów.⁵⁰⁸ Eulogius odbudował także umocnienia Batnae, zaś w Bircie wzniesieniem murów zajął się lokalny biskup Sergiusz, również wsparty przez cesarza.⁵⁰⁹

Tymczasem Arabowie, zarówno sojusznicy Rzymu jak i Persów, nadal sprawiali problemy w północnej Mezopotamii. Ich poskromieniem miał się zająć dux Timostratus z Callinicum. Z Apamei do Osroene został oddelegowany Pharazman, który zatrzymał się w Edessie, zastępując w randze dowódcy Hypatiusa.⁵¹⁰ Później Pharazman wyprawił się dalej na wschód, by ochraniać budowę Dary, zaś wolny czas spędzał na polowaniach – ps. Jozue podaje, że do Edessy były przysyłane wielkie ilości zabitych i schwytanych przez niego zwierząt.⁵¹¹ W samej Edessie władzę wojskową objął dux Romanus. Gdy na prośbę możnych miasta usiłował rozwiązać kwestię uciążliwego zakwaterowania Gotów, wzniesili oni powstanie, które zagroziło samemu dowódcy. Romanus uciekł przez dach domu, w którym właśnie przebywał, jednak zrezygnował z reform.⁵¹²

⁵⁰⁴ ps. Joz. Styl. 79-81.

⁵⁰⁵ ps. Joz. Styl. 85.

⁵⁰⁶ ps. Joz. Styl. 82.

⁵⁰⁷ ps. Joz. Styl. 84.

⁵⁰⁸ ps. Joz. Styl. 87.

⁵⁰⁹ ps. Joz. Styl. 89, 91.

⁵¹⁰ ps. Joz. Styl. 89, 91.

⁵¹¹ ps. Joz. Styl. 90.

⁵¹² ps. Joz. Styl. 93-94.

Wiosną 506 roku do Edessy przybyła kolejna fala rzymskich wojsk, wysłanych dla ochrony granicy z Persją. Z powodu toczących się rozmów pokojowych, *Magister Militum* Celer razem z podległymi oddziałami pozostał w mieście przez pięć miesięcy, – oznaczało to, że Goci musieli być kwaterowani nie tylko w domach, lecz nawet w siedzibach pustelników, w klasztorach i w wioskach Osroene.⁵¹³ Ostatecznie Celer z armią udał się w okolice Dary, gdzie zawarł z Persami zatwierdzający *status quo* pokój. Do Edessy nadszedł najpierw list z informacją o umorzeniu przez cesarza połowy podatków, później dopiero – wieści o zawartym pokoju.⁵¹⁴ Pod koniec listopada 506 większość rzymskich sił zostało odwołanych z granicy. W podróży powrotnej Celer rozważał omińnięcie Edessy ze względu na nieprzychylnie nastroje w mieście; do zmiany zdania nakłonił go biskup Telli, Barhahad. Wbrew obawom edesseńscy – świeccy, duchowni i mnisi – powitali rzymskiego dowódcę śpiewem i światłem świec. Uspokojony Celer odesłał armię i sam pozostał w Edessie jeszcze trzy dni.⁵¹⁵ Miasto Dara zostało ukończone w 507 roku, stając się – zgodnie z zamierzeniem – główną graniczną twierdzą i przeciwwagą dla Nisibis.⁵¹⁶

Kronika ps. Jozuego Stylity kończy się na tych wydarzeniach. To niezwykle źródło daje wgląd nie tylko w życie w Edessie i jej rolę w tym niełatwym czasie – ale pozwala uchwycić powiązania na terenie całej Osroene, co jest rzadkością w źródłach. Drugim autorem tego okresu, który ukazuje obraz nie tylko Edessy, lecz Osroene jest Jakub z Sarug, wspominany zresztą przez ps. Jozuego jako ceniony mistrz słowa i *periodeutes*, który umacniał mieszkańców Osroene w czasie zagrożenia najazdem Kawada.⁵¹⁷ Opis ps. Jozuego nie oddaje jednak głębi oddziaływania Jakuba na kulturę Osroene. Jakub, bardziej niż jego poprzednicy, bardziej zapewne niż sam Efrem, był nie tylko duchownym i intelektualistą, lecz także poetą.⁵¹⁸ Żyjąc w czasach niespokojnych politycznie, wśród ścierających się odłamów chrześcijaństwa, w swych dziełach wyrażał miłość do Boga ponad dogmatycznymi sporami. Według późniejszych źródeł urodził się w 451 roku w wiosce nad Eufratem i był później chorespicoposem w Haurze. Komponował *memre*,

⁵¹³ ps. Joz. Styl. 95-96.

⁵¹⁴ ps. Joz. Styl. 98-99.

⁵¹⁵ ps. Joz. Styl. 100.

⁵¹⁶M. Weiskopf, *Dārā (City)*, EI.

⁵¹⁷ ps. Joz. Styl. 54.

⁵¹⁸ patrz K. Dinno, *Jacob of Serugh, The Man behind the Mimre*, w: G. Kiraz (ed.), *Jacob of Serugh and His Times*, Piscataway 2010 s. 51-69.

homilie prozą (*turgome*), anafory, tworzył też liczne listy.⁵¹⁹ Przypisuje się mu autorstwo 380 zachowanych memre, napisać ich miał ponad 700. Tworzył również homilie i inne teksty liturgiczne. Był znawcą Pisma Św., a także historii Edessy i Osroene w formie, w jakiej była wówczas zachowana. Jego zasługą jest ostateczne połączenie lokalnych motywów historycznych i literackich – legendy Abgara i Addaja, postaci św. Tomasza, Efrema, edesseńskich męczenników, oraz roli miasta w historii zbawienia.

Działalność Jakuba nie uzdrowiła jednak sporów dogmatycznych i konfliktów, które doprowadziły do poważnego rozłamu w kościele rzymskiego Wschodu. W 512 roku Jakub uczestniczył w Antiochii w synodzie, gdzie powołano na biskupa Sewerusa.⁵²⁰ Sewerus prowadził zdecydowaną politykę anty-chalcedońską; z tego powodu w 518 roku został przez Justyna zmuszony do ucieczki do Egiptu, czego nie uznała większość syryjskich biskupów. W tym gronie znalazł się Paweł, pierwszy wyraźnie antychalcedoński metropolita Edessy. W listopadzie 519 roku cesarz Justyn wysłał do Edessy Patrikiosa, z misją skłonienia Pawła do zaakceptowania Chalcedonu. Mimo, że biskup odmówił zmiany poglądów i początkowo ukrył się w baptysterium, musiał udać się z Patrikiosiem do Seleucji. Z woli cesarza Paweł powrócił tymczasowo do Edessy, mimo że nie wyrzekł się swych dotychczasowych poglądów.⁵²¹ Justyn wygnał natomiast Filoksenosa z Mabbug, który już od lat 90. V wieku był jednym z głównych przeciwników doktryny chalcedońskiej w Syrii i w Mezopotamii; z tego samego powodu w 521/522 roku biskupstwo Telli utracił Jan (*Yuhanon*), wyświęcony przez Jakuba z Sarug. Jan z Telli ukrywał się następnie w górach perskiej Mezopotamii; pozostał aktywnym przeciwnikiem Chalcedonu i nadal wyświęcał duchownych, stając się jednym z ojców założycielskich syryjskiego kościoła monofizyckiego.⁵²²

Jakub z Sarug również prezentował antychalcedońskie stanowisko. Był umiarkowanym zwolennikiem Pawła z Edessy (który wyświęcił go na biskupa Batnae)⁵²³ oraz Jana z Telli.⁵²⁴ Mimo prywatnie wyrażanych poglądów, swych w dziełach skupiał się raczej na esencji wiary niż na dogmatycznych sporach. Długa działalność Jakuba

⁵¹⁹ S. Brock, "Ya'qub of Serugh", e-GEDSH.

⁵²⁰ Forness 2018, s. 8.

⁵²¹ Chron. edess. 88.

⁵²² Jan z Telli urodził się w Kallinikum i był mnichem w klasztorze Mar Zakkay, biskupem został w 519 roku. V. Menze, *Yuhanon of Tella*, e-GEDSH.

⁵²³ Forness 2018, s. 8.

⁵²⁴ Hallier 1892, s. 127-128.

przypadła na czas przełomu i w pewnym sensie był on ostatnim przedstawicielem horyzontu kultury antycznej Osroene w środowisku rzymskim. Pod koniec życia Jakub widział coraz ostrzej rysujący się rozdział między władzą cesarską a religijnymi siłami w Osroene, co doprowadziło do kolejnych konfliktów, wygnania duchownych i prześladowań lokalnej ludności.⁵²⁵ Jego śmierć w 521 roku niewątpliwie znaczyła koniec pewnej lokalnej epoki.

⁵²⁵ W 522 roku Paweł, gdy nadal trwał w uporze, został ostatecznie wygnany i zastąpiony przez Asklepiosa (*Chron. edess.*88). Działając z woli Justyna Asklepios wygnał wszystkich "wschodnich" mnichów, którzy nie uznali Chalcedonu (*Chron. edess.*89).

3. Kraina Osroene – kontekst etniczny, geograficzny i administracyjny

Kiedy niemiecki orientalista Eduard Sachau podróżował po Syrii i Mezopotamii w 1879 roku, widział obszar dawnej Osroene w postaci niemal niezmienionej od czasów antycznych. Jego opis ukazuje krajinę kontrastów – wyżynnych pustkowi i nawodnionych rolniczych równin. Dolina Eufratu była bardzo urodzajna, jednak jej granicę od wschodu wyznaczał skalisty płaskowyż, na którym wypasano jedynie owce i kozy.⁵²⁶ Jak wiadomo z innych opisów, na wyżynach sadzono również migdałowce, pistacje i drzewa oliwne. Dalej na wschód leżało miasteczko Sarug, otoczone żyzną, przeplataną wzniesieniami równiną.⁵²⁷ Wędrując stamtąd w stronę Urfy należało przekroczyć kolejny pas kamienistych wzgórz, z największym masywem Nimrud, pełnym antycznych kamieniołomów, grobowców, oraz grot, niekiedy zamieszkałych przez ludzi. Dalej na wschód, w odległości jednego dnia marszu od miasta zaczynały się góry Tektek, gdzie również można było dostrzec liczne ruiny.⁵²⁸ Na południowy wschód od Edessy znajdowała się natomiast żyzna równina (pod którą odkrywano starożytne komory grobowe), gdzie uprawiano winorośl. Rozciągała się ona w stronę Harranu i dalej na południe, wzdłuż rzeki Balikh.⁵²⁹ Podobne postrzegali okolice E. B. Soane, który podróżował (w przebraniu) do Urfy na początku XX wieku, narzekając na złą jakość szlaków – *for hours we ascended ravines, and slid, banging, down hill-sides (...) for miles both myself and the driver walked, helping the wheels over rocks, piloting the carriage round corners of rocky zigzags, or helping the horses in desperate efforts to haul up slopes. Here and there was a little patch of cultivation among the stones, and a spring made green narrow places in almost every valley.*⁵³⁰

Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat w regionie zaszły daleko idące zmiany. Wody Eufratu zostały w 2002 roku podniesione Tamą Atatürka, zatapiając antyczne ośrodki znajdujące się wcześniej przy brzegach rzeki: Samosatę, Zeugmę i Apameę – miejsce słynnej przeprawy i mostu – a także liczne, pobieżnie tylko rozpoznane mniejsze osiedla. Pozostałości innych starożytnych miast Osroene są zazwyczaj ukryte pod fundamentami dzisiejszych, które rozrastają się z roku na rok. Oprócz Şanlıurfy z ośrodków, które rozwinęły się na miejscu antycznych, należy wymienić Birecik (Birthe), Suruç (Sarug) i

⁵²⁶ E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, s. 180.

⁵²⁷ Sachau 1883, s. 181.

⁵²⁸ Sachau 1883, s. 191; s. 200.

⁵²⁹ E. Sachau, *Edessenische Inschriften*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 36/1 (1882), 142-167, s. 143.

⁵³⁰ E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, Boston 1914, s. 44.

Viransehir (Telle). Przede wszystkim zaś naturalny region w zakolu Eufratu jest rozdzielony granicą syryjsko-turecką, co powoduje kolejne sztuczne podziały, przykładowo w rolniczym charakterze równiny Harranu – żyznej w Turcji, pustynniejącej w Syrii. Mimo to duża część dawnej Osroene wciąż wygląda podobnie jak przed wiekami – skaliste wzgórza o skąpej roślinności, żyzne doliny strumieni, upalne, suche lata, oraz liczne opady jesienią i zimą, gdy temperatura niekiedy spada poniżej zera (należy zauważyć, że współcześnie obecność zbiorników na Eufracie złagodziła klimat, jednak wpłynęła zdecydowanie niekorzystnie na nawodnienie ziem w Syrii). Na pustkowiach poza miastami wciąż widać wycięte w skałach cysterny i kamieniołomy, ślady przebiegu dróg i rzymskich wież, antyczne grobowce, a także liczne ruiny kościołów i klasztorów. W większości niezabudowany pozostaje także obszar Harranu, gdzie ruiny głównej cytadeli i meczetu pochodzą z czasów umajjadzkich, gdy miasto rozkwitło jako stolica kalifa Marwana II. Gliniane domy Harranu o stożkowych dachach są ostatnim świadectwem techniki znanej w Mezopotamii już w czasach starożytnych.⁵³¹ Jeszcze w I połowie XIX wieku W. Ainsworth opisywał podobne domy w kształcie ulti, budowane powszechnie na równinach Sarug i Harranu, gdzie brakowało drewna.⁵³²

Najszerze granice Osroene są wyraźnie zarysowane – od północy, zachodu i częściowo od południa wyznacza je łuk Eufratu. Od południowego wschodu jest to pustkowie między rzekami Balikh i Chabur, gdzie na najbardziej wysuniętym na południe cyplu, u ujścia Chaburu zbudowano twierdzę Circesium. Dalej administracyjną granicę można prowadzić na północny wschód linią Chaburu, chociaż terytoria te nigdy nie były ściśle związane z miejskimi ośrodkami Osroene. Stanowiły ziemie koczowniczych i osiadłych Arabów, aż do leżącego po wschodniej stronie rzeki masywu wzgórz Sindżar i miasta Singara, najdalszego rzymskiego przyczółku w Mezopotamii. Po utracie przez Rzym Nisibis w 363 roku tereny za Chaburem weszły w skład państwa Sasanidów jako *Beth Arbaye*. Na wschodzie, na granicy Osroene i Mezopotamii znajdowały się Resaina i Tella (Constantia), w różnych okresach przyporządkowywane do jednej lub drugiej prowincji. Na północ od Telli rozciąga się aż do górnego Eufratu masyw wygasłego wulkanu Karaca Dağ (1967 m. n.p.m.), oddzielający Osroene od zlewiska górnego Tygrysu, w którym leżała Amida. Można więc stwierdzić, że oprócz bariery rzecznej teren Osroene był ograniczony przez słabo zamieszkałe, odwiedzane przez koczowników górzyste pustkowia.

⁵³¹ Modele niemal identycznych budowli, w charakterze małych świątyń, zostały znalezione w Hatrze.

⁵³² W. Ainsworth, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia* vol. 2, London 1842, s. 102.

W samej Osroene można wyszczególnić kilka żyznych i intensywnie zasiedlanych regionów – dolinę Eufratu, równinę Batnae/Sarug, równinę Edessy oraz będącą jej przedłużeniem na południu równinę Harranu. Odrębność tych rolniczych enklaw zaznaczała się także pod względem politycznym, gdy w pierwszych wiekach po Chr. stanowiły częściowo niezależne ośrodki. Rozbiciu Osroene na mniejsze jednostki sprzyjał również fakt, że obszar północnej Mezopotamii był bardziej zalesiony niż dziś. W czasach Trajana las miał rosnąć nawet dookoła Nisibis, gdzie cesarz rozkazał zbudować łodzie, które przetransportował potem nad Tygrys⁵³³. Za Septymiusza Sewera drzewa porastały nie tylko brzeg Eufratu, lecz także krainę na południe od przeprawy, gdzie rzymskie wojska pozyskiwały drewno na łodzie w drodze do Ktezyfontu, zapewne między Balikiem a Chaburem. Las miał zostać w ten sposób wytrzebiony, co skłoniło Rzymian do powrotu inną trasą nad Tygrysem.⁵³⁴ Ziemie oddalone od rzeki były jednak pustynne i nieprzyjazne w okresie letnim, pełne dzikich zwierząt; zaś klimat opisywano wielokrotnie jako szczególnie ciężki dla rzymskich wojsk. Dion podaje, że po przekroczeniu Eufratu w drodze do Nisibis, żołnierzy Septymiusza Sewera dręczyło pragnienie i pył burzy piaskowej. Gdy napotkano na wodę, obawiano się ją pić i przykład musiał dać sam cesarz – zapewne były to, liczne w regionie, źródła siarkowe.⁵³⁵ Wojska wybrały zapewne trasę na południe od skonfliktowanej wówczas z Rzymem Edessy i spotkały na niej jedynie wysłanników koczowniczych Arabów.⁵³⁶

3.1. Arabowie i Osroene do Septymiusza Sewera

Prawdopodobnie oryginalną formą nazwy krainy położonej na wschód od północnego Eufratu było Orroene, od nazwy ludu, o którym pisał Pliniusz (*utrumque fundit ipsa et initium Mesopotamiae facit inter duos amnes exiturae; quod interest ibi, tenent Arabes Orroei*⁵³⁷; *Mesopotamia tota Assyriorum fuit (...) item in Arabum gente qui Orroei vocantur*⁵³⁸; *Arabas Orroeos*⁵³⁹). Przekaz Pliniusza poświadcza, że „Orroei” w oczach Rzymian i Greków byli ludem arabskim zamieszkującym tereny między Eufratem i Tygrysem, czyli region szerszy niż późniejsza kraina Osroene. Źródła Pliniusza

⁵³³ Dio Cass. 68.26.1.

⁵³⁴ Dio Cass. 76.9.3.

⁵³⁵ Dio Cass. 75.2.

⁵³⁶ Dio Cass. 75.2.1.

⁵³⁷ Plin. *N.H.* 6.9.25.

⁵³⁸ Plin. *N.H.* 6.30.117.

⁵³⁹ Plin. *N.H.* 6.31.129.

odzwierciedlają stan z I wieku przed Chrystusem, gdy Arabowie Orroei byli jeszcze powszechnie koczownikami. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku Arabów z Palmyry, którzy według Appiana pośredniczyli jako kupcy w handlu dobrami z Indii i Arabii przewożonymi z Persji na tereny Rzymu. W I wieku przed Chr. palmyreńczycy byli jeszcze na tyle mobilni, że gdy groziły im wojska Marka Aureliusza, przenieśli się z dobytkiem na drugi brzeg Eufratu, skąd jako świetni strzelcy chcieli razić nieprzyjaciół z łuku.⁵⁴⁰ O półkoczowniczym charakterze Arabów Syrii i Mezopotamii świadczy także oparty na wcześniejszych źródłach przekaz Festusa: gdy za Lukullusa Rzymianie przekroczyli Taurus, pokonani fylarchowie saraceńscy wycofali się na ziemie między Eufratem a Tygrysem.⁵⁴¹ Wtedy też Rzymianie po raz pierwszy przeszli do północnej Mezopotamii, zaś Lukullus zajął Nisibis, gdzie przebywał brat władcy Armenii.⁵⁴² Mimo, że tereny te nie zostały utrzymane przez Rzymian, Lukullus chciał wzmocnić grecką obecność w Mezopotamii – miał przesiedlać tam Greków z Cylicji i Kapadocji, a także tworzyć osady Arabów, by wykorzystać ich pośrednictwo w handlu.⁵⁴³ Greckie miasta na wschodnim brzegu Eufratu były przez Rzym traktowane jako naturalny przyczółek ich wpływów.

Izydor z Charakene, z którego zaginionych dzieł Pliniusz korzystał,⁵⁴⁴ w swoich *Stacjach Partyjskich* nie wymienia Arabów Orroei ani nazwy Osroene, jednak poświadcza, że na obszarze tym znajdowało się wiele osiedli. Szlak z zachodu wiódł przez słynną przeprawę przez Eufrat między Zeugmą i Apameą. Następnie podróżny docierał do wioski Daeara, oraz do Charax Sidae, nazywanego przez Greków Anthemusias. Izydor wymienia potem fortecę "Coraea w Batana", oraz fortecę Mannuorrha Auyreth, źródło wody dla okolicznych mieszkańców. Przy kolejnej stacji, Commisimbela, płynęła rzeka Bilecha (Balikh). Dalej trasa wracała stacjami Alagma, Ichnae (miasto założone przez Macedończyków) wzdłuż Balikhu nad Eufrat, do Nicephorium założonego przez Aleksandra.⁵⁴⁵

Stary handlowy szlak na południe Mezopotamii przebiegał więc przez Zeugmę, potem na wschód do Batnae, zaś następnie brzegiem rzeki Balikh docierał znów do Eufratu. Nazwa Edessy nie jest wymieniona u Izydora i współcześni badacze zwykle odrzucają jej identyfikację ze stacją "Mannuorrha" (choć może to być dosłownie "Orrha" Ma'nu, więc nazwa odpowiednia dla Edessy w czasach pierwszych Abgarydów). Brakuje także Harranu,

⁵⁴⁰ App. *De Bellis Civilibus*, 5.9.

⁵⁴¹ Fest. 14.

⁵⁴² Fest. 15.

⁵⁴³ Plut. *Lucullus* 21.4.

⁵⁴⁴ R. Schmitt, Isidorus of Charax, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 2, 125-127.

⁵⁴⁵ Isid. Char. *Mansiones Parthicae* 1.

do którego mogłaby pasować nazwa Coraea (lecz nie "w Batana", czyli na równinie Batnae). Jeśli zarówno Coraea jak i Mannuorrha oznaczają nieznane osiedla w rejonie Batnae – odległości podane przez Izydora pasują idealnie, by wrócić nad Eufrat do Niceforium (przy założeniu, że 1 schoenus liczy sobie ok. 5,6 km). Z opisu "stacji" Izydora wynika, że w I wieku przed Chr. wiodącą rolę w regionie pełniły położone nad ciągami rzecznyymi stare ośrodki macedońskie. Tą samą trasą podążał Krassus, który również przekraczał Eufrat przez Zeugmę.⁵⁴⁶ Spotkał się tam z "arabskim wodzem", Ariamnesem,⁵⁴⁷ a także z sojusznikami Rzymu w Ichnae i sprzyjającymi mu Grekami z Carrhae.⁵⁴⁸ Poza miastami znajdowało się jednak "dzikie pustkowia" na które został zdradziecko wyprowadzony.⁵⁴⁹

Przekazy te potwierdza III wieczny *Żywot Apoloniusza z Tiany*, według którego w głębi Mezopotamii znajdowało się niewiele miast i osiedli.⁵⁵⁰ Apoloniusz przemierzał kraj "barbarzyńców i rabusiów" którzy w I wieku po Chr. nie podlegali jeszcze nawet Rzymowi. Arabowie mieli rozumieć język zwierząt i słuchać ptaków jako wyroczni, zaś w celach rytualnych spożywać serce i wątrobę węży.⁵⁵¹ Pliniusz w opisie krainy Arabów Orroei nie wymienia miast, jednak w księdze piątej swej *Historii Naturalnej* wzmiankuje "Arabię" z Edesą, wcześniej zwaną Antiochią lub Callirhoë, oraz z Carrhae, sławnym z klęski Krassusa.⁵⁵²

Już wtedy plemiona zamieszkujące Osroene aktywnie uczestniczyły w rozgrywkach między Rzymem, Armenią i Partami.⁵⁵³ Po Pliniuszu, kolejnym autorem wymieniającym Edesę jest Tacyt, który wzmiankuje ją jako siedzibę arabskiego księcia Abgara.⁵⁵⁴ Wciąż istotną rolę odgrywały miasta greckie, które jednak traciły dawną autonomię – według Tacyty Nicephorium i Anthemusias zostały zajęte przez Tirydatesa z Armenii (który rządził od 53 r. po Chr.). Pisząc o Mezopotamii, Tacyt wyraźnie rozróżnia miasta założone przez Macedończyków, od osiedli "partyjskich".⁵⁵⁵ Ten żywy podział ulegał powolnemu zatarciu w kolejnych wiekach, wraz z mieszaniem się ludności i "orientalizacją" ośrodków hellenistycznych.⁵⁵⁶

⁵⁴⁶ Plut. *Crassus* 19.3.

⁵⁴⁷ Plut. *Crassus* 21.1; Dio Cass. (40.20.1) mówi tutaj o Abgarze z Osroëne – królu, który zdradził Krassusa.

⁵⁴⁸ Plut. *Crassus* 25.11.

⁵⁴⁹ Fest. 17.

⁵⁵⁰ Philostr. VA 1.20.

⁵⁵¹ Philostr. VA 1.20.

⁵⁵² Plin. *N.H.* 5.21.24.

⁵⁵³ Tac. Ann. 6.44.

⁵⁵⁴ Tac. Ann. 12.12.

⁵⁵⁵ Tac. Ann. 6.41.

⁵⁵⁶ Ta stopniowa utrata hellenistycznego charakteru miasta jest dobrze widoczna w budownictwie i inskrypcjach z II i III wieku w Dura Europos.

Sama "Osroene" w pierwotnym greckim znaczeniu powinna oznaczać krainę Arabów Orroei, analogicznie do Adiabene, gdzie mieszkali Adiabeni. Należy jednak zauważyć, że nazwa nie pojawia się we wczesnych źródłach, lecz dopiero u autorów z III wieku, gdy ziemie te znajdowały się w sferze bezpośredniego zainteresowania Rzymian. Osroene występuje wówczas w dwóch kontekstach – (1) jako królestwo Abgarydów, także w odniesieniu do wieków wcześniejszych (przykładowo Kasjusz Dio kilkakrotnie pisze o Abgarze z Osroëne, zarówno w czasach Krassusa jak i Trajana⁵⁵⁷); (2) jako kraina w łuku Eufratu, zajmująca zachodnią część obszaru północnej Mezopotamii. Niesie to ze sobą pewną sprzeczność, ponieważ zwierzchnictwo królów Edessy często nie obejmowało całości tych ziem. Przykładowo "Osroene" Abgara VII z czasów wyprawy Trajana musiała być zawężona do okolic Edessy, ponieważ w Anthemusii bliżej Eufratu rządził wówczas Sporaces, zaś w sąsiedniej części Arabii – Mannus.⁵⁵⁸ Także w źródłach lokalnych pisze się o panowaniu Abgarydów jedynie nad "Orhai", czyli Edessą.⁵⁵⁹ W przekazach rzymskich doszło zatem do kompilacji miasta (Orhai), ludu (Orroei) i krainy (Osroene), z osobą władcy Orhai, któremu wszystkie te jednostki miały podlegać.

W źródłach z III wieku oprócz nazwy krainy klaruje się także określenie jej mieszkańców, które ma inny wydźwięk niż wcześniejsi Arabowie Orroei. U Herodiana zamiennie z "królem Osroene" pojawia się miano "króla Osrończyków"⁵⁶⁰. U Kasjusza Diona lud Abgara to Osroëni.⁵⁶¹ Jest to w pewnej mierze podyktowane konwencją – Herodian tak samo pisze o królu "Adiabeńczyków", "Ormian" i "Hatreńczyków". Wydaje się jednak, że "Osroëni" jest użyte w innym kontekście niż wcześniejsza ogólna nazwa plemienia Arabów i dość adekwatnie oznacza syryjskojęzyczną, lokalną ludność ośrodków podległych Abgarowi (jak również formowane spośród tych mieszkańców wojska). Termin ten nie obejmuje zapewne Greków z miast nad Eufratem; dyskusyjne jest także, czy nazwano by tak mieszkańców Harranu. Podsumowując, chociaż najsilniejsi Abgarydzi niewątpliwie rościli sobie prawo do zwierzchnictwa nad całym geograficznym zakresem Osroene, nazwa krainy została utworzona niejako sztucznie, w czasach, gdy nie była to już ziemia koczowniczych "Orroei", zaś samo terytorium miasta Orhai obejmowało mniejszy zasięg.

Dlaczego więc nazwa Osroene utrzymała się w antycznej historiografii? Malalas przekazuje za Arrianem, że Trajan miał utworzyć prowincję Mezopotamię i oddzielić ją od

⁵⁵⁷ Dio Cass. 40.20.1; 68.18.1.

⁵⁵⁸ Dio Cass. 68.21.

⁵⁵⁹ Chron. edess.1.

⁵⁶⁰ Hdn. 3.9.2 – Abgar, król Osrończyków, sojusznik Septymiusza Sewera.

⁵⁶¹ Dio Cass. 40.23.1; 75.1.1-2 za Sewera, obok Adiabeni i Arabów.

Osroene.⁵⁶² Podział ten, chociaż efemeryczny, wytyczał zapewne po raz pierwszy granice prowincji w łuku Eufratu (w czasie, gdy Edessa pozostawała bez króla, po złupieniu zbuntowanego miasta przez Rzym), zaś jej zakres był szerszy niż terytorium podległe Abgarydom. Od tej pory w oczach Rzymian północne Międzyrzecze było podzielone na "Osroene" na zachodzie i podległą Nisibis "Mezopotamię" na wschodzie.

3.2. Od panowania Sewera do najazdów Szapura – prowincja Osroene i królestwo Abgara

Jak już podkreślono, zwierzchnictwo Edessy nad innymi ośrodkami w Osroene było okresowe. W źródłach najwyraźniej rysują się ambicje Abgarydów do kontroli przeprawy na Eufracie, z Batnae leżącym na tym szlaku (w I wieku Abgar wraz z partyjskimi dostojnikami odbierał księcia Meherdata w Zeugmie; Abgar z czasów Trajana z sukcesem prosi o usunięcie władcy Antemusii; jeszcze w *Doctrina Addai* zachowała się pamięć o tym, że król nie chce przekroczyć rzeki Eufrat, by nie wywołać konfliktu z Rzymem). Zwierzchnictwo Abgara nad regionem Batnae (pod egidą rzymską) jest bezpośrednio poświadczane na początku lat 40. III wieku, w krótkim okresie restytucji królestwa. Jednak wymienione w dokumencie miasto Haikla da-Sida posiadało także grecką nazwę Markopolis. Tradycyjnie uważa się, że została ona nadana przez cesarza Gordiana; mogła jednak pochodzić już z czasów Marka Aureliusza lub Kommodusa, gdy Rzymianie zajęli ten region po wojnie Lucjusza Werusa.

Także długotrwała kontrola Edessy nad ziemiami położonymi na południowy wschód jest niepewna. W latach 60. II wieku inskrypcje poświadczają istnienie namiestników Arabów, aktywnych w miejscu kultu w Sumatar Harabesi. Drijvers i Healey uważają, że 'Arab w tym wypadku jest nie tyle określeniem ludu, lecz stepowego obszaru zamieszkałego przez koczowników Arabów. Plemiona te miałyby pozostawać pod pośrednim zwierzchnictwem Edessy do 197 roku, zaś potem wejść w skład prowincji.⁵⁶³ Należy jednak zauważyć, że jedyna pewna wzmianka o zależności "namiestnika Arabów" od króla jest datowana na rok 165, gdy w Edessie panował Wael, który wygnał ojca Abgara Wielkiego – Ma'nu – i który najprawdopodobniej sam wcześniej był wspomnianym w inskrypcjach namiestnikiem 'Arab. Jeśli Arabom udało się (przy wsparciu Partów) wnieść na tron Edessy

⁵⁶² Jo. Mal. 11.274.

⁵⁶³ H. J. W. Drijvers, J. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osroene*, Leiden 1999, s. 105-106.

swego kandydata, podkreślenie lojalności wobec tego władcy jest oczywiste. Natomiast w kolejnych latach namiestnik Arabów Barnahar nazywa "panem" nie króla Edessy, lecz niejakiego Aureliusza Hapsaya, wyzwolenca cesarza Antonina.⁵⁶⁴ Inskrypcja jest pozbawiona daty, lecz cały zbiór z Sumatar Harabesi można umieścić najpewniej w II połowie II wieku – dlatego wzmiankowanym cesarzem nie jest Karakalla, lecz Marek Aureliusz lub Kommodus. Biorąc pod uwagę fakt, że w Sumatar Harabesi czczono boga Sina, zarówno namiestnicy Arabów jak i Aureliusz Hapsay mogli być bezpośrednio związani raczej z Harranem niż Edessą. Jest więc bardzo prawdopodobne, że obszary dookoła Edessy zostały zaanektowane przez Rzym już po wyprawie Lucjusza Werusa – Marcopolis na drodze z Edessy nad Eufrat, Harran jako rzymska kolonia, oraz terytoria Arabów podległe nie królowi z dynastii Abgarydów, lecz możnemu, który otrzymał rzymskie obywatelstwo.⁵⁶⁵

Sytuacja ta mogła się zmienić wraz z zawirowaniami po śmierci Kommodusa. Arabowie z rubieży Osroene byli wówczas sprzymierzeni z Abgarem i z władcą Adiabene. Jednak ich szybkie podporządkowanie Rzymowi jest potwierdzone faktem, że na początku wojny (już na monetach z 194-5 roku) Septymiusz Sewer przyjął tytuł Parthicus Arabicus (obok Parthicus Adiabenicus).⁵⁶⁶ Kasjusz Dion pisze, że Sewer wyprawił się przeciw Osroëni, Adiabeni i Arabom. Gdy odzyskał Nisibis, rozkazał dowódcom Lateranusowi, Candidusowi i Laetusowi spustoszenie pozostałych ziem i zdobycie miast.⁵⁶⁷ Arabowie są wymienieni jako jedyni, którzy wysłali posłów do Sewera z chęcią ugody, jednak nie osiągnęli celu.⁵⁶⁸ Wydaje się więc, że koczowniczy Arabowie nie dochowali wierności Abgarowi. Niewątpliwie chodzi tu o szerszą formację, niż *Arab* z Sumatar Harabesi, skoro Dion wymienia także zdobycie Singary; jednak ziemie plemion z dorzecza Balikhu zapewne weszły w skład prowincji Osroene.

Pomijając niepewny epizod z czasów Trajana, przyjmuje się, że prowincja Osroene została utworzona przez Septymiusza Sewera, aby ograniczyć władzę zbuntowanego Abgara VIII. Niezwykle ciekawym źródłem naświetlającym tę kwestię jest fragmentarycznie zachowana inskrypcja, znaleziona 25 km na północny zachód od Urfy.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ As 49: Drijvers, Healey 1999, s. 132-133.

⁵⁶⁵ Uważa się, że jeden z "namiestników Arabów", Abgar, należał do dynastii królów Edessy. Powszechność tego imienia jest jednak zbyt duża, by automatycznie wiązać je z edesseńską rodziną panującą. W samych dokumentach znad Eufratu imię Abgar występuje kilkakrotnie.

⁵⁶⁶ M. Lloyd, *The Arch of Septimius Severus – a Re-consideration*, w: E. de Cerna (ed), *The Roman Empire During the Severan Dynasty: Case Studies in History, Art, Architecture, Economy and Literature*, Piscataway 2013, 541-571, s. 551.

⁵⁶⁷ Dio Cass. 75.1; 75.2.3.

⁵⁶⁸ Dio Cass. 75.2.1.

⁵⁶⁹ Ross 2001 s. 50; Wagner 1983, s. 113.

ex auctoritate Imp. Caes.

L. Septimi Severi Pii Per

tinacis Aug Arab. Adiab.

pontif. max. trib. pot. III

imp. VII, cos. II, p. p. C. Iul.

Pacatianus proc. Aug. inter

provinciam Osrhoenam et

regnum Abgari fines posuit.

Inskrypcja poświadcza dość nieoczekiwanie, że rzymska prowincja Osroene i królestwo Abgara istniały równolegle jako osobne jednostki. Podział potwierdza się w kolejnej inskrypcji Septymiusza Sewera z czasu tego samego namiestnika: *viam ab Euphrate usque ad fines regni Sept(imi) Ab(g)ari a novo munierunt per L(ucium) Aelium Ianuarium proc(uratorem) Aug(usti) prov(inciae) Osrhoenam*.⁵⁷⁰ Znany jest także kamień milowy, datowany na rok 197, wyznaczający odległość (*48 milia passum*) od Eufratu do "granicy" – zapewne między Osroene i królestwem Abgara.⁵⁷¹ 48 mil to około 71 km. Jeśli przyjąć za punkt odniesienia przeprawę na Eufracie przy Zeugmie, odległość do centrum Edessy wynosi niecałe 80 km. Bardzo orientacyjnie można więc stwierdzić, że obszar przynależący do Edessy sięgał jedynie 10 km na wschód od miejskiej cytadeli. Uprawnione jest zatem przypuszczenie Rossa (za Wagnerem), że we władzy króla Abgara pozostały tylko okolice miasta, jego *chora* – tym bardziej, że położony na południe od Edessy Harran posiadał za panowania Sewera status kolonii, więc zapewne również nie wchodził w skład królestwa.⁵⁷²

Jeśli Abgar Wielki posiadał na tyle silne wojsko, by wyprawić się pod Nisibis, oznacza to, że przed zwycięstwem Sewera kontrolował większość Osroene. Cesarz niewątpliwie ukrocił dążenia króla; późniejsze dobre relacje między Abgarem a Septymiuszem Sewerem mogą jednak oznaczać, że władca Edessy utracił tylko przejściowe zdobycze i ustalenia związane z utworzeniem prowincji przywracały terytorialne *status quo* z czasów Marka Aureliusza i Kommodusa.⁵⁷³ Po zawarciu pokoju również Abgar osiągnął

⁵⁷⁰ Talbert, s. 30; AE 1984, 920.

⁵⁷¹ Ross, 2001, s. 50; Wagner 1983, s. 115.

⁵⁷² Ross 2001, 50-51. Wagner 1985, s. 64.

⁵⁷³ Gawlikowski (M. Gawlikowski, the Last Kings of Edessa, w: R. Lavenant (ed), Symposium Syriacum VII.

pewne korzyści. Przed konfrontacją z Sewerem domagał się on, wraz z władcą Adiabene, usunięcia rzymskich placówek wojskowych za Eufratem. W pewnym sensie Septymiusz Sewerus spełnił ten postulat – *Regnum Abgari* pozostało obszarem, gdzie obce wojska nie stacjonowały, co potwierdza opis powodzi z 201 roku, pozbawiony wzmianek o jakiegokolwiek rzymskiej obecności w mieście. Cesarz chciał posiąść nowe prowincje – Osroene i Mezopotamię; Abgar chciał zachować władzę – i wszystkie te dążenia zostały zrealizowane.

Z przedstawionych faktów i hipotez można wysnuć kilka dalszych wniosków. Prowincja Osroene obejmowała teren nad Eufratem aż do bliskich okolic Edessy, zaś prokurator posiadał władzę nad niezwykle ważną przeprawą w Zeugmie. Rzymska administracja niewątpliwie pełniła kluczową rolę w wytyczaniu dróg, dostosowywaniu ich do potrzeb rzymskiej armii, relokacji legionów na wschód (do Mezopotamii) i organizacji wojskowych placówek, które pozostały w Osroene przez cały okres przynależności do Cesarstwa. Czy jednak władca Edessy mógł swobodnie poruszać się poza granicami swej enklawy? Wspomniane już Markopolis jest w latach 40. III wieku nazwane po syryjsku nowym miastem (pałacem?) polowań (*Haiklā-Karkā Sidā*) króla Abgara, zapewne Abgara Wielkiego;⁵⁷⁴ w świetle pozostałych danych w czasach Septymiusza Sewera musiało ono leżeć poza obszarem przyporządkowanym Edessie. Abgar z dostojnikami rzeczywiście wyprawiali się na konne polowania, co potwierdza opis Juliusa Africanusa. Najwyraźniej więc król Edessy nie był więźniem swojego miasta i obszar enklawy wyznaczał raczej strefę jego przywilejów niż ograniczeń. Niemniej, jednoczesne istnienie prowincji i królestwa jest pierwszym przejawem pewnego rozłam między Edessą a prowincją, który rysuje się także w późniejszym okresie. Edessa przez kolejne stulecia pełniła naturalną rolę metropolis, jednak tworzona w niej narracja budująca prestiż miasta w niewielkim stopniu włącza w nią szerszy horyzont Osroene. Dlatego też łatwiej jest rekonstruować dzieje miasta niż całej krainy. Jak widać w opisie powodzi z 201 roku, wszystkie decyzje, także ta o uchyleniu podatków, są podjęte przez króla Abgara. Nie ma żadnej wzmianki o rzymskich urzędnikach i nic nie każe przypuszczać, że ich władza sięga niemal pod samą Edessę. Bez świadectwa inskrypcji trudno byłoby odgadnąć, że w tym samym czasie na pobliskich obszarach trwały organizacyjne prace rzymskich wojsk i w 205 roku kolejny prokurator Osroene, Aelius Ianuarius, ukończył drogę do Zeugmy.⁵⁷⁵

1998, 421-428, s. 424) uważa, że Abgarowi nie zmniejszono królestwa, ponieważ już wcześniej zajmowało niewielki obszar.

⁵⁷⁴ Drijvers, Healey 1999, P2.

⁵⁷⁵ CIL II 4135 = ILS 1365.

Administracyjne granice Osroene pozostają niejasne także po śmierci Abgara Wielkiego i usunięciu przez Karakallę jego następcy. Biorąc pod uwagę brak królewskiego tytułu syna Abgara, Ma'nu, Edessa mogła w tym czasie stać się siedzibą namiestnika, już nie w randze prokuratora, lecz prefekta. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że Ma'nu jako *pasgriba* nadal rezydował w królewskim pałacu nad źródłami, zbudowanym dla niego przez ojca. Siedziba namiestnika musiała powstać w innym miejscu, ponieważ jeszcze w czasie wizyty Egerii w IV wieku pałac był pewnego rodzaju „muzeum”, gdzie zachowano posągi Abgara i Ma'nu.

Być może namiestnik prowincji w ogóle nie rezydował w Edessie, ponieważ przez pewien czas prefektury Mezopotamii i Osroene były połączone. Funkcję taką sprawował L. Walerianus, którego sarkofag nosi inskrypcję *Dardanius, carui avaritia, metu, sollicitudine hominum /L. Valerio Valeriano, v(iro) p(erfectissimo), praefecto Mesopotamiae et Osrhoenae* i stylistycznie należy do okresu drugiej *tecnică Sidamara*, czyli lat 210-250.⁵⁷⁶ Duncan-Jones podejrzewa, że łączona prefektura Mezopotamii i Osroene istniała od usunięcia Abgara Severusa do przywrócenia królestwa za Gordiana.⁵⁷⁷ Prefektury miałyby zostać rozdzielone przez 242/3 rokiem, kiedy C. Iulius Priscus, wcześniej *vir eminentissimus, praefectus Mesopotamiae* został prefektem pretorianów.⁵⁷⁸ Umieszczenie w Edessie siedziby prefekta całego obszaru Mezopotamii i Osroene nie jest jednak oczywiste. Za czasów Karakalli w regionie istniało pięć kolonii – Edessa, Carrhae (Harran), Resaina, Singara i Nisibis.⁵⁷⁹ Z nich trzy aspirowały do rangi metropolis; jak wynika ze świadectw numizmatycznych, Harran otrzymał ten tytuł już za Septymiusza Sewera; Edessa zapewne za Karakalli, Nisibis za Aleksandra Sewera. Po restytucji królestwa Edessa-Orhai nazywała się "matką wszystkich miast Miedzyrzecza"⁵⁸⁰. Najpóźniej od maja 242 powraca Antoniana Edessa, *Colonia Metropolis Aurelia Alexandria* i lista urzędników miejskich – już

⁵⁷⁶ R. Duncan-Jones, *Praefectus Mesopotamiae et Osrhoenae*, *Classical Philology* 64/4 (1969), 229-233, s. 229.

⁵⁷⁷ Duncan-Jones 1969, s. 232; jednak inne dane ukazują, że Iulius Priscus był prefektem Mezopotamii za panowania swojego brata, Filipa. Patrz D. Feissel, J. Gascou, *Documents d'archives romaines inédits du Moyen Euphrate (IIIe s. après J-C)*, *Journal des savants* 1995/1, 65-119, s. 80-82.

⁵⁷⁸ R. Cagnat et al., *Inscr. Gr. ad res Rom. pert.*, III 1201; 1202; 1033; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1922, s. 172.

⁵⁷⁹ Millar 1993, s. 144.

⁵⁸⁰ Ross 1993, 191-192. Jego władza najwyraźniej obejmowała także okolice Batnae (Drijvers, Healey 1999, s. 240, P2.). Nie jest jasne, czy dotyczyło to także reszty Osroene, czy powrócono do znanego z czasów Abgara Wielkiego rozdziału terytorium króla i rzymskiej prowincji. Być może królestwo Abgara zostało wykrojone z wcześniejszej łączonej prefektury Mezopotamii i Osroene, zaś prefekt zachował we władzy samą (atakowaną wówczas przez Sasanidów) Mezopotamię.

bez odwołań do zwierzchnictwa nad Mezopotamią.⁵⁸¹ W tym kontekście należy nadmienić, że w akcie sprzedaży z 250 roku Harran występuje jako *Aurelia Carrhae Colonia*, metropolis Mezopotamii⁵⁸², zaś w dokumencie z 251 roku Nisibis posiada jedynie tytuł *Septimia Colonia Metropolis Nisibis*.⁵⁸³ Trzy miasta Północnej Mezopotamii – Edessa, Harran i Nisibis – musiały zatem używać tytułu metropolis jednocześnie i ostatecznie to Harran otrzymał przywilej nazwania się metropolis Mezopotamii, nie Nisibis, późniejsza stolica rzymskiej prowincji o tej nazwie. Najprawdopodobniej więc Harran, mimo geograficznej przynależności do Osroene, był w tym burzliwym okresie siedzibą prefekta Mezopotamii, mimo – lub też z powodu – ataków ze strony Sasanidów.⁵⁸⁴ W tym kontekście warto zauważyć, że Herodian używa określenia „Carrhae w Mezopotamii” pisząc o pobycie Karakalli w 217 roku.⁵⁸⁵

Postać prefekta Osroene pojawia się znów (zapewne po 256 roku) w inskrypcji Aureliusa Dasiusa, urzędnika o tym tytule, który odbudował mury miasta Batnae. Najczęściej uważa się, że Aurelius Dasius rezydował w Edessie, skąd nadzorował prace na terenie prowincji. Siedziba w innym mieście nie jest jednak wykluczona, podobnie jak wcześniej po utworzeniu prowincji przez Septymiusza Sewera. Brak administracyjnej roli Edessy w tym okresie wyjaśniałby fakt jej zupełnego zniknięcia ze źródeł po bitwie Szapura z Walerianem aż do czasu Dioklecjana, podczas gdy Harran pozostaje często przywoływany.

Jeśli chodzi o granicę południową, naturalnym przyczółkiem było Niceforium – Callinicum u ujścia rzeki Balikh. 180 km dalej w dół Eufratu znajduje się ujście Chaburu, gdzie przed założeniem Circesium znajdowała się Phaliga, wymieniana zarówno u Arriana w czasie wyprawy Trajana, jak i w dokumencie z Dura Europos (P20) ze 121 roku jako ufortyfikowana placówka z partyjskim garnizonem.⁵⁸⁶ W I połowie III wieku rejon Chaburu, gdzie znajdowało się wiele wiosek i osiedlano weteranów, pozostawał natomiast pod kontrolą rzymskich oddziałów z Dura Europos.⁵⁸⁷ Administracyjnym centrum tego obszaru

⁵⁸¹ Ross 1993, 189.

⁵⁸² F. Millar, Greek and Syriac in Edessa and Osroene CE 213-363, *Scripta Classica Israelica* 30 (2011), 93-111, s. 103.

⁵⁸³ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/mesopotamia/nisibis/>; P. Euphr 8; F. Millar, *Rome, The Greek World, and the East vol. 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, s. 200.

⁵⁸⁴ W I wieku po Chrystusie, gdy w Edessie poświęcony jest Abgar V i potem jego synowie, Józef Flawiusz podaje, że Helena z Adiabene rezydowała w Harranie (zapewne bezpośrednio związanym z Nisibis).

⁵⁸⁵ Hdn 4.13.3.

⁵⁸⁶ za: Edwell 2008, s. 74.

była wówczas Appadana, identyfikowana z Tell Fidain nad Chaburem.⁵⁸⁸ W latach 50. III wieku Appadana otrzymała status miejski i nazwę Neapolis.⁵⁸⁹ Najwyraźniej doliny środkowego Eufratu i Chaburu stanowiły administracyjną całość (co poświadcza także tytuł *dux ripae*, dowódcy brzegów z Dura Europos), która podlegała władzy namiestnika Syrii Coele.⁵⁹⁰ W petycji kobiety z Magdali z 27 maja 243 roku, rozpatrywanej w Appadanie, wymieniona jest nazwa regionu Sphoracene,⁵⁹¹ która związana była zapewne z Birthą Asporakos położoną nad Eufratem między ujściem Balikhu a Chaburu, gdzie również stacjonowali żołnierze z Dury (P 100 i 101).⁵⁹² Warto także wspomnieć papyrus 60B z Dura Europos (z 208 roku), który zawiera wytyczne Mariusa Maximusa, legata Syrii odnośnie przyjęcia partyjskiego posła, do trybunów, prefektów i *praepositi numeri* stacjonujących w Gazice, Appadanie, Dura, Eddana i Biblada.⁵⁹³ Gazica może być późniejszą Zaithą z cenotafem Gordiana.⁵⁹⁴ W *Stacjach* Izydora Asich znajduje się na południe od Phaligi i Nabagath u ujścia Chaburu. Z wzmianki tej wynika, że dawne stacje i osiedla nad Eufratem nadal prosperowały w III wieku.

Tereny na południe od Chaburu znajdowały się niewątpliwie poza jurysdykcją Osroene, chociaż dokumenty poświadczają swobodny przepływ ludności z okolic Edessy, Harranu i Batnae w te okolice. Opisane już najazdy sasanidzkie spowodowały ich wyludnienie oraz trwałą utratę wcześniejszej rangi. Birtha Asporakos znajduje się na liście miast zdobytych przez Szapura I. Edwell identyfikuje to miejsce z Zenobią przyczółkiem palmyreńskiej władzy z II połowy III. Zenobia istniała jeszcze w czasach Prokopiusza, który stwierdza jednak wyraźnie, że leży ona w Eufratesii, na zachodnim, nie wschodnim brzegu rzeki.⁵⁹⁵

⁵⁸⁷ Edwell 2008, s. 80. P.Dura 26 z 227 roku wymienia właściciela winnicy Juliusa Demetriusa, weterana Cohors III Augusta Thracum, który żył w Rakoukaitha w okolicach rzeki Chabur.

⁵⁸⁸ Barrington Atlas

⁵⁸⁹ Feissel, Gascou 1995, s. 105; *p. Euphr.* 4

⁵⁹⁰ Feissel, Gascou 1995, s. 89; *p. Euphr.* 2. Petycja do "hegemonia" Syrii Coele, Marcellusa, w sprawie prokuratora (epitropos) Appadny, Claudiusa Aristona.

⁵⁹¹ Feissel, Gascou 1995, s. 109-110; *p. Euphr.* 5. Sprawa jest rozpatrywana w Appadanie. Więcej o Sphoracene, Feissel, Gascou 1995, s. 115.

⁵⁹² Edwell 2008, s. 81.

⁵⁹³ Edwell 2008, s. 69

⁵⁹⁴ Edwell 2008, s. 69.

⁵⁹⁵ Procop. *De Aedificiis* 2.8.

W II połowie III wieku ustały emisje monetarnych miast Bliskiego Wschodu, co w Edessie nastąpiło za panowania Decjusza.⁵⁹⁶ Jak zauważa Millar, mimo porzucenia dawnego nazewnictwa, Edessa zachowała jednak strukturę kolonii, wciąż posiadając dwóch strategów (których czas sprawowania urzędu, *B'STRTYGWT'*, jest wymieniony w aktach Szmony, Gurii i Ĥabiba). Także lokalni urzędnicy (*šarrir*), obecni już w czasach Abgara Wielkiego w opisie powodzi, występują w aktach jako "informatory miejscy" (*ŠRYR' DMDYNT'*) na służbie hegemonu (*hgmwn'*).⁵⁹⁷ Za Dioklecjana południowe granice Osroene zostały oparte na nowo ufortyfikowanym Circesium u ujścia Chaburu. Istnieje teoria, że północna Mezopotamia mogła wówczas znów stanowić jedną prowincję,⁵⁹⁸ jednak *Laterculus Veronensis* wymienia w *Oriens* zarówno Mezopotamię⁵⁹⁹ jak i "Osroenę."⁶⁰⁰

⁵⁹⁶ Millar 2006, s. 212.

⁵⁹⁷ Millar 2006, s. 212.

⁵⁹⁸ F. Millar 1993, s. 192.

⁵⁹⁹ *Laterculus Veronensis* 16.

⁶⁰⁰ *Laterculus Veronensis* 17.

3.3. Osroene w czasach Konstantyna Wielkiego i jego następców

Euzebiusz z Cezarei znał nazwę krainy Osroene.⁶⁰¹ Co prawda w przekazie o nawróceniu Abgar występuje jako władca Edessy,⁶⁰² jednak w innym fragmencie zostaje on nazwany „królem Osrończyków” (*τῶν Ὀσρονηῶν βασιλέα*); w kontekście sobie współczesnym Euzebiusz przywołuje chrześcijańskie "miasto Edesseńczyków" (*τῶν Ἐδεσσηνῶν πόλις*),⁶⁰³ zaznaczając w ten sposób, kto jest głównym spadkobiercą tradycji Abgara. W źródłach syriackich Edessa nadal była nazywana Orhai.

W połowie IV wieku opis świata w *Expositio totius mundi et gentium*⁶⁰⁴ ukazuje zakorzenione już poczucie rzymskości ziem północnego Międzyrzecza. "Poza" Cesarstwem znajdowali się Persowie i Saraceni. Za Saracenami zaczynały się "nasze ziemie" (*Post hos nostra terra est*)⁶⁰⁵ – Mezopotamia i Osdroena. Z miast wymieniono Nisibis i Edesę, jako główne ośrodki o podobnej randze, jak w kolejnych prowincjach Antiochia, Tyr i Berytus.⁶⁰⁶

Ammian Marcellinus również używał nazwy w formie *Osdroene*. Niestety, nie zachował się opis całej prowincji jego autorstwa; wzmianki, jakie przywołuje, ukazują krainę gotową do odparcia ataków wroga. W obliczu niebezpieczeństwa ludzie uciekali do ufortyfikowanych miast, zaś Rzymianie rozkazali zniszczyć wszelkie zbiory. W ten sposób wypalona została roślinność od Tygrysu do Eufratu. W zaroślach i trzcinach nad rzekami mieszkały niezliczone lwy, z których wiele zginęło w pożarach.⁶⁰⁷ W kontekście działań Nohodaresa Ammian opisuje najdalsze południowe rubieże, *Osdroenae (...) extimas partes*, które najwyraźniej stanowiły pas ziemi niczyjej, odwiedzany przez arabskich koczowników. W stronę Chaburu rozciągało się pustkowie; brzegi rzeki były porośnięte trawą. Placówki wojskowe były tam o wiele mniej liczne niż na limesie prowincji Mezotamii (jednak istniały, ponieważ do jednego z nich uciekło kilku perskich dezertersów).⁶⁰⁸ Na trasie przemarszu

⁶⁰¹ Eus. *HE* 1.13.2.

⁶⁰² Eus. *HE* 1.13.6.

⁶⁰³ Eus. *HE* 2.1.6-7; także "Helena, królowa Osrończyków" w Eus. *HE* 2.12.1

⁶⁰⁴ *Expositio totius mundi et gentium* 9-20; 22, ed. J. Rougé, s. 152-155.

⁶⁰⁵ *Expositio* 5.

⁶⁰⁶ *Expositio* 6.

⁶⁰⁷ Amm. Marc. 18.7.3-5.

⁶⁰⁸ Amm. Marc. 14.3.1-4.

wojsk Juliana Ammian wymienia fort Davanę u źródeł rzeki Belias (Balikh), oraz wspominany już Callinicum, dobrze umocnioną fortecę i ośrodek handlu. Były to tereny obfite w wodę płynącą strumieniami do rzeki, jednak słabo zasiedlone ze względu na bliskość ziem Saracenów,⁶⁰⁹ co ukazuje kontrast z sytuacją do połowy III wieku. Dobrze umocnione Circesium wyznaczało administracyjną granicę Osroene, jednak Rzymianie patrolowali również tereny dalej na południe, skoro Ammian dokładnie zna położenie starego cenotafu Gordiana w Zaitha.⁶¹⁰ Ammian opisuje także północne pogranicze Osroene w czasie ucieczki z oblężonej Amidy w stronę Eufratu. Również tam rozciągało się pustkowie pozbawione wody, z wyjątkiem źródeł siarkowych i jednej dobrej, lecz trudno dostępnej studni. Zamiast przeprować się przez Eufrat łodzią, Ammian z towarzyszymi udali się przez góry do Melitene w Armenii Mniejszej.⁶¹¹

Dwadzieścia lat później Egeria nazywa cały obszar na wschód od Eufratu Mezopotamią w Syrii.⁶¹² Niedostępne pustkowia (*eremus*)⁶¹³ były już w tym okresie pełne siedzib mnichów, którzy schodzili "ze wszystkich rubieży Mezopotamii" (*de omnibus Mesopotamiae finibus*) pod Harran tylko dwa razy w roku – w dzień św. Helpidusa i na Święta Wielkanocne.⁶¹⁴

Notitia Dignitatum (w stanie redakcji z lat ok. 386-394) wymienia w diecezji wschodu osobnych *duces* dla Osroene i Mezopotamii; w każdej z prowincji rezydował też osobny *praeses*. Limes został wyraźnie wzmocniony w porównaniu ze stanem, który opisywał Ammian Marcellinus. W przeciwieństwie do Mezopotamii, w Osroene siły rozmieszczono nie w głównych miastach, lecz blisko granicy z Persją, gdzie rolę najważniejszych fortec pełniły Callinicum i Circesium. Pozostałe placówki znajdowały się w dorzeczu Balikhu i na zachodnim brzegu Chaburu, na obszarze dawnej Sphoracene znanej z I połowy III wieku. Natomiast oddziały stacjonujące w Resainie i Telli pozostawały pod władzą duksa Mezopotamii.⁶¹⁵ Wynika z tego, że z wyjątkiem dalekich rubieży Osroene była traktowana jak prowincja wewnętrzna.⁶¹⁶ Posiadający szerokie uprawnienia *Dux* Osroene rezydował w

⁶⁰⁹ Amm. Marc. 23.3.7-8.

⁶¹⁰ Amm. Marc. 23.5.4-7.

⁶¹¹ Amm. Marc. 19.8.5-12.

⁶¹² Egeria, *Peregrinatio*, 32.

⁶¹³ Egeria 20.7 (łac.)

⁶¹⁴ Egeria, *Peregrinatio* 37.

⁶¹⁵ *Notitia Dignitatum* XXXVI

⁶¹⁶ Egeria widziała siedzibę oddziału wojska w Batnae, jednak nie jest on wymieniony w *Notitia Dignitatum*.

Callinicum; w 382 roku był nim Palladius, wymieniony w treści aktu prawnego Gracjana, Walentyniana II i Teodozjusza.⁶¹⁷

Kolejne źródła używają nazwy Osroene zarówno retrospektywnie dla opisanie krainy z czasów królewskich, jak i "współczesnej" prowincji. Sozomen pisze o Bardesanesie w Osroene,⁶¹⁸ lecz także o Osroene, gdzie nie zdobyli poparcia arianie.⁶¹⁹ U Sozomena pojawia się rzadko już używane określenie mieszkańców prowincji, "Osroeni", którzy przyczyniali się do konwersji Persów na chrześcijaństwo.⁶²⁰ Intrygujący jest opis u Teodoreta w *Żywocie Juliana Saby*, odbiegający charakterem od innych przekazów z V wieku, uważa on, że: Osroene była kiedyś nazywaną Partią i rozciąga się od samych brzegów Eufratu do rzymskiego limesu na wschodzie. Posiada wspaniałe miasta, wiele zamieszkałych terenów wiejskich oraz obszary bezludnej pustyni. Za nią znajduje się Assyria, zachodnia granica królestwa Persji, którą później nazywano Adiabene. Jest to najpełniejszy opis granic i charakteru rzymskiej prowincji Osroene, wobec niezachowania się przekazu Ammiana.⁶²¹ W źródłach tego okresu Edessa bywa nazywana miastem Osroene, jednak częściej "Edessą w Mezopotamii", lub występuje bez powiązania z żadną nazwą krainy.

W kronice ps. Jozuego Stylity centrum wydarzeń jest Edessa oraz otaczające ją wioski.⁶²² Autor często przywołuje także Tellę (Constantinę), Resainę, Harran, Batnae (Batnan), Birtę i Callinicum – siedzibę Duksa. Edessa, Harran, Tella i Resaina posiadały swoje terytoria.⁶²³ Pisząc o pladze szarańczy ps. Jozue wymienia także obszar *Arab*. Mieszkańcy hodowali stada owiec, świnie, woły i konie.⁶²⁴ Uprawiano pszenicę i jęczmień, oraz soczewicę i inne rośliny strączkowe.⁶²⁵ Szczególną rolę odgrywały winnice, zaś rodziny z winogron mogły zapewnić wyżywienie w czasach głodu; ludność z Harranu, Edessy oraz z okolicznych wiosek wychodziła do winobrania nawet przy bezpośrednim

⁶¹⁷ cod. Theod. 16.10.8, w: C. Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*, Union 2001, s. 473.

⁶¹⁸ Soz. 2.16.

⁶¹⁹ Soz. 6.21.

⁶²⁰ Soz. 2.8

⁶²¹ Thdt, Julian Saba 1.

⁶²² Joz. Styl. 29.

⁶²³ Joz. Styl. 68.

⁶²⁴ Joz. Styl. 38.

⁶²⁵ Joz. Styl. 39.

zagrożeniu perskim najazdem.⁶²⁶ Wokół dobrze ufortyfikowanej Edessy znajdowały się posiadłości bogatych posiadaczy ziemskich, ogrody i drzewa, klasztory i gospody.⁶²⁷ Jozue nie wzmiankuje natomiast lasów, jedynie dzikie zwierzęta, które stanowiły niebezpieczeństwo dla wiosek.⁶²⁸ W czasach wojny grasowały one po całym terenie Mezopotamii; dowódca Pharazman, na polowaniach w okolicy Amidy był w stanie dziennie ubić i złapać ok. 40 dzików.⁶²⁹ Opis upraw może wskazywać na klimat bardziej wilgotny niż obecnie. Zima roku 501-2 miała być tak deszczowa, że nawet na dachach (zapewne glinianych) domów wyrastało zboże.⁶³⁰

Prokopiusz jest pierwszym źródłem, które wywodzi etymologię nazwy Osroene od imienia Osroes.⁶³¹ Jest to w jego pojęciu kraj dookoła Edessy⁶³²; w opisie działalności budowlanej Justyniana przywołanych jest wiele miast, które zostały umocnione i odbudowane, w tym samą stolicę, gdzie zmieniony został bieg rzeki Daizan.⁶³³ Także według Malalasa Edessa w czasach Justyniana była wspaniałym miastem w prowincji Osroene.⁶³⁴ *Synecdemus* Hieroklesa jest najpóźniejszym źródłem, które wymienia miasta eparchii Osroene: były to Edessa, Konstantia, Teodosiopolis, Karrai, Batnai, Nea Valentias, Leontopolis/Kallinike, oraz Birta.⁶³⁵ Lista musi odzwierciedlać stan z VI wieku, gdy w skład prowincji wchodziły także graniczne miasta Tella i Resaina, wcześniej zwykle zaliczane do Mezopotamii.

3.4 Osroene w strukturach kościelnych

W administracji kościelnej zakres obszaru "Osroene" również nie był jednoznacznie zdefiniowany. Wiąże się to z rozwojem struktur i kolejnych siedzib biskupich, oraz ze zmianami w statusie samej rzymskiej prowincji. Wszystko wskazuje na to, że za Konstantyna Wielkiego prowincja kościelna Osroene jeszcze nie istniała. W *Greckiej Liście*

⁶²⁶ Joz. Styl. 41; 52.

⁶²⁷ Joz, Styl. 59.

⁶²⁸ Joz. Styl. 85.

⁶²⁹ Joz. Styl. 90.

⁶³⁰ Joz. Styl. 45.

⁶³¹ Procop. de Bellis 1.27. 23-24

⁶³² Procop. de Bellis 1.27.34-35

⁶³³ Procop. de Aed. 3.4; 2.8

⁶³⁴ Jo. Mal. 17.418.

⁶³⁵ Hierocles, *Synecdemus* 714.

Teodorusa sumującej uczestników soboru w Nicei (325), duchowni z tego regionu występują wśród dwunastu biskupów z Arabii – wymienieni są Dionizjusz z Mezopotamii, Aithalas z Edessy, Maraias z Macedonopolis, Jakub z Nisibis, Antiochus z Resiiny, a także Joannes z Persji (pozostałe miejscowości to arabska Bostra, Filadelfia, Jebunda, Sodoma, Beritaneus i Dionysias). Takie zgrupowanie biskupów może być ostatnim echem wczesnej identyfikacji północnej Mezopotamii z ziemią Arabów, widocznej u autorów z pierwszych wieków po Chr. Syryjska lista biskupów wymienia natomiast przedstawicieli miast Osroene wśród innych pochodzących z Mezopotamii: są to Ethilhas z Edessy, Mareas z Birty, Jakub z Nisibis, Jan z Persji, oraz Antiochus z Resainy.⁶³⁶

Podobnie w *Żywocie Konstantyna*, w opisie soboru w Nicei można się domyślać obecności biskupów z Osroene wśród duchownych z "regionu Mezopotamii" (*τούς τ' ἐκ μέσης τῶν ποταμῶν ὀρωμένους*).⁶³⁷ W scenie przybycia biskupów do Jerozolimy również wyliczone zostały jedynie nadrzędne regiony – Syria i Mezopotamia, Fenicja i Arabia.⁶³⁸ Należy przy tym zauważyć, że Euzebiusz w *Żywocie Konstantyna* opisuje biskupów raczej jako przedstawicieli "nacji" niż "prowincji", zapewne w nawiązaniu do Dziejów Apostolskich i wydarzeń Pięćdziesiątnicy, które cytuje w tym kontekście (*ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν*).⁶³⁹ Brak nazwy Osroene jest o tyle ciekawy, że Euzebiusz był z nią dobrze zaznajomiony. Osroene pojawia się w jego *Historii Kościelnej* jako obszar biorący udział w dyskusji nad datą Wielkanocy pod koniec II wieku.⁶⁴⁰

Rozpowszechnienie przekazu o nawróceniu króla Abgara niewątpliwie miało wpływ na uzyskanie przez Edesę jako metropolis osobnej prowincji kościelnej. W soborze w Konstantynopolu (381) Osroene jest już wymieniona, jednak posiada tylko trzech biskupów⁶⁴¹ – z Edessy (Urhi), Harranu i Batnae (Batnon), głównych ośrodków rzymskiej prowincji, które są potwierdzone jako siedziby biskupie również u Egerii. W tym okresie

⁶³⁶ Extracts from the Syriac MS. No. 14528 in the British Museum, Written A.D. 501, w: B. H. Cowper, *Syriac Miscellanies*, London 1859, s. 5-24.

⁶³⁷ Eus. *VC* 3.7.

⁶³⁸ Eus. *VC* 4.43.

⁶³⁹ Eus. *VC* 3.7-8.

⁶⁴⁰ Eus. *HE* 5.23.2. W przeciwieństwie do innych krain, Euzebiusz nie wymienia jednak tam biskupa (*τὴν Ὀσροηνὴν καὶ τὰς ἐκεῖσε πόλεις*)

⁶⁴¹ Extract on Synod of Constantinople from MS., No. 14528, w: B. H. Cowper, *Syriac Miscellanies*, London 1861.

Tella była zaliczona do Mezopotamii (z pozostałymi biskupstwami w Amidzie i Amarios). Jan z Antiochii (429–441) napisał list do biskupów z Osroene w sprawie Rabbuli ⁶⁴².

Wydaje się, że dopiero na soborze w Chalcedonie (453) dookreślono kształt prowincji kościelnej Osroene (zwanej też Syrią Osroene) i jej biskupów sufraganów.⁶⁴³ Oprócz pasterza Edessy lista wymienia Kaiumasa z Markopolis, Jana z Karrae, Abramiosa z Kirkesium, Daniela z Makedonopolis (Birthy), Damiana z Kallinikion, Sofroniosa z Konstantii, oraz Jana, biskupa Saracenów.⁶⁴⁴ Jeśli chodzi o tego ostatniego, być może sprawował on pieczę nad ludnością z pogranicza rzymsko-perskiego w Mezopotamii, jednak zazwyczaj za terytorium biskupa Saracenów uważa się pustynię palmyreńską.⁶⁴⁵ Honigmann sądzi, że Jan przyłączył się tylko do biskupów Osroene ze względu na podobne poglądy.⁶⁴⁶ W innym miejscu akt wymieniony jest także Uranius, biskup Hemerion w prowincji Osroene, przeciwnik Ibaso jako jeden z nielicznych mówiący tylko po syryjsku.⁶⁴⁷ Część imion i miast powtarza się kilka lat później, w liście biskupów Osroene do cesarza Leona w 458 roku, odnośnie morderstwa Proteriusa w Aleksandrii. Podpisali się: Nonnus (z Edessy), Damianus (z Callinicum), Joannes (z Harranu), Abrahamius (z Circesium), Joannes, Petronius, oraz Basilius(?) (z Batnae), *episcopi Osroenae provinciae*.⁶⁴⁸ Kiedy Anastazjusz zwołał "synod biskupów wschodu" w Tyrze, zgromadzili się tam biskupi Antiochii i Apamei, oraz Eufratesii, Osroene, Mezopotamii, Arabii i Libii Phoenice.⁶⁴⁹

Jako metropolis kościelna, Edessa posiadała od IV wieku zwierzchnictwo nad Batnae, Harranem i Callinicum; obecne w spisach dwukrotnie Makedonopolis (w Nicei i w Chalcedonie), jest zapewne tożsame z Birtą (wymienioną jedynie w czasach Anastazjusza). Markopolis pojawia się na soborach w Efezie i Chalcedonie. Bardziej sporna pozostaje przynależność Constantiny, Circesium oraz Theodosiopolis/Resainy. Jak się wydaje, we wczesnym V wieku Tella została przeniesiona z kościelnej prowincji Mezopotamii do

⁶⁴² CPG 6347; Phenix, Horn 2007, s. 78.

⁶⁴³ Phenix, Horn 2007, s. cxvi.

⁶⁴⁴ E. Honigmann, The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber Synod and the Council of Chalcedon, *Byzantion* 16/ 1 (1942-1943), 20-80, s. 53.

⁶⁴⁵ Vaillè 1907, s. 95. Należał do Damaszku, obok biskupa Palmyry.

⁶⁴⁶ Honigmann 1942-1943, s. 70.

⁶⁴⁷ Price, Gaddis 2005, s. 362 (1.106)

⁶⁴⁸ Mansi VII, s. 552-553, XXXV.

⁶⁴⁹ ps. Zach. Mit. 7.12.

Osroene.⁶⁵⁰ Niedługo później poświadczono są bezpośrednie związki jej duchowieństwa z Edessą – krewny biskupa Ibase był tam sufraganem. Rozstrzygnięcie przynależności Teodozjopolis utrudnia fakt istnienia ważnego miasta o tej samej nazwie w Armenii. Nieznane jest położenie pozostałych ośrodków – dwukrotnie pojawia się miasto Nova Valentia (w 431 roku i liście biskupów Osroene do cesarza Leona) i tylko raz – Dausara (w 553 roku). Do Osroene należała zapewne też wciąż niezidentyfikowana Himeria.⁶⁵¹ Ostateczny kształt prowincji kościelnej ukazany jest w *Notitia Episcopatum* z Antiochii z X wieku.⁶⁵² Wymieniono w niej 13 podległych Antiochii metropolii, w tym w północnej Mezopotamii – Edessę i Amidę.⁶⁵³ Istniało 11 biskupów sufraganów prowincji Edessy: Birta, Constantina (Tella), Charran, Markopolis, Batnae (Sarug), Tell Maḥrē, Himeria, Circesium, Kallinikos, Dausara, Nea Valentia.⁶⁵⁴ Oprócz Tell Maḥrē wszystkie pozostałe miasta są wymieniane w spisach późnoantycznych, zapewne lista odzwierciedla więc stan, który ukształtował się na przełomie V i VI wieku.

3.5. Ośrodki miejskie Osroene

Miasta nad Eufratem

1. Zeugma

Założona przez Seleukosa I jako Seleucja nad Eufratem, była kluczowym punktem w komunikacji między Antiochią nad Orontesem i Seleucją nad Tygrysem. M. Gawlikowski dowodził że aramejską nazwą Zeugmy był Thapsacus, wymieniany jako ważne miejsce przeprawy za Aleksandra; jeśli ta identyfikacja jest właściwa, Zeugma leżałaby już na szlaku perskiej Drogi Królewskiej. Ustalenia te zostały przyjęte przez większość badaczy.⁶⁵⁵ W czasach partyjskich Zeugma pozostawała kluczowym ośrodkiem kontaktów między

⁶⁵⁰ R. Burges, W. Witakowski, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart 1999, s. 281.

⁶⁵¹ J.E.T. Wilsch, *Handbook of the Geography and Statistics of the Church*, trans. by John Leitch, vol. 1, London 1859, s. 211.

⁶⁵² S. Vailhè, Une "Notitia Episcopatum" D'Antioche du X^e siècle, w: *Échos d'orient X (1907)*, s. 90-101, 90-101, 139-145, 363-8.

⁶⁵³ Vailhè 1907, s. 93.

⁶⁵⁴ Vailhè 1907, s. 94.

⁶⁵⁵ Comfort et al 2000, s. 99; s. 111.

Rzymem a Partią.⁶⁵⁶ Była jednocześnie bramą do Osroene; jednak jako położona na zachodnim brzegu Eufratu, administracyjnie należała do Syrii Coele i potem Eufatensis. Jej historia ukazuje znaczącą różnicę w rozwoju rzymskiej administracji i przyjętych wzorcach kulturowych w odniesieniu do ośrodków na drugim brzegu rzeki.

Projekt budowy tamy na Eufracie sprawił, że Zeugma, jako jedyne z miast okolic Osroene, została intensywnie (choć nie wyczerpująco) przebadana przez archeologów. Już około roku 66 w mieście lub najbliższej okolicy zakwaterowano Legio III Scythica, który prowadził znaczącą aktywność budowlaną. Jest bardzo prawdopodobne, że żołnierze zajmowali się także organizacją przeprawy na Eufracie. Z połowy II wieku pochodzi inskrypcja honoryfikacyjna dla rzymskiego namiestnika.⁶⁵⁷ Miasto przeżywało wówczas, do pierwszych dziesięcioleci III wieku po Chr., okres rozkwitu. Pod koniec istnienia pojawiły się oznaki kryzysu – w strukturach domów pojawiają się spolia z inskrypcji publicznych, być może z rozbiórki miejskich budynków.⁶⁵⁸ IV legion scytyjski został prawdopodobnie usunięty z Zeugmy za panowania Septymianusa Sewera.⁶⁵⁹ Według W. Aylwarda kulturowy charakter Zeugmy był o wiele bliższy Antiochii niż takim ośrodkom jak Dura-Europos lub Palmyra. Miasto przyjęło niemal wyłącznie wzorce rzymsko-hellenistyczne w takich aspektach jak architektura publiczna i rezydencjonalna, język inskrypcji, imiona bóstw oraz stylistykę i tematykę mozaik. Jedyne cechy bliskie innym ośrodkom nad Eufratem i w Mezopotamii to, oprócz niewielkiej liczby importów, sposób budowania domów z fundamentami i węglami z kamienia, na których wznoszono ściany z cegły mułowej. Przepiękne mozaiki pochodzą głównie z III wieku i są świadectwem bogactwa elit miejskich. Przedstawiają one sceny mitologiczne w stylu antiocheńskim i z napisami greckimi, chociaż niektóre z nich wykonali artyści lokalni, np. znany z imienia Zosimos z Samosaty.⁶⁶⁰

Mimo bogactwa i wysokiej kultury mieszkańców, Zeugma nie przetrwała zawirowań połowy III wieku. Nie ulega wątpliwości, że jej wspaniałe wille zostały zniszczone w czasie najazdu Szapura I, którego datę dzięki znaleziskom numizmatycznym można precyzyjnie

⁶⁵⁶ Comfort et al 2000, s. 102.

⁶⁵⁷ W. Aylward, *The Rescue Excavations at Zeugma in 2000*, [w:] W. Aylward (ed.), *Excavations at Zeugma, Conducted by Oxford Archaeology, The Packard Humanities Institute, Los Altos, California, Vol. I, 2013 1-54*, s. 11

⁶⁵⁸ Aylward 2013, s. 30.

⁶⁵⁹ Aylward 2013, s. 22.

⁶⁶⁰ Aylward 2013, s. 16.

określić na 252/3 rok.⁶⁶¹ Na sasanidzki atak starano się przygotować, ponieważ część przejść i perystyli została zamurowana, zaś niektóre mozaiki zabezpieczono warstwą zaprawy. Cenne przedmioty zostały ukryte lub zabrane. Ludność musiała zawczasu opuścić miasto, gdyż w warstwie zniszczeń nie znaleziono ciał. Zeugma została jednak doszczętnie spalona i kontekst archeologiczny wskazuje na jej opuszczenie. Mieszkańcy spodziewali się najprawdopodobniej powrócić do domów, z których część była jeszcze w budowie lub przebudowie – jednak z jakiegoś powodu nigdy to nie nastąpiło. Emisje monetarne kończą się na Trebonianie.⁶⁶² Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Zeugma nie została odbudowana. Podobny los spotkał niektóre inne ośrodki złupione przez Szapura, z Dura Europos na czele; jednak większość miast podniosła się po najeździe, jak Mabbug, Berrhoia, Chalkis, Cyr, Batnae, czy sama Antiochia. Zagadkowy pozostaje szczególnie fakt, dlaczego brakuje śladów napraw z czasu krótko po najeździe Szapura, do roku 260, kiedy ziemie między Antiochią a Edessą musiały pozostawać pod władzą Rzymu, skoro do Osroene wyprawił się cesarz Walerian. Sytuację zdestabilizował kolejny najazd Szapura, gdy złupiona została dawna stolica Kommagene, Samosata,⁶⁶³ która jednak przetrwała, pozostając jednym z ważnych miast późniejszej prowincji Eufратensis i miejscem przeprawy przez Eufrat. To właśnie w Samosacie zbierał swe wojska cesarz Julian.

Dane archeologiczne wskazujące na brak późnoantycznego osadnictwa w Zeugmie stoją w pewnej sprzeczności ze źródłami pisanymi, które potwierdzają dalsze istnienie miasta o tej nazwie. Most w Zeugmie jest poświadczony w czasach Ammiana.⁶⁶⁴ Ps. Jozue Stylita pisze o liście kościoła Zeugmy do Edessy.⁶⁶⁵ Justynian miał otoczyć miasto nowymi murami.⁶⁶⁶ Na czas jego panowania datuje się też ograniczony powrót kontekstu archeologicznego i pojawiają się emisje tego cesarza.⁶⁶⁷ Najwyraźniej miasto odrodziło się w jakiejś formie w pobliskim, nie przebadanym archeologicznie miejscu; trudno jednak przypuszczać by osiedle tego okresu mogło równać się z bogactwem Zeugmy przed najazdem Szapura.

⁶⁶¹ Aylward 2013, s. 1.

⁶⁶² K. Butcher, Coins and Hoards, w: W. Aylward (ed.), *Excavations at Zeugma Conducted by Oxford Archaeology*, Volume III, Los Altos 2013: 1-92, s. 1.

⁶⁶³ ŠKZ 24

⁶⁶⁴ Amm. Marc.18.8.1

⁶⁶⁵ ps. Joz. Styl. 67.

⁶⁶⁶ Procop. de Aed. 2.9 [ed. Bonn]

⁶⁶⁷ Aylward 2013, s. 3; Butcher 2013, s. 10

Nieznane są szczegóły konstrukcji słynnego mostu między Zeugmą a Apameą. Część badaczy przyjmuje, że w samym nurcie rzeki był on osadzony na pontonach, co umożliwiałoby jego szybką rozbiórkę w razie zagrożenia. W czasach nowożytnych były jeszcze widoczne przyczółki ~~prześla~~, które zabezpieczały przeprawę na obu brzegach – zapewne nie było nigdy kamiennych filarów w samym nurcie Eufratu.⁶⁶⁸ W artykule *Crossing the Euphrates in Antiquity: Zeugma Seen from Space* autorzy opisują także inne przeprawy w regionie oraz ślady dróg po obu stronach Eufratu. Wezbrana rzeka była niemal nie do przejścia, lecz przy niskim stanie wody można było ją przekraczać w różnych miejscach i kilka szlaków w okolicach Zeugmy istniało jeszcze w czasach nowożytnych. Należy również zauważyć, że jeszcze niedawno wioski położone po jednej stronie rzeki pełniły rolę centrum także dla terenów na drugim brzegu⁶⁶⁹ – również w czasach starożytnych, szczególnie w okresach pokoju, Eufrat nie tylko dzielił, lecz często łączył osiedla położone na dwóch brzegach.

2. Apamea

Według Pliniusza Apamea została założona naprzeciw Zeugmy przez Seleukosa Nikatora.⁶⁷⁰ Rozwijała się szczególnie w czasach hellenistycznych. Mimo, że znajdowała się na wschodnim brzegu Eufratu, nie ma jasnego potwierdzenia, by pozostawała pod władzą króla Edessy – być może podlegała bezpośrednio namiestnikowi partyjskiemu. Pretendent do arsakidzkiego tronu Meherdates został eskortowany do Zeugmy przez namiestnika Syrii, Gajusza Kasjusza. Abgar V odebrał go tam wraz z partyjskimi magnatami; Tacyt nie wymienia w tym kontekście Apamei, jednak to w niej musiały zatrzymać się siły partyjskie.⁶⁷¹ W późniejszym okresie Apamea nie rozwijała się tak pomyślnie jak Zeugma. Izydor pisał o niej jako o polis, jednak zniszczenia z I wieku po Chr. pozwalają przypuszczać, że miasto zostało wówczas niemal opuszczone.⁶⁷² Na zdjęciach lotniczych widać zarys mocno zniszczonych murów miejskich, zapewne jeszcze z czasów hellenistycznych.⁶⁷³ Można podejrzewać, że Apamea stała się raczej przedmieściem Zeugmy; być może jej mieszkańcy uprawiali pola na żyznej równinie aluwialnej, na której

⁶⁶⁸ Aylward 2013, s. 18; s. 21.

⁶⁶⁹ Przykład wioski Halfeti; Comfort et al 2000, s. 120.

⁶⁷⁰ Plin. *NH* 5.21; 6.30.

⁶⁷¹ Tac. *Ann.* 12.11.1; 12.12.2–3.

⁶⁷² G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 2013, s. 76–77. Tam także bibliografia dotycząca miasta.

⁶⁷³ Comfort et al 2000, s. 103.

była położona. Ostatnia wzmianka o Apamei pochodzi z inskrypcji Szapura w Naksze-Rostam, według której została wówczas zdobyta razem z Zeugmą.⁶⁷⁴

3. Capersana

Istniał tam most na Eufracie, o którym pisze Ammian, rozróżniając go od mostu w Zeugmie.⁶⁷⁵ W próbach identyfikacji tego miejsca wskazywano na Ayni na północ od Zeugmy, lub na okolice tej osady.⁶⁷⁶ Ok. 10 km na północ od Ayni, na wschodnim brzegu Eufratu leży wioska Kayalaf, kiedyś Keferhan, która długo leżała na szlaku karawan i posiada ruiny czterech kościołów, grobów, kamieniołomów i cystern. Znaleźsk tych nie można datować, jednak wydaje się, że w tym miejscu istniał ośrodek o sporym lokalnym znaczeniu, być może związany z przeprawą przez Eufrat.⁶⁷⁷

4. Birta

Dzisiejszy Birecik nad Eufratem, oddalony o kilkanaście kilometrów na południe od Zeugmy i Apamei, od średniowiecza aż do końca XIX wieku był głównym miejscem przeprawy przez Eufrat w drodze do Urfy. Nazwa *Birtha* oznaczająca twierdzę, była używana przez wiele ośrodków nad Eufratem i źródła nie zawsze pozwalają na ich pewną identyfikację. Według Segala Birta mogła być centrum Abgarydów nad Eufratem.⁶⁷⁸ Jest bardzo prawdopodobne, że grecką nazwą Birty było Macedonopolis, która występuje jako siedziba biskupia na soborach w Nicei i w Chalcedonie.⁶⁷⁹ Poświadczałyby to założenie tego ośrodka już w czasie kolonizacji za pierwszych Seleukidów.

Bardzo wczesna syriacka inskrypcja wymienia namiestnika (*šlyt*) Birty, Zarbiyana syna Abgara, który był tutorem 'Awidallata syna Ma'nu. Inskrypcja posiada datę, którą można najpewniej odczytać jako 6 rok po Chr.⁶⁸⁰ Imiona Ma'nu i Abgara znane są oczywiście z edesseńskiego rodu królewskiego, jednak były nadawane także poza nim, zaś

⁶⁷⁴ Aylward 2013, s. 23.

⁶⁷⁵ Amm. Marc. 18.8.1.

⁶⁷⁶ Comfort et al 2000, s. 117.

⁶⁷⁷ Kennedy et al 2013, s. 119: miejsce to opisał Guyer w 1916 roku, który uznał kościoły za późnoantyczne (być może z V wieku) i zaproponował identyfikację z Capersaną. W okolicy istnieją także inne osiedla o antycznych pozostałościach, wskazujące na przebieg drogi wzdłuż Eufratu.

⁶⁷⁸ Segal 1970, s. 23-24.

⁶⁷⁹ Wilsch 1859, s. 211.

⁶⁸⁰ Drijvers i Healey są zdania, że paleograficznie również odpowiada temu okresowi. Drijvers, Healey 1999, s. 140-144, inskr. As55 (D1).

inskrypcja nie wymienia tytułu "króla", chociaż niewątpliwie dotyczy wysoko postawionych przedstawicieli arabskiej arystokracji. Jeśli chodzi o okres rzymski, niedaleko Bireciku znaleziono stele nagrobne z greckimi inskrypcjami, wystawione zarówno dla kobiet jak i mężczyzn. Kilkanaście z nich jest eksponowanych (bez opisu) w muzeum w Urfie. Stele te prawdopodobnie pochodzą z III i IV wieku po Chr. Są pozbawione symboliki chrześcijańskiej i ukazują zazwyczaj wizerunek orła (w pochówkach męskich), oraz kosza i dłoni (w kobiecych). Imiona są greckie lub aramejskie, jednak część jest zromanizowana, co może wskazywać na osadnictwo weteranów (Flavia Malchi, Doukios Fabios Traianos). Stele te przypominają funeralne znaleziska z rzymskiej prowincji Syrii i mogą być kolejnym dowodem na to, że ludność doliny Eufratu była kulturowo bliższa wzorcom hellenistyczno-rzymskim z terenu Syrii, niż pozostałemu obszarowi Osroene.

Birta pozostała jednym z miast Osroene przez cały okres trwania prowincji; rezydował tam też biskup.⁶⁸¹ W pobliżu Birecik (w İnceler) znajdują się rozległe ruiny Keloşk kale, który mógł być późnoantycznym klasztorem. Niedaleko, w dzisiejszym Norhut znajdują się dobrze zachowane pozostałości kościoła. Jeszcze na początku XX wieku były tam także widoczne ruiny trzynawowej bazyliki.⁶⁸² Europejscy podróżnicy, którzy w Bireciku przepawali się tratwami przez Eufrat podkreślali korzystne położenie miasta, ze źródłem wody, cytadelą i żyznym otoczeniem, gdzie zakładano ogrody. Według tradycji, część zgromadzonej w cytadeli broni pochodziła z czasów późnoantycznych i przypominała tę z opisów Ammiana Marcellina.⁶⁸³

5. Callinicum

Również to miasto zostało założone przez Macedończyków.⁶⁸⁴ Nazwany przez Izydora z Charakene "Niceforium nad Eufratem", znajdował się u ujścia rzeki Balikh do Eufratu. Pliniusz wymienia (obok Anthemusii) prawdopodobnie to właśnie Niceforium, umiejscawiając je w Mezopotamii.⁶⁸⁵ Miasto zaczęło używać nazwy Καλλίνικος w połowie III wieku i zachowało duże znaczenie w czasach rzymskich ze względu na swe położenie,

⁶⁸¹ Wilsch 1859, s. 211.

⁶⁸² E. Keser Kayaalp 2021, s. 69, za: S. Guyer, Reisen in Mesopotamien im Sommer 1910/11, *Petermanns Mitteilungen* 6 (1916), s. 292–301, pl. 32.1.

⁶⁸³ R. Pococke, *A Description of the East and Some Other Countries*, vol. 2.1., London 1745

⁶⁸⁴ App. Syr. 298; Plin. *NH* 6.119.

⁶⁸⁵ Plin. *NH* 5.21.24. Pliniusz prawdopodobnie myli dwa miasta "Niceforion", ponieważ pisze o nim, jakby znajdowało się blisko Anthemusii (co pasuje do Kallinikionu), lecz w Mezopotamii, niedaleko Singary (co pasuje do późniejszej Konstantii).

ułatwiający nadzór nad limesem Osroene. Według Eutropiusza Galeriusz przegrał bitwę z Narsesem między Callinicum a Carrhae.⁶⁸⁶ Julian przybył do miasta szlakiem wzdłuż rzeki Balikh, wyruszając z Harranu przez Davanę. Callinicum jest u Ammiana opisane jako znaczny ośrodek handlowy i silna forteca.⁶⁸⁷ Według kroniki edesseńskiej cesarz Leon zbudował (odbudował) Callinicum, ustanowił je siedzibą biskupią i nazwał na swą cześć Leontopolis.⁶⁸⁸ Biskupi Callinicum są jednak poświadczeni na soborach i synodach już wcześniej, po raz pierwszy w roku 388, po raz ostatni w połowie V wieku.⁶⁸⁹ Miasto było istotne także za Justyniana, kiedy zatrzymała się w nim rzymska armia przed przejściem przez Eufrat.⁶⁹⁰

6. Himeria

Himeria jest znana tylko ze źródeł pisanych i przypuszcza się, że leżała nad Eufratem. Jej biskupi brali udział w zgromadzeniach kościelnych po raz pierwszy w 381 roku; po raz ostatni, siódmy w roku 558.⁶⁹¹ W soborze w Efezie brał udział Ausonios z Himerii.⁶⁹² Uranios z Himerii był na II soborze w Efezie jednym z nielicznych biskupów, którzy nie znali greki; mimo to brał udział jako sędzia w rozprawie w Berytos przeciw Ibasowi, gdzie raporty były specjalnie dla niego tłumaczone.⁶⁹³ Sugerowałyby to, że Himeria leżała dalej w głąb Mezopotamii, ponieważ dwujęzyczność w ośrodkach nad Eufratem wydaje się być powszechna. Być może istniały dwa osiedla o podobnej nazwie, mylone w źródłach – Prokopiusz wymienia Hemerius nad Eufratem, gdzie Justynian odbudował mury i wybudował cysterny w ramach szeroko zakrojonych w regionie prac fortyfikacyjnych – jednak wyraźnie opisuje je jako położone na zachodnim brzegu Eufratu, w prowincji Eufratesii.⁶⁹⁴

7. Dausara

Miejscowość wzmiankowana tylko raz, jako należąca do kościelnej prowincji Osroene w 553 roku.⁶⁹⁵ Również w tym przypadku można przypuszczać, że leżała nad

⁶⁸⁶ Eutrop. 9.24-5.1.

⁶⁸⁷ Amm. Marc. 23.3.7.

⁶⁸⁸ *Chron. edess.* 70.

⁶⁸⁹ Wilsch 1859, s. 211.

⁶⁹⁰ J. Mal. 18.461.

⁶⁹¹ Wilsch 1859, s. 211.

⁶⁹² Comfort 2008, s. 299.

⁶⁹³ F. Millar, *A Greek Roman Empire, Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley-LA-London 2006, s. 110-112.

⁶⁹⁴ Procop. De aedificiis 2.9

⁶⁹⁵ Wilsch 1859, s. 211.

Eufratem – według Comforta na zachód od Callinicum, na terenie zalanym dzisiaj częściowo przez tamę Assada.⁶⁹⁶

8. Circesium

Circesium wielokrotnie nazywane jest w źródłach najdalszym przyczółkiem Osroene. Było utrzymywane przez Rzymian ze względu na bardzo dogodne położenie, na cyplu między Eufratem a uchodzącym do niego Chaburem. Gdy żołnierze budowali w pobliżu grobowiec Gordiana, miejsce to znajdowało się na terytorium Persji.⁶⁹⁷ Szapur wymienia miasto wśród swych zdobyczy.⁶⁹⁸ Dioklecjan wybrał ten ośrodek na główną twierdzę w regionie; utrzymywano tam później garnizon. Julian zatrzymał się tam, wyruszając z Osroene do Persji, w oczekiwaniu na zebranie wojsk. Chabur przekroczone wówczas na moście pontonowym.⁶⁹⁹ Według *Notitii Dignitatum* stacjonował tam IV legion partyjski. Również Prokopiusz zna historię Circesium, które jednak jego czasów było już niemal opuszczone. Justynian odbudował mury, zamknął ich obwód i ustanowił tam duksa z garnizonem.⁷⁰⁰ Mimo obrazu zaniedbania miasta, jaki nakreślił Prokopiusz, Circesium posiadało poświadczanego biskupa od czasów soboru w Nicei do 553 roku.⁷⁰¹

3.6. Miasta w głębi lądu

1. Batnae

Batnae było starym ośrodkiem położonym 60 km na południowy wschód od Zeugmy. Zostało założone (być może na miejscu wcześniejszego osiedla) przez Macedończyków, w krainie Anthemusia.⁷⁰² Położenie na żyznej równinie sprawiało, że Anthemusia była osobnym mikroregionem, z mniejszymi wioskami skupionymi wokół centrum. Dla czasów partyjskich poświadczane jest istnienie miasta "Anthemusias" czy Charax Sidae,⁷⁰³ które jest wymieniane przez Izydora, Pliniusza i Strabona.⁷⁰⁴ Jak potwierdzają Ptolemeusz i Tacyt,

⁶⁹⁶ A. Comfort, *Roads on the Frontier between Rome and Persia. Euphratesia, Osrhoene and Mesopotamia from AD 363 to 602*, vol 1. (diss.), 2008, s. 317.

⁶⁹⁷ HA *Gordiani tres* 34.2-5.

⁶⁹⁸ ŠKZ 15.

⁶⁹⁹ Amm. Marc. 23.5.1-2.4.

⁷⁰⁰ Procop. *De Aedificiis* 2.6.

⁷⁰¹ Wilsch 1859, s. 211.

⁷⁰² Amm. Marc. 14.3.3.

⁷⁰³ Χάραξ jako palisada.

⁷⁰⁴ *Mansiones Parthicae* 8; Plin. *NH* 1.5.24; Strab. 1.16.

Anthemusias zostało założone przez Seleukidów.⁷⁰⁵ Może być ono tożsame z Batnae, jednak z dużym prawdopodobieństwem był to ośrodek położony bliżej przeprawy na Eufracie.⁷⁰⁶ Kiedy w 115 roku Trajan anektował Antemusię, rządzoną wtedy przez Sporacesa, Dion jako stolicę krainy podaje już Batnae. Ten kluczowy dla handlu region zapewne nigdy nie odzyskał już niezależności i pozostawał pod władzą królów Edessy lub samych Rzymian.

Batnae jest wymienione wśród miast zdobytych przez Szapura w drugiej wyprawie.⁷⁰⁷ Z faktem tym musi być związana odbudowa jego murów przez Aureliusa Dasiusa, prefekta Osroene.⁷⁰⁸ Ammian Marcellinus pisze o Batnae założonym niegdyś przez Macedończyków w Antemusii, zamieszkałym przez bogatych kupców, gdzie odbywa się wielki targ towarów wschodnich na początku września.⁷⁰⁹ Do miasta (określonego jako Batnae w Osdroene) zawitał także Julian w czasie swej perskiej wyprawy.⁷¹⁰ Zosimos natomiast nazywa Batnae małym miastem w Osroene, które przyjaźnie przyjęło Juliana, gdy ten udał się tam po przekroczeniu Eufratu.⁷¹¹ Egeria zatrzymała się w Batnae w drodze do Edessy, szlakiem wiodącym przez Eufrat z Hierapolis. Batnae posiadało wtedy kościół, biskupa, oraz własne miejsca kultu męczenników. Mieszkali tam mnisi, oraz stacjonował garnizon wojskowy z trybunem.⁷¹²

Na początku VI wieku mury Batnae były znów zniszczone, dlatego miasto musiało poddać się Kawadowi bez walki.⁷¹³ Po zakończeniu wojny naprawił je Eulogius, namiestnik Edessy.⁷¹⁴ Jednak w czasie, gdy zajął je Chosroes, ośrodek ten nie odgrywał już znacznej roli.⁷¹⁵ Prokopiusz przypisuje odbudowę murów Batnae, wcześniej zaniedbanego i pozbawionego umocnień, Justynianowi.⁷¹⁶ Rodzimą nazwą Batnae było Sarug (Serudź), co znajduje odbicie w dzisiejszym Suruç.⁷¹⁷ Od VI wieku, gdy miasto wyraźnie podupadło, lokalna nazwa zaczęła dominować. Przez dwa ostatnie lata życia (519-521) biskupem Batnae

⁷⁰⁵ Klaudiusz Ptolemeusz, *Geogr.* 6.5.4; *Tac. Ann.* 6.41.

⁷⁰⁶ Cohen 2013, s. 66.

⁷⁰⁷ *ŠKZ* 16.

⁷⁰⁸ Petersen TAPA 107 (1977).

⁷⁰⁹ *Amm. Marc.* 14.3.3.

⁷¹⁰ *Amm. Marc.* 23.2.

⁷¹¹ *Zos.* 3.12.

⁷¹² *Egeria* 32.

⁷¹³ *Joz. Styl.* 63.

⁷¹⁴ *Joz. Styl.* 89.

⁷¹⁵ *Procop. Pers.* 2.12.

⁷¹⁶ *Procop. Aed.* 2.7.17.

⁷¹⁷ W kontekście identyfikacji z dzisiejszym Suruç warto przywołać opinię A. Comforta, według którego nie ma żadnych widocznych antycznych pozostałości na terenie tego miasta. Comfort 2008, s. 285.

był Jakub, znany później z tego powodu jako Jakub z Sarug. Biskupi Batnae są wymienieni jako uczestnicy sześciu synodów i soborów, od 381 roku, po rok 553.⁷¹⁸

Z większych miast Osroene Batnae wydaje się być najsilniej związane z samą Edessą, ze względu na położenie na szlaku do Eufratu, a także jako ośrodek handlu, o którym wspomina Ammian Marcellinus. Ze względu na słabość umocnień, miasto było jednak wielokrotnie zdobywane przez Persów i od V wieku wydaje się coraz bardziej tracić na znaczeniu, mimo że żyzna równina, na której było położone, stanowiła jedno z głównych skupisk osadniczych Osroene.

2. Haikla de-Sida, Markopolis?

Haikla Karka de-Sida pojawia się w dokumencie znad Eufratu w 240 roku; to samo miejsce występuje dwa lata później pod grecką nazwą Markopolis Thera (242 rok). Miasto nie posiadało jednak autonomii, czego dowodzą odniesienia do Edessy w obu dokumentach.⁷¹⁹ Większość badaczy utożsamia tę miejscowość z Batnae, jednak aramejska nazwa (pałac-twierdza?) wydaje się mieć znaczenie zbliżone do Charax Sidae. Nazwą Markopolis powraca jako siedziba biskupa na soborze w Efezie.⁷²⁰ W spisie z Soboru Chalcedońskiego pojawia się Kaioumas z Markopolis, zaś w wersji syryjskiej Qaiuma z Haikla de-Sida.⁷²¹ Dlatego bardziej prawdopodobną jest teoria, że Markopolis było osobnym ośrodkiem, położonym w pewnej odległości od Batnae, być może następcą hellenistycznego założenia Antemusii.⁷²² Rozbieżności może również tłumaczyć fakt, że Batnae jest niekiedy nazwą całej równiny (Batana u Izydora z Charakene), jednak dostępne źródła nie pozwalają jednoznacznie rozwikłać tej kwestii. P3 z Dura Europos z połowy III wieku wymienia Seherę, wioskę garncarzy, leżącą niedaleko Markopolis.⁷²³

⁷¹⁸ Wilsch 1859, s. 211.

⁷¹⁹ Drijvers, Healey 1999, P3, s. 246.

⁷²⁰ Wilsch 1859, s. 211.

⁷²¹ F. Schulthess, "Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon," *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* [1908] 115, l. 42; za: Cohen 2013, s.69.

⁷²² Cohen 2013, s. 60.

⁷²³ Drijvers, Healey 1999, P3, s. 246.

3. Harran (Káppai)

Harran leży 40 km na południe od Edessy, na równinie nawadnianej wodami rzeki Balikh. Znajdują się tam liczne tella, które były ośrodkami osadniczymi w różnych epokach – w badaniach powierzchniowych, w aż kilkudziesięciu z nich znaleziono ceramikę z epoki rzymskiej, co dowodzi znacznej gęstości zaludnienia w tym okresie.⁷²⁴ Sam Harran składa się dzisiaj głównie z ruin z czasów islamskich, w których zachowane są późnoantyczne spolia, oraz fragmenty rzeźb i inskrypcji aramejskich. Stoi tam także niewiele domostw o stożkowatych dachach, zbudowanych z cegły mułowej.

W XIX wieku pozostałości dawnych budowli Harranu były zachowane w lepszym stanie. Wtedy także ziemia dookoła – między masywami Nimrud i Tektek, z których każdy oddalony był o dwa dni drogi od Harranu – była nawodniona kanałami. W samym mieście znajdowały się tylko dwie studnie ze słodką wodą. Jedną z nich Beduini nazywali "studnią Jakuba". Miasto dwoma odnogami opływała rzeka G'ullâb, która kiedyś miała być całoroczna, jednak w opisywanym czasie całkiem wysychała, lub też posiadała nikłą strugę wody.⁷²⁵ Na równinie widoczny był jeszcze częściowo przebieg drogi z Sarug.⁷²⁶

Harran pod rzymską nazwą Carrhae pojawia się na kartach historyków antycznych pierwszych wieków częściej niż Edessa. U Pliniusza miasto zostało wymienione obok Edessy w krainie Arabia, jednak podkreślone jest jego macedońskie pochodzenie.⁷²⁷ Za panowania Abgarydów Harran był postrzegany przez Rzymian jako przeciwwaga dla Edessy w Osroene. Wiele wskazuje na to, że wyraźny w lokalnej tradycji rozłam między miastami ma źródło w rzeczywistej animozji tych dwóch położonych blisko siebie ośrodków. Harran zaczął wybijać monety już za czasów Marka Aureliusza, co wskazuje na ścisłe związki z Rzymem od wyprawy Lucjusza Werusa. Część monet, przyporządkowanych Harranowi przez Babelona, posiada na rewersie złączone dłonie i kaduceusz, jako odniesienia do kultu Sina.⁷²⁸ Już w tym okresie pojawia się tytuł *Carrhae Colonia*; za Kommodusa także *Aurelia Carrhae*; za Septymiusza Sewera natomiast *Lucia Aurelia Carrhae* i *Aurelia Carrhae Colonia Metropolis*.⁷²⁹ Typowa ikonografia ukazuje najważniejszą budowlę Harranu – świątynię w stylu hellenistycznym, z semeionami⁷³⁰ po obu stronach i betylem zakończonym

⁷²⁴ Yardımcı 2004.

⁷²⁵ A. Mez, *Geschichte der Stadt Harrân bis zum Einfall der Araber* (diss.), Strassbourg, 1892, s. 1-7.

⁷²⁶ Mez 1892, s. 10-11.

⁷²⁷ Plin. *NH* 5.21.25.

⁷²⁸ wildwinds.com, Carrhae; RPC online 9288

⁷²⁹ E. Dandrow, The Latin Coins of Caracalla from Edessa in Osroene, *The Numismatic Chronicle* 176 (2016), 183-205, s. 201; wildwinds.com: BMC 5 cf; Mionnet V.13; Mionnet Supp VIII, 17 corr.

⁷³⁰ Sztandary kultowe, znane także z Hatry.

półksiężycem na środku.⁷³¹ Kiedy Ardaszir zdobył Nisibis i Harran,⁷³² miasto zakończyło emisję monet – ostatnie pochodzą z panowania Gordiana III. Według Synkellosa oba ośrodki zostały odbite⁷³³ i w 250 roku wspominany już dokument sprzedaży przekazuje tytulaturę *Aurelia Carrhae Colonia*, metropolis Mezopotamii.⁷³⁴ Miasto musiało jednak zostać wkrótce znów utracone i odzyskane dopiero przez Odenata z Palmyry⁷³⁵.

Jan Malalas, który opierał się na przekazie Magnusa z Carrhae, podaje kilka informacji, które nie pojawiają się w innych źródłach. Cesarz Karus miał utworzyć fortecę na limesie, nadać jej status miasta i nazwać "Carrhae" na własną cześć. Miał też stworzyć prowincję Carię.⁷³⁶ Harran oczywiście istniał na długo przed tym, jednak możliwe, że rzeczywiście został wówczas umocniony i wykorzystany jako główna baza wypadowa w stronę Ktezyfontu. Do Carrhae miał także uciec Numerian, który został tam schwytyany i zabity przez Persów.⁷³⁷ Podobnie *Chronicon Paschale* pisze o ucieczce rzymskiego cesarza do Carrhae, jednak podając imię Carinusa. Persowie rozbili obóz niedaleko, wzięli go do niewoli i zabili, bezczeszcząc ciało.⁷³⁸

Synkellos pisał o Edessie i Harranie w kontekście śmierci Karakalli jako o miastach "Osroïne".⁷³⁹ Jednak jeszcze u Ammiana Marcellina Harran wydaje się pozostawać w prowincji Mezopotamii – to jej namiestnik i dowódca wojskowy mieli ewakuować ośrodek, który posiadał słabe, zapewne stare, fortyfikacje.⁷⁴⁰ Jeśli pogańska świątynia opisana przez Libaniosa, zburzona pod koniec V wieku, była przybytkiem Sina w Harranie – wyjaśniałoby to, że mieszkańcy miasta chronili się właśnie w jej murach jako silniejszych niż umocnienia miasta. Przez cały okres późnego antyku Harran był przeważająco pogański, jednak posiada poświadczonych biskupów od II połowy IV wieku do czasów arabskich.⁷⁴¹

4. Konstantia, Konstantina, Tella.

⁷³¹ BMC 4; Mionnet V.24

⁷³² Zon 12.18.

⁷³³ Georg. Syn. 443, Gordon, Lieu

⁷³⁴ Dandrow 2016, s. 202.

⁷³⁵ Zos X. 39, Zon XII 23.

⁷³⁶ Jo. Mal. 12.302.

⁷³⁷ Jo. Mal. 12.304.

⁷³⁸ Chron. Pasch. 510.2-15.

⁷³⁹ Georg. Syn 436.

⁷⁴⁰ Amm. Marc. 18.7.3.

⁷⁴¹ Wilsch 1859, s. 211.

Znajdowała się na granicy między Osroene i Mezopotamią, na szlaku wiodącym do Nisibis. Według Malalasa nosiła nazwę Maximianoupolis i została zniszczona przez Persów za Persowie za Maksencjusza.⁷⁴² Po kolejnych stratach poniesionych w trzęsieniu ziemi, miasto zostało odbudowane przez Konstantyna (lub Konstancjusza?) i nazwane Konstantina.⁷⁴³ Malalasz umiejscawia Tellę wyraźnie w Osroene; Witakowski i Burges proponują, że po utracie Nisibis miasto mogło zostać włączone do prowincji Mezopotamii, gdy stało się siedzibą *Legio I Parthica* oraz duksa.⁷⁴⁴ Informację o jednostkach wojskowych stacjonujących w mieście podaje *Notitia Dignitatum* – oprócz legionu był to oddział miejscowej konnicy.⁷⁴⁵ Jeszcze Prokopiusz zalicza Tellę do Mezopotamii, pisząc, że mury miasta były bardzo niskie i źle postawione – zostały umocnione i przebudowane przez Justyniana.⁷⁴⁶

Jako siedziba biskupia, Tella miała jednak silne związki z Edesą. Jest to wyraźnie poświadczone w I połowie V wieku, gdy rozwiązaniem kwestii biskupa Sofroniosa miał zająć się wybrany w miejsce Ibas biskup Edessy. Także w innych wypadkach biskupi z Telli zaliczani są do prowincji Osroene, sześciokrotnie od soboru w Chalcedonie do VII wieku.⁷⁴⁷

6. Resaina/ Teodozjopolis.

Resaina leżała w naturalnej niecce, gdzie jeszcze w XIX wieku można było naliczyć 15 obfitych źródeł, w tym niektóre o cieplejszej lub siarkowej wodzie. Tworzyły one dwa głębokie strumienie, a potem rzekę stanowiącą jeden z początkowych nurtów Chaburu. Antyczne ruiny rozciągały się w półkolu nad źródłami.⁷⁴⁸ Mimo, że były pokryte ziemią, można było rozpoznać zarys cytadeli lub pałacu z rozrzuconymi mozaikowymi tesseram, fragmenty kolumn i elementów architektonicznych.⁷⁴⁹

⁷⁴² Jo. Mal. 12.312-313.

⁷⁴³ Jo. Mal. 13.323.

⁷⁴⁴ Witakowski, Burghes 1999, s. 281; patrz Dilleman 1962, s. 107-108; Lightfoot 1988, s. 108-109; Lee 1993, s. 53.

⁷⁴⁵ *Notitia Dignitatum* XXXVI

⁷⁴⁶ Procop. *Aed.* 2.5.

⁷⁴⁷ Wilsch 1859, s. 211.

⁷⁴⁸ J. G. Taylor, J. G. 'Journal of a tour in Armenia, Kurdistan and upper Mesopotamia', **Journal of the Royal Geographical Society** 38 (1868), 281-361, s. 349.

⁷⁴⁹ Taylor 1868, s. 351.

Monety przypisywane Resainie, z wizerunkiem legionowego sztandaru, sugerują, że ośrodek ten mógł stać się już za Septymiusza Sewera bazą III legionu partyjskiego.⁷⁵⁰ Jednak według Malalasa prawa miejskie Resainie nadał dopiero Teodozjusz, od którego otrzymała także nową nazwę – od tamtej pory Teodozjopolis pozostawała znaczącym ośrodkiem.⁷⁵¹ Biskupi Resainy brali udział w zgromadzeniach kościelnych już od czasów soboru w Nicei.⁷⁵² W *Notitia Dignitatum* garnizon Resainy/Teodozjopolis podlegał władzy duksa Mezopotamii.⁷⁵³ Jednak pod władzą duxa Osroene wymieniona jest *Ala prima Parthorum* w miejscowości Resaia.⁷⁵⁴ Być może jest to nieznaną placówką o podobnej nazwie, jednak możliwe, że zapisany został tu stan sprzed zmiany statusu Resainy przez Teodozjusza. Miasto pozostawało znaczącym ośrodkiem za Justyniana, zaś późniejsze źródła (Zachariasz z Mitylene)⁷⁵⁵ wracają do oryginalnej nazwy, zachowanej do dziś jako Ras el-Ain.

7. Nea Valentia

Pojawia się jako siedziba biskupa w soborze w Efezie, oraz w liście do cesarza Leona.⁷⁵⁶ Jest też wymieniona w eparchii Osroene u Hieroklesa.⁷⁵⁷ Pozostaje niezidentyfikowana, zaś jej nazwa jest zastanawiająca – czy rzeczywiście została założona przez cesarza Walensa, który nie cieszył się wielką popularnością w Osroene?

8. Między Balikiem a Chaburem

Notitia Dignitatum wymienia (w czasach Teodozjusza Wielkiego) liczne garnizony, które musiały znajdować się na południowych rubieżach Osroene. Są to Callinicum i Circesium, oraz mniejsze miejscowości: Ganaba, Dabana, Banasam, Sina Iudaeorum, Oraba, Thillazamana, Mediana, Rasin, Apatna, Thillacama, Tovia, Bintha, Thillafica, Resaia, inter Thannurin et Horobam, Thillaamana, Maratha, Duodecimo. Pod władzą duksa Mezopotamii pojawiają się nazwy podobne, być może oznaczające te same ośrodki w innym okresie: Apatna, Resaina i Thannuri. Częściowo zidentyfikowane są: Ganaba i Davana (nad Balikiem), Sina Iudaeorum, Apatna (Appadana nad Chaburem?), Bintha (Birta?). Thannuri musiał znajdować się na granicy prowincji Mezopotamii i Osroene. Często występująca częśćka "Thill" odzwierciedla "Tell", stąd podobieństwo wielu nazw. Być może pod

⁷⁵⁰ Ross 2001, s. 55.

⁷⁵¹ Jo. Mal. 13.345

⁷⁵² Wilsch 1859, s. 211.

⁷⁵³ *Notitia Dignitatum* 36.

⁷⁵⁴ *Notitia Dignitatum* 35.

⁷⁵⁵ Zach. z Mit. 9.19 – Sergiusz, archiatros z Resainy wnosi w Antiochii skargę na biskupa tego miasta, Asylusa.

⁷⁵⁶ Wilsch 1859, s. 211.

⁷⁵⁷ Hierocles, *Synecdemus* 714, s. 39.

"Thillaamana" kryje się dzisiejszy Tell Hamman al Turkman nad Balikiem, ważne stanowisko epoki brązu.

3.7. Wnioski

W geograficznej historii Osroene można wyróżnić kilka horyzontów czasowych. W pierwszym wciąż trwały i prosperowały miasta o strukturze hellenistycznej. Były to Zeugma i Apamea nad Eufratem, Anthemusias, Niceforion, być może Birta jako Macedonopolis, ale też mniejsze ośrodki wymieniane u Izydora z Charakene, Ptolemeusza i Pliniusza. Ludność greckojęzyczna tego obszaru była naturalnym sprzymierzeńcem Rzymian; widać też, że ówczesni władcy i rzymscy przywódcy byli świadomi jej rangi. Tigranes wysiedlał Greków z Mezopotamii; Lukullus tworzył nowe osady. Przede wszystkim miasta te, położone na rzeczonym szlaku, były pośrednikami w handlu i kontaktach między Rzymem a stolicą Partów. Można założyć, że pozostawały w dużej mierze niezależne, zapewne – podobnie jak Dura Europos – podlegając zwierzchniej władzy partyjskich namiestników. Przykład Zeugmy ukazuje ogromny wpływ rzymskiego wojska i administracji na zachodnim brzegu Eufratu już od I wieku po Chr. Obecność miast hellenistycznych na brzegu wschodnim potęgowała w oczach Rzymian kontrast w postrzeganiu tamtejszej ludności greckiej (macedońskiej) i barbarzyńskiej – arabskiej.

Edessa również została założona przez Macedończyków, brak jest jednak dowodów by jako stolica Abgarydów czerpała z tradycji miasta hellenistycznego (oczywiście jest to pojęcie względne – przykład arabskiej Hatry ukazuje liczne wzorce "hellenistyczne" jednak tak zakorzenione w tradycji, że uznane za "własne"). Tradycje hellenistyczne musiały się natomiast utrzymać w Harranie, który już wówczas posiadał charakter odmienny od Edessy (nie tylko ze względu na elementy religijne, chociaż również one niewątpliwie odgrywały znaczną rolę).

Co ważne w historii Osroene, żywioł grecki utracił siłę oddziaływania do III wieku po Chr, w wyniku postępującej "orientalizacji" tych ośrodków, jeszcze przed zniszczeniem w wojnach z Szapurem I. Jedynie Zeugma, wyłączona z zasięgu władzy arabskiej (z Palmyry i z Edessy) stała się miastem zromanizowanym na podłożu hellenistycznym. O pozostałych osiedlach wiadomo niewiele, oprócz tego, że ich fortyfikacje były stare i słabe, co wpływało na brak możliwości obrony. Z powodu braku źródeł trudno jednoznacznie uchwycić intrygujący badawczo moment wygaśnięcia kulturowego oddziaływania miast

hellenistycznych za Eufratem. Najwyraźniej transmisja języka, wierzeń i sztuki z tych ośrodków do centrum Osroene nie była nurtem dominującym. Dynastia Abgarydów ekspandowała chętnie swą władzę w kierunku Eufratu, jednak nie była zhellenizowana. Artyści z Edessy podejmowali tematykę mitologiczną (znana jest późna mozaika z Prometeuszem), jednak nie tworzyli mozaik w stylu antiocheńskim, jak twórcy z Samosaty. "Osroene" stworzyła się na innym podłożu, w którym substrat grecki-hellenistyczny miał niewielkie znaczenie, w porównaniu do geograficznej bliskości tych ośrodków. Spadek atrakcyjności miejskiej kultury hellenistycznej na tych obszarach może być związany ze wzrostem roli rolnictwa (i zapewne pasterstwa), widocznym w charakterze Apamei.

Zeugma, Dura i Hatra (a także Palmyra) ukazały różne drogi, jakimi mogło pójść miasto w tamtym czasie. Zeugma została włączona w ramy administracji rzymskiej, z nowym osadnictwem (głównie wojskowym), na bazie miasta hellenistycznego. Dura, również ośrodek hellenistyczny, przyjęła wiele lokalnych cech semickich, tworząc konglomerat z przewagą tego drugiego składnika. Hatra, założona przez arabskich koczowników, posiadała własną dynastię panującą i struktury religijne, zaś w aspekcie militarnym stała się twierdzą dominującą nad nieokreślonym, lecz zapewne znacznym terytorium. Podobnie rozwinęła się Palmyra, której zasięg oddziaływania był jeszcze większy.

Edessa poszła podobną drogą jak dwa ostatnie miasta. Jednak większość miast miało swoje tradycje i nie uznawało dynastii Abgarydów za naturalnych panów. Jak już wspomniano, z perspektywy rzymskiej można uznać, że Abgarydzi byli władcami "Osroene" jako ludu "Osrończyków". Jednak nie wiemy, kto nazywał się "Osrończykami" oprócz Arabów Orroei wieków wcześniejszych. Mieszkańcy miast tworzyli osobne wspólnoty. "Osroene" była więc zapewne krainą zamieszkałą przez lud z małych wiosek i osiedli okolic Edessy- władzę nad miastami zdobywało się przez uznanie autorytetu.

Romanizacja miast Osroene, jaka nastąpiła w I połowie III wieku, okazała się skuteczna – rezultatem było włączenie krainy w skład Cesarstwa Rzymskiego. Jednak w przeciągu życia jednego pokolenia przywilej nazywania się kolonią i metropolis, oraz prestiż posiadania rzymskiego obywatelstwa przestał być pożądanym i symbolika ta została zarzucona. Zmiany te zaszły jednak na całym szerokim wschodnim terenie Cesarstwa.

W łączności z Cesarstwem kluczowe były miejsca przeprawy przez Eufrat. Południowa trasa prowadziła z Syrii, z Hierapolis (Mabbug) do Batnae; przez Eufrat, jak w czasach Egerii, przeprawiano się tam dużymi łodziami. Główny szlak wiódł również do Batnae przez Zeugmę, gdzie istniał pontonowy most. Wymieniana przez Ammiana Marcellina Capersana była zapewne innym miejscem funkcjonowania mostu pontonowego; *Barrington Atlas* umiejscawia ją dalej na północ. Na północny zachód od Eufratu leżało górskie królestwo i prowincja Kommagene, gdzie Rzymianie, szczególnie od czasów Sewera intensywnie rozwijali sieć osadnictwa, dróg i mostów. Stolicą regionu była Samosata nad Eufratem, położona ok. 60 km NNW od Edessy, skąd również można było łodzią przeprowić się na drugi brzeg. Na północ od Osroene leżał teren szeroko pojętej Armenii, z Arsameją odległą ok. 110 km w linii prostej od Edessy. Amida w Mezopotamii była oddalona o ok. 150 km. Tella – niecałe 100 km, Resaina – 115 km, zaś Nisibis – 215 km. Przez cały okres istnienia, Osroene była przestrzenią tranzytu, intensywnie powiązaną z odległymi nieraz ośrodkami wzdłuż szlaków handlowych między Rzymem a Iranem. Jak zwrócił uwagę M. Sommer, angielska nazwa obszaru rozciągającego się od Emesy do Mezopotamii, *Rome's desert frontier*, nie oddaje dobrze charakteru krainy, która jest nie tyle pustynią, lecz stepem. W swojej książce używa nazwy *Roms Orientalische Steppengrenze*. Obszar ten charakteryzuje się małą dostępnością wody oraz byciem strefą przejściową – między "wschodem" i "zachodem", między "strefą kultury" i "strefą nomadów", między ziemią zamieszkaną i obleganą – wreszcie między różnymi formacjami kulturowymi i politycznymi.⁷⁵⁸

⁷⁵⁸ Sommer 2005, s. 15.

4.1. Arystokracja jako siła kulturotwórcza

W pierwszych wiekach po Chr. w północnej i środkowej Mezopotamii ukształtowała się warstwa lokalnych, syryjskojęzycznych elit. (ale w miejsce czego?) W wielu aspektach stanowiła ona część szerszego horyzontu arabskiego, który zdobył dominującą rolę w rozległym pasie osadnictwa na granicy rolniczych terenów Żyznego Półksiężyca i pustyni – od Emesy i Petry Nabatejczyków, po Palmyrę i Hatrę. Horyzont ten wykształcił się na kilku podłożach – kultury arabskich koczowników, wierzeń semickich, oraz wpływów kultury partyjskiej, z kolei silnie związanej z horyzontem koczowników indoeuropejskich. Jak pisze M. Konrad w kontekście Emesy, elementy, które mogłyby wydawać się rodzime – jak charakter stroju – były w rzeczywistości zapożyczane z często odległych obszarów stepowo-pustynnej strefy kulturowej.⁷⁵⁹ Wszystkie wymienione wyżej ośrodki rozwijały się w środowisku ludności aramejskojęzycznej, o pokrewnych wierzeniach. Większość czerpała zyski z pośrednictwa w dalekosiężnym handlu, który umożliwiał akumulację wpływów kulturowych, jak i szybkie wzbogacanie się elit oraz rozwój miast.

Lokalne elity powstawały na bazie rodów, podstawowej jednostki organizacyjnej w społeczeństwach arabskich, która sięgała koczowniczej przeszłości. W Hatrze dwa rody, *Tymw* i *Bl'qb* pojawiają się już w pierwszej inskrypcji z terenu miasta z I wieku po Chr.⁷⁶⁰ Klanowa struktura jest najlepiej znana z Palmyry, gdzie występowało 14 trybów (*bny*), zaś co najmniej pięć rodów funkcjonowało jako φυλή.⁷⁶¹ Mimo znacznych odległości widoczne są podobieństwa w nazwach – *bny tym* z Palmyry wydaje się być powiązany z *bny tymw* z Hatry.⁷⁶² Klany stanowiły wspólnotę także w zakresie religijnym. Cztery rody wchodzące w skład "polis" Palmyry miały swoje świątynie.⁷⁶³ Dla rodu *Demgu*⁷⁶⁴ w Hatrze poświadczono jest bóstwo opiekuńcze – *Gadde*, pokrewne greckiej Tyche.⁷⁶⁵

Na terenie Osroene funkcjonowało niewątpliwie wiele arabskich rodów, wspominanych już w rozdziale historycznym i geograficznym. Ich obecność w źródłach nie jest tak wyraźna jak w Hatrze i w Palmyrze, jednak w akcie sprzedaży z lat 40. III wieku

⁷⁵⁹ M. Konrad, *The client kings of Emesa: a study of local identities in the Roman East*, Syria 94/2017, p. 261-295, s. 37.

⁷⁶⁰ R. Degen, *Neue Aramäische Inschriften aus Hatra* (Nr. 214-230), 222-236, s. 223.

⁷⁶¹ L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden 1999, s. 23-24.

⁷⁶² M. Sommer 2005, s. 178-180. Inskrypcje H 214, H293. katalog

⁷⁶³ Sommer 2005, s. 175.

⁷⁶⁴ H413, H414.

⁷⁶⁵ H409.

(P1) jedna z osób została określona jako edesseńczyk z 12. *pylys* – "klanu" (z greckiego *φυλή*).⁷⁶⁶ W papirusie z Harranu z roku 250 wymieniony jest Aurelius Barbesumen, syn Barsimyi, "harrńczyk z trybu *A[n]t[o]niane*".⁷⁶⁷ Mimo greckiego źródłosłowu, określenia te nie dotyczą typowych struktur polis, lecz podobnie jak w Palmyrze odzwierciedlają arabską przynależność rodową – nawet jeśli w tym okresie pozostawała ona już częściowo reliktem.

Analogiczna (do znaczy, że one się pokrywają?) do organizacji rodowej była struktura stowarzyszeń o charakterze religijnym lub prywatnym. W Hatrze jest poświadczony istnienie zgromadzenia czcicieli Bar-Marena, które posiadało własny sztandar (*semeion*). W Sumatar Harabesi w Osroene czciciele bóstwa podlegali władzy zwierzchnika (*budar*), który z kolei był poddanym wyżej postawionych możnych. Jedna z inskrypcji grobowych w Edessie wymienia krąg "przyjaciół", "umiłowanych" zmarłej osoby – *rhymyn*,⁷⁶⁸ o charakterze znanym także z kultury irańskiej.

Horyzont kultury arabskiej w naturalny sposób ciążył w stronę "orientalnego" modelu władzy i hierarchii. Ośrodki na zachód od Eufratu (jak Emesa i Petra) zostały jednak wcześniej podporządkowane Rzymowi, za czym szła częściowa reorganizacja systemu władzy i struktury społecznej. Elity Edessy i Hatry kształtowały się natomiast w Mezopotamii pod zwierzchnictwem Arsakidów, gdzie nastąpiła szybka adaptacja dworskiej kultury partyjskiej, atrakcyjnej ze względu na elementy wywodzące się ze środowisk koczowniczych, oraz czytelną, hierarchiczną, lecz dającą duży zakres swobody strukturę władzy. Zarówno arabska organizacja rodowa, jak i "stowarzyszenia" oraz "kręgi" wpisywały się w naturalny sposób w ramy kultury partyjskiej, oparte na strukturze klanowej oraz zależności wasalnej. Silnie ziranizowane elity arabskich ośrodków były jednocześnie ściśle związane z lokalnym środowiskiem, w ramach którego budowały swój prestiż – można powiedzieć, że nie istniały bez miast, z których wyrosły.

Jest pewnego rodzaju paradoksem, że po ugruntowaniu przynależności Edessy do Cesarstwa Rzymskiego przedstawiciele jej wyższych warstw niemal znikają ze źródeł; nadal rozwijała się natomiast syryjskojęzyczna kultura, która musiała opierać się na działalności tych elit (choćby w zakresie piśmiennictwa). Dlatego kluczowe dla zrozumienia charakteru lokalnej arystokracji w późnoantycznej Osroene jest określenie jej wcześniejszego dorobku, obyczajowości, oraz kontekstu w jakim powstała. Szczególnie istotna jest rola samych Abgarydów po wyodrębnieniu się ostatniej gałęzi dynastii w pierwszych latach II wieku.

⁷⁶⁶ Drijvers, Healey 1999, s. 30.

⁷⁶⁷ P. Euphr. 10 (45-53), Millar 2011s. 102-103.

⁷⁶⁸ Drijvers, Healey 1999, As3, s. 51.

W czasie wyprawy Trajana Edessa była typowym państwem klientelnym w partyjskiej strefie wpływów. Elementy irańskie przyjmowano nie tylko drogą asymilacji, lecz zapewne także małżeństw z rodami z Armenii i z Adiabene. W szczególności, Edessa pozostawała bezpośrednim sąsiadem i sojusznikiem Adiabene, która już w tamtym czasie wyrosła na jeden z filarów państwa Partów. Pewną wskazówką co do charakteru ówczesnych elit Edessy jest zarówno imię ojca Abgara VII – Ezad – jak i jego syna – Arbandes. Oba imiona nie powtarzają się więcej w dynastii Abgarydów; Ezad (Izates) występował w Adiabene, natomiast Arbandes nie jest imieniem arabskim, lecz typowo irańskim (znanym także w Armenii).

Pozycja elit była w tym okresie była daleka od stabilnej. Tradycja przechowuje sugestię dużego zatargu z Armenią (prawdopodobnie armeński władca Sanatruk podbił Osroene i usunął wcześniejszych Abgarydów, co musiało oznaczać duże przetasowania wśród lokalnej arystokracji). Sam Abgar VII miał w 109 roku kupić tron od władcy partyjskiego Pakora. W ciągu kilkunastu lat na arenie północnej Mezopotamii pojawiają się: Ma'nu, władca Arabów i Sporaces, władca Antemusii (u Kasjusza Diona); Mebarsapes z Adiabene, sprzymierzony z Ma'nu z Arabii; władca Edessy Parthamaspates, syn partyjskiego Osroesa, który był według Malalasa królem Armenii; Yalur, współrządcą Parthamaspatesa (znany tylko z kroniki edesseńskiej); Mitrydates i jego syn Sanatruk (u Malalasa); wreszcie od 123 roku Ma'nu syn Ezada, który utrzymał się na tronie Edessy, protoplasta kolejnych Abgarydów. Wynika z tego, że elity Edessy funkcjonowały w szerszym horyzoncie klanów i wasali państwa partyjskiego, wchodzących w różne stronnictwa i układy; sama Edessa po utracie niezależności w roku 91 musiała uznawać zwierzchność innych ośrodków. Spalenie miasta przez wojska Trajana w 116 roku mogło oznaczać, że hierarchia lokalnych rodów była później budowana niemal na nowo. Wydaje się pewne, że zarówno Abgar, jak i Ma'nu syn Ezada nie byli "czystej krwi" Abgarydami.

Równolegle z ustabilizowaniem sytuacji w Edessie, w latach 20. II wieku pojawia się także arabska dynastia w Hatrze (w osobie Nasru, ojca Wologazesa i Sanatruka, tytułowanego jeszcze *mry* – "panem", nie *mlk* – "królem"). Szybko rozwijająca się Hatra stała się najważniejszym centrum kultury "arabsko-partyjskiej" w Mezopotamii; nadal widoczny był również szerszy horyzont aramejskojęzycznej ludności od Edessy, przez *Arab* okolic Harranu po dorzecze Chaburu, Singarę, Hatrę i Aszur nad Tygrysem. Nadchodzący okres pokoju sprzyjał intensywnej wymianie kulturowej w obrębie tego obszaru i zaowocował rozkwitem tych terenów w II połowie II wieku. Niestety nie znamy powiązań ani charakteru elit, które niewątpliwie były aktywne także w pozostałych ośrodkach Osroene tego okresu. Obraz lokalnej arystokracji zostaje znów zawężony do samego miasta i

najbliższych okolic Edessy, a i w tym wypadku źródła naświetlają dopiero późniejszą część panowania Abgara Wielkiego.

4.1.1 Posągi, mozaiki i inne przejawy kultury materialnej.

Sztuka Edessy z przełomu II i III wieku należy do stylu, który wykształcił się w dwóch ostatnich wiekach panowania Arsakidów. Tradycje hellenistyczne, bliskowschodnie i staromezopotamskie zostały połączone w nową jakość, dla której zaproponowano określenie "sztuki partyjskiej". Schlumberger opisał jej cechy charakterystyczne jako *frontality, spirituality, hieratism, linearity, verism*.⁷⁶⁹ Pewnym utrudnieniem jest fakt, że rzeźby, reliefy i mozaiki odpowiadające tym założeniom zachowały się głównie na terenie semickiej Mezopotamii i Syrii; zabytki z samego Iranu oraz z południowej Mezopotamii pozostają nieliczne z powodu problemów z identyfikacją i braku przebadania stanowisk z czasów arsakidzkich. Dlatego dyskusyjne jest, czy główny nurt stylistyczny wykształcił się w Iranie, czy też pod silnym wpływem semickim na terenie samej Mezopotamii. Schlumberger przypuszczał, że najważniejszym ośrodkiem sztuki był stołeczny Ktezyfont, jednak wobec braku materiału archeologicznego pozostaje to tylko hipotezą. W tym kontekście dyskusyjne jest przyporządkowanie sztuki Palmyry, nie podległej bezpośrednio Arsakidom, którą G. Widengren określił jako *von den parthischen Lebensidealen stark beeinflusst, selbst aber nicht ganz parthisch, sondern hellenistisch – vorderorientalisch – parthisch*.⁷⁷⁰ Bezpośrednio z wpływem Partów wiąże się z pewnością frontalność w rzeźbie, zaś w architekturze – budowie w typie liwanowym.⁷⁷¹

Termin "sztuki partyjskiej" umocnił się dzięki znaleziskom z Hatry, która oprócz świetnie zachowanej architektury dostarczyła ponad tysiąc inskrypcji, setek rzeźb i innych znalezisk naświetlających nieznaną niemal ze źródeł pisanych wspaniałą arabsko-partyjską kulturę tego miasta. Najstarsze ślady osadnictwa pochodzą z końca I wieku po Chr; Hatra rozkwitła w połowie II wieku i pozostawała najważniejszym ośrodkiem w regionie aż do roku 241. Rzeźby i reliefy z Hatry są najlepszymi przykładami późnego okresu "sztuki partyjskiej" zdefiniowanym przez Mathiesena.⁷⁷²

⁷⁶⁹ D. Schlumberger, Parthian Art, [w:], E. Yarsharter (ed), *The Cambridge History of Iran III/3*, Cambridge 1983, 1027-54, s. 1050.

⁷⁷⁰ Widengren 1960, s. 17

⁷⁷¹ Schlumberger 1983, s. 1049-1051.

⁷⁷² Mathiesen definiuje horyzont od Palmyry, Dura, Hatry, Elymais i Suzjany, po Zatokę Perską. Dla okresu późnego wyróżnia dwa etapy. W pierwszym, od ok. 150 do 200 roku widoczna jest symetryczność ciał (choć nie gestów) i brak odchylenia głowy – inne ułożenie pojawia się tylko w imitacjach rzeźb greckich.

Edessa została przebadana znacznie słabiej niż Hatra, jednak zachowane fragmenty architektury, rzeźb i mozaik wpisują się bardzo dobrze w horyzont "późnej sztuki partyjskiej". Widoczne są również wpływy z Palmyry, przede wszystkim w architekturze grobowej (wieże) i w szczegółach stroju. Jednak znaleziska z Edessy znajdują najpełniejsze uzupełnienie w materiale z Hatry, co pozwala podejrzewać, że oba miasta miały w II połowie II wieku bardzo podobny charakter. W zakresie sztuki analogie widać szczególnie w architekturze pałacowej i w rzeźbach przedstawiających lokalną arystokrację.

Jeśli chodzi o architekturę, w muzeum w Edessie przechowywane są rzeźbione w piaskowcu głowy. Niektóre mogą pochodzić z posągów; ułożenie pozostałych świadczy wyraźnie o tym, że stanowiły dekorację płaskich segmentów, niejako wyrastając z ich powierzchni. Głowy w identycznym stylu zdobiły niektóre łuki wejść do liwanów świątyń w Hatrze.⁷⁷³ Jest to jedyny, lecz czytelny dowód na to, że architektura Edessy czerpała ze wzorców innych ośrodków mezopotamskich. Zarówno liwany, jak i zdobienia w formie głów są także charakterystyczne dla architektury irańskiej tego okresu.

Z centrum miasta pochodzi szereg innych fragmentów, które mogły być dekoracją pałaców lub świątyń. Oprócz kapiteli kolumn, są to wykonane prawdopodobnie przez artystów lokalnych reliefy Erosa i Psyche i "zamyślonej Psyche". Zachowały się też elementy z przedstawieniem trytonów.⁷⁷⁴ Wszystkie te reliefy są częścią większych kamieni budowlanych, być może flankujących wejścia. Jak ukazuje obecność podobnych motywów w Hatrze, grecka tematyka nie wyklucza inspiracji ze wschodniego kręgu kulturowego, zaś wpływy hellenistyczne mogły być przefiltrowane przez kilka stuleci cyrkulacji w środowisku irańskim i mezopotamskim. W podobnym stylu wykonany jest bardzo zgeometryzowany posąg Nike z bazaltu.⁷⁷⁵

W semickich miastach, które zachowały hellenistyczny model zarządzania (jak Dura-Europos) posągi możnych nie występują. Przedstawienia lokalnej arystokracji w regionie "stepowo pustynnym" Syrii i Mezopotamii znajduje się w ośrodkach, gdzie wykształciły się elity i hierarchia związane z panującą dynastią. W Hatrze, która była ważnym centrum religijnym dla ludności semickiej, większość rzeźb miało charakter wotywny. Czasem wystawiali je sami błagalnicy, jednak wiele inskrypcji wymienia posągi będące darami od bliskich osób. Rzeźby i reliefy z Palmyry i Edessy powstawały częściej w kontekście

W drugiej fazie, od ok. roku 200 pojawia się lekki kontrapost, jedna stopa bywa wystawiona; figury mogą zachodzić na siebie i następuje rezygnacja z zupełnej frontalności. H. E. Mathiesen, *Sculpture in the Parthian Empire: A Study in Chronology*, Aarhus 1992, s. 36; s. 58-59.

⁷⁷³ N20-N24 z własnego katalogu ikonograficznego.

⁷⁷⁴ N25

⁷⁷⁵ N17

sepulkralnym, jednak w Sumatar Harabesi są poświadczone także wota, szczególnie w charakterystycznym zwyczaju wystawienia posągu zwierzchnika przez podwładnych. Należy nadmienić, że rzeźby spoza kontekstów grobowych miały niewielkie szanse na przetrwanie. W przeciwieństwie do Hatry, Edessa nie została opuszczona; dodatkowo rzeźby były ofiarowane pogańskim bóstwom, co w oczywisty sposób nie zachęcało do ich zachowania w epoce chrześcijańskiej. Jednak inskrypcje z samej Edessy (jak ta na kolumnie Szemat) poświadczają istnienie posągów w stylu hatreńskim. Egeria widziała figury Abgara i jego syna Ma'nu, które musiały wyglądać analogicznie do zachowanych w Hatrze wizerunków królów. (tu może przypis).

Znane są fragmenty co najmniej 16 posągów i stel z okolic Edessy, ukazujących przedstawicieli lokalnej arystokracji. W większości nie posiadają one datowanych inskrypcji, jednak ze względu na analogie można stwierdzić, że powstawały najczęściej w II połowie II wieku i w pierwszych dziesięcioleciach wieku III. Jako przykład ubioru i uzbrojenia elit Edessy w tym okresie mogą posłużyć dwa niemal identyczne posągi z centralnej nekropolii w Edessie, które stały w niszach flankujących główne *arcosolium*. Z tego względu postaci mogły przedstawiać symbolicznych strażników grobu, jednak ich ubiór i uzbrojenie odpowiadają całkowicie realiom epoki. Są to doskonałej jakości rzeźby, nie ustępujące posągom z Hatry i Palmyry. Jeden z mężczyzn został ukazany w sięgającej łydek tunice z marszczącego się materiału, zdobionej szerokimi pasami okrągłych aplikacji. Postać posiada naszyjnik, metalowy pas złożony ze zdobionych segmentów, oraz długi miecz przypasany do lewego boku. Nosi także obszyte metalowymi aplikacjami luźne spodnie z tej samej tkaniny co tunika, oraz sięgające kostek, zdobione buty. Na tunikę nałożony jest długi płaszcz. Drugi z posągów ma zachowaną głowę, lecz zniszczoną twarz; widać jednak, że włosy okrywał turban, charakterystyczny dla mieszkańców Edessy.⁷⁷⁶ Fragment innego posągu z centralnej nekropolii Edessy posiada świetnie wyrzeźbiony pas złożony z okrągłych segmentów nanizanych na rzemienie, oraz rapcie i odczepianą pochwę miecza, zdobioną motywem kwiatowym.⁷⁷⁷ Statua znaleziona w Harranie posiada podobny strój z marszczącej się, gładkiej tkaniny, jednak bez ozdobnych aplikacji. Brak jest pasa, ukazane zostały jedynie rapcie na których zawieszono pochwę miecza. Płaszcz jest spięty inaczej niż w wyżej wymienionych przykładach – w stylu rzymskiego *paludamentum* na prawym ramieniu.⁷⁷⁸ Jak pokazuje inny, lepiej zachowany posąg,⁷⁷⁹ wszystkie te postaci zapewne sięgały prawą ręką do długiego miecza na lewym boku. Bogaty, lecz wykonany ze zwiewnego materiału

⁷⁷⁶ N1 i N2.

⁷⁷⁷ N4

⁷⁷⁸ N3.

⁷⁷⁹ N5.

strój umożliwiał jazdę konną. Znaczna część posągów z Hatry ukazana jest w podobnym ubiorze, chociaż tuniki są tam z reguły krótsze i posiadają inne wykończenie. Notable z Hatry nosili często jeszcze bardziej ozdobne, wyszywane szaty i kaftany z licznymi metalowymi aplikacjami, a także, nieobecne w Edessie wyszukane fryzury z trzech kul włosów (lub jednej, zebranej na czubku głowy), stanowiące bezpośredni wpływ mody dworskiej ostatnich Arsakidów.

W nekropoliach Edessy znaleziono również przedstawienia postaci pólężących na łożach, w scenie bankietów funeralnych, w stylu znanym głównie z Palmyry (marginalnie z Hatry).⁷⁸⁰ Pojawiają się także wizerunki kobiet, które nosiły charakterystyczne dla całej Syrii i Mezopotamii wysokie, osłonięte materiałem nakrycia głowy, zakończone płasko lub stożkowato.⁷⁸¹

Inskrypcje posągów były zazwyczaj pisane w alfabecie syryjskim. Inskrypcję grecką nosi niewątpliwie lokalne, słabo wykonane popiersie grobowe kobiety opisane jako znalezione w centrum miasta;⁷⁸² treść napisu i imię kobiety (ΔΙΚΙΝΝΙΑ ΧΡΗΣΤΕ ΑΛΟΠΗ ΧΑΙΡΕ) może wskazywać na kontekst podobny do stel nagrobnych znad Eufratu. Wcześniejsza jest bazaltowa płaskorzeźba przedstawiająca braci w stroju "irańskim" w scenie składania ofiary, znaleziona w Karaköprü niedaleko Urfy, jeden z nielicznych przykładów preferencji greki w kontekście lokalnym z II wieku po Chr.⁷⁸³

Sztukę Edessy rozślawiły układane w grobowcach mozaiki przedstawiające zmarłych, które zachowały się lepiej niż rzeźby. Intrygujący jest fakt, że pochodzą one z jedynie z kilkudziesięciu lat schyłku epoki "dworskiej", gdy miasto znajdowało się pod władzą Rzymu. Najstarsza z mozaik noszących inskrypcję posiada datę roczną 224.⁷⁸⁴ Ubiór męski przypomina ten znany (?? Charakter?) z rzeźb – tuniki, luźne kaftany, oraz szerokie, marszczone spodnie z końcówkami nogawek włożonymi do butów. Niektórzy mężczyźni mają na głowach "czapki frygijskie" lub turbany.⁷⁸⁵ Bez zarostu są ukazani tylko młodzi chłopcy.⁷⁸⁶ Kobiety noszą wspomniane już nakrycia głowy z welonem, natomiast młode dziewczęta posiadają charakterystyczne, niespotykane poza Edesą, trójdzielne uczesanie odkrytych włosów.⁷⁸⁷ Osoby bywają zgrupowane w scenie bankietu⁷⁸⁸ oraz zgromadzenia

⁷⁸⁰ N12, N13.

⁷⁸¹ N18, N19

⁷⁸² N16

⁷⁸³ N8

⁷⁸⁴ Drijvers, Healey 1999, Am9, s. 184.

⁷⁸⁵ M1

⁷⁸⁶ M2

⁷⁸⁷ M16

⁷⁸⁸ M2

rodzinnego.⁷⁸⁹ Niekiedy w rzędach ukazano jedynie głowy i ramiona zmarłych będące echem popiersi reliefowych.⁷⁹⁰ Podejrzewa się, że sceny były najpierw malowane na drewnianych panelach, natomiast potem układane z tesser przez artystów. Mozaiki są często opatrzone inskrypcjami wymieniającymi imiona przedstawionych osób. Stanowią najpełniejszą ikonograficzną dokumentację charakteru lokalnej arystokracji Edessy, zaś inskrypcje dostarczają szerokiej gamy przeważająco semickich imion. Znane w tym okresie z oficjalnych dokumentów rzymskie *nomina*, nadane dzięki *Constitutio Antoniniana*, najwyraźniej nie były używane w sytuacjach prywatnych, także w kontekście pogrzebowym. Biorąc to pod uwagę, teza, według której mozaiki miały być chęcią kopiowania rzymskich panów, jest trudna do zaakceptowania.⁷⁹¹

O charakterze lokalnej arystokracji szczególnie dużo mówi "mozaika Abgara" z ramą portretów rodziny dookoła centralnego wizerunku starszego mężczyzny w turbanie i wyszywanym płaszczu.⁷⁹² Mozaika posiada inskrypcję w której fundator, Barsimya syn Aśadu, odwołuje się do Abgara, swego "pana i dobroczyńcy."⁷⁹³ Główna postać mozaiki to właśnie "Abgar syn Ma'nu". Po jej dwóch stronach przedstawieni są Barsimya (z monetą w dłoni) i jego ojciec, obaj w nakryciach głowy. Niżej ukazano brata Barsimyi, Hanana (bez nakrycia głowy) oraz jego matkę.⁷⁹⁴ Według Drijversa i Healeya, mozaikę można datować ze względu na styl i kształt liter na przełom późny II lub wczesny III wiek.⁷⁹⁵ Wyraźnie widać podkreślenie statusu Abgara przez bogaty strój, a także rozróżnienie wieku postaci. Identyfikacja Abgara z mozaiki z królem Abgarem Wielkim jest najbardziej prawdopodobna w świetle ikonografii oraz możliwego datowania. Wobec braku królewskiego tytułu w inskrypcji, wysunięto przypuszczenie, że mozaika pochodzi z czasu przed wstąpieniem Abgara na tron (mało prawdopodobne ze względu na wyraźnie zaznaczony wiek postaci), lub też (Segal, Gawlikowski), że przedstawia ona ostatniego Abgara z czasów Gordiana.⁷⁹⁶ Jak zauważają Drijvers i Healey, imię Barsimya pojawia się także w edesseńskim papirusie z

⁷⁸⁹ M1, M3.

⁷⁹⁰ M4, M5.

⁷⁹¹ Drijvers, Healey 1999, s. 37-38. Mozaiki przedstawiają arystokratów w strojach syriackich, zaś same różnią się całkowicie od czysto helleńskich mozaik Zeugmy u samych wrót Osroene, które powstawały w tym samym czasie. Można skontrować, że gdyby edesseńscy możni tak bardzo chcieli naśladować Rzymian, sprowadziliby artystów z Zeugmy dzień drogi dalej na wschód; a także przedstawiali by się w rzymskich szatach (jak rzeźby z Palmyry), lub ze świeżo nadanymi rzymskimi imionami (skoro Drijvers widzi związek z rozkwitem mozaik a otrzymaniem przez Edesę praw kolonii w 212/23 roku).

⁷⁹² M14.

⁷⁹³ Drijvers, Healey 1999, Am10; s. 185.

⁷⁹⁴ Drijvers, Healey 1999, s. 186.

⁷⁹⁵ Drijvers, Healey 1999, s. 185.

⁷⁹⁶ Drijvers, Healey 1999, s. 185-186.

Dura Europos, oraz w *Doctrina Addai*; fundator mozaiki mógł należeć do prywatnego "kręgu" lub "stowarzyszenia" Abgara, przez co tytuł króla nie został przywołany,⁷⁹⁷ co jednak stoi w sprzeczności z dostępnymi źródłami, zawsze podkreślającymi status króla. Istnieje też inna możliwość – papyrus z Dura wymienia stratega Edessy w 243 roku, Marka Aureliusza Abgara, syna Ma'nu, syna Aggaja, co dowodzi, że miano "Abgara syna Ma'nu" nie było zarezerwowane dla panującej gałęzi rodu Abgarydów. Mozaika może ukazywać właśnie tego arystokratę i jego "klientów".

Należy zauważyć, że na zamówienie mozaik grobowych mogli sobie pozwolić nie tylko dostojnicy i przedstawiciele najznacniejszych rodów, ale też warstwa bogatych kupców, handlarzy oraz rzemieślników, którzy aspirowali do dołączenia do wyższych sfer, szczególnie w epoce przemian – upadku królewskiego dworu i coraz silniejszej dominacji rzymskiej. Ludzie ci zapewne byli mniej chętni do zachowania tradycji "partyjskich", na których wyrósł dwór Abgarydów. W III wieku widoczne jest również zainteresowanie elit motywami kultury greckiej. Znane są dwie mozaiki z Orfeuszem grającym grającym w otoczeniu zaszuchanych zwierząt. Jedna pochodzi z 228 roku;⁷⁹⁸ drugą można oglądać w muzeum w Urfie.⁷⁹⁹ Mozaika przedstawiająca feniksa pochodzi z 235/6 roku.⁸⁰⁰ Motywy te jednak trudno uznać za przejaw "hellenizacji" – były popularne na całym obszarze partyjskiej Mezopotamii. Mozaika Prometeusza, jeśli rzeczywiście pochodzi z Edessy (badacze są co do tego raczej zgodni, chociaż mozaika znajduje się w prywatnych rękach w Stanach Zjednoczonych), jest najbardziej wyrazistym przedstawicielem tematyki mitologicznej, ze sceną przedstawiającą stworzenie ludzi przy udziale Prometeusza.⁸⁰¹ Stylistyczne przypomina panele z synagogi w Dura Europos z połowy III wieku.

4.1.2. Król Edessy i jego dwór

Emisje monetarne potwierdzają, że podobnie jak przedstawiciele lokalnej arystokracji, królowie Edessy do końca panowania nosili strój irański. Przewiązana diademem tiara jako główna oznaka władzy jest wyeksponowana na monetach Abgara Wielkiego – posiada charakterystyczne rogate wypustki i jest zdobiona symbolem gwiazdy i półksiężycą, znanym z portretów królewskich w Hatrze. Obramowane perłami nauszники tiary także posiadały wizerunek gwiazdy.⁸⁰² Również ostatni król z dynastii Abgarydów nosił

⁷⁹⁷ Dijkstra 1995.

⁷⁹⁸ M6

⁷⁹⁹ M7

⁸⁰⁰ M10

⁸⁰¹ Drijvers, Healey 1999, s. 220-221, Cm 11.

⁸⁰² https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1840-0921-452 – British Museum 1840,0921.452

tiarę z wstęgami diademu, jak i naszyjnik w formie obręczy, wyszywaną tunikę i szerokie spodnie. U lewego boku posiadał długi miecz, w typie broni wyrzeźbionej na posągach z Edessy. Wydaje się, że strój ten miał znaczenie ceremonialne i nie ulegał znaczącym zmianom. Podobnie jak w Iranie, każdy władca otrzymywał nową tiarę – w *Nauce Addaja*⁸⁰³ Aggaj, który tworzył tiary (*ḥaudā*),⁸⁰⁴ odmawia jej wykonania dla niegodnego syna króla.⁸⁰⁵ Wszystkie znane z monet tiary władców Edessy należą do podobnego typu. Brak jest nowych wpływów z dworu Arsakidów z przełomu II i III wieku, gdzie pojawiła się fryzura złożona z trzech dużych kul loków, widoczna na monetach Wologazesa V (191-208)⁸⁰⁶ – o jej popularności w Mezopotamii świadczą niektóre wizerunki królów Hatry. Abgar z czasów Gordiana również posiada tradycyjną tiarę, mimo że w Iranie pierwsi królowie sasanidzcy nosili wówczas włosy zebrane w jedną kulę, co stało się elementem spersonifikowanych koron (również ta fryzura, mimo politycznej wrogości obu ośrodków, pojawia się w Hatrze jako uczesanie dostojnika). Wyszukane fryzury mogli nosić tylko król i najwyżsi rangą notable; ponieważ są one całkowicie nieobecne na przedstawieniach edesseńskiej arystokracji tego okresu, można założyć, że Osroene znajdowała się już poza wpływem mody z Ktezyfontu.⁸⁰⁷

Pewien wgląd w funkcjonowanie dworu Abgara Wielkiego posiadamy dzięki wzmiankom Juliusza Afrykańczyka Juliusa Africanusa, który opisywał Abgara Wielkiego z wyraźnym uznaniem.⁸⁰⁸ Przedstawia on obraz wysokiej kultury dworskiej, gdzie wysublimowaną rozrywkę łączono z matematyką – we fragmencie *Kestoi* "o łuku i strzale" Africanus przywołuje eksperyment Bar Daisana, który ukazywał długość drogi, jaką mogła przebyć pojedyncza strzała w czasie doby. Aby to osiągnąć, należało policzyć ilość strzał wystrzelonych kolejno przez dziesięciu łuczników podczas jednej godziny. Eksperyment przeprowadzał "często" książę Ma'nu, pod zwierzchnictwem samego Africanusa (ἐμὸὺ ὀφηγησάμενους). Dworzanie jeździli także poza Edesę na polowania – zapewne do specjalnie wyznaczonego zwierzyńca, do którego sprowadzano dzikie drapieżniki, co było znaną rozrywką władców z kręgu irańskiego. Syn króla Abgara dowiódł tam swych

⁸⁰³ Tytuł za polskim przekładem: W. Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja: wstęp, przekład z języka syryjskiego, komentarz*, STV 22/2 (1984) 181-213.

⁸⁰⁴ Widengren 1960, s. 30.

⁸⁰⁵ *Doctrina Addai* 49, trans. G. Howard, *The Teaching of Addai, Text and Translation*, Ann Arbor 1981, 103.

⁸⁰⁶ Jednak ostatni królowie arsakidzcy (od Wologazesa VI) oraz Ardaszir I w początkowych etapach panowania powracają do ukazania tiary, w typie – choć nie w szczegółach – pokrewnej tiarze z Edessy.

⁸⁰⁷ Następca Wologazesa V, Wologazes VI (od roku 208) powraca do tiary tradycyjnej, podobnie jak kolejni Arsakidzi, oraz Ardaszir I w pierwszych latach panowania. Była to tiara w typie podobnym do edesseńskiej i hatreńskiej.

⁸⁰⁸ Walraff, *Chronographia*, fr. 96, s. 291.

umiejętności, gdy dwoma strzałami pozbawił wzroku niedźwiedzia. Bar Daisan, określony przez Africanusa jako "Part", był znakomitym łucznikiem, który potrafił strzelać do tarczy tworząc podobiznę człowieka; inny dworzanin, Syrmus Scyta, pokazywał, jak przepołować strzałę przeciwnika w locie.⁸⁰⁹

W inskrypcjach z Hatry pojawiają się liczni dostojnicy dworscy – jak krąg przyjaciół, którzy ufundowali posąg króla;⁸¹⁰ sługa hatreńskiej księżniczki wystawiający statwę władcy;⁸¹¹ prawdopodobnie skarbnik królewski (*gzbr*);⁸¹² eunuch, fundator posągu królewskiego wnuka z bocznej linii;⁸¹³ wezyr;⁸¹⁴ namiestnik;⁸¹⁵ dowódca jazdy;⁸¹⁶ mistrz broni (H1006).⁸¹⁷ Dwór króla Abgara w Edessie posiadał podobną strukturę, co potwierdza V-wieczna *Doctrina Addai*. W tekście wymienione są liczne imiona możnych. Niektórzy pełnili rolę wysłanników do Cesarstwa Rzymskiego;⁸¹⁸ Abdu syn Abdu nazywany jest drugą osobą po królu.⁸¹⁹ Należał do dostojników, mogących siedzieć przed Abgarem, co zapewne oznacza członków Rady.⁸²⁰ Awida i Bar Kalba posiadali przywilej noszenia tiar, jako dowódcy lub przedstawiciele najwyższych rodów.⁸²¹ Pojawia się postać żony króla – Szalmat, córki Meherdata o typowo irańskim imieniu.⁸²² Dostojnicy towarzyszą Abgarowi w scenie audiencji oraz w innych aktywnościach dworskich – także wówczas, gdy król opłakuje zmarłego Addaja.⁸²³ Ważnym aspektem funkcjonowania życia dworskiego było prowadzenie archiwum, gdzie zbierano treść wszelkich rozmów wypowiedzianych przed królem, oraz rozkazy, ustawy i statuty.⁸²⁴ *Šarrir*, królewski goniec i informator, a także

⁸⁰⁹ *Cesti* 7 (trans. Adler, s. 101.)

⁸¹⁰ H79

⁸¹¹ H112

⁸¹² H116

⁸¹³ H139

⁸¹⁴ H143

⁸¹⁵ H 144

⁸¹⁶ H382

⁸¹⁷ K. Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien: (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen 1998; D. Harnack, *Parthische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein Beitrag zur Kenntniss des parthischen Staates*, [w:] F. Altheim, R. Stiehl (eds), *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, 492-549.

⁸¹⁸ DA 1-2.

⁸¹⁹ DA 9.

⁸²⁰ DA 6.

⁸²¹ DA 17-18; cytat za: Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja*, s. 202-203.

⁸²² DA 9.

⁸²³ DA 46

⁸²⁴ DA 50

zarządca archiwów, znany jest zarówno z *Doctrina Addai* jak i z opisu powodzi z kroniki edesseńskiej;⁸²⁵ Archiwum Edessy funkcjonowało także w ramach rzymskiej administracji, co poświadcza syryjski dokument sprzedaży, którego kopia miała zostać tam złożona⁸²⁶.

Podobnie jak w inskrypcjach z Hatry, określenia dotyczące życia dworskiego w Edessie mają źródłosłów przeważająco irański. Widengren, analizując tekst *Doctrina Addai* wyróżnił kilka określeń: *pālhē* (znane także z Akt Tomasza i z Pieśni o Perle), odpowiednik irańskiego *parastakān* (jako "pracujący", służący, ale też "urzędnik"); możni są także określani jako *hēre* (szlachetni, arystokraci), oraz *raurbānē* (wielcy). Królewski pałac to *apaḡnā*.⁸²⁷ Miejski herold to *kārōzā*.⁸²⁸ Najszerszej omawianym dworskim tytułem z Edessy o niewątpliwie irańskim rodowodzie jest wspominany już *paṣgribā*, tytuł księcia Ma'nu, zapożyczenie z irańskiego *pasāgrīw*.⁸²⁹ Biorąc pod uwagę specyfikę tego nazewnictwa, można stwierdzić, że *Doctrina Addai* odzwierciedla rzeczywiste realia dworu Abgarydów, jednak zapewne (zgodnie z analogiami w Hatrze), w późnym okresie jego trwania (II połowa II i I połowa III wieku). Oznacza to, że V-wieczni twórcy musieli opierać się na wcześniejszej wersji tekstu zawierającej już opis dostojników, lub też bezpośrednio na dokumentach edesseńskiego archiwum.

Można podsumować, że u progu rzymskiego panowania elity Edessy były warstwą wyraźnie ukształtowaną, posiadając własną tradycję zwyczajów, wykształcenia i ubioru. Królewski dwór opierał strukturę i symbolikę na horyzoncie kulturowym, który w partyjskiej Mezopotamii uformował się już w I wieku po Chr. Otoczenie króla obejmowało szerokie grono krewnych i powinowatych, doradców, dowódców wojskowych, oraz pozostałych przedstawicieli bogatych rodów, z których część mogła mieć siedziby poza samą Edessą. Wzmianka o przywileju noszenia tiar dowodzi, że w regionalnej skali została odzwierciedlona wasalna struktura elit państwa Partów (w ikonograficznej formie znana z reliefów pierwszych Sasanidów), gdzie najwyżsi urzędnicy i dowódcy otrzymywali od władcy prawo do noszenia określonych nakryć głowy. Młodzi arystokraci zapewne

⁸²⁵ DA 2.

⁸²⁶ Jak poświadcza papirus DP 28 z Dura Europos, jedna kopia kontraktu składana była w miejskich archiwach już pod rzymską władzą, druga pozostawała w posiadaniu nabywcy. Zob. C. Welles *et al*, *The Excavations at Dura-Europos, Final report V.1. The Parchments and Papyri*, New Haven 1959, s. 142-149.

⁸²⁷ Widengren 1960, s. 30.

⁸²⁸ Widengren 1960, s. 31.

⁸²⁹ T. Gnoli, 'Paṣgribā' at Hatra and Edessa, [w:] A. Panaino, G. Panaino (eds), *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage*, Milano 2002, 79-87.

wychowywali się wspólnie, doskonaląc się w aktywnościach dworskich, jak te opisane przez Juliusa Africanusa. Jeszcze w sasanidzkiej Persji prestiżowym zajęciem wyższych sfer było strzelanie z łuku, polowania oraz konna gra w polo.⁸³⁰ W przedchrześcijańskiej Osroene ważną rolę odgrywali zapewne też kapłani, wymienieni w aktach Szarbela i Barsamyi jako przedstawiciele miejskich elit. Wydaje się, że król Edessy nie sprawował funkcji religijnych (inaczej niż w przypadku Hatry), jednak osoba dowódcy-kapłana jest potwierdzona w miejscu kultu Sina w Sumatar Harabesi.

Tego ważnego aspektu wydaje się nie dostrzegać S. Ross, który za F. Millarem konsekwentnie unika określenia "irański" w charakterystyce edesseńskich elit. Co prawda przyznaje: *although they lived inside the walls, and walked the stoai of Hellenistic Edessa, the people of Parthian Edessa lived in cultural communion – as represented most of all by the evidence for their religious beliefs – with the peoples of the desert and elsewhere in the Semitic Middle East*⁸³¹. Jednak Ross uznaje wpływy greckie w rozwoju edesseńskich elit za ostatnich Abgarydów za przeważające: *The Edessan elite, like the aristocracy of many another provincial city under the Roman Empire, found it in its interest, after the consolidation of Roman rule, to adopt Roman names and titles, and participate in a newly reorganized local government along Roman lines. The wave of what might be called 'Westernization' had begun with Abgar VIII, Rome's client. (...) The adoption of Greek motifs and imagery by the mosaic artists the aristocracy employed, as well as the transliterated names of Orpheus and the Phoenix, bespeak an awareness of and admiration for Greek culture, and its use as a symbol of high social standing. The fact that the names were transliterated rather than written in Greek underlines the message (...) that while an appreciation for the Hellenic culture that dominated the Roman East was growing stronger (...) in language and in outlook Edessa remained a Mesopotamian city for many years after officially becoming a 'Roman' one.*⁸³² Podejście to nie wyjaśnia specyficznej siły oddziaływania, jaką zachowała dostrzeżona przez Rossa "mezopotamska" (czyli syryjska) kultura Edessy, ujawniająca się później przede wszystkim w aspekcie literackim. Elity Edessy mogły podziwiać i przyjmować aspekty kultury greckiej i rzymskiej, nie opierały jednak na nich swej tożsamości. Symbolika hierarchii i władzy, która była jednym z elementów swoistej "dumy" Edessy i stanowiła o jej odrębności, posiadała wyraźne podłoże partyjskie. Wykształcony w tym okresie obraz króla pozostał tak silny, że oddziaływał na wyobraźnię społeczeństw północnej Mezopotamii długo po politycznym oderwaniu od

⁸³⁰ J. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley 2006, s. 121.

⁸³¹ Ross 2001, s.115-116.

⁸³² Ross 2001, s. 116.

centrów władzy irańskiej. Głęboko zakorzenione wśród semickich ludów postrzeganie władcy jako wybranego i namaszczonego przez bóstwa sprawiało, że archetyp irańskiego króla królów, z wizualną emanacją władzy w postaci tiary i diademu, z dworską hierarchią i strukturą podległych wasali, pozostawał niezwykle atrakcyjny. Kluczowa była tu koncepcja "chwały" króla, *farr*, z której czerpała także dynastia Sasanidów. Grecy przynieśli cenioną kulturę filozofii; Rzymianie "autorytet władzy,"⁸³³ lecz przez długi czas nie mogła być postrzegana jak "władza królewska", automatycznie odnoszona do archetypu króla królów. Układy polityczne nie miały w tym wypadku niemal żadnego znaczenia. Widać to wyraźnie w ostatnich latach istnienia Dura Europos, gdzie freski synagogi wykorzystują hellenską symbolikę⁸³⁴ i ukazują większość biblijnych postaci w rzymskich szatach, jednak król Dawid został zaprezentowany w ubiorze irańskim.

Idąc za swym królem, arystokracja Edessy świadomie pozycjonowała się w kulturowym horyzoncie partyjskim. Prestiż przynosiły jej zarówno omówiona już symbolika statusu i władzy, jak i określone miejsce w szerszej hierarchii, rozpoznawanej i aprobowanej w horyzoncie społeczeństw rzymsko-irańskiego pogranicza. W ten sposób arystokracja Edessy posiadała wspólny język kulturowy z Armenią, Adiabene i Hatrą, oraz z arsakidzką stolicą w Ktezyfonie. Był to jednocześnie wschodni obszar użycia języka aramejskiego, oraz alfabetu przyjętego jako urzędowy także w państwie Partów. To ukryte pod wizualną symboliką stroju i akcesoriów szersze zaplecze kulturowe zostało utracone do tego stopnia, że jego elementy pozostają prawie niemożliwe do odtworzenia. Obecne w źródłach ślady prowadzą jednak do wniosku, że także niematerialne aspekty partyjskiej kultury dworskiej miały w pierwszych wiekach po Chr. silną skalę oddziaływania.⁸³⁵

Drugim, atrakcyjnym dla semickiej ludności aspektem tej kultury wydaje się być wschodnioirańska tradycja "eposu" jako części składowej historii. Pamięć o przeszłości, treść mitów i czyny władców były, prawdopodobnie wyrażane w kulturze partyjskiej w formie eposów, których echa znajdują się później w *Szahname* Ferdousiego Śpiewane przez pieśniarzy dworskich historie, także "epos romantyczny", rozwijały się niezależnie od wpływów semickich.⁸³⁶ Tworzenie "eposów" było zapewne kultywowane również na dworach klientelnych państw Arsakidów; wpływ tego gatunku widoczny jest w pierwszych zabytkach literatury syryjskiej (*Pieśń o Perle*), które większość badaczy wiąże z samą Edesą. Widoczne są też ślady innych motywów literackich – jak zauważa Widengren,

⁸³³ Przekonanie o nieuchronnej dominacji Rzymian powraca już w pismach Józefa Flawiusza.

⁸³⁴ zabierające dusze zmarłych Psychai ze skrzydłami motyli

⁸³⁵ Twórcze przekształcenie motywów irańskich z czasów partyjskich jest najlepiej uchwytnie w społeczności żydowskiej tego okresu (problem ten szeroko prześledził G. Widengren).

⁸³⁶ Widengren 1960, s. 35.

znany tytuł pahlawijskiej księgi o Nimrodzie, który w lokalnej tradycji Edessy był uważany za założyciela miasta.⁸³⁷ W odległym sensie, elementy "eposu" rezonowały potem zarówno w manicheizmie, jak i w licznych kultach gnostyckich.

Grecja i Rzym mogły na gruncie semickim tylko z ogromną trudnością konkurować z irańską kulturą dworską. Chociaż arabskie ośrodki miejskie mogą powierzchownie wydawać się bliskie strukturom *poleis*, wyrosły one na zupełnie innym gruncie (co autorzy tamtego okresu wyraźnie dostrzegali). Wydaje się, w opozycji do tezy Rossa, że hellenistyczna organizacja władzy oparta na urzędach nigdy nie stanowiła dla semickiej arystokracji większej wartości. Innym wymiarem była natomiast kultura greckiego *koine*, która w przeciągu II i III wieku była traktowana z rosnącym zainteresowaniem. Filozofia i logika i dedukcja oferowały nowy sposób wyrażania myśli, pozwalając na powstanie "prozy" obok irańskiego "eposu". Edessa leżała tak blisko strefy języka greckiego, że zainteresowanie tym horyzontem było naturalne i wraz z upływem czasu przejawiało się obecnością w syryjskim rosnącej ilości greckich i rzymskich terminów oraz skojarzeń kulturowych. Elementy te nie stanowiły jednak kulturowego podłoża, lecz jego ubogacenie.

4.1.3. Nauka w czasach królewskich

Już w najstarszej znanej inskrypcji syryjskiej z Osroene wymieniony jest *mrbyn'* "tutor", "wychowawca dziecka" młodego arystokraty z wyższych sfer.⁸³⁸ Rola "tutora" musiała posiadać duże znaczenie w społeczeństwach arabskich, ponieważ także z Hatry znany jest "wychowawca" króla Sanatruka II.⁸³⁹ Sama Edessa miała opinię wczesnego centrum nauki. Wiąże się to z osobą Bar Daisana, który na dworze króla Abgara Wielkiego był arystokratą o wysokim statusie, zaś jego zainteresowania obejmowały matematykę, astrologię, geografę, oraz historię – o ile można te dziedziny rozróżnić w sposób nowożytny. Bar Daisan założył w Edessie rodzaj szkoły; *Księga Praw Krain* podaje, że miał on w zwyczaju odwiedzać uczniów i rozpoczynać rozmowę. Opisana jest scena, gdy Filip, Awida, Szemaszgram oraz Baryama spotkali się w domu jednego z nich, Bar Daisan dołączył do nich i rozpoczął dysputę o naturze ludzkiej, w konwencji greckich filozofów.

Wczesne źródła, jak i znane fragmenty dzieł Bar Daisana, nie potwierdzają użycia przez niego greki. Język ten był niewątpliwie znany w kręgu jego uczniów (jak sugeruje samo imię Filipa), co może wyjaśniać budowę *Księgi Praw Krain*. Jak twierdzi dobrze zorientowany Euzebiusz z Cezarei, dzieła Bar Daisana zostały przełożone na grekę przez

⁸³⁷ Widengren 1960, s. 42, s. 44; CSCO, Script. Syri 3,14.

⁸³⁸ Drijvers, Healey 1999, s. 142, As 55 (D1).

⁸³⁹ K. Ibrahim, *Pre-Islamic Settlement in Jazirah*, Baghdad 1986, s. 111.

jego współtowarzyszy (γνώριμοι).⁸⁴⁰ Uczniowie Bar Daisana niewątpliwie należeli do wyższych sfer, niekoniecznie z samej Edessy. Jak już wspomniano samej Osroene istniały, szczególnie nad Eufratem, ośrodki o większym udziale ludności greckojęzycznej, skąd mógł pochodzić Filip. Mojżesz Khorenatsi podaje, że Bar Daisan przybył w poszukiwaniu uczniów także do Armenii. Tam odwiedził twierdzę Ani i przeczytał kronikę świątynną, w której zapisywano także dzieje królów – na tej podstawie stworzył historię swoich czasów i przełożył wszystko na syryjski.⁸⁴¹

Według starej tradycji, budynek późniejszej Szkoły Persów w Edessie miał się znajdować nieopodal dzisiejszego Balıklıgöl, blisko dawnego "letniego" pałacu Abgara i źródeł wody pod cytadelą.⁸⁴² Ponieważ obszar ten był znany jako dzielnica mieszkalna arystokracji już w czasach Abgara Wielkiego, mogła się tam znajdować szkoła Bar Daisana, chociaż jak wynika z *Księgi Praw Krain*, część uczniów mieszkała we własnych domach. Być może z tym kontekstem związana jest znaleziona w centrum miasta statua ukazująca postać w himationie (pallium) i w sandałach, w typie greckiego filozofa.⁸⁴³ Również w centrum Edessy okryty został posąg krótko ostrzyżonego chłopca w himationie nałożonym na nagie ciało, trzymającego zwój.⁸⁴⁴ Zwój jest symbolem greckiej paidei; z Palmyry znana jest płaskorzeźba chłopca w todze, który posiadał tabliczkę z ostatnimi literami greckiego alfabetu, ułożonymi jednak na modę semicką, wspak.⁸⁴⁵ Zapewne posąg z Edessy, który jak inne rzeźby może być datowany najpóźniej na III wiek, ukazuje, że elity miejskie zaczęły wówczas kształcić swe dzieci na modłę grecką. Biorąc pod uwagę wzmiankę Euzebiusza o tłumaczeniu dzieł Bar Daisana, elementy greckiej paidei mogły zostać wprowadzone do Edessy już przez jego uczniów. (przypis). W tym samym okresie, w II połowie III wieku, greka stała się językiem administracyjnym w Osroene – jak zauważa Millar, w dokumenty znalezione nad Eufratem są pisane po syryjsku jeszcze w 243 roku, lecz akta z lat 249 i 250 posiadają główny tekst w grece, zaś w syryjskim jedynie dopiski. Uwidacznia się również, wcześniej tylko domniemana, dwujęzyczność mieszkańców – Aurelius Konas z Harranu potrafi pisać zarówno po syryjsku, jak i w grece.⁸⁴⁶ Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że już z okresu królewskiego pochodzą pierwsze zabytki literatury syriackiej, które powstały w środowisku Edessy, prawdopodobnie także pierwsze teksty historyczne. Mimo rosnącej w kolejnych dziesięcioleciach obecności greki, elity Edessy, a w dużym zakresie także innych

⁸⁴⁰ Eus. *HE* 4.30; Millar, *Greek and Syriac in Edessa...* s. 97-98.

⁸⁴¹ Mojżesz Khorenatsi II, 66, za: Widengren, s. 47.

⁸⁴² Tradycję przekazuje już Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, s. 197.

⁸⁴³ N10

⁸⁴⁴ N15

⁸⁴⁵ K. Parlasca, *Some Problems of Palmyrene Plastic Art*, *ARAM* 7/1 (1995), 59-71, s. 67-68.

⁸⁴⁶ Millar 2011, s. 103.

ośrodków Osroene, zdecydowały się przechować syryjski jako język codziennych kontaktów, a także literatury i nauki, oraz nadal realizowały (zaznaczały? pielęgnowały?) swą odrębność w ramach tego języka.

4.1.4. Lokalne elity wobec władzy Rzymu

Podobnie jak dynastia Abgarydów, elity miast Osroene musiały pełnić kluczową rolę w procesie podporządkowywania się rzymskiej władzy.⁸⁴⁷ Jak podaje Kasjusz Dion, za panowania Karakalli zwierzchnicy podległych królowi Edessy arabskich klanów wystąpili przeciw próbom nakłonienia ich do rzymskich zwyczajów.⁸⁴⁸ Interpretacje tej wzmianki są szerokie, od zakazu okaleczania się ku czci Atargatis lub ograniczenia innych przejawów kultów, po opór wobec wdrożenia *Constitutio Antoniniana*. Wkrótce król został usunięty, zaś dokumenty znad Eufratu i z Dura Europos potwierdzają, że po "wyzwoleniu" Edessy i ustanowieniu struktury kolonii jej mieszkańcy zaczęli używać rzymskich nazwisk rodowych *Marcus Aurelius/Marcia Aurelia*, przed imieniem semickim służącym jako *cognomen*. Widać dużą dowolność w kwestii użycia *praenomen* Marcus lub jego braku; cała konstrukcja wydaje się być w Edessie narzucona odgórnie, bez głębszego entuzjazmu ze strony mieszkańców, ponieważ rzymskie *nomina* nie występują w dokumencie z okresu restytucji monarchii, mimo, że sam król nosi imię Aelius Septymius Abgar.⁸⁴⁹ *Aurelii* pojawiają się znów w 242 roku, jednak są omijane w skrótach dokumentów i niekiedy w samej treści.⁸⁵⁰ Zanikają ostatecznie niedługo później, zapewne w czasie wojen z Szapurem I.

Również źródła epigraficzne z tego okresu nie zawierają rzymskich nazwisk, jedynie arabskie imiona mieszkańców Edessy. Wiele z nich posiada analogie w odległych semickich ośrodkach Mezopotamii i Syrii, a nawet u Nabatejczyków. Kompilując dane z mozaik grobowych, inskrypcji i zachowanych pergaminów, próbuje się łączyć w jedną osoby o takich samych imionach, lub szukać między nimi koligacji rodowych – za którymi mogłyby iść preferencje polityczne. Dotyczy to szczególnie królewskiego imienia "Abgar". "Abgar syn Ma'nu", namiestnik Arabów z Sumatar Harabesi, oraz "Abgar syn Ma'nu" z opisanej

⁸⁴⁷ według J. Segala (1970, 21) liczni dostojnicy – "wolnych ludzie" z otoczenia króla Edessy – musieli współpracować z Rzymem i otrzymać obywatelstwo. Patrz także Ross 2001.

⁸⁴⁸ Dio Cass. 78.12.1 (*Exc. Val. 369*) – *ὅτι Ἀγβαρος ὁ τῶν Ὀσροηνῶν βασιλεὺς ἐπειδὴ ἄπαξ ἐν κράτει τῶν ὁμοφύλων ἐγένετο, οὐδὲν ὅ τι τῶν δεινοτάτων τοὺς προέχοντας αὐτῶν οὐκ ἐξείργασατο. λόγῳ μὲν ἐς τὰ τῶν Ῥωμαίων ἦθη μεθίστασθαι ἠνάγκαζεν, ἔργῳ δὲ τῆς κατ' αὐτῶν ἐξουσίας ἀπλήστως ἐνεφορεῖτο.*

⁸⁴⁹ Drijvers, Healey 1999, P2, s. 237-242.

⁸⁵⁰ Drijvers, Healey 1999, P3, s. 243-248.

wyżej "mozaiki Abgara" są często identyfikowani z królami Edessy o tym imieniu. Podobnie Drijvers i Healey proponują, że "Marcus Aurelius Abgar, *equus Romanus*, syn Ma'nu, syna Aggaja" mógł być wysoko postawionym członkiem rodziny królewskiej.⁸⁵¹ Niestety, mimo nowych horyzontów, jakie otworzyłyby te powiązania, imię Abgar jest zbyt powszechne, by uznać je za używane tylko w obrębie panującej dynastii. "Marcus Aurelius Abgar, syn Ma'nu, syna Aggaja", strateg z roku 243 nie jest najbliższym krewnym "Luciusa Septimiusa Abgara, syna Ma'nu, syna Abgara", króla Edessy z roku 240, skoro dzielą ich co najmniej dwa pokolenia przodków. Świadczą o tym także odmienne *nomina* – główna linia Abgarydów otrzymała swój *nomen* już od Septymiusza Sewera. Imię "Abgar" rzeczywiście występuje najczęściej w samej Edessie i wymienione wyżej osoby niewątpliwie należały do skoliigaconych z władcami miejskich elit, podobnie jak Marcia Aurelia Matar'ata córka Šamenbaraza syna Abgara oraz Aurelius Mannos, zwierzchnik świątyni i cywilnych archiwów, kolejna osoba o imieniu "królewskim".⁸⁵² Jednak w tym samym czasie w dokumentach pojawia się Baiszu syn Abgara, z wioski w Osroene, który był jedynie służącym.⁸⁵³ Imię Abgar jest również znane z papyrusów z Dura Europos, gdzie nie niesie ze sobą szczególnego prestiżu.

Podobny problem pojawia się z imieniem Ḥapsai, które jest chętnie przypisywane członkom jednego rodu (przyjmowane przez członków pewnego?) o konotacjach prorzymskich. Taka interpretacja jest bardziej prawdopodobna niż w przypadku imienia "Abgar", ponieważ "Ḥapsai" nie jest popularne w innych aramejskojęzycznych ośrodkach. Dodatkowo "Aurelius Ḥapsai" powtarza się w powiązaniu ze zwierzchnictwem Rzymu dwukrotnie: w Sumatar Harabesi oraz w kronice Patriarchy Michała u Aurelianusa syna Ḥabesaia, namiestnika Edessy po wygnaniu ostatniego Abgara.⁸⁵⁴ Rzeczywiście, w pergaminie z roku 243 występuje strateg Edessy, Abgar syn Hapsaia syna Baraqa, który może być notabłem wspomnianym u Michała; jednak w tym samym dokumencie pojawia się Aurelius Ḥapsai syn Szamaszyahba "edesseńczyk z 12. trybu", który najwyraźniej pochodził z innego klanu. W Sumatar Harabesi występują w podobnym czasie zarówno Aurelius Ḥapsai syn Barkalby, jak i Ḥapsai, syn Barszamasza; oczywiście, to samo imię może powtarzać się wśród krewnych jednej rodziny, jednak wobec braku jasnego potwierdzenia, taka teza może prowadzić do zbyt dalekich wniosków.⁸⁵⁵

⁸⁵¹ Drijvers, Healey 1999, P1.

⁸⁵² Drijvers, Healey 1999, P1.

⁸⁵³ Drijvers, Healey 1999, P2.

⁸⁵⁴ Mich. Syr. *Chron.* 5.5.78; trans. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, s. 120.

⁸⁵⁵ As 33.

Jedną z definicji "romanizacji" lokalnych elit zakłada, że miały one przyjmować rzymskie wzorce kulturowe ze względu na idący za tym prestiż.⁸⁵⁶ Niewątpliwie jednak proces ten przebiegał w północnej Mezopotamii inaczej niż na zachód od Eufratu⁸⁵⁷ również ze względu na fakt, że asymilacja lokalnych elit w struktury grecko-rzymskie rozpoczęła się tu dużo później, u progu kryzysu dawnych form wyrażania autorytetu rzymskiej władzy. Intensywny proces akulturacji w formie znanej ze "starych" prowincji zachodził na terenie Mezopotamii jedynie od panowania Karakalli do Gordiana III, a najpóźniej do wojen Szapura I. W tym czasie tradycje samej Edessy były chronione przez ciągłość dynastii Abgarydów, nawet jeśli przyjęli oni klientelny status wobec Rzymu. Gdy Abgarydzi zostali usunięci (nie tylko z tronu, lecz i z miasta, jeśli wzmianka Michała Syryjczyka o "wyznaniu" ostatniego Abgara jest prawdziwa) w Cesarstwie trwała już dekonstrukcja dawnego systemu zależności, który w związku z tym nie zdołał zakorzenić się w Edessie.

4.1.5 Arystokracja od czasu przemian połowy III wieku

II połowa III wieku po Chr. to czas załamania horyzontu kulturowego północnej Mezopotamii. Rezultatem jest zanik nie tylko źródeł pisanych, lecz także grobowych mozaik z syryjskimi inskrypcjami, będących wyrazem aktywności edesseńskiej arystokracji. Po przetrwaniu wojen z Szapurem I przynależność północnej Mezopotamii do Rzymu stała się faktem oczywistym, również z powodu zdecydowanego uznania imperium Sasanidów za siłę wrogą. W tym aspekcie romanizacja osiągnęła znaczący sukces. Elity miast Osroene musiały odnaleźć swe miejsce w strukturach Cesarstwa Rzymskiego, ponieważ alternatywa – względna niezależność buforowego pasa państw – przestała istnieć, zaś polityczny sojusz z Sasanidami był całkowicie wykluczony. Arystokracja Edessy przyjęła rzymskie ramy władzy, jednak nie określiła się jasno w ich obrębie i nie skonstruowała na nowo swego autorytetu. Być może wynikało to ze słabości – w czasie wojen elity mogły zostać znacznie naruszone, co niewątpliwie dotknęło także inne miasta Osroene (jak zdobyte przez Szapura Harran i Batnae) oraz dawne ośrodki greckie. Nie można wykluczyć, że część elit Osroene została przez Szapura wysiedlona, dla którego była to typowa formą działania. Niezależnie od tych hipotez, rolę starych elit mogła częściowo zastąpić ludność napływowa oraz kupcy, jedna z głównych grup zapewniających gospodarczą pomyślność w późniejszej Osroene.

⁸⁵⁶ W teorii Haverfielda i Milletta, patrz J. Webster, *Creolizing the Roman Provinces*, "American Journal of Archaeology" 105/2 (2001) 213.

⁸⁵⁷ Zob. J.-B. Yon, *La romanisation de Palmyre et des villes de l'Euphrate*, "Annales. Histoire, Sciences Sociales" 59/2 (2004) 313-336; Konrad 2017.

Brak jest dowodów na to, by elity Edessy przychylnie patrzyły na sasanidzki model władzy; należy także podkreślić, że mimo różnego postrzegania przymiotów cesarzy, ludność Osroene nigdy nie dokonała rewolty i pozostała wierna Rzymowi także w czasie konfliktów z Persją. Wyjątkiem mogli być manichejczycy, traktowani podejrzliwie zarówno ze powodów politycznych, jak i ze względu na bardzo szybkie uznanie ich stowarzyszeń za "sekciarskie". W oczach Rzymian manicheizm był zdecydowanie kultem orientalnym, a w początkowym etapie – czysto perskim. Bliskie związki Maniego z Szapurem i z jego synem Hormizdem były powszechnie znane. Pierwsi manichejczycy w Edessie pojawili się w czasie wielkiego zagrożenia najazdem ze strony sasanidzkiego króla. Przy jakiegokolwiek manifestacji swych przekonań musieli być oni odbierani jako pro-perscy. Dekret Dioklecjana przeciw manichejczykom w Egipcie podkreśla wyraźnie, że przybyli oni z wrogiej Rzymowi Persji.⁸⁵⁸

Sytuacja polityczna mogłaby wskazywać na szybką romanizację elit północnej Mezopotamii co najmniej od czasów Konstantyna. W tym kontekście zastanawiająca jest sytuacja opisana przez Ammiana Marcellina, gdyż dowodzi żywotności symboliki dworskiej kultury irańskiej jeszcze ponad sto lat po pozbawieniu lokalnych elit ich dawnych przywilejów. Niejaki Antoninus, bogaty kupiec i urzędnik namiestnika Mezopotamii miał wyróżniać się władaniem "dwoma językami", co jest typowym określeniem znajomości greki i łaciny.⁸⁵⁹ Jak wynika z kontekstu, Antoninus musiał znać jednak (także?) syryjski i perski. Stał się on szpiegiem Sasanidów, za co uzyskał od króla Szapura II przywilej noszenia turbanu- oznaki możliwych dopuszczonych do królewskiego stołu, uczestnictwa w radzie i głosowania w zgromadzeniach. Antoninus brał później udział w królewskich bankietach, gdzie omawiano przebieg wojny i inne ważne sprawy państwowe.⁸⁶⁰ Ammian nazywa to zwyczajem "greckim" – był to jednak od wieków styl zakorzeniony w kulturze irańskiej, zaczerpnięty z epoki hellenistycznej. Gdy Antoninus podporządkował się dowódcy rzymskiemu Ursicinusowi zachował się w sposób typowy dla wschodniego arystokraty: nazwał go swoim panem i patronem, zeskoczył z konia, uczynił *proskynesis*, zdjął tiarę będącą oznaką godności i złożył ręce na plecach w geście poddania.⁸⁶¹ Antoninus pochodził z prowincji Mezopotamii, nie Osroene, jednak z tego samego szerokiego horyzontu elit. Opis Ammiana ukazuje typowe elementy kultury dworskiej niezmiennione od czasów

⁸⁵⁸ *Collatio Mosaicarum* 15.3, ed. and trans. Hyamson (1913), 131–3, revised by S. Lieu, w: Gardner, Lieu 2004, s. 116-117.

⁸⁵⁹ Amm. Marc. 18.5.1.

⁸⁶⁰ Amm. Marc. 18.5.6-8.

⁸⁶¹ Amm. Marc. 18.8.4

partyjskich, gdy lokalna arystokracja północnej Mezopotamii w nich uczestniczyła. W kontekście znajomości przez Antoninusa greki i łaciny, uderzająca jest tak pełna asymilacja perskich zwyczajów, które najwyraźniej pozostawały w jego środowisku wciąż czytelne i w znacznym stopniu pożądane. Opis ten stawia pod znakiem zapytania zmianę stylu życia i zwyczajów północnomezopotamskich elit. Należy jednak zaznaczyć, że również grecka *paideia* była rosnącą oznaką prestiżu – Ammian wspomina satrapę z Corduene zwanego "na rzymskiej ziemi" Jovinianusem, który sympatyzował z Rzymem ze względu na wykształcenie, jakie odebrał w Syrii jako zakładnik.⁸⁶²

Jak już wspomniano, na początku IV wieku główne ośrodki Osroene zachowały strukturę kolonii. Jediną odmiennością wobec miast Syrii była wyraźnie zaznaczona dwujęzyczność (zapewne kontakty z nadanym przez Rzym namiestnikiem wymagały użycia greki; ukazano już postęp tego języka w dokumentach sprzedaży, niestety nie zachowanych z późniejszego okresu). Według F. Millara że w aktach Szmony, Gurii i Ғabiba obrazujących sytuację z przełomu III i IV wieku, widoczna jest adaptacja rzymskiej i greckiej terminologii administracyjnej. Strategami Edessy (*'strtygwt'*) byli przedstawiciele ludności lokalnej – Abgar syn Zo'ory i Abba.⁸⁶³ Rzymskie *nomina* lokalnej ludności już się nie pojawiają – znikli *Aurelii*, w kolejnych latach brak też *Flavii* pochodzących od Konstantyna, którzy licznie występują w papirusach egipskich⁸⁶⁴ (jedynie niedatowana inskrypcja z Osroene wymienia kobietę – Flawię – i pochodzi z nad Eufratu). Władzę sądowniczą posiadał nadany przez Rzym namiestnik o tytule *ygmwn'* (*hēgemōn*), odpowiednik łacińskiego *praesesa*. Także nazwy niższych urzędów są zapożyczone z rzymskiej administracji – skryba zapisujący słowa oskarżonego to *'ksqptwr, exceptor*; sąd namiestnika nosił nazwę *dyqstryn (dikastērion)*, urzędnicy "*officiales*" – *'wpyqyn*. Hegemon zasiadał jako sędzia w *b'm (bēma)*, w bazylice (*bslyq'*). Kat to *speculator ('spwqltr')*.⁸⁶⁵

W aktach Szmony, Gurii i Ғabiba lokalna arystokracja nie występuje jako przedmiot narracji; jej przedstawiciele są wymienieni tylko w formule chronologicznej. Co jednak charakterystyczne, wyrok śmierci na Ғabiba namiestnik wydaje w obecności nie tylko urzędników, lecz także możnych miasta.⁸⁶⁶ Wydaje się zatem, że lokalni notable

⁸⁶² Amm. Marc. 18.6.20.

⁸⁶³ *ActaSG* 1, s. 90.

⁸⁶⁴ J. G. Keenan, The Names Flavius and Aurelius as Status Designations in Later Roman Egypt, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13 (1974), 283-304.

⁸⁶⁵ Tytuły wypisuje i omawia Millar 2011, s. 106.

⁸⁶⁶ *Acta Hab* 34.

towarzyszyli namiestnikowi w oficjalnych sytuacjach, podobnie jak wcześniej królowi Edessy.

W źródłach zaznacza się także obecność nowych, napływowych elit. W aktach Ḥabiba występuje poddany namiestnika, dowódca straży Teotecna.⁸⁶⁷ W tym kontekście można przywołać inskrypcję z Edessy, zapewne grobową, wymieniającą Jana (Yuhannān), namiestnika (ʿygmwnʿ?), syna Theofylaktosa, oraz jego żony, córki Jana, dowódcy (ryš gwdʿ) Greków. Według Drijversa i Healeya kształt liter sugeruje pochodzenie z 3. wieku, zaś pismo przypomina inskrypcję z kolumny na Cytadeli. Imiona sugerują, że inskrypcja może być chrześcijańska, jednak formuła na to nie wskazuje.⁸⁶⁸ Inskrypcja potwierdza istnienie urzędu "hegemon"; "dowódca Greków" mógł natomiast pełnić rolę podobną do Teotecny z *Akt Ḥabiba*. Mimo greckich imion i urzędów, inskrypcja została napisana po syryjsku, co jest zastanawiające – niewątpliwie przedstawione tu rodziny były dwujęzyczne oraz (biorąc pod uwagę obecność grobowca) osiadłe w Edessie. Niestety, niemożność bezspornej datacji inskrypcji utrudnia jej interpretację.

Wiele o elitach Edessy epoki Konstantyna i Konstancjusza mówi postać Euzebiusza, późniejszego biskupa Emesy, znana głównie z V-wiecznego przekazu Sokratesa i Sozomena, jednak na podstawie żywota współczesnego Euzebiuszowi Jerzy z Laodycei. Warto w tym kontekście przytoczyć cały ustęp z Sokratesa:⁸⁶⁹

"Powiada bowiem [Jerzy z Laodycei] w napisanej przez siebie biografii Euzebiusza, że pochodził on z arystokratycznego rodu miasta Edessy w Mezopotamii; od lat chłopięcych uczył się Pisma Świętego; później otrzymał wykształcenie helleńskie od przebywającego w tym czasie w Edessie nauczyciela; na koniec Pismo Święte tłumaczył mu Patrofil i Euzebiusz, z których jeden stał na czele Kościoła w Cezarei, drugi zaś w Scytopolis."

Należy podchodzić ostrożnie do obrazu Edessy przekazanego przez Sokratesa; Jerzy z Laodycei był jednak przyjacielem Euzebiusza i można uznać go za wiarygodne źródło. Euzebiusz zmarł w dojrzałym wieku około roku 360, należałoby więc przyjąć, że już na początku III wieku (zapewne jeszcze przed edyktem mediolańskim) istniał w Edessie ośrodek nauki, w którym uczono dzieci z wyższych sfer znajomości Pisma, a także greki (ἐκ νέας τε ἡλικίας τὰ ἱερὰ μαθὼν γράμματα. Εἶτα τὰ Ἑλλήνων παιδευθεὶς παρὰ τῷ τηνικαῦτα

⁸⁶⁷ *ActaHab* 7-13

⁸⁶⁸ Drijvers, Healey 1999, As 10, s. 64.

⁸⁶⁹ Socr. Schol. *HE* 2.9, podobnie Soz. *HE* 3.6, tłum. S. Kazikowski; Robert Winn (*Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington D.C. 2011, 1; 21-25) sądzi, że Euzebiusz mógł wywodzić się z "palutian".

τῆ Ἐδέσῃ ἐπιδημήσαντι παιδευτῆ). Co więcej – pokolenie rodziców Euzebiusza, które wzrastało w II połowie III wieku, było przynajmniej częściowo schryścianizowane.

Dalsze losy Euzebiusza potwierdzają adekwatność opisu Sokratesa. Jego pochodzenie nie stało na drodze dalszej kariery – był nawet rozważany jako kandydat na biskupa Aleksandrii. Także fakt, że Euzebiusz towarzyszył Konstancjuszowi w wyprawie przeciw "barbarzyńcom" (Persom) jest znamieny⁸⁷⁰ – jeśli rzeczywiście pochodził z edesseńskich możnych, Euzebiusz mógł być szczególnym doradcą cesarza w tej kwestii.

Jak już wspomniano, istnienie rodzaju "szkoły" dla elit jest poświadczony w Edessie już wcześniej, w czasach Bar Daisana i jego uczniów tłumaczących dzieła mistrza na grekę. Według R. Winn podobieństwa w wykształceniu nie świadczą o zależności Euzebiusza od Bar Daisana.⁸⁷¹ Zbieżności są jednak zastanawiające – tak jak Bar Daisan, Euzebiusz emeseński był aktywnym przeciwnikiem marcjonitów i manichejczyków⁸⁷²; poświęcił się filozofii w Aleksandrii; oskarżano go o sabelianizm i przede wszystkim – praktyki astrologiczne⁸⁷³. Sokrates nazywa go "matematykiem" (ἐλοιδορεῖτο γὰρ ὡς μαθηματικὴν ἀσκοῦμενος). Podejrzliwość wobec poglądów Euzebiusza sugeruje przyjęcie przez niego modelu filozoficznego, wykraczającego poza dogmatyczne ramy chrześcijaństwa. Kulturowana przez wyższe sfery Edessy doktryna Bar Daisana bardzo do tego pasuje. Szczególnie astrologia była dziedziną, której Bar Daisan poświęcał wiele uwagi.

Omawiano już inną wzmiankę o wczesnym szkolnictwie w Edessie, o nauce Lucjana z Antiochii u niejakiego Makariusza.⁸⁷⁴ Zainteresowanie arystokracji arabskiej kulturą grecką jest w tym okresie dobrze poświadczony w Palmyrze czasów Odenata i Zenobii, którzy gościli greckich filozofów, między innymi Longinusa z Aten.⁸⁷⁵ Longinus stał się wręcz orędownikiem władcy Palmyry, pisząc panegiryk na cześć Odenata.⁸⁷⁶ Wydaje się, że semicka tradycja "wychowawców" została w ten sposób połączona z wprowadzeniem młodych arystokratów w *koinè* świata greckiego.

⁸⁷⁰ Winn 2011, s. 2.; Socr. Schol. *HE* 2.9.

⁸⁷¹ Winn 2011, s. 29

⁸⁷² Winn 2011, s. 26-28.

⁸⁷³ Winn 2011, s. 42; Socr. Schol. *HE* II.9.8.

⁸⁷⁴ Philost 6.1 (ed. Bidez, p. 184)

⁸⁷⁵ HA *Divus Aurelianus* 30.3

⁸⁷⁶ Libanios, Ep. 1078. Tereny Grecji i Ateny zostały złupione przez Herulów w latach 268-9, stąd może wynikać migracja Longinusa (i być może innych filozofów szkoły ateńskiej) na Bliski Wschód: N. J. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge 2013, s. 335.

4.1.6 Elity miasta i bardesanici w czasach Efrema i Rabbuli

W kolejnych dziesięcioleciach możni z Edessy niemal znikają z kart źródeł pisanych. W wyprawie Juliana brał udział historyk, Magnus z Carrhae, którego relację przywołuje Malalas.⁸⁷⁷ Jest to jeden z nielicznych znanych przedstawicieli szerszego horyzontu nauki w Osroene i jedyna osoba świecka; chroniące swą odrębność elity Harranu z pewnością kultywowały własne tradycje, często w opozycji do Edessy. W czasie akcji *Eufemii i Gota* pod koniec IV wieku dowódcą wojsk w Edessie był *stratēlatēs* Addai, ze względu na imię niewątpliwie należący do lokalnej ludności. Jego działania nie cieszyły się jednak przychylnością – oskarżano go o umożliwienie najazdu Hunów na Osroene.

Arystokracja Edessy jest najczęściej przywoływana kontekście związków tej grupy z naukami Bar Daisana, z biegiem czasu coraz częściej traktowanymi jako heretyckie. Wyraża to jasno Efrema w utworach skierowanych przeciw Bar Daisanowi, gdzie czyni aluzje także do jego naśladowców. W jednym z hymnów Efrema przywołuje ziemskie bogactwo Bar Daisana – szaty i szlachetne kamienie, nawiązując do tradycyjnego stroju wyższych sfer Edessy.⁸⁷⁸ Opisuje także alegoryczną "celę", gdzie Bar Daisan zamiast studiować biblijnych proroków, czytał i interpretował pisma astrologiczne.⁸⁷⁹ Owa "cela", która została zniszczona, może oznaczać miejsce spotkań jego wyznawców, trudniących się podobnymi aktywnościami. Sprzeciw Efrema i sugerowane przez niego próby wykorzenienia nauk Bar Daisana najwyraźniej nie powiodły się. Wspomniano już, że część uczniów Efrema oddaliła się od ortodoksji; jednym z nich był Paulonas, zapewne identyczny z Paulinusem z *Liber de Scriptoribus Ecclesiasticus*, gdzie został opisany jako „nowy Bar Daisan.”⁸⁸⁰

Dzieła Efrema odbijają jak w lustrze charakter elit Edessy, które uznawały się za chrześcijańskie, podczas gdy główny nurt Kościoła odmawiał im tego prawa. Poszczególne grupy studiowały i interpretowały Biblię oraz pisma swych założycieli; były także otwarte na wpływy z Grecji i z Persji.⁸⁸¹ Efrema oskarża Bar Daisana o opieranie się na naukach Greków, zaś Maniego – na naukach Wschodu.⁸⁸² Negatywnie ocenia wpływ greckiej nauki i filozofii oraz wymienia oplakane skutki przyjęcia greckiego pojęcia *hylē*.⁸⁸³ Nadal zgłębiano także "naukę chaldejską", astrologię, której zwalczaniu Efrema poświęcił kilka hymnów.⁸⁸⁴

⁸⁷⁷ Jo. Mal. 13.329

⁸⁷⁸ Ephr. CH 1.12.

⁸⁷⁹ Ephr. CH 1.18.

⁸⁸⁰ za: J. P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 630, Lovanni 2011, xxiii.

⁸⁸¹ Ephr. CH 2.20.

⁸⁸² Ephr. CH 3.7.

⁸⁸³ Ephr. CH 14.7.

⁸⁸⁴ Ephr. CH 5; 6.

Efrem zwraca się w swych polemikach przeciw herezjom nie tylko do ogółu ludności Edessy, lecz w szczególności do elit, pozycjonując się jako oponent o równorzędnym wykształceniu i zapleczu kulturowym. Posługuje się tym samym językiem, czerpiąc z alegorii Orientu oraz z tematyki biblijnej.⁸⁸⁵ Podobnie jak Bar Daisan, Efrem jest zainteresowany obrazem świata i jego "etnograficzną" zmiennością.⁸⁸⁶ Dyskutuje także o kwestiach dotyczących rzymskiej zwierzchności i konsekwencjach odstępstwa Juliana.⁸⁸⁷ Jego głos był jednym z wielu w dyspacie elit Edessy, która najwyraźniej już w tym okresie stała się centrum translacji – dosłownej i kulturowej – dzieł Wschodu i Zachodu i pewnego rodzaju tygłem idei czerpiących z chrześcijaństwa, filozofii i kultury lokalnej.

Opozycja Efrema wobec bardesanitów jest dobrze poświadczona, jednak wydaje się, że dotyczyła przede wszystkim sfery doktrynalnej. Od czasu episkopatu Rabbuli konflikt ten przerodził się także w rozłam społeczny. Zaostrzenie podejścia jest widoczne w VI-wiecznym *Żywocie Efrema*, skompilowanym na bazie legend, które zachowały echa konfrontacji z naśladowcami Bar Daisana. Szczególnie symboliczny jest epizod z udziałem "siostry" heretyka, która posiadała przekształconą przez Bar Daisana Ewangelię i chciała ją oddać Efremowi za cenę nierządu.⁸⁸⁸ Jest to scena całkowicie symboliczna, ukazująca herezję Bar Daisana jako "nierządnicę" w opozycji do ortodoksyjnego Kościoła; zostaje w ten sposób także zaakcentowana niechęć bardesanitów do ascezy. *Żywot* opisuje ponadto konflikt między Efremem a możnymi Edessy – jak jest podkreślone, także chrześcijanami – którzy nie byli skłonni do niesienia pomocy ubogim w czasie głodu.⁸⁸⁹ J. Amar zauważa jednak, że scena ta przypomina wywód Bazylego o konieczności pomocy biednym, zaś Palladius, który ją przytacza, nie wydaje się mieć oryginalnych wiadomości o Efremie.⁸⁹⁰ Można ją więc odczytać w sposób symboliczny, pozycjonujący Efrema w kontrze do bogactwa miejskich elit, chrześcijańskich jedynie z nazwy.

Także w pochodzącym z podobnego okresu *Żywocie Rabbuli* widoczne jest potępienie stylu życia wyższych warstw, charakterystyczne dla ogółu chrześcijańskiego świata w późnym antyku. Lokalne elity, wzorujące się kiedyś na dworskim życiu króla Iranu, nie mogły znaleźć odzwierciedlenia swych zwyczajów na dworze Teodozjusza II. Rabbula nawoływał do odrzucenia ziemskiego majątku, by od Boga nie odciągały lśniące szaty i

⁸⁸⁵ Hymn 8.12 – Korony i dary dla królów i książąt

⁸⁸⁶ Ephr. CH 9.

⁸⁸⁷ *Carmina Nisibena*

⁸⁸⁸ Amar 2011, s. xxviii.

⁸⁸⁹ *Vita Ephraemi*, 41A., trans. J.P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 630, Lovanni 2011, 96-98.

⁸⁹⁰ Amar 2011, s. xviii

ornamenty, co (podobnie jak w hymnie Efrema) wydaje się być aluzją do stroju bogaczy.⁸⁹¹ Biskup z nieufnością traktował możnych Edessy⁸⁹², którzy wyznawali wiarę o dyskusyjnej ortodoksji. *Żywot Rabbuli* podaje wprost, że walczył on z wciąż rozpowszechnionymi naukami Bar Daisana, wyznawanymi przez lokalnych arystokratów.⁸⁹³ Rabbula miał skłaniać do powrotu do ortodoksji łagodną perswazją – jego prawdomówność pokonała "mających władzę" i tych, którzy szukali ucieczki w domach arystokratów.⁸⁹⁴ To ostatnie odnosi się niewątpliwie do zgromadzeń elit, które najwyraźniej nadal kultywowały elementy stylu życia związane z Bar Daisanem. Z ogólnego kontekstu można wnioskować, że chodzi nie tylko o studiowanie jego pism i "wypaczonego" ujęcia Biblii, lecz także śpiewanie pieśni, z których heretycką treścią walczył już Efrem.

Należy zauważyć, że horyzont bogatych mieszkańców Osroene – nie tylko naśladowców Bar Daisana, lecz także posiadaczy ziemskich, kupców i artystów – niemal rozplywa się w nowym obrazie surowego syryjskiego chrześcijaństwa. Miejskie elity funkcjonowały niewątpliwie dalej, jednak na marginesie ukształtowanych instytucji wiary. W źródłach pojawiają się jedynie wzmianki sugerujące, że części edesseńczyków nie podobały się radykalne działania Rabbuli. Gdy biskup Edessy chce sprzedać złote i srebrne narzędzia liturgiczne, mieszkańcy proszą go, by tego zaniechał, gdyż należały one do ich przodków.⁸⁹⁵ Po wyborze Ibas na biskupa, kronika edesseńska wymienia dar senatora, który ufundował srebrny ołtarz dla starego kościoła w Edessie, a także stratelatesa (Patriciusa) Anatoliusa, który zamówił srebrny relikwiarz (naos) dla szczątków św. Tomasza.⁸⁹⁶ Oznaczało to odejście od surowych zasad Rabbuli, który był przeciwnikiem kosztownych naczyń i sprzętów kościelnych.

Za episkopatu Rabbuli następuje znaczące przesunięcie – zamiast lokalnych nurtów heretyckich, głównym przeciwnikiem stają się zwolennicy nauk Teodora z Mopsuestii. Rabbula bardzo aktywnie działał przeciw ich nauce, pisząc 46 listów do możnych, klasztorów i na dwór cesarski.⁸⁹⁷ W oskarżeniach padających przeciw Ibasowi powtarza się zależność od Nestoriusza i Teodora; znikają natomiast imiona dawnych heretyków, chociaż

⁸⁹¹ *Vita Rabbulae* 20 "Let not shining garments or polished ornaments weigh down the honor of your chastity".

⁸⁹² R. Doran, *Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo 2006, s. xvii.

⁸⁹³ *Vita Rabbulae* 40, Phenix, Horn 2011, s. 59..

⁸⁹⁴ *Vita Rabbulae* 36.

⁸⁹⁵ *Vita Rabbulae* 19. "at the request of many he was prevented from doing any of this, since these were offerings of their forefathers".

⁸⁹⁶ *Chron. edess.* 60-61.

⁸⁹⁷ *Vita Rabbulae* 44.

jeszcze Jakub z Sarug zna odłam quqitów, zaś Barhadbeszabba z Bet Arbaya wymienia dziewięć herezji Edessy, w tym zwolenników astrologii, Marcjona i Bar Daisana.⁸⁹⁸

Wobec nieuchwytności tradycyjnych wyrazów działania lokalnych elit – sztuki, architektury, wpływu politycznego, a nawet większego wpływu na życie religijne – czytelnym obszarem ich aktywności pozostały ośrodki nauczania i przekładów w Edessie. Jeszcze w czasie episkopatu Rabbuli, miasto weszło w złoty okres ich istnienia, gdy "Szkoła Persów" stała się ośrodkiem znanym na rzymskim Wschodzie i w państwie Sasanidów. Dowodem na przenikanie się duchowieństwa, elit i nauczycieli szkół jest postać Ibas, kontrowersyjnego biskupa Edessy, ze względu na znane koligacje rodzinne (jego brat był miejskim urzędnikiem), zapewne przedstawiciela miejskich elit. Pewne jest, że warstwa ta, podobnie jak reszta lokalnej ludności Osroene zachowała użycie języka syryjskiego i częściowo także lokalne imiona. Dwujęzyczność nadawała charakter Osroene tego okresu, zaś kultura opierała się nadal na translacji. Można zadać pytanie, czy także przedstawiciele kupców i rzemieślników pragnęli kształcić swych synów w szkołach Edessy? Oraz, co więcej – czy kształciły się tam osoby świeckie, czy raczej duchowne, biorąc pod uwagę późniejszą strukturę Szkoły Persów w Nisibis, przypominającą klasztor? Niektóre źródła przedstawiają sytuację tak, jakby w Szkole Persów uczyły się osoby spoza Cesarstwa Rzymskiego – chrześcijańskie elity z terenu państwa Sasanidów. Sam Ibas niewątpliwie utrzymywał bezpośrednie relacje z Persami, czego dowodzi jego list do Mariego; tłum domagający się jego usunięcia wzywał także do wygnania Persów Babbaja, Barsaamy i Malasza, jako przyczyn nieprawości.⁸⁹⁹

Kronika Jozuego Stylity, ukazująca Edesę i Osroene przełomu V i VI wieku, opisuje przewodnią rolę napływowych urzędników rzymskich oraz samego biskupa. Wzmianka o elitach lokalnych pada tylko raz – rzymski dowódca posiadał kwaterę w domu (zapewne wysoko postawionej) rodziny Barsa, gdy zostaje zaatakowany przez podległych sobie Gotów.⁹⁰⁰ Ich rola zostaje zmarginalizowana, ponieważ w syryjskiej kulturze tego okresu pozostawało niewiele miejsca dla świeckich. Status "elit", jak i otrzymanie gruntownego wykształcenia w interpretacji Biblii i pism chrześcijańskich patriarchów, stało się domeną duchowieństwa.

⁸⁹⁸ Barh. Chron. ed. Nau 1932, s. 195.

⁸⁹⁹ Akta Efezu, s. 27.

⁹⁰⁰ Joz. Styl. 94

4.2. Duchowieństwo jako siła kulturotwórcza

4.2.1. Pierwsi biskupi Edessy

Wczesne społeczności chrześcijańskie zasadniczo są uchwytnie w źródłach dzięki wybitnym jednostkom, które kształtowały skupioną wokół siebie wspólnotę. W przypadku Edessy jest inaczej – wyraźniej zaznacza się istnienie samej grupy (lub grup), niż pierwszych liderów. Wydaje się, że już w czasach, gdy Euzebiusz z Cezarei pisał o chrześcijaństwie Edessy, w jej tradycji zarysowały się archetypiczne postaci założycielskie: "Addaj" (Tadeusz) jako pierwszy ewangelizator; "król Abgar" jako pierwszy protektor; "Bar Daisan" jako pierwszy twórca słowa pisanego.

W tej tradycji brakuje jednego ważnego elementu – pierwszych "pasterzy" (ponieważ trudno jest wczesnych lokalnych duchowych przywódców nazwać "biskupami"). Być może już wtedy kultywowano pamięć o "Aggaju" jako uczniu Addaja; nie posiada on jednak typowych cech przywódcy budującego wspólnotę. Z tym samym problemem mierzyła się chrześcijańska tradycja Adiabene, gdzie uczniem Addaja był Peḳîdhâ, natomiast pomiędzy nim a pierwszym z listy biskupów, Simsonem (który miał umrzeć siedem lat po ataku Trajana na Mezopotamię) jest wyrazisty hiatus, gdy społeczność pozostawała bez lidera.⁹⁰¹ Liczni badacze zwrócili uwagę na fakt, że w tradycji Edessy następcą Aggaja, Palut, wydaje się być dołączony sztucznie. *Doctrina Addai* każe czuwać przy umierającym Aggaju Palutowi i Abszelamie. Ponieważ Aggaj nie zdążył nałożyć rąk na Paluta, ten udał się do Antiochii i uzyskał święcenia od biskupa Serapiona (191-211), który z kolei miał otrzymać swą godność od papieża Zefiryna (199-217).⁹⁰² Ta anachroniczna wzmianka jest jednym z głównych dowodów na rzeczywisty "czas akcji" legendy Addaja w okresie rządów Abgara Wielkiego, oraz świadczy o pojawieniu się w Edessie chrześcijan bezpośrednio związanych z Antiochią.

Palut został trwale włączony w listę pierwszych biskupów Edessy i pamięć o nim jest poświadczona w późniejszych czasach. Według Efrema inne wspólnoty nazywały jego współwyznawców palutianami.⁹⁰³ Efrema jednak potępia tych, którzy przyjmują tę nazwę za właściwą. Używa gry słownej z *plū*, co oznacza wygnać, wyrzucić.⁹⁰⁴ Jak dalej pisze Efrema,

⁹⁰¹ P. Kawerau, Vorwort, [w:] *Die Chronik von Arbela*, Leuven 1985, s. 13.

⁹⁰² *DA* 50

⁹⁰³ Ephr. *CH* 22.5

⁹⁰⁴ C. Buck, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith*, Albany 1999, s. 130.

gdyby Palut żył, nie chciałby nazywania wspólnoty od swego imienia, ponieważ był prawdziwym uczniem Apostoła (Pawła), który zabronił mieszkańcom Koryntu takich praktyk.⁹⁰⁵

Co jednak ciekawe, Palut jako duchowny namaszczonej w Antiochii nie posiada następców, którzy uzasadniałyby istnienie linii "Palutian". Według dopisku pod koniec akt Barsamyi, kolejnym biskupem po Palucie był Abszelama. W *DA* Abszelama, królewski skryba, jest także obecny przy śmierci Aggaja – w przeciwieństwie do Paluta jest więc bezpośrednim kontynuatorem chrześcijańskiej tradycji dworskich elit Edessy. W aktach Habiba niedaleko zachodniej bramy Edessy znajdował się cmentarz Abszelamy syna Abgara.⁹⁰⁶ W aktach Szarbila męczennik i jego siostra Babai zostali pochowani przez lud na cmentarzu (lub w grobowcu) ojca biskupa Abszelamy.⁹⁰⁷ Można z tego wnioskować, że miejsce spoczynku Abszelamy oraz jego ojca istniało naprawdę i zapewne zawierało inskrypcję lub mozaikę identyfikującą obie osoby. Abszelama był więc pierwszym "biskupem" Edessy po którym pozostało coś więcej niż ustna, spisana później, tradycja.

Następcą Abszelamy miał być Barsamyia. Powszechnie uważa się, że jego "Akta", stworzone na wzór "Akt Szmony i Gurii" przedstawiają nikłą wartość historyczną. Jak już zauważono, zagadkowy pozostaje jednak fakt, że czasy Barsamyi są skorelowane z pontyfikatem Fabiana w Rzymie (236-250), co odpowiada czasowi prześladowań Trajana Decjusza. Na korzyść istnienia Barsamyi przemawia także opis jego uwolnienia po zadanych torturach, co jest elementem niecodziennym, nie pasującym do sfabrykowanych akt mających dostarczyć męczennika elit Edessy. Wydaje się więc, że historia Barsamyi może być zakorzeniona w prawdziwych wydarzeniach połowy IV wieku.

Patriarcha Michał pisząc o Bar Daisanie podaje imiona trzech współczesnych temu myślicielowi "biskupów" Edessy – mieli to być Izani (Yazni), Hystasp i 'Aqai. Bar Daisan miał nawrócić się, słysząc kazanie Hystaspa, ochrzcić się, zostać diakonem i uczniem biskupa.⁹⁰⁸ Natomiast 'Aqai miał go ekskomunikować. Następnie Michał Syryjczyk przytacza pełną, choć nie do końca jasną listę – Addai, Aggaj, Palut, 'Abshelama, Barsamyia w czasach Trajana, Tiridat, Bozni, Shalûla, (inny?), Guria, (inny?), Izani, Hystasp, oraz 'Aqai⁹⁰⁹. Wymienione imiona nie są sprzeczne z realiami przedrzymskiej Edessy (Tiridat rzeczywiście pojawia się w inskrypcjach z II wieku). Wydaje się, że Michał Syryjczyk lub jego źródło korzystało z listy datowanej zgodnie z wydarzeniami z *DA*. W tej kompilacji ostatni z listy –

⁹⁰⁵ Ephr. *CH* 25.6

⁹⁰⁶ *ActHab* 35.

⁹⁰⁷ *ActSarb*

⁹⁰⁸ Mich. Syr. 6.6, s. 183.

⁹⁰⁹ Mich. Syr. 6.6, s. 184; F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity: Saint Margaret's Lectures on the Syriac Speaking Church*, London 1904, s. 31; lista za: Chabot, s. 110b.

Izani, Hystasp i 'Aqai – mogli rzeczywiście żyć w czasach Bar Daisana i Abgara Wielkiego, chociaż przed działającymi w I połowie III wieku Palutem, Abszelamą i Barsamą – nie po nich. "Biskupi" ci – od Tiridata do 'Aqai – mogli być przywódcami grup z II wieku, kiedy w Edessie jest już poświadczona obecność marcjonitów i innych sekt, ale i chrześcijaństwa "ortodoksyjnego", na które nawrócił się wcześniejszy wyznawca marcjonizmu, Bar Daisan.

Podsumowując te szczątkowe dane, wydaje się, że mogą one stanowić dalekie odbicie prawdziwych stosunków panujących w Edessie. Ostatni z listy Michała Syryjczyka, 'Aqai, który miałby żyć w czasach Abgara Wielkiego, posiada imię bardzo podobne do Aggaja, który według końcowej datacji z DA, zmarł w czasie episkopatu Zefiryne w Antiochii. Być może 'Aqai i Aggaj są jedną osobą, po których nastąpili Palut (?), Abszelama i Barsama, który przeżył prześladowania czasów Decjusza i pozostał "biskupem" Edessy w kolejnych latach politycznego zamętu; w tej interpretacji lista zaczyna się od Tiridata (o imieniu irańskim), zaś urywa się mniej więcej po najazdach Szapura Wielkiego na Mezopotamię.

Żadne ze znanych źródeł nie próbuje połączyć wcześniejszych "pasterzy" pochodzących od Addaja z właściwą listą biskupów znaną z kroniki edesseńskiej, rozpoczynającą się od czasów Konstantyna i budowy kościoła przez Konę. Lista taka musiała jednak istnieć, ponieważ *Kanon Jakuba z Edessy* wymienia Aitalahę (trzeciego po Konie) jako 19. biskupa Edessy – i kilku kolejnych według tej samej numeracji.⁹¹⁰ W najszerszej wersji następców Addaja przekazanej przez Michała Syryjczyka (uwzględniając dwie osoby bez czytelnych imion), wymienionych jest 14. "biskupów". Doliczając Konę i Saada, Aitalaha byłoby wówczas 17., nie 19. biskupem; z tego względu, nawet jeśli lista Michała i numeracja Jakuba są ze sobą związane, nie znamy jej kompletnego kształtu. Nie posiadamy również żadnych imion, które można byłoby przyporządkować "biskupom" od mniej więcej lat 60. III wieku do czasów Kony.

Lista z kroniki edesseńskiej podaje jako pierwszego biskupa Konę (bez daty początkowej jego episkopatu), który w 313 roku "położył podwaliny" pod kościół w Edessie, zbudowany i ukończony przez jego następcę, Saada. Biskup Kona występuje także w datacji akt Szmony, Gurii i Ĥabiba. Musiał odgrywać kluczową rolę w konsolidacji i wzmocnieniu kościoła w Edessie, nie są jednak znane szczegóły jego działań.⁹¹¹

⁹¹⁰ E.W. Brooks, *The Chronological Canon of James of Edessa*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 52/2 (1898), 261-327, **Kanon Jakuba 1.13, s. 309**

⁹¹¹ Oprócz odnalezionej przez Burkitta wzmianki w kalendarzu świętych, która przypisuje mu (w zapewne późnej tradycji) męczeństwo: 2. września obchodzono święto Szymona Stylity i odnowy (poświęcenia) kościoła króla Abgara, zaś 3. września wspomnienie męczenników Konny, Saada i Aitalahy. Ma' nuskrypt pochodzi z IX wieku. Burkitt 1913, s. 129.

Przez kolejnych sto lat biskupami byli Saad, Aithalaha, Abraham, Bares, Eulogius, Cyrus, Silvanus, Pekida i Diogenes⁹¹². Aitalaha na początku swej posługi brał udział w synodzie z Nicei razem z innymi przedstawicielami północnej Mezopotamii. Tylko *Kanon Jakuba z Edessy* (i za nim Patriarcha Michał) wymienia innych niż Abraham następców Aitalahy – Hapsi miał być 20., zaś Barni 21. biskupem (Hapsi miałby umrzeć po 333 roku, gdyż poprzedni zapis kanonu dotyczy początku posługi Maksyma z Jerozolimy).⁹¹³ Wynika z tego, że lista, z której korzystał Jakub, nie tylko tworzyła ciągłość władzy biskupiej przed Koną, lecz była niezależna od "kroniki edesseńskiej" także na późniejszym etapie, uwzględniając być może "biskupów" uznanych przez inne frakcje za nieortodoksyjnych (dużo później, w I połowie V wieku lud Edessy domaga się usunięcia imienia "heretyckiego" biskupa Ibas z rejestrów kościelnych). "Hapsi" przypomina imię "Hafsai", noszone w czasach królewskich przez przedstawicieli wyższych sfer Osroene; Barni jest również echem imienia lokalnego.⁹¹⁴

Odkąd Osroene znalazła się w orbicie wpływów rzymskich, pośrednikiem między cesarzem a mieszkańcami był najpierw król, w dalszej kolejności namiestnicy. Za panowania Konstantina w tę rolę weszli także biskupi. Konstantin dbał o relacje duchowieństwem i wysyłał bezpośrednio do biskupów listy, co odnotowuje też tradycja syryjska.⁹¹⁵ Biskupi Osroene (wówczas w ramach szerszej prowincji kościelnej Mezopotamii) brali udział w synodach i soborach Cesarstwa, utrzymywali także kontakt z chrześcijanami z Persji. Wszyscy biskupi mieli prawo korzystania z oficjalnego transportu i koni pocztowych, (jako przywilej generalny, czy też każdorazowo musieli uzyskać zgodę?) co, jak narzekał Ammian Marcellinus, wpływało negatywnie na pracę kurierów.⁹¹⁶ Konstancjusz dbał w prowincjach o rozdział spraw cywilnych, którymi zajmował się namiestnik, od wojskowych,⁹¹⁷ jednak duchowni mieli rosnący wpływ na oba aspekty. W czasach wojny przejmowali odpowiedzialność za większość spraw lokalnych, stając się często dowódcami zgromadzonej w miastach ludności (ale czy również armii?); musieli być też sprawnymi negocjatorami i służyli niekiedy jako oficjalni posłowie. Postawa Jakuba miała ocalić Nisibis w czasie

⁹¹² Wymienieni w rozdziałach historycznych.

⁹¹³ *Chronological Canon of James 13*, [w:] Brooks 1898, s. 309.

⁹¹⁴ Należy tu zauważyć, że w późniejszych przekazach tradycje Edessy mogły spoić się z wczesnymi świętymi czczonymi w Adiabene, gdzie Aeithalas miał być kapłanem Szarbel, bogini Arbeli, nawróconym na chrześcijaństwo, zaś Hafsai diakonem z "kraju Arabów" (Mâtâ de 'Arbaie), który został uwięziony niewiele później. Razem zostali ścięci w obecności króla Szapura: P. Peeters, "Le "Passionnaire d'Adiabène"."

Analecta Bollandiana vol. 43 (1925), 261-304, s. 277-280.

⁹¹⁵ Brooks 1898, s. 309; *Chronological Canon* 1., za: Socr. 1.9.

⁹¹⁶ Amm. Marc 21.18.

⁹¹⁷ Amm. Marc. 21.16.2

oblężenia przez Persów.⁹¹⁸ Teodoret nazywa go biskupem, strażnikiem i dowódcą, ukazując wielowymiarową rolę, jaką pełnili wówczas pasterze miast.⁹¹⁹

Biskupi Edessy stali się duchowymi przywódcami miasta – *metropolis* – i jej wysłannikami w kontaktach ze światem. Utrzymywali także relacje z duchowieństwem innych ośrodków rzymskiego Wschodu. Tradycyjnym punktem odniesienia była Antiochia, która przejściowo straciła na znaczeniu, gdy pojawili się tam biskupi ariańscy; z rezerwą traktowano także Konstantynopol. W IV wieku rosła natomiast rola powiązań z Jerozolimą i Aleksandrią. Ta sieć kontaktów i wymiany myśli wykształciła się bardzo szybko – jak już wspomniano, Euzebiusz emeseński, urodzony w Edessie, mógł kształcić się w Antiochii, Cezarei i Aleksandrii, miał kontakt z wszystkimi ważnymi osobistościami rzymskiego Wschodu swej epoki, i swobodnie posługiwał się greką.

Biskupi stali się także strażnikami pamięci Edessy. Jak proponował Hallier, kościelne archiwum Edessy mogło powstać między rokiem 313 (ponieważ wcześniejsze wydarzenia nie są skorelowane z osobami biskupów) a 324 (najpóźniejsza data powstania "Historii Kościelnej" Euzebiusza z Cezarei, który odwiedził archiwum).⁹²⁰ Dlatego nie jest jasne, gdzie znajdowały się archiwa wspomniane przez Euzebiusza; część dawnych dokumentów w II połowie IV wieku rzeczywiście pozostawała w rękach pasterza Edessy, jak poświadcza relacja Egerii.

Biskupi tego okresu, jak się wydaje, utrzymywali równowagę między władzą świecką i duchową, posiadając szeroki autorytet nad większością chrześcijańskich wspólnot w mieście i poza nim. Barse i Eulogiusz byli powszechnie szanowani także poza granicami Mezopotamii. Barse miał nadać godność kapłańską eremicie Benjaminowi, żyjącemu w okolicach Singary, wspierając chrześcijan perskiej Mezopotamii za prześladowań Szapura II.⁹²¹ Miał również wyświęcić na "biskupa" Mar Muaina, pustelnika ze środkowej Mezopotamii, który zakładał na tym terenie kolejne wspólnoty.⁹²² W czasach Egerii biskupi Osroene wydają się zgodzić na rzecz całej krainy, z niekwestionowaną rolą Edessy jako *metropolis* regionu. Nie jest przypadkiem, że wewnętrzne podziały zostają uwidocznione nie w aktywności rodzimych biskupów, lecz w działaniach Efrema i Rabbuli, dwóch duchownych, którzy do Edessy przybyli z zewnątrz.

⁹¹⁸ Długi opis oblężenia: Thdt *HR* 1.11–12.

⁹¹⁹ Thdt *HE* 2.30.1-2.

⁹²⁰ Hallier 1892, s. 49 -53.

⁹²¹ G. Hoffmann (tłum, wstęp), *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, *Mar Muain*, s.

29. (wyświęcił Benjamin, nauczyciela Mar Muaina na duchownego).

⁹²² Hoffmann 1880, s. 30.

4.2.2 Efrem Syryjczyk – kontynuacja i zmiana w kulturze chrześcijańskiej.

Nie znamy szczegółowych realiów kościoła Edessy w kluczowym okresie I połowy IV wieku, gdy północna Mezopotamia na nowo definiowała swe miejsce w ramach chrześcijańskiego Cesarstwa Rzymskiego. Dopiero dzieła Efrema pozwalają dostrzec nawarstwioną strukturę, jaka rozwijała się w Edessie w okresie kilkudziesięciu lat dominacji chrześcijaństwa.

Jak zauważa S. Griffith należy odróżnić "Efrema Syryjczyka" od późniejszej, V- i VI-wiecznej konstrukcji "Efrema Bizantyńskiego", widocznej w dziełach greckich i w syryjskim *Żywocie*, gdzie Efrem staje się archetypem mnicha i ascety na wzór bardziej egipski niż lokalny.⁹²³ Także według J. P. Amara Efrem nie był pustelnikiem, zaś przedstawiający go w ascetycznym świetle autorzy nie znali jego autentycznego życiorysu ani kultury, jaką reprezentował.⁹²⁴ Należy również zaznaczyć, że często ciężko jest rozróżnić oryginalne dzieła Efrema od niewiele późniejszego naśladownictwa, gdzie coraz silniej jest podkreślana rola ascezy (dotyczy to na przykład żywotu Abrahama Kidunayi⁹²⁵, który według Brocka mógł powstać ok. 400 roku)⁹²⁶

Charakter i wiara Efrema zostały ukształtowane poza Edesą, do której przybył już jako starszy człowiek. Z tego względu Efrem nie był związany ze swym miejscem wygnania emocjonalnie tak, jak z ojczystym Nisibis. Jak jednak zaznaczono w rozważaniach o lokalnej arystokracji, Efrem musiał mieć wiele wspólnego z elitami Edessy. Był także przedstawicielem tego samego horyzontu chrześcijańskiej społeczności Mezopotamii, którego granice przekraczały ramy Cesarstwa. Obraz wspólnoty u Efrema jest zbieżny z tym, jaki znajdujemy w pismach "perskiego mędrca" Afrahata (zm. ok. 345), szczególnie w jego VI i IX *demonstratio*.⁹²⁷ Wykształciły się już wtedy specyficzne struktury syryjsko-mezopotamskiego chrześcijaństwa: szczególny prestiż posiadali żyjący w celibacie i doskonalący się w cnotach *ihîdayâ(ê)*, dla których wzorem był sam Chrystus (określany tym samym słowem *Îhîdayâ* – Jedyny). Gdy "pojedynczy" łączyli się we wspólnoty, nazywano

⁹²³ S. H. Griffith, Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and His Church, *Traditio* 45 (1989–1990), 7–33, s. 8.

⁹²⁴ J.P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 630, Lovanni 2011, s. vi.

⁹²⁵ S. Brock, St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2.1 (1999), 5–25, s. 15.

⁹²⁶ Brock 1999, s. 22.

⁹²⁷ Polskie tłumaczenia: A. Uciecha, Afrahat. O Synach Przymierza, *Śląskie studia historyczno-teologiczne* 44/1 (2011), 177 – 197; A. Uciecha, Afrahat. O Pokorze, *Śląskie studia historyczno-teologiczne* 47/2 (2014), 256–266.

ich *bnay/bnāt qyāmā*, synami i córkami przymierza.⁹²⁸ Społeczności przewodził biskup (*rō'yō*), zwany czasem po prostu kapłanem (*kōhnō*). W strukturach Kościoła działali diakoni (*šammōše*) i prezbiterzy (*qašiše*). Społeczność pod opieką biskupa Efrem nazywa często owczarnią, *dayrō*.⁹²⁹

Jaka była rola Efrema w opisywanym przez siebie Kościele? Jako diakon pełnił posługę w Nisibis, zapoznając się w młodości ze sławnym biskupem Jakubem. W Edessie służył biskupowi Barsesowi.⁹³⁰ Efrem niewątpliwie skłaniał się ku ascetycznym ideałom, szczególnie pod koniec życia, gdy stworzył żywot Juliana Saby.⁹³¹ Bogactwo i kunszt jego dzieł wskazują jednak, że był przede wszystkim uczonym. Niezwykle swobodnie poruszał się w tematyce biblijnej; z treści jego hymnów przeciw herezjom wynika, że świetnie znał i pojmował treść doktryn, z którymi się rozprawiał – dotyczy to w szczególności filozofii Bar Daisana i nauk Marcjona. Potwierdzają to źródła z kręgu syryjskiego, zebrane przez S. Griffitha. Jakub z Sarug nazywa Efrema nauczycielem (*malpānā*)⁹³² i przekazuje, że przykładał on wielką wagę do wykonania jego hymnów przez chór; sam nie tylko tworzył hymny, lecz i muzykę do nich.⁹³³ W tradycji syriackiej (*Hudrā*) Efrem został zapamiętany jako "nauczyciel", który interpretował i iluminował Pisma, oraz unieszkodliwiał sekty heretyków.⁹³⁴ U Barḥadbshabby Efrem to egzegeta, interpretator, *mpaššqōnō*, mistrz edukacji i założyciel szkoły w Edessie⁹³⁵. Również w Armenii zachowano pamięć o roli Efrema jako nauczyciela i egzegety.⁹³⁶

Późniejsza tradycja zaciemniła obraz syryjskiego chrześcijaństwa tamtych czasów.⁹³⁷ Jeśli Efrem wiódł samotne życie, nie był eremity żyjącym poza miastem, lecz *iḥidāyā*, chrześcijaninem żyjącym "w pojedynkę" praktykując cnoty na wzór "Jedynego" *Iḥidāyā*, Chrystusa. Jak wyraża jasno Brock, jednocześnie Efrem był także nauczycielem *in the midst of urban community of first Nisibis and then Edessa*.⁹³⁸ W przeciwieństwie do obrazów z późniejszego *Żywotu*, Efrem nie podróżował poza granicę Eufratu i nie miał styczności z

⁹²⁸ J. T. Wickes, St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith, *Introduction*, Washington D.C. 2015, s. 9-10.

⁹²⁹ Griffith 1989-1990, s. 22-23.

⁹³⁰ Griffith 1989-1990, s. 21.

⁹³¹ Griffith 1989-1990, s. 20.

⁹³² Griffith 1989-1990, s. 14.

⁹³³ Sidney H. Griffith, Ephraem the Syrian's Hymns „Against Julian“: Meditations on History and Imperial Power, *Vigiliae Christianae*, 41/3 (1987), 238-266, s. 240.

⁹³⁴ Brock 1999, s. 12-13.

⁹³⁵ Griffith 1989-1990, s. 15; Barḥadbshabba 'Arbaya, Cause of the Foundation of the Schools, PO 4, 377, 381.

⁹³⁶ Griffith 1989 – 1990, s. 16-17.

⁹³⁷ Brock 1999, s. 7.

⁹³⁸ Brock 1999, s. 8.

innymi wielkimi nazwiskami swego okresu, z wyjątkiem Jakuba z Nisibis w młodości. Obraz Efrema jako ascetycznego pustelnika funkcjonował już w *Historia Lausiaca* Palladiusa (ok. 420), gdzie mowa jest o życiu w celi i wspomaganiu ubogich przez Efrema.⁹³⁹ Podkreślający "wyjście" Efrema z miasta syryjski *Żywot* czerpał z tradycji cyrkulujących wcześniej w pismach greckich i powstał prawdopodobnie dopiero w II połowie VI wieku.⁹⁴⁰ Dyskusję na ten temat można podsumować opinią J. Wickesa: "*In fact, Ephrem's authentic writings bear the marks of a public persona and teacher, intimately concerned and connected with the life and theological pulse of the cities in which he lived. There is thus nothing in these writings to suggest that he was a recluse, or that he himself practiced the sort of lifestyle characteristic of the Egyptian monks of his day (and which would become increasingly common in northern Mesopotamia soon after Ephrem's death).*"⁹⁴¹

W wielu aspektach Efrema posiadał w Edessie status podobny do wcześniejszej renomy Bar Daisana. Należy być ostrożnym w porównaniach, skoro ich czas aktywności w mieście dzieli ponad 150 lat, zbyt wiele, by można było mówić o następstwie; jednak młodość i czas tworzenia się charakteru Efrema przypadały na pierwsze dziesięciolecia IV wieku, gdy Kościół północnej Mezopotamii dopiero zaczynał się organizować w ramach Cesarstwa, zaś "rzymska" instytucja biskupia była słabo ukształtowana. Efrema czerpał zatem z syryjskiego chrześcijaństwa zanurzonego w symbolice i treści "starego horyzontu kulturowego" nie przesiąkniętego jeszcze myślą grecką – ani też greckim postrzeganiem wiary, hierarchii i władzy. Wykształcenie uzyskał na gruncie syryjskim i nawet późniejsze źródła przyznają, że nie znał greki. Helleńską edukację traktował nieufnie, nazywając ją trucizną mądrości Greków.⁹⁴²

W przeciwieństwie do Bar Daisana osobowość Efrema kształtowała się już w rzeczywistości chrześcijańskiej (mimo, że późniejszy żywot przypisuje mu pochodzenie z rodziny pogańskiego kapłana). Efrema przyjął zwierzchność Cesarstwa i prymat władcy wybranego przez Boga, przy czym poważanie dla kolejnych cesarzy jest dla niego odbiciem autorytetu Konstantyna. Państwo Sasanidów jest elementem wrogim i stanowi obiektu jego zainteresowania – oprócz bezpośrednich ataków Sasanidów na Nisibis, należy pamiętać, że za życia Efrema trwały prześladowania chrześcijan przez Szapura II. A jednak kulturowy język Efrema wciąż należy do syryjskiego horyzontu czasów partyjskich, zapewne czerpiąc

⁹³⁹ Palladius, *Historia Lausiaca* 40; Brock 1999, s. 8.

⁹⁴⁰ Brock 1999, s. 11.

⁹⁴¹ Jeffrey T. Wickes, Introduction, [w:] (ed. trans.), Jeffrey T. Wickes, *St. Ephrem the Syrian, The Hymns on Faith*, Washington D.C. 2015, s. 9.

⁹⁴² Griffith 1989-1990, s. 30

z rozwiniętego zasobu tekstów i pieśni, z których zachowały się jedynie urywki. Efrem pisał prozę i komponował hymny odwołując się do symboliki kulturowej czytelnej zarówno dla mieszkańców Edessy, Nisibis jak i chrześcijan perskiej Mezopotamii.⁹⁴³

Efrem zdecydowanie odrzucał natomiast zasady greckiej filozofii i astrologię, dwa aspekty, które naznaczały dzieła Bar Daisana. Jednak tak samo jak Bar Daisan był nauczycielem, *malpônô*, oraz posiadał grono uczniów. Efrem i uczniowie nie tworzyli kręgu ascetycznych, żyjących na pustyni mnichów, jak Julian Saba i jego towarzysze, chociaż kształcenie łączyło się z praktyką cnót; Najwyraźniej zajmowali się oni, co ukazują licznie zachowane teksty z kręgu Efrema: interpretowaniem i komentarzem Pisma, obroną ortodoksji, oraz pochwałą tych, którzy osiągnęli doskonałość w chrześcijaństwie (jak wcześnie edesseńscy asceci). Dzieła te cechuje pewna wrodzona, charakterystyczna poetyckość. Nic tak dobrze nie ilustruje tego aspektu wpływu Efrema w Edessie jak fakt, że zastąpił on słowa hymnów Bar Daisana nową, odpowiadającą ortodoksji treścią – zostawiając jednak stare, powszechnie znane melodie.

Dzięki przyjściu z zewnątrz, Efrem wyraźnie dostrzega podziały panujące w Edessie, gdzie liczba heretyckich grup wydaje się imponująca. Oprócz naśladowców Marcjona, Bar Daisana, Maniego, oraz kukitów (od Quqa) w mieście mieli działać arianie, eunomianie⁹⁴⁴, paulinianie, sabelianie, fonicjanie, borborianie, katarzy (nowacjanie), audianie, oraz messalianie.⁹⁴⁵ Sam Efrem zazwyczaj polemizuje z wierzeniami pierwszych pięciu grup. Dlatego można zastanowić się, czy hymn CH 22 jest rzeczywiście autorstwa Efrema, czy pochodzi tylko z jego kręgu, kompilując dane o ruchach heretyckich, którymi zajmowano się na Soborze w Nicei i które zwalczano w późniejszych dziesięcioleciach. Faktem pozostaje jednak, że duża część tych heretyckich ruchów – jak borborianie i messalianie – jest poświadczona także w innych źródłach dotyczących Osroene. Podział między arianami i zwolennikami ortodoksji był powszechnie znany i w samym mieście przejawiał się bardzo gwałtownie. Audianie zachowali swoją świątynię jeszcze za czasów Rabbuli. Jak twierdzi Efrem, wspólnoty heretyków posiadały swoich biskupów, kapłanów i diakonów⁹⁴⁶ – może się to odnosić szczególnie do kościoła arian, lecz zapewne też struktur i hierarchii pozostałych wspólnot. Oprócz tego, do mieszkańców miasta zaliczali się też oczywiście Żydzi i poganie. Taki obraz Edessy nasuwa pytanie o zdolność funkcjonowania społeczności

⁹⁴³ Porusza się w tej "orientalnej" symbolice bardzo sprawnie, przykładowo porównując Chrystusa do królewskiego syna idącego do miasta ojca CH 25.2 a także gdy nazywa Chrystusa Królem królów, skalającym swe królestwo dawcą diademów Ephrem, Hymns On Faith (Wickes 2015) 5.14

⁹⁴⁴ Naśladowcy Aecjusza i Eunomiusza, radykalni arianie.

⁹⁴⁵ Ephr. CH 22.4

⁹⁴⁶ Ephr CH 22.21

przy tak licznych, zwalczających się grupach. Trudno także pogodzić ich mnogość z istnieniem niezbyt wielkiej przecież populacji. Pomocne może być przywołanie obrazu III-wiecznego Dura Europos, niezbyt dużego ośrodka, gdzie obok siebie żyli poganie, Żydzi i chrześcijanie, istniał przybytek Jowisza Dolicheńskiego i Mitreum, a także liczne, posiadające własne wspólnoty i stowarzyszenia świątynie pogańskie – greckie, semickie, lub o charakterze mieszanym. Takie rozdrobienie (często funkcjonujące obok oficjalnego, ogólnego kultu) było charakterystyczne dla późnoantycznego świata, lecz dla Syrii i Mezopotamii szczególnie. Zapewne arabska skłonność do grupowania się w obrębie klanów, rodów, "kręgów" i "stowarzyszeń" znalazła odbicie także w środowisku chrześcijańskim. Można założyć, że w IV-wiecznej Osroene przynależność do niewielkich, zhierarchizowanych religijnych wspólnot z dużym autorytetem lokalnych "pasterzy" miała długą i ugruntowaną pozycję.

W kontekście tematu rozdziału należy zadać pytanie – czy w takim razie biskup miał władzę tylko nad niewielką częścią mieszkańców miasta? Wcześni biskupi Edessy nie cieszyli się taką sławą, jak Jakub z Nisibis – jednak niewątpliwie posiadali znaczny autorytet. Byli również uznani przez samego cesarza, zaś co za tym idzie – przez świecką administrację. Barses, któremu służył Efrem, został powołany przez proariańskiego Konstantyna, cieszył się jednak poparciem ortodoksyjnych mieszkańców miasta. Biskup Edessy miał tradycyjnie wpływ na wybór pasterzy innych miast Osroene. Eulogius mianuje swojego towarzysza biskupem Harranu. Dodatkowo, nie wszystkie wspólnoty "odstępcze" były traktowane w podobnie ostry sposób. Część grup heretyckich zachęcano do odnowienia łączności Kościołem; niektórzy – szczególnie dotyczy to zwolenników Marcjona i Bar Daisana – uznawali się zapewne za część Kościoła, nie dostrzegając problemów, które tak raziły przybyłego z zewnątrz Efrema. Odłamy takie jak manichejczycy, o których Efrem pisze wprost, że posiadają nauki bluźniercze, znajdowały się na peryferiach i były zwalczane także przez świecką administrację.

Punktem wspólnym między odłami chrześcijaństwa w Edessie był powszechny autorytet Biblii i gorliwość w interpretacji Pisma Świętego. Efrem żył niejako w łączności ze

starotestamentową rzeczywistością, utożsamiając realne zdarzenia i postaci z biblijnymi odniesieniami. Całość warstwy chrześcijańskiej została nałożona na kulturowy horyzont "mezopotamski", głęboko jeszcze zakorzeniony w symbolice irańskiej. Poetyka wczesnych dzieł syryjskich wiązanych z kręgiem Bar Daisana nawiązuje do tych samych motywów. Efrema chciał wykorzenić herezję Bar Daisana i inne nurty kalające ortodoksję, ale nie było jego celem wyrwanie Kościoła z podstaw kulturowych, na których się opierał. Cechą charakterystyczną tego okresu jest pewna jednostronność wpływów – chrześcijańska kultura północnej Mezopotamii jest coraz bardziej doceniana w Cesarstwie Rzymskim, jednak lokalne duchowieństwo, wzorem Efrema, odnosi się nieufnie do wzorców greckich, poruszając się raczej w obrębie własnej symboliki. W okresie pokoju po wojnach z Szapurem I i po wyciszeniu sporów ariańskich miało się to bardzo szybko zmienić. Jak ujął J.P. Amar, w dziesięcioleciach po śmierci Efrema *the power and influence of Hellenistic culture was increasingly felt at every level of church life*.⁹⁴⁷

W tym wszystkim formował się świat mezopotamskiego ascetyzmu, który niewątpliwie wyrastał częściowo z religijnych odłamów heretyckich. Marcjon nazywany jest przez Efrema fałszywym ascetą.⁹⁴⁸ Życie pustelnicze prowadzili także messalianie. Silne tendencje ascetyczne widać także w manicheizmie, ukazującym formy praktykowane później przez syryjskich radykalnych pustelników. Według Widengrena, w jednej z legend (którą przekazuje Mīhrxond) Mani miał się ukryć na rok w jaskini, mówiąc, że spędzi ten rok w niebie. Po tym czasie ukazał się znów współtowarzyszom, wynosząc ze sobą "zesłane od Boga" malowidło.⁹⁴⁹ Jak pisze C. Buck, skłonność do wstrzemięźliwości cechowała wszystkie religijne społeczności Mezopotamii z wyjątkiem zwolenników Bar Daisana i Quqa; wszystkie też można określić jako *communities of sanctification*; ich duchowość jest związana z oczyszczeniem, osiągalnym dzięki ascezie.⁹⁵⁰ Burkitt uważał, że w Edessie istniał marcjonicki nakaz dla ochrzczonych chrześcijan wyzbycia się więzów rodzinnych oraz posiadania.⁹⁵¹ Asceza rozwijała się także w środowisku egipskim, które później silnie oddziałuje na tereny Mezopotamii; jednak formacja "synów i córek przymierza", a także "pojedynczych" dążących do chrześcijańskiej doskonałości pozostaje także w późniejszych wiekach syryjskim fenomenem.⁹⁵²

⁹⁴⁷ Amar 2011, s. vii

⁹⁴⁸ Ephr CH I.17.

⁹⁴⁹ Widengren, s. 64 za: Kessler, Mani I, s. 380.

⁹⁵⁰ Buck 1999, s. 130.

⁹⁵¹ Burkitt 1913, 22.

⁹⁵² W kontekście rozwoju ascezy R. Murray widzi w pojęciu ihīdāyā trzy znaczenia greckie – monachos (żyjący w celibacie i bez rodziny); monotropos lub monozonos (nie posiadający "podwójnych" wartości w sercu), oraz Monogenous, Jedyny – w odniesieniu do Chrystusa: T. K. Koonammakkal, Ephrem's Idea of Singleness,

W Osroene szybko ujawniają się tendencje do surowszej ascezy, wykraczającej poza to, co opisywał Afrahat i wczesny Efrem. Eulogius, późniejszy biskup Edessy i Protogenes, biskup Harranu, przebywali za czasów Walensa w Egipcie, gdzie mogli zetknąć się z tamtejszymi formami monastycyzmu. Sozomen twierdzi błędnie, że Eulogius został mianowany biskupem nie miasta, lecz w klasztorze, co ma podkreślić rolę jego ascezy.⁹⁵³ Warta przytoczenia jest wzmianka o tym, że Eulogius miał w Egipcie założyć szkołę dla chłopców, co wskazuje na nacisk, jaki kładł na edukację. Szkoła ta mogła przypominać te, w jakich kształcili się chłopcy w Edessie.⁹⁵⁴

Relacja Egerii poświadcza szybki rozwój ascetyzmu w Osroene, jednak ukazuje wyraźnie, że biskupi pozostawali w centrum swych wspólnot. Pątniczka styka się z trzema biskupami głównych miast (Batnae, Edessy i Harranu) i podkreśla duchowe przymioty każdego z nich (*sanctus episcopus (...) vir vere religiosus et monachus et confessor*).⁹⁵⁵ Wyraża tu wszystkie aspekty, które powinny cechować dobrego biskupa, będącego jednocześnie "wyznawcą" i "mnichem"; każdy z wymienionych pełnił również rolę przewodnika wobec przybysza z Cesarstwa, starając się ukazać wszelkie przymioty swych miast. Egeria dostrzega pogaństwo Harranu i odrębność żyjących wokół pustelników, jednak biskup Edessy nie jest zwierzchnikiem jednej grupy wśród innych odłamów, lecz gospodarzem, czuwającym nad jej spuścizną.

4.2.3. *Rabbula*

Rabbula był człowiekiem wykształconym i ascetą, odpowiadał więc wyrażonemu przez Egerię modelowi poważanego biskupa. Także po przyjęciu godności pasterza Edessy pościł, umartwiał się i nosił szaty na wzór mnichów.⁹⁵⁶ Został wybrany w Antiochii przez zgromadzenie patriarchy i innych biskupów, najwyraźniej jednak bez udziału duchownych z Osroene (do diecezji *Oriens* należały też Tars, Tyr, Emesa, Apamea, Bosra, Anazarbus, Hierapolis, Seleucia, Damaszek, Amida, Sergiopolis, Dara)⁹⁵⁷. Nasunęło to podejrzenia, że

Hugoye: Journal of Syriac Studies 2.1 (1999) 57–66, s. 60. Cenny cały artykuł; rozróżnienie znaczeń za: R. Murray, *The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church*, *New Testament Studies* 21 (1974–5), 59–80, s. 67.

⁹⁵³ Soz. 6.34

⁹⁵⁴ Thdt *HE* IV.15.

⁹⁵⁵ Egeria 32; 36; łac. XIX.5

⁹⁵⁶ *Vita Rabbulae* 29, s. 45; 32 s. 49

⁹⁵⁷ Blum 1969, s. 40.

jego nominacja była nakazana przez wpływowe osoby w Cesarstwie; Andreas z Samosaty w liście do biskupa Hierapolis sugeruje, że Rabbula działa w ciągłym kontakcie listownym z Konstantynopolem.⁹⁵⁸ *Żywot Rabbuli* jest głównym źródłem naświetlającym jego czasy, tym cenniejszym że powstał wcześniej, być może jeszcze za życia Nestoriusza.⁹⁵⁹

Za czasów Rabbuli struktury kościelne w Osroene były już całkowicie ukształtowane. Poświadczeni są *periodeutai*, *chorepiskopoi*, księża, diakoni, diakonisse, oraz synowie i córki przymierza.⁹⁶⁰ *Periodeutēs* był pomocnikiem biskupa w administracji i w dogłądaniu klasztorów; podobną funkcję pełnił zarządca (*sā'ōrā*), który pomagał opatowi w klasztorze.⁹⁶¹ Zgromadzenia klasztorne powstawały licznie w miastach oraz poza ich murami – w Edessie często na pobliskich skalistych wzgórzach.⁹⁶² W instytucjach kościelnych służyli "synowie i córki przymierza".⁹⁶³

Czas posługi Rabbuli był dla Edessy punktem zwrotnym. Biskup chciał niewątpliwie pomnożyć sławę miasta, które cieszyło się specjalną renomą w chrześcijańskim świecie – sam tytuł *Żywotu Mar Rabbuli* opisuje go jako biskupa błogosławionej Edessy.⁹⁶⁴ Według *Żywotu*, od razu po objęciu władzy w Edessie, Rabbula uczynił wiele reform – zastąpił srebrną zastawę dziesięciu stołów kapłańskich naczyniami z gliny;⁹⁶⁵ zabronił noszenia bogatych szat, jedzenia mięsa i korzystania z łaźni z wyjątkiem czasu choroby lub bólu. Kapłani mieli doskonalić się w studiowaniu świętych tekstów,⁹⁶⁶ a także pościć, stale się modlić i unikać zupełnej samotności,⁹⁶⁷ niebezpiecznej dla ich ducha. Rabbula regulował posługę kapłanów w wioskach, mnichów w klasztorach, oraz wspólnot synów i córek przymierza; te ostatnie miały pozostawać zasłonięte i chodzić po mieście tylko z towarzyszkami.⁹⁶⁸ Zarówno synowie, jak i córki przymierza mieli umieć śpiewać memre i madrasze,⁹⁶⁹ co zastępowało głębsze wykształcenie dostępne dla duchowieństwa.

Nie jest przypadkiem, że Rabbula jako człowiek z zewnątrz był kolejną po Efreemie osobą, która podjęła walkę z religijnymi odstępstwami w Edessie. *Żywot* podkreśla

⁹⁵⁸ 3.4.2.3. *Letter to Alexander of Hierapolis*, s. 175.

⁹⁵⁹ Blum 1969, s. 13.

⁹⁶⁰ Phenix, Horn 2017, cciii

⁹⁶¹ Phenix, Horn 2017, cciv

⁹⁶² Phenix, Horn 2017, ccv-ccvi, także S. Griffith, *Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism*, [w:] V.L. Wimbush, R. Valantasis (eds), *Asceticism*; New York 1995, 220–245. s. 222.

⁹⁶³ Phenix, Horn 2017, ccvii

⁹⁶⁴ Blum 1969, 5.

⁹⁶⁵ *Vita Rabbulae* 19, s. 31

⁹⁶⁶ *Vita Rabbulae* 20, s. 33

⁹⁶⁷ *Vita Rabbulae* 22, s. 37

⁹⁶⁸ *Vita Rabbulae* 23; 25, s. 37-38.

⁹⁶⁹ Phenix, Horn 2017, ccvii

powszechność herezji w "kraju edesseńczyków", w tym nadal trwającą popularność Bar Daisana i Marcjona.⁹⁷⁰ Dopiero Rabbula miał przywrócić bardesanitów, arian i marcjonitów do komunii z Kościołem – *Żywot* podkreśla, że po wyznaniu wiary w Mesjasza odzyskali oni prawo do udziału w liturgii, co wskazuje na działania znacznie łagodniejsze, niż chciałyby tego skierowane przeciw heretykom pisma. W walce z odstępcami Rabbula zastosował jasną hierarchię – manichejczycy również mogli porzucić swe błędy, jednak musieli zostać na nowo ochrzczeni. Tej możliwości nie posiadali borborianie, którzy z powodu bluźnierczych poglądów byli zsyłani do klasztorów.⁹⁷¹ Podobnie wspólnota audian została rozwiązana, zaś ich miejsce kultu zniszczone.⁹⁷² Dopiero za czasów Rabbuli usunięto także cztery pogańskie świątynie w Edessie; z pozyskanych cegieł został zbudowany żeński *xenodiocheion* pod opieką diakoniss i córek przymierza.⁹⁷³

Rabbuli przypisuje się również stworzenie szczegółowych reguł klasztornych; niezależnie od autorstwa, niewątpliwie definiowały one życie mnichów w Osroene w połowie V wieku. Mnisi zostali wykluczeni ze świeckiej jurysdykcji.⁹⁷⁴ Opiekunami klasztorów byli kapłani i diakoni z danego regionu. Tylko jeden przedstawiciel wspólnoty mógł mieć kontakt z ludnością z wiosek, lecz także on przebywając poza klasztorem, powinien był nocować w budynkach sakralnych, nie w gościnie u świeckich.⁹⁷⁵ Mnisi nie powinni spotykać się z rodziną, ponieważ osłabiałoby to ich ducha.⁹⁷⁶ Świeccy byli wykluczeni z udziału w nabożeństwach dla zmarłych w klasztorach⁹⁷⁷ i nie mogli brać udziału w procesjach pogrzebowych mnichów.⁹⁷⁸ Oba te zwyczaje były kluczowe w kulturze Osroene i trudno zakładać, by nakazy te rzeczywiście były skrupulatnie wypełniane.

Duchowni mieli pościć, troszczyć się o biednych i modlić, oraz unikać gromadzenia dóbr (wymienione są młockarnie i winnice); ich nadmiar nakazano rozdzielić wśród biednych.⁹⁷⁹ Biskup wyznaczył diakona do opieki nad trędowatymi, którzy żyli poza murami

⁹⁷⁰ *Vita Rabbulae* 40, s. 59

⁹⁷¹ Bar Hebraeus wyjaśnia, że borborianie byli odłamem manichejczyków i wyszli z Farsu, przez Armenię do Syrii, gdzie zajmowali opuszczone klasztory. Przypisywano im najgorsze zwyczaje, w tym kazirodztwo i dzieciobójstwo. Za: Hoffmann 1880, s. 125.

⁹⁷² *Vita Rabbulae* 41, s. 60-63.

⁹⁷³ *Vita Rabbulae* 51.

⁹⁷⁴ *Canones* 3.3.15

⁹⁷⁵ *Canones* 3.3.2

⁹⁷⁶ *Canones* 3.3.13

⁹⁷⁷ *Canones* 3.3.8

⁹⁷⁸ *Canones* 3.3.24

⁹⁷⁹ *Canones* 3.3.2.24-25.

miasta.⁹⁸⁰ Poszczególne wioski posiadały własnych kapłanów, diakonów, synów i córki przymierza; jednak nie powinni oni opuszczać terenu wioski bez pozwolenia biskupa nawet w sprawach dotyczących lokalnej społeczności.⁹⁸¹ Nie mogli również brać udziału w transakcjach kupna i sprzedaży, ze względu na zakaz poświadczania czegokolwiek ustnie lub na piśmie.⁹⁸² Duchowni z terenów wiejskich mieli natomiast troszczyć się o chrystianizację otoczenia – budować nowe kościoły⁹⁸³ oraz ścinać drzewa traktowane przez pogan jako święte. Przepisy nie nakazywały natomiast niszczenia pozostałości pogańskich kultów, niewątpliwie licznych na terenie Osroene – miały one zostać porzucone, by same uległy rozpadowi.⁹⁸⁴

W swych działaniach Rabbula opierał się głównie na poparciu wspólnot klasztornych w Edessie i w jej okolicy. Wydaje się istnieć szczególnie określenie dla "współtowarzyszy" Rabbuli, *bnay rāzā*, synowie tajemnicy (rozumianej jako tajemnica wiary), którzy pomagali mu między innymi w przejęciu domu zgromadzeń audian.⁹⁸⁵ Ideałem stało się rozdzielenie światów duchowieństwa i świeckich, a gorliwość, z jaką Rabbula poświęca się regulacjom tej kwestii ukazuje, że wcześniej środowiska te musiały się w znacznym stopniu przenikać. Ludzie żyjący z uprawy roli posiadali swą naturalną pozycję, jednak w świecie Rabbuli nie widać miejsca dla kupców i rzemieślników, licznie przecież poświadczonych w Edessie. Również bogacze nie powinni byli składać wotów ubogających kościoły. Córkom i synom przymierza zalecano życie własnych wspólnotach, ewentualnie wśród rodziny.⁹⁸⁶ Przytoczone "kanony" wskazują, że świeccy mieszkańcy Edessy i jej okolic powinni niejako przyglądać się życiu duchownemu, a i to prawo było znacznie ograniczone. Podział ten ujawnia się nawet jako motyw literacki – po śmierci biskupa miało go opłakiwać całe miasto, jednak w *Żywocie* osobno wymienieni są duchowni z synami i córkami przymierza – oraz osobno świeccy z Żydami,⁹⁸⁷ co wskazuje na ich niską reputację. Autor *Żywotu Rabbuli*

⁹⁸⁰ *Vita Rabbulae* 51.

⁹⁸¹ *Canones* 3.3.2.34;38.

⁹⁸² *Canones* 3.3.2.41.

⁹⁸³ *Canones* 3.3.2.54.

⁹⁸⁴ *Canones* 3.3.2.53.

⁹⁸⁵ Phenix, Horn 2017, s. ccxii.

⁹⁸⁶ *Canones* 3.3.2.10.

⁹⁸⁷ *Vita Rabbulae*, 55.

wyraźnie należy do grupy duchownych. Interesujący jest fakt, że Edessa jako miasto i Osroene jako kraina nie są żadnym obiektem jego zainteresowania – *Żywot* podaje bardzo mało oryginalnych informacji w tym zakresie. Miasto staje się święte i błogosławione właśnie dzięki działalności Rabbuli. Podobną cechą braku zrozumienia dla lokalnej kultury widać w przywoływanym już *Żywocie Efrema*, który powstał w pokrewnych kręgach monastycznych. W słowach J. P. Amara – *the compilers of the Life of Ephrem effectively erased the historical memory of Syriac Christianity's most richly creative thinker and in its place fashioned a one-dimensional figure who perfectly modelled the virtues and values of monastic spirituality*.⁹⁸⁸ Jest to o tyle istotne, że do tej pory literatura syryjska ukazywała bogactwo rodzimej kultury. Od czasu Rabbuli zaznacza się nurt klasztornej piśmiennictwa w Mezopotamii niemal całkowicie zunifikowany z stylem i treścią chrześcijańskiej literatury greckojęzycznej.

Kościół w rozumieniu Rabbuli składa się z mnichów, kapłanów, biskupów, diakonów, diakoniss, synów i córek przymierza. Na drugim biegunie znajdują się grupy zdecydowanie przebywające "poza", jak heretycy i Żydzi. Brak jest wyraźnego miejsca dla "świeckich". Istnieje określenie *‘ālmāyê*, oznaczające "żyjących w świecie", ochrzczonych, lecz nie trwających w celibacie, jest jednak rzadko używane.⁹⁸⁹ Łącznikiem pomiędzy światem świeckich a światem "chrześcijańskim" pozostaje niemal wyłącznie sam biskup. Szersze kontakty niższych duchownych, nawet kapłanów z poszczególnych wiosek, są niewskazane. W teorii zabronione zostało również wspólne uczenie świąt chrześcijańskich (zapewne świeccy mogli je obserwować, lecz nie uczestniczyć). To biskup miał odwiedzać wioski, zaś jego pomocnikami byli *periodeutai*.⁹⁹⁰

Chrześcijaństwo późnego antyku miało trudność z definicją laików – Edessa nie była tu wyjątkiem. Jednak mimo iż wytyczne Rabbuli są zgodne z duchem postępującego ascetyzmu, ich skala była ogromna i musiała wywoływać znaczną opozycję. Twórcze siły edesseńskiej kultury pozostawały niemal poza nurtem wiary. Podobnie niejasna jest kwestia ludzi wykształconych. W trosce o czystość ortodoksji Rabbula pozwalał synom i córkom przymierza na naukę psalmów i hymnów, zaś w klasztorach na korzystanie jedynie z ksiąg biblijnych.⁹⁹¹ Poza tymi ramami pozostają wszelkie szkoły zajmujące się interpretacją Pisma, oraz tłumaczeniem dzieł greckich autorów kościelnych i filozofów. Co więcej, ze względu na usilne zwalczanie nauk Nestoriusza i Teodora z Mopsuetii Rabbula ustawił się także w opozycji do patriarchy Antiochii Jana, który w pewnym momencie zakazał innym

⁹⁸⁸ Amar 2011, s. xiv.

⁹⁸⁹ Phenix, Horn 2017, s. ccxiii.

⁹⁹⁰ *Canones* 3.3.2.7.

⁹⁹¹ *Canones* 3.3.10.

biskupom Osroene kontaktów z nim do czasu wyjaśnienia jego prawowierności. Ibas pisze, że duchowni nie mieli odwagi podróżować między miastami, ponieważ prześladowały się one wzajemnie.⁹⁹² Także Jan z Antiochii potwierdza, że Rabbula zmusił część duchowieństwa o przeciwnych poglądach z Edessy i okolic do ucieczki.⁹⁹³ Została więc przerwana łączność między duchownymi samej prowincji i tym samym podważona rola Edessy jako *metropolis* Osroene. Osłabione zostały także wpływy samej Antiochii, która była silnym zapleczem intelektualnym dla kultury Edessy.

Rabbula nie dostrzegał także – lub nie chciał pełnić – tradycyjnej roli biskupa Edessy jako opiekuna i orędownika chrześcijańskich wspólnot na terenie sasanidzkiej Mezopotamii. Nieprzypadkowo pierwszeństwo przejął tutaj Akacjusz z Amidy. Edessa nie wykorzystała możliwości działania, jakie dawała tymczasowa odwilż w kościele perskim za panowania Jazdgirda I. W związku z tym, gdy w roku 424 kościół sasanidzki odciął się od zwierzchnictwa patriarchatów zachodnich, dotyczyło to także duchowego prymatu Edessy.

Rabbula z jednej strony wzmocnił autorytet biskupa jako, używając słów Egerii, "mnicha, wyznawcy i świętego męża". Był też, zgodnie z dawnym zwyczajem, przedstawicielem woli cesarza w *metropolis*, zachowując poglądy bliższe otoczeniu Teodozjusza II niż większość biskupów diecezji Orientu. Ponieważ jednak Rabbula nie musiał wchodzić w rolę biskupa-opiekuna z czasów wojen, koncentrował się na odpieraniu niebezpieczeństw duchowych. Doprowadziło to do opozycji i podziałów w całej Osroene, przy jednoczesnym braku poczucia zagrożenia zewnętrznego, które mogłoby skłonić do konsolidacji głębszej niż ustalenia z roku 433. Czas zwierzchnictwa Rabbuli był więc brzemienny w skutki. Nie można stwierdzić, że biskupowi nie zależało na rozwoju Edessy – był wręcz niezwykle gorliwy w staraniach, by dorównała ona ideałowi świętego miasta. Mimo posługiwania się językiem syryjskim, pochodził jednak z innego regionu i pewne aspekty chrześcijaństwa Osroene pozostały mu obce.

Jak duża była opozycja wobec Rabbuli? Ibas w liście do Persa Marięgo nazywa go wręcz tyranem Edessy. W tej opinii musiała go popierać część elit oraz duchowieństwo przywiązane do nauk Teodora z Mopsuestii, czyli środowisko później określane "szkołą Persów". Ten sam krąg utrzymywał kontakty z Kościołem w Persji; jak pokazuje przykład Ibas, duchowni ci byli także powiązani z innymi ośrodkami w Osroene. Również list Jana z Antiochii ukazuje, że pozostali biskupi Osroene odnosili się ze zdecydowaną rezerwą do pasterza Edessy. Rabbula, jako zwierzchnik *metropolis* kościelnej, miał wpływ na inne

⁹⁹² za: C. Rammelt, *Ibas von Edessa: Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin 2008, s. 124.

⁹⁹³ *Canones* 3.4.3; Phenix, Horn 2017 s. 179

centra prowincji – między innymi wyznaczając niejakiego Euzebiusza na biskupa Telli⁹⁹⁴ – jednak najwyraźniej nie zapewniło mu to szerszego poparcia. Horyzont wrogości wykraczał poza Osroene – list Andrzeja z Samosaty do Rabbuli ukazuje nastroje znacznej części duchowieństwa związanego z Antiochią. Andrzej wyraża zdziwienie gorliwym działaniem Rabbuli, który ekskomunikował duchownych nie popierających Cyryla z Aleksandrii – oraz wskazuje, że biskup Edessy postąpił wbrew zwyczajowi, który w przypadku sporów nakazywał dialog, ukazanie błędów w liście lub w spotkaniu.⁹⁹⁵ W tym samym liście biskup Samosaty określa się po stronie zwolenników Teodora z Mopsuestii, wiedząc, jaki ta postać wywołuje gniew Rabbuli.⁹⁹⁶ Sytuacja miała się jednak w dużej mierze uspokoić po zawarciu ugody w 433 roku, co potwierdza należący do przeciwnego obozu Ibas.⁹⁹⁷

Kultura Edessy niewątpliwie zmieniła się w czasie episkopatu Rabbuli, jednak byłoby nadużyciem stwierdzenie, że stało się tak wyłącznie ze względu na wpływ jego osoby. Widoczna "egiptyzacja" ideałów duchowych Mezopotamii niewątpliwie miała szersze podłoże, tak samo jak źródła wewnętrznych podziałów. Już Efrem pisał o konflikcie między Edessą a Harranem; w tym samym czasie, według Juliana Apostaty, Edessa była areną gwałtownych sporów przeciwników i zwolenników arianizmu. Przed przybyciem Rabbuli zaczęto odchodzić od Diatessaronu, będącego wytworem wczesnego horyzontu syryjskiego chrześcijaństwa. Wiąże się to z coraz większym kulturowym ciężeniem Osroene w stronę Zachodu i usuwaniem relikwów nie przystających do realiów rozwiniętego chrześcijaństwa. Wcześniej już zaznaczyły się także silne tendencje ascetyczne, które wyłączały część społeczeństwa z uczestnictwa w "pełni" wiary. Kontrowersja nestoriańska musiała dotknąć Edessę niezależnie od działań Rabbuli, ze względu na jej powiązania z Antiochią. Jednak wydaje się, że szczególnie w czasach Rabbuli zaczęto podejrzliwie traktować "miasto" jako takie. W przypadku Edessy przydomek "błogosławionej" staje się niejako doczepiony do struktury, która jest tworzona przez grzesznych, świeckich ludzi. W tym wymiarze "miasto" nie może być wywyższone nad "pustynię", gdzie następuje oczyszczenie i zbliżenie do Boga. Niewątpliwie też, w aspekcie doktrynalnym, działania Rabbuli uitorowały drogę dla syryjskiego kościoła monofizycznego, który stał się potem kościołem anty-chalcedońskim.⁹⁹⁸

⁹⁹⁴ Vita Rabbulae 12, s. 22

⁹⁹⁵ Canones 3.4.2.2, Andr. Sam. *Ep. Rab.* 1.

⁹⁹⁶ Andr. Sam., *Ep. Rab.* 14.

⁹⁹⁷ Rammelt 2008, s. 136.

⁹⁹⁸ W. Baum, D. Winkler, *The Church of the East, a Concise History*, London/New York 2003, s. 25.

4.2.4. Biskup Ibas i jego następcy

Wybrany na następcę Rabbuli Ibas stanowił w wielu aspektach jego przeciwieństwo. Jako rodzimy mieszkaniec Osroene opierał się na powiązaniach z krewnymi (znany brata Euzebiusza w radzie miejskiej Edessy, krewnych – Daniela, biskupa Harranu i Sofroniusza, sufragana w Telli – ten ostatni mógł zastąpić wybranego przez Rabbulę Euzebiusza)⁹⁹⁹. Należał także do grona zwolenników Jana z Antiochii i towarzyszył mu w czasie soboru w Efezie, co opisuje w liście do Mariego.¹⁰⁰⁰ Ibas był nauczycielem i egzegetą, działając w posiadającej już rozwinięte struktury Szkole w Edessie. Utrzymywał kontakt z chrześcijanami z terenu państwa Sasanidów – list do Mariego jest pisany w poufnym tonie przyjaciela. Jako biskup, skupił na sobie gniew stronników zmarłego Rabbuli, którzy zarzucali mu między innymi chciwość i gromadzenie ziemskich dóbr. Można zadać pytanie, na ile te skargi odpowiadały prawdzie – czy Ibas rzeczywiście żył wystawnie, czy też większość zarzutów miało wymiar duchowy i dotyczyła "zepsucia" podążaniem za nauką Teodora z Mopsuestii. Wydaje się, że Ibas rzeczywiście pochodził z bogatej rodziny, zaś jego styl życia przypominał ten zarzucany wcześniej naśladowcom Bar Daisana. W kulturze V-wiecznej Osroene nie było miejsca dla duchowości połączonej z wystawnością i spędzaniem czasu na "ziemskich" aktywnościach – w czasie, gdy ascetyzm sięgnął aż na dwór cesarza Teodozjusza II.¹⁰⁰¹ Badaczka zauważa też jednak, że chociaż źródła nigdy nie sytuują Ibasa w pozycji mnicha czy archimandryty, wspólnota szkoły w Edessie opierała się na zasadach ascetycznych.¹⁰⁰² Wydaje się jasne, że nawet gdyby Ibas praktykował osobistą wstrzeźliwość (nie pojawiają się zarzuty w tej materii) – jeśli żył w mieście i działał w szkole zajmującej się także dziełami pogańskich filozofów, oraz jeśli odmawiał zdecydowanej, widocznej ascezy, był niemalże bluźniercą w oczach związanych z Rabbulą mnichów. Biskup, który miał być ich przewodnikiem, musiał być pierwszy w praktykowanych przez nich cnotach.

Ibas objął władzę biskupią w Edessie zapewne 8. sierpnia 435 roku.¹⁰⁰³ Jako nauczyciel w Szkole musiał mieć istotne powiązania z intelektualnymi i majątkowymi

⁹⁹⁹ R. Price, M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon* vol. I, Liverpool 2005, s. 362 (I session, 106), s. 35

¹⁰⁰⁰ Rammelt 2008, s. 112-113.

¹⁰⁰¹ C. Rammelt podejrzewa, że Ibas mógł żyć w małżeństwie, co zostało zabronione dopiero w czasach Justyniana, jednak byłoby szczególnie źle odbierane w środowisku syryjskiego monastycyzmu: Rammelt 2008, s. 57.

¹⁰⁰² Rammelt 2008, s. 56.

¹⁰⁰³ Rammelt 2008, s. 54.

elitami miasta. Oznacza to, że niechęć wobec niego nie mogła być tak powszechna, jak to przedstawiają akta drugiego synodu w Efezie.¹⁰⁰⁴ Sprawiają one wrażenie, że odwołania Ibaso chcieli zarówno elity, jak i duchowni, archimandrycy, mnisi, rzemieślnicy oraz ogół ludności miasta.¹⁰⁰⁵ Tymczasem zastępca Ibaso w czasie jego wygnania – Nonnos – wydaje się należeć do tej samej frakcji, a przynajmniej z pewnością nie był duchownym pokroju Rabbuli; ponadto, po powrocie z wygnania Ibaso sprawował władzę aż do śmierci w 457 roku. Wydaje się, że biskup oraz być może powiązane z nim elity Edessy posiadali dużo lepsze relacje z administracją nowego cesarza Marcjana (do którego Ibaso odwołał się w sprawie swego wygnania), niż z wcześniejszymi przedstawicielami Teodozjusza II (który wysłał do Edessy komesa, by ten zebrał oskarżenia przeciw Ibasowi). W tym kontekście budowa w Edessie kościoła Apostołów, zapewne wzorowanego na słynnym przybytku w Konstantynopolu, może być wyrazem ściślejszych relacji ze stolicą Cesarstwa. Ibaso wznosił także kościół (martyrium) św. Sergiusza, określane jako piękny; jest on wymieniony u Jozuego Stylity i w kronice z 1234 roku.¹⁰⁰⁶ W połączeniu z informacjami o darach ufundowanych przez rzymskich dostojników za czasów Ibaso – wśród nich był srebrny relikwiarz na szczątki św. Tomasza – daje to obraz zarówno dobrych kontaktów z elitami cesarstwa, jak i działań mających zwiększyć wizualny splendor Edessy, czego Rabbula wcześniej konsekwentnie unikał. Wyrazem zgodności z Konstantynopolem czasów Marcjana jest także fakt, że mimo wcześniejszych sympatii dla dzieł Teodora z Mopsuestii Ibaso przyjął ustalenia soboru w Chalcedonie, co przyczyniło się do oddalenia udziału Osroene w schizmie, mającej ogromne konsekwencje zarówno polityczne, jak i kulturowe.

Równolegle jednak znaczna część duchowieństwa Edessy i jej okolic opierała się na ideałach Rabbuli. Według kroniki z Arbeli, siły wspierające nauki Cyryla Aleksandryjskiego uderzyły po śmierci Ibaso w Szkołę Persów, chcąc wygnać z miasta uczniów przybyłych z obszaru państwa Sasanidów, co im się w jakimś zakresie udało.¹⁰⁰⁷ Jednak następca Ibaso, Nonnos, wydaje się kontynuować jego linię, ponieważ również on przyjął ustalenia Chalcedonu; niestety oprócz wymienienia aktywności budowlanych w kronice edesseńskiej, nie ma prawie żadnych innych źródeł co do jego trwającej do 471 roku posługi.¹⁰⁰⁸ "Świeckie" aktywności na rzecz poprawy jakości życia w mieście – budowa wież, mostów, oraz wyrównanie dróg¹⁰⁰⁹ – świadczą trosce biskupa o społeczność Edessy i okolic, oraz o

¹⁰⁰⁴R. Doran (trans, ed.), *Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo 2006, s. 133-188.

¹⁰⁰⁵Doran 2006, s. 146.

¹⁰⁰⁶Rammelt 2008, s. 60-61.

¹⁰⁰⁷Rammelt 2008, s. 239; *Chron. Arb.* 18 (ed. Kawerau).

¹⁰⁰⁸Rammelt 2008, s. 237.

¹⁰⁰⁹*Chron. edess.* 68.

przejęciu części zadań cesarskich namiestników (późniejsza kronika Jozuego Stylity ukazuje, że podobne aktywności były znów w gestii nadanego przez Konstantynopol urzędnika).

Dopiero kolejny biskup, Cyrus (Qūrā), w porozumieniu z cesarzem Zenonem doprowadził do ostatecznego zamknięcia Szkoły Persów. Musiało to być poważne naruszenie miejskich struktur Edessy i wykorzenienie znacznej części jej zaplecza kulturowego – cała sytuacja pozostaje jednak bardzo słabo naświetlona przez źródła. Cyrus zbudował na miejscu szkoły kościół Maryi Theotokos, co C. Rammelt określa jako okazanie zwycięstwa nad doktryną antiocheńską, przez powrót do korzeni sporu między Cyrylem a Nestorem.¹⁰¹⁰ Narsai, ówczesny przełożony Szkoły Persów, wspierał linię teologii syryjsko-antiocheńskiej¹⁰¹¹ i kontynuował rozwój nauk na terenie perskiej Mezopotamii. Jednak zwolennicy szkoły antiocheńskiej stracili wpływ na rozwój kultury w Edessie; Jakub, późniejszy biskup Sarug, który także był adeptem Szkoły, przeszedł na stronę miafizytów cyryliańskich.

Kronika Jozuego Stylity ukazuje bardziej prozaiczną, związaną z codziennymi życiem, rolę duchowieństwa i biskupów w Osroene pod koniec VI wieku. Zarówno Cyrus jak i jego następca Piotr w czasach pokoju zajmowali się raczej drobnymi sprawami – zbiorem ofiar na wotum¹⁰¹², regulacją świąt i zwyczajów świątecznych¹⁰¹³. W obliczu katastrof naturalnych biskup Piotr przewodził modlitwom, gromadząc całe miasto – wyszczególnieni zostali świeccy i duchowni, bogaci i biedni, mężczyźni i kobiety – na procesji prześlągalnej, na której niesiono krzyże.¹⁰¹⁴ W czasie walk z Sasanidami widoczny jest wzrost roli duchowieństwa i biskupów poszczególnych ośrodków Osroene. Biskup Edessy kilkakrotnie sam udał się do Konstantynopola z prośbą o wstrzymanie poboru podatków, wystawiając się tym na gniew cesarza.¹⁰¹⁵ Biskup Birty Sergiusz zbudował nowe mury miejskie, otrzymując na ten cel państwowe wsparcie finansowe.¹⁰¹⁶ Znaczna była także rola Bar-Hadada, biskupa Telli, zarówno w obronie miasta jak i w kontaktach z cesarskimi urzędnikami.¹⁰¹⁷ Jakub, wówczas *periodeutes*, znany potem jako Jakub z Sarug, wysyłał listy mające umocnić ludność Osroene w wierze i odwadze przeciw Kawadowi.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁰Rammelt 2008, s. 240.

¹⁰¹¹Rammelt 2008, s. 239.

¹⁰¹²Joz Styl 28.

¹⁰¹³Joz Styl 32.

¹⁰¹⁴Joz Styl 36.

¹⁰¹⁵Joz Styl 39.

¹⁰¹⁶Joz Styl 91.

¹⁰¹⁷Joz Styl 100.

¹⁰¹⁸Joz Styl 54.

Jakub z Sarug jest ostatnim z wielkich duchowych autorytetów definiujących Osroene w tej epoce.¹⁰¹⁹ Jakub w swych dziełach odcina się od uczonych, mędrców, Greków, i wielkich dysput swoich czasów przedstawiając się wręcz jako człowiek prosty, nie znający nauki (co było literacką pozą, lecz również opisywało jego postawę przyjętą w obliczu kontrowersji).¹⁰²⁰ Jak ujmował, uczeni rozprawiający nad hipostazami mówią językami wieży Babel, zaś on sam starał się mówić językiem wiary.¹⁰²¹ Syryjski świat postrzegał go jako kolejnego z wielkich mistrzów-nauczycieli, oraz poetę tworzącego dla Boga. Był również znany jako mnich i asceta.¹⁰²² Ogromna spuścizna literacka Jakuba była skierowana do wspólnot monastycznych, ludności miast i wiosek Osroene.¹⁰²³ Jego podejście miało związek z tym, że długo pozostawał periodeutesem w dystrykcie Batnae, chodząc po wioskach, gdzie celebrował nabożeństwa i służył ludziom.¹⁰²⁴ Znaczenie twórczości Jakuba było ogromne dla ugruntowania horyzontu, który można nazwać "chrześcijańską kulturą Osroene", nie tylko samej Edessy. Były to ostatnie lata, w których spuścizna tego horyzontu mogła zostać wyrażona (przypomina to przypadek Efrema, który zachował w literackiej formie tradycje wczesnego chrześcijaństwa północnej Mezopotamii w momencie dziejowym, gdy ulegało już ono przekształceniom). Jakub został wykształcony w Szkole Edessy i poznał szerokie spektrum jej chrześcijańskiej symboliki. Posługa w mniejszych ośrodkach Osroene pozwoliła ukazać mu szerszy horyzont, a także zwrócić się do Edessy jako do centrum regionu przynajmniej częściowo z zewnątrz, nie jako kolejny przedstawiciel jej elit. Jednocześnie spuścizna Jakuba jest zanurzona w przeszłości Osroene i nie ukazuje skali zmian, jakie zachodziły w tym okresie, szczególnie od czasu śmierci Anastazjusza. Jak pisze M. Forness, za życia Jakuba z Sarug zaczął się formować niemal całkowicie oddzielony od cesarstwa syryjski kościół ortodoksyjny.¹⁰²⁵

¹⁰¹⁹Rammelt 2008, s. 242

¹⁰²⁰Memre 94; Cytaty z memre: K. Dinno, Jacob of Serugh, The Man behind the Mimre, w: G. Kiraz (ed.), Jacob of Serugh and His Times, Piscataway 2010 s. 51-69. s. 64.

¹⁰²¹Memre 94 523-525.

¹⁰²²S. Griffith, Mar Jacob of Serugh on monks and monasticism: readings in his metrical homilies "On the singles", [w:] G. Kiraz (ed), *Jacob of Serugh and his times: studies in sixth-century Syriac Christianity*, Piscataway 2010, 71-89, s. 72.

¹⁰²³S.A. Harvey, To Whom did Jacob Preach?, [w:] G. Kiraz (ed), *Jacob of Serugh and his times : studies in sixth-century Syriac Christianity*, Piscataway 2010, s. 116.

¹⁰²⁴Harvey 2010, s. 130.

¹⁰²⁵M. Forness, *Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh*, Oxford 2018, s. 8.

5. Początki chrześcijaństwa w Edessie i legenda Abgara

5.1. Podejścia badawcze

U podstaw budowanej w późnym antyku narracji dotyczącej historii i tożsamości Edessy leży szeroko interpretowany przekaz o nawróceniu króla Abgara. Narracja ta opiera się na dwóch podstawowych częściach: pierwsza ogniskuje się wokół listu Abgara do Jezusa i otrzymanej odpowiedzi (tę część można nazwać legendą Abgara); druga opowiada o przybyciu do Edessy apostoła, który spełniając obietnicę Chrystusa uzdrawia króla i nawraca miasto na chrześcijaństwo (legenda Addaja). Najwcześniejszym dowodem na istnienie narracji jest słynny ustęp u Euzebiusza¹⁰²⁶, gdzie zostaje przytoczona treść wymiany listów Abgara z Jezusem, a także skrótowo opisane uzdrowienie i nawrócenie króla Edessy przez Tadeusza (*Θαδδαῖος*), jednego z Siedemdziesięciu. Rozszerzona i zmodyfikowana wersja, znana jako *Doctrina Addai* (*DA*, w tłumaczeniu polskim W. Witakowskiego: *Nauka Apostoła Addaja*) jest zazwyczaj datowana na początek V wieku – być może na okolice roku 400 (Howard, Witakowski)¹⁰²⁷, lub na czasy biskupa Rabbuli (412-435) (Drijvers).¹⁰²⁸

Na treść Nauki Addaja w tej drugiej, najpełniejszej wersji składa się kilka wątków: (1) opis przybycia posłańców Abgara do Palestyny i spotkania z Jezusem; posłowie zanoszą do

¹⁰²⁶Eus. *HE* 1.13.

¹⁰²⁷G. Howard (ed., tłum.), *The Teaching of Addai*, Ann Arbor 1981, s. vii; W. Witakowski, "Nauka Apostoła Addaja" : wstęp, przekład z języka syryjskiego, komentarz, *Studia Theologica Varsaviensia* 22/2 (1984), 181-213, s. 182; I. Ramelli, *Possible Historical Traces in the Doctrina Addai*, 2009, s. 1 (*convincingly dated by scholars to the fourth or fifth century AD*). H. Drijvers: *Some indications suggest that this recension of the Doctrina Addai first came into being at the beginning of the 5th century*, na podstawie datowania legendy o odkryciu krzyża, oraz wzmianki o buncie i wojnie w Hiszpanii, które miałyby odnosić się do sytuacji po inwazji Gotów w 409 roku, w: *The Abgar Legend*, W. Schneemelcher (ed), R. McL. Wilson (trans.), *New Testament Apocrypha, Volume One: Gospels and Related Writings*, London 1991, 492-500, s. 493.; pierwsze dekady piątego wieku: S. Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. H. W. Attridge and G. Hata (1992), 212–234, s.213; ok. 420: T. S. Wardle , "Addai, Teaching of," e-GEDSH; N.A. Pedersen mówi o latach 30. V wieku (*The Legendary Addai...* s. 430.); podobnie S. Griffith (grecka legenda o odkryciu krzyża przez Helenę pochodzi z końca IV wieku, dlatego *the full form of the Doctrina Addai could not have been composed until well after the beginning of the fifth century*) (za: S. Griffith, *The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought*, s. 281).

¹⁰²⁸H. J. W. Drijvers, *The Image of Edessa*, s. 15-16.

Abgara odpowiedź oraz namalowany przez Hannana wizerunek Chrystusa, który zostaje umieszczony w pałacu. (2) Do Edessy przybywa Addaj, który uzdrawia króla Abgara i głosi nauki na jego dworze; (3) odrębna narracja o odkryciu Krzyża przez rzymską królową Protonike, ukazana jako część nauk Addaja; (4) odpowiedź Abgara na słowa Addaja i wezwanie do zgromadzenia całego miasta; (5) Addaj wygłasza szereg wskazań dla Kościoła Edessy, król Abgar zezwala na wzniesienie budynku kościoła, część moźnych zostaje duchownymi; (6) korespondencja Abgara z Nersaiem, królem Asyrii i z cesarzem Tyberiuszem; (7) umiejscowiona kilka lat później scena śmierci Addaja w Edessie, w której apostoł udziela ostatnich wytycznych dla swych uczniów; pogrzeb Addaja, następcą zostaje Aggaj; (8) opis męczeństwa Aggaja (po śmierci Abgara) z rąk jednego z synów króla; (9) następcą Aggaja, Palut, uzyskuje święcenia w Antiochii od biskupa Serapiona, który miał być namaszczony przez Zefiryne, biskupa Rzymu.

Legenda Abgara budzi ogromne zainteresowanie badaczy zajmujących się Edessą oraz kulturą syriacką i pozostaje przedmiotem licznych polemik. Wśród powstających od XIX wieku hipotez dotyczących jej treści powszechnie i wczesnie odrzucona została tylko jedna – możliwość, by legenda była echem rzeczywistego nawrócenia króla Abgara Ukkamy w I wieku po Chr. Ponieważ przegląd proponowanych przez badaczy hipotez jest kluczowy dla dalszych rozważań, najważniejsze z nich zostaną pokrótce przedstawione:

1. Całość to mistyfikacja z ok. 300 r: tak już H. Gompertz.¹⁰²⁹ tezę rozwinął najpełniej W. Bauer¹⁰³⁰. Za nim: H. Koester¹⁰³¹ oraz H.J.W. Drijvers.

Są podawane różne przyczyny tej mistyfikacji:

1.1. Walter Bauer (1934): w Edessie pierwotnie działały sekty marcjonitów, bardezanitów, oraz manichejczycy. Pozostający w łączności z Antiochią chrześcijanie "ortodoksyjni", palutianie, stanowili niewielką grupę. Legenda Addaja została skonstruowana ok. roku 300, by udowodnić ich starszeństwo wobec heretyków.¹⁰³² Bauer odrzuca możliwość powstania legendy w kręgach heretyckich (marcjonitów i bardezanitów), ponieważ nie starałyby się one umiejscowić początków swych doktryn przed czasem

¹⁰²⁹Hat es jemals in Edessa christliche Könige gegeben, *Archäologisch-epigraphischen Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 9 (1896), s. 154-157

¹⁰³⁰*Rechtgläubigkeit Und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.

¹⁰³¹ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity, *The Harvard Theological Review* 58/3 (1965), 279-318.

¹⁰³²N. Pedersen 2018, s. 188-189 (streszczenie), za: Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 19-22, 29-34.

działalności założycieli. Dokument miałby zostać sfabrykowany specjalnie na potrzeby Euzebiusza, który przekazał je jako "syryjskie akta" dalej w swojej *Historii Kościelnej*.¹⁰³³ Za tym zamysłem miałby stać pierwszy dobrze potwierdzony biskup Edessy, Kûnê (Kona), żyjący w czasach Euzebiusza: *From this I conclude that someone in Edessa must have proceeded in an exceptionally cautious fashion. He did not endanger the undertaking by suddenly appearing in Edessa itself with the assertion that nearly three centuries earlier the city had stood in close connection with Jesus in person, which certainly would not have been accepted without contradiction (...). Rather, this person made use of the zeal for collecting which characterized the learned and guileless bishop of Caesarea, who was wholly inexperienced with regard to the situation in Mesopotamia, slipped into his hands the "Syrian Acts," cheerfully and justifiably confident that this story soon would find its way back home in improved and enlarged form, now secure against all assaults. (...) Thus we find the Abgar saga to be a pure fabrication, without any connection with reality, which need not have emerged earlier than the beginning of the fourth century (...) and which says nothing certain about the Christianity of Edessa in an earlier time. The converted king loses all claim to be taken seriously when one accepts him as a legendary figure and resolutely rejects any thought of a "historical kernel".*¹⁰³⁴ Bauer przyznaje, że "legendę Addaja" mogły inspirować Akta Tomasza, które uznaje za dużo wcześniejsze, jednak jego opinia jest bardzo kategoryczna i odmawia tej narracji jakiegokolwiek wartości historycznej.

1.2. H. Drijvers : Tezę Bauera przekształcił i rozwinął Han Drijvers, według którego legenda Addaja powstała w II poł. III wieku po Chr. jako odpowiedź na działalność manichejczyków, dowodząc starszeństwa chrześcijaństwa ortodoksyjnego ("palutian") w Edessie. Addaj miałby otrzymać imię w opozycji do ucznia i "apostoła" Maniego, Addy, który być może działał na terenie Osroene (w Edessie poświadczony jest wczesne istnienie manichejskiej wspólnoty). Teoria Drijversa opiera się na podobieństwie konstrukcji legendy Addaja do opisów działalności samego Maniego (który miał czynić cuda, uzdrawiać, nawracać arystokratów i perskiego króla Szapura; ewangelijne odniesienie do "parakleta", na które powoływał się także Mani, zostało w DA wyraźnie skorelowane z Addajem. W manicheizmie specjalną rolę pełniły obrazy, zaś DA poświadcza istnienie związanego z legendą wizerunku Chrystusa).¹⁰³⁵ Teoria ta znalazła duży odzew w świecie nauki. Drijvers

¹⁰³³Bauer (Rechtgläubigkeit, 16, 40–41).

¹⁰³⁴W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (trans., ed. R. Kraft, G. Kroedel), Philadelphia

¹⁰³⁵Drijvers, *Facts and Problems*; Drijvers, *Addai und Mani*; Drijvers, *Jews*; Drijvers, *Early Syriac Christianity*;

Drijvers, *Image*; Drijvers, *Abgar Legend* (za: Pedersen 2018, s. 189); patrz także: H.J.W. Drijvers,

potwierdza, że jądro narracji, którą nazywa "legendą Abgara", stanowi wymiana listów między Jezusem a Abgarem Ukkamą.¹⁰³⁶ Ponieważ fragmenty legendy są znane także z papirusów greckich, możliwe jest istnienie zaginionej greckiej wersji niezależnej od Euzebiusza.¹⁰³⁷ Jak twierdzi: *an apostle of Jesus with the name of Addai is completely unknown before the time of Eusebius. The name was so strange to the church historian that he transformed it into Thaddaeus, one of the Seventy, although the Semitic name Addai occurs in Greek (...) In the Manichean tradition Addai or Adda is one of the best-known missionaries, who belongs to the inner circle around Mani himself; his greatest activity was set in die Syrian area, and he possessed the same miraculous power of healing as Mani himself. The traditions about the two men named Addai thus show a certain analogy, which points to the conclusion that the Christian Addai is a borrowing from Manicheism.*¹⁰³⁸ Drijvers uważa, że oryginalna wersja legendy zawierała list Abgara oraz pisemną odpowiedź Jezusa; z powodu przekonania chrześcijan, że Jezus nie pozostawił żadnych pism, list Chrystusa został zmieniony w przekaz ustny.¹⁰³⁹ Tymczasem manichejczycy gromadzili zbiory listów (w tym list samego Maniego do wspólnoty w Edessie¹⁰⁴⁰), jak również (według Augustyna¹⁰⁴¹) spreparowany przez Maniego list, rzekomo autorstwa samego Jezusa.¹⁰⁴² Drijvers konkluduje: *Abgar's letter to Jesus: "Abgar Ukama to Jesus, the good physician, who has appeared in the township of Jerusalem..." finds an exact parallel in Mani's self-designation "I am a physician from the land of Babylon", which he uses in addressing the Sassanid king Shapur. It is precisely the miraculous healing power of Jesus and Mani which brings the kings, Abgar and Shapur, to acknowledge their supernatural origin! The answer of Jesus to Abgar is even more instructive. The beginning is a variant of the familiar words*

Abgarsage w: Schneemelcher ed., Neutestamentliche Apokryphen, 5th ed, Tübingen 1987, s. 389-396; H.J.W. Drijvers, The Abgar Legend, [w:] *New Testament Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher, trans. R. McL. Wilson (Louisville: John Knox, 1991), 492-99;

¹⁰³⁶Drijvers 1991, s. 492.

¹⁰³⁷Drijvers 1991, s. 493; [Peppermüller Vig Chr 25. 1971. 299ff.](#)

¹⁰³⁸Drijvers, 1991, s. 494.

¹⁰³⁹[Augustinus, c. Faustum 28.4; Hieron. Ez. 44.29; Decretum Gelasianum, ed. von Dobschütz 1912, 5.8.1, 2.](#)

¹⁰⁴⁰CMC 64.8-65.18; cf. Koenen-Romer, Der Kölner Mani-Kodex (critical ed. 1988), pp. 42ff.

¹⁰⁴¹Augustinus, c. Faustum 28.4

¹⁰⁴²Drijvers 1991, s. 495.

of Jesus to Thomas in Jn. 20.29, which is not elsewhere attested. Jesus' promise to send a disciple is a variant of the Paraclete saying in Jn. 16:7-8, which played a central role in Mani's consciousness of revelation (...) Addai, the promised apostle, in this way takes up a position of rivalry to Mani! This is an ingenious piece of propaganda: a Christian apostle in rivalry with Mani, whose best-known apostle was actually called Addai! If the Paraclete saying is the basis and core of the letter of reply, then it is not out of the question to interpret the words about the blessing of Edessa also in this context (...) Probably the enemy who is no longer to prevail over Edessa was originally not a political foe, but was intended to be Satan.(...) This finding of the Abgar legend is fully in agreement with the historical reports of the beginnings of Christianity in Edessa, as the Chronicon Edessum relates them: Marcion, Bardaisan and Mani dominated the scene, and orthodoxy was a late-comer.¹⁰⁴³

2. Legenda Addaja posiada historyczne jądro z czasów Abgara Wielkiego (wersja tradycyjna hipotezy). W opozycji do teorii o "mistyfikacji" od początku pojawiła się teza, że legenda Addaja jest echem prawdziwych wydarzeń z czasów królewskich. Już A. Gutschmid zauważył, że namiestnik Eleutheropolis, Sabinos syn Eustorgiosa, do którego udają się posłowie Abgara, mógł być "strategiem Sabinosem", czyli Sabinosem z Syrii znanym z Józefa Flawiusza.¹⁰⁴⁴ Zarówno Gutschmid, jak i Lipsius wiązali jednak sedno "Legendy Addaja" z panowaniem Abgara Wielkiego (ok. 177-212 AD) i jego prawdopodobną konwersją na chrześcijaństwo. Licznych argumentów dostarczył F. Burkitt,¹⁰⁴⁵ potem w polemice z Bauerem H. Lietzmann.¹⁰⁴⁶ Wielu kolejnych badaczy podążyło tym samym tropem.¹⁰⁴⁷ Wyraźne ślady datacji z początków III wieku znajdują się w samym tekście "Nauk Addaja", gdzie następcja Aggaja, Palut, miał być współczesny Serapionowi z Antiochii (190-210) i Zefirynowi z Rzymu (198/199-217).¹⁰⁴⁸ Dodatkowo nieznanymi z imienia wrogi syn Abgara, który odszedł od wiary i doprowadził do śmierci

¹⁰⁴³Drijvers 1991, s. 495-496.

¹⁰⁴⁴Gutschmid 1887, s. 13.

¹⁰⁴⁵F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, London 1904.

¹⁰⁴⁶H. Lietzmann, *A History of the Early Church in 4 vols*, 1937- 1953.

¹⁰⁴⁷H.E.W. Turner, *Patterns of Christian Truth*, London 1954, 39-46, 85-94; L. W. Barnard, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.*, VC 22 (1968), 161-175; J.J. Gunther, *The Meaning and Origin of the Name 'Judas Thomas'*, *Le Muséon* 93 (1980), 113-148; E. Peretto, *Il problema degli inizi del cristianesimo in Siria*, *Augustinianum* 19 (1979) 197-214.

Aggaja, może być okrutnym Abgarem wzmiankowanym u Kasjusza Diona, usuniętym przez Karakallę.¹⁰⁴⁹

2.1 F.C. Burkitt: Chrześcijaństwo w Edessie zakorzeniło się w stuleciu między wyprawą Trajana a ostateczną aneksją przez Rzym.¹⁰⁵⁰ Gdy powstała "legenda Addaja", pamięć o czasach królewskich w Edessie była wciąż żywa.¹⁰⁵¹ W przeciwieństwie do Addaja i Aggaja, Palut *was an accredited missionary of the Great Church of the Roman Empire*. Zefiryn został wspomniany, ponieważ był biskupem Rzymu w czasie podróży Abgara Wielkiego do tego miasta.¹⁰⁵² Ze względu na wizytę króla, sama Edessa mogła zabiegać o silniejsze związki z chrześcijańskim światem Cesarstwa i o przysłanie Paluta z Antiochii.¹⁰⁵³ Lokalny kościół w Edessie istniał już w czasach Abgara Wielkiego, zaś trzech "wczesnych biskupów" znanych z przekazu Patriarchy Michała, miałyby być postaciami autentycznymi.¹⁰⁵⁴ Po zmianach z początku III wieku zwolennicy "rodzimego kościoła" ustawili się w opozycji do "palutian".¹⁰⁵⁵ Jak stwierdza Burkitt: *Abgar IX is the only ruler of Edessa who would ever have had occasion to send an embassy to Eleutheropolis in Palestine (...) he was exposed to Christian influence; he was the only one of the later kings of his name who reigned long enough for legends to form about his personality.*¹⁰⁵⁶

2.2. P. Kahle (1947) również widział w "Legendzie" odbicie prawdziwej tradycji, która miałyby jednak pochodzić z Adiabene. Chrześcijaństwo pojawiło tam się wcześniej w powiązaniu z konwersją królowej Heleny i jej syna Izatesa na judaizm. Teoria opiera się na wzmiance w "Kronice z Arbeli" o tym, że biskup Peqida otrzymał święcenia osobiście z rąk apostoła Addaja.¹⁰⁵⁷ S. Brock w opozycji do tej teorii uznaje wiarygodność Kroniki z Arbeli

¹⁰⁴⁸Lipsius 1880, s. 8. Z kolei drugi następca Paluta, znany "akt Szarbela i Barsamyi" Barsamya żył w czasach biskupa Rzymu Fabianusa (236-250), co również zgadza się z III wieczną datacją Paluta.

¹⁰⁴⁹Gutschmid 1887; (Exc. Vales. s. 746)

¹⁰⁵⁰Burkitt 1904, s. 9;

¹⁰⁵¹Burkitt 1904, s. 11.

¹⁰⁵²Burkitt 1904, s. 26.

¹⁰⁵³Burkitt 1904, s. 28.

¹⁰⁵⁴Burkitt 1904, s. 31.

¹⁰⁵⁵Burkitt 1904, s. 34-35.

¹⁰⁵⁶Burkitt 1904, s. 27.

¹⁰⁵⁷P. Kahle, *The Cairo Geniza*, London 1947, rozdz. 3C.

(znanej tylko z XX-wiecznego odpisu) dla czasów partyjskich jako *little more than wishful thinking*.¹⁰⁵⁸ Jednak należy zaznaczyć, że podobnie jak w przypadku "Legendy Addaja", *Kronika z Arbeli* w kwestiach dotyczących czasów partyjskich zawiera informacje zadziwiająco dobrze korespondujące z innymi źródłami.

2.3. J. Segal (1970): Autor najpełniejszej monografii o Edessie czerpał z powyższych ustaleń, odpowiadając na pytanie: *did Edessa receive Christianity from Palestine in the south-west, or from the East? (...) Now it seems very likely that there were three stages in the evolution of the identity of the evangelist to whom is ascribed the conversion of Edessa to Christianity. The Addai whom Syriac-speaking Edessans regarded as their Apostle may well have been an historical personage. A missionary of this name is held – and there is no reason to gainsay the view that this account has a basis of fact – to have brought Christianity to Adiabene at the end of the first, or early in the second century.*¹⁰⁵⁹ Dalej Segal powołuje się na bliskość relacji politycznych Edessy i Adiabene i ten sam język. Nieznany w świecie greckim Addaj miał zostać zidentyfikowany z Tadeuszem być może przez Euzebiusza. Jak zauważa Segal, Tadeusz bywał utożsamiany z apostołem Tomaszem – jak w inskrypcji z Kirk Mağara (która wymienia wprost "Tadeusza, czyli Tomasza") i u Egerii. Działalność manichejskich Addy i Tomasza byłaby odbiciem wcześniejszej aktywności "ewangelizatorów chrześcijańskich".¹⁰⁶⁰ Natomiast postać Abgara Ukkamy, oprócz podobieństw do Abgara Wielkiego, miałyby być echem znanego z przekazu Józefa Flawiusza Izatesa z Adiabene, którego niejaki Ananiasz nawrócił na judaizm w Spasinou Charax. Legenda Addaja była więc związana z żydowskimi kupcami, działającymi na trasie handlowej do Indii. Biorąc pod uwagę adiabeńskie korzenie chrześcijaństwa w Edessie, Segal wzmiankuje działalność Tacjana, a także fakt, że Bar Daisan i Efrem pochodzili z terenów na wschód od Edessy.¹⁰⁶¹ Sama legenda o nawróceniu Abgara została skompilowana, gdy monarchia cieszyła się jeszcze popularnością w Edessie.¹⁰⁶² Segal zgadza się z opinią, że legenda jest echem jeśli nie konwersji, to przychylności króla Abgara

¹⁰⁵⁸S. Brock 1992, s. 224

¹⁰⁵⁹J. Segal 1970, s. 65; patrz także: J. B. Segal, *When did Christianity come to Edessa?*, w: C. B. Bloomfield (ed.), *Middle Eastern Studies and Libraries: A Felicitation Volume for Professor J. D. Pearson*, London 1980, 179-191.

¹⁰⁶⁰J. Segal 1970, s. 65

¹⁰⁶¹J. Segal 1970, s. 69.

¹⁰⁶²J. Segal 1970, s. 70.

Wielkiego dla chrześcijan i że odpowiadają temu pewne elementy *Nauki Addaja* (oprócz wcześniej wymienionych, także imię żony króla, oraz wzmianka o adybeńskim władcy Narsaiu z końca II wieku po Chr.). Zwraca uwagę na aspekt polityczno-społeczny: *Abgar the Great is likely to have favoured Christianity for reasons of state (...) It secured for him the sympathy of an important group of his subjects; at the same time it strengthened his position through the respect of authority and order, which was an inherent quality of the Christian community.*¹⁰⁶³ Jest to dość odważna teza, według której chrześcijanie Edessy byli już wtedy zorganizowaną i wpływową wspólnotą.

3. Sebastian Brock przeprowadził dogłębne porównanie treści przekazu Euzebiusza i *Nauk Addaja (DA)*. Uważa konwersję Abgara Wielkiego za wątpliwą.¹⁰⁶⁴ Jest jednak zdania, że istniała wczesna działalność chrześcijańskiego misjonarza Addaja na tym terenie, zaś manichejczycy nazwali swojego apostoła za jego przykładem (jest to więc odwrócenie teorii Drijversa).¹⁰⁶⁵

4. A. Palmer¹⁰⁶⁶ – w oryginalnej legendzie Abgara apostołem Edessy był Tomasz; legenda powstała w czasie sprowadzenia do Edessy szczątków Tomasza. Biskup Kona zastąpił Tomasza postacią Addaja. Euzebiusz z kolei zastąpił nieznanego Addaja – Tadeuszem.¹⁰⁶⁷

5. J. González Núñez (1995): również dostrzega wpływy z Adiabene, które mogło być ewangelizowane przez Addaja na początku II wieku).¹⁰⁶⁸

6. Sidney H. Griffith (2003) jest autorem licznych prac związanych z symboliką syryjskiego chrześcijaństwa w Mezopotamii i wypowiada się głównie na temat roli *Nauki Addaja* w V-wiecznej wersji. Jak pisze: *The thesis defended here is that the author wanted to put forward a paradigm of normative Edessan Christianity, supported by the local*

¹⁰⁶³J. Segal 1970, s. 70-71.

¹⁰⁶⁴S. Brock 1992, s. 221.

¹⁰⁶⁵S. Brockm 1992, s. 227. Tę możliwość rozważa także Pedersen (2018, s. 227), który zauważa, że podobieństwo imion, z racji powszechności formy Addai/Adda, może być zupełnie przypadkowe.

¹⁰⁶⁶A. Palmer, *King Abgar of Edessa, Eusebius and Constantine*, w: H. Bakker (ed), *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*, Groningen 1992, 3-29.

¹⁰⁶⁷za: Illert, *Abgarlegende*, s. 26.

¹⁰⁶⁸J. González Núñez, *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa* Madrid 1995, s. 31.

*ecclesiastical and historical lore, which he hoped would play an authoritative role in the largely Christological controversies of his own day. On this reading, the most important part of the Doctrina Addai appears then not to be the Abgar legend itself, with its several sub-plots, but the textually longer, narratively more central accounts of Addai's sermons and speeches, which are presented as accomplishing the delivery of the Christian kerygma in Edessa in the first instance*¹⁰⁶⁹ Połączenie różnych elementów narracji miałyby służyć podkreśleniu lojalności do Imperium Romanum w pierwszej połowie V wieku. Autor *Nauki Addaja* był przekonany o prawdziwości legendy o nawróceniu Abgara, jednak kompilował swój przekaz w celu ukazania, że Edessa: *had an impressive record of loyalty to the Imperium Romanum, in an area where this loyalty was not without serious political and cultural challenge (...) Political loyalty to the imperium romanum had not only a civic, but also an ecclesiastical dimension in the author's view.*¹⁰⁷⁰

7. A. Mirkovic (2002, 2004):¹⁰⁷¹ którego pracę doktorską doceniła i włączyła do dyskusji I. Ramelli:¹⁰⁷² Cechą charakterystyczną też Mirkovica jest oparcie się na "światopoglądzie" F. Millara, podkreślających hellenistyczność północnej Mezopotamii, przy niemal zupełnym odrzuceniu wpływu kultury irańskiej (poza cenną uwagę, że legenda Abgara należy do gatunku opowieści dworskich). Mirkovic w swej analizie cofa się w czasie, co daje inne spojrzenie i umożliwia szerokie omówienie każdego "stadium" – DA, relacji Egerii oraz przekazu Euzebiusza – przy jednoczesnym zaznaczeniu, które z elementów "cofają się" do warstwy wcześniejszej. Mirkovic dochodzi do następujących wniosków – mit Edessy nie był oryginalny, należał do szerokiego horyzontu literackiego opisującego zależność króla-apostoła, oraz wcześniej władcy-filozofa, a także pana-klienta;¹⁰⁷³ jednocześnie, jest apokryfem z gatunku "akt apostolskich".¹⁰⁷⁴ Późniejsza wersja legendy nie tylko miała związać miasto z chrześcijaństwem, lecz pełniła istotną rolę romanizacyjną. Niemal cała struktura Doctrina Addai jest widziana w kontekście

¹⁰⁶⁹S. Griffith, *The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought*, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6.2 (2003), 269-292, s. 271-272.

¹⁰⁷⁰S. Griffith 2003, s. 282.

¹⁰⁷¹A. Mirkovic, *Prelude to Constantine: the Abgar Tradition in Early Christianity*, Frankfurt am Main 2004; diss 2002.

¹⁰⁷² Ramelli, *Possible historical traces in the Doctrina Addai*, Piscataway 2009., s. 6.

¹⁰⁷³Mirkovic 2002, s. 102.

¹⁰⁷⁴Mirkovic 2002, s. 39.

dopasowania struktur kościoła Edessy do rzymskiego państwa. *In all of "Labubna's" augmentations to the Abgar legend one tendency prevails, the emphasis on Edessa as a city closely linked with the Roman Empire. These details, not present in Eusebius, have a clear political agenda. We can be certain that these additions were made during the course of the fourth century, almost all point in one direction, toward the Christian Roman Empire.*¹⁰⁷⁵ Mirkovic szukając źródeł legendy nie wychodzi jednak poza II połowę III wieku: *It is our conjecture that the stories of royal patronage of apostles expressed anxiety, desperation, and conflict between religious community and government authorities taking place in the third century.*¹⁰⁷⁶

8. Ilaria Ramelli (2006, 2009)¹⁰⁷⁷ w dogłębnej analizie "legendy Addaja" dostrzega jej znaczną wartość historyczno-kulturową i dowodzi, że tekst nosi ślady użycia źródeł sięgających I wieku po Chr – być może autentycznej wymiany listów między Abgarem a Tyberiuszem. Elementami pochodzącymi z pierwszego wieku miałyby być wymienione w korespondencji Tyberiusza "dzieci Hiszpanii", które dotyczyłyby nie Iberii rzymskiej, lecz Iberii kaukaskiej, podobnie jak *spny* z "Księgi Praw Krain" Bar Daisana. Wzmianka ta byłaby echem rzeczywistego wykorzystania Iberów kaukaskich przeciw Partom przez Tyberiusza.¹⁰⁷⁸ Ramelli sądzi także, że wymienieni w DA Abdu syn Abdu oraz (w innym miejscu) Sennak, syn Avidy, mogli być męczennikami Abdosem i Sennesem z *Martyrologium Hieronymianum*. Uważa je za: *historical figures precisely of the time of Abgar 'the Black'. They are well known to Tacitus, who attests that Abdus and Sinnaces, a powerful eunuch and a rich noble, were linked both to the Romans and to Abgar's court (Ann. 6.31-32). They played an important role in the events of AD 35-37 as promoters—without king Artabanus' knowledge—of a Parthian embassy to Tiberius (...) The hagiographical legend of Abdos and Sennes might be a development of the story of these two men who really lived in the first century AD, knew Abgar, and were in Edessa during his reign.*¹⁰⁷⁹ Podobnie jak wcześniejsi badacze, Ramelli podkreśla rolę Adiabene, oraz Izatesa i Heleny w powstaniu legendy o nawróceniu Abgara. Stawia odważną hipotezę, że historia władców Adiabene, przedstawiona przez Józefa Flawiusza, mogła dotyczyć konwersji nie na

¹⁰⁷⁵Mirkovic 2002, s. 77.

¹⁰⁷⁶Mirkovic 2002, s. 210.

¹⁰⁷⁷Ramelli 2009.

¹⁰⁷⁸Ramelli 2009, s. 25-27

¹⁰⁷⁹Ramelli 2009, s. 45-46.

judaizm, lecz na wczesną formę chrześcijaństwa. Zwraca uwagę na zbieżność imion Ananiasza z *Dziejów Apostolskich*, Hanana, kuriera króla Edessy, oraz kupca Ananiasza z historii Izatesa; oraz na kwestię rozterek Izatesa odnośnie poddania się obrzezaniu, charakterystyczną również dla pierwszych chrześcijan. Ramelli przywołuje także narrację Mojżesza Chorenatsiego, według którego Helena była pierwszą żoną Abgara i nawróciła się na chrześcijaństwo.¹⁰⁸⁰ Józef Flawiusz potwierdza, że Helena osiadła na pewien czas w Harranie, położonym bardzo blisko Edessy.¹⁰⁸¹ Sama konstrukcja "Legendy Addaja" mogła być natomiast związana ze szkołą Bar Daisana.¹⁰⁸²

9. Nils A. Pedersen:¹⁰⁸³ jest pierwszym od dawna badaczem, który przedstawił w kwestii pochodzenia "Addaja" nowe dane źródłowe. W opozycji do Hana Drijversa, Pedersen wykazuje, że imię Addaj występuje w tradycji chrześcijańskiej poza kontekstem edesseńskim i manichejskim – mianowicie w apokryficznej *Pierwszej Apokalipsie Jakuba*. "Legenda Addaja" byłaby więc związana z wpływem kręgów żydowskich z Palestyny (co potwierdza fakt, że Addaj miał się zatrzymać u Żyda z Edessy, Tobiasza), zaś *the anti-Manichaean dimension of the DA is very doubtful*.¹⁰⁸⁴

5.2. Rozwój chrześcijaństwa w Syrii i w Mezopotamii w II wieku

Biorąc pod uwagę różnorodność hipotez i interpretacji, zgodność co do pochodzenia legendy Addaja przy obecnym zasobie źródeł wydaje się niemożliwa. Wiąże się to między innymi z odmiennym podejściem do wiarygodności źródeł, w szczególności tych dotyczących rozwoju wczesnego chrześcijaństwa za Eufratem w ogóle. Część badaczy jest skłonnych sprowadzać rolę chrześcijan do końca III wieku do nieistotnych kulturowo grup skupionych w "kościółkach domowych", którego przykład znany jest z Dura Europos. Historycy Kościoła widzą wczesne chrześcijaństwo Wschodu jako konglomerat

¹⁰⁸⁰Ramelli 2009, s. 50-55.

¹⁰⁸¹Ramelli 2009, s. 56; (Ios. AI 20.2.2)

¹⁰⁸²Ramelli 2009, s. 26

¹⁰⁸³N. A. Pedersen, *The Legendary Addai and the First Apocalypse of James*, w: H. Behlmer, U. Pietruschka F. Feder (eds), *Ägypten und der Christliche Orient. Peter Nagel zum 80. Geburtstag*, Wiesbaden 2018, s. 187-211.

¹⁰⁸⁴Pedersen 2018, s. 192.

różnorodnych wspólnot czerpiących z wielu kultur, często pod wpływem judaizmu i gnozy. Z kolei badacze zajmujący się "rzymsko-irańskim pograniczem" nie mogą odmówić "legendzie Addaja" zastanawiającej zgodności z kulturowym horyzontem Mezopotamii sprzed nadejścia Rzymian i upadku państwa Partów.

W ostatnich latach owe wiarygodne elementy "Legendy Addaja" są coraz częściej dostrzegane, co sprawia, że najbardziej radykalna forma tezy Bauera jest obecnie ciężka do obrony. Jeśli pierwsza spisana forma legendy (którą można nazwać pre-DA) byłaby świadomym fałszerstwem dostarczonym na potrzeby Euzebiusza z Cezarei, skąd V-wieczna *Doctrina Addai* zaczerpnęła realistyczny opis dworu króla Abgara, tak odmienny od schematycznych rekonstrukcji przeszłości w większości "świętych legend" późnego antyku? Wydaje się zatem prawdopodobne, że już "pre-DA" zawierała szczegóły dotyczące króla Edessy i kręgu związanych z nim arystokratów, zaś Euzebiusz z Cezarei wybrał tylko interesującą go część narracji z obszerniejszego dokumentu. Zgodnie z myślą Segala, pre-DA musiała powstać nie na użytek greckiego historyka, lecz dla pewnego kręgu mieszkańców Edessy w czasie, gdy pamięć o funkcjonowaniu królewskiego dworu była jeszcze żywa.

Na podobne zastrzeżenia napotyka teza Drijversa, według której mistyfikacja powstała w kontrze do manicheizmu. Jak już zauważono, Addaj to popularnie imię aramejskie, które samo w sobie nie może być podstawą do łączenia apostoła Edessy i ucznia Maniego w jedną osobę. W najszerzej zachowanym zasobie imion aramejskich z tego okresu (Dura Europos) Addaj występuje wielokrotnie zarówno w formie zlatynizowanej (*Addaeus*, *Addas*)¹⁰⁸⁵ jak i w greckiej Ἀδαῖος oraz Ἀδδαῖος¹⁰⁸⁶; pojawia się także w inskrypcjach z Hatry. Dlatego Drijvers wzmocnił swą hipotezę, podając szereg zbieżności narracyjnych DA z motywami obecnymi w manicheizmie. W interpretacji tych podobieństw znów kluczowa jest ocena kulturotwórczej siły wczesnego chrześcijaństwa w Mezopotamii – lub też braku tej siły. Drijvers założył, że to działalność Maniego była impulsem do stworzenia "legendy Addaja". Przy dopuszczeniu możliwości, że chrześcijańska narracja tworzyła się już w Edessie przełomu II i III wieku, okazuje się, że to wczesna wersja legendy Addaja mogła inspirować Maniego.

Początek aktywności Maniego w Edessie można datować najwcześniej na pierwszą połowę lat 40. III wieku – sam Mani otrzymał swoje objawienie w 240 lub 241 roku.

¹⁰⁸⁵Welles et al. 1959, s. 426 (indeks).

¹⁰⁸⁶Welles et al. 1959, s. 423 (indeks).

Infiltracja manichejska w Osroene niemal na pewno zaistniała kilka lat później, już po upadku monarchii, ponadto misja Addy musiała trwać jakiś czas, by skłonić chrześcijan do przeciwdziałania. Daje to w najlepszym wypadku kilkadziesiąt lat przestrzeni (do momentu otrzymania tekstu *pre-DA* przez Euzebiusza) na wprowadzenie postaci chrześcijańskiego apostoła Addaja. Musiałby być on wytworem sztucznym, pozbawionym narracyjnej głębi wykraczającej poza horyzont jednego pokolenia – najstarsi członkowie społeczności pamiętaliby bowiem czas, w którym działał Adda manichejski, zaś nie istniała postać Addaja chrześcijańskiego. Tymczasem motyw nawrócenia króla Abgara zakorzenił się tak silnie w społeczeństwie Edessy, że wydaje się być uwiarygodniony pochodzeniem starszym niż z II połowy III wieku; zaś rozwinięta narracja została zapewne skompilowana z elementów uznawanych za autentyczne, mimo ich niewątpliwego uzupełnienia i "ulepszenia".

Jest bardzo prawdopodobne, że Mani studiował wczesne chrześcijańskie dzieła z Edessy. Dobrze zorientowane źródła, jak Efrem, podkreślają wpływ w filozofii i doktryny Bar Daisana na manichejczyków. Również w kronice edesseńskiej pojawia się następstwo Marcjona, Bar Daisana i Maniego. Nie ulega także wątpliwości, że Mani wzorował się na ogólnych toposach chrześcijańskich. Według Euzebiusza¹⁰⁸⁷, Mani powołał 12 apostołów na podobieństwo uczniów Jezusa. Imiona tych znanych to Tomasz, Addas i Hermas w różnych konfiguracjach dotyczących geograficznego obszaru ich działalności.¹⁰⁸⁸ Jeśli uznać źródła chrześcijańskie, które wzmiankują Tomasza (na czele z *Acta Archelai*)¹⁰⁸⁹, za wiarygodne, istniało aż dwóch uczniów Maniego tożsamyh z chrześcijańskimi apostołami Wschodu. Patriarcha Michał pisze, że Mani był interpretatorem Pism, spierał się z Żydami i poganami, oraz wysłał ucznia Adeusa na obszar Beit Aramayê, zaś Tomasza do Indii.¹⁰⁹⁰ Tradycja ewangelizacji apostoła Tomasza na Wschodzie jest z pewnością starsza niż II połowa III wieku więc tutaj – biorąc pod uwagę rzadkie występowanie imienia Tomasz – to Mani musiał wzorować się na przekazie chrześcijańskim, nie odwrotnie. Podobne przypuszczenia nasuwają się w przypadku legendy Addaja.

¹⁰⁸⁷Eus. *HE* 7.31.

¹⁰⁸⁸F. F. Church, G. G. Stroumsa, Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas, *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 47-55, s. 49.

¹⁰⁸⁹Historia Archealosa ANF06. – "The Eastern parts fell thus to the lot of Addas; Thomas obtained the Syrian territories as his heritage; and another, to wit, Hermeias, directed his course towards Egypt. And to this day they, sojourn there, with the purpose of establishing the propositions contained in this doctrine."

¹⁰⁹⁰Mich. Syr. 6.9, (ed. Chabot s. 199.)

Gdyby we wcześniejszej tradycji Edessy nie był znany chrześcijański Addaj, wynalezienie apostoła o tym imieniu niczemu by nie służyło. Korelacja taka była wręcz niewygodna i mogła nieść zarzuty o scalanie nauki manichejskiej z ortodoksyjną (na co śladów w Legendzie Addaja nie ma). W sztucznie tworzonym micie założycielskim rolę ewangelizatora mógłby pełnić z łatwością sam apostoł Tomasz, postać o wyższej randze i wiarygodności – który w IV wieku na dłuższy czas niemal wyparł postać Addaja. Jednak zarówno u Euzebiusza, jak i w "Naukach Apostoła Addaja" imię Tomasza jest tylko zaznaczone, niejako włożone do historii.

5.2.1. Wczesne chrześcijaństwo w północnej Mezopotamii w kontekście możliwych wpływów na powstanie Legendy Addaja

Aby lepiej ukazać tło, w jakim kształtowała się legenda Addaja, należy ująć całościowo jej możliwe kulturowe źródła w pierwszych wiekach po Chr. Mimo skąpych przekazów nie ulega wątpliwości, że elementy chrześcijańskie rozwijały się w Mezopotamii już w II wieku, wkraczając na terytorium państwa Partów. Są one uchwytnie niemal tylko w źródłach pisanych, nie zostawiając jeszcze śladów w inskrypcjach czy innych przejawach kultury materialnej, co jednak nie umniejsza ich znaczenia.

1. Należy jeszcze raz zaznaczyć (za wymienionymi wyżej badaczami) duże prawdopodobieństwo duże znaczenie kontaktów z Adiabene i z grupami żydowskimi związanymi z handlem i pielgrzymkami do Jerozolimy na szlaku od Palestyny do Mezopotamii.¹⁰⁹¹ Konwersja Heleny, Monobazosa i Izatesa (zm. ok. 54) opisana przez Józefa Flawiusza, jest powszechnie uznawana za fakt historyczny. Bezsprzeczne są także bliskie relacje polityczne i geograficzne między Osroene i Adiabene, zarówno w pierwszym wieku jak i później. Szlak poselstw do rzymskich cesarzy i ich namiestników w Syrii, a także trasa podróży Heleny i innych członków rodziny królewskiej z Adiabene do Jerozolimy przebiegały zapewne przez Edesę lub Harran – i dalej przez Batnae oraz Zeugmę. Historia Heleny i Izatesa mogła zostawić swój ślad w edesseńskich archiwach i być

¹⁰⁹¹Sam przykład włożonej do Nauk Addaja legendy o Protonike ukazuje, w jak przedziwny sposób łączyły się i przekształcały literacko-historyczno-religijne motywy. Historyczna Helena z Adiabene, nazywana przez Euzebiusza "królową Osroenczyków", działała na terenie Judei. Protonike, żona cesarza Klaudiusza z "Nauk Addaja" wydawałaby się zupełnie niezależna od tej pierwszej, gdyby nie dobrze znane łączące ogniwo – to Helena, matka Konstantyna, miała znaleźć krzyż.

potem wykorzystana przez chrześcijańskich uczonych, tym bardziej, że między obiema dynastiami mogły istnieć koligacje rodzinne – Helena jest u Euzebiusza nazywana królową Osrończyków.¹⁰⁹² Należy także przywołać mało zbadane związki Adiabene, Edessy i Armenii do połowy II wieku, ukazane w skompilowanej i niewątpliwie zniekształconej formie u Mojżesza Chorenatsiego.

2. Walentyn (zm. około 180), zwany ojcem gnostyków, pochodził najprawdopodobniej z Egiptu i kształcił się w Aleksandrii. Od ok. 140 roku działał w Rzymie, gdzie początkowo cieszył się dużym poważaniem. Według Klemensa Walentyn był uczniem Theudasa, ucznia Pawła, któremu została przekazana "tajemna" nauka.¹⁰⁹³ (w Aktach Apostolskich Theudas jest wymieniany przez Gamaliela, który wspomina jego wystąpienie i śmierć). Euzebiusz¹⁰⁹⁴ pisze, że Bardaisan był początkowo uczniem Walentyniana, potem nawrócił się na prawowitą wiarę, jednak nie odrzucając wszystkich elementów starej herezji. Walentynianizm rozprzestrzenił się zarówno na Zachodzie Cesarstwa (gdzie opisał go Ireneusz), oraz na wschodzie, także w północnej Mezopotamii. Związki jego nauki z Edessą były tak silne, że Sozomen podaje, że według jednej z opinii Walentyn miał się w tym mieście urodzić.¹⁰⁹⁵ Opisy poglądów Bar Daisana ukazują, że jego "szkoła" zachowała wiele elementów kosmologii walentynianizmu.

2. W II połowie II wieku w regionie Osroene pojawili się marcjonici. Badacze są zgodni co do dużego wpływu tej grupy na chrześcijaństwo w Edessie (być może dlatego, że łatwiej jest przyjąć szybki rozwój grupy heretyckiej, niż ortodoksyjnego chrześcijaństwa). Marcjon (zm. ok. 160), pochodził z Pontu i w swej aktywności dotarł aż do Rzymu, gdzie został ekskomunikowany. Jego nauki miały wpływ zarówno na Tacjana jak i na Bar Daisana, który miał odłączyć się od marcjonitów wracając na łono Kościoła. Marcjonici są szczególnie ważni w hipotezie Bauera, który uważa, że stanowili oni większość chrześcijan w Edessie jeszcze w czasach Efrema i to im przysługiwało miano "chrześcijan" jako takich.¹⁰⁹⁶ Bauer posuwa się nawet do stwierdzenia, że zniszczony w powodzi z roku 201 "kościół" był obiektem marcjonickim, co łączy z wymienieniem postaci Marcjona w "kronice edesseńskiej".¹⁰⁹⁷ Istnieje wzmianka u Mojżesza Chorenatsiego,¹⁰⁹⁸ według której

¹⁰⁹²Eus. *HE* 2.12

¹⁰⁹³Clem. *Strom.* 7.17.

¹⁰⁹⁴Eus. *HE* 4.30

¹⁰⁹⁵Soz. 6.34

¹⁰⁹⁶Bauer 1971, 32-33.

¹⁰⁹⁷W roku 449 (137-38) Marcjon opuścił (*npq mn*) kościół. *Chron. edess.* 5.

¹⁰⁹⁸Chorenatsi, I.10, s. 146.

do Edessy przetransportowano archiwa świątynne z Synopy w Poncie, skąd pochodził Marcjon. Aktywność marcjonitów w regionie Edessy jest dowodem napływu idei z obszaru Cesarstwa już w II wieku. Wydaje się jednak, że nie miała bezpośredniego wpływu na kształt "Nauk Addaja". "Arystokratyczny" nurt chrześcijaństwa w Edessie nie nosi znamion ściśle marcjonickich i można go wiązać raczej z naukami Bar Daisana po odrzuceniu przez niego ascetycznych założeń tej herezji.

2. Inskrypcja Aberkiosa z Hierapolis (Koçhisar) jest jednym z najwcześniejszych epitafiów o chrześcijańskim wydźwięku (II połowa II wieku, zapewne ok. 170) i jest dowodem na istnienie wyrafinowanego symbolizmu, czerpiącego z motywów pogańskich, niejako schrystianizowanych, lecz według kryteriów późniejszej ortodoksji bardzo pobieżnie. Aberkios nazywa się "obywatelem wybranego miasta" (*[ἐ]κλεκτῆς πόλεως ὁ πολεῖ[της] τοῦτ' ἐποίη [σα]*),¹⁰⁹⁹ wyrażając dumę ze swego miejsca pochodzenia. Odrobił on podróż do Rzymu, a także do Syrii i za Eufrat, gdzie odwiedził Nisibis (*καὶ Συρίας πέ[δον εἶδα] καὶ ἄστεα πάν[τα, Νισῖβιν]/Εὐφράτην διαβ[άσ· πάν]τη δ' ἔσχον συνο [μαίμους]*). Wszędzie znajdował pobratymców w wierze i prowadziła go nauka Pawła. "Święta dziewica" dawała mu do jedzenia ryby prosto ze źródła (*Πίστις π[άντη δὲ προῆγε]/καὶ παρέθηκε [τροφήν] πάντη ἰχθὺν ἀ[πὸ πηγῆς]/πανμεγέθη καθ[αρὸν, οὗ] ἐδράζατο παρθέ[νος ἀγνή,]*). Nazywa Hierapolis "dobrą ojczyzną" (*χρηστῆ πατρίδι Ἱεροπόλει*). Epitafium ma wydźwięk tak synkretyczny, że podważano jego chrześcijańskość – zostało jednak dowiedzione, że każdy z symboli można odczytać w odniesieniu do Ewangelii.¹¹⁰⁰

Sam *Żywot Aberkiosa* pochodzi z IV lub V wieku.¹¹⁰¹ i jak wykazano, jest właściwie w całości oparty na tekście epitafium.¹¹⁰² Jeśli Aberkios szedł do Mezopotamii przez Zeugmę, powinien był trafić także do Edessy; śladem tych konotacji może być opisane w *Żywocie* spotkanie z Barchasanem w Nisibis, niewątpliwie opartym na postaci Bar Daisana.¹¹⁰³ Tam Barchasanes proponuje, by nadać Aberkiosowi tytuł *ἰσαπόστολος* – równy Apostołom.¹¹⁰⁴ *Żywot* korzysta także z *Księgi Praw Krain* w rozmowie Aberkiosa z

¹⁰⁹⁹Treść inskrypcji: Paul McKechnie, *Christianizing Asia Minor, Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge 2019, s. 150.

¹¹⁰⁰Mc Kechnie 2019, s. 147-165.

¹¹⁰¹Mc Kechnie 2019, s. 166.

¹¹⁰²Mc Kechnie 2019, s. 168.

¹¹⁰³Mc Kechnie 2019, s. 162.

¹¹⁰⁴Mc Kechnie 2019, s. 182.

Eukseianosem.¹¹⁰⁵ Epitafium Aberkiosa uchyla zasłonę do świata pełnej symboli poetyki wczesnochrześcijańskiego Bliskiego Wschodu, ukazując komunikację między daleko położonymi ośrodkami; *Żywot* natomiast ukazuje sposób kompilowania nowych narracji w oparciu o "starożytne" źródła, w sposób analogiczny jak mogło to wyglądać w Edessie.

3. Kolejną kluczową postacią jest Tacjan (zm. ok. 180), o pokolenie starszy od Bar Daisana (ur. 154). On sam opisuje się jako uczeń barbarzyńskiej filozofii, urodzony w kraju Asyryjczyków, wykształcony zarówno w nauce Greków, jak i w doktrynie chrześcijańskiej.¹¹⁰⁶ "Assyria" z dużym prawdopodobieństwem oznacza Adiabene, chociaż ostrożniejsi badacze, mając na uwadze greckie wykształcenie Tacjana i jego obycie w Cesarstwie, próbują wskazywać także na Hierapolis¹¹⁰⁷ (biorąc pod uwagę, że np. Makrobiusz nazywa Hierapolitańczyków "Asyryjczykami z rasy").¹¹⁰⁸ Zarówno Adiabene, jak i Hierapolis oddziaływały kulturowo na region Edessy. Jak już wspomniano, według jednej z wersji Bar Daisan miał spędzić młodość w Hierapolis.

Podobnie jak Marcjon, Tacjan przebywał w Rzymie w połowie II wieku, gdzie stał się uczniem Justyna; po śmierci swego mistrza został jednak wygnany z powodu herezji. W Kościele Wschodu długo nie był uznawany za heretyka – w literaturze syryjskiej zostaje potępiony dopiero u Bar Hebraeusa. Według Epifaniusza Tacjan miał powrócić do Mezopotamii i założyć tam szkołę, która miała wpływ nawet na Antiochię.¹¹⁰⁹ Diatessaron Tacjana, powszechnie używany w Edessie do czasów Rabbuli, z ogromnym prawdopodobieństwem był znany już Bar Daisanowi. W pismach apologetycznych Tacjan przyjmuje konwencję pisania o Grekach z zewnątrz, mimo oczywistego wykształcenia i obycia z kulturą helleńską. Tacjan zaznacza jednak odrębność nie tylko jako, według własnego określenia, barbarzyńca, lecz także jako chrześcijanin.¹¹¹⁰ Występuje przeciw astrologii, używając tych samych argumentów, co później *Księga Praw Krain*, pytając, jak można czcić słońce i księżyc, które zostały stworzone, by służyć ludziom. Podobne jest

¹¹⁰⁵Mc Kechnie 2019, s. 171-175.

¹¹⁰⁶Tat. *orat.* 42.

¹¹⁰⁷W. L. Petersen, Tatian the Assyrian, w: A. Marjanen, P. Luomanen (eds), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Leiden 2005, 125-158, przypis 13.

¹¹⁰⁸Macr. *Sat.* 1.17.66-70.

¹¹⁰⁹W. L. Petersen, *Tatian*, e-GEDSH.

¹¹¹⁰Tat. *orat.* 4.

także ujęcie przez Tacjana problemu *Fatum, losu*.¹¹¹¹ Tacjan stwierdza, że chrześcijanie stoją ponad *Losem*, ponieważ nie czczą wędrownych demonów (gwiazd), lecz niewzruszonego Boga, tym samym odrzucając wytyczne *Losu* oraz siły, które nim sterują.¹¹¹² Konstrukcja niektórych ustępów z jego *Mowy Przeciw Grekom* jest potem wręcz powtórzona w nauce Bar Daisana, jak wyjaśnienie zwyczajów różnych ludów (Grecy nie uprawiają kazirodztwa, które jest normalną praktyką u perskich Magów; pederastia jest potępiona przez barbarzyńców, natomiast ceniona przez Rzymian).¹¹¹³ Tacjan utrzymuje, że kształcił się sam i odwiedził liczne kraje, studiując zarówno retorykę, jak i wiele sztuk.¹¹¹⁴ Oskarżano go o rozwijanie zarówno herezji Walentyniana jak i Marcjona. Mieli się na nim wzorować enkratyci¹¹¹⁵ oraz ascetyczny nurt mezopotamskiego chrześcijaństwa, do którego należeli później messalianie.

Dwa aspekty w zachowanych pismach Tacjana są szczególnie warte uwagi w odniesieniu do rozwoju narracji "Legendy Addaja". Po pierwsze mówi on, że demony zwodzą, zamiast uzdrawiać.¹¹¹⁶ Jest to oczywiście myśl ewangeliczna, jednak jej jasne przypomnienie na długo przed czasami fałszywego uzdrowiciela – Maniego – wskazuje świadomość wagi "boskiego" uzdrowienia, która w "Legendzie Addaja" jest kluczowa i legitymuje postać apostoła Edessy jako wysłannika samego Chrystusa. Po drugie, Tacjan kładł ogromny nacisk na starożytność chrześcijaństwa – to, że Mojżesz żył przed Homerem jest dla niego dowodem autentyczności religii żydowskiej, a w konsekwencji chrześcijaństwa.¹¹¹⁷ Na poparcie swej tezy Tacjan podaje daty i wyliczenia,¹¹¹⁸ które były przywoływane z uznaniem przez Klemensa i Euzebiusza z Cezarei.¹¹¹⁹ Badania nad chronologią chrześcijaństwa Tacjana są szczególnie istotne w kontekście założonej przez niego szkoły, która jak chce Epifaniusz, powstała w Mezopotamii w dwunastym roku panowania Antoninusa Piusa.¹¹²⁰ Warto podkreślić, że i tutaj metoda Tacjana jest analogiczna

¹¹¹¹Tat. *orat.* 8.

¹¹¹²Tat. *orat.* 9.

¹¹¹³Tat. *orat.* 18.

¹¹¹⁴Tat. *orat.* 35.

¹¹¹⁵Epiph. *haer.* (III) 46.1.7-8.

¹¹¹⁶Tat. *orat.* 18.

¹¹¹⁷Tat. *orat.* 36-40.

¹¹¹⁸Tat. *orat.* 41.

¹¹¹⁹Petersen, *Tatian*.

¹¹²⁰Epiph. *haer.* 46.1.6

do zamysłu Legendy Addaja, która umiejscawia nawrócenie Edessy najwcześniej, jak to jest możliwe.

4. W II połowie II wieku działał Pantaenus z Aleksandrii, mistrz Klemensa (zm. ok. 200). Euzebiusz z Cezarei¹¹²¹ pisze o nim, że miał udać się do Indii, chcąc ewangelizować tamtejsze ziemie na wzór apostołów. Znalazł tam chrześcijan używających hebrajskiej wersji ewangelii wg. św. Mateusza, która miała być im przekazana przez apostoła Bartłomieja. Po powrocie, Pantaenus osiadł w Aleksandrii, gdzie pisał traktaty o chrześcijaństwie oraz kierował szkołą.

Jeśli Pantaenus zmarł ok. roku 200, mógł odbyć podróż na wschód w czasach młodości Bar Daisana – zapewne po wojnie Rzymu z Partami, czyli w latach 70. II wieku. W takim wypadku Pantaenus mógł iść lub wracać przez Edesę, która leżała na samym szlaku, skoro Bar Daisan miał kontakt z poselstwem z Indii zapewne powracającym na teren państwa Partów (według Stobajosa¹¹²² poselstwo Indów odwiedziło cesarza Antonina w Emesie, a następnie udało się do Bar Daisana w Mezopotamii. Wzmiankę tę przekazuje także Porfiriusz.¹¹²³) Działalność Pantaeususa jest kolejnym świadectwem zarówno etnograficznej ciekawości wczesnego chrześcijaństwa, jak i wędrówki łączącej tereny rzymskie z dalekim Orientem.

6. Należy także wspomnieć obecnych w Partii elkezaitów, z których środowiska wywodził się Mani. Jeszcze przed jego wystąpieniem nauki elkezaitów zostały przyniesione do Rzymu za pośrednictwem Alkibiadesa z Apamei. Z przekazu Hipolita z Rzymu (ok. 170 – c. 235)¹¹²⁴ wynika, że mieli oni w szczególności sposób zwracać uwagę na wpływ ciał niebieskich i konfiguracje astrologiczne, oraz nie podejmować pewnych działań (także chrztu) w dniach pod władzą złych gwiazd. Księga Praw Krain polemizuje z tak pojętą astrologią i podkreśla, że chrześcijanie nie są poddani prawom ciał niebieskich, ponieważ moc Boga przewyższa tę daną gwiazdom. Elkezaici nie są bezpośrednio znani z Edessy, jednak pisarze wczesnochrześcijańscy wskazują na ich powiązania z ascetyzmem Marcjona.

Wymienione przykłady wskazują na istnienie licznych wczesnych nurtów chrześcijańsko-gnostyckich oddziałujących na teren Mezopotamii; należy także podkreślić szybkie rozprzestrzenianie się idei w dużych ośrodkach wschodniej części Cesarstwa, a

¹¹²¹Eus. *HE* 1.10

¹¹²²Stob. 1.3.56

¹¹²³Z. Kuształ, *Emesa : historia miasta od momentu jego powstania (I w. p. n. e./ I w. n. e.)*, aż do początku VII w. n. e., praca doktorska UŚ, Katowice 2014, s. 144.'

¹¹²⁴Hipp. *haer.* 9.11

także ich transmisję z rubieży imperium do samego Rzymu i w kierunku przeciwnym. Wbrew opinii części badaczy, tereny za Eufratem intensywnie uczestniczyły w tej kulturowej wymianie. Neutralna otwartość państwa Partów, dostępność szlaków kupieckich, oraz szybka komunikacja wewnątrz Cesarstwa Rzymskiego umożliwiały obieg myśli między daleko położonymi ośrodkami od czasów Hadriana lub nawet wcześniejszych. Źródła pisane w oczywisty sposób wskazują na fakt, że wspólnoty chrześcijańskie nie tylko były w tym czasie na terenie "Parapotamii" liczne, ale posiadały już znaczną rolę kulturotwórczą, zaś poszczególne koncepcje i motywy były naśladowane, interpretowane i przekształcane na szerokich obszarach.

5.3. Edessa w epoce króla Abgara. Horyzont historyczno-literacki ostatnich Abgarydów.

Abgar Wielki objął tron w 177 roku, zaś jego ojciec Ma'nu w roku 139. Dziadek Abgara, Ma'nu VII, który wstąpił na tron w roku 123 po wyciszeniu następstw wyprawy Trajana, był synem Ezada, nie występującego na liście władców Edessy. (Starszym) synem tego samego Ezada był zapewne Abgar VII (109-116 AD), pierwszy przedstawiciel nowej linii władców Edessy, który zginął w wyniku buntu przeciw Trajanowi. Nie znamy szczegółów wydarzeń tego okresu, zwłaszcza okoliczności odzyskania niepodległości przez Edesę, jednak Abgar syn Ezada musiał w jakiś sposób legitymować swoje prawa do tronu, nawet jeśli był arystokratą z innej linii i "wykupił" władzę od króla Partów.¹¹²⁵ W powtarzalności imion "Abgar" i "Ma'nu" widoczne jest dążenie do podkreślenia ciągłości dynastii, a więc kontynuacja pamięci o Abgarydach rządzących wcześniej do 91 roku. Autorytet dynastii musiał być znaczny już w I wieku po Chr., skoro te same królewskie imiona zostały – mimo względnie długiej przerwy między 91 a 109 rokiem – znów przywołane w linii potomków Ezada. Dlatego można założyć, że na dworze Abgara Wielkiego kultywowano pamięć o bezpośrednich przodkach króla, sięgającą co najmniej pierwszych dziesięcioleci II wieku, a zapewne także legendy o czasach wcześniejszych.¹¹²⁶

¹¹²⁵Sformułowanie to może oznaczać, że Abgar pochodził z zewnątrz, zaś jego władza była jedynie "kupiona"; lub przeciwnie, że jego celem było uniezależnienie Edessy i udało mu się to osiągnąć na drodze "wykupu".

¹¹²⁶w dworskiej kulturze irańskiej pamięć o "początkach" rodu była niezwykle ważna. Widoczne jest to także w przechowywaniu pamięci o początku rodu Sasanidów i postaci Papaka i Szapura, ojca i brata króla Ardaszira I.

Świadczenia dotyczące tych czasów były częściowo dostępne także w formie pisanej. Nie ulega wątpliwości, że w mieście rzeczywiście istniało archiwum, w którym składano oficjalne dokumenty dotyczące kontaktów dyplomatycznych takie jak listy, pozwolenia dla posłów, trasy ich przejazdu,¹¹²⁷ a także królewskie ustawy i regulacje; być może nawet, jak chce *Doctrina Addai* szczegóły dotyczące spotkań Rady i działań króla. Nie można także całkowicie odrzucić możliwości, że w Edessie (zgodnie ze słowami Mojżesza Khorenatsiego) znalazły się dokumenty ze zniszczonego na przełomie I i II wieku Nisibis.¹¹²⁸ Istnienie archiwum niewątpliwie wpływało na rozwój piśmienniczej kultury Edessy.

Abgar Wielki sprawował na swym dworze rodzaj mecenatu kulturowego. Znany postaci dwóch uczonych, którzy cieszyli się jego względami – byli to Bar Daisan, przedstawiciel partyjskiej kultury arystokratycznej, oraz Julius Africanus, chrześcijański uczyony z Cesarstwa, który przez pewien czas przebywał w gościnie u władcy Edessy. Z opisu Africanusa wynika, że był on na dworze Abgara traktowany z najwyższymi względami i posiadał dostęp do bezpośredniego otoczenia władcy. Istnieje wiele hipotez co do okoliczności i długości wizyty Africanusa na dworze Abgara – od zwykłego poselstwa do możliwości nauczania księcia Ma'nu. Niezależnie od przyczyny odwiedzin w Edessie, Africanus mógł być zainteresowany zawartością królewskich archiwów w kontekście gromadzenia materiałów do swej *Chronografii*. Mojżesz Chorenatsi podaje wprost, że Africanus przepisał z archiwów w Edessie wszystko, co dotyczyło historii królów.¹¹²⁹ Jak wiele opinii Mojżesza, również ta nie jest uznawana za wiarygodną. Jednak sam Africanus podaje, że wędrował po licznych regionach Bliskiego Wschodu gromadząc dane do swych dzieł – wspomina między innymi, że osobiście odwiedził oba miejsca uznawane za "góry Ararat" gdzie osiadła Arka – w Partii (Armenii) i we Frygii.¹¹³⁰ "Narodowość" Africanusa pozostaje nieustalona (być może pochodził z Palestyny; mógł być nawet pochodzenia żydowskiego) i współcześni badacze nie wykluczają znajomości przez niego języka syryjskiego. Jest też pewne, że Africanus napisał o Abgarydach więcej niż się zachowało,

¹¹²⁷Oficjalny nakaz rzymskiego namiestnika odnośnie trasy partyjskiego poselstwa jest znany z archiwum kohorty w Dura Europos z początku III wieku.

¹¹²⁸*Hist. Arm.* 2.10, trans. R. Thompson, *Moses Khorenats'i. History of the Armenians*, London 1978, 145 f. (za. Walraff 2006, s. 49, przypis 19.

¹¹²⁹Mojżesz Chorenatsi, s. 144?

¹¹³⁰Walraff 2007, s. 50-51, F23 – o okolicznościach Potopu.

czego echo znajdujemy u Synkellosa. Biorąc to wszystko pod uwagę, jest bardzo prawdopodobne, że przy okazji wizyty na dworze Abgara, Africanus uzyskał dostęp do archiwów Edessy. Tam mógł włączyć listę panowania Abgarydów do swej chronografii i skorelować ją zarówno z rządami cesarzy, jak i ze stworzoną przez siebie rachubą od powstania świata. Wykonaniem takiej korelacji mógł być zainteresowany sam król Abgar, posiadający bliskie relacje z cesarskim dworem.

Africanus ukończył *Chronografię* ok. roku 221.¹¹³¹ Była ona konstrukcją opartą na symbolicznej interpretacji prorocstwa z biblijnej księgi Daniela oraz na 19-letnim cyklu słoneczno-księżycowym. Narodzenie Chrystusa otwierało nową epokę w 5501 roku od stworzenia świata.¹¹³² Astrologiczne obserwacje Africanusa i podział dziejów na epoki są zbieżne z syryjsko-mezopotamską myślą tego okresu, która niewątpliwie wywarła wpływ na charakter jego obliczeń. Pięć ksiąg chronologicznych Africanusa zna i przywołuje z uznaniem Euzebiusz z Cezarei.¹¹³³ Jest możliwe, że tworzeniem podobnej chronologii zajmował się Bar Daisan, łącząc zainteresowania historyczne, matematyczno-astrologiczne oraz studia nad interpretacją pism religijnych.

U Mojżesza znajdujemy odbicie wczesnych źródeł, które formowały narrację historyczną Armenii i Północnej Mezopotamii od co najmniej III wieku. Były to przede wszystkim pisma Józefa Flawiusza, Hipolita z Rzymu, Bar Daisana oraz Chronografia Africanusa.¹¹³⁴ Ten sam horyzont wczesnej myśli chrześcijańskiej widać u Euzebiusza, który opierał się na Józefie, Tacjanie, Africanusie i Klemensie; polemizował natomiast z dziełami Porfiriusza.¹¹³⁵ Wszystkie te dzieła miały wielki wpływ na późniejszą literacką formę dziejów Edessy i na syryjską literaturę w ogóle. Być może pierwszym elementem chrześcijańskim w nararcji dotyczącej Edessy było umiejscowienie dat panowania władców w ramach "historii świętej", czyli ich korelacja z datą narodzin Chrystusa, oraz co ważniejsze – z datą Pasji i Zmartwychwstania. Korelacją taką mogli być zainteresowani zarówno Africanus, jak i Bar Daisan.

Ślady chronologicznych ustaleń dotyczących okresu królewskiego w Edessie pojawiają się zarówno w w Naukach Addaja jak i w aktach Szarbela (których akcja miała się rozgrywać w piętnastym roku Trajana, w trzecim roku Abgara VII, 416 roku rachuby

¹¹³¹Nothaft, s. 56.

¹¹³²Nothaft, s. 58-61.

¹¹³³Eus. *HE* 6.31.

¹¹³⁴Mojżesz Khorenatsi, *hist. Armen.* 2.10

¹¹³⁵Burgess 1997, s. 488.

greckiej). Kompilatorzy korzystali najwyraźniej z tabeli chronologicznych, które zawierały także daty dzienne i dni tygodnia; przykładowo w aktach Szarbela, rzymski rozkaz walki z chrześcijanami nadszedł w dzień wielkiego święta, ósmy Nisan, trzeciego dnia tygodnia. Być może była to "chronologia Edessy", jedna z pięciu z których korzystał Euzebiusz przy tworzeniu swoich *Kanonów*. Jednocześnie mogła już istnieć powiązana z kalendarzami wczesna forma "kroniki edesseńskiej" rozumianej jako lista władców Edessy, z latami panowania skorelowanymi z rządami rzymskich cesarzy oraz przynajmniej częściowo, z listami konsularnymi oraz z listami biskupów Antiochii i Rzymu.

Chrześcijański król za Eufratem

W prześledzeniu źródeł legendy o nawróceniu Edessy pomocna będzie próba rozdzielenia dwóch głównych narracji, a mianowicie "Legendy Abgara" i "Legendy Addaja". "Legenda Abgara" dotyczy osobistego nawrócenia władcy Edessy. Euzebiusz wprowadza tę postać jako króla, który z chwałą rządził narodami za Eufratem (*βασιλεὺς Ἀβγαρος, τῶν ὑπὲρ Εὐφράτην ἔθνῶν ἐπισημώτατα*).¹¹³⁶ Pozostaje to w pewnej sprzeczności z późniejszym stwierdzeniem Abgara, który opisuje siebie jako władcę nieistotnego miasta (*πόλις δὲ μικροτάτη μοί ἐστι καὶ σεμνή*).¹¹³⁷ W aspekcie geograficznym Abgar był rzeczywiście pierwszym z królów rządzących za Eufratem – pierwszym władcą krainy świata "partyjskiego", jednocześnie "barbarzyńcą" w rozumieniu greckim, i "poganinem" w ujęciu żydowskim. W zapisie Euzebiusza Abgar występuje zatem jako symbol pogan nie będących Grekami, czyli określonej grupy w ramach szerszego horyzontu dobrze uchwytnego w łacińskim słowie *gentiles*. W późniejszej tradycji syryjskiej horyzont ten określano jako *'ammo* (jak pisze Loopstra, *in Syriac, the singular term 'ammo and its plural 'amme can be translated in a variety of ways: as 'nation(s)', 'gentile(s)', or even 'pagan(s)*).¹¹³⁸ Kiedy do Chrystusa na kilka dni przed ukrzyżowaniem przychodzi "Grecy" (*Ἕλληνές*),¹¹³⁹ Biblia syryjska tłumaczy to bardziej ogólnym słowem *'ammā*, co dało późniejszym interpretatorom możliwość identyfikacji tych szukających z Jezusem kontaktu ludzi z wysłannikami Abgara (zostanie to omówione w rozdziale o legendzie Abgara).

¹¹³⁶Eus. *HE* 1.13.2

¹¹³⁷Eus. *HE* 1.13.9

¹¹³⁸J. Loopstra, *Jacob of Sarug's Homily on Edessa and Jerusalem*, Piscataway 2021 s. 13.

¹¹³⁹J12.20-21.

Co istotne, w swym liście Abgar określa się jako człowiek wierzący, który słysząc o działalności Jezusa przyjął, że muszą to być czyny Boga lub Syna Boga. Już w wersji Euzebiusza z Cezarei w odpowiedzi Chrystusa pojawia się (zmieniony tak, by być skierowanym tylko do Abgara) fragment Ewangelii – *błogosławieni, którzy mnie nie widzieli, a uwierzyli*.¹¹⁴⁰ Są to słowa, jakie Chrystus kieruje do Tomasza po tym, gdy wyraził on wątpliwość w prawdziwość Zmartwychwstania i potrzebował namacalnego dowodu obecności Jezusa, by uwierzyć.

Właśnie te słowa – *błogosławieni, którzy mnie nie widzieli, a uwierzyli* – są sednem legendy o nawróceniu Abgara.¹¹⁴¹ Dlatego mimo że w wersji Euzebiusza Juda Tomasz, z którego polecenia Addaj udaje się na wschód, zostaje dołączony do narracji niejako sztucznie, wydaje się, że postać tego apostoła pełniła w pierwotnym zamyśle głębszą rolę. Może na to wskazywać także wersja Mojżesza Khorenatsiego, w której Jezus dyktuje swoją odpowiedź dla Abgara właśnie Tomaszowi. Wydaje się bowiem, że istnieje tu intencjonalnie zarysowany dualizm – król zza Eufratu, który nie widział, a uwierzył, oraz przywołany w domyśle ewangelijny Tomasz, który mimo bezpośredniej obecności nie uwierzył w Pana. Co więcej, Abgar wyznaje wiarę w Boga przed nadejściem Addaja, a nawet jeszcze przed obietnicą wysłania apostoła do Edessy, czyli "odkrywa Chrystusa" na drodze samodzielnego poznania – co może stanowić element gnostycki.

Biorąc pod uwagę spójność narracji, wydaje się, że właśnie Tomasz powinien być Apostołem, który przybył do Abgara. W tym wypadku Edessa stałaby się pierwszym przystankiem w ewangelizacji ziem za Eufratem, Partii. Rzeczywiście istniała wczesna tradycja, według której Tomasz był ewangelizatorem Partów. Sam Euzebiusz wymienia jako miejsce posłannictwa Tomasza właśnie Partię.¹¹⁴² Należy tu przywołać teorię odnośnie powstania *Akt Tomasza* autorstwa N. Andrade. Jak twierdzi ten autor, najstarsze wzmianki o Tomaszu nie przekazują żadnych informacji o ewangelizacji dalekich krain i męczeństwie. "Akta" powstały na bazie przekonania, które narodziło się w II wieku, według którego apostołowie mieli zostać powołani do nawrócenia poszczególnych części świata. Andrade wyszczególnia dwie osobne narracje działalności misjonarskiej Tomasza – indyjską,

¹¹⁴⁰J 20, 24-29

¹¹⁴¹Także Segal, 1970, s. 65: *St. Thomas, it may be assumed, is introduced into the Abgar narratives because it was to him that Jesus declared: "...Blessed are they that have not seen, and yet have believed", and this feature is central to the story of Abgar.* Nie rozwija jednak tej myśli, poprzestając na stwierdzeniu że Edessa znajdowała się w partyjskiej strefie wpływów.

¹¹⁴²Eus. *HE* 3.1.1.

zachowaną w syryjskich "Aktach", oraz zaginioną "partyjską", dla której Andrade proponuje nazwę *Partyjskich Akt Tomasza*.¹¹⁴³ Ta druga tradycja miałaby wykształcić się w II połowie II wieku. Znał ją już Orygenes – wzmianka Euzebiusza opiera się na jego komentarzu do księgi Rodzaju (pisanym ok. 225 roku). Według Andrade wymienione w *Księdze Praw Krain* chrześcijańskie społeczności Wschodu mogą być odbiciem listy krain ewangelizowanych w tradycji "partyjskiej" przez Tomasza. Według tej hipotezy Bar Daisan, Euzebiusz, oraz ps. Klemens odnosiliby się do jednego źródła, krążącego w języku syryjskim i w grece.¹¹⁴⁴ Tradycja "partyjskiego" posłannictwa Tomasza zachowała się także w chrześcijaństwie zachodnim, gdzie Tomasz miał być misjonarzem zarówno Partii, jak i Indii (tam miał zginąć i zostać pogrzebanym w niezidentyfikowanym mieście Calamene).¹¹⁴⁵

Natomiast zachowane syryjskie *Akta Tomasza*, związane bezpośrednio z Edesą, każą mu wyruszyć do Indii drogą morską, gdzie trafił na dwór (rzeczywiście poświadczony w I wieku) króla Gondafaresa.¹¹⁴⁶ Motyw podróży morskiej (która jest istotnym wątkiem – nastąpiła wbrew woli Tomasza, dzięki osobistej interwencji Chrystusa) wyklucza wędrówkę do Indii trasą lądową, której szlak mógłby wieść przez Edesę, Nisibis, Arbelę i Iran. Żadna z wczesnych tradycji nie łączy natomiast imienia Tomasza z ewangelizacją południowej Mezopotamii – Babilonii, gdzie znajdowała się stolica Partów – Ktezyfont. Był to obszar, gdzie działać miał Addaj i jego uczeń Mari.

Narracji o nawróceniu króla Edessy może być więc organicznie związana z "partyjskimi" Aktami Tomasza. Być może właśnie w ten sposób rozpoczynała się ich akcja – Apostoła, który wątpił mimo bezpośredniego kontaktu z Chrystusem, spotyka króla, który uwierzył nie mając bezpośredniej styczności z Bogiem. W tym wypadku imię Tomasza, które w niektórych przekazach IV-wiecznych zastępuje imię Addaja-Tadeusza jako apostoła Edessy, byłoby echem starszej warstwy, w której to Tomasz był uczniem obiecany Abgarowi przez Chrystusa. Jest bardzo prawdopodobne, że "partyjskie" akta Tomasza nabrały wydźwięku gnostyckiego, przez położenie nacisku na uczestnictwo w tajemnicy wiary wzorem Abgara i być może dlatego narracja ta była później zwalczana.

¹¹⁴³N. J. Andrade, *The Syriac Book of the Laws of the Countries, Eusebius' Preparation for the Gospel and the Clementine Recognitions: Early Witnesses for Christianity in Central Asia?*, *Electrum* 22 (2015), 159-171, s. 165.

¹¹⁴⁴Andrade 2015, s. 161-162; 165.

¹¹⁴⁵*The Ante-Nicene Fathers: Hippolytus, Cyprian, Novatian, appendix, s. 255.*

¹¹⁴⁶Acts of Thomas, 1.1-3.

Uznanie narracji zawartej w rozpoznaniach pseudoklementyńskich za jedno z ogniw legendy Abgara otwiera interesujące możliwości dalszej interpretacji. W IX księdze *Rozpoznań pseudoklementyńskich* jest mowa o poganach, którzy zobaczywszy cuda Chrystusa uwierzyli w niego – i powróciwszy do własnych krain, zarzucili dawne zwyczaje takie jak kazirodcze małżeństwo.¹¹⁴⁷ W tej samej księdze znajduje się opis praw ludów świata, siostrzany wobec ustępu z "Księgi Praw Krain". W *Rozpoznaniach* jest zaznaczone, że wiadomość o odrzuceniu przez część Partów poligamii miała zostać przekazana bezpośrednio w liście św. Tomasza, który głosił wśród nich Ewangelię. Cały rozdział 29 księgi IX brzmi:

But I shall give a still stronger proof of the matters in hand. For, behold, scarcely seven years have yet passed since the advent of the righteous and true Prophet; and in the course of these, men of all nations coming to Judæa, and moved both by the signs and miracles which they saw, and by the grandeur of His doctrine, received His faith; and then going back to their own countries, they rejected the lawless rites of the Gentiles, and their incestuous marriages. In short, among the Parthians — as Thomas, who is preaching the Gospel among them, has written to us — not many now are addicted to polygamy; nor among the Medes do many throw their dead to dogs; nor are the Persians pleased with intercourse with their mothers, or incestuous marriages with their daughters; nor do the Susian women practise the adulteries that were allowed them; nor has Genesis been able to force those into crimes whom the teaching of religion restrained.

Legenda Addaja

Jeśli przyjąć pierwotną obecność Tomasza w "Legendzie Abgara", należy wyjaśnić pochodzenie drugiej części "Legendy o nawróceniu Edessy", która w najstarszej zachowanej wersji opisuje przybycie do Edessy nie Tomasza, lecz Addaja (Tadeusza), jednego z Siedemdziesięciu. Jak już wspomniano, opis przybycia Addaja do Edessy jest niezależny od treści "legendy Abgara" dotyczącej listownego kontaktu z Chrystusem.

¹¹⁴⁷*Clem. recogn.* 9.29. Kontekst ten wydaje się nawiązywać do historii nawrócenia Edessy, ale może także dotyczyć "chrześcijańskiej" postaci Heleny, która była żoną-siostrą Monobazosa. Helena w przekazie Józefa Flawiusza przyjęła judaizm niezależnie od Izatesa, pozostając w Adiabene. Jej późniejsza relacja z mężem nie jest naświetlona, jednak niewątpliwie, zarówno w przypadku judaizmu jak i chrześcijaństwa, takie małżeństwo musiałoby rozpocząć życie oddzielne. Według Mojżesza Chorenatsiego Helena była natomiast chrześcijanką, pierwszą z żon Abgara, co wskazuje na wymienioną w "liście Tomasza" poligamię.

Źródła wzmiankujące Addaję, które oprócz przekazu Euzebiusza pochodzą głównie z V wieku i z czasów późniejszych, nie podają niemal żadnych szczegółów o jego osobie. *Doctrina Addai* wzmiankuje tylko, że pochodził on z miasta Paneas (czyli z biblijnej Cezarei Filipowej).¹¹⁴⁸ W Edessie zatrzymał się u Tobiasza syna Tobiasza (który, jak uzupełnia *DA*, pochodził z Palestyny). Abgar wzywa Tobiasza, pytając o gościa; później Tobiasz przekazuje wezwanie Addajowi i przyprowadza go przed oblicze władcy. Kontakt apostoła z królem odbywa się więc dzięki pośrednictwu lokalnego Żyda; co więcej, wydaje się, że to Tobiasz został nawrócony przez Addaję jako pierwsza osoba w Edessie. Już u Euzebiusza podkreślona zostaje nieufność i niechęć Abgara do społeczności żydowskiej odpowiedzialnej za ukrzyżowanie Chrystusa.¹¹⁴⁹ Tobiasz musiał być zatem w *pre-DA* na tyle istotną postacią, że jego obecność została zachowana, mimo iż usunięcie tego wątku nie wywołałoby szkód w narracji. Być może ze względu na scenę bezpośredniej rozmowy króla z Tobiaszem, Mojżesz opisuje gospodarza Addaję jako księcia z rodziny która przeszła z wiary żydowskiej na chrześcijaństwo (miałyby to być ormiański ród Bagratuni).¹¹⁵⁰

Jak uznaje część badaczy, sam Addaj był więc rzeczywistym ewangelizatorem Edessy i Mezopotamii przybyłym z Palestyny. "Nauki" przez niego wygłoszone stanowiły część składową oryginalnej *pre-DA*, ponieważ wątek zebrania całego miasta w oczekiwaniu na słowa apostoła pojawia się już w przekazie Euzebiusza (urwanym niejako w tym momencie narracji). Owe nauki miały niewątpliwie inną formę niż wersja znana z *Doctrina Addai*, która została dostosowana do post-nicejskich realiów. Jest możliwe, że przekazywały one "apostolskie" wytyczne dla lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej, które miały przeciwstawić się "gnostyckiej" tradycji Legendy Abgara.

Podsumowując, w Edessie III wieku mogły istnieć dwie ugruntowane tradycje – pierwsza o królu Abgarze, który nawrócił się i otrzymał list od Chrystusa i druga – o ewangelizacji Edessy przez Addaję przybyłego z Palestyny. Obie mogły posiadać formę literacką lub poetycką. Kompilując te narracje usunięto działalność Tomasza z Edessy, zostawiając jej ewangelizację Addajowi. Wersja ta mogła powstać w tym samym środowisku, które stworzyło syryjskie "Akta Tomasza" (lub pod bezpośrednim wpływem ich

¹¹⁴⁸W Paneas, już według Euzebiusza, znajdował się posąg Chrystusa w momencie uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok. Kobieta ta nazywana była Berenike i w jednej wersji została przedstawiona jako królowa Edessy.

¹¹⁴⁹Wyrażony zostaje niepokój Abgara o los Chrystusa, przeciw któremu spiskują Żydzi – Abgar mówi Addajowi o tym, że sam zniszczyłby Żydów, którzy zabili Pana, gdyby nie obecność Rzymian.

¹¹⁵⁰Mojżesz Khorenatsi 1.8.

narracji). Pozostaje pytanie, czy półlegendarną działalność Addaja można w jakiś sposób umiejscowić w czasie. S. Pedersen odnalazł "Addaja" powiązanego z Jakubem Starszym w I wieku po Chr, jednak wschodnia tradycja wskazuje na inne daty działalności ewangelizatora Mezopotamii.

Kronika z Arbeli

Ponieważ nie zachował się manuskrypt "Kroniki z Arbeli" na bazie którego Alphonse Mingana wydał w latach 1907-8 swoją edycję, źródło to bywa traktowane jako niepewne. Obecnie odchodzi się jednak od negatywnej opinii S. Brocka i dostrzega bogactwo nieznanymi skądinąd wątków z czasów partyjskich.¹¹⁵¹ Kronika prezentuje nestoriański punkt widzenia i jest dziełem najwcześniej VI-wiecznym, kompilującym liczne tradycje. Na jej rolę w datowaniu "Legandy Addaja" zwrócił uwagę już P. Kahle. Według *Kroniki* pierwszym biskupem Arbeli był Pekîdhâ, uczeń samego Addaja. Młody Pekîdhâ miał widzieć cud wskrzeszenia dziewczynki, którą Addaj przywrócił jej rodzicom.¹¹⁵² Motyw ten, znany tylko z *Kroniki*, dowodzi istnienia niezależnych od Edessy wątków związanych z postacią Addaja w chrześcijańskiej kulturze Adiabene. Wydaje się, że Addaj szybko z tej narracji znika – także w aspekcie literackim odchodzi z Arbeli (lub z Adiabene w ogóle); Pekîdhâ, prześladowany przez rodzinę za próbę przejścia na chrześcijaństwo, po długich poszukiwaniach odnalazł go w górskich wioskach. Po pięciu latach Addaj położył na niego ręce i rozkazał mu wracać do ojczyzny. Pekîdhâ działał w Arbeli dziesięć lat, a gdy zmarł, został pochowany przez uczniów w domu jego rodziców – nie ma jeszcze mowy o budynku kościoła, co może wiarygodnie oddawać wczesne realia "domowej" wspólnoty chrześcijan.¹¹⁵³ Po śmierci pierwszego "biskupa" mija sześć lat do momentu, kiedy Mâzrâ z

¹¹⁵¹Np. Rakbat, "namiestnik" z Arbeli z połowy II wieku, i opis jego wyprawy na Korduene. Rzeczywiście, znany jest z Hatry aramejski tytuł *rbyt'*, *rabbēṭā* (np. H 94, Beyer 1998, s. 51), czyli "zarządca". Kolejne wiarygodne wzmianki to: informacja o zarazie, która zdziesiątkowała rzymskie wojska, które wcześniej zdobyły Ktezyfon – w jej wyniku miał też umrzeć biskup Abraham (*Chron. Arb.* 4); Dla czasów Abła opisana jest walka Partów z Persami (*Chron. Arb.* 6, s. 56) i ukaranie Narsesa z Adiabene śmiercią za to, że nie wziął udziału w tej wyprawie (*Chron. Arb.* 6, s. 58); Ukazane są także okoliczności upadku Partów i wstąpienia na tron Persów. Miało się to stać za czasów biskupa Hâirâna – na początku jego episkopatu zaćmiło się słońce, co rzeczywiście miało miejsce w 218 roku (*Chron. Arb.* 8, s. 60-61). Więcej o znaczeniu *Kroniki z Arbeli* – P. Kawerau, *Chronicle of Arbela*, EI.

¹¹⁵²*Chron. Arb.* 1 (s. 42).

¹¹⁵³*Chron. Arb.* 1 (s. 42-43).

Bêth Zabdai wyświęca Šimšona (który miał być uczniem Pekîdhy). Hiatus ten wskazuje na odrębność opowieści o Addaju i Pekîdzie od dziejów późniejszych biskupów Arbeli, podobnie jak w edesseńskiej *Doctrina Addai*.

W kronice z Arbeli, analogicznie jak w przypadku Osroene, informacje stają się pełniejsze w II połowie II wieku. Biskup Izaak (135-148) miał nawrócić na chrześcijaństwo Rakkakta, zarządcę Adiabene.¹¹⁵⁴ Abraham, drugi z następców Šimšona, zmarł z powodu zarazy w czasie wojny Partów z Rzymem (kronika podaje rok 163, musiałyby to być jednak rok 165). *Kronika* wyraźnie podkreśla żydowskie powiązania chrześcijaństwa w Adiabene w tym czasie. Przodkowie Abrahama byli Żydami, zaś on sam był przedstawicielem drugiego pokolenia nawróconego na chrześcijaństwo.¹¹⁵⁵ Rodzice kolejnego biskupa, Noha (zm. 179), wyruszyli z pustyni Anbar do Jerozolimy i ostatecznie zamieszkali w Adiabene z powodu znajdującej się tam licznej wspólnoty żydowskiej.¹¹⁵⁶ Wydaje się, że aż czterech wczesnych "biskupów" Adiabene: Šimšon, Izaak, Abraham i Noh (Noe), a być może także piąty – Abel – było pochodzenia żydowskiego. Później pojawiają się bezpośrednie wpływy chrześcijaństwa z Antiochii - 'Ebhedh Mešîhâ, działający na przełomie II i III wieku (190-217) pochodził z Arbeli, lecz wychował się w Antiochii i Damaszku, gdzie nauczone go "prawych" nauk chrześcijańskich. Powrócił on później do Adiabene, zaś okres jego episkopatu został określony jako bardzo pomyślny.¹¹⁵⁷ Był to czas, gdy w sąsiedniej Edessie rządził Abgar Wielki, zaś jako biskup pojawia się wyświęcony w Antiochii Palut, postać w pewnej mierze analogiczna do 'Ebhedh Mešîhy z Adiabene.

We wczesnych ustępach autor Kroniki powołuje się na dzieło Abla Nauczyciela, który pisał o czasach partyjskich; Kawerau nazywa go *the only Syriac writer to have an exact knowledge of Parthian history*.¹¹⁵⁸ Pochodzić miały od niego cztery informacje: o dziejach Pekîdhy;¹¹⁵⁹ o pogańskim święcie Šahrabgamud, w czasie którego mieszkańcy Adiabene

¹¹⁵⁴Jest to informacja z Kroniki z Arbeli, która ma pochodzić od Abla Nauczyciela, o dziejach Rakkakta, który zginął w walkach z niejakim Kizo z Kardou (Korduene), gdzie wyruszył razem z partyjskim dowódcą z Ktezyfontu, Arsakiem. Rakkakt miał być nawrócony przez Izaaka na chrześcijaństwo, jednak wyznawał je potajemnie, ze względu na obawę przed Wologazesem (II), królem Partii. Nie można stwierdzić skąd pochodzi legenda Rakkata, odmalowana tak żywo, jakby była połączeniem żywotu świętego skądinąd nieznaną narracją polityczną. (*Chron Arb.* 3)

¹¹⁵⁵*Chron. Arb.* 4.

¹¹⁵⁶*Chron. Arb.* 5.

¹¹⁵⁷*Chron. Arb.* 7, s. 59.

¹¹⁵⁸Kawerau, *Chronicle of Arbela*, EI.

¹¹⁵⁹*Chron. Arb.* 1.

składali ofiary z małych dzieci;¹¹⁶⁰ o męczeństwie Šimšona siedem lat po pokonaniu króla Partów Osroesa przez Trajana¹¹⁶¹; oraz o zamachu magów na życie namiestnika Rakbata.¹¹⁶² Wydaje się, że dzieło Abła Nauczyciela powstało na krótko przed upadkiem państwa Partów i jest cennym źródłem przekazującym rzeczywiste tradycje dotyczące początków chrześcijaństwa w Adiabene. Jediną datą podaną przez Abła jest rok śmierci Šimšona – 123. Šimšon miał nauczać przez dwa lata, zaś zostać biskupem w sześć lat po śmierci Pekîdhy, który z kolei przewodził swej wspólnoty 10 lat; datuje to działalność Addaja na rok ok. 100, czyli czas sprzed wojny Trajana z Partią, która stała się w pamięci społeczeństw Mezopotamii granicą pewnego horyzontu historycznego.

VI-wieczny autor *Kroniki z Arbeli* prawdopodobnie znał legendę Addaja z Edessy, jednak o niej nie wspomina (Edessa pojawia na kartach *Kroniki* jedynie jako miejsce działalności Ibas). W *Naukach Addaja* odniesienia do Adiabene są natomiast wyraźne – władca Assyrii (czyli Adiabene), Nersai, prosi o przysłanie świętego męża, lub przynajmniej opisu jego czynów. Król Abgar tworzy dla niego dokładny przekaz o działalności Addaja. Jednak w tej wersji apostoł nie odwiedza Adiabene – pozostaje w Edessie i w niej umiera, a następnie zostaje pochowany w królewskim grobowcu.¹¹⁶³ Tymczasem w narracji z *Kroniki z Arbeli* Addaj przybywa do Adiabene, gdzie czyni cuda – wskrzesza dziecko na oczach zgromadzenia ludności. Jak już wspomniano, później jednak odchodzi do górskich wiosek (zapewne z powodu prześladowań ze strony Magów) i już nie wraca. To Pekîdha rozpoczyna nawracanie ludu, jednak w chwili jego śmierci wspólnota pozostaje w ukryciu i jest nieliczna.¹¹⁶⁴ Działalność Addaja w Adiabene jest datowana dużo później, niż tradycyjny czas obecności Addaja w Edessie za rządów Abgara V, który zmarł w roku 51. *Kronika z Arbeli* (a najwyraźniej także Abel Nauczyciel) nie koreluje Addaja z ewangelicznym rozesłaniem apostołów, co oznacza, że prawdziwa postać Addaja mogła być rzeczywiście aktywna na początku II wieku.

Historia Męczenników z Beth Karka

¹¹⁶⁰*Chron. Arb. 2.*

¹¹⁶¹*Chron. Arb. 2*

¹¹⁶²*Chron. Arb. 3.*

¹¹⁶³*DA 35-36.*

¹¹⁶⁴*Chron. Arb. 1.*

W kontekście datowania działalności Addaja interesująca jest także historia miasta Beth Karka, która stanowi wstęp do akt męczenników tego regionu.¹¹⁶⁵ Również to źródło zostało spisane najwcześniej w VI wieku, lecz także ono opiera się w pewnej mierze na narracyjnej warstwie z czasów partyjskich. Przekaz zaznacza wyraźnie, że Beth Karka była miastem pogańskim aż do przybycia apostołów Addaja i Mariego, którzy zatrzymali się u mężczyzny imieniem Jausef; został on potem ich uczniem i zbudował kościół. Tekst podaje, że przez 90 lat od panowania Balasza do dwudziestego roku Szapura syna Ardaszira Karka pozostawała chrześcijańska. Jednak za panowania Szapura przybyli "śludzy zła", manichejczycy Addai i 'Abrkna, co spowodowało załamanie wspólnoty i doprowadziło do prześladowań chrześcijan.

Dwudziesty rok panowania Szapura to rok 260 lub 261. Dziewięćdziesiąt lat wcześniej daje datę około 170. W Partii rządził wówczas Balasz, czyli Wologazes IV (147-191). Wzmianka z Beth Karka oparta jest na odmiennej datacji niż legenda Abgara (skorelowana z wydarzeniami ewangelijnymi i panowaniem rzymskiego Tyberiusza). Chrystianizacja Kirkuku została natomiast powiązana z panowaniem władców irańskich oraz z wystąpieniem manichejczyków. Zgadniają się w niej dwa elementy – czas aktywności manichejczyków, oraz imię władcy (Balasz) panującego 90 lat wcześniej. Historia Beth Karka bezpośrednio mierzy się także z problemem, na który tak duży nacisk kładł H. Drijvers – ze zbieżnością imion Addaja chrześcijańskiego i manichejskiego. Autor tekstu wyraźnie podkreśla, że Addaj chrześcijański oraz pierwsze stworzone przez niego struktury były znacznie starsze niż manichejskie. Tradycja z Karka również zaznacza wątki żydowskie – Addaj i Mari zatrzymali się u Józefa, który stał się jednym z pierwszych filarów wspólnoty.

We wczesnochrześcijańskiej tradycji głównym apostołem Babilonii był sam Mari, zawsze wymieniany jako uczeń Addaja. Istnieje możliwość, że wzmiankowany w kronice z Beth Karka Mari rzeczywiście działał na początku II połowy II wieku, zaś jego połączenie z Addajem nie było bezpośrednie – lub nie istniało w ogóle. Związek tych dwóch postaci jest jednak widoczny już w najstarszych źródłach (takich jak *Anafora Addaja i Mariego*). Narracja z Karka może być wiarygodna w datowaniu działalności Mariego w czasie panowania Wologezesa IV, zapewne na krótko przed wojną Rzymian z Partami ze 165 roku, co sytuuje działalność Addaja w horyzoncie jeszcze wcześniejszym.

¹¹⁶⁵ G. Hoffmann (tłum, wstęp), *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, s. 46.

5.4. Podsumowanie

W pamięci ludów Mezopotamii zakorzenionych było kilka horyzontów historycznych, widocznych także w narracji dotyczącej Edessy. Najwcześniejszy stanowiły czasy przedsasanidzkie, gdy wasalne królestwa strefy buforowej podlegały Partom. Na ten aspekt zwróciła uwagę I. Ramelli – legenda o nawróceniu Edessy jest silnie prześiąknięta kulturowym klimatem czasów partyjskich sprzed zmian, które odbiły się na charakterze zarówno Edessy jak i innych społeczności Międzyrzecza. Upadek ostatnich Arsakidów i wejście na tron Ardaszira stanowiły poważną cezurę, wyznaczającą zanik lokalnych państweczek całego rzymsko-irańskiego pogranicza z wyjątkiem Armenii. Sasanidzi zmienili układ polityczny podporządkowując sobie ziemie, usuwając lokalne dynastie, oraz niszcząc i wysiedlając miasta. Załamał się również stary model osadnictwa oraz zanikła część dawnych szlaków. Chrześcijaństwo wzrastało jako znacząca siła zarówno w Cesarstwie Konstantyna, jak i w Iranie do czasu prześladowań Szapura II.

W źródłach pozostało kilka symboli minionego horyzontu historycznego. Były to pojedyncze sylwetki władców lub dostojników, oraz zachowane obrazy z życia małych królestw; trasy wędrówek odpowiadające dawnym szlakom handlowym; pamięć o wojnach z Rzymem w II wieku; pamięć o pogańskich zwyczajach, później zanikłych; wzmianki o niegdyś potężnej Hatrze, upadłej w 241 roku. Wreszcie – pozostała również pamięć o tym, że już na długo przed upadkiem państwa Partów rozwijało się w Mezopotamii chrześcijaństwo. Informacje z *Kroniki z Arbeli* bywają uznane za daleko idącą kompilację, ale podobnie jak "Legenda o nawróceniu Edessy" nie mogą być całkowicie anachroniczne. Część badaczy chętnie widziałyby w przedstawionych w *Kronice z Arbeli* "biskupach" postaci całkowicie legendarne, wymyślone w rozwiniętej kulturze chrześcijańskiej. O tym, jak skomplikowane potrafią być syriackie "fałszerstwa" świadczy zamieszczona w *Nauce Addaja* opowieść o Protonike i odnalezieniu krzyża, która rzeczywiście jest kompilacją tak odmiennych tradycji, że niemal brak w niej elementów prawdziwych i zgodnych z opisywaną epoką. Tymczasem zarówno w *Kronice z Arbeli* jak i w historii miasta Beth Karka przedsasanidzki horyzont historyczny jest dobrze widoczny, zaś chrześcijaństwo jest jego częścią składową, nie włączonym życzeniowo dodatkiem (dotyczy to także innych źródeł, takich jak *Akta Mār Māriego*). W związku z tym należy przyjąć, że wczesne chrześcijaństwo w Edessie nie rozwijało się w odizolowanej próżni, lecz w sieci

wzajemnych powiązań, legend, a także konkurencji różnych ośrodków w tworzeniu własnej narracji dotyczącej chrześcijańskiej przeszłości.

Podsumowując: Abgar Wielki przejął władzę w 177 roku, kilka lat po wyprawie Lucjusza Werusa na wschód i częściowym zwasalizowaniu Osroene przez Rzymian, co zaznaczyło się w pamięci lokalnych społeczności jako kolejny po wyprawie Trajana "punkt zakotwiczenia historycznego". Kiedy miasto odwiedził Julius Africanus, Bar Daisan, urodzony w 154 roku, był już dojrzałym filozofem i bez wątpliwości – chrześcijaninem. Istniała też w Edessie wspólnota chrześcijańska ("kościół", potem zniszczony w powodzi), a także gnostyckie i "heretyckie" stowarzyszenia. Znane teksty z kręgu marcjonitów oraz legendarne przekazy dotyczące postaci Tomasza, oraz studiowano dzieła Tacjana.

Okolo roku 200 musiała już także istnieć w Edessie tradycja działalności Addaja, która wyrosła zapewne w środowisku konwertytów z wiary żydowskiej. Addaj działał przed ostatnim "horyzontem zakotwiczenia historycznego" czyli przed wojną rzymsko-partyjską lat 60. II wieku, co pozycjonowało go w legendarnej przeszłości. Jest bardzo prawdopodobne, że jego działalność pochodziła sprzed jeszcze poprzedniego "horyzontu" wojny z Trajanem. Tradycja Addaja mogła być kultywowana także w Adiabene, gdzie wspólnota chrześcijańska wzrastała w środowisku żydowskim.

Gdy chrześcijańska nauka Edessy otwierała się na krąg kultury greckiej, została odkryta zbieżność imion Addaja z tradycji edesseńskiej z Tadeuszem z Ewangelii Mateusza i Marka (nieobecnym w Diatessaronie). W naturalny sposób pozycjonowało to działalność Addaja w czasach Chrystusa. Być może utożsamienie to nastąpiło w stadium późniejszym, już po upadku dynastii. Musiała jednak istnieć przyczyna, która nie pozwalała zaniknąć tradycji Addaja w Edessie i która uwiarygodniała rolę jego osoby w nawróceniu przodków chrześcijańskiej wspólnoty. Być może było to wspomniane w "Naukach" miejsce spoczynku Addaja – grobowiec, będący jednocześnie grobowcem królewskim.

Korelacja Abgar-Addaj to drugi stopień formowania się legendy, tym bardziej, że po upadku Abgarydów wspólnota chrześcijańska w Edessie przeżyła niewątpliwie kryzys. Pozostały "starożytności" z dawnego horyzontu – zapiski z archiwum, grób Addaja, imiona osób, które wspierały kościół. W którymś momencie przeczesano archiwa i znaleziono w nich coś, co przyczyniło się do dalszego rozwoju legendy. Najprościej byłoby przyjąć, że coś w archiwum Edessy wskazywało na kontakt króla Abgara z Palestyną w I wieku i zostało połączone z osobą Chrystusa. Należy zaznaczyć, że taki "dowód" nie ma nic wspólnego z tym, że Addaj miał zjawić się na dworze Abgara w Edessie. W tej warstwie narracyjnej mógł

zostać rozwinięty wątek zaproszenia Jezusa przez Abgara, błogosławieństwa przekazanego przez posłów i uzdrowienia króla.

Niewątpliwie należy uznać tezę, według której imiona możnych zawarte w "Naukach Apostoła Addaja" to zapewne imiona osób związanych z chrześcijańską wspólnotą za panowania Abgara Wielkiego. Świadczy o tym także datowanie Abszelamy i Barsamyi na połowę III wieku. Wiele wskazuje na to, że był to jednocześnie krąg związany z działalnością Bar Daisana. Jak zostało zapisane w samych wytycznych Addaja, możni mogli spotykać się na czytaniu Pisma (wymienione zostały Stary i Nowy Testament, pisma proroków oraz Dzieje Apostolskie) i rozważaniu go każdego dnia. Forma rozwinięta "legendy Addaja" kształtowała się więc zapewne w II połowie III wieku, gdy, jak już zostało zaznaczone, świadomość istnienia czasów królewskich była jeszcze żywa.

5.2 Recepcja "Legendy o nawróceniu Edessy" w Osroene

Źródła Euzebiusza z Cezarei

Euzebiusz z Cezarei w "Historii Kościelnej" przedstawia Edesę jako miasto chrześcijańskie, akcentując starożytność jej wiary i bezpośrednie powiązanie z osobą Chrystusa.¹¹⁶⁶ Biorąc pod uwagę krótki czas zakotwiczenia Edessy w rzymskiej strefie kulturowej i jej wciąż niewielkie znaczenie polityczne, tak pozytywny wizerunek jest znaczący. Lokalna tradycja Edessy musiała wzbudzić szczególnie zainteresowanie Euzebiusza, ponieważ wydaje się, że korzystał on z kilku źródeł pochodzących z tego ośrodka. Z jego własnych wzmianek wynika, że widział syryjskie dokumenty z archiwum Edessy opisujące nawrócenie Abgara;¹¹⁶⁷ ponadto znał postać Heleny, królowej Osrończyków (zaznaczając jednocześnie, że według Józefa była ona królową Adiabene), co może oznaczać, że zapoznał się z utraconą dziś szerszą wersją historii Osroene w I wieku; wspomina o udziale miast Osroene w ustaleniach odnośnie daty Wielkanocy z końca II wieku;¹¹⁶⁸ przychylnie opisuje Bar Daisana i streszcza treść "Księgi Praw Krain."¹¹⁶⁹ Dodatkowo, w pracy nad *Kanonami Chronologicznymi* Euzebiusz korzystał z lokalnego kalendarza Edessy, który rozpoczynał się w 1706 roku Abrahama (311 przed Chr., zgodnie z erą Seleukidów).¹¹⁷⁰

Być może Euzebiusz zainteresował się dziejami Osroene właśnie w czasie gromadzenia materiałów do opracowania *Kanonów*, z zamysłem uzyskania jak najpełniejszej chronologii korzeni chrześcijaństwa. Sam pisarz stwierdza we wstępie, że przygotowując dzieło zebrał chronologiczne zapiski z 15 królestw, wśród nich Chaldecyjków,

¹¹⁶⁶ Eus. *HE* 2.1.7.

¹¹⁶⁷ Eus. *HE* 1.13.5: "Mamy pisemne świadectwo tych zdarzeń pochodzące z archiwów Edessy (...) będzie jednak najlepiej posłuchać samych listów wyjętych z archiwów i dosłownie przetłumaczonych z języka syryjskiego". Eus. *HE* 1.13.20. "Ufam, że nie bez pożytku przytoczyłem tutaj dosłownie to tłumaczenie z języka syryjskiego".

¹¹⁶⁸ Wzmianka Euzebiusza o synodzie o Wielkanocy za Wiktora niepewna, ponieważ nie ma jej w łacińskim tłumaczeniu Rufina. *Christians in Iran...* s. 928.

¹¹⁶⁹ Eus. *PE* 6.10, (trans. Gifford, s. 185-189)

¹¹⁷⁰ Eus. *Canones*, 126h; R.W. Burgess, 'The Dates and Editions of Eusebius' *Chronici canones and Historia ecclesiastica*'. *JTS NS* 48 (1997), 471-504, s. 479.

Assyryjczyków, Medów i Persów;¹¹⁷¹ w naturalny sposób musiało to kierować jego uwagę w stronę ośrodków za Eufratem. Według R. Burgessa *Kanony chronologiczne* miały być odpowiedzią na dzieła Porfiriusza poddającego w wątpliwość starożytne korzenie chrześcijaństwa.¹¹⁷² Także kolejne utwory były pisane z intencją stworzenia antypogańskiej apologetyki. Materiały z Edessy – lokalny kalendarz, przekaz o nawróceniu miasta oraz dzieła mędrca Bar Daisana – bardzo dobrze wpisywały się w zamysł ukazania siły chrześcijaństwa na wczesnym etapie jego rozwoju.

Zaznaczenie obecności kalendarza Edessy w *Kanonach* może oznaczać istnienie przywołanej już w poprzednim rozdziale wczesnej lokalnej kompilacji chronologicznej, zapewne w formie listy władców. Gdy Euzebiusz uzyskał do niej dostęp, mógł otrzymać również szerszą narrację (być może tożsamą z pre-DA), opisującą nie tylko chrześcijańskiego władcę Abgara, lecz także chrześcijańską Helenę z Osroene w I wieku.

Dyskusyjny jest czas, w którym Euzebiusz zapoznał się z dokumentami z Edessy. Jak wykazał w kontrze do starszych teorii R. Burgess, *Kanony Chronologiczne* powstały dopiero po 306 roku,¹¹⁷³ zapewne w roku 311,¹¹⁷⁴ zaś pierwsza edycja *Historii Kościelnej* została ukończona najprawdopodobniej w roku 313.¹¹⁷⁵ *Praeparatio Evangelica*, w której znajdują się ustępy dotyczące Bar Daisana, mogła powstać nieco wcześniej. Okoliczności uzyskania zapisów z Edessy może wyjaśnić wzmianka samego Euzebiusza o istnieniu kręgu uczniów Bar Daisana, którzy tłumaczyli dzieła swego mistrza na grekę.¹¹⁷⁶ Niewątpliwie znana Euzebiuszowi wersja *Księgi Praw Krain* była takim tłumaczeniem. Biorąc pod uwagę pozytywną opinię Euzebiusza o Bar Daisanie można przypuszczać, że historyk z Cezarei miał styczność z kręgiem chrześcijan-bardesanitów, który pozostawał aktywny na początku IV wieku w Edessie. Jednocześnie, jak już wspomniano wcześniej, krąg ten był powiązany ze "starą" edesseńską arystokracją, stanowiącą istotny czynnik w kształtowaniu lokalnej narracji historycznej.

Można wskazać bezpośredni łącznik między elitami Edessy a Euzebiuszem z Cezarei – w osobie Euzebiusza, późniejszego biskupa Emesy, który urodził się w arystokratycznej

¹¹⁷¹Burgess 1997, 504 – Wstęp Euzebiusza do *Chronici Canones* u: Syncellus, *Ecloga Chronographia* (Mosshammer, 73.11-74.3)

¹¹⁷²Burgess 1997, s. 494

¹¹⁷³Burgess 1997, s. 482.

¹¹⁷⁴Burgess 1997, s. 496

¹¹⁷⁵Burgess 1997, s. 484.

¹¹⁷⁶Eus. *HE* 4.30; Millar 2011, s. 97 -98.

rodzinie z Edessy, był tam kształcony w znajomości Pisma i w grece, zaś następnie został uczniem Euzebiusza z Cezarei.¹¹⁷⁷ Istnieje możliwość, że właśnie on zainteresował swego mistrza tradycjami rodzinnego miasta. Jeśli urodził się około roku 290, mógł zetknąć się z Euzebiuszem z Cezarei przed 313 rokiem, najpewniej w czasie prześladowań po uwięzieniu Pamfilosa. Jeśli jednak Euzebiusz emeseński urodził się około roku 300, był za młody na to, by bezpośrednio dostarczyć treść "pre-DA" Euzebiuszowi z Cezarei. W każdym wypadku należy jednak stwierdzić, że obecność ucznia wywodzącego się chrześcijańskich elit Edessy pozwala przyjąć za bardzo prawdopodobny bezpośredni kontakt Euzebiusza z Cezarei z tym środowiskiem już w czasie tworzenia pierwszych dzieł.

5.2.2. Legenda o nawróceniu Edessy w IV wieku¹¹⁷⁸

Legenda o nawróceniu Edessy w wersji przekazanej przez Euzebiusza wydaje się być częścią szerszej całości. Porównanie narracji z treścią *Doctrina Addai* pozwala przypuszczać, że w pełnej wersji, z której Euzebiusz korzystał, opisano dokładniej okoliczności spotkania wysłanników Abgara z Jezusem oraz nawrócenie Abgara i jego dworu. Ponieważ przekaz Euzebiusza niejako urywa się w momencie, gdy "Tadeusz" odmawia przyjęcia srebra i złota, zapewne istniała też następująca po tym pierwotna treść "Nauki Addaja", oraz dalszy opis czynów apostoła. Euzebiusz zna postać "Heleny, królowej Osrończyków", dlatego istnieje możliwość, że pre-DA w miejscu fragmentu o odkryciu krzyża przez królową Protonike posiadała opis podróży do Jerozolimy Heleny, przedstawionej jako żona Abgara – co byłoby zbieżne z wersją znaną Mojżesza Chorenatsiego.

Należy wspomnieć szerzej o "Legendzie o nawróceniu Edessy" w wersji Mojżesza, ponieważ mimo późniejszego czasu spisania, także ona czerpie ze źródła różniącego się od *Doctrina Addai* i przekazuje elementy, które mogły należeć do domniemanej "historii

¹¹⁷⁷ Socr. Schol. 2.9; podobnie Soz. 3.6, tłum. S. Kazikowski, *Hermiasz Sozomen, Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 158-161; Robert Winn (*Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington D.C. 2011, 1; 21-25) sądzi, że Euzebiusz mógł pochodzić od uczniów Paluta.

¹¹⁷⁸ Treści wariantów "legendy o nawróceniu Edessy" w źródłach i inskrypcjach od Euzebiusza zostały zebrane w Illert 2007. W przedziale czasowym do roku 521 są to chronologicznie: Euzebiusz, Egeria, *Doctrina Addai*, Testament ps. Efrema (być może V wiek), list komesa Dariusa do Augustyna, *Transitus Mariae*, dzieła Jakuba z Sarug oraz kronika ps. Jozuego Stylity. Istnieje także sześć inskrypcji: najstarsza z Alkat-Hadji-Kevi być może z IV wieku, z Kirk Mağara w Edessie, z Gurdja, Philippi, Efezu i Ankary. Książka omawia także późniejsze źródła w tym papirusy, aż do źródeł słowiańskich (lista: Illert 2007, s. 12-15).

Abgarydów".¹¹⁷⁹ Mojżesz koreluje panowanie Abgara z władcami Iranu, nie Rzymu (20 rok Arsawira); stwierdza, że król przeniósł stolicę do Edessy z Nisibis; wspomina sojusz z Aretasem królem Petry, oraz wojnę Sanatruka z Armenii przeciw dzieciom Abgara; wreszcie podaje, że pierwsza z żon Abgara, Helena, z łaski Sanatruka rządziła w Harranie Mezopotamią, zaś następnie, nie chcąc żyć wśród pogan, odeszła do Jerozolimy. U Mojżesza, podobnie jak u Euzebiusza, apostoł nosi imię Tadeusz. Ponieważ zarówno Euzebiusz, jak i Mojżesz znają postać chrześcijańskiej Heleny – jest to kolejny dowód na cyrkulację wczesnej wersji "historii Abgarydów" nie później niż pod koniec III wieku, w postaci powiązanej z historią Adiabene i Armenii. Sama *Doctrina Addai* nie podaje żadnego z wyżej wymienionych elementów zamieszczonych przez Mojżesza.

Już w przekazie Euzebiusza są obecne dwa podstawowe aspekty stanowiące o sile "mitu założycielskiego" późnoantycznej Edessy: pamięć o własnej przeszłości, oraz wierność ortodoksji ukazana jako bezpośrednia łączność ze słowem Chrystusa. Kulturotwórcze elity Edessy zaprezentowały miasto jako zjednoczone i chrześcijańskie w zaskakująco dojrzałej narracji, która mogła oddziaływać nie tylko na proste warstwy społeczne, lecz także na elity Cesarstwa. Edessa nie konkurowała otwarcie z wielkimi centrami chrześcijaństwa; jednak pozycjonując się jako miasto na granicy kultury Orientu, spadkobiercą "rodzimej" tradycji, zaznaczyła swą rangę wobec patriarchatów rzymskiego Wschodu, tamtejszych elit i samego cesarza. Jeśli, jak wszystko na to wskazuje, przekaz o Abgarze został zamieszczony przez Euzebiusza już w pierwszej wersji Historii Kościelnej – oznacza to, że literacka postać nawróconego króla Edessy pojawiła przed ugruntowaniem przez Konstantyna jego własnej kreacji chrześcijańskiego władcy. Musiało mieć to znaczne konsekwencje. W Edessie wzniesiono posąg Konstantyna z krzyżem, zaś cesarz był sławiony jako wzór chrześcijańskiego "króla" w dziełach Efrema, jednak jego duchowy prymat w Edessie nie mógł być oczywisty jeśli zawsze pozostawał on drugim po Abgarze.

W tym samym okresie chrześcijaństwo przyjął także władca Armenii z dynastii osadzonej w tej samej kulturze i symbolice co dawne elity Edessy. W tradycji ormiańskiej uważa się, że Tiridates ochrzcił się na samym początku IV wieku. Obecnie konwersję króla datuje się na krótko po zwycięstwie Konstantyna, w 313 lub 314 roku, chociaż badacze przyznają, że ta zmiana ta nie była "wyrazem lojalności" dla Rzymu i początkowo nie miała

¹¹⁷⁹Co prawda Mojżesz Khorenatsi posiada opinię "He was a mystifier of first order (...) he rewrites Armenian history in a completely fictitious manner ... He is completely unscrupulous in his distortions" (Thomson 1978 56-58).

znaczenia politycznego.¹¹⁸⁰ Euzebiusz w *Historii Kościelnej* nie pisze o chrzcie Tiridata, jednak wspomina o walkach Maksymina z Ormianami – dawnymi sprzymierzeńcami Rzymu i gorliwymi chrześcijanami.¹¹⁸¹ Zwrot stronę chrześcijaństwa w Armenii musiał być wynikiem długiej ewolucji. Temat ten jest zbyt szeroki, by opisać niewątpliwy wpływ kultury syryjskiej na ten proces; w tym miejscu należy jedynie stwierdzić, że pod koniec III wieku chrześcijańskie wspólnoty z centrum w Asztiszat były w Armenii licznie zakorzenione; na chrześcijaństwo przeszła też zapewne też część elit.¹¹⁸² Mimo to, konwersja króla była wydarzeniem bez precedensu i wywołała opór części armeńskich rodów, wyznających tradycyjnie zaratusztrianizm. Istotnym potwierdzeniem siły tradycji Edessy jest fakt, że mimo posiadania własnego archetypu chrześcijańskiego władcy, późniejsza historiografia Armenii uznała starszeństwo tradycji Abgara. W wersji Mojżesza, który jedynie wzmiankuje tę opowieść, uważając ją za powszechnie znaną, apostoł Tadeusz zostaje zabity przez Sanatruka, zaś jego ciało – w cudowny sposób odzyskane z wnętrza skały i pogrzebane w okolicach Ardaz.

5.2.1. Tradycja apostoła Tomasza w Edessie

Po przekazie Euzebiusza imię Tadeusza-Addaja znika na dłuższy czas ze źródeł. W Edessie pojawia się natomiast szczególna cześć wobec apostoła Tomasza, połączona z przekonaniem, że jego szczątki zostały sprowadzone do tego miasta przez kupca z Indii.¹¹⁸³ Również w tym przypadku początki kultu są trudne do uchwycenia. Późna łacińska *Passio* podaje, że za cesarza rzymskiego Aleksandra, gdy został pokonany perski władca Kserkses, Syryjczycy otrzymali pozwolenie by przenieść szczątki Apostoła od władców indyjskich – co wskazywałoby na czas wojny z Persami pod koniec panowania Aleksandra Sewera.¹¹⁸⁴ Według Michała Syryjczyka relikwie apostoła zostały sprowadzone dopiero za biskupa Eulogiusa.¹¹⁸⁵ Przekazy patriarchy Michała w odniesieniu do Edessy są zawsze warte uwagi, jednak zapis ten nie może być całkowicie zgodny z prawdą, ponieważ kościół św. Tomasza

¹¹⁸⁰K. Stopka, *Armenia Christiana. Armenian Religious Identity and The Churches of Constantinople and Rome (4th-15th Century)*, Kraków 2017, s. 29-31.

¹¹⁸¹Eus. *HE* 9.8.2.

¹¹⁸²Stopka 2017, 21-22.

¹¹⁸³Ephr. *CN* 42.

¹¹⁸⁴*Thomas, s. 102.*

¹¹⁸⁵Michał Syryjczyk *Rozdz X, s. 203-204.*

istniał w Edessie za czasów Walensa, gdy Eulogius nie był jeszcze biskupem (choć należał już do najaktywniejszych przedstawicieli duchowieństwa). O sprowadzeniu szczątków Apostoła wie także zmarły w 373 roku Efrem (o ile hymn nie został skomponowany przez jego naśladowców). Brak wzmianek o kulcie relikwii Tomasza u Euzebiusza może świadczyć o tym, że rzeczywiście "pojawiły się" one w mieście dopiero po napisaniu "Historii Kościelnej", chociaż sama tradycja Tomasza Apostoła (obecna w aktach syryjskich, domniemanych "partyjskich", oraz tekstach gnostyckich i manichejskich) zakorzeniła się w chrześcijaństwie za Eufratem dużo wcześniej. Niewątpliwie kult relikwii rozprzestrzenił się bardzo szybko i miejsce spoczynku Apostoła stało się popularnym celem pielgrzymek.

Relikwie św. Tomasza znajdowały się początkowo w martyrium poza murami. Pozostały tam również, gdy zbudowano wielki kościół św. Tomasza, kolejny symbol prestiżu metropolii Osroene, która ogłosiła się miejscem spoczynku jednego z Dwunastu Apostołów. W kwestii identyfikacji tej budowli istnieje pewna niejasność. Egeria wyraźnie stwierdza, że widziała nowy i wspaniały kościół, a także "martyrium" apostoła (czyli zgodnie z innymi źródłami – kościół w mieście, zaś grobowiec poza murami). Jednak kronika edesseńska nie wymienia budowy kościoła św. Tomasza, jedynie: kościół i cmentarz z czasów Kony i Saada¹¹⁸⁶, powiększenie i przebudowę kościoła w roku 328 (za Aitalahy)¹¹⁸⁷, kościół Wyznawców (Szmony, Gurii i Hąbiba) za biskupa Abrahama¹¹⁸⁸; oraz wielkie (lub starsze) Baptysterium (*Beth-ma'amuditho*) w roku 370.¹¹⁸⁹ Biskup Eulogius zbudował jedynie "dom Mar Daniela", w którym potem czczono świętego ascetę Dimeta.¹¹⁹⁰ Żaden z wymienionych kościołów nie jest łączony z imieniem Addaja, ani Tomasza.¹¹⁹¹ Jest oczywiście

¹¹⁸⁶*Chron. edess.* 12, 13.

¹¹⁸⁷*Chron. edess.* 16.

¹¹⁸⁸*Chron. edess.* 18.

¹¹⁸⁹*Chron. edess.* 29.

¹¹⁹⁰R. Durmaz, Patronage and Prestige in the Countryside: The case of the Church of Mar Domet in medieval northern Mesopotamia, *Journal of Near Eastern Studies* 2021, 101-122, s. 101.

¹¹⁹¹Próbie zebrania opisów kościołów Edessy podjął A. Baumstark, *Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa*, *Oriens Christianus* vol. 4, s. 164-183, opierając się przede wszystkim na spisie z anonimowej kroniki 1234, który miałby powstać w latach 60 lub 70 V wieku (s. 166-167). Byłby to: kościół Chrystusa Zbawiciela w zachodniej części miasta, na miejscu świątyni pogańskiej, zmieniony na kościół przez Addaja; "wielki kościół" którego budowa zaczął Kona – w nim potem senator czasów Ibasza ufundował srebrny ołtarz. Byłby to kościół zwany u Michała "Hagia Sophia", co Baumstark uważa za błędne (kronika Rahmaniego uważa, że Aitalaha zaczął budowę kościoła Hagia Sophia, na wzór Konstantynopola; budowę wspierało wielu cesarzy; nie wiadomo, kiedy została ukończona. Wystrój tego kościoła był według kr.

prawdopodobne, że pierwszy kościół Edessy nie posiadał wezwania; może to korespondować z przekazem Michała Syryjczyka, który pisze, że kościół ukończony przez Saada był poświęcony Mądrości Bożej, co potwierdza, że nie posiadał patronatu żadnego z apostoelskich opiekunów miasta.¹¹⁹² Sama przywołana u Michała Syryjczyka nazwa nawiązuje do słynnego kościoła Konstantynopolu i wydaje się odnosić do chalcedońskiej katedry z VI wieku¹¹⁹³; jednak istnieje możliwość, że "Hagia Sophia" odzwierciedla rzeczywiste syryjskie określenie Ducha Świętego.¹¹⁹⁴ Jest też w intrygujący sposób zbieżna z "Sophią" czczoną przez Walentynian, która stanowi część kosmologii gnostyckiej, być może zachowanej przez Bar Daisana. Także VI-wieczny ps. Jozue Stylita wzmiankuje stary cmentarz obok kościoła "Mar Kony", co jest zbieżne z informacjami z *Kroniki Edesseńskiej*.¹¹⁹⁵

Również ps. Jozue Stylita jako pierwszy podaje informację o budowli pod wezwaniem Addaja w Edessie – namiestnik rozwiązywał kwestie sądowe w każdy piątek w kościele świętych Addaja i Jana Chrzciciela.¹¹⁹⁶ "Dom" Jana Chrzciciela zbudował według kroniki edesseńskiej biskup Nonnos, chociaż obecność w Edessie relikwii tego świętego jest wzmiankowana już przez Efrema.¹¹⁹⁷ W *Kronice* ps. Jozuego najczęściej pojawia się

Rahmaniego bardzo piękny). Wielkie Baptysterium za Barsesa miałyby oznaczać, że w mieście znajdowało się co najmniej jego "mniejsze" baptysterium. Kościół 12. Apostołów Hiby we wschodniej części miasta nazywa się odtąd "nowym kościołem" w opozycji do "starego". Baustark stwierdza, że Ibas chciał w ten sposób podarować miastu nową katedrę, a także kościół św. Sergiusza, oba niezwykle pięknie wykonane. Nonnos, oprócz przebudowy "wielkiego kościoła" zbudował kościół św. Jana Chrzciciela, oraz martyrión Kosmy i Damiana – jednak kr. Rahmaniego pisze o dwóch kościołach, św. Kosmy i św. Damiana, poza murami, z relikwiami tych świętych. W końcu Cyrus, na miejscu zburzonej Szkoły Persów, zbudował kościół Maryi Theotokos. Niestety Baumstark niemal pomija kwestię kościoła św. Tomasza.

1192 Mich. Syr. 6.10, (ed. Chabot, s. 203 do 204.) Nazywa ten kościół "wielkim" kościołem Edessy, jednak może oznaczać to także "stary".

¹¹⁹³por. T. Polański, Paintings, Mosaics, Icons. A Syriac Hymn on the Cathedral of Edessa, *Folia Orientalia* 44 (2008), 199-225, s. 200-201.

¹¹⁹⁴Sam Duch Św. *ruhā*, tak ważny w naukach Efrema, jest w języku syryjskim rodzaju żeńskiego.

¹¹⁹⁵Joz. Styl. 43

¹¹⁹⁶Joz. Styl 29. Relikwie Jana (proroka – czyli Chrzciciela) są sławione już przez Efrema, co oznacza, że były czczone równolegle z relikwiami św. Tomasza. W przeciwieństwie do kultu Apostoła, kult św. Jana Chrzciciela nie rozwinął się tak silnie i nie został dostrzeżony w źródłach greckojęzycznych.

¹¹⁹⁷*Chron. edess.* 68. Nonnos zbudował jednak "dom" Jana Chrzciciela, co sugeruje kościół-kaplicę mniejszych rozmiarów niż kościół św. Jana ze wspaniałymi kolumnami z czerwonego marmuru; nasuwa to pytanie, czy jednak "Wielkie Baptysterium" z czasów Barsesa nie było późniejszym kościołem św. Jana Chrzciciela i

natomiast główny kościół bez dodatkowego opisu¹¹⁹⁸ – co musi odnosić się do kościoła św. Tomasza Apostoła. Istnienie głównego kościoła pod wezwaniem św. Tomasza potwierdzają nie tylko Egeria oraz opisy wizyty Walensa, lecz także dobrze znający realia Edessy Izaak z Antiochii,¹¹⁹⁹ oraz *Żywot św. Efrema*.¹²⁰⁰ Jest zatem niemal pewne, że największy kościół w Edessie co najmniej od II połowy III wieku nosił wezwanie św. Tomasza Apostoła, zaś Addaj otrzymał patronat nad jednym z kościołów dużo później, będąc wręcz dołączonym do miejsca kultu św. Jana Chrzciciela. Być może jednak granice nie były tak oczywiste i budowle te należały do większego kompleksu w centrum miasta nad źródłami, z główną świątynią pod wezwaniem Tomasza Apostoła i "wielkim baptysterium" (związany z osobą Jana Chrzciciela) z czasów Barseasa. Może na to wskazywać zapis z kroniki Rahmaniego, gdzie w mieście wymieniony jest główny kościół św. Tomasza w południowo-zachodnim rogu miasta (czyli pod Cytadelą), oraz kościół św. Jana Apostoła z kolumnami z czerwonego marmuru w części zachodniej (Burkitt umieszcza go na mapie między kościołem św. Tomasza nad źródłami, a starym biegiem rzeki Daisan przez środek miasta).¹²⁰¹ Wyjaśniałoby to pytanie, dlaczego kościół Tomasza jest sytuowany w tym samym miejscu, co VI-wieczna katedra Hagia Sophia – pod Cytadelą, przy basenach, w południowo-zachodniej części miasta.¹²⁰²

Addaja; w Edessie wyraźny jest zwyczaj dublowania przybytków pod tym samym wezwaniem.

¹¹⁹⁸Joz. Styl. 43, 63 – gdzie Areobindus rozdaje ludności Edessy pieniądze, 89 – ufundowano drzwi z brązu do części męskiej kościoła.

¹¹⁹⁹Segal 1970, s. 169.

¹²⁰⁰*Vit Ephr* 36C – Ludzie zebrali się w kościele św. Tomasza i nie chcieli go opuścić

¹²⁰¹Burkitt, 1913 s. 38 [reprint 34], mapa s. [45]. Kronika Rahmaniego nie wymienia kościoła Kony; istniał natomiast kościół św. Stefana zbudowany przez Rabbulę na miejscu synagogi. Burkitt uważa go, za świadectwami podróżników, za kościół, na miejscu którego zbudowano meczet Ulu Camii. (Burkitt, Shmona, Guria, s. 38-39 [34-35].)

¹²⁰²Polański 2008, s. 201: Schneider 1941, s. 168, fig. 1 . Podobnie umiejscawia kościoły Segal, chociaż ze znakiem zapytania: Kościół św. Tomasza nad źródłami, na miejscu obecnego Ridwaniye Camii; kościół św. Jana i Addaja na miejscu "stacji elektrycznej", tam, gdzie znajdował się także rzymski budynek sądu. Szkoła Persów mogła być na miejscu późniejszego monofizyckiego kościoła Theotokos i baptysterium, potem Halil Rahman Camii (Birket Ibrahim), obok kościoła św. Tomasza lecz po południowej stronie strumienia. Wydaje się, że Segal widzi inaczej łożysko rzeki Daisan; Burkitt każe jej przepływać przez środek miasta, od bramy zachodniej, natomiast Segal – przez śluzy i bramę pod cytadelą i zaraz na północ od basenów. (Segal 1970, Plan I). Podobnie w tym miejscu widzą kościół św. Tomasza edytorzy kroniki ps. Jozuego Stylity: Trombley, Watt 2000: Map. IV (za: Polański 2008, s. 201).

Wybór głównego patrona Edessy krystalizował się w czasie znacznego fermentu religijnego w mieście za czasów późnego Konstantyna. Uznaje się duże znaczenie marcjonitów w tym okresie, jednak należy także podkreślić szczególną rolę bardesanitów (zapewne, w ślad za swym mistrzem, będących w opozycji do marcjonitów), jako jednego z założycielskich ogniw lokalnego chrześcijaństwa. Jeśli hymny Bar Daisana były powszechnie znane, mogły stanowić oprawę liturgii i świąt, oddziałując na postrzeganie wiary przez ogół mieszkańców. Z wpływem nauk Bar Daisana wiąże się powstała w tym okresie herezja audian. Według Agapiosa z Mabbug Audaios (Udhi), który wystąpił w 30. roku Konstantyna w Edessie chciał zdobyć godność biskupią, a gdy mu się to nie udało, odstąpił od Kościoła.¹²⁰³ Michał Syryjczyk uzupełnia, że archidiakon Oud w Edessie dał się omotać doktrynie bardesanitów.¹²⁰⁴ *Kanon Jakuba z Edessy* potwierdza, że między Aitalahą i Abrahamem (w czasie zbliżonym do wystąpienia Audaiosa) nastąpiło po sobie dwóch biskupów – o imionach Barni i Hapsi – którzy zostali usunięci z rejestru kroniki edesseńskiej, co ukazuje poważny brak zgodności między odłamami chrześcijaństwa w mieście. Cesarz Julian pisze o gwałtownym konflikcie w Edessie między arianami a walentynianami – być może ci drudzy byli naśladowcami Bar Daisana.¹²⁰⁵ Jak już wspomniano, do bardesanitów dołączyła nawet część uczniów Efrema, co oznacza, że jego nauki (podobnie jak w czasach Euzebiusza z Cezarei) w oczach wielu nie były uznawane za hereetyckie.

Popularność apostoła Tomasza w Edessie tego okresu wyrastała niewątpliwie z kilku źródeł. Należy uwzględnić przypuszczenie, że pierwotna wersja legendy o nawróceniu króla Abgara opisywała odwiedzinę Tomasza w Edessie na szlaku dalej na wschód. Ponadto, niezależnie od przyjętej narracji, edesseńczycy wierzyli, że obecność relikwii w ich mieście nie było przypadkiem. Poetycka kultura szybko podchwyciła ten wątek, przedstawiając postać kupca, który starym handlowym szlakiem sprowadził szczątki Apostoła z "krańców świata" do miasta – w domyśle wybranego na cel podróży przez samego Tomasza. Co ciekawe, motyw opieki św. Tomasza znalazł rozgłos głównie na terenie cesarstwa, zaś w tradycji Armenii, Adiabene i południowej Mezopotamii Edessa jest przedstawiana niemal zawsze jako stolica Addaja.

Rozślawienie relikwii św. Tomasza w Edessie zbiega się w czasie z ogólną tendencją do poszukiwania namacalnych świadectw życia Chrystusa oraz pierwszych świętych. Od

¹²⁰³Agapius, *History of Oudhi and His work*.

¹²⁰⁴Mich. Syr. 7.4.

¹²⁰⁵Julian, list 40 do Heceboliusa; Mirkovic 2002, s. 90.

roku 330 cesarz Konstantyn budował w nowej stolicy kościół Dwunastu Apostołów, do którego zamierzał sprowadzić szczątki uczniów Chrystusa; zamiar ten częściowo urzeczywistnił Konstancjusz, z wielką pompą przenosząc w roku 356 lub 357 szczątki apostoła Andrzeja z Patras do Konstantynopola, a także relikwie świętych Łukasza i Tymoteusza.¹²⁰⁶ Nigdy nie sprowadzono jednak relikwii pozostałych Apostołów. Wydaje się zatem, że cesarz Konstancjusz, który znał dobrze Mezopotamię i rezydował w stolicy Osroene, z jakichś względów zdecydował o pozostawieniu relikwii apostoła Tomasza w Edessie.¹²⁰⁷ Można przypuszczać, że budowa kościoła Apostołów w Konstantynopolu przyczyniła się do rozwoju tradycji Tomasza w Edessie i utworzenia narracji o specjalnej roli relikwii w mieście "wybranym" na spoczynek przez samego apostoła.

Kult św. Tomasza w Edessie miał jednak również specyficzne konotacje zwykle nie związane z jego osobą w chrześcijaństwie greckim. W hymnie Efrema Szatan skarży się na moc relikwii św. Tomasza, przywołując sprzeczności – Tomasz, zabity w Indiach, ujawnił się w Edessie i jest obecny z całą mocą zarówno tu, jak i tam. Relikwie przyniósł kupiec, chociaż raczej one unosiły kupca. W miejscu spoczynku Tomasza drzemie "tajemna moc", której lęka się zło.¹²⁰⁸ Bardzo podobny jest wydźwięk homilii przypisywanej wcześniej Janowi Chryzostomowi, która jednak niewątpliwie powstała w Edessie, w ścisłym odniesieniu do kultu św. Tomasza. Homilia potwierdza, że święto Tomasza uznawali także arianie, uczęszczając do jego kościoła. Tymczasem Tomasz, który uczcił Jezusa jako Boga, jest przedstawiony jako oponent Ariusza. Autor w ostrych słowach, niejako w imieniu Apostoła, nakazuje arianom zaprzestania nabożeństw przy grobie Tomasza i uczestnictwa w obrzędach. Jednak najbardziej znaczący jest opis postaci Tomasza, który zostaje przedstawiony w podobnych jak w hymnie Efrema kontrastach – jako umarły, lecz żywy, poddany śmierci i nieśmiertelny, człowiek i anioł, pogrzebany na dole, radujący się w górze. Ma on oświecać cały świat; jest jak słońce, ponieważ ciemności go nie ogarnęły, oraz jak gwiazda, ponieważ się nie ukrywa, pozostaje w jednym miejscu, a jednak wypełnia wszystko. Nie zatrzymuje go rzeka, ani morze, czczą go barbarzyńcy.¹²⁰⁹ Każdy z

¹²⁰⁶E. C. Suttner, *Die Reliquien des hl. Apostels Andreas und ihre Verehrung in Patras, Konstantinopel, Amalfi und Rom*, online: <https://www.unifr.ch/orthodoxia/de/assets/public/files/Dokumentation/Suttner/Rom%206.%20Mai%202008%20-%20Amalfi%20-%20neu.pdf>

¹²⁰⁷Mniej prawdopodobne jest, że kult ten rozpowszechnił się dopiero kilka lat później, za czasów Walensa.

¹²⁰⁸Efrem, *Carmina Nisibena* 42.

¹²⁰⁹*Oper. S. Joan. Chrysost., tom. viii., Sermo in sanctum Thomam apostolum, col. 497-500, Migne, P. Gr.-L., tom. lix.; ed. Mont faucon, Parisiis, 1836, tom. viii. s. 625.*

elementów homilii można odczytać jako pochwałę męczennika, ewangelizatora i świętego; jej autor nie zawarł treści otwarcie heretyckich, jednak użył określeń, które kojarzą się z gnostyckim postrzeganiem Tomasza. Wyjątkowa, bliźniacza moc i "niejedno imię" Tomasza jest sławione także w kolejnym hymnie (ps.) Efrema. Hymny te śpiewano zwracając się do samego Apostoła, co jeszcze bardziej wzmacniało wydźwięk modlitwy. Tomasz jest tu ukazany jako emanacja boskiej siły przekraczająca wymiary, pokonująca ziemskie sprzeczności. Omawianie kultu Tomasza w środowiskach gnostyckich jest poza zakresem obecnych rozważań – jednak należy zaznaczyć, że wpływ tych wierzeń, oraz niezachowane dziś legendy dotyczące postaci św. Tomasza musiały odgrywać duże znaczenie w postrzeganiu postaci tego Apostoła w Edessie.

Te niepokojące dla ortodoksji aspekty kultu zostały przyćmione przez nową rangę, jaką postać Tomasza Apostoła uzyskała w obliczu konfliktu z arianami. Szczególnego znaczenia nabrało ewangeliczne wyznanie wiary św. Tomasza *Pan mój i Bóg mój*,¹²¹⁰ podkreślające boskość Chrystusa. Ortodoksyjni edesseńczycy niewątpliwie mieli te słowa na uwadze zbierając się przy kaplicy z relikwiami św. Tomasza za murami miasta.¹²¹¹ Ten aspekt kultu Apostoła rozwijał się niewątpliwie zarówno w czasie wygnania przeciwników arian i biskupa Barsesa,¹²¹² jak po odzyskaniu "swojego" kościoła po dojściu do władzy Teodozjusza.¹²¹³ Ukoronowaniem kultu było przeniesienie szczątków świętego do miasta przez biskupa Cyrusa, dnia 22 sierpnia 394 roku,¹²¹⁴ co ugruntowało rangę "kościoła św. Tomasza". Z tonu *Homilii ku czci św. Tomasza* wynika, że kościół ten był centralną świątynią dla rzeczywistej większości chrześcijan Edessy, w tym zarówno dla arian jak i anty-arian.

5.2.3. Połączenie tradycji Tomasza i Addaja

W Edessie można zatem udokumentować istnienie co najmniej czterech narracji dotyczących jej nawrócenia i źródeł specjalnego statusu:

¹²¹⁰J20:19-29

¹²¹¹Socr. *HE*, 4.18

¹²¹²Jac. edess. *Canones* 49-51; *Chron. edess.* 31.

¹²¹³*Chron. edess.* 33.

¹²¹⁴*Chron. edess.* 38.

1. Tadeusz (Addaj) był apostołem Edessy. W pierwotnej wersji brak jest błogosławieństwa dla miasta. Narracja ta jest spójna z tradycją ewangelizacji przez Tomasza Indii drogą morską (czyli z syryjskimi *Aktami Tomasza*).
2. Efrema (?). Uznane zostaje sprowadzenie szczątków Tomasza z Indii. Tomasz staje się opiekunem Edessy, zaś obecność jego relikwii jest główną przyczyną szczególnego statusu miasta. Wydaje się, że postać Addaja zostaje zupełnie usunięta, zaś rola króla Abgara pozostaje niepewna. Podobny wydzźwięk mają zapiski przedstawione na II synodzie w Efezie, w sprawie przeciw Ibasowi, gdzie tłum wzywał imienia Tomasza jako opiekuna Edessy. Ze względu na poglądy Efrema, można założyć, że wersja ta – sceptyczna wobec "legandy Addaja" w ogóle – była przyjęta głównie przez "palutian".
3. Tomasz apostołem Edessy. Wersja taka zostaje po raz pierwszy podana przez Egerię. Występuje także u Grzegorza z Nyssy¹²¹⁵ i Rufina,¹²¹⁶ później u Agapiosa z Mabbug.¹²¹⁷ W narracji zbieżnej z Euzebiuszem ewangelizatorem Edessy nie jest Tadeusz/Addaj, lecz Tomasz. Boska opieka nad miastem może wiązać się zarówno z postacią Tomasza i jego relikwiami, jak i błogosławieństwem z listu Chrystusa.
4. Tomasz jest tożsamy z Addajem, przy zachowaniu obu imion, jak w inskrypcji z Kirk Mağara . Tradycje zostają połączone. Szczątki Addaja, który umarł w Edessie, mogły zostać uznane za relikwie św. Tomasza.

Istnienie tej ostatniej wersji skłoniło niektórych badaczy do postawienia tezy, że Addaj i Tomasz rzeczywiście byli jedną osobą. Addaj z *DA* pochodził z Paneas,¹²¹⁸ podobnie jak Tomasz w późniejszej liście ps. Epifaniasza.¹²¹⁹ Święto Addaja, 14 maja, jest w niektórych przekazach dniem wspomnienia św. Tomasza. Istnieje również zbieżność tradycji "ukrycia" Tomasza i "ukrycia" Tadeusza w wersji Mojżesza Chorenatsiego, gdzie ciało Tadeusza miało zostać zwrócone przez skałę. W rozważaniach historycznych nie można

¹²¹⁵Grzegorz z Nyssy, (ep. 17, 15)

¹²¹⁶Rufin. *hist* 11.5, Za: Illert 2007. s.26.

¹²¹⁷Agapios, *Universal History*, 1909, part 2.

¹²¹⁸Samo Paneas, podobnie jak Edessa położone nad źródłami (Jordanu), było w późnym antyku uznane za miejsce pochodzenia kobiety uleczonej z krwotoku; znajdowała się tam grupa figuralna przedstawiająca scenę uleczenia (być może tak zinterpretowana rzeźba wcześniejsza). Wydaje się istnieć jakieś powiązanie między postacią tej kobiety (Berenike), rzeźbą Chrystusa z Paneas i legendami z Edessy związanymi z wizerunkiem Chrystusa. Makarios z Edessy (zm. ok. 410) uważa, że Berenike uleczona z krwotoku była królową Edessy. Na ten fakt zwrócił uwagę T. Polański (2008, s. 216-217).

¹²¹⁹List. *Epiph.*

jednak wyjść poza fakt, że tradycje Addaja i Tomasza są w swych najwcześniejszych znanych formach odrębne. Również przekaz Egerii sugeruje, że miejsce pochówku Tomasza nie było tożsame z grobem Addaja. Chce ona odwiedzić Edessę, by zobaczyć ciało Apostoła.¹²²⁰ (*nec non etiam et gratia orationis ad martyrium sancti Thomae apostoli, ubi corpus illius integrum positum est*). Gdy udaje się do miasta, po pierwsze odwiedza kościół i martyrium św. Tomasza (*statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae*). Kościół jest nowy i piękny (*Ecclesia autem, ibi quae est, ingens et valde pulchra et nova dispositione, ut vere digna est esse domus Dei*). Jednak Egeria ogląda z biskupem także grobowiec króla Abgara i jego rodziny (*Ostendit etiam nobis sanctus episcopus memoriam Aggari vel totius familiae ipsius valde pulchra, sed facta more antiquo*) – i chociaż pątniczka o tym nie wspomina, to właśnie miejsce było zapewne czczone jako pochówek Addaja, ponieważ ten sam grobowiec wymienia niewiele później *Doctrina Addai*.

Nie można zatem potwierdzić, by legenda o nawróceniu króla Edessy została wyparta przez kult relikwii św. Tomasza w czasie, gdy źródła literackie (szczególnie Efrem) ją pomijają. Zachowanie w centrum miasta pałacu Abgara z posągami dawnych władców, oraz królewskiego grobowca na nekropolii wydaje się raczej świadczyć o tym, że pamiątki te były czczone w Edessie przez cały czas. Dzięki Egerii wiemy, że Eulogius, wcześniej antyariański prezbiter w Edessie, z oddaniem dbał o zachowanie i rozpowszechnianie lokalnych tradycji w formie szerszej niż kult relikwii św. Tomasza. Mnogość wątków przedstawionych Egerii wskazują na dłuższą cyrkulację narracji w sferze ludowej pobożności, nie na sztuczną odbudowę na podstawie fragmentu *Historii Kościelnej* lub *pre-DA*. Rozważania te potwierdzają opinię części badaczy o celowym milczeniu Efrema w kwestii nawrócenia Abgara i listu Chrystusa. Milczenie to wynikało zapewne z faktu, że Efrem uznawał narrację o królu i dworze Edessy za skażone herezją – w tym wypadku najbardziej prawdopodobny jest związek legendy z kręgiem Bar Daisana.

Przekaz Egerii ukazuje, że "klucze" do pamiątek Edessy (także w sensie niemal dosłownym – dostęp do "archiwum", pałacu i grobowca) znajdowały się w rękach biskupa i popularność legendy w danym okresie zależała w dużej mierze od jego nastawienia. Widoczne są również próby uporządkowania legendy zarówno w aspekcie historycznym (tworząc spójną narrację) jak i przestrzennym (wybierając symbole i miejsca kultu). Analogiczne motywy zachodził w przypadku kultu męczenników Szmony, Gurii i Habiba,

¹²²⁰Egeria, 30.

oraz w zebrania i zredagowania akt męczenników perskich z czasów Szapura (spisanych zapewne pod koniec IV wieku).¹²²¹

5.2.4. Chronologia *Doctrina Addai*

Kolejnym przejawem chęci uporządkowania kultów Edessy jest powstanie *Doctrina Addai*, jako przekształconej i rozbudowanej wersji dokumentu, z którego korzystał Euzebiusz. Uzupełnienie legendy o nawróceniu Edessy było w oczach ówczesnych uczonych chrześcijan dopełnieniem prawdziwej historii miasta. Świadomie odrzucono rolę Tomasza, uznając ją najwyraźniej za niezgodną z ortodoksją lub też wtórną wobec istnienia przekazu *pre-DA*, który w czasie formowania *Nauki Addaja* był już źródłem o znacznej "starożytności". W rozszerzeniu dotychczasowej narracji badacze dopatrują się wpływu zniekształconej historiografii grecko-rzymskiej, w tym Józefa Flawiusza i być może Tacyty.¹²²² Należy jednak nadmienić, że wpływ ten mógł istnieć już w przekazie pierwotnym, niekoniecznie na etapie tworzenia samej *Doctrina Addai*. Niewątpliwie jednak, kompilując *Doctrina Addai*, oceniano wiarygodność przekazów związanych z działalnością apostołską i korzystano z utraconej dziś tradycji tekstów apokryficznych, których dokładna treść pozostaje nieznana. Kluczowym elementem jest powiązanie narracji z ustępami z Pisma św., zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, co stało się potwierdzeniem i niejako uświęceniem autentyczności elementów "lokalnej historii".¹²²³ Wyraźnym dowodem tych działań jest poprawiona chronologia *Doctrina Addai*, dzięki której dzieje nawrócenia Abgara zostają ściśle splecione z wydarzeniami z Ewangelii.

W wersji Euzebiusza Jezus odpowiada Abgarowi, że nie może przybyć do Edessy, ponieważ musi dokończyć to, po co przyszedł, a potem odejść do Tego, który Go posłał. Czas akcji to rok 340 Greków, który mógł być rokiem ukrzyżowania Chrystusa, lub też, jak jest wyjaśnione u Agapiusa, odnosić się do roku przed Pasją (Agapius datuje pierwszą wyprawę posłów Abgara na rok 341 Aleksandra, 17 rok Tyberiusza). Wyrażenie przez Chrystusa konieczności dokończenia swego ziemskiego posłannictwa występuje również w

¹²²¹A. Vööbus, "ACTS OF THE PERSIAN MARTYRS," *Encyclopædia Iranica*, I/4, s. 430-431. Pierwsza znana lista pochodzi z manuskryptu z Edessy z roku 411.

¹²²²I. Ramelli.

¹²²³Niezależnie od tego, z jakiego zakresu świętych ksiąg korzystano.

Kirk Mağara (gdzie połączono postaci Tomasza i Tadeusza), u Mojżesza Chorenatsiego, oraz u wspomnianego Agapiusa z Mabbug.¹²²⁴

Tymczasem tekst *DA* zawiera inne sformułowanie – Jezus odpowiada, że nie może przybyć, ponieważ to, co miał wykonać na ziemi, jest już ukończone.¹²²⁵ Co więcej, wydarzenia z *DA* zostają umieszczone w konkretnym momencie ewangelijnej historii. Jest to środa, dnia 12 Nisan 343 roku. Nie może być zbiegiem okoliczności, że dniem żydowskiej paschy był 15 Nisan kalendarza lunarnego, zaś w jednej z wiodących przyjętych we wczesnym chrześcijaństwie chronologii (zgodnej z ewangelią św. Jana) Chrystus miał ponieść mękę w piątek dnia 14 Nisan, w czasie gdy zabijano paschalnego baranka. Wydaje się zatem, że w tekście *DA* zachowana została datacja tego wydarzenia według żydowskiego kalendarza lunarnego. Odpowiedź Chrystusa dla Abgara zostaje więc udzielona dwa dni przed Ukrzyżowaniem i jeden dzień przed Ostatnią Wieczerzą. W zapisach Ewangelii Jezus głosił w tym czasie ostatnie nauki dla szerszego grona zgromadzonej ludności. Nazwa miesiąca lunarnego *Nisan* była identyczna z syryjską nazwą "kwietnia", data zawarta w *DA* mogła więc być pozornie zwykłą datą kalendarza seleukidzkiego (tym bardziej, że 12. Nisan roku żydowskiego pokrywał się z 12. kwietnia właśnie w roku 343 – lecz w sobotę. Natomiast środa, 12. kwietnia kalendarza seleukidzkiego nastąpiła w roku 341, lecz nie był to tydzień żydowskiej Paschy).¹²²⁶

Jednym z powodów, dla którego korekta i uzupełnienie datowania były uzasadnione w oczach starożytnych interpretatorów, mógł być ustęp u Jana,¹²²⁷ gdzie już po wejściu Jezusa do Jerozolimy (które miało miejsce na pięć dni przed Paschą) do Jezusa przyszła pewna grupa osób – zaś nie mając śmiałości z nim mówić, poprosiła o pośrednictwo Filipa i

¹²²⁴ Agapius, *Universal History* (1909) part 2.

¹²²⁵ *DA* 4.

¹²²⁶ Wg. <https://www.muqawwim.com/> – Calendar Converter for Near East Historians. Nie znamy podstawy datowania Pasji na rok 343 Greków. Warto zauważyć, że jest wymienione tylko panowanie Tyberiusza i Abgara, nie dokładne ich daty; nie ma także dat konsulów, co może oznaczać, że kompilator *DA* nie chciał podjąć się synchronizacji roku Pasji i nie posiadał do tego celu odpowiednich tabel. Proces ten był bardzo skomplikowany, ponieważ różnie datowano pierwszy rok Tyberiusza i różnie synchronizowano go z kalendarzem seleukidzkim, który z kolei zaczynał się także w różnych latach. Co więcej, rok 343 odnosi się nie do samej Pasji, lecz do momentu wyruszenia posłów Abgara do Beth-Gubrin, dnia 12. października; rok liczono od nieznanego dnia w październiku, więc można założyć, że autorzy umieścili datację odnoszącą się do początku Nowego Roku. Jeśli nie, wszystkie kolejne wydarzenia miałyby miejsce w roku 344! Natomiast kalendarz babiloński i żydowski zaczynały się od miesiąca kwietnia.

¹²²⁷ J 12.20-23

Andrzeja.¹²²⁸ (*A wśród tych, którzy przybyli, aby oddać pokłon [Bogu] w czasie święta, byli też niektórzy Grecy. Oni więc przystąpili do Filipa, pochodzącego z Betsaidy Galilejskiej, i prosili go mówiąc: «Panie, chcemy ujrzeć Jezusa». Filip poszedł i powiedział Andrzejowi. Z kolei Andrzej i Filip poszli i powiedzieli Jezusowi.*) U Jana są to Grecy (Ἕλληνες) jednak w Diatessaronie zostaje użyte wspomniane już określenie ‘ammā – (tłumaczone na angielski jako "people, nations, gentiles"), określające szeroki zakres pogan nie będących Żydami. W Diatessaronie wszystkie przypowieści są umieszczone po tym fakcie, co pozwalało przypuszczać, że owi poganie także wysłuchali ostatnich nauk Jezusa. Na którymś etapie rozwoju legendy Abgara zostali oni utożsamieni przez interpretatorów z Edessy z wysłannikami króla, co stało się, jak się wydaje, powszechną interpretacją. Zostało już zaznaczone, że ze względu na treść *Rozpoznań Pseudoklementyńskich* istnieje możliwość dużo wcześniejszego pochodzenia motywu ujżenia cudów Chrystusa przez wysłanników króla, w warstwie, w której kształtowało się pre-DA;¹²²⁹ wydaje się jednak, że dopiero w trakcie tworzenia *Nauki Addaja* ustalono, że to właśnie bohaterowie z tego ustępu w Ewangelii byli tożsami z posłami Abgara.

Dodatkowo DA podaje, że posłowie Abgara zastali Jezusa w domu Gamaliela. *Dzieje Apostolskie* wspominają Gamaliela jako szanowanego faryzeusza, nauczyciela Pawła, który wypowiedział się przeciw skazaniu na śmierć Apostołów.¹²³⁰ W niektórych pismach apokryficznych Gamaliel uznawany jest za pozostającego w ukryciu chrześcijanina – znów należy przywołać tu *Rozpoznanie Pseudoklementyńskie*, według których miał on z nakazu wspólnoty pozostać wśród faryzeuszy.¹²³¹ Niewiele jednak świadczy o powierzeniu mu tak

¹²²⁸źródło pomysłu!

¹²²⁹*Rec. Clem.* 9.29. Kontekst ten wydaje się nawiązywać do historii nawrócenia Edessy, ale może także dotyczyć "chrześcijańskiej" postaci Heleny, która była żoną-siostrą Monobazosa. Helena w przekazie Józefa Flawiusza przyjęła judaizm niezależnie od Izatesa, pozostając w Adiabene. Jej późniejsza relacja z mężem nie jest naświetlona, jednak niewątpliwie, zarówno w przypadku judaizmu jak i chrześcijaństwa, takie małżeństwo musiałyby rozpocząć życie oddzielne. Według Mojżesza Chorenatsiego Helena była natomiast chrześcijanką, pierwszą z żon Abgara, co wskazuje na wymienioną w "liście Tomasza" poligamię.

¹²³⁰Dz. 5.34-39.

¹²³¹*Rec. Clem.* 1.65. Treść rozpoznań ma wczesne związki z chrześcijaństwem zza Eufratu, wymieniając postać św. Tomasza jako apostoła Partów i Medów.

poważnej roli jak ta w *Naukach Addaja*,¹²³² obecność u Gamaliela sugeruje bowiem, że w tym domu Jezus miał spędzić Ostatnią Wieczerzę w dniu kolejnym, 13. Nisan.¹²³³

Jak zauważa Loopstra, w czasach Jakuba z Sarug hymn o Edessie i Jerozolimie związany z nawróceniem Abgara był zapewne czytany z fragmentami Ewangelii o wjeździe Jezusa do Jerozolimy i odrzuceniu przez Żydów.¹²³⁴ Jest bardzo prawdopodobne, że już wcześniej legenda o nawróceniu Abgara była rozważana w kontekście wydarzeń Wielkiego Tygodnia, w formie utwierdzonej przez dokładną datację *Doctrina Addai*. W ten sposób wszystko, co działo się w Wielkim Tygodniu między wjazdem do Jerozolimy a Modlitwą w Ogrójcu mogło być interpretowane jako zapowiedź nawrócenia Edessy i skontrastowane z upadkiem Żydów w Jerozolimie w kontekście skazania Chrystusa na śmierć. W Ewangelii wg. św. Mateusza¹²³⁵ Jezus ostrzega Żydów, że królestwo zostanie im zabrane i oddane *narodom przynoszącym owoce*.¹²³⁶ U św. Jana¹²³⁷ tuż po przybyciu *gentiles* umieszczona została scena, która zapowiada odrzucenie i przyjęcie Chrystusa w symbolice światła i ciemności: *"Jeszcze przez krótki czas przebywa wśród was światłość. Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie. Dopóki światłość macie, wierzcie w światłość, abyście byli synami światłości". To powiedział Jezus i odszedł, i ukrył się przed nimi*.

W związku z umieszczeniem sceny rozmowy Chrystusa z posłami Abgara na końcu ziemskiej działalności Chrystusa, w tekście *Nauki Addaja* poprawiona została także data roczna – na 343 rok Greków, trzy lata później od daty podanej przez Euzebiusza. Jest bardzo prawdopodobne, że korekta ta była jednocześnie wynikiem przyjęcia innej niż w *pre-DA* datacji działalności i śmierci Jezusa – w tradycjach najwcześniejszych Pasję umieszczano nawet w roku 29; później upowszechniła się datacja "długa", wskazująca na rok 33.

¹²³²Jest to jeden z nielicznych aspektów, mogących wskazywać na wpływ marcjonitów na Legendę Addaja – ponieważ Gamaliel był nauczycielem Pawła, cenionego przez tę sektę.

¹²³³W Ewangelii wg św. Jana nie ma opisu przygotowania miejsca na spędzenie Paschy, dokąd uczniowie wyruszyli w pierwsze święto Przaśników.

¹²³⁴Loopstra 2021, s. 3

¹²³⁵Mt 21:43

¹²³⁶Loopstra 2021, s. 3.

¹²³⁷J 12.35-36

5.2.5. "Doctrina Addai" z V wieku w kulturze Edessy.

Doctrina Addai wyraźnie oddziela postać Addaja od Tomasza; tylko ten pierwszy jest bezpośrednio powiązany z Edesą i królem Abgarem. Addaj przybył z Paneas, jednak stał się lokalnym świętym Edessy – nie odchodzi do Armenii, Mezopotamii, czy Adiabene, lecz po kilku latach umiera w mieście, które ewangelizował. Zostaje wymienione miejsce jego pochówku (w grobowcu królewskim), oraz tradycja uczczenia rocznicy śmierci (14 maja), co pozwala przypuszczać, że jego kult w Edessie był praktykowany przynajmniej w którymś z odłamów lokalnego chrześcijaństwa. W szerszym wymiarze *Doctrina Addai* zajmuje miejsce wśród innych pół-apokryficznych przekazów opisujących działalność pierwszych Apostołów. Zachował się jedynie ułamek tych narracji, tworzących żywe uzupełnienie wiary i historii; w *Doctrina Addai* widać pewne cechy wspólne z *Rozpoznaniem pseudoklementyńskimi*, *Aktami Pilata*, oraz *Ewangelią Gamaliela*.

W *Nauce Addaja* nie tylko poprawiono i uzupełniono chronologię, tworząc z legendy przekaz para-historyczny. Pojawiła się także wzmianka o obrazie przedstawiającym Jezusa przywiezionym przez Hannana (i później wystawionym w pałacu Abgara), zaś w treści listu Chrystusa zostało umieszczone błogosławieństwo dla miasta.¹²³⁸ Wizerunek Chrystusa wydaje się być elementem nowym i początki jego kultu stanowią osobny temat; niewątpliwie jeszcze w V wieku nie odgrywał on centralnej roli w legendzie o nawróceniu Edessy, nie był też powszechnie czczoną świętą relikwią.¹²³⁹ Stanowiąca część "homilii" przemowa Addaja o pogaństwie może należeć do najstarszej warstwy pochodzącej z *pre-DA*. Wzmiankowany w niej jest orzeł Arabów (szczególnie czczony w zniszczonej w 241 roku Hatrze), zaś pod względem retorycznym narracja wydaje się mieć wydźwięk podobny do *Księgi Praw Krajów*, włączając w to naśladownictwo frazy "to nasza nauka w każdym kraju i regionie". Kolejna przemowa Addaja została skierowana do jego uczniów i następców – Aggaja, Paluta, oraz Abszelamy. Włączenie postaci Paluta jest niewątpliwie próbą unifikacji "palutian", o których mówił Efrem, z głównym kościołem Edessy, przedstawionym jako wspólnota Addaja, Abgara i możnych. W słowach apostoła pojawia się także ostrzeżenie przed gnozą, poszukiwaniem rzeczy sekretnych i ukrytych w świętych księgach. Zostają wymienione ortodoksyjne pisma – Prawo, Prorocy, Ewangelia, listy Pawła, które Piotr

¹²³⁸Wątek błogosławieństwa będzie omówiony w rozdziale o miastach niezwycięzonych.

¹²³⁹Von Dobschutz (1899, s. 130) słusznie jednak zauważył, że już w wersji Euzebiusza proskynesis Abgara przed Tadeuszem, wobec zobaczonej przez niego światłości, może mieć związek z obecnością świętego obrazu.

wysłał z Rzymu, oraz Akta Apostołów (wysłane przez Jana syna Zebedeusza z Efezu). *Nauka Addaja* wyraźnie podkreśla, że w żadnych innych przekazach nie ma prawdy, odrzucając w ten sposób szeroki zakres apokryfów (w tym pisma związane z Tomaszem) – w domyśle potwierdza to fakt, że wielu mieszkańców Edessy wierzyło w prawdziwość zapisów uzyskanych z tych źródeł. W tej części narracji zostaje najwyraźniej podkreślona rola ortodoksji, które musiało dokonać się już po śmierci Efrema, po konfliktach z arianami z lat 70., oraz zapewne po soborze w Konstantynopolu w 381 roku – i niewiele później, skoro w *Nauce Addaja* wciąż wymieniony jest *Diatessaron* jako Ewangelia. W kontekście odrzucenia apokryfów warto przywołać fakt, że w syryjskiej wersji *Rozpoznań Pseudoklementyńskich* z roku 411 brak jest wzmianki o liście św. Tomasza apostołującego Partów, co ukazuje proces oczyszczania nauki i wiary Edessy z tekstów uznanych za nieautentyczne.¹²⁴⁰

Kolejna część narracji opisuje śmierć Addaja, ujętą w scenie symbolicznej, w obecności możnych i króla. W odmienny sposób ukazane jest zabójstwo jego następcy, twórcy tiar Aggaja zamordowanego przez syna Abgara. Został on pochowany w kościele, między częścią dla kobiet i dla mężczyzn – niestety żadne inne źródła nie potwierdzają, czy grób ten w postrzeganiu ówczesnych narracji miałby się zachować, czy też ulec zniszczeniu w powodzi z czasów Abgara Wielkiego razem z pierwszym przybytkiem chrześcijan. Postać Aggaja, która nie występuje w przekazie Euzebiusza, niewątpliwie należy jednak do tradycji zawartej już w *pre-DA*. Następcą Aggaja zostaje Palut, który otrzymał święcenia w Antiochii.

DA powstała zatem w środowisku, któremu zależało na połączeniu wykładni ortodoksji z pewnym nurtem lokalnej tradycji Edessy, której Efrem był przeciwny. *Doctrina Addai* ma po raz kolejny (po przekazie Euzebiusza) ukazać wiarygodność tradycji Addaja, podkreślając w narracji to, co świadczy na korzyść jej zgodności z soborowymi dogmatami. Zaznacza się, że to Addaj, nie Tomasz był najstarszą z postaci założycielskich lokalnego Kościoła. Takich postaci (oprócz króla Abgara, który stał się niejako emanacją miasta Edessy) były trzy – Addaj, który posiadał ucznia Aggaja; Palut, namaszczone w Antiochii; oraz Kona, który zaczął budować pierwszy istniejący kościół. *Doctrina Addai* skupia się na czasach "starożytnych"; odrodzenie i organizacja kościoła Edessy z czasów Kony i cesarza Konstantyna jest poza zakresem jej narracji.

¹²⁴⁰Brak jest całego ustępu opartego na Księdze Praw Krain – J. G. Gebhardt, *The Syriac Clementine Recognitions and Homilies*, Nashville 2014, s. 148.

Gdy umiejscowi się narrację *Nauki Addaja* w kontekście uzupełnienia i uporządkowania historii Edessy, być może w środowisku jej "szkół", dostrzegana przez część badaczy prorzymskość nie wydaje się mieć istotnego znaczenia. *Doctrina Addai* skupia się na kwestiach wewnętrznych samej Edessy. Pozytywny obraz rzymskiej władzy z czasów Tyberiusza jest charakterystyczny dla szerszego horyzontu apokryfów. Oczywiście, w *Nauce Addaja* ukazana została nadrzędna rola Cesarstwa, jednak jak słusznie zauważono, syryjskim autorom ciężko było sobie wyobrazić strukturę rzymskiej władzy sprzed czasów tetrarchii i autor przeniósł znane sobie schematy w czasy dynastii julijsko-klaudyjskiej.¹²⁴¹ Sedno narracji – nawrócenie Abgara i początek kościoła w Edessie – jest zupełnie niezależne od wzmianek o rzymskiej dominacji. W pewnym sensie, *Doctrina Addai* przyjmuje optykę znaną już z Józefa Flawiusza, w której Rzym dominuje siłowo i administracyjnie, jednak nie duchowo. Tego typu relacja była w czasach powstania *DA* archaiczna, dlatego wydaje się, że oddaje raczej rzeczywiste postrzeganie przeszłości, nie służąc umocnieniu rzymsko-edesseńskich powiązania czasów Teodozjusza I i jego następców. Jednocześnie autor *DA* wiedział, że opowieść należy do horyzontu "Edessy Partów", skąd wynika pewien dysonans między niezależnością ziem za Eufratem, a zwasalizowaniem Edessy wobec Rzymu. Rzeczywiście jednak obraz relacji z państwem partyjskim jest zupełnie utracony. Wersja armeńska zawiera więcej odniesień do wschodnich powiązań Abgara, takich jak informacja o jego pobycie w Partii oraz treść listów do króla Asyrii Narseha i króla Persów Ardaszesa. Najważniejsze jest wyobrażenie "kościoła przodków", jakie roztacza przed odbiorcami autor *Nauk Addaja*: *And they ministered with him in the church which Addai had built by the word and command of Abgar the king, and they were supplied from that which was the king's and his nobles; and some of them they brought for the house of God, and some for the nourishment of the poor. But a large multitude of people assembled day by day and came to the prayer of the service, and to the reading of the Old and New Testament, of the Diatessaron, and they believed in the revival of the dead, and they buried their dead in the hope of the resurrection. They also observed the festivals of the Church in their times, and every day they were constant in the vigils of the Church, and they likewise performed acts of charity to the sick and those who were whole, according to the instruction of Addai to them. And in places round about the city churches were built, and the hand of the priesthood many received from him: So also orientals with the appearance of merchants passed into the country of the Romans to see the signs which Addai did, and those of them who became*

¹²⁴¹Mirkovic 2002, s. 53.

disciples, received from them the hand of the priesthood, and in their own country of the Assyrians they taught the sons of their people, and houses of prayer they built there secretly, because of the danger arising from the worshippers of fire and the adorers of water. Obraz ten jest wyobrażeniem idealnej chrześcijańskiej ojczyzny, miasta, które według Euzebiusza od czasów Addaja zawsze pozostawało wierne chrześcijaństwu. Nie ma w tym żadnych odniesień do Kościoła z terenów cesarstwa – Edessa miała być "samowystarczalna" i rozwijać się zarówno jako centrum krainy Osroene, jak i ośrodek ewangelizacji krain dalej na wschód.

DA wobec innych zapisów z Edessy

Z *Nauką Addaja* związane są "fałszywe" akta męczenników Szarbela i Barsamyi, umiejscowione w czasach Trajana i Abgara VII. Akta te są uznawane za naśladownictwo prawdziwych przekazów o Szmonie, Gurii i Hąbibie, których kult istniał prawdopodobnie już za biskupa Abrahama pod koniec I połowy IV wieku (gdy zbudowano kościół Wyznawców). Wg. S. Brocka akta Szarbela i Barsamyi powstały w środowisku możnych Edessy z zamiarem udowodnienia pierwszeństwa konwersji ich własnych przodków na chrześcijaństwo. Mieli oni zdobyć chwałę męczenników i wyznawców na długo przed historycznymi Szmoną, Gurią i Hąbibem, którzy pochodzili z okolic Edessy i nie należeli do elit miasta.¹²⁴²

Rzeczywiście, w powiązaniu z narracją *Nauki Addaja*, podkreśla się starszeństwo "kościółki możnych", czyli "kościółki Abgara" w Edessie. *Akta Szarbela i Barsamyi* można odczytać jednak bardziej jako uzupełnienie, niż konkurencję wobec innych przekazów. Jak już wspomniano, "dziejopisarze" z Edessy starali się umieścić elementy lokalnej tradycji w konkretnym momencie historycznym. Zakończenie *Akt Barsamyi* wprost przywołuje skomplikowane wyliczenia, które autor zaczerpnął zapewne ze starszych tablic chronologicznych – Zesłanie Ducha Św.¹²⁴³ miało miejsce pierwszego dnia tygodnia,

¹²⁴² *It looks as if the authors (...) were seeking to promote the view that their pagan ancestors had converted to Christianity at a much earlier date than was in fact the case, and that the upper classes of Edessa had produced a martyr and a confessor long before the (historical) martyrdoms of Shmona, Guria and Hąbib, who all came from surrounding villages* (Brock 1992, s. 228). Do tej tezy przychyliła się także R. Doran (2006, s. xvii).

¹²⁴³ Zapis odnosi się do namaszczenia Piotra i innych Apostołów w dniu Wniebowstąpienia, jednak kontekst i data wyraźnie wskazują, że chodzi o Pięćdziesiątnicę. 4 dzień Heziran roku 30 przypadła w niedzielę.

czwartego czerwca (Heziran), dziewiętnastego roku panowania Tyberiusza, w konsulacie Rufusa i Rubelinusa, w roku 341. Autor podkreśla, że według zapisu w archiwach, które w niczym się nie mylą, Jezus przyszedł na świat w roku 309.¹²⁴⁴ Daty te są jednak sprzeczne. Ujawnia to, że w przeciwieństwie do *Doctrina Addai*, *Akta Barsamyi* podają niezsynchronizowaną jeszcze chronologię, w której występują aż trzy tradycje daty Pasji – konsulatu dwóch Gemini (Fufiusa i Rubelliusa, rok 29); roku 341 (30 po Chr.), do którego autor podaje właściwą datę dzienną; oraz "długą chronologię" 19. roku Tyberiusza. Co więcej, *Akta Szarbela i Barsamyi* nawiązują także do listy biskupów Edessy, wymieniając pięciu jej członków – Addaja, Paluta, Barsamyę, Tiridata i Szalulę, stanowią zatem nie tylko narrację późniejszych losów "kręgu Addaja", lecz i element "kroniki" pierwszych biskupów. Tak postrzegane *Akta Szarbela i Barsamyi* nie konkurują z *Aktami Szmony, Gurii i Habiba* lecz wchodzi w skład uzupełnionego kanonu chronologicznego wczesnego kościoła Edessy. Postacie Szarbela i Barsamyi poprzedzały męczenników z epoki tetrarchii nie z chęci pierwszeństwa, lecz z powodów logicznych – bezpośredni uczniowie Addaja nie mogli żyć w czasach Kony. Co ciekawe, nie została podjęta próba zmiany czasu akcji *Akt Szarbela i Barsamyi* tak, by była zgodna z czasami Abgara V Ukkamy w *Naukach Addaja*. Sugeruje to, że chronologia edesseńskich opowieści opierała się na innych czynnikach niż prosta korelacja z czasami Ewangelii.

Szczególnie zastanawiający jest fakt, że Awida, Nebo, Barkalba i Hafsai są w aktach Barsamyi wymienieni jako osoby nawrócone nie przez Addaja, lecz przez Szarbela. Mimo pewnej znajomości legendy Addaja autor umiejscawia zatem nawrócenie edesseńskich arystokratów w zupełnie innych okolicznościach i w późniejszym czasie. Mają oni specjalną relację z Barsamyą, którego nazywają nauczycielem i przewodnikiem. Wspomniane są także (bezimiennie) żony możnych, również należące do chrześcijańskiej wspólnoty. Co więcej, w Aktach Barsamyi (choć nie Szarbela) poprzednikiem Barsamyi jest Abszelama, następca Paluta, który otrzymał święcenia od Serapiona z Antiochii. Nie pojawiają się imiona Addaja i Aggaja. Nauki Addaja oraz Akta Szarbela i Barsamyi można więc uznać za należące do jednego "cyklu" tylko w aspekcie środowiska, w którym powstały. Ich narracje nie są

¹²⁴⁴Jest tu jeszcze inna tradycja daty Pasji Chrytusa – rok 341, który może współgrać z rokiem 340 podanym w legendzie Tadeusza przez Euzebiusza, jeśli czas jej akcji miał miejsce rok przed Pasją. Byłby to rok 30, kiedy 4 czerwca przypadał na niedzielę według kalendarza juliańskiego. Tymczasem konsulaty Fufiusa i Rubelliusa przypadły na rok 29, gdy 4. czerwca był w sobotę: B. W. Bacon, *As to the Canonization of Matthew*, *The Harvard Theological Review* 22/2 (1929), 151-173, s. 156; natomiast za 19. rok Tyberiusza uważa się zazwyczaj rok 33.

oczywistą kontynuacją i stanowią odrębne całości. Należy także zaznaczyć, że *Akta Szarbela i Barsamyi* podają szczegóły świadczące o staranności w opisie miejsca akcji i adekwatnym wyobrażeniu o "przeszłości Edessy". Podane jest położenie wielkiego ołtarza w mieście (naprzeciw archiwum); opisano nakrycie głowy kapłana ze złotymi figurami i jego wspaniałe szaty. Biskupem jest Barsamya, zaś jego towarzyszami "starszy" Tiridates i diakon Szalula. Akta wymieniają Paluta jako ucznia Addaja (nie Aggaja). Pojawiają się również Labu, Hafsai, Barkalba i Awida, możni z Edessy znani z *Nauki Addaja*. Następnie wzmiankowany jest przedstawiciel rzymskiej administracji, sędzieja Lysanias i "cesarze", jak w aktach Szmony, Gurii i Habiba.¹²⁴⁵ Prześladowania zakończył list prokonsula Alusisa, "ojca cesarzy". Atmosfera napięcia między możnymi i rzymskim namiestnikiem budzi skojarzenia z czasem, gdy Edessa stała się rzymską kolonią, zachowując wciąż struktury dworskie i dostojników, którzy stali się niejako świtą Rzymian. W aktach Barsamyi namiestnik stwierdza, że doniesie cesarzom, że możni żyją jak barbarzyńcy, chociaż pod rzymską władzą. Przywołano już przypuszczenie, że Szarbel i Barsamya byli rzeczywistymi chrześcijanami z czasów Trajana Decjusza, którego pomyłono następnie z bardziej znanym cesarzem Markiem Ulpiuszem Trajanem.

Legenda Protonike

W rozważaniu treści *Doctrina Addai* osobną kwestię stanowi wygłoszona przez Addaja jako część homilii "legenda Protonike" o odnalezieniu Krzyża. Protonike miała być żoną cesarza Klaudiusza, opisanego jako druga osoba po Tyberiuszu; nawróciła się za sprawą Szymona (Piotra) w Rzymie i zapragnęła zobaczyć Jerozolimę, dokąd udała się z dziećmi. Tam spotkała się z Jakubem, biskupem wspólnoty i odkryła święty Krzyż, który przekazała Jakubowi. Rozkazała także zbudować nad Golgotą wspaniałą budowlę. Wątki legendy oraz jej znaczenie zostały w wyczerpujący sposób opisane przez J.W. Drijversa, który konkluduje, że Protonike była tworem sztucznym, czerpiąc z różnych źródeł, także z postaci Heleny, królowej Adiabene; przede wszystkim miała ukazać starszeństwo nad Heleną, matką Konstantyna jako "Proto-nike", pierwsze zwycięstwo Krzyża.

¹²⁴⁵W Szmonie i Gurii namiestnikiem jest Mysianus, Antonios lub Lysianus. W Habbibie – Ausonius lub Lysanias. (Burkitt 1913, s. 165 przyp. 6). *Lysias is almost the regular name given to the persecuting Governor in the Acts of Diocletian Martyrs* (Burkitt 1913, s. 175, przypis 3).

Legenda Protonike jest uznawana za najpóźniejszą część *Nauki Addaja*. Istniał już ruch pielgrzymkowy obejmujący zarówno Edesę jak i Jerozolimę, gdzie, jak pisze Egeria, święto upamiętniające odkrycie Krzyża obchodzone już pod koniec IV wieku. Ponieważ *Legenda Protonike* powtarza wręcz sformułowania z legendy Heleny (przywołuje nawet budowę kościoła nad Golgotą), musiała się na niej opierać, a więc świadomie pozbawić matkę Konstantyna pierwszeństwa w znalezieniu Krzyża. W przeciwieństwie do dotychczas przywołanych tekstów, konstrukcja jest jednak wyraźnie niedbała. Autor nie posiada historycznych wiadomości o wspomnianych przez siebie cesarzach (postać Klaudiusza została zapewne zaczerpnięta z *Dziejów Apostolskich*, gdzie jest on wzmiankowany dwukrotnie). Prawdopodobna jest teza J. Drijversa o powstaniu legendy Protonike jako uzupełnienia starszej wersji *Nauki Addaja*, z której powtórzono niektóre sformułowania (przede wszystkim konflikt Tyberiusza z "synami Hiszpanii"). J. Drijvers sugeruje, że miało to miejsce w późnych latach życia Rabbuli, w czasie konfliktu między monofizytami i diofizytami w Edessie, w związku z popularnością legend o znalezieniu Krzyża z Jerozolimy: *The adaptation of the original traditions about the discovery of the Cross to the first-century circumstances of the Doctrina Addai, which must have been quite a "tour de force," can only have been done with the express purpose of making these traditions fit into the context of the Doctrina.*¹²⁴⁶

Takie podejście wyjaśnia zadziwiające pomieszczenie wątków Legendy Protonike, lecz nie naświetla przyczyn tego działania. J. Drijvers proponuje: *The legend may especially be seen as a "weapon" in Rabbula's christological conflict with Hiba in the first half of the 430s to promote monophysitism. By adding the legend of the "inventio crucis" to the Doctrina Addai, the most important document of the Edessene church, Rabbula gave his own ideas on the faith the aura of authority.* Tak żywe zainteresowanie Rabbuli *Nauką Addaja* jest jednak wątpliwe. W jego *Żywocie* nie pojawiają się żadne odniesienia do tej tradycji. Co więcej, zwolennicy zmarłego już Rabbuli w skargach przekazanych przez komesa Chaireasa w 449 roku ani razu nie odnoszą się do imienia Abgara i Addaja; przywołują natomiast jako opiekuna Edessy Tomasza, "zawłaszczony" przez Ibasę.

Dla Mirkovica legenda Protonike jest kolejnym dowodem na prorzymskość *Nauki Addaja*. Zamysłem jej autora miało być umieszczenie w przeszłości narracji dotyczących

¹²⁴⁶J. Drijvers, *The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa*, *Vigiliae Christianae*, Vol. 51, No. 3 (Aug., 1997), pp. 298-315, s. 309.

papieża Sylwestra I, cesarza Konstantyna i Heleny. W Legendzie Protonike ich "role" były odgrywane przez Szymona Piotra, Tyberiusza i Protonike. Mirkovic uważa, że podejście takie jest zaznaczone w samej *Nauce Addaja*, gdy apostoł wprowadza Legendę Protonike słowami: *Opowiem wam (teraz) o tym co było i co zdarzyło się ludziom takim jak wy (którzy) uwierzyli w Chrystusa, iż jest On Synem Boga żyw ego.*¹²⁴⁷ W tej hipotezie trudno jest jednak wyjaśnić fakt, że postać Protonike odbierała pierwszeństwo – oraz imię – cesarzowej Helenie, co jest wyraźnym umniejszeniem jej roli, nie podkreśleniem. Dotyczy to nie tylko odnalezienia Krzyża, lecz również budowy pierwszego kościoła na miejscu Golgoty. Ten polemiczny wydźwięk jest wzmocniony przez główny wątek Nauki Addaja, gdzie król Abgar, przyjął chrześcijaństwo na wiele lat przed cesarzem Konstantynem.¹²⁴⁸ Można podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego modyfikację Legendy o znalezieniu krzyża uznano w Edessie za istotną do tego stopnia, by włączyć ją w "mit założycielski" lokalnego Kościoła:

- Po raz kolejny w narracjach z Edessy, *Legenda Protonike* łączy wątki Kościołów Judei i Rzymu, omijając tradycję św. Pawła i chrześcijaństwa greckiego; podkreślona zostaje także rola Jakuba, przywódcy Kościoła w Jerozolimie, który miał rozesłać listy o odkryciu Krzyża do innych apostołów.

- *Legenda Protonike* może być odczytywana jako dopełnienie obrzędów Wielkiego Tygodnia, istotnych w chronologii *Nauki Addaja*. O ile spotkanie wysłanników Abgara z Chrystusem datuje się na środę, to *Legenda* odnosi się do Wielkiego Piątku, gdy, według Egerii, w Jerozolimie czczono szczątki Krzyża (choć samo święto odnalezienia Krzyża było obchodzone 14 września).¹²⁴⁹

- Istnieje możliwość, że tak silne odrzucenie przekazu o Helenie matce Konstantyna wynika z powiązania jej postaci z arianizmem. Helena była znaną orędowniczką Lukiana z Antiochii, którego ciało miało w cudowny sposób zostać przeniesione przez delfina do Helenopolis.¹²⁵⁰ W 335 roku Konstantyn wezwał do Jerozolimy biskupów, by wzięli udział w uroczystym poświęceniu kościoła Grobu Pańskiego. Związany z tym był synod w Tyrze, gdzie wygnano Atanazego z Aleksandrii i uznano prawowierność nauk Ariusza. W Jerozolimie Konstantyn potwierdził wygnanie Atanazego i przychylność wobec Ariusza.¹²⁵¹ Nie wiemy, czy biskupi z Osroene uczestniczyli w tym zgromadzeniu, jednak jego

¹²⁴⁷Mirkovic 2002, s. 55; cytata za: Witakowski 1984, 10 s. 190.

¹²⁴⁸Również P. Wood (rok s. 110), uważa, że *Doctrina Addai* zabiera tytuły dynastii konstantyńskiej.

¹²⁴⁹*It. Eger.* 37,1-3; 48, J. Drijvers 1997, s. 308

¹²⁵⁰Philost. 1.12.

konsekwencją mogła być rezerwa anty-arian wobec Konstantyna i jego działań w Jerozolimie. Kwestie te (lub inne, nieznanne aspekty postrzegania postaci Heleny) mogły skłonić pisarzy z Edessy do zaprezentowania odmiennej wersji legendy o znalezieniu Krzyża.

- Należy także rozważyć możliwość, że w tradycji Edessy rzeczywiście istniał przekaz, który utrudniał uznanie matki Konstantyna za pierwszą odkrywczynię krzyża. Istniała postać Heleny z Adiabene, która w czasach Klaudiusza odeszła do Jerozolimy i wsparła tamtejszą ludność w czasie klęski głodu. W narracji Mojżesza Chorenatskiego ta sama Helena jest żoną Abgara z Edessy; przywołane zostało nawet świadectwo Józefa Flawiusza dotyczące jej działalności w Jerozolimie. Mojżesz powołuje się także na ustęp z *Dziejów Apostolskich*¹²⁵² wspominając proroka Agabusa, który przepowiedział głód za Klaudiusza. Dzieje podają: *uczniowie postanowili więc, że każdy według możliwości pośpieszy z pomocą braciom, mieszkającym w Judei*, co z kolei mogło być przyczynkiem do uznania Heleny z Adiabene (która udzieliła takiej pomocy) za chrześcijankę.

Jest jednak mało prawdopodobne, by dziejopisarze z Edessy V wieku porównywali tak szeroki zakres niezależnych od siebie źródeł. Już na przełomie IV i V wieku postrzeganie przeszłości było bardzo niepełne. Wystarczy wspomnieć, że autorzy *Nauki Addaja* oraz *Akt Szarbela i Barsamyi* nie znali struktury rzymskiej władzy sprzed czasów tetrarchii, zaś *Akta Szmony Gurii i Habiba* nie znają postaci cesarzy nawet z przełomu III i IV wieku. Sfera rzymskiej władzy pozostawała odległa i symboliczna. Ze względu na późniejszy konflikt z Konstantynem, Licyniusz został uznany za cesarza-prześladowcę na równi z Dioklecjanem. *Akta Habiba* podają, że w roku 620 Konstantyn wyruszył z "wnętrza Hiszpanii" do Rzymu przeciw Licyniuszowi, co jest jedynym echem tryumfu nad Maksencjuszem. W pewnym sensie wydaje się, że syryjscy uczeni posiadali lepsze rozeznanie geograficzne, niż świadomość rzymskiej historii. Oznacza to, że omawiane teksty były redagowane w środowisku pozbawionym dostępu do większości greckich źródeł; lub też jeśli były one już tłumaczone na syryjski, w żaden sposób nie starano się połączyć ich akcji z lokalną narracją z Edessy.

Ahistoryczne kompilacje różnych tradycji narastały w V i VI wieku, gdy ważniejsze od chronologii stawało się uzyskanie określonego celu, który całkowicie dominował proces

¹²⁵¹https://biblehub.com/library/athanasius/select_works_and_letters_or_athanasius/section_5_the_council_of.htm

¹²⁵²Dz 11.27 – 7

tworzenia tekstu. Świadczy o tym omówione już podejście do *Żywotu Efrema*, gdzie przebieg życia świętego został podporządkowany ukazaniu ideałów monastycyzmu.

Arystokracja Edessy a legenda o nauczaniu Addaja

Należy tu wrócić do zagadnienia konfliktu ariańskiego w Edessie, który mógł znacznie wpłynąć na kształtowanie narracji o Addaju. W 345 roku odbył się synod w Antiochii, gdzie wyraźnie zaznaczono stanowisko antyariańskie, odrzucając zarówno nauki uczniów Pawła z Samosaty (Chrystus był człowiekiem z natury, uczyniony Bogiem z woli), Marcellus i Sabeliana. Jeśli wierzyć słowom Juliana, jeszcze przed przybyciem Efrema w Edessie dochodziło do ostrych starć arian z walentynianami. Pod mianem walentynian można domyślać się gnostyków – zwolenników Bar Daisana, który zapewne tylko złagodził i zbliżył do "ortodoksji" przyjęte wcześniej poglądy Walentyna. Kosmologia Walentyna rzeczywiście stoi w opozycji do poglądów Ariusza – wg. Epifaniusza twierdzili oni, że ciało Chrystusa zostało wzięte "z góry" i nie zawdzięczało nic pośrednictwu Maryi.¹²⁵³ Z tym podejściem współgrały poglądy późniejszych bardezanitów – zachowany w armeńskiej wersji komentarz Efrema do listów św. Pawła podaje, że według szkoły Bar Daisana Chrystus przybył nie w ciele ziemskim, lecz niebiańskim.¹²⁵⁴ Podobnie Filoksenus stwierdza, że według Bar Daisana ciało Chrystusa pochodziło z Nieba.¹²⁵⁵ Natomiast "arianami" w edesseńskich przekazach są zazwyczaj przedstawiciele rzymskiej władzy (umiarkowany namiestnik Modestus; cesarz Walens), ukazani w opozycji do antyariańskiej ludności lokalnej. Podziały te niewątpliwie nie były tak czytelne, jednak "zewnętrzność" arian stała się jednym z toposów lokalnej narracji, jak w rozłamie między ludnością miasta a Gotami, którzy stacjonowali w Edessie pod koniec IV wieku; jeszcze później zwolennik Ibas, Andreas z Samosaty, sugeruje ariańskie przekonania Rabbuli, który również był postrzegany jako osoba z zewnątrz (w tych samych kręgach podejrzewano, że Rabbula działał w ścisłym porozumieniu z Konstantynopolem). Nastawienie proariańskie przypisywano również Euzebiuszowi emeseńskiemu.¹²⁵⁶ Ponieważ synod w Antiochii z 345

¹²⁵³Epiph. *haer.* s. 60.

¹²⁵⁴Bardaisan and the Odes of Salomon, s. 193; tekst z: Zahn, *Gesch des NT*, Kanons II, 597. Nie był również zrodzony z Maryi, jedynie przez nią "przeszedł".

¹²⁵⁵Bardaisan and the Odes, s. 194; Cureton. *Spic. Syr.* s. vi.

¹²⁵⁶którego dzieła cieszyły się mimo to dużym szacunkiem w gronie zwolenników Teodora z Mopsuestii (jego postać jest wymieniona w liście Andrzeja z Samosaty).

roku potępił uczniów Pawła z Samosaty, można przypuszczać, że w tym gronie należy szukać rodzimych duchownych skłaniających się ku doktrynie Ariusza. Uczniem Lucjana męczennika był arianin Leontius, wybrany przez Konstancjusza na biskupa Antiochii ok. 348 roku. W tym czasie anty-ariańscy mieszkańcy Antiochii gromadzili się na modlitwach pod murami miasta pod przywództwem Diodora.

Wydaje się, że represje, jakie dotknęły antyarian w Edessie – wygnanie duchownych lub nawet części ludności, odebranie im budynku kościoła oraz stanowiska biskupa – zbliżyło różnorodne grupy w opozycji do arian. Prześladowania rozpoczęły się wkrótce po śmierci Efrema; jeśli jego uczeń nazywany był nowym Bar-Daisanem, może to oznaczać, że w obliczu ucisku ze strony rzymskich władz grupa "palutian" zjednoczyła się z "bardesanitami" i "walentynianami", którzy ze swojej strony uważali się za pełnoprawnych członków Kościoła Edessy. Gnostyckie zabarwienie frakcji antyariańskiej w Edessie ujawnia się w treści homilii o św. Tomaszu.

Legenda Addaja oraz związane z nią pisma posiadają elementy, które mogą pochodzić z warstwy "walentyniańsko-bardesanickiej". Poświadczona jest krótsza datacja nauczania Jezusa, która wydaje się być odrzucona dopiero w *Doctrina Addai*.¹²⁵⁷ Według Epifaniasza w doktrynie Walentyniana przywoływano postać kobiety cierpiącej na upływ krwi, uleczonej po symbolicznych dwunastu latach przez Chrystusa.¹²⁵⁸ Posąg tej kobiety oraz Chrystusa stał (już według Euzebiusza) w Paneas, skąd pochodził Addaj (i Tomasz). Kobieta ta w części przekazów była znana pod imieniem Berenike, królowej Edessy. Według Epifaniasza walentynianie nie umartwiali się, celebrowali również pogańskie święta, oraz nie żyli cnotliwie. Korzystali z tekstów niekanonicznych, które odnosili do słów Chrystusa, Proroków i Apostołów, by udowodnić ich prawdziwość. Naruszyli także sekwencję i ułożenie Pism. Zmieniali oraz przekształcali Pisma, oraz zwodzili ludzi zbiorem wybranych z nich elementów.¹²⁵⁹

Po ustaniu prześladowań antyarian oraz powrocie duchowieństwa, w Edessie wyraźnie pogłębiło się zainteresowanie własnymi tradycjami. Podjęto próbę ich uporządkowania, co skutkowało powstaniem zarówno Akt Szmony i Gurii oraz Akt Hąbiba; Akt Szarbela i Barsamyi; oraz Nauk Addaja. Uznano starożytność przekazu o Addaju i potwierdzono jego udział w ewangelizacji Edessy. Całe "partyjskie akta Tomasza" zostały w pewien sposób zakazane, co może potwierdzać także nieobecność wzmianek o tej tradycji w

¹²⁵⁷Panarion, Valentinians, s. 182.

¹²⁵⁸Panarion, Valentinians, s. 182.

¹²⁵⁹Panarion, Valentinians, s. 191; 195.

syryjskich *Rozpoznaniach Pseudoklementyńskich*. Niewątpliwie jednak postaci Tomasza i Addaja były w wierze ludowej jeszcze długo utożsamiane, na co wskazuje grecka inskrypcja z grobowca w Edessie. Jest wątpliwe, by jeszcze wtedy korzystano z zapisów z oryginalnych "archiwów" królewskich. Nie próbowano jednak stworzyć jeszcze jednej, całościowej "mitologii" Edessy, tylko niejako punktowo naświetlać epizody z trwania edesseńskiego kościoła. Ten proces "porządkowania" chronologii Edessy mógł trwać od czasów Eulogiusa i kontynuował się w opracowywaniu akt męczenników perskich w czasach Pekidhy. Zapewne wtedy Legenda Addaja zdobyła rozgłos w południowej Mezopotamii, gdzie głównym ewangelizatorem miał być jego uczeń Mari.

Jednak najstarsze martyrologium znane z manuskryptu z roku 411, nie wymienia imion żadnych edesseńskich świętych oprócz Szmony i Gurii (15 listopada)¹²⁶⁰ oraz Hąbiba (2 września).¹²⁶¹ Znani są święci z Aleksandrii, Antiochii, niewielka ilość z Rzymu, z terenu Grecji, ale szczególnie dużo z Nikomedii, między innymi męczennik Lucjan, zapewne biskup Antiochii (7 stycznia).¹²⁶² Szóstego czerwca jest czczony Ariusz, kapłan z Aleksandrii, być może herezjarcha.¹²⁶³ Wiele z tych narracji i postaci jest niemal nieznanych, na przykład Babyłas biskup Antiochii, z trzema chłopcami, który zginął w Nikomedii (24 stycznia)¹²⁶⁴, o którym homilię napisał już Jan Chryzostom.¹²⁶⁵ 3 maja są wymienieni Helpidis i Hermogenes, męczennicy z Melitene – Helpidis musi być identyczny ze świętym mnichem, na którego święto zbierali się pustelnicy w czasach Egerii.¹²⁶⁶ Jednak brak jest dnia apostoła Tomasza; brak Addaja i Abgara, Szarbela i Babai; co ciekawe, brak św. Efrema, co powinno wskazywać na wczesną datację kalendarza. Brak również jakichkolwiek wczesnych biskupów z Edessy, chociaż jest wspominany Jakub, biskup Nisibis, a także Adelphios i Gaios z tego samego miasta.¹²⁶⁷ Jest również wspomnienie Pamfilosa, a także Euzebiusza z Cezarei (30 maja).¹²⁶⁸, zaś z Apostołów jedynie Jan i Jakub w Jerozolimie, oraz

¹²⁶⁰Nau, s. 23

¹²⁶¹Nau, s. 20.

¹²⁶²Nau, s. 12.

¹²⁶³Nau, s. 17.

¹²⁶⁴Nau, s. 12.

¹²⁶⁵https://brill.com/view/journals/scr/11/1/article-p11_5.xml

¹²⁶⁶Nau 16.

¹²⁶⁷Nau 19.

¹²⁶⁸Nau 17.

Paweł i Piotr w Rzymie (grudzień).¹²⁶⁹ Wydaje się, że podstawą było bardzo wczesne martyrologium, z czasów Juliana Apostaty.¹²⁷⁰ nie ma wręcz innej możliwości, niż odrzucenie postaci Tomasza. Jest też zastanawiające, że nie pojawiają się inni biskupi Edessy (wspominano także biskupów, którzy nie ponieśli męczeństwa). Nie ma też postaci Konstantyna ani znalezienia Krzyża. Martyrologium musiało być więc bardzo wybiórcze i dość intrygujący jest fakt, że właśnie do niego dodano męczenników Wschodu.

H. Drijvers widzi ostateczną wersję Nauki Addaja jako narrację powstałą pod wpływem Rabbuli.¹²⁷¹ Za czasów Rabbuli kościół Edessy zostaje ukierunkowany na inne działania, dlatego mimo "cyryliańskiego" *Nauk Addaja*, ich powiązanie z osobą tego biskupa jest bardzo wątpliwe. Późniejsza datacja jest ciężka do pogodzenia ze wzmiankowaniem w *Naukach Addaja* Diatessaronu¹²⁷²; nie widać też śladów reform kościelnych, jakie Rabbula wprowadził w Edessie.¹²⁷³

Rabbula musiał uczestniczyć w kulcie Tomasza, ponieważ przeciwnicy Ibaso proszą, by Tomasz przywrócił Rabbulę. Jest charakterystyczne, że anty-Ibasowi tłum w Edessie nie wymienia imienia Addaja, lecz Tomasza jako opiekuna miasta. Ibas ma sprzeniewierzyć się Tomaszowi, mówiąc, że dotknął człowieka po Zmartwychwstaniu a uczcił tego, który sprawił Zmartwychwstanie, co nasuwało skojarzenia z nauką Nestoriusza i odrębnością istoty ludzkiej i boskiej Chrystusa. W petycji przekazanej przez komesa Chaireasa na II synod w Efezie dowiadujemy się, że od początków miasta, Edessa trwała w wierze. Stało się to z dwóch powodów – z powodu błogosławieństwa Boga, oraz ponieważ miasto stało się godne umieszczenia w nich szczątków apostoła Tomasza."¹²⁷⁴ Znow pojawia się ostrożność i

¹²⁶⁹Nau 11.

¹²⁷⁰Nicholson, Oliver P. (2018). "Martyrology of 411, Syriac". In Oliver Nicholson (ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Vol. 2. Oxford University Press. p. 976.

¹²⁷¹H. J. W. Drijvers, *The Image of Edessa*, s. 15-16. (*Drijvers – The final version of the Doctrina Addai probably is due to bishop Rabbula*).

¹²⁷²Drijvers, *Image*, 15–16; Pedersen 2018, s. 190, przypis 19. Należy jednak zauważyć, że DA poprawia wersję Euzebiusza z "70 apostołów", do których miał należeć Tadeusz, na 72. 70 apostołów występuje w Diatessaronie, zaś przyjęta ogólnie wersja ewangelii Łukasza mówi o 72. Wczesna tradycja chrześcijaństwa, szczególnie wschodniego, zna jednak powszechnie liczbę 70.

¹²⁷³F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity...*, s. 11.

¹²⁷⁴R. Doran, *Stewards...* s. 146.

nie przywołanie imienia Abgara ani Addaja. Znow jednak fakt nawrócenia Abgara wynika z treści – Jezus przekazał błogosławieństwo dla Edessy właśnie Abgarowi. Jest tu nawet przekonanie, że stało się to na początku istnienia miasta, co przywołuje na myśl tradycję, według której do Abgar założył Edesę i przeniósł do niej archiwa z Nisibis. Znow jednak nie ma w narracji miejsca dla Addaja/Tadeusza. Edesseńczycy przedstawiają się jako wyznawcy ortodokcji od zawsze, ponieważ starali się chronić wiarę, która była ich własną od dawnych czasów.¹²⁷⁵ Edesseńczycy wyrażają także swoją odpowiedzialność za kościół poza granicami imperium – reakcję, jaką mógł wywołać list Ibas w Persji. Ibas miał "sprzedać św. Tomasza"¹²⁷⁶, co mogło być jakimś obrażeniem lub sprzeniewierzeniem się apostołowi. Miał też przemawiać w swojej własnej "sali bankietowej"¹²⁷⁷, co kojarzy się ze zgromadzeniami Bardezanitów w bogatych domach.

Faktem jest, że po czasach Ibas postać Addaja staje się silniejsza niż postać Tomasza. Pierwszy wymienia postać Addaja *Transitus Mariae* streszczający dokładnie treść "Nauk Apostoła Addaja".¹²⁷⁸ W Edessie najważniejszą postacią przywracającą Addaja jako apostoła miasta jest Jakub z Sarug, urodzony między 447 i 451 wykształcony w Szkole Edessy.¹²⁷⁹ On również nie wymienia Addaja w "liście do edesseńczyków", w którym omawia treść "umowy" Jezusa z Abgarem odnośnie bezpieczeństwa miasta. Potwierdza się więc, że był to motyw niezależny, chociaż przyczynowo-skutkowo powinien zostać połączony z Addajem (wierność Edessy mogła zaistnieć dopiero wtedy), wierność samego Abgara jest tu przyczyną kluczową.¹²⁸⁰ Tworzy jednak piękny obraz, obserwowany przez szatana, gdy król Abgar odłożył diadem i budował kościół niczym robotnik, zaś Addai stał obok, nadzorując. Apostoła i król mieli działać w zgodzie, przed którą szatan uciekł do Babilonii.¹²⁸¹

Legenda musiała ugruntować się za czasów Nonnosa, skoro za czasów Jozuego Stylity kościół nosi wezwanie Jana Chrzciciela i Addaja (jeśli rzeczywiście chodzi o kościół z czasów Nonnosa). Za czasów Cyrusa legenda musiała być rozpowszechniona, skoro za Jozuego Stylity była powszechnie znana. Następca Cyrusa, Piotr, przybył do Edessy z zewnątrz.¹²⁸² Nie wiemy o jego przekonaniach ani skąd przybył, jednak jego chętnie

¹²⁷⁵R. Doran, *Stewards...* s. 146.

¹²⁷⁶R. Doran, *Stewards...* s. 149.

¹²⁷⁷R. Doran, *Stewards...* s. 167.

¹²⁷⁸Die Abgarlegende... s. 204-205.

¹²⁷⁹Die Abgarlegende, s. 52-53.

¹²⁸⁰Die Abgarlegende, *Epistula ad edessenos*, s. 206-208.

¹²⁸¹Die Abgarlegende, *ueber den Fall der Goetzenbilder*, s. 209.

¹²⁸²Chron. Edess. 75.

wędrowki do Konstantynopola mogą wskazywać na fakt, że pochodził spoza Osroene. Cesarz Anastazjusz odniósł się do niego niechętnie, chociaż Piotr został biskupem Edessy już za jego rządów, więc zapewne został zaaprobowany. Anastazjusz był zwolennikiem monofizytyzmu. Wybrany po śmierci Piotra biskupem Paweł, nie uznał zapisów soboru w Chalcedonie i został w tym poparty przez Jakuba z Sarug. Oznacza to, że kościół w Edessie odłączył się od spuścizny Ibas (teoretycznie wystarczyłoby uznać list Ibas?), zgodnie z podejściem Sewera z Antiochii, który potępił zarówno Ibas, jak i nie uznał soboru w Chalcedonie.

W tym kontekście jest rzeczywiście bardzo ciekawe, że jeszcze w 449 roku nie słyszymy żadnego odwołania do Addaja w zapisach komesa Chaireasa z Edessy. Prawdą jest, że nie dotyczyły one sedna sprawy; jednak pojawiają się pewne inne odniesienia lokalne, w tym do Tomasza. Czyżby więc Tomasz nadal był uznawany za apostoła Edessy? Ibas powoływał się na autorytet Tomasza i rozważał jego słowa "Pan mój i Bóg mój".

Następuje pewien paradoks, ponieważ często postrzega się Addaja jako opozycję do "partyjskiego" Tomasza. W II połowie V wieku ta symbolika była jednak już nieczytelna. Jednak w perskiej Mezopotamii apostołem był Mari, jednoznacznie uczeń Addaja.

Wiek V był stuleciem bez ataków. Ps Jozue, 9. odwołuje się do splądrowania Osroene przez Hunów z roku 396/7. Wojna perska z Kawadem trwała w latach 502-6 i ważnym jej aspektem była kwestia obietnicy Jezusa dla Abgara (w formie znanej z DA; chociaż sam Addaj nie jest przywołany). Obietnica samego Jezusa przyćmiła opiekuńczą rolę innych – Tomasza, Addaja, oraz edesseńskich męczenników.

W kolejnych wiekach widzimy swoistą unifikację motywów. Addaj i Abgar stają się patronami Edessy, razem z jej męczennikami. Piękna scena z homilli Mar Jacoba, w której Addaj stoi w kościele, a król Abgar odłożył swój diadem i buduje kościół razem z nim.¹²⁸³ O ile na zachodzie rozwinięciem Legendy Addaja został raczej – kult listu Jezusa, oraz kult św. obrazu, który miał namalować/przywieźć Hannan, to na wschodzie Addaj pozostał duchowym ojcem chrześcijaństwa. Ogólny wpływ "legandy Addaja" na chrześcijańską narrację późnego antyku okazał się ogromny.

Polityczne wykorzystanie legendy

U Prokopiusza legenda Abgara obudowana jest już całkowicie w polityczną łączność z Rzymem. Abgar jest świętym mędrcem, najmądrzejszym człowiekiem swoich czasów. By

¹²⁸³ *Ancient Syriac Documents s. 112*

zawrzeć z Rzymianami przymierze, udał się do Rzymu. Tam znalazł takie uznanie u cesarza Augusta, że ten pragnął zatrzymać go przy sobie.¹²⁸⁴ Powstała już legenda o tym, jak Abgar skłonił Augusta do umożliwienia mu powrotu do ojczyzny (ukazując, że nawet schwytane zwierzęta kierują się w stronę własnej ziemi, rozsypanej na hipodromie).¹²⁸⁵ Abgar po powrocie do Edessy miał zbudować w niej hipodrom – zapewne legenda i jego słowa (smutek bez szkód i radość bez celu, jaką daje hipodrom)¹²⁸⁶ odnosiły się do dyskusji na temat istnienia hipodromu w "błogosławnym mieście". W tym samym czasie znana jest wschodnia wersja legendy, przekazana u Mojżesza Khorenatsiego, gdzie Abgar nie przebywa w Rzymie, lecz w Iranie (gdzie zapadł na chorobę, z której został później uleczony).

Addaj i Legenda Mariego

Jakieś zdanie wprowadzenia. Ostatecznie: Rozdział ten wypada rozpocząć od rozleglejszego cytatu:

*"The Acts of Thomas, the Teaching of Addai, and the Acts of Mari form a trilogy of loosely related Syriac missionary legends, with the Acts of Thomas tied to India, and the Teaching of Addai to Edessa. Mesopotamian Christians of the Sasanian Empire who were centered near Seleucia Ctesiphon had no legend."¹²⁸⁷ Jest pewne, że Akta Mariego były pisane w kontekście lokalnym, ze znajomością zoroastrianizmu, zdradzając pokrewieństwo z aktami męczenników wschodu.¹²⁸⁸ *The authors of the Acts of Mari cast the contests of Mari in a framework of the saint's gradual elevation into the ruling classes of Persia through his conversion of the region's royal households. 37 Unlike other Syriac apostolic texts, which valorized indigence and care of the poor, the Acts of Mari presented Christianity as a religion for princes, despite the simple garb of its messenger (...) Unlike Addai, Mari was not afraid that his association with the rich would detract from the validity of his preaching.¹²⁸⁹ The Acts of Mari thus resolves two anxieties through the myth of Mari: (1) Christiani-**

¹²⁸⁴Prokopiusz, wojna perska, 2.12.7-10.

¹²⁸⁵Prokopiusz, wojna perska, 2.12.10-17.

¹²⁸⁶Prokopiusz, wojna perska 2.12.19.

¹²⁸⁷ J.-N. Mellon Saint-Laurent, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches*, Oakland 2015, s. 58

¹²⁸⁸Mellon Saint-Laurent 2015, s. 59-60.

¹²⁸⁹Mellon Saint Laurent, 60.

ty's position in Persia vis-à-vis the political rulers in the text, and (2) the legitimacy of East Syrian bishops and monks in relation to the Sasanian emperor and to their counterparts in the Roman world who enjoyed political protection. Widzi Akta Marię jako "ulepszone" Akta Addaja – Mari uzdrawia i nawraca kilku królów. *The authors of the Acts of Mari borrow from the prestige of Addai*

*while separating themselves definitively from Edessa and its saints.*¹²⁹⁰ Dostrzega jednak także konkurencyjność – *Mari's descendants, however, use hagiography to rectify this construction by glorifying Mari and diminishing Addai.*¹²⁹¹ *The text reveals its interest in elevating Mari above Addai.*¹⁰³ *For the Church of the East, Mari's authority matches that of the seventy-two, even if the text backtracks to acknowledge Addai as one of the seventy-two and Mari as his disciple.*¹⁰⁴ *The text redefines Mari as an apostle to the "children of Babel," using the difference in these terms to rectify the relationship between Mari and Addai, setting Mari apart for Sasanian Christians.*¹²⁹²

*Thus we should situate the Acts of Mari within a set of texts from the Church of the East, including historical synod records, that resist the imperially championed Chalcedonian bishops. The Acts of Mari replaced the hierarchy of saints of the West with that of the saints of the Sasanian Dyophysites. It can be situated with other texts of the sixth century that are meant to expand the prestige of Seleucia-Ctesiphon, as the Teaching of Addai did for Edessa a century before.*¹²⁹³

Autor Kroniki z Arbeli pisze o czasach Mar Abbuszty: biskup Mar Hiba w Edessie wspierał ortodoksję. Nie da się opisać, ile wycierpiał przez "schueler des Frevels". W Szkole Edessy aż do śmierci nauczał prawdy. Po jego śmierci uczniowie fałszu zebrali się i wypędzili z miasta perskich uczniów. Barsauma z Nisibis założył szkołę. Tam Narsai interpretował Pisma, za Teodoroem z Mopsuestii. (Sachau, Abbusta, XVIII, s. 86). Zarówno Kronika z Arbeli, jak i Akta Mār Mārię były dziełami dyofizyckimi; nie jest przypadkiem, że właśnie one uznają postać Addaja. "Doctrina Addai" musiała być przez nich intensywnie studiowana (choć nie wiadomo, czy w tej właśnie wersji).

¹²⁹⁰Mellon Saint-Laurent, s. 64.

¹²⁹¹Mellon Saint-Laurent, s. 65.

¹²⁹²Mellon Saint-Laurent, s. 65.

¹²⁹³Mellon Saint Laurent, s. 69.

Jakub z Sarug był ostatnim pokoleniem uczniów "duofizycznej" szkoły w Edessie, propagującej Teodora. Jednak uznał błędność tych nauk. Jakub zdaje się uważać, że legenda Addaja była powszechnie znana w Osroene; wydaje się już być włączona w "kalendarz liturgiczny". Niewątpliwie było tak w przypadku "legandy Abgara". Czy równie znana była postać Addaja? Czy DA było tekstem, studiowanym jedynie w określonym kontekście? Istniały legendy o Addaju ze środowiska Adiabene (uzdrowienie dziecka) i Armenii (śmierć, grobowiec w skale). Jeśli Akta Mār Māriego powstały w VI wieku, odnoszą się zarówno do tekstu DA, jak i do kultu Addaja w Edessie, gdzie był już jego kościół poświęcony przez Jozuego.

Dzieła wschodu – Akta Mār Māriego i Kronika z Arbeli – bardzo się różnią od dzieł, które powstawały w Edessie od episkopatu Rabbuli. Sięgają głębiej w przeszłość; czerpią z wciąż żywego "horyzontu zakotwiczenia" sięgającego czasów partyjskich. Syryjskie dzieła i tłumaczenia z Edessy od Żywotu Rabbuli, przez Żywot Efrema i podobne teksty, są pozbawione tego wymiaru. Chrześcijaństwo przestaje być elitarne, przestaje być postrzegane jako religia prestiżu, nauki i elit – jest religią ascezy, mnichów. Ideał "bożego człowieka" widoczny w postaci Rabbuli (a także pustelników) jest w pewien sposób obcy bardzo żywotnemu nurtowi wiary Edessy. Jednak Edessa zafascynowała się tym nurtem. W dwugłose miasto-pustynia, miasto przestaje mieć znaczenie.

Mimo usunięcia "Szkoły Persów" z Edessy adepci tej szkoły działają w Osroene.

5.3 Miasto niewyciężone

Głęboko zakorzeniona na obszarze Żywnego Półksiężycy idea "miasta" wzbogacała się o kolejne warstwy znaczeniowe w długim czasie rozwoju tamtejszych ośrodków. Miasto było centrum władzy boskiej i ludzkiej, z określonymi prawami, rytuałami i hierarchią, z wyraźnie wyznaczonym obszarem i przyległą chora-terytorium. Późny antyk można uznać za ostatni okres żywotności tradycji ukształtowanych jeszcze w środowisku przedgreckim i przedrzymskim. Przykładem wyjątkowej ciągłości kulturowej może być Hierapolis-Mabbug na zachód od Osroene, gdzie kult Atargatis trwał w ramach Cesarstwa Rzymskiego; oraz

Assur nad środkowym Tygrysem, gdzie eponimicznego boga czczono aż do zburzenia miasta pod koniec lat 20. III wieku.¹²⁹⁴

Mimo niewątpliwej przynależności Edessy do horyzontu miast Żyznego Półksiężycza, wczesne tradycje nie zdefiniowały jej charakteru tak, jak stało się to w pobliskim centrum kultu Sina, Harranie. Znane są imiona syromezopotamskich bóstw (Nebo, Bel, Atargatis, zapewne również Nergal), zaś pogańskie ołtarze istniały w Edessie aż do początków V wieku; zachowały się także ślady lokalnego kultu Nimroda, powiązanego potem z przekazem starotestamentowym. Tradycje te zostały jednak zapomniane lub odrzucone z większości późniejszych narracji do tego stopnia, że jedynie skąpe poszlaki pozwalają domyślać się charakteru przedchrześcijańskich kultów przy źródłach i cytadeli Edessy.¹²⁹⁵

Przetrwała również jedynie szczątkowa pamięć o Seleukosie, macedońskim założycielu, a także o eponimicznym protoplaście lokalnych władców, Orhai synu Węża lub Aryu (Iwie). Edessa nie zachowała kulturowych ani materialnych struktur założenia hellenistycznego¹²⁹⁶ – część przekazów sugeruje wręcz odbudowanie jej w nowym kształcie przez pierwszych Abgarydów. Podobnie jak Hatra i Palmyra, Edessa pierwszych wieków po Chr. wyrastała z tradycji arabskich rodów, stając się "osiedlem" Arabów Orroei, oraz siedzibą ich władcy. W przeciwieństwie jednak do wymienionych wyżej miast, które pełniły niekwestionowaną rolę głównych ośrodków dużego obszaru (jako dające wodę i schronienie "oazy" na stepowo-pustynnych rubieżach między Rzymem a państwem Partów), Edessa posiadała wielu rywali. W starszeństwie i prestiżu kultów ustępowała Harranowi; w bogactwie – greckim miastom nad Eufratem. W pozycji lidera północnej Mezopotamii konkurowała zarówno Harranem jak i z Nisibis. Wszystkie te aspekty musiały być uwzględnione w polityce Abgarydów, dążących do wzmocnienia swej stolicy. Za panowania Abgara Wielkiego na przełomie II i III wieku, miasto było już silnym i bogatym lokalnym centrum polityczno-kulturowym. Po śmierci Abgara pozycja ta została zachwiana i Edessa musiała na nowo zaznaczyć swą rangę wśród miast północnej Mezopotamii, aspirujących do

¹²⁹⁴Nazwa "Atur" nie powraca w czasach hellenistycznych i rzymskich. Można jednak podejrzewać, że skoro wciąż czczono tam boga Assura (co wynika z zachowanych w inskrypcjach imion), miasto również nazywało się tak samo.

¹²⁹⁵Intrygującym wyjątkiem jest kronika z 1234 roku, która opisuje budowę miasta przez Seleukosa, oraz wielką pogańską świątynię nad źródłami (s. 82-84; s. 97).

¹²⁹⁶Dotyczy to także rozplanowania miasta, w którym nie znajdujemy śladów planu hippodamejskiego (proces zanikania takiego rozplanowania na rzecz beładnego budownictwa widoczny jest w Dura Europos.) Edessa posiadała główną ulicę kolumnadową na wzór hellenistyczny; zapewne powstała ona jednak w II wieku, podobnie jak kolumnowe budowle Hatry i Palmyry.

miana stolicy regionu. Rywalizacja ta uwidacznia się początkowo w nadawanej przez Rzymian tytulaturze, jednak od IV wieku rozwija się także silnie w warstwie literackiej.

5.3.1. Miasto niezwyciężone w tradycji arabskiej

Dla arabskich rodów miasto było czymś szczególnie cennym – miejscem pobytu bóstw, źródłem wody, dającym schronienie i wspólnotę "okręgiem". W ten sposób wzrastały Hatra i Palmyra; późniejszą emanacją tej samej idei była Hirta, stolicy arabskich Lachmidów. Położona dalej na północ Edessa rozwijała się w czasach partyjskich jako osiedle pod władzą arabskiej dynastii oraz ośrodek kultu związany ze źródłami niedaleko cytadeli. Jeśli wierzyć Aktom Szarbela, również w Edessie centralne miejsce zajmował pogański ołtarz, niewątpliwie jeden z najważniejszych elementów przedchrześcijańskiej kreacji miasta. W rozwoju narracji Edessy błogosławionej, pierwszą warstwą jest arabski topos świętego ośrodka, rodowej osady, dookoła której grzebie się zmarłych przodków.

Gdy Edessa pozostawała pod władzą Abgarydów, w Mezopotamii istniało inne arabskie miasto-forteca, które cieszyło się opinią niezwyciężonego, czyli Hatra. Hatra jako jeszcze niezbyt znaczące osiedle po raz pierwszy oparła się najazdowi Trajana w czasie jego wyprawy partyjskiej, jak zaznacza Kassjusz Dio, dzięki opiece bogu słońca, któremu była poświęcona.¹²⁹⁷ W II połowie II wieku stała się już bogatym miastem otoczonym murami, jednocześnie sławnym ośrodkiem kultu "naszego pana" Szamasza i innych semicko-mezopotamskich bóstw, pod władzą wiernej Arsakidom arabskiej dynastii. Septymian Sewer w czasie wyprawy partyjskiej zdobył wszystkie miasta na swojej drodze (z Edessą włącznie) oprócz Hatry. Oblegał ją zapewne dwukrotnie, wyposażony w znaczne siły, oraz zapasy żywności – jednak bezskutecznie. Jak podaje Kasjusz Dion, cesarz był głęboko zawstydzony tym niepowodzeniem.¹²⁹⁸ Hatra oparła się później także podbojom Ardaszira i nie podporządkowała się Sasanidom na tronie Iranu. Dopiero Szapur I zdobył miasto po – jak chce tradycja – rocznym oblężeniu w 241 roku. Część fortyfikacji (mur, wieże, fosa, proteichisma) oraz ślady potężnej kontrwalacji zachowały się do dziś, odkryto także fragmenty jednej z balist. Legenda o pomyślności i upadku arabskiej Hatry musiała pozostać w żywotnym ustnym lub literackim obiegu, ponieważ przetrwała do czasów islamskich. Tabari cytuje poemat, który napisał A‘ša Maimûn b. Oais o oblężeniu miasta Ĥadr przez

¹²⁹⁷Dio Cass. LXVIII.31

¹²⁹⁸Dio Cass. LXVI.10-11.

Szapura: mimo, że mieszkańcy Hatry żyli w wielkim dobrobycie, Bóg odebrał w końcu jej królowi siłę i miasto nie mogło obronić się przed klęską. Dalej Tabari opisuje, że córka króla Hatry zdradziła Szapurowi sposób na zniszczenie murów miasta; Szapur później ją poślubił, a wkrótce zabił.¹²⁹⁹ Dynastia Sanatruka w Hatrze jest wspomniana jeszcze w *Kronice z 1234 roku*, setki lat po upadku miasta.

Legenda Hatry, należącej do tego samego horyzontu kulturowego co Edessa, wywarła na ówczesnych duże wrażenie. Hatra była jedynym ośrodkiem, który zachował niezależność od Rzymu w czasie, gdy Rzymianie trzykrotnie zdobyli nawet stolice Mezopotamii – Seleukeię i Ktezyfont. Późniejszy opór Hatry wobec Ardaszira świadczył o silnym przywiązaniu miasta do Arsakidów. Młoda dynastia Sasanidów zyskała znaczny prestiż (jak i geograficzne umocnienie władzy) dzięki złamaniu siły tej fortecy. Nieprzypadkowo manichejski kodeks koloński datuje początek działalności Maniego na rok upadku Hatry.

Wojska partyjskie walczyły zazwyczaj w otwartym polu. Sasanidzi zdobyli Hatrę dzięki udoskonaleniu sztuki oblegania miast, co stanowiło wcześniej domenę Greków i Rzymian. Widoczne pod Hatrą kontrwalacje i ślady obozu potwierdzają legendę o długotrwałym oblężeniu przez wyczekiwanie, przy jednoczesnej próbie zniszczenia murów miasta. Podobnie metodycznie Szapur dążył później do zdobycia Dura Europos, gdzie zachowały się ślady podkopów i użycia trujących substancji. Sasanidzka taktyka oblężnicza okazała się skuteczna, skoro w *ŠKZ* Szapur chwali się listą kilkudziesięciu zdobytych i złupionych rzymskich miast i twierdz – z których znaczna część nigdy nie powróciła do dawnej świetności. Jednocześnie ujawniła się słabość sił rzymskich, które nie były w stanie zorganizować skutecznej odsieczy. W kontekście głęboko zakorzonego archetypu "Rzymian zwycięskich", podobna sytuacja była trudna do wyobrażenia. Dla miast Syrii i Mezopotamii przetrwanie perskiego oblężenia stało się sprawą życia i śmierci – atakowana forteca nie mogła liczyć na korzystne układy po rozpoczęciu walk, kiedy stosowano najbardziej bezwzględne metody ukarania wcześniejszego upor. Ruiny nigdy nie odbudowanej Hatry były ostrzeżeniem *in media solitudine*" jeszcze ponad 100 lat później, gdy widział je Ammian Marcellinus w czasie wyprawy Juliana.

Pierwsi Sasanidzi docenili rolę nie tylko zdobywcy, lecz i budowniczego miast w tworzeniu autorytetu władcy-założyciela dynastii. Zarówno Ardaszir jak i Szapur zakładali nowe ośrodki miejskie, zwykle na okrągłym planie symbolizującym chwałę (*farr*) króla.

¹²⁹⁹Tabari, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen, von Th. Nöldeke*, Leyden 1879, s. 37-39.

Pierwszym miastem Ardaszira tego typu było Ardaszir-Khurreh w Farsie; Szapur rzucił wyzwanie Antiochii, budując "lepszą Antiochię Szapura" po złupieniu stolicy rzymskiego Wschodu. Rzym pozostawał w ideologicznej defensywie, zaś zniszczenie znacznej liczby placówek wojskowych i miast przyczyniło się do osłabienia, a potem upadku dawnego modelu administracji. Dopiero zdobycie Palmyry przez Aureliana przywróciło cesarski autorytet w regionie.

5.3.2. Status miast północnej Mezopotamii pod władzą Rzymu

W rozdziale poświęconym geografii Osroene zostały wymienione miasta północnej Mezopotamii, które otrzymały status rzymskiej kolonii – Edessa, Harran, Nisibis, Resaina i Singara. Z nich Edessa, Harran i Nisibis aspirowały do rangi metropolis. Według F. Millara do panowania Trajana honorowano tak jedynie główny ośrodek prowincji, lecz później tytuł nadawano także w innych okolicznościach.¹³⁰⁰ Przykładowo, Tyr był główną metropolis Fenicji i w niektórych okresach Celesyrii,¹³⁰¹ lecz własne monety wybijała też sąsiednia *Colonia Metropolis Aurelia Pia Sidon*.¹³⁰² Samosata pozostawała naturalną metropolis Kommagene¹³⁰³, zaś nieistotna po podbiciu przez Rzymian Petra widnieje w inskrypcji jako metropolis, zapewne ze względu na jej status dawnej stolicy Nabatejczyków.¹³⁰⁴ Uzyskanie i utrata tytułu wiązały się z decyzją władcy: Laodikeia została nagrodzona za poparcie Septymiusza Sewera w wojnie, przy czym najpierw otrzymała tytuł metropolis, zaś dopiero cztery lata później (198) – kolonii.¹³⁰⁵

W tym kontekście wydaje się, że w I połowie III wieku miasta północnej Mezopotamii aktywnie zabiegały o nadanie tego statusu, wykorzystując różne argumenty. Edessa powinna być metropolis Osroene zarówno ze względu na znaczenie historyczne, jak i widoczną rolę najważniejszego ośrodka regionu w czasach rzymskich. Jednak jej wyłączenie spod bezpośredniej rzymskiej administracji za panowania Abgarydów spowodowało wzrost znaczenia sąsiednich miast, które mogły powołać się na własne tradycje i prestiż. Nie ulega

¹³⁰⁰F. Millar, *The Roman Near East, 31 B.C.-A.D. 337*, Cambridge (MS)-London 1993, s. 288.

¹³⁰¹M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 2013, s. 40.

¹³⁰²Millar 1993, s. 286.

¹³⁰³Millar 1993, s. 453

¹³⁰⁴Millar 1993, s. 421

¹³⁰⁵Millar 1993, s. 258

wątpliwości, że władze Cesarstwa podsycaly te dążenia i wykorzystywały inne ośrodki do zachowania równowagi sił w regionie. Jest niemal pewne, że to nie Edessa, lecz Harran uzyskał tytuł metropolis jako pierwsze miasto północnej Mezopotamii. Potwierdzają to monety z tym tytułem z czasów Septymiusza Sewera, oraz liczne emisje Karakalli, gdzie oprócz legendy ukazany został betyl ze słynnej świątyni Sina.¹³⁰⁶ Jednak jak wykazał E. Dandrow¹³⁰⁷, Edessa otrzymała pełną tytulaturę metropolis już wkrótce po usunięciu króla, oraz posługiwała się nią co najmniej do połowy III wieku. Wskazują na to brązowe monety Karakalli, wcześniej przypisywane Harranowi, z wizerunkiem Tyche w *corona muralis*, z dodatkiem węża lub rogu obfitości. Posiadają one legendę *Colonia Metropolis Antoniniana Aurelia Alexandria* (COL MET ANTONINIANA AVR ALEX w najszerszej wersji).¹³⁰⁸ Musiały to być monety Edessy, ponieważ ta sama nazwa – "wspaniała Antoniana"¹³⁰⁹ Edessa, Kolonia Metropolis Aurelia Aleksandria" (*d'ntwnyn' 'dys' nsyht' qlwny' mtrpwls 'wrly' 'lksndry'*)¹³¹⁰ pojawia się w dokumencie z 242 roku. Tytulaturę potwierdza również pergamin 28 z Dura Europos z roku 243.¹³¹¹ Nazwa "Aleksandria" jest szczególnie, ponieważ nie wydaje się mieć historycznych konotacji z Edesą, znaną w czasach hellenistycznych jako Antiochia. Wiązano ją z osobą przychylnego dla Osroene Aleksandra Sewera, jednak monety wskazują na jej wcześniejsze nadanie, być może w związku z wschodnimi ambicjami Karakalli i przygotowaniem do wyprawy partyjskiej. W tej interpretacji tytuł "Aleksandrii" wyróżnia świeżo powstałą metropolis Edessy na tle pozostałych ośrodków północnej Mezopotamii. Nazwa wydaje się być bezpośrednio związana ze statusem miasta jako wolnej kolonii, ponieważ nie pojawia się w tytulaturze za czasów królów. W dokumencie z 240 roku Edessa pod władzą Aeliusa Septimiusa Abgara jest jedynie "Orhai, sławną (wielką) Edesą, która jest matką wszystkich miast w Mezopotamii" (*b'rhy b'ds mdynt' rbt' 'm' dmdynt' klhyn dbyt nhryn*) (w wersji Teixidora¹³¹² *B'RHY B'RS MDYNT' DYT' 'M' DMDYNT' KLHYN DBYT NHRYN* – Orhai, forteca, matka wszystkich miast...). Określenie jest tłumaczeniem greckiego "metropolis Mezopotamii",

¹³⁰⁶E. Dandrow, The Latin Coins of Caracalla from Edessa in Osrhoene, *The Numismatic Chronicle* 176 (2016), 183-205, s. 198, pl. 23,16; lista tytułów Harranu z monet: Dandrow 2016, s. 201.

¹³⁰⁷Dandrow 2016.

¹³⁰⁸Dandrow 2016, s. 183; SGI 2702, wildwinds.com: Carrhae

¹³⁰⁹Antonina lub Antoniana (jako Antoniniana?), *'NTWNYN' 'DS' NSYHT' QLWNY' MTRP-WLS 'WRLY' 'LKSNDRY'*

¹³¹⁰Ross 1993, s. 191-192.

¹³¹¹Ross 1993, s. 189.

¹³¹²Teixidor 1990, s. 220.

jednak "matka wszystkich miast Beth Nahrin" ma nieco inny wydźwięk. Wydaje się odnosić, w sposób prestiżowy lecz mniej formalny, do roli, jaką Edessa miała pełnić w północnej Mezopotamii w zamyśle najsilniejszych Abgarydów (jak w czasie buntu Abgara Wielkiego, gdy w porozumieniu z Adiabene oblegał Nisibis). Podobne zjawisko szerszego rozumienia rangi "metropolis" występowało także w rzymskiej Syrii, gdzie jak zauważa Millar, *the title tends to blur the distinction between "metropolis" as a rank claimed by city (...) and metropolis meaning literally "mother-city."*¹³¹³ Należy zwrócić uwagę, że w Edessie tytuł "matki miast Beth Nahrin" pojawia się jedynie pod władzą królewską; w dokumentach rzymskich w roku 250 roku "metropolis Mezopotamii" jest Harran, wyniesiony w tej randze ponad zwykłą metropolis – Nisibis. W tym czasie na monetach Decjusza Edessa posiada jedynie tytuł kolonii, co może wskazywać na jej degradację w połowie III wieku.

W pełnej tytulaturze występującej w dokumentach, zarówno jako wolne miasto jak i stolica ostatniego Abgara, Edessa nosi tytuł "wspaniałej" (*nšyht*) lub "sławnej" (*rbt*). Przykłady podobnych określeń, jak *felix*, *pia* czy *fidelis* znamy w przypadku starszych kolonii rzymskiego Wschodu,¹³¹⁴ gdzie podkreślały rangę miejsca kultu i azylu lub stanowiły wyraz lojalności wobec Cesarstwa. Szczególnym statusem cieszył się Tyr jako „święta, nietykalna, autonomiczna metropolis Phoenice i innych miast, pani floty”.¹³¹⁵ Oficjalna tytulatura współgrała z podkreśleniem prestiżu miast w języku literackim. Ulpian pisze o swojej ojczyźnie: *ut est in Syria Phoenice splendidissima Tyrionum colonia, unde mihi origo est, nobilis regionibus, serie saeculorum antiquissima, armipotens, foederis quod cum Romanis percussit tenacissima.*¹³¹⁶ W niespokojnych czasach połowy III wieku kwieciste opisy przyjmują nawet niewielkie ośrodki; pograniczne Dura Europos jest w roku 254 *ἐν κολωνείᾳ Εὐρωπ[αίων Σελεύκου] Νεικάτορος [τῆ] ἱερᾶ [καὶ] ἀ[σὺλ]ῳ καὶ ἀ[ὐ]τονόμ[ῳ]*.¹³¹⁷ Podobnie tytułowała się Gaza za panowania Gordiana III, mimo że nie posiadała nawet statusu kolonii.¹³¹⁸ Na rozkwit znaczenia miejskiej tytulatury miało zapewne wpływ kilka czynników – chęć zaznaczenia przynależności do świata grecko-rzymskiego nowych obywateli po edykcje antonińskim; zagrożenie zewnętrzne, gdy miasta stały się

¹³¹³Millar 1993, s. 188.

¹³¹⁴*Colonia Iulia Augusta Felix Heliopolis* (Millar, *Roman Coloniae*, s. 177); *Colonia Ulpia Traiana Aug(usta) Fidelis Lepcis Magna* (tamże, s. 196); AUR PIA SID COL MET na monetach Sydonu (tamże, s. 213).

¹³¹⁵Millar 1993, s. 288.

¹³¹⁶Millar, *The Greek World, and the East vol. 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, s. 195. (Chapt. 8 – The Roman Coloniae of the Near East).

¹³¹⁷Millar 2006, s. 219.

¹³¹⁸Millar 2006, s. 219.

lokalnymi stolicami, zapewniając bezpieczeństwo i ogniskując rzymską władzę; oraz próba nagrodzenia ośrodków wystawionych na trud utrzymania wojska.

"Wspaniałość" Edessy może wiązać się również z pięknym wyglądem miasta odbudowanego po powodzi z 201 roku; określenie to powtarza wiek później *Expositio Mundi ex Gentium (Deinde Osdroenae Edessa et ipsa ciuitas splendida)*¹³¹⁹. To samo źródło stosuje jednak epitet *splendida* także dla podkreślenia rangi głównych metropolii innych prowincji. Niemniej elementy tytulatury z I połowy III wieku są pierwszym dowodem na kreację Edessy jako ośrodka o specjalnym prestiżu; przydomki te zostały potem niejako schrystianizowane w zwyczajowym określeniu miasta jako "błogosławionego". Efreem pisze o pięknie Edessy, która jest jednak szkalowana przez odstępców – arian.¹³²⁰

Szerszy horyzont archetypu "Miasta" w Cesarstwie

Prestiż Rzymu, który był głównym archetypem "wiecznego miasta" w świecie antyku, oddziaływał także na odległe tereny wschodniego pogranicza. Jak pisze K. Pratt: *the expression of the urbs aeterna, a verbal image which with its near para- phrase Roma aeterna has become one of the most long-lived concepts in history*¹³²¹ (...) both of these verbal images became more and more ceremonial.¹³²² Idea ta, sięgająca czasów republikańskich, rozpowszechniona została już przez Liwiusza,¹³²³ który wielokrotnie określa *urbs* mianem *beata, invicta, aeterna*. W IV wieku dawna symbolika została wzbogacona o eschatologiczny wymiar trwania niebiańskiego.¹³²⁴

Uniwersalnie rozpoznawany status Rzymu, utrwalony w literaturze, ikonografii, inskrypcjach i legendach monet, został w odbiorze mieszkańców Bliskiego Wschodu

¹³¹⁹Expositio... 22. Należy jednak zauważyć, że duża część głównych miast prowincji jest przez to dzieło opisywanych w kwiecistych słowach. "Splendida" jest także Antiochia, Konstantynopol, Smyrna, Syrakuzy i Katana, Akwileja, Mediolan, czy Saloniki.

¹³²⁰Efreem, CN XXVII, 40-45.

¹³²¹K. J. Pratt, Rome as Eternal, *Journal of the History of Ideas* 26/1 (1965), 25-44, s. 25.

¹³²²Pratt 1965, s. 26.

¹³²³ "(...) sed pro se quisque ex superiore loco ad multitudinem in comitio stantem voce manibusque significare publicam laetitiam, beatam urbem Romanam et invictam et aeternam illa concordia dicere, laudare equites, laudare plebem, diem ipsum laudibus ferre, victam esse fateri comitatem benignitatemque senatus." Liwiusz 5.7.10-11

¹³²⁴Pratt 1965, s. 30

przeniesiony na całe państwo. Długi ustęp u Flawiusza¹³²⁵ w którym Agryppa odwodzi lud żydowski od wojny z Rzymem ukazuje zarówno autokreację Rzymian wobec podbijanych ludów, jak i postawę, jaką wobec jego siły przyjmowały małe, sprzymierzone królestwa: *Pozostaje wam tylko zdać się na pomoc Bożą, ale i ona jest po stronie Rzymian, albowiem bez wsparcia Bożego nie mogłoby powstać tak wielkie cesarstwo.*¹³²⁶ Dwa wieki później mieszkańcy Osroene znaleźli się w podobnym położeniu wobec potężnego sąsiada. Dzieło Flawiusza, popularne na wschodzie śródziemnomorskiego świata, było w Edessie znane wcześniej. Bar Daisan wydaje się podążać śladami Józefa, gdy wymieniając "prawa" różnych ludów twierdzi, że przeznaczeniem Rzymian jest zawsze zwyciężać. Topos niezwycięzonych Rzymian został przyjęty także przez syryjskie chrześcijaństwo. Już Afrahat wyraził nadzieję, że królestwo (Rzymian) i jego siły zostaną wsparte mocą Jezusa.¹³²⁷

W pewnym sensie Cesarstwo Rzymskie było postrzegane zza Eufratu bardziej w kategorii przestrzennego ogromu niż ideologicznej głębi. Ciekawość mieszkańców Edessy wobec Rzymu nie jest oczywista biorąc pod uwagę geograficzną i kulturową odległość obu ośrodków; jak pisał Herodian, mieszkańcy Wschodu, oddzieleni od Zachodu przez kontynent i morze, rzadko nawet słyszą o Italii.¹³²⁸ Miasto Rzym zajmowało jednak specjalne miejsce w źródłach z Edessy. Wspominano już fabularną narrację o rzymskiej królowej Protonike w *Doctrina Addai*, oraz wzmiankę o biskupie Zefiryne. Zakończenie *Akt Barsamyi* rozwija ten wątek, wymieniając poprzedników Zefiryne aż do Piotra. Epizod włączony do *Akt Szarbela* ukazuje natomiast scenę z Rzymu czasów papieża Fabiana (Fabinusa), gdy mieszkańcy z powodu ucisku i głodu zdecydowali się wygnać obcokrajowców. Jako przedstawiciel władzy występuje jedynie cesarski pretor. "Obcy" poprosili o możliwość wzięcia ze sobą szczątków zmarłych, w tym Apostołów Piotra i Pawła. Gdy rzymianie oponowali, "obcy" wyjaśnili, że Apostołowie również pochodzili z odległych ziem, z Galilei i z Cylicji. Gdy relikwie opuściły Rzym, miasto dotknęły wielkie klęski, które ustały dopiero wówczas, gdy przywrócono szczątki na ich dotychczasowe miejsce spoczynku. Doprowadziło to do nawrócenia pogan i Żydów oraz odrzucenia błędnych doktryn heretyków, którzy powrócili do Ewangelii Apostołów.¹³²⁹ Narracja o

¹³²⁵*Bellum Iudaicum* 2.16.4

¹³²⁶*Bellum Iudaicum* 2.16.4 (249-250).

¹³²⁷ Aphrahat, *demonstratio* V, 24, za: Frontier 1, s. 142.

¹³²⁸Herodian 6.7.4

¹³²⁹ Mogłoby to być echo dyskusji odnośnie przenoszenia szczątków Apostołów do Konstantynopola, chociaż znów należy zadać pytanie, dlaczego zostało osadzone w czasach wcześniejszych. Scena z Akt Szarbela wydaje się być zakończeniem syryjskiej wersji "akt Szymona Piotra" (Cureton, *Ancient Syriac Documents...*). 253

powtórny pochówek szczątków Piotra i Pawła może być związana z zapisem pod datą 29. czerwca 258 roku w *Depositio martyrum (Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.)*, który można interpretować jako przeniesienie relikwii do katakumb.¹³³⁰ Wzmianki te mogą być echem bezpośrednich związków Edessy z Rzymem, które wyprzedzały powstanie Konstantynopola. W Rzymie działali Marcjon, Walentynian i Tacjan, silnie związani z wczesnym chrześcijaństwem Północnej Mezopotamii; później przebywał tam również Africanus. Wiemy o wizycie Abgara Wielkiego w stolicy Cesarstwa (zapewne tam również wyruszył król, którego pozbawił władzy Karakalla), zaś obecność krewnych władców Osroene w Rzymie jest poświadczona w I połowie III wieku również przez inskrypcje.

Motyw "Rzymu" jako odległego serca imperium jest obecny także w późniejszych narracjach syryjskich. Paweł z *Opowieści o Pawle i Janie* przybywa do Mezopotamii z Italii, ponieważ chce pozostać nierozpoznany.¹³³¹ Podobnie "święty mąż", który umiera jako żebrak w Edessie okazuje się być synem bogatego patrycjusza z Rzymu.¹³³² Konstantynopol jest natomiast wyraźnie pomijany, nie zyskując nigdy prestiżu, jakim cieszył się Rzym. Nawet *Żywot Rabbuli* nie opisuje wizyty biskupa Edessy w nowej stolicy cesarstwa, mimo, że prawdopodobnie była ona zdarzeniem historycznym.

5.3.3. Nisibis jako miasto niezwyknięte

Pod wieloma względami Edessę i Nisibis można określić jako miasta siostrzane, wyrastające na tym samym podłożu kulturowym, co najlepiej ukazuje twórczość Efrema. W syryjskiej tradycji oba zostały założone przez Nimroda, Edessa jako Ārāk, Nisibis jako Ākār.¹³³³ W ich położeniu znaczną rolę odgrywały źródła wody oraz pobliska rzeka – Daisan i Mygdonos. *Expositio totius mundi et gentium* wymienia Edessę i Nisibis obok siebie jako bogate, świetnie prosperujące ośrodki. Oba miasta musiały stawić czoła najazdom sasanidzkich władców jako przedmurze Cesarstwa. Oba chlubiły się także wczesnym przyjęciem chrześcijaństwa – późniejsza legenda przekazuje obraz wspólnej wędrówki na

¹³³⁰H. Wąsowicz, Najstarszy rzymski kalendarz Świąt, *Roczniki Humanistyczne* 52/4 (2004), 9-30, s. 13.

¹³³¹Paweł i Jan, 5.

¹³³²R. Doran, *Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo 2006, s. 18.

¹³³³Burkitt, Shmona... s. 169, przypis 68 – zapisał Efrema w komentarzu do Peshitty o miastach założonych przez Nimroda (Rdz.10.10)

sobór w Nicei trzech biskupów – Aitalahy z Edessy, Jakuba z Nisibis oraz Jana z Persji. Według Sozomena Julian zagroził, że nie będzie bronił Nisibis, nie odwiedzi go ani nie przyjmie posłów dopóki mieszkańcy nie otworzą świątyń – czego nie uczynili jako chrześcijanie.¹³³⁴ Taką samą postawę mieszkańców wobec Juliana Zosimos przekazuje w przypadku Edessy.

Zarówno w rzymskim, jak i w perskim ujęciu, najazdy Szapura II były niejako powtórzeniem trzech wojen jego przodka – Szapura I. Jednak o ile wcześniej atakowano także Edesę i Harran, w IV wieku Nisibis stało się dla strony rzymskiej po raz pierwszy kluczową fortecą regionu.¹³³⁵ Rola ta została ugruntowana dzięki wyjątkowej wytrwałości miasta, które oparło się atakom Szapura II trzykrotnie. W pierwszym oblężeniu z 337 roku nieformalnym przywódcą został biskup Jakub, którego odwaga i pobożność wkrótce obrośli w legendę, szczególnie po jego śmierci w roku 339. Przed 363 rokiem to Nisibis budowało swoją renomę niezwyciężonego miasta północnej Mezopotamii, łącząc aspekt militarny, społeczny i duchowy – silne fortyfikacje, męstwo obrońców, oraz wsparcie Boga dzięki wstawiennictwu świętego męża.

Rzymscy dowódcy docenili rolę Nisibis jako fortecy, jednak chrześcijanie od początku podkreślali duchowy aspekt oporu miasta. Efrem był bezpośrednim uczestnikiem walk – i jak pisze w swych *Carmina Nisibena*, to Chrystus ocalił Nisibis i stał się murem, gdy pozostało ono bez murów; Bóg dowiódł, że jest jego królem, gdy zostało bez ziemskiego króla; Boża łaska przewyższyła ziemską chwałę.¹³³⁶ Efrem podkreśla nadprzyrodzony charakter ocalenia miasta bardziej niż postawę rzymskich żołnierzy i samego Konstancjusza, któremu wydaje się zarzucać nie przybycie na odsiecz. "Murem miasta" został nazwany także Jakub, Efrem nie opisuje jednak wprost tak znacznej aktywności biskupa jak późniejsze legendy; wyraźniejsza jest rola jego relikwii, które miały ochraniać Nisibis w kolejnych oblężeniach.¹³³⁷

Trzykrotna obrona Nisibis przed Persami odbiła się szerokim echem w rzymskiej i chrześcijańskiej historiografii. Teodoret opisuje, że w 337 roku Szapur pociągnął pod Nisibis z silnym wojskiem, wzmocnionym obecnością słoni. Przygotował linię umocnień i rozmieścił maszyny oblężnicze. Jego żołnierze wznosili wieże naprzeciw murów Nisibis, by skuteczniej razić przeciwników z łuku. Gdy działania te okazały się daremne, Persowie

¹³³⁴ Sozomen 5.3

¹³³⁵ Lieu, EI, "Nisibis"

¹³³⁶ Efrem, CN, Carmen 2.

¹³³⁷ Efrem, CN, 113-115.

spiętrzyli tamą wody rzeki i skierowali jej siłę na mury. W ten sposób przerwane zostały umocnienia, jednak miasto pozostawało niedostępne z powodu wody. Mieszkańcy, prowadzeni przez Jakuba, modlili się żarliwie o ocalenie i odbudowali mur w ciągu jednej nocy. Prosilili także Jakuba, by ten z murów przeklął przeciwników. Biskup zgodził się to uczynić; za jego przyczyną Bóg zesłał chmary insektów, które atakowały zarówno Persów, jak i ich zwierzęta. Szapur sądził, że postać na murach jest cesarzem, ponieważ wydawało mu się, że posiada purpurową szatę i diadem. Wtedy zdecydował się na odwrót i skazał na śmierć tych, którzy doradzili mu zdobycie miasta.¹³³⁸

Narracja Teodoretę o oblężeniu Nisibis czerpie z obiegowych motywów literackich i przypomina wcześniejszy o dwa wieki opis działań Septymiusza Sewera pod Hatrą; podobnie jak wojska Szapura, siły Sewera uczyniły wyłom w murach fortecy, jednak bezpośredni atak został odroczone. Wykorzystując to, mieszkańcy w ciągu jednej nocy odbudowali zniszczony fragment umocnień. Wojska pod Hatrą również były dręczone przez insekty i ostatecznie zmuszone do odstąpienia. Hatra pozostawała pod opieką boga Słońca, Nisibis zawdzięczało swe ocalenie boskiej interwencji w wersji schrystianizowanej. Podobieństwa te ukazują, że narracje o oblężeniu miast są w swej istocie przychylnie obrońcom, nawet gdy ci należą do barbarzyńców, zaś atakującym jest rzymski władca. W przypadku Nisibis perski król jest natomiast jednoznacznym złem, zarówno jako poganin jak i wróg Cesarstwa.

Opis Teodoretę, powstały 100 lat po pierwszym ataku na Nisibis, łączy wydarzenia z trzech oblężeń z pewną literacką koloryzacją, jednak również źródła współczesne perskim atakom – Efrem i Julian – potwierdzają najbardziej spektakularny aspekt walk, czyli wykorzystanie przez Szapura wód rzeki Mygdonos. Archeologiczne pozostałości Hatry potwierdzają, że Sasanidzi przeprowadzali oblężenia w sposób wytrwały i metodyczny. Opis umocnień i wież wzniesionych pod Nisibis dowodzi istnienia podobnej kontrwalacji jaką odkryto pod Hatrą, która miała odciąć obrońców od świata i pozwolić strzałom oraz pociskom łatwiej dotrzeć ponad mury miasta. Wpuszczenie wody z pobliskiej rzeki w przestrzeń między murami Nisibis a sasanidzkim wałem było technicznie wykonalne. Persowie posiadali ogromne doświadczenie w tworzeniu kanałów w Babilonii – Zosimos opisuje sztucznie wypełnioną wodą z pobliskiej rzeki fosę miasta Tissenia i służę używaną do powstrzymania wroga w czasie wyprawy Juliana.¹³³⁹

¹³³⁸Teodoret??, Jakub z Nisibis, 11-12.

¹³³⁹Zosimos, 3.19.

W Edessie wieści o perskich działaniach musiały przypomnieć o słynnych klęskach powodzi, które następowały według tego samego schematu – spiętrzenia wód nie mogących znaleźć ujścia przez śluzy pod murami, co skutkowało uczynieniem wyłomu i gwałtownym zalaniem miasta. Mury Edessy poddawały się wodzie w odstępach nieco ponad stuletnich – kronika edesseńska zapisuje do IV wieku dwie powodzie – za Septymiusza Sewera i Dioklecjana. Później powtórzyły się także za Honoriusza i Teodozjusza, oraz za Justyna (Justyniana).¹³⁴⁰ Te zupełnie odrębne, choć w efekcie podobne wydarzenia: powtarzająca się cyklicznie naturalna powódź w Edessie, oraz działanie perskich wojsk pod Nisibis – stały się w chrześcijańskiej interpretacji wyrazem tego samego toposu, upadku murów miasta pod wpływem żywiołu, utożsamionego z grzechami mieszkańców. Nisibis udało się jednak uniknąć zniszczenia przez wodę dzięki wstawiennictwu biskupa i sile wiary – i na krótko jeszcze podtrzymać swój prestiż miasta niezdożytego.

Pierwsze oblężenie Nisibis miało miejsce w roku śmierci Konstantyna. Unikatowy w literaturze syryjskiej motyw ukazania się postaci "cesarza" na murach, symbolizuje przynależność miasta do rzymskiego państwa¹³⁴¹ – w pewnym kontraście do słów Efrema, który zaznacza opuszczenie Nisibis przez ziemskiego władcę. Motyw ten, przekazany dopiero przez Teodoretę, jest jednym z niewielu przykładów ukazania prestiżu rzymskiego władcy na sposób wschodni, ponieważ sasanidzki król rozpoznaje nie tylko atrybuty, lecz i "chwałę" cesarza. Jednak już w VI-wiecznym żywocie Efrema rolę Jakuba i "cesarza na murach" przejmuje sam Efrema, którego Szapur widzi w królewskich szatach, jaśniejącego jak słońce; również on zsyła na najeźdźcę chmarę insektów.¹³⁴² Ukazuje to po raz kolejny silne kompilatorskie tendencje syryjskich hagiografów, łączących w jedno nie tylko wydarzenia, lecz i osoby, bez zwracania uwagi na warstwę historyczną.

Biskup Jakub był postacią założycielską kościoła w Nisibis.¹³⁴³ Niewątpliwie posiadał znaczną charyzmę; Teodoret przekazuje, że udzielał się na soborze w Nicei oraz był aktywny także w Persji. Po śmierci Jakuba mieszkańcy czcili jego relikwie, które miały chronić miasto w czasie kolejnych ataków Szapura – po 363 roku zostały zabrane przez uchodźców do Amidy. Nisibis i Amida były wyróżniane także przez cesarza; Efrema chwali Nisibis jako

¹³⁴⁰Chronicon edessenum, CVI

¹³⁴¹Przekonanie o rzymskości Nisibis zostało również jasno wyrażone przez Ammiana.

¹³⁴²Vita of Efrema, 6D,E-F

¹³⁴³Efrema, CN 14

stolicę Mezopotamii, chronioną płaszczem Konstancjusza.¹³⁴⁴ W jego zamyśle inne miasta miały być córkami Nisibis, które będą wzrastać na jej podobieństwo.¹³⁴⁵

Jeśli w czasach Konstantyna istniała jedna kościelna diecezja Mezopotamii i Osroene, niewątpliwie to Nisibis odgrywało w niej pierwszorzędną rolę. W tym czasie Edessa, już w latach 40. III wieku tytułująca się *matką wszystkich miast Beth Nahrin*, umacniała swój prestiż bogatego, pięknie zbudowanego ośrodka handlowego i fortecy. Jednak mimo zasług Aitalahy nie posiadała duchowego przywódcy, który cieszyłby się szeroką renomą "świętego męża". Kult pierwszych biskupów był bardzo ograniczony, co w pewien sposób zrekompensowano czią dla męczenników prześladowań dioklecjańskich – Szmony, Gurii i Hąbiba. Jednak najważniejszą rolę pełniły relikwie św. Tomasza, w tym okresie niewątpliwie głównego patrona miasta. Tomasz, jako jeden z Dwunastu, czynił Edessę miastem apostołskim, co przewyższało rangę Jakuba jako patrona Nisibis. Najprawdopodobniej na czas zagrożenia relikwie św. Tomasza były zabierane spod murów do miasta, zaś obecna w nich boża "moc" miała chronić je przed nieprzyjaciółmi. Taki wydaje się być wydzwięk słów Efrema o Tomaszu jako opiekunie Edessy; podobnie można odczytać inskrypcję z Kirk Mağara, która podaje, że Tomasz uczyni to, co trzeba, by ochronić miasto.

Nisibis natomiast było sławione nie tylko w środowisku syryjskim. Ammian nazywał je *Orientis firmissimum claustrum*.¹³⁴⁶ Tym większym szokiem był fakt, że zostało po śmierci Juliana bez walki oddane Persom, którzy zawiesili swój sztandar na cytadeli.¹³⁴⁷ Ammian lamentuje, że fortuna rzymskiego świata opuściła cesarza i sprawiła, że władza przeszła na Jowiana, który podjął taką decyzję.¹³⁴⁸ W świadomości Rzymian (jak pisze Ammian) Nisibis powstrzymało Persów przed marszem na zachód już od czasów króla Mitrydatesa. Została naruszona podstawa Fortuny Cesarstwa – przedstawiciel władzy oddał rzymskie ziemie nieprzyjacielowi z własnej woli, podczas gdy wcześniej, nawet jeśli trzeba było zawrzeć niekorzystny pokój, jak najszybciej dążono do wznowienia działań wojennych i odzyskania tego, co utracone.¹³⁴⁹

Ammian myli się tu, być może w celach retorycznych, nie pamiętając o tym, że Nisibis weszło na stałe w orbitę rzymskich wpływów dopiero w czasie wyprawy Lucjusza

¹³⁴⁴S. Griffith, Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian': Meditations on History and Imperial Power, *Vigiliae Christianae* 41/3 (1987), 238-266, s. 257.

¹³⁴⁵Efrem CN, Carmen XIII, 120-125.

¹³⁴⁶Ammian 25.8.14.

¹³⁴⁷Ammian 25.9.1.

¹³⁴⁸Ammian 25.9.7.

¹³⁴⁹Ammian 25.9.8-11.

Werusa i że jeszcze w III wieku kilkakrotnie poddawało się perskiej władzy. Jego słowa ukazują jednak dobitnie, że miasto było uznawane za "całkowicie rzymskie", zaś jego los łączył się z Fortuną imperium także w starym, nieschrystianizowanym tego słowa znaczeniu. Poddanie Nisibis stało się toposem, który znalazł szeroki oddźwięk w kulturze literackiej rzymskiego świata. Podobnie jak Ammian, naoczny świadek tych wydarzeń – Efrem – opisuje perski sztandar powiewającą nad miastem. Dodaje, że w tym samym czasie pod murami była wystawiona trumna ze zwłokami Juliana, obraz symboliczny na wielu płaszczyznach.¹³⁵⁰

Ostatecznie pieśni Efrema o Nisibis sprawiły, że stało się ono syryjskim archetypem miasta-ojczyzny, bronionej i utraconej. Oblegający są jak legion (demonów), przed którym może ochronić tylko modlitwa. Poczucie przynależności do miasta jest bardzo silne, zaś głównym umocnieniem dla cierpiących jest wiara. Modlitwy zwyciężają magów, krzyż jest silniejszy niż słońce, prawda zwycięża nad fałszywymi religiami.¹³⁵¹ W poetyce Efrema miasto jest zarówno schronieniem, jak i żywym organizmem – jako całość budynków otoczona murami i jako miasto-kościół pod wodzą biskupa. Największym wrogiem jest perski władca, lecz Nisibis zostało kilkakrotnie opuszczone także przez Rzym. Po pierwsze – nie było bronione przez cesarza osobiście (jak pisze Efrem, mieszkańcy zwyciężyli bez króla w murach), po drugie – żołnierze rzymscy spustoszyli okolice, wpędzając ludzi w ubóstwo.¹³⁵² Wreszcie – mimo swej wytrwałości miasto zostało bez walki oddane Persom. Dla Nisibis ważniejsza jest boska opieka niż wsparcie Rzymu, chociaż Efrem pozostaje lojalny wobec chrześcijańskich władców wybranych przez Boga – Konstantyna, Konstancjusza i Jowiana. Jednak na równi z nimi stawia lokalnych obrońców i przywódców, trzech kolejnych biskupów – Jakuba, Wolgasza i Abrahama.¹³⁵³

W przeciwieństwie do Ammiana Efrem wini za upadek Nisibis Juliana, nie Jowiana, zaś tego ostatniego nazywa kontynuatorem dzieła chrześcijańskich władców – Konstantyna i Konstancjusza.¹³⁵⁴ Jowian był bardzo korzystnie przedstawiany także w narracjach z Edessy, również w dużo późniejszych, które nie ukazują już sławy Nisibis, jaką to miasto powszechnie cieszyło się w połowie IV wieku. Faktem jest, że kiedy Nisibis upadło, Edessa

¹³⁵⁰Griffith 1987, s. 248

¹³⁵¹Efrem CN XI, 75-90.

¹³⁵²Efrem, CN V.

¹³⁵³Efrem, CN XXI. Porównanie trzech cesarzy i trzech biskupów jest zabiegiem literackim. W CN XVII, 105-110 Efrem wymienia czterech biskupów, razem z drugim – Babu, jako przywódców miasta.

¹³⁵⁴Griffith 1987, s. 250; s. 258.

pozostała jedynym ośrodkiem Mezopotamii, mogącym szczycić się mianem niezwycięzonego – i kulturotwórcze kręgi jej mieszkańców szybko to wykorzystały.

5.3.4. Budowanie legendy Edessy

Obok oficjalnej tytulatury miasta, pierwsze ślady literackiej autokreacji edesseńczyków sięgają czasów królewskich. Księga Praw Krain (ok. 220) przedstawia mieszkańców Edessy jako "cnotliwych" (co jest ich naturą tak samo jak dla Greków uprawianie gimnastyki, wielożeństwo dla Partów, czy pociąg do zdobywania nowych terenów dla Rzymian). "Akta Szarbela" zachowują wzmiankę o opiece bóstw nad Edessą – Nebu miał dzięki ofiarom dawać krainie pokój, zaś Bel – obfitość.¹³⁵⁵ Jakub z Sarug poetycko opisuje, że Abgar oddał Addajowi "bogów miasta" i nakazał zniszczyć świątynie i wyrzucić posągi.¹³⁵⁶

Przekonanie o szczególnej wytrzymałości miasta mogło się pojawić już w wojnach z Ardaszirem i Szapurem I. Nazwa Edessy nie figuruje na spisie ŚKZ żadnej kampanii – wiadomo tylko, że wraz z Harranem była oblężona przed bitwą z Walerianem. Opór Edessy był wyjątkowy, biorąc pod uwagę, że Nisibis i Harran zostały tymczasowo utracone na rzecz Ardaszira, zaś większość ośrodków Osroene padła potem łupem Szapura. Prawdopodobnie wtedy powstał zaczyn toposu, który tak bardzo wzmocnił później prestiż Edessy. Zapewne topos ten ma rodowód przedchrześcijański – biorąc pod uwagę obecność źródeł i świętych stawów, głównym czynnikiem mogły stać się pierwotnie dwie przenikające się tradycje – ośrodka kultu lokalnego bóstwa (jak Hierapolis), oraz miasta szczególnie chronionego, nie do zdobycia (jak Hatra).

W ujęciu chrześcijańskim "niezwyciężoność" fortecy można było odczytywać na dwa sposoby – duchowy oraz materialny. Wymiar duchowy pojawia się już we wczesnych rozważaniach syryjskiego chrześcijaństwa. Ps. Makary ukazuje obraz znacznego miasta, które, gdy jego mury upadną, zostaje zdobyte mimo swej wielkości. Do wspaniałych miast porównuje dusze szukające mądrości, które muszą zachowywać moc Ducha, by nie

¹³⁵⁵Wymienienie tych dwóch bóstw może być bezpośrednim nawiązaniem do księgi Izajasza (Iz 46.1) (*ugiął się Bel, Nebo runął*), jednak ze względu na porównanie z innymi arabskimi ośrodkami tego okresu, jest bardzo prawdopodobne, że były rzeczywiście czczone w Edessie. W Hatrze Nabu cieszył się dużą popularnością.

¹³⁵⁶Jakub z Sarug, *Homily on Addai*, 196, 341.

spustoszył ich nieprzyjacieli. Przywołuje również postaci greckich filozofów, którzy byli jak wspaniałe miasta zdobyte przez wrogów, ponieważ nie posiadali Ducha Świętego.¹³⁵⁷

Po utracie niezależności polityczne aspiracje Edessy jako królestwa zostały niejako przeniesione na grunt duchowy. Ten aspekt wytrwałości Edessy zostaje zaznaczony już w przekazie Euzebiusza, który stwierdza, że miasto pozostało wierne chrześcijaństwu od czasów Abgara aż do "dziś". Błogosławieństwo Jezusa dla miasta i przyrzeczenie, że nie będzie ono zdobyte przez nieprzyjaciół nie występuje u Euzebiusza (ani Mojżesza Chorenatsiego). Jednak już u Euzebiusza Abgar zaprasza Chrystusa do Edessy, miasta małego, lecz godnego szacunku (*πόλις δὲ μικροτάτη μοί ἐστι καὶ σεμνή*). Określenie to przypomina ustęp u Koheleta¹³⁵⁸ (*Ale i taki przykład mądrości widziałem pod słońcem/a wielką mi się ona wydawała: Małe miasteczko, i mężów w nim niewielu. I naszedł je potężny król /a wkoło je otoczywszy zbudował przeciwko niemu wielkie maszyny oblężnicze/I znalazł się w nim człowiek/biedny, lecz mądry/i ten uratował miasto dzięki swej mądrości*).¹³⁵⁹ W odpowiedzi Chrystus błogosławi Abgara słowami z Ewangelii. Rozszerzenie błogosławieństwa na całe miasto było naturalnym rozwinięciem tego wątku. Kolejnym logicznym wnioskiem stało się podkreślenie faktu, że owo błogosławieństwo zapewniło miastu specjalną ochronę.

Narrację o obietnicy Chrystusa dotyczącej Edessy odnajdujemy pierwszy w przekazie Egerii (ok. 20 lat po upadku Nisibis), jednak już w rozwiniętej i całkowicie ukształtowanej formie. Egeria zapisuje całość nieznaną z innych źródeł wersji legendy o Bożej opiece w czasie perskiego oblężenia, którą usłyszała od biskupa Edessy:¹³⁶⁰

8. *Et tunc retulit mihi de ipsa aqua sic sanctus episcopus dicens: «quodam tempore, posteaquam scripserat Aggarus rex ad Dominum et Dominus rescripserat Aggaro per Ananiam cursorem, sicut scriptum est in ipsa epistola: transacto ergo aliquanto tempore superveniunt Persi et girant civitatem istam.*

9. *Sed statim Aggarus epistolam Domini ferens ad portam cum omni exercitu suo publice oravit. Et post dixit: «Domine Iesu, tu promiseras nobis, ne aliquis [h]ostium ingrederetur civitatem istam, et ecce nunc Persae impugnant nos». Quod cum dixisset tenens manibus levatis epistolam ipsam apertam rex, ad subito tantae tenebrae factae sunt, foras civitatem*

¹³⁵⁷Ps. Makary, homilia xlii.1

¹³⁵⁸za: Die Abgarlegende, s. 105

¹³⁵⁹9,13-15

¹³⁶⁰*Itinerarium Egeriae*, 19.8-14.

tamen ante oculos Persarum, cum iam prope plicarent civitati, ita ut usque tertium miliarium de civitate essent: sed ita mox tenebris turbati sunt, ut vix castra ponerent et pergirarent in miliario tertio totam civitatem.

10. Ita autem turbati sunt Persae, ut nunquam viderent postea, qua parte in civitate ingrederentur, sed custodirent civitatem per giro clusam hostibus in miliario tamen tertio, quam tamen custodierunt mensibus aliquod.

11. Postmodum autem, cum viderent se nullo modo posse ingredi in civitatem, voluerunt siti eos occidere, qui in civitate erant. Nam monticulum istum, quem vides, filia, super civitate hac, in illo tempore ipse huic civitati aquam ministrabat. Tunc videntes hoc Persae averterunt ipsam aquam a civitate et fecerunt ei decursum contra ipso loco, ubi ipsi castra posita habebant.

12. In ea ergo die et in ea hora, qua averterant Persae aquam, statim hii fontes, quos vides in eo loco, iusso Dei a semel eruperunt: ex ea die hi fontes usque in hodie permanent hic gratia Dei. Illa autem aqua, quam Persae averterant, ita siccata est in ea hora, ut nec ipsi haberent vel una die quod biberent, qui obsedebant civitatem, sicut tamen et usque in hodie apparet; nam postea nunquam nec qualiscumque humor ibi apparuit usque in hodie.

13. Ac sic iubente Deo, qui hoc promiserat futurum, necesse fuit eos statim reverti ad sua, id est in Persida. Nam et postmodum quotienscumque voluerunt venire et expugnare hanc civitatem hostes, haec epistola prolata est et lecta est in porta, et statim nutu Dei expulsi sunt omnes hostes».

14. Illud etiam retulit sanctus episcopus: «eo quod hii fontes ubi eruperunt, ante sic fuerit campus intra civitatem subiacens palatio Aggari. Quod palatium Aggari quasi in editiori loco positum erat, sicut et nunc paret, ut vides. Nam consuetudo talis erat in illo tempore, ut pabtia, quotiensque fabricabantur, semper in editioribus locis fierent.

Polskie tłumaczenie: *Eteria. Pielgrzymka do Miejsc Świętych*, Władysław Wojciech Szołdrski:¹³⁶¹

8. Wówczas święty biskup tak mi opowiedział o tej wodzie: "Ongi król Abgar napisał do Pana, a Pan mu odpowiedział przez posłańca Ananiasza, tak jest to podane w owym liście. Po pewnym czasie przybyli Persowie i otoczyli to miasto.

¹³⁶¹W.W. Szoldrski „PSP” 6 (1970), 160-241

9. *Lecz Abgar natychmiast, niosąc list Pana do bramy, publicznie się modlił z całym swym wojskiem. Następnie powiedział: "Panie Jezu, przyrzekłeś nam, iż żaden wróg nie wejdzie do tego miasta, a oto teraz Persowie walczą z nami". Skoro król to powiedział, trzymając ze wzniesionymi rękami ten list otwarty, takie nagle nastąpiły ciemności poza miastem na oczach Persów, którzy już się tak do miasta zbliżyli, iż tylko o trzy mile byli od niego oddaleni. Wnet jednak owe ciemności tak ich zmieszały, iż ledwie zdołali obóz założyć i w odległości trzech mil otoczyć całe miasto.*

10. *Tak zaś Persowie byli zmieszani, iż nigdy potem nie wiedzieli, w którym miejscu mogli dostać się do miasta, lecz otoczone w odległości trzech mil pilnowali i tak trwało kilka miesięcy,*

11. *Później jednak widząc, iż w żaden sposób nie zdołają wtargnąć do miasta, postanowili pragnieniem zabić jego mieszkańców. Wzgórze bowiem, córko, które widzisz powyżej miasta, dostarczało mu podówczas wody. Widząc to, Persowie odwrócili wodę od miasta i skierowali ją tam, gdzie mieli swe obozy.*

12. *Owego więc dnia i owej godziny, kiedy Persowie odwrócili wodę, źródła, które widzisz, w tym miejscu natychmiast wytrysnęły z woli Bożej i od owego dnia za łaską Bożą do dziś istnieją. Woda zaś odwrócona przez Persów tak wyschła owej godziny, że oblegający miasto i na jeden dzień nie mieli nic do picia; i tak jest do dzisiaj. Nie było tam nigdy później i nie ma dotąd jakiegokolwiek wilgoci.*

13. *I tak musieli z woli Boga, który przyrzekł, że tak się stanie, powrócić do siebie, to jest do Persji. A i później, ilekroć wrogowie przybywali i chcieli zdobyć to miasto, ten list wynoszono i odczytywano przy bramie i natychmiast na skinienie Boże wszyscy nieprzyjaciele byli odpędzani.*

14. *To również powiedział święty biskup[:] iż owo miejsce, na którym źródła wytrysły, było poprzednio w mieście placem przylegającym do pałacu Abgara. Pałac ten stał jakby na wzniesieniu, co i teraz, jak to widzisz, jest widoczne. Było bowiem podówczas w zwyczaju, że gdy pałace budowano, zawsze wznoszono je na miejscach wysokich.*

15. *Skoro jednak potem te źródła w owym miejscu wytrysnęły, sam Abgar synowi swemu Magnusowi, tj. temu, którego posąg widzisz obok posągu ojca, ten pałac zbudował, z tym jednak, iż owe źródła zostaną włączone w obwód pałacu.*

Narracja ta jest unikatowa, ponieważ nie posiadamy innych przekazów rozwijających legendę o błogosławieństwie dla miasta (oprócz późnej *Kroniki 1234 roku*, gdzie pojawia się motyw wrogich Asyryjczyków, którzy wybudowali ośrodek nad Tygrysem, by nękać Abgara). W roli, w jakiej w Nisibis był postawiony biskup, w Edessie występuje król Abgar – ten sam, który otrzymał list od Chrystusa. W legendzie nie jest w ogóle wzmiankowany Addaj (ani Tomasz) – jedynymi bohaterami są Abgar i sam Bóg, w którego król uwierzył. Narracja nie należy więc do tekstów związanych z Addajem, lecz do "legandy Abgara" i może być bezpośrednio związana z arabskim toposem niezwycięzonych miast, przeniesionym na grunt chrześcijański. Można tu przywołać apotropaiczne maski na murach Hatry i legendę o jej zburzeniu przy pomocy listu (zaklęcia). Widoczne są kolejne elementy "historii Abgarydów": pałac zbudowany przez króla dla syna, Ma'nu, był tym samym, który według *Kroniki edesseńskiej* Abgar Wielki odbudował po zniszczeniu w powodzi (i w którym zapewne rezydował potem *pasgriba* Ma'nu), kolejny aspekt łączący "Legendę Abgara" z I połową III wieku.

W opowieści Egerii widać, że Edessa przejęła już wiele elementów kreacji niezwycięzonego miasta Nisibis.¹³⁶² Po raz kolejny pojawia się wzmianka o wodach; pośrednio uznaje się umiejętności Persów w zmienianiu biegu źródeł. W *Carmina Nisibena* Efrema łączy przenośnię z rzeczywistością mówiąc, że wody na zewnątrz Nisibis zagrażają miastu, zaś te wewnątrz je chronią. W historii opowiedzianej Egerii przez biskupa pojawia się podobny motyw – wody na zewnątrz miały być wykorzystane przez wroga, zaś te wewnątrz miasta zapewniły przetrwanie oblężonym. Co ciekawe, w opisie tym zupełnie pominięta została rzeka Daisan, płynąca ze wzgórz przez służę w murach i całe miasto. Być może wiązało się to z nieznaną topografią przez Egerię, jednak ponieważ w narracji podkreśla się brak wody poza murami – pominięcie rzeki jest zagadkowe. A. Palmer próbuje to wyjaśnić oszustwem ze strony biskupa, który miał ukazać Daisan jako "strugę" wypływającą z pałacu i wprost zataić przed Egerią przebieg rzeki poza miastem.¹³⁶³ Jednak bardziej prawdopodobne jest, że woda Daisanu nie była pitna i za taką uważano jedynie źródła "pałacowe", ponieważ mimo obecności rzeki, do miasta doprowadzano także wodę specjalnymi akweduktami. Pominięcie roli rzeki Daisan może jeszcze wyraźniej wskazywać

¹³⁶²Zauważa to już Segal, który stwierdza, że opowieść przekazana Egerii nie pasuje do topografii Edessy, zaś z cytadeli nigdy nie wypływało źródło wody. (Segal 1970, s. 75).

¹³⁶³A. Palmer 1992, s. 8. Jest to daleko idąca hipoteza, ponieważ wymaga istnienia dobrze przygotowanej trasy pielgrzymiej, która omija widok Daisanu tylko po to, by uwiarygodnić historię o podjęciu wody przez Persów. Wydaje się to być mało prawdopodobne.

na kalkę motywów "wody z zewnątrz i wewnątrz" z Nisibis i na czysto symboliczne potraktowanie całego epizodu. Oprócz dowodu na niezniszczalność miasta, legenda schrystianizowała także święte stawy Edessy, które miały powstać dopiero w czasie oblężenia, w wyniku boskiej interwencji już po nawróceniu Abgara. Według tej narracji, pierwotna funkcja stawów nie mogła więc łączyć się z bóstwami pogańskimi.¹³⁶⁴

Jak poświadcza relacja Egerii, legenda o szczególnej ochronie dla Edessy była w jej czasach już rozpowszechniona. Błogosławieństwa Jezusa nie podaje natomiast późniejszy Mojżesz Khorenatsi, co sugeruje powiązanie jego źródeł bezpośrednio z pre-DA lub przekazem Euzebiusza. Mojżesz mógł jednak pominąć błogosławieństwo celowo, ponieważ w jego własnej narracji byłoby ono fałszywe – Edessa zostaje bowiem zdobyta przez armeńskiego Sanatruka, który naruszył warunki poddania się miasta i zabił dzieci Abgara. Żadne chrześcijańskie narracje nie uwzględniają natomiast faktu zniszczenia Edessy przez Rzymian w czasie wyprawy Trajana, mimo umieszczenia w czasach tego cesarza akcji historii Szarbela i Barsamyi.

5.3.5. Miasto niezwyciężone w czasach pokoju

Do czasu rozpowszechnienia legendy o Mandylionie, list Jezusa z błogosławieństwem dla miasta był głównym toposem, który rozślawił Edesę zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie rzymskiego świata. Jego szerokie oddziaływanie poświadczają inskrypcje z miast w Azji Mniejszej – w tym z Alkat-Hadji-Kevi nad Morzem Czarnym, która może pochodzić już z IV wieku.¹³⁶⁵ W zachowanych źródłach pisanych po przekazie Egerii postać Abgara i obietnicę dla Edessy wspomina list komesa Dariusza do **Abrożego** z roku 429/430.¹³⁶⁶ Obecność relikwii św. Tomasza oraz list sytuowały Edesę wśród najważniejszych duchowych metropolii imperium jako miejsce spoczynku jednego z Dwunastu oraz miejsce przechowania słów samego Chrystusa. To drugie stawiało Edesę wyżej od wszystkich innych ośrodków poza Ziemią Świętą.

Motyw "miasta niezwyciężonego" mógł zdobyć popularność w krótkim okresie czasu, zapewne po pierwszym ataku Szapura II na Nisibis. Pierwsze apogeum jego popularności

¹³⁶⁴Oprócz wzmianki samego imienia Atargatis, pogańska rola świętych źródeł nie jest nigdzie przywoływana.

Jedynie kronika roku 1234 mówi o wielkiej pogańskiej świątyni w pałacu Abgara, co implikuje, że stała ona przy źródłach – jednak one same nie są wspomniane.

¹³⁶⁵W Alkat-Hadji-Kevi nad Morzem Czarnym (zapewne z IV wieku), z Gurdji, z Philippi (nad bramą miejską), z Efezu oraz z Ankary (Illert, s. 13).

¹³⁶⁶Illert, die Abgarlegende, s. 50.

wydaje się przypadać przełom IV i V wieku; w tym czasie przeniesiono również relikwie Tomasza do głównego kościoła miasta. Krótco potem Osroene została dotknięta najazdem Hunów, których zatrzymały dopiero mury Edessy. Status "miasta niezwycięzonego" kontrastował Edessę z niepokojami w innych części Cesarstwa i z pewnością nabierał szczególnego znaczenia zarówno po śmierci Walensa pod Adrianopolem, jak i po złupieniu Rzymu w 410 roku.

Edessa sięgała po status niezwykle wysoki, ponieważ chrześcijańskim archetypem świętego i błogosławionego miasta było niebieskie Jeruzalem. Jednak mimo podkreślania duchowego znaczenia błogosławieństwa, od początku było ono odczytywane również przez pryzmat ziemskiej pomyślności. Edessa miała zostać wywyższona przez samego Chrystusa i posiadała długą tradycję wierności ortodoksji; jednocześnie prezentowała odwiedzającym piękne budowle i kościoły, zaś w powszechnym przekonaniu jej mieszkańcy cieszyli się bogactwem, które umożliwiało fundowanie owych przybytków. W kreacji Edessy zostały w ten sposób połączone wszystkie aspekty "miasta szczęśliwego" – materialny, duchowy, oraz apotropaiczny.

Rabbula jako biskup Edessy wydaje się zdecydowanie tonować te nastroje. Jego niechęć do utrzymywania materialnego przepychu kościołów oraz do budowy nowych przybytków pozostawała w sprzeczności z działalnością dotychczasowych biskupów, stawiających na przyciągnięcie pielgrzymów do miasta. O podejściu Rabbuli świadczy fakt, że nie chciał on przebudowywać głównego kościoła w mieście (czyli zapewne kościoła św. Tomasza) i uczynił to tylko z konieczności, z powodu zniszczeń.¹³⁶⁷ Konflikt Rabbuli z możnymi przy próbie przetopienia srebrnych i złotych naczyń, jest najlepszym wyrazem jego podejścia. W narracjach literackich związanych z wpływem Rabbuli kładzie się nacisk raczej na konieczność pokuty i ascezy. Powraca motyw dziewięciu herezji Edessy, które trwają wciąż za Rabbuli (i zostają przez niego w dużej mierze pokonane).

Autor "Żywotu Rabbuli" wyróżnia Edessę nazywając ją miastem wierzących,¹³⁶⁸ jednak widać wyraźną próbę przesunięcia znaczenia "miasta niezwycięzonego" na aspekt jedynie duchowy, ściśle powiązany z przewodnictwem samego biskupa – co przywołuje na myśl wcześniejszą rolę Jakuba w Nisibis. Długi czas pokoju za życia Rabbuli (z zatargami z Persją jedynie w latach 20. V wieku) niewątpliwie przyczynił się do osłabienia żywotności symboliki "miasta niezwycięzonego". *Żywot Rabbuli* unika nawet zwyczajowego dla Edessy tytułu "miasto błogosławione", co wskazuje na fakt, że środowisko związanych z

¹³⁶⁷Vita Rabbulae 38, s. 57.

¹³⁶⁸Vita Rabbulae 26, s. 41.

zachodniosyryjskim chrześcijaństwem mnichów sytuowało Edesę w niejako w naturalnej dla niej hierarchii – znacznego ośrodka religijnego, lecz jednocześnie prowincjonalnej stolicy regionu. "Moc" Edessy nie wypływa z relikwii Tomasza, postaci Addaja, lokalnych świętych, czy wreszcie z obietnicy zawartej w liście, lecz wyraża się w praktykowaniu wstrzeźliwości i modlitwy. Nawiązanie do toposu "miasta niezwycięzonego" pojawia się w przedstawieniu Rabbuli jako muru dla swej wspólnoty, który w żadnej potyczce nie został zwiedziony przez zło. *Żywot* porównuje biskupa do forticy – ten, kto się w niej schronił, otrzymywał pokój duchowy, ale i ziemski, ponieważ autorytet Rabbuli powstrzymywał wyzysk i rabunek.¹³⁶⁹ Corocznie błogosławił także miasto, w grudniu lub w styczniu.¹³⁷⁰ Gdy zmarł, mury miejskie i budowle zatrzęśły się od lamentu mieszkańców.¹³⁷¹ Jednocześnie jednak *Żywot Rabbuli* twierdzi, że biskup Edessy zamieszkał w klasztorze poza miastem, co po raz kolejny podkreśla rolę zgromadzeń monastycznych.

Dystans do tradycji "miasta niezwycięzonego" widać także w pozostałych dziełach kręgu Rabbuli, gdzie być może dostrzegano niebezpieczeństwo zbytowego oderwania się Edessy od duchowego autorytetu Cesarstwa. W hymnie przypisywanym Rabbuli autor odwołuje się do sztandaru Konstantyna, krzyża na niebie, krzyża na Golgocie i krzyża jako muru dla wierzących chrześcijan.¹³⁷² Jest zachowany cały szereg innych pieśni z tego okresu, powstałych na użytek wspólnot klasztorów, które nie odwołują się do lokalnej historii Edessy i są pozbawione swoistej poetyckości i symboliki kultury syryjskiej Mezopotamii. Jeszcze wyraźniejszy motyw odrzucenia miasta znajduje się w późniejszym *Żywocie Efrema*, który (jako młodzieniec) miał powędrować najpierw do Amidy, potem do Edessy. Widząc miasto w oddali, Efrem zapragnął w nim zamieszkać i podjął się świeckiej pracy w łaźni.¹³⁷³ Po pewnym czasie został jednak zapytany przez starego mnicha, czemu jako chrześcijanin pozostaje w mieście wśród pogan. Aby kontynuować duchowy wzrost, Efrem musi wyjść z Edessy.¹³⁷⁴

Mnisi z obszaru Osroene odrzucili topos niezniszczalnego miasta w podwójny sposób: wychodząc poza jego mury, odmawiali ziemskiej pomyślności; opuścili jednak także Edesę jako wspólnotę (choć, jak zostanie jeszcze ukazane, zachowując znaczny wpływ na nastroje społeczne). Topos Edessy jako miasta niezniszczalnego i błogosławionego jest

¹³⁶⁹Vita Rabbulae 35-36, s. 53.

¹³⁷⁰Vita Rabbulae, 54, s. 79.

¹³⁷¹Vita Rabbulae 55, s. 79.

¹³⁷²Rabbula Corpus, Hymn VII.9, s. 313.

¹³⁷³Vita Ephremi, 10A

¹³⁷⁴VE 13 A-B.

więc w pewnym sensie kontrą do ascezy i w czasie politycznego pokoju rozłam ten wyraźnie się zaznacza. Jednak w czasie wojny nawet mnisi musieli opuścić swe groty i klasztory oraz schronić się w obrębie miejskich murów.

Jak widać w zapisie niepokojów z Edessy po wybraniu Ibas, działalność zmarłego niedawno Rabbuli postrzegano jako potwierdzenie cnót Edessy, zaś jego postać pozostała dla dużej części mieszkańców wiodącym autorytetem. Cześć dla Rabbuli nie wykorzeniła roli Tomasza, którego wciąż przywoływano jako głównego patrona miasta – wątki biskupa i apostoła zostały wręcz połączone. Lud wzywa, by nauki Rabbuli i Cyryla były pamiętane właśnie za przyczyną Tomasza.¹³⁷⁵ Ibas natomiast miał "sprzedać" Tomasza.¹³⁷⁶ Pojawiają się również odwołania do bożego błogosławieństwa, jednak bez wzmianki o obietnicy ochrony przed wrogami.¹³⁷⁷ Jak zostaje wyraźnie stwierdzone, Edessa jest błogosławiona dzięki Bożym słowom, jednak przede wszystkim przez obecność relikwii św. Tomasza.¹³⁷⁸ Ten swoisty "synkretyzm" ukazuje próbę zachowania lokalnych tradycji w wersji odpowiadającej chrześcijańskiej ortodoksji i zapewne stanowi tylko niewielki wycinek narracji, jakie musiały wówczas współistnieć w Edessie.

Jest charakterystyczne, że w aktach z II synodu w Efezie, podobnie jak w szerokim horyzoncie dzieł pochodzących z Edessy – obejmującym *Doctrina Addai, Akta Szarbela i Barsamyi, Akta Szmony, Gurii i Habiba, Żywot Rabbuli* oraz historię Eufemii – miasto jest przedstawione jako jedność, gdzie w obliczu religijnych wydarzeń zanika podział społeczny jak i – w domyśle – konflikty związane z wiarą. Odwołania Ibasu chcą *możni mieszkańcy, kler, archimandryci, mnisi, rzemieślnicy, oraz [ludzie] z całego miasta Edessy*.¹³⁷⁹ W szerszej wersji, widocznej w podpisie petycji, wymienieni są *cały kler, archimandryci, mnisi, synowie przymierza, dygnitarze, radni, Rzymianie, uczniowie z Armenii, Persji, Syrii, rzemieślnicy oraz całe miasto*.¹³⁸⁰ Obraz jedności miasta funkcjonuje bez przeszkód mimo wymieniania, często w tych samych narracjach, znacznych podziałów – pogan, chrześcijan i żydów; heretyków i prawowiernych; duchowieństwa i świeckich; zwolenników i przeciwników Teodora z Mopsuestii. Dwugłos tradycji, każący widzieć Edesę z jednej strony jako jedną, chrześcijańską, prawą społeczność, zaś z drugiej strony – zgromadzenie

¹³⁷⁵Akta Efez II, s. 27.

¹³⁷⁶Akta Efez II, s. 25.

¹³⁷⁷Akta Efez II, s. 21.

¹³⁷⁸Akta Efez II, s. 23.

¹³⁷⁹R. Doran (trans, ed.), *Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula and Hiba in Fifth-Century Edessa*,

Kalamazoo 2006, s. 146.

¹³⁸⁰R. Doran, *Stewards...* s. 148.

grzesznych ludzi, jest charakterystyczny dla całej jej antycznej historii i nie musiał stanowić sprzeczności w odczuciu ówczesnych odbiorców. Co ciekawe, w narracjach literackich zwycięża jednak "jedność", co niewątpliwie ma związek z wewnętrzną mobilizacją w czasie działań wojennych i najazdów.

5.3.5. Miasto niezwyciężone w czasie zagrożenia

Motyw "miasta niezwyciężonego" powraca w obliczu wojny z Kawadem, gdy Osroene po raz pierwszy od dziesięcioleci stała się terenem poważnych działań wojennych. Ps. Jozue wyraźnie zaznacza, że klęski żywiołowe i nieurodzaj, które poprzedziły perski atak, były skutkiem grzechów społeczności – w szczególności powszechnego udziału w pogańskim kilkudniowym święcie łączącym ze sobą tańce i zapalanie świec na brzegach rzeki. Mimo to wiara w obietnicę Chrystusa dla Abgara dotyczącą ochrony przed najazdem wroga była powszechna – według kroniki, mieszkańcy miasta wiedzieli, że nie zostanie ono zdobyte, ponieważ Boże słowo nie może zostać złamane. Jak wyjaśnia kronikarz, do Edessy napłynęła jednak wielka liczba uchodźców z innych terenów, z których wielu przez brak wiary obawiało się zniszczenia miasta.¹³⁸¹ Słowa z "Legendy Abgara" były wykorzystywane dla podniesienia morale także przez rzymskie władze. Areobindus miał napisać do Kawada, że miasto nie należy ani do perskiego króla, ani do Anastazjusza, lecz do Chrystusa, który je pobłogosławił.¹³⁸² Kawad wówczas ze wzmożoną siłą próbował zdobyć Edesę, łącząc siły jej głównych wrogów – Persów, Arabów i Hunów – lecz bezskutecznie.¹³⁸³

W ludowym obiegu szybko pojawiły się kolejne rozwinięcia toposu o "miasto niezwyciężonego" jako dowody skuteczności Bożej ochrony. Jak przekazuje ps. Jozue, arabski przywódca z Hirty, który był chrześcijaninem, ostrzegł swego króla Nu'mana przed atakiem na Edesę ze względu na obietnicę Chrystusa; Nu'man zaczął jednak przechwalać się, że zdobędzie Edesę i uczyni tam gorsze rzeczy niż w Amidzie. Niedługo jednak spotkała go nieoczekiwana śmierć z powodu rozjątrzonej rany.¹³⁸⁴ Powróciła również stara symbolika – kościół Zeugmy wysłał do Edessy list i gęsie jajo, na którym odkryto napis zapewniający o zwycięstwie Rzymian. Jajo otrzymał dowódca, Areobindus.¹³⁸⁵ Nieudany

¹³⁸¹Joz. Styl. V

¹³⁸²Joz. Styl. LXI

¹³⁸³Joz. Styl. LXII.

¹³⁸⁴Joz. Sty. LVIII

¹³⁸⁵Joz. Styl. LXVIII.

atak Kawada utwierdził status Edessy jako niezwyciężonego miasta; jednak mimo szczerzego korzystania z obietnicy bożej ochrony na froncie, legenda o niezniszczalności Edessy była traktowana w najwyższych kręgach Cesarstwa z pewnym dystansem. List Jezusa był coraz powszechniej traktowany jako apokryf, w związku z rozważaniami na temat możliwości zostawienia słowa pisanego przez Boga – co rozstrzygnięto negatywnie. Kronika Jozuego przekazuje zniecierpliwienie cesarza Anastazjusza w tym aspekcie.¹³⁸⁶ Prokopiusz opisując legendę Abgara zaznacza, że w najstarszych wersjach błogosławieństwo dla miasta jest nieobecne, jednak edesseńczycy twierdzą, że odnaleźli je razem z listem.¹³⁸⁷ Prokopiusz wyraża wręcz opinię, zapewne popularną w jego kręgach, że błogosławieństwo to mogło zostać wymyślone przez ludzi, jednak jest podtrzymywane przez Chrystusa by nie doprowadzić do zamętu w wierze.¹³⁸⁸

¹³⁸⁶Joz. Styl. 78. Bóg sam skłoniłby serce cesarza do pomocy błogosławionemu miastu, gdyby uznał to za stosowne.

¹³⁸⁷Prokopiusz, wojna perska 2.12.26.

¹³⁸⁸Prokopiusz, wojna perska 2.12.30.

5.4 Mała ojczyzna

Celem poprzednich rozdziałów było wyodrębnienie wielkich toposów, jakie kształtowały się w miejskim środowisku Edessy późnego antyku. Dzięki ich rozpowszechnieniu miasto uzyskało renomę wykraczającą ponad rangę pośledniej kościelnej metropolisi i stolicy pogranicznej prowincji. Pomogły one także zachować szczególnie istotną rolę ośrodka literackiej kultury języka syryjskiego, która wykształciła się już za panowania ostatnich Abgarydów i trwała dalej w środowisku chrześcijańskim.

Obrazowo można wyznaczyć dwie strefy kulturowego współuczestnictwa Edessy – jedna to chrześcijańskie wspólnoty dawnego państwa Arsakidów, a więc obszaru Armenii, Adiabene i Mezopotamii, dla których Edessa pozostała niezaprzeczalnie ośrodkiem prestiżu. Druga sfera obejmuje Syrię w granicach późnoantycznego Cesarstwa, ze szczególną rolą Antiochii. Pewne aspekty regionalnej tożsamości są jednak charakterystyczne jedynie dla obszaru wokół Edessy, niejako na przecięciu się tych dwóch stref – pozwalając na zdefiniowanie kulturowej kreacji "Osroene", która rozwijała się nadal w ramach Cesarstwa. Najważniejszym aspektem tej kreacji jest podkreślenie statusu regionu jako "małej ojczyzny" dla lokalnej syryjskojęzycznej ludności. Wspólnota tego obszaru wyróżniała się przez wyrażenie odrębności wobec ludności "sąsiedniej", "obcej" i "pokrewnej"; przechowywanie toposów i pamiątek dotyczących własnej przeszłości; twórcze przekształcanie narracji historycznej; oraz prezentację owej narracji wobec grup zewnętrznych. Należy tu zauważyć, że siły związane z kształtowaniem lokalnej tożsamości wpływały nie tylko z samej Edessy, lecz ujawniały się także w mniejszych ośrodkach regionu, w klasztorach oraz w aktywności duchowieństwa i pustelników.

5.4.1. Pojęcia graniczne: Mezopotamia

Z perspektywy świata Zachodu Mezopotamia była postrzegana jako odrębny byt przede wszystkim ze względu na strategiczną rolę Eufratu. Szersze określenie "Syrii" jako krainy połączonej lub przeciętej, nie zaś ograniczonej wielką rzeką, występuje w źródłach rzadko – chociaż wydaje się, że oba konstrukty istniały równolegle, szczególnie w

świadomości ludności miejscowej.¹³⁸⁹ W aspekcie lokalnych kontaktów i wymiany handlowej, rozdział jawi się jako głównie administracyjny – chrześcijańska północna Mezopotamia niewątpliwie posiadała bliskie koneksje z Hierapolis, Zeugmą i Samosatą po drugiej stronie Eufratu. Gdy Biskup Filoksenos z Mabbug (Hierapolis) odwiedził na dłużej Edesę, kronikarz wyraża zdziwienie jego brakiem zaangażowania w problemy miasta, co uważałby za wskazane.¹³⁹⁰ Kościół Zeugmy napisał list do Edessy w czasie najazdu Kawada.¹³⁹¹ Samosata nie różniła się kulturowo i językowo od Osroene, zaś jej biskupi byli głęboko zainteresowani kwestiami dotyczącymi ośrodków za Eufratem.¹³⁹²

Po odsunięciu granicy za Tygrys w traktacie pokojowym z Narsesem, rzymski świat zaczął powszechniej uważać ziemie za Eufratem jako kulturowe przedłużenie Syrii, dostrzegając także pokrewieństwo języka. Echa tego widzimy u Egerii, dla której Edessa leży w *Mezopotamii w Syrii*¹³⁹³. Filostorgius jako jeden z niewielu zaznacza, że Eufrat przecina (w domyśle – jako jedną krainę) Syrię Eufratensis i dalej resztę Syrii; zaraz jednak wydziela region między Eufratem i Tygrysem jako Mezopotamię.¹³⁹⁴ W V lub VI-wiecznej *Legendzie o Bożym Człowieku* w wersji syryjskiej przybywa on do Edessy "miasta Partów", co podkreśla jej odrębność – jednak w wersji greckiej mowa jest o Edessie, mieście w Syrii.¹³⁹⁵

Ta zachodnia i wschodnia "Syria" może być postrzegana jako jedność w wielu aspektach: przez obecność pokrewnej ludności po obu jej stronach; przez przynależność do Cesarstwa; przez włączenie w krajobraz chrześcijański; oraz bliskie powiązanie z Antiochią. Jednak mimo szerszej wspólnoty języka, religii i zwyczajów, Eufrat zachował wyraźną graniczną rolę w rozumieniu mieszkańców obu brzegów. Głębokie zakorzenienie tej granicy wynika z trwałości wcześniejszych kontekstów. Żywot Apoloniusza z Tiany, w adekwatnym opisie realiów I wieku, wymienia w Mezopotamii "Armeńczyków" i "Arabów", którzy w

¹³⁸⁹H. Cameron (*Making Mesopotamia: Geography and Empire in a Romano-Iranian Borderland*. Leiden-Boston, 2019., s. 8) uważa, że "As we shall see in the geographical narratives of the Mesopotamian Borderland, rivers act more as conduits than barriers. Moreover, they often inextricably link conditions on either side of them". Strabon opisuje Mezopotamię jako ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος ("from an accidental characteristic") (s. 91-92).

¹³⁹⁰Joz. Styl. 30

¹³⁹¹Joz. Styl 67.

¹³⁹²Co widać w listach biskupa Andrzeja w czasach Rabbuli.

¹³⁹³Egeria 32.

¹³⁹⁴Philostorgius, 3.8.

¹³⁹⁵Stewards,... s. 20; s. 36.

większości są koczownikami i uważają kraj między rzekami za "wyspę" nie wiedząc nic o świecie poza nimi.¹³⁹⁶ To pojęcie "wyspy", które w czasach arabskich zostanie dobitnie wyrażone w nazwie "Dżeziry", jest dostrzegalne także w późnym antyku. Jakub z Sarug nawiązuje do niego, ukazując Edesę w roli kobiety z "wysp dalekich", w biblijnej parafrazie Izajasza.¹³⁹⁷

Wśród lokalnej ludności nazwa "Osroene" była używana rzadko. W rodzimym języku miasta tej prowincji pozostawały przede wszystkim częścią krainy "między rzekami", *Bêt Nahrîn*, co przywołuje jedność Międzyrzecza z czasów przynależności do sfery partyjskiej. W szerszym wymiarze jest to całość ziem między Tygrysem a Eufratem; w węższym – obszar północnej Mezopotamii, w przeciwieństwie do południowej – Asyrii lub Babilonii. Źródła syryjskie często używają tego drugiego znaczenia "Mezopotamii" dla określenia położenia Edessy. *Akta Mār Māriego* rozdzielają opis nawrócenia Mezopotamii (Edessy) od chrystianizacji terenów dalej na południe.¹³⁹⁸ Dalej Mār Māri pisze list z Seleucji do "Edessy w Mezopotamii"¹³⁹⁹ w rozumieniu północnej części Międzyrzecza (gdzie sam przebywa w Babilonii).¹⁴⁰⁰ Także "Żywot Efrema" nazywa Edesę "błogosławnym miastem Mezopotamii".¹⁴⁰¹ W *Żywocie* Efrema przybywa do "Edessy w Mezopotamii", chociaż geograficznie ujmując, święty wędruje przez ten region cały czas (z Nisibis przez Amidę).¹⁴⁰² Różne manuskrypty *Żywotu Efrema* stosują odmienne określenia geograficzne, co dowodzi dużej dowolności w tym zakresie: posłaniec Bazylego udaje się do "Edessy w Mezopotamii" lub do „syryjskiego miasta Edessa”.¹⁴⁰³ *Kronika ps. Jozuego Stylity* również używa określenia *Beth Nahrin*, "gdzie żyjemy".¹⁴⁰⁴ Amida jest postrzegana jako miasto tego samego obszaru.¹⁴⁰⁵ Wstrzymanie poboru podatków przyznawane jest przez cesarza dla całej Mezopotamii – chociaż zostają wyszczególnione administracyjne regiony Amidy i Edessy. W *Opowieści o Pawle i Janie* "Mezopotamia" jest niejako krańcem świata – miejscem, gdzie Jan może się schronić, przez nikogo nie rozpoznany. W poszukiwaniu spokoju idzie on

¹³⁹⁶Philostratus, *Life of Apollonius* 1.20

¹³⁹⁷J. Loopstra, *Jacob of Sarug's Homily on Edessa and Jerusalem*, 46; 29. Iz (66.19)

¹³⁹⁸Mār Māri, 11.

¹³⁹⁹Mār Māri, s. 43.

¹⁴⁰⁰Mār Māri, s. 13

¹⁴⁰¹J. Amar, 1, Proemion

¹⁴⁰²Amar 10.

¹⁴⁰³Także w rozdziale 34B, wersja V, s.86,

¹⁴⁰⁴Joz. Styl. 49.

¹⁴⁰⁵Joz. Styl. 50.

potem jeszcze dalej na wschód, pod Nisibis.¹⁴⁰⁶ Jednak z perspektywy Edessy *Beth Nahrin* mogło oznaczać obszar znajdujący się niejako pod jej wpływem, co widać już w tytulaturze z czasów ostatniego Abgara.

Także w źródłach greckich i rzymskich, szczególnie od IV wieku, częściej występuje „Edessa w Mezopotamii” niż w Osroene. Mogło się to wiązać z domniemanym włączeniem Osroene w skład większej prowincji za czasów Konstantyna.¹⁴⁰⁷ W tym kontekście wydaje się, że opisanie dwóch miast w Mezopotamii – Edessy i Nisibis – w *Expositio* nie jest błędne i nie ma podstaw do zastępowania nazwy Edessy Amidą w ramach rekonstrukcji tekstu (jak to uczynił H. Cameron).¹⁴⁰⁸ W oczach Egerii okolice Harranu stanowią centrum Mezopotamii jako miejsce corocznego zgromadzenia pustelników.¹⁴⁰⁹

Gdy po przemianach III wieku Osroene kształtowała się na nowo jako "mała ojczyzna" wewnątrz Cesarstwa, jednym z kluczowych aspektów było zawężenie zamieszkałego terytorium przez pograniczną pustkę osadniczą. Mimo, że warunki w środkowej części Mezopotamii zawsze można było określić jako niesprzyjające – klimat był gorący, zaś za Chaburem rozciągały się naturalne mokradła – szeroka komunikacja w tamtym kierunku została przerwana dopiero po wyniszczeniu osadnictwa przez Szapura I; utracono wówczas także kulturową łączność z zamieszkującymi tamte tereny arabskimi koczownikami. Osroene pozostała krainą ludności osiadłej. Reorganizacja wojskowa także ograniczyła zasięg zamieszkałej części prowincji. Według Zosimosy Konstantyn wycofał znaczne siły z osiedli i garnizonów na limesie i umieścił je w miastach, które w ten sposób przeciężono.¹⁴¹⁰ Jednocześnie pustkowia zostały wystawione na ataki barbarzyńców. Szerokie administracyjne granice prowincji, zawierające w sobie część rubieży, nie pokrywały się z postrzeganiem obszaru "małej ojczyzny".

¹⁴⁰⁶Paweł i Jan, 42.

¹⁴⁰⁷R. W. Burgess, W. Witakowski, *Studies in Eusebian and post-Eusebian historiography*, s. 281?

¹⁴⁰⁸H. Cameron, s. 110. Badacz argumentuje zamianę tym, że Edessa jest wymieniona dwukrotnie – jako miasto w Mezopotamii i w Osroene. (*Sequitur enim Mesopotamia et Osdroena. Mesopotamia quidem habet ciuitates multas et uarias, quarum excellentes sunt quas uolo dicere. Sunt ergo Nisibis et Edessa, quae in omnibus uiros habent optimos et in negotio ualde acutos et bene uenantes (...) Istae autem ciuitates semper stantes deorum et imperatoris sapientia, habentes moenia inclita, bello semper uirtutem Persarum dissoluunt; feruentes negotiis et transigentes cum omni prouincia bene. Deinde Osdroenae Edessa et ipsa ciuitas splendida.*)

¹⁴⁰⁹Egeria. 37.

¹⁴¹⁰Zosimos, 2.34.1-2.

Przestrzeń w Cesarstwie późnego antyku była niejako oswojona przez definiowanie szlaków, które wytyczały kierunki wpływów i wymiany. Miasta – stacje – fortece, kolejno ze sobą powiązane, wplecione w sieć itinerariów były pomostem dla handlu, przepływu idei oraz działań wojennych. Teren Osroene przecinały jedne z najważniejszych na Wschodzie szlaków komunikacyjnych, będące istotnym czynnikiem w określeniu położenia i zakresu "małej ojczyzny". Wymieniony został już stary szlak Izydora do Babilonii, który po przekroczeniu Eufratu w Zeugmie biegł w głąb Osroene, zapewne przez Batnae i wracał linią Balikhu aż do jego ujścia przy Niceforium. Z *Tabuli Peutingeriany*, wspomaganiej innymi itinerariami, znamy kolejne trasy wiodące przez Osroene na wschód (Zeugma – Thiar – Batnis – Charris – Sahal – Ressaina – Rene – Macharta – Nisibi). *Tabula* poświadcza, że główny szlak handlowy omijał Edesę od południa, wiodąc przez Harran do Nisibis (i stamtąd do Adiabene), zaś na południe – z Nisibis przez Singarę do Hatry.¹⁴¹¹ Dane z *Tabuli Peutingeriany* i itinerariów są wyczerpująco zebrane i omówione w dysertacji A. Comforta *Roads on the Frontier Between Rome and Persia: Euphratesia, Osrhoene and Mesopotamia from AD 363 to 602* z 2008 roku.¹⁴¹²

Za Egerii stacje łączyły Edesę bezpośrednio z Antiochią; z drugiej strony kierowały się w stronę państwa Sasanidów. Położenie miejsca, gdzie miał żyć ze swoją rodziną biblijny Terah, zostało określone jako dziesiąta stacja z na drodze z Harranu do Persji, trasą biegnącą przez Nisibis (stację piątą).¹⁴¹³ Egeria dowiedziała się, że było ono niedostępne dla Rzymian, ponieważ pozostawało pod władzą perską. Opis ten uświadamia, że model "myślenia stacyjnego" był podstawą organizacji przestrzeni także u lokalnej ludności. Odległe ośrodki, jak Antiochia czy Jerozolima, przybliżały się dzięki dokładnie wytyczonym szlakom i przystankom; jednocześnie można było podzielić stacje na "bliskie", należące do własnej ziemi, oraz odległe – obce. Schemat itinerariów funkcjonował zarówno w aspekcie geograficznym, jak i w kulturowym. W model ten wpisywał się także styl działań wojennych, zarówno rzymskich jak i perskich, przebiegających liniowo z nastawieniem na szybkie zdobycie kolejnych fortów i osiedli.¹⁴¹⁴

¹⁴¹¹TP korzysta tu zapewne ze starych itinerariów, sprzed upadku Hatry w 241 roku.

¹⁴¹²Także artykuł R. Palermo, *Settlement Patterns and Road Network in Upper Mesopotamia during the Roman Period*, *Maison de l'Orient* 68 (2015), s. 123-137. Autor dostrzega konieczność dalszego opracowywania tematu.

¹⁴¹³Egeria 39.

¹⁴¹⁴Przebieg tras wojen rzymsko-perskich jest rekonstruowany w pracy K. Maksymiuk.

Ciągłość kolejnych stacji była w wielu aspektach ważniejsza od granic politycznych, szczególnie jeśli te nie stanowiły istotnej bariery naturalnej. Układ roku 363 wytyczał sztuczne granice oraz ścisłe punkty wymiany i handlu na niemal jednolitym kulturowo, powiązanych szlakami terenie. Winter i Dignas podsumowują: *recent scholarship has correctly pointed to the special character and permeability of this part of the Roman frontier, which is rather a supervised military zone with a mixed population on both sides and a Romanised upper class contrasted by nomadic as well as settled inhabitants. It is argued that this peculiar make up of the border region always showed an 'open' character and that no ruler would have been in the position to disrupt or interdict underlying continuities.*¹⁴¹⁵ Wymiana myśli i idei syryjskiego świata obejmowała zarówno tereny podległe Rzymowi jak i "sąsiednie" – Armenii i państwa Persów.¹⁴¹⁶ W Szkole Edessy studiowali Syryjczycy, Ormianie oraz Persowie, co ukazuje wspólnotę zakorzenioną w dawnym horyzoncie historycznym, jednak w nowym, chrześcijańskim wymiarze.

Wzmianka u Egerii o niedostępności jednej ze stacji uświadamia jednak, że polityczne granice zaistniały i jak się wydaje, ich rola narastała z czasem. Kodeks justyniański¹⁴¹⁷ również podkreśla ograniczenia, według których poddani cesarza nie mogli wyjeżdżać poza Nisibis, Kallinikos i Artaxatę w celach handlowych, z obawy przed szpiegami. Na niebezpieczeństwo szpiegostwa zwracał uwagę już Ammian.¹⁴¹⁸ Ostatecznie podział północnej Mezopotamii na część rzymską i perską stał się zakorzenionym konstruktem politycznym, co umożliwiło uchodźcom z obu stron ochronę pod obcą jurysdykcją w czasie różnorodnych zamętów, jak w przypadku odejścia nestorian po soborach w Efezie i w Chalcedonie,¹⁴¹⁹ oraz po słynnym rozwiązaniu Szkoły Persów w Edessie.

5.4.2. Kraina biblijna

Już w IV wieku Eufrat zostaje "schryścianizowany" jako jedna z czterech rzek Edenu. Jego źródła miały wypływać z Araratu, góry, na której osiadła arka.¹⁴²⁰ Egeria widok Eufratu

¹⁴¹⁵Winter, Dignas, s. 244.

¹⁴¹⁶Sozomen, II.8

¹⁴¹⁷4.63.4.

¹⁴¹⁸Amm. Marc. 18.5.3; Winter, Dignas, s. 204-205.

¹⁴¹⁹Winter, Dignas, s. 226.

¹⁴²⁰ Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius, compiled by Photius, Patriarch of Constantinople, 3. 8-9.

komentuje cytatem z Księgu Rodzaju.¹⁴²¹ Także obszar po wschodniej stronie rzeki, pokrywający się z centralną częścią Osroene, szybko zaczął być opisywany jako "ziemia święta" – ojczyzna biblijnych patriarchów. Jak już wspomniano, okolice Harranu były związane z Abrahamem i Jakubem, a także stanowiły ojczyznę Rebeki, Lei i Racheli. W Biblii ziemia ta jest nazwana *Aram-Naharaim*, Aram między rzekami (szczególnie w Rdz 24.10 – ta sama nazwa w innych księgach jest określeniem matecznika wschodnich wrogów Izraela i nie występuje w tej roli w naracjach późnoantycznych). W Charanie zmarł Terach, ojciec Abrama i Nahora.¹⁴²² Abram, na rozkaz Boga, wyszedł z Charanu z Saraj i bratankiem Lotem.¹⁴²³ Izaak wziął za żonę Rebekę, córkę Betuela, syna Nahora. Gdy Jakub otrzymał pierworództwo od Ezawa, Izaak polecił mu udać się do Paddan-Aram, do rodziny ojca swej matki, gdzie miał wziąć za żonę jedną z córek Labbana, brata Rebeki.¹⁴²⁴ W drodze do Harranu Jakub usnął z głową na kamieniu i zobaczył w śnie drabinę od ziemi do nieba. Zdjęty trwogą nazwał to miejsce domem Boga i bramą Nieba; nadał mu nazwę Betel.¹⁴²⁵ W dalszej drodze spotkał przy studni Rachelę.¹⁴²⁶ Studnię tę czczono w Phadanie, znacznej wiosce niedaleko Harranu, utożsamianej z Paddan-Aram. Jakub żył potem w tej okolicy z Leą i Rachelą przez czternaście lat; po tym czasie na polecenie Boga wyruszył z powrotem do Kanaanu.¹⁴²⁷ Harran jest również wspomniany w Dziejach Apostolskich jako miejsce, gdzie z woli Boga zamieszkał Abram.¹⁴²⁸

Wszystkie te elementy były studiowane we wczesnym chrześcijaństwie niezwykle dogłębnie i odgrywały znaczną rolę w kształtowaniu lokalnej narracji. Topos okolic Harranu jako ojczyzny patriarchów musiał wyjść z tradycji wspólnot żydowskich. Już Africanus podaje, że w Osroene czczono namiot Jakuba, który spalił się za panowania cesarza Antonina. Efreem przywołuje Phadanę i wspomnienie Jakuba, Izaaka i Abrahama przez "nasz lud".¹⁴²⁹ W narracji biblijnej uczestniczyło także Batnae, o którym Egeria mówi, że jest to miejsce wspomniane w Piśmie (wzmianka ta nie została zidentyfikowana, chociaż może

¹⁴²¹Egeria 31; Rdz. 15.18.

¹⁴²²Rdz 11.31.

¹⁴²³Rdz 12.4-5.

¹⁴²⁴Rdz 28.1-5.

¹⁴²⁵Rdz 28.10-22.

¹⁴²⁶Rdz 29 1-13.

¹⁴²⁷Rdz 31.3.

¹⁴²⁸Dzieje 7.1-4

¹⁴²⁹CN 33.

mieć związek z imieniem Seruga, potomka Sema).¹⁴³⁰ Egeria podaje również, że poganie z Harranu wychodzili do miejsca około milę od miasta, gdzie czczono Nahora i Bethuela (zapewne chodzi o wielką świątynię Sina, która leżała poza miastem). Według biskupa, dzieje Nahora i Bethuela związane z tym miejscem opisuje nie Biblia, lecz "późniejsze treści". Studnia Jakuba znajdowała się natomiast 6 mil od Harranu; zbudowano przy niej kościół, zaś pielgrzymom odczytywano odpowiedni ustęp z Księgi Rodzaju. Zachowano nawet miejsce, gdzie Rachela ukradła posążki swego ojca.¹⁴³¹

Ziemia Abrahama i Labbana pokrywała się z obszarem centrum Osroene. Narracja Egerii dowodzi kunsztownego wykorzystania i uzupełniania biblijnych tematów, między innymi w celu zainteresowania pielgrzymów pobytom w okolicach Edessy. Podobnie studiowano i twórczo rozwijano tematy biblijne na użytek ludności lokalnej w hymnach, homiliach i rozważaniach. Już w hymnach z końca IV wieku pojawia się poczucie ogromnej lokalnej dumy – "nasz kraj", jako ojczyzna Abrahama, Jakuba i Lewiego, jest wyniesiony ponad Ziemię Świętą, dokąd patriarchowie jedynie przybyli.¹⁴³² Czasy biblijne zostały włączone w zapis lokalnej historii. Hymn o Julianie Sabie porównuje ascetę z postacią patriarchy – "nasz kraj" płakał, gdy Jakub go opuszczał; jednak (obecnie) został ubogacony przez klasztory i trzoda Jakuba znów w nim przebywa.¹⁴³³

Kreacja Mezopotamii jako krainy patriarchów znalazła w późnoantycznym świecie znaczny odzew. Ambroży w liście do Wigiliusza w roku 385 posługuje się podobną symboliką w ukazaniu "duchowego" znaczenia Międzyrzecza. Przywołuje Rdz 28.1-2 (*Nie bierz sobie żony spośród mieszkańek Kanaanu. Idź do Paddan-Aram, do rodziny Betuela, ojca twej matki, i weź sobie tam (...) żonę*), przy czym znaczenie "dom Betuela" jest wyjaśnione jako "dom mądrości". *Mezopotamia jest krajem na Wschodzie, otoczonym dwoma największymi tam rzekami, Tygrysem i Eufratem (...) i tak nazwa Mezopotamii oznacza Kościół, ponieważ użyźnia on umysły wiernych przez potężne nurty mądrości i sprawiedliwości, wlewając w nich łaskę chrztu (...) i zmywając grzechy.*¹⁴³⁴ Dalej Ambroży mówi o Mezopotamii jako o celu duchowej wędrówki, do którego należy przejść przez *wody Tygrysu i Eufratu, wody odwagi i prawości, lzy skruchy, chrzest łaski (...) tam jest stado*

¹⁴³⁰Rdz 11.20-23.

¹⁴³¹Egeria 40-41.

¹⁴³²S. Griffith, Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria.

¹⁴³³Griffith, Julian Saba, s. 202-203.

¹⁴³⁴Ambroży, list 19.2. Celem ustępu jest zachęcenie do małżeństw chrześcijańskich, nie mieszanych. Maur 19 = ep. 62 CSEL

oznaczone różnorodnymi cnotami, które Jakub wybrał dla siebie. Podobnie jak później Jakub z Sarug, Ambroży adaptuje do symboliki chrześcijańskiej obraz trzody Jakuba – nieoznaczona dusza nie ma przewodnika, zaś oznaczona jest bogata pracą i żyzna łaską.¹⁴³⁵

5.4.3. Pojęcia graniczne: pustkowia

Wczesny rozwój chrześcijaństwa w Osroene poznajemy wyłącznie z perspektywy jej głównego ośrodka, jednak działalność ewangelizacyjna przekształcała cały region, tworząc nowe elementy tożsamości i wspólnoty. Istotną rolę scalającą pełnił kult świętych, którego cechą charakterystyczną stało się szybkie wyjście poza ramy miejskie. Szmona, Guria i Ĥabib są przedstawiani jako patroni samej Edessy, jednak posługiwali oni w okolicznych wioskach; miejsce ich egzekucji oraz grobowiec znajdowały się poza murami miasta, łatwo dostępne dla okolicznej ludności. Już w I połowie IV wieku Abraham Kidunaya, bogaty mieszkaniec Edessy, porzucił miasto dla pustyni; na odległym pustkowiu żył w tym samym czasie najśłynniejszy z wczesnych eremitów, Julian Saba. Z czasem tendencja do "wyjścia poza miasto" zaznacza się coraz wyraźniej w źródłach literackich. Hymny o Julianie, świadomie kreujące poczucie przynależności do "małej ojczyzny", są zwykle przypisywane Efremowi; wg. S. Griffitha powstały jednak w pierwszej lub drugiej generacji jego uczniów. Późniejsza datacja pasuje do wyraźnie zaznaczonej w nich dumy z rozkwitającej na nowo "świętej ziemi": na pustkowiach rozwijają się wspólnoty (*kenshê*),¹⁴³⁶ zaś Julian Saba zostaje nazwany "ojcem mnichów". Klasztor w to "obóz pasterzy" (*dayrâ*),¹⁴³⁷ co w poetyckiej wyobraźni łączono z trzodą Jakuba i jego synami. Kraina jest scalona nie tylko w sensie geograficznym, lecz także w czasowym i rodowym – modlitwy Juliana mają rozbrzmiewać na pustyni także dla kolejnych pokoleń.¹⁴³⁸ Szczątki Juliana Saby są ochroną i murem, podobnie jak relikwie Szmony, Gurii i Ĥabiba.¹⁴³⁹ S. Griffith również zwraca uwagę na motyw "dumy z miejsca" (*pride of the place*), który można uznać za charakterystyczny dla konstruktu "małej ojczyzny": autor hymnu o Julianie Sabie sławi grób, relikwie i kult świętego jako skarb, cel pielgrzymów porównanych do kupców przybywających do

¹⁴³⁵Ambroży, list 19.15.

¹⁴³⁶Griffith, Julian Saba, s. 206.

¹⁴³⁷Griffith, Saba, s. 207.

¹⁴³⁸Griffith, Saba, s. 211.

¹⁴³⁹Griffith, Saba, s. 217.

"naszego kraju". Sugestywna metafora przywołuje zapach świętości, podobny do kadzidła, który przyciąga ludzi.¹⁴⁴⁰ W pochodzących z tego samego okresu opisach Egerii mnisi i anachoreci są już całkowicie zakorzenionym elementem społeczności i krajobrazu "świętej ziemi". Można obrazowo stwierdzić, że mnisi oswiają na nowo wyniszczone po wojnach z Persją pustkowia, zastępując niejako wspólnoty koczowników krainy *Arab* znanych z inskrypcji z II wieku. Pustelnicy nadają nowe znaczenie także materialnym reliktom przeszłości, często mieszkając wręcz w starych grobowcach lub na miejscu dawnych świątyń. Krajobraz Osroene już od końca IV wieku prezentuje się (niezależnie od rzeczywistości) jako całkowicie schryścianizowany i motyw ten staje się istotnym aspektem kolejnych narracji. Nawet w *Żywocie Efrema* Edessa zostaje ukazana jako otoczone klasztorami święte miasto, chociaż później akcja ujawnia, że znaczna część mieszkańców to heretycy i poganie.¹⁴⁴¹

Zgromadzenia mnichów niedaleko Harranu są jednym z niewielu zachowanych w źródłach przykładów lokalnej wspólnotowości Osroene poza Edesą. Odbywały się one 23 kwietnia na cześć św. Helpidiusa, którego kościół i pochówek znajdowały się na miejscu domu Abrahama.¹⁴⁴² Kościół pozostawał pod pieczę biskupa Harranu, który, jak się wydaje, posiadał dzięki temu pewną władzę zwierzchnią nad ascetami. Powody czci oddawanej Helpidiusowi w tym miejscu są nieznane; w syryjskim martyrologium z 411/12 roku wspomnienie męczenników z Melitene – Helpidiosa i Hermogenesa – zapisane jest pod datą 3. maja.¹⁴⁴³ Według Egerii mnisi schodzili ze swoich pustelni po raz drugi raz jedynie na dzień Wielkanocy.

W kolejnych wiekach rola wspólnot klasztornych i anachoretów mieszkających poza osiedlami wzrosła jeszcze bardziej. Teodoret podaje wiele przykładów ekstremalnego ascetyzmu zarówno w Syrii jak i w Mezopotamii, które nie występowało w takim wymiarze ani natężeniu w Egipcie.¹⁴⁴⁴ Jak już jednak wspomniano, kultura mnichów i ascetów była "kosmopolityczna" i dążono do ujednoczenia wzorców świętości, odwołując się do kilku archetypów.¹⁴⁴⁵ Bardzo silnie zarysował się dwugłós miast i pustkowi; przywołano już

¹⁴⁴⁰S. Griffith, Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria, online: <https://syriacstudies.com/2016/03/28/julian-saba-father-of-the-monks-of-syria-sidney-griffith/> [dostęp 26.03.2024].

¹⁴⁴¹Ujawnia się tu typowa kompilacja kilku toposów – błogosławionej Edessy oraz "miasta heretyków" bez dbałości o ich połączenie.

¹⁴⁴²Egeria 37.

¹⁴⁴³Egeria 37, przypis 1.

¹⁴⁴⁴S. Brock, Early Christian... s. 12-13.

¹⁴⁴⁵S. Griffith, Images of Ephrem... s. 10.

reguły życia duchownego i klasztornego przypisywane Rabbuli, według których osiedla i pustkowia (sfery świeckich i duchownych) powinny tworzyć dwie, niemal nie przenikające się rzeczywistości.

Wydaje się jednak, że surowe zasady Rabbuli nigdy nie zniweczyły poczucia wspólnotowości "małej ojczyzny" mieszkańców Osroene. W opowieści o Pawle i Janie widoczny jest pewien kompromis między "błogosławionym" miastem i posługą w nim, a ascetycznym życiem na pustkowiach – Paweł i Jan dzielą rok między letnią pracą w mieście i zimową modlitwą w pustelni na pobliskiej górze.¹⁴⁴⁶ Wykształciła się swoista hierarchia, w której pobyt w Edessie jest jednym z przystanków w poszukiwaniu oczyszczenia, bramą na pustynię. Paweł szukając odosobnienia trafił do Edessy "miasta Partów", ukazanej w opozycji do Italii, będąc niejako przeciwległym biegunem Imperium.¹⁴⁴⁷ Pod koniec życia odchodzi jeszcze dalej jeszcze dalej – do Nisibis i na rubieżę państwa Persów.¹⁴⁴⁸ Podobną drogę doskonalenia się przeszedł w syryjskiej narracji "Boży człowiek", wędrując Rzymu do Seleucji, a następnie do Edessy.¹⁴⁴⁹

5.4.4. Wrogowie "małej ojczyzny"

Według Ammiana każda część Mezopotamii *jest przyzwyczajona do bycia wciąż niepokojoną*.¹⁴⁵⁰ Ziemszy przeciwnicy zagrażający "małej ojczyźnie" to wrogowie znani – Persowie i Saraceni, oraz obcy – Hunowie i w pewnym wymiarze także Goci. Ostateczną barierą przed wrogami zewnętrznymi były mury Edessy – chociaż jest możliwe, że przybytek Sina w Harranie stanowił niewyraźną w źródłach konkurencję, ponieważ Libanius zaznacza, że umocnienia pewnej słynnej świątyni w Osroene dawały schronienie ludności w czasie najazdów.

Biorąc pod uwagę kluczową rolę Osroene jako prowincji granicznej, motyw wrogości Persów nie zakorzenił się w lokalnych narracjach tak wyraźnie, jak można by było tego oczekiwać. Jako nieprzyjaciele Persowie w dziełach chrześcijańskich bywali utożsamiani z biblijnymi Asyryjczykami. Lokalni święci, szczególnie męczennicy, mieli ochraniać przed

¹⁴⁴⁶Paweł i Jan, 20.

¹⁴⁴⁷Paweł i Jan, s. 5.

¹⁴⁴⁸Paweł i Jan, 42.

¹⁴⁴⁹Stewards of the poor, 20.

¹⁴⁵⁰Amm Marc 14.3.2

nimi kraj oraz uleczyć obrońców.¹⁴⁵¹ Jednak w ostatnich aktach rozgrywek z Szapurem II to Persowie pokonali apostatę Juliana, stając się niejako narzędziem słusznej boskiej kary. Efrema jest surowy w opisie najeźdźców, którzy zniszczyli jego ojczyznę, jednak już w redagowanych w Edessie aktach męczenników perskich postaci Szapura II (szczególnie w pierwszych latach prześladowań) nie jest ukazana jednoznacznie złośliwie, czerpiąc raczej z archetypu "wahającego się króla". Należy przy tym nadmienić, że wojna na podobną skalę nie nastąpiła w regionie przez kolejnych 140 lat i wspomnienie politycznej wrogości zostało wyraźnie zatarte aż do czasów najazdów Kawada. Wówczas powraca zarówno legenda o niezniszczalnej Edessie, jak i starotestamentowe postrzeżenie wrogów. Ps. Jozue Stylita porównuje napady nieprzyjaciół (Persów, Hunów i Arabów) do ataków Filistynów na Samsona.¹⁴⁵²

Stałym zagrożeniem pozostawali natomiast koczowniczy Arabowie – Saraceni, których jak pisze Ammian, lepiej było nie mieć ani za przyjaciół ani za wrogów, ponieważ łupili oni wszystko, co było w ich zasięgu.¹⁴⁵³ W sposób szczególny w lokalnej pamięci wyrył się najazd Hunów, którzy w rzeczywistości i w literaturze występowali jako krwawa horda, niszcząca wszystko na swej drodze. Hymny naśladowców Efrema opisują ich – *odziani w skóry, pędzeni przez wiatr i burzę, burzą miasta, zrównują z ziemią ich mury, burzą fortecę, więżą i zabijają ludzi. Ich krzyki są jak ryki lwów; są jak wody potopu Noego; rozciągają się na całą ziemię.*¹⁴⁵⁴ *Biorą ludzi, bogactwa, zwierzęta i bydło. Boska sprawiedliwość powoła archaniola Michała, który zburzy ich obóz jak obóz Sennacheryba*¹⁴⁵⁵ Wizja najazdu zmienia się w obraz apokaliptycznego starcia na końcu świata. W miejsce narodu Hunów powstanie królestwo Rzymian, które podbije ziemię aż po krańce i nie będzie nikogo, kto będzie mógł się mu oprzeć.¹⁴⁵⁶ Powraca tu dawny motyw, według którego "Rzymianie zawsze zwyciężają"; w V-wiecznym hymnie odnajdujemy echo słów Efrema, który chwali Konstancjusza, rozciągającego swój płaszcz nad Mezopotamią, oraz cesarza jako "niezwyciężone" słońce – anologicznie do opisu św. Tomasza z homilii ps. Chryzostoma, który miał jaśnieć jak słońce i oświetlać krańce ziemi. Rzymska idea

¹⁴⁵¹728, hymnus XV, de sanctis martyribus.

¹⁴⁵²Joz. Styl. 62.

¹⁴⁵³Amm. Marc. 14.14.1.

¹⁴⁵⁴Efrema, III, 200, o Hunach

¹⁴⁵⁵Efrema III, 202.

¹⁴⁵⁶Efrema III, 204.

zwycięstwa została więc również na gruncie syryjskim schryścianizowana i połączona z działaniem Bożej mocy.

W sławieniu zwycięskich działań Rzymian utrudnieniem stał się fakt, że sprzymierzone plemiona z północy były postrzegane niemal równie wrogo jak Hunowie. Już Persowie w czasach Szapura I widzieli rzymskie wojska jako złożone w dużej części z dalekich, barbarzyńskich ludów. Według ŠKZ Gordian zebrał armię z krajów Rzymu, Gotii i Germanii.¹⁴⁵⁷ Władze starały się ocieplić stosunek do stacjonujących często w miastach *foederati* – Galowie, którzy wsławili się obroną Amidy otrzymali na rozkaz Konstancjusza posągi w pełnym rynsztunku, wystawione w uczęszczanym miejscu Edessy.¹⁴⁵⁸ Problematyczność rzymskiej wojskowej "opieki" została wyraźnie ukazana w akcji "Eufemii i Gota".

5.4.4. *Eufemia i Got*

Opowieść o Eufemii i Gocie opisuje losy dziewczyny z Edessy, która opuściła swoją ojczyznę z gockim mężem, a następnie została cudownie uwolniona z niewoli dzięki wstawiennictwu męczenników Szmony, Gurii i Hąbiba.¹⁴⁵⁹ Narracja ta nie czerpie bezpośrednio z omówionych wcześniej "wielkich toposów" i stworzona została na użytek wewnętrzny. Można ją traktować jako zwykłe *miraculum*, jednak jest niezwykle cennym przyczynkiem do zbadania lokalnej tożsamości w V wieku. Rola świętych męczenników jest "małym toposem", ich sława nie wychodzi poza granice Mezopotamii. W akcji *Eufemii* brak jest wzmianek o św. Tomaszu, opiekunie miasta, ani jego relikwiach, co jednak nie oznacza, że odbiorcy tego tekstu byli przeciwnikami tradycji Tomasza czy nawet Addaja. Jak wiele dzieł literatury syryjskiej, *Eufemia i Got* ściśle koncentruje się na jednym temacie, w tym wypadku – na świętej mocy relikwii Szmony, Gurii i Hąbiba.

Zarys akcji jest na tyle istotny dla budowy toposu "małej ojczyzny", że warto go przytoczyć w szerszym wymiarze. Goci zostali przedstawieni jako element obcy i niepożądany w Edessie. Powinni oni bronić rzymskie ziemie przed Hunami, jednak ze względu na niebezpieczeństwo zdrady pozostali zakwaterowani w mieście.¹⁴⁶⁰ Jeden z nich

¹⁴⁵⁷ŠKZ 6.

¹⁴⁵⁸Amm. 19.6.12

¹⁴⁵⁹Burkitt, *Eufemia i Got*.

¹⁴⁶⁰*Eufemia i Got*, s. 131.

mieszkał u wdowy, Sofii, która ukrywała przed nim młodą córkę Eufemię. Gdy Got w końcu ją zobaczył, zapragnął wziąć ją za żonę, zaś matka dziewczyny po długich namowach wyraziła na to zgodę. Wkrótce Got został odwołany do swojego kraju i miał wziąć ze sobą Eufemię. Matka zaprowadziła ich oboje do martyrium Szmony, Gurii i H̄abiba – tam, kładąc dłoń na trumnie, kazała Gotowi przysiąc, że będzie dobrze traktował jej córkę, zaś świętych błagała o opiekę nad dziewczyną.¹⁴⁶¹ Gdy brzemienna Eufemia przybyła z Gotem do jego ojczyzny, okazało się, że posiada on już żonę ze swojego ludu. Got przedstawił Eufemię jako niewolnicę i podarował ją żonie, wystawiając na wyzysk i szykany. Gdy żona Gota z zawiści zabiła dziecko Eufemii, dziewczyna podała jej tę samą truciznę, doprowadzając do jej śmierci. Pojmano ją jako zabójczynię i w oczekiwaniu na sąd zamknięto na noc w grobowcu.¹⁴⁶² Przerażona Eufemia wezwała na pomoc Szmonę, Gurię i H̄abiba, filary błogosławionej Edessy. Wówczas powietrze napełniło się pięknym zapachem i ukazały się jej postacie trzech męczenników. Boska moc, która znajdowała się w ich kościach przeniosła Eufemię pod Edessę, przed martyrium Wyznawców, tuż przed wschodem słońca. Eufemia wyraziła swą radość, chwalać moc Boga ukrytą w relikwiach. Odzyskała "małą ojczyznę" – pojmana wróciła do "swego kraju", mimo, że wieczorem była jeszcze w kraju Gota.¹⁴⁶³

Następnie dziewczyna zjednoczyła się z matką, zaś całe miasto cieszyło się z cudu jej powrotu. Gdy po pewnym czasie Got wrócił do Edessy – znów jako rzymski żołnierz – matka Eufemii udała, że nie wie nic o losie córki i przyjęła go jako zięcia. Gdy Got opowiedział o szczęściu Eufemii i ich syna, matka przyprowadziła dziewczynę i oskarżyła go o sprzeniewierzenie się prawu. Całe miasto zebrało się przeciw niemu i zaprowadziło go do *stratelatesa* oraz przed biskupa. Za złamanie rzymskiego prawa i kłamstwo Got został skazany na śmierć. Biskup prosił o łaskę, jednak *stratelates* obawiając się gniewu męczenników, podtrzymał wyrok.

W opowieści tej jest kilka istotnych elementów narracyjnych. Najbardziej spektakularnym jest przekroczenie czasu i przestrzeni; warto wspomnieć, że najsłynniejsza z późnoantycznych "podróży w czasie" – opowieść o siedmiu śpiących z Efezu, którzy zasnęli za prześladowań Decjusza, zaś obudzili się w czasach Teodozjusza – była niezwykle popularna w świecie syryjskim i znana jest z przekazu Jakuba z Sarug. Eufemia nie znajduje pocieszenia poza Edessą, w kraju prawdopodobnie ariańskich Gotów (choć ich odstępstwo od ortodoksji nie zostaje w tekście wyrażone). Boska wszechmoc jest

¹⁴⁶¹Eufemia i Got, s. 131-135.

¹⁴⁶²Eufemia i Got, s. 135-141.

¹⁴⁶³Eufemia i Got s. 141-143.

nieograniczona, jednak tu zostaje powiązana w szczególny sposób z ziemskimi pozostałościami świętych. Opowiadanie ma ukazywać moc relikwii i jako takie wpisuje się w nurt fascynacji wschodniego chrześcijaństwa ich cudownymi właściwościami, co widoczne jest także w podejściu do szczątków ascetów.

Opowieść przedstawia Edesę jako miasto błogosławione i zjednoczone – wszyscy mieszkańcy mieli udział w przeżyciu cudu Eufemii.¹⁴⁶⁴ Postaci miejscowe są ukazane bardzo pozytywnie. Widać to szczególnie w przypadku Sofii, obiektywnie chwiejnej i mało opiekuńczej matki, która zmęczona namowami Gota i zwabiona złotem wydała córkę za mąż i pozwoliła jej opuścić Edesę. Narracja poświęca wiele miejsca na ukazanie uporu Gota oraz niechęci Sofii, by przedstawić ją w jak najlepszym świetle.¹⁴⁶⁵ Eufemia jest natomiast zwykłą dziewczyną. Warto zauważyć, że nie prezentuje ona postawy ascetycznej; dopuszcza się także zabójstwa (choć żonę Gota zabija jej własna trucizna). Biskup Edessy jest miłosierny i prosi o litość dla Gota, zaś sprawiedliwość wymierza stratelates, przedstawiciel władzy, lecz jednocześnie członek lokalnej społeczności o imieniu Addaj (postać historyczna), który zarzucił Gotowi sprzeniewierzenie się rzymskiemu prawu.¹⁴⁶⁶

Kolejnym tematem obecnym w narracji jest lęk przed obcymi. W postaci barbarzyńcy zostały ubrane obawy dotyczące obecności rzymskich żołnierzy. Podobny negatywny obraz Gotów znajdujemy w *Kronice ps. Jozuego Stylity*, który opisuje ogromne kłopoty, jakie spadły na Osroene w związku z ich zakwaterowaniem w mieście, oraz w okolicznych wioskach, klasztorach i pustelniach. Goci dopuszczali się ogromnej ilości występków – kronikarz oskarża ich o obżarstwo i pijaństwo, niszczenie budynków, plądrowanie ogrodów, a nawet zabójstwo.¹⁴⁶⁷

W kulturze syryjskiej istniało wyraźne rozróżnienie między pojęciami "my" (które pojawia się często w *Kronice ps. Jozuego Stylity*) i "oni". Got należy do "innych", zaś w opowiadaniu o Eufemii nie ma etnograficznej ciekawości odnośnie zewnętrznego świata, widocznej niegdyś u Bar Daisana. Miasto Gota jest makietą; przeniesiony zostaje do niego obraz wschodnich grobów zasłanianych dużym obrobionym kamieniem. "Oni" mówią obcym językiem. Eufemia znalazła się w miejscu, gdzie nikt oprócz jej męża nie umiał mówić po syryjsku, była więc całkowicie samotna.

¹⁴⁶⁴Eufemia i Got, 34, s. 146.

¹⁴⁶⁵Eufemia i Got, s. 131-134.

¹⁴⁶⁶Eufemia i Got 44-45, s. 152.

¹⁴⁶⁷Joz. Styl. 95-96.

Mimo niewątpliwej przynależności do Cesarstwa, w narracji podkreślana jest unikalność Edessy i wartość jego tradycji, oraz godność lokalnej społeczności. Żona Gota pyta, kim jest Eufemia, jaka jest jej przeszłość i kraj. Gdy Got stwierdzi, że jest to niewolnica z Syrii, żona odpowiada, że to kłamstwo ponieważ wygląd Eufemii świadczy o jej wolnym statusie.¹⁴⁶⁸ Przekaz opowieści jest jasny – Eufemia powinna była pozostać tam, gdzie jest jej kraj, jej język, jej święci, "mała ojczyzna", konstrukt wyraźnie zaznaczony nie tylko w granicach geograficznych, ale też kulturowych. Eufemia nie zostaje uwolniona z cierpień do życia wiecznego, lecz do swego ziemskiego domu, w czym pośredniczy niezwykła moc lokalnych świętych.

Także Philip Wood zauważa, że Goci byli wygodną metaforą dla "obcych". Jednak w scenie ukarania Gota według rzymskiego prawa, widzi on ukazanie korzyści z pozostania pod cesarską administracją, stawiając tekst w opozycji do *Nauki Addaja* przywołującej dawną niezależność.¹⁴⁶⁹ W akcji *Eufemii* podkreśla się dowódczą rolę stratelatesa, jednak nie da się ukryć, że obecność rzymskiej armii nie jest przedstawiona pozytywnie. Eufemię ratują jedynie lokalni święci. Ta krótka narracja może być raczej postrzegana jako zręczna próba wzmocnienia regionalnej tożsamości i samoświadomości małej społeczności na rubieżach Imperium Rzymskiego. Barbarzyńskie zachowanie Gota jest wykorzystane do podkreślenia wartości "małej ojczyzny", własnego domu w ramach Cesarstwa. Historia powstała w V wieku, w czasie ogólnego dobrobytu, ale także rosnących rozbieżności religijnych i społecznych w Edessie. Zawiera liczne kontrasty charakterystycznych dla syryjskiej literatury: religijna pobożność łączy się z przywiązaniem do ziemskiego domu; dzięki niebiańskiej interwencji czas i przestrzeń zostają przekroczone przez zwykłą dziewczynę; wiara i modlitwa są równie istotne jak obecność fizycznych szczątków świętych. Wreszcie, narracja literacka ukazuje rzeczywiste problemy, z jakimi borykali się wówczas mieszkańcy Osroene: stosunek do "barbarzyńskich" Gotów, a także problemy współistnienia różnych kultur pod rzymską administracją. Akcja *Eufemii* ukazuje również dalsze trwanie granicy, gdzie kończy się "mała ojczyzna". Ten sam motyw widoczny jest w wyważonej zwykle relacji ps. Jozuego, który po opisie wielu nieszczęść jakie spadły na Edesę, konkluduje, że po przejściu z powrotem na Zachód przez Eufrat: *magistros udał się do cesarza, Areobindus do Antiochii, Patricius do Melitene, Pharazman do Apamei, Teodor do Damaszku i*

¹⁴⁶⁸Eufemia i Got, s. 137.

¹⁴⁶⁹Wood, s. 98.

*Calliopius do Mabbug. Edessa natomiast zaznała nieco spokoju i niewielka ilość ludzi, która w niej została, była ukontentowana.*¹⁴⁷⁰

¹⁴⁷⁰Joz. Styl. 87.

5.5. Dzieła Jakuba z Sarug na tle kultury Osroene

Wspaniała spuścizna literacka Jakuba z Sarug dopełnia dzieła "mitologizacji" historii Edessy, zbierając i rozwijając dawne toposy w środowisku dojrzałego chrześcijaństwa syryjskiego u progu rozłamu w VI wieku po Chr. Jakub nie wykorzystuje wiedzy "historycznej" do wzmocnienia wydziwisku tych toposów i nie dodaje nowych elementów, niezwykle troszcząc się o doktrynalną ortodoksję swych utworów. Wykazuje jednak wielkie zrozumienie dla najgłębszej warstwy znaczeniowej, stanowiącej o ich żywotności; traktuje przeszłość jako źródło lokalnej dumy i podwalinę tożsamości odbiorców, dla których tworzył swe homilie. Wydaje się, że Jakub, jako zakorzeniony w ludowej pobożności odbiorca kultury Osroene przełomu V i VI wieku, pojmował wciąż wiele z pierwotnej symboliki legendy o nawróceniu Edessy. Jego interpretacja jest szczególnie warta uwagi, ponieważ nie zaciemnia, lecz rozjaśnia wiele aspektów przekazu i może sięgać samych przyczyn jego powstania. Homilie Jakuba z Sarug, szczególnie poetycka interpretacja Legendy Addaja, tematów biblijnych oraz postaci świętych, są najpełniejszym zachowanym wyrazem chrześcijańskiej kultury późnoantycznej Osroene.

Jakub w pełni akceptuje rolę Addaja w nawróceniu Edessy, całkowicie rozdzielając postaci Addaja i Tomasza według znanego już schematu (Addaj był apostołem Edessy; Tomasz zaś ewangelizował Indie, jego szczątki zostały sprowadzone do stolicy Osroene dużo później). To podejście zasługuje na uwagę tym bardziej, że imię Addaja nie pojawia się zarówno w źródłach sprzyjających Rabbuli (szczególnie w aktach II synodu w Efezie, które mają odzwierciedlać postawę ogółu mieszkańców), jak i w przychylniej Ibasowi "kronice edesseńskiej".¹⁴⁷¹ Dopiero *Kronika ps. Jozuego Stylity*, powstała współcześnie z działalnością Jakuba z Sarug, mówi o Addaju i kościele pod jego wezwaniem.¹⁴⁷²

Jakub natomiast przyjmuje doniosłość postaci Addaja za oczywistą i nie wyjaśnia odbiorcom różnic w edesseńskich tradycjach. Jak już jednak wspomniano, cechą charakterystyczną jego poetyki jest dogłębne skupienie się na jednym wątku w danej narracji (do tego stopnia, że biblijne parafrazy bywają użyte w poszczególnych *mêmrê* w sposób wzajemnie sprzeczny – jak porównanie kościoła Edessy do pozytywnego ujęcia postaci Lei,

¹⁴⁷¹Chron. edess.60.

¹⁴⁷²Chron. edess.68. (Jana Chrzciciela i Addaja – według kroniki edesseńskiej następcą Ibas, Nonnos, wznosił kościół św. Jana Chrzciciela bez wzmiankowania innego patrona)

lub odwrotnie – do Racheli). Wersja legendy o nawróceniu Edessy, którą znał (lub wybrał) Jakub jest przeważnie zbieżna z treścią *Doctrina Addai*. Zgodnie z nią Jakub cytuje odpowiedź Chrystusa, według której każdy powód, dla którego przybył, jest skończony;¹⁴⁷³ podkreślony zostaje także czas wizyty posłów Abgara tuż przed Ukrzyżowaniem. Jakub zna również motyw błogosławieństwa dla miasta, który nie występuje u Euzebiusza. W jego zachowanych dziełach nie ma natomiast wzmianek o legendzie Protonike, ani o wizerunku Jezusa namalowanym przez Hannana, mimo obecności obu tych elementów w *Doctrina Addai*. Ponieważ Jakub studiował w młodości w Szkole Persów, istnieje możliwość, że zapoznał się z przekazem o Addaju właśnie tam – jednak lekkość, z jaką podchodzi do tej tematyki pozwala przypuszczać, że postać Addaja była w jego czasach powszechniej rozpoznawalna w kościele Edessy. Na korzyść tej tezy świadczy przede wszystkim fakt, że Jakub wybierał tematy znane i uznane, nie kontrowersyjne, zaś swobodna zbieżność jego homilii z *Doctrina Addai* wydaje się wskazywać na szerszą cyrkulację tego przekazu. Dokładnie cytowane są jedynie ustępy z listów Abgara i Jezusa, znane zapewne z miejskich i grobowych inskrypcji.

5.5.1. Legenda Abgara u Jakuba z Sarug

W swym *memre* o Abgarze Jakub całkowicie pomija postać Addaja; jak już jednak wspomniano, wynika to z charakteru rozważań, skupionych w tym wypadku na osobie króla, który uwierzył. Być może Jakub posiadał pewną historyczną wiedzę o Abgarze, ponieważ, podobnie jak w jednym z listów¹⁴⁷⁴ nazywa go Partem.¹⁴⁷⁵ Takie określenie króla Edessy jest unikalne dla Jakuba, chociaż może być pokłosiem nazywania Edessy "córką Partów". Zaznacza się także aspekt legendy Abgara, który jednak nie wynika z włączenia innych źródeł, lecz z dedukcji. Jakub stawia pytanie – skąd Abgar wiedział, że Żydzi chcą ukrzyżować Jezusa? Należy zauważyć, że wersja Euzebiusza nie podaje tej odpowiedzi. Z listu Abgara wynika jedynie, że usłyszał on o cudach Jezusa, a także o niebezpieczeństwie, jakie mu groziło. *Doctrina Addai* wyjaśnia natomiast szczegółowo – Abgar dowiedział się o Jezusie z raportu posłów, którzy przybyli do Palestyny w celach państwowych. Jest wyraźnie stwierdzone, że posłowie Abgara widzieli Żydów, którzy zastanawiali się, co uczynić z

¹⁴⁷³K. Bryant Gibson, *Jacob of Sarug's Homilies on Abgar and Addai*, Pistacaway 2022, s. 74, 425.

¹⁴⁷⁴Homily on Abgar, przyp. 27, za: Olinder, *Iacobi Sarugensis Epistulae quotquot supersunt*, s. 260.

¹⁴⁷⁵Homily on Abgar 50,45.

Chrystusem.¹⁴⁷⁶ Tymczasem Jakub, inaczej niż *Doctrina Addai*, wydaje się sądzić, że zamierzenia Żydów były tajne (Żydzi planowali w sekrecie, zaś od Narodów (pogan) przyszedł list, który to ujawnił; Abgar napisał list do Przyjaciela, by ujawnić wrogów).¹⁴⁷⁷

Istnieje możliwość, że Euzebiusz korzystając z *pre-DA* ominął istniejący już wstęp i pierwszą wizytę posłów Abgara jako nieistotne dla sedna narracji. Jednak zainteresowanie Jakuba kwestią wiedzy Abgara o zamiarze Ukrzyżowania wskazuje na to, że korzystał on z wersji legendy, w której wyjaśnienie z *Doctrina Addai* nie padało. Potwierdzałoby to, że wstęp z *Doctrina Addai* (wyraźnie odnoszący się do realiów III wieku ze względu na użycie nazwy Eleutheropolis-Beth Gubrin) nie istniał w przekazie, z którego korzystał Euzebiusz i był próbą "historycznego" uzupełnienia realiów Legendy poza obiegiem późniejszej "ludowej pobożności".

Interpretacja Jakuba może natomiast odzwierciedlać pierwotną dla legendy rolę Abgara jako króla "narodów za Eufratem", który uwierzył "z natury". Jak stwierdza Jakub, świat ciemności został oświecony przez Chrystusa za sprawą Abgara;¹⁴⁷⁸ Edessa jest córką "Narodów", której nauczycielką była "natura" (*kyono*).¹⁴⁷⁹ Jakub wspomina, że król słyszał opowieści o Chrystusie, jednak jak wyjaśnia Loopstra, użyte w tym wypadku słowo (*sharbo*), oznacza, że były to "wieści" – bez znajomości szczegółów.¹⁴⁸⁰ Jakub chwali Abgara jako człowieka o duszy czystej w wierze i mądrym sercu, który zachował pokój dla swego miasta;¹⁴⁸¹ *Z powodu miłości człowiek napisał list do Boga*.¹⁴⁸² Jego myśli zostały oświecone i zobaczył Syna, który działał cuda.¹⁴⁸³

W związku z owym poznaniem Boga "z natury" Jakub stawia Abgara na równi z Apostołami. Porównuje Abgara zarówno z Pawłem (Chrystus obudził wiarę Abgara jak wiarę Pawła),¹⁴⁸⁴ jak i z Piotrem (król Edessy jest "towarzyszem Szymona", ponieważ tylko oni otrzymali błogosławieństwo z rąk Jezusa.¹⁴⁸⁵; Abgar zaprosił Boga do swego miasta,

¹⁴⁷⁶DA 3.

¹⁴⁷⁷Homily on Abgar 54, wers 270.

¹⁴⁷⁸Homily on Abgar, 64.

¹⁴⁷⁹Homily on Abgar, 68, 160.

¹⁴⁸⁰Loopstra, *Edessa i Jeruzalem*, s. 86, przypis 87: *Sharbo* oznacza u Jakuba przede wszystkim boską misję Chrystusa na Ziemi.

¹⁴⁸¹Bryant Gibson 22.

¹⁴⁸²Bryant Gibson 40.

¹⁴⁸³Bryant Gibson 42, 180.

¹⁴⁸⁴Homily on Abgar, 60, 110.

Piotr do namiotu.¹⁴⁸⁶) Tak poprowadzona narracja podkreśla tradycyjną niezależność chrześcijaństwa Edessy od innych ośrodków; może ona podlegać jedynie Piotrowi z powodu jego pierwszeństwa nad innymi Apostołami. Powraca tutaj dawny motyw powiązania Edessy i Rzymu oraz wywyższenia tej pierwszej jako "miasta błogosławionego".

Jakub wielokrotnie przywołuje także obraz nawrócenia Abgara i jego miasta jako pierwszych z pogańskich Narodów – "gentiles" zza Eufratu.¹⁴⁸⁷ (*dzięki Abgarowi narody za Eufratem usłyszały Pana*).¹⁴⁸⁸ Król Edessy zostaje określony *owcą z Mezopotamii*.¹⁴⁸⁹ W jednej z metafor Jakub ukazuje "pierworodnego" Jakuba-Izraela jako brata Abgara,¹⁴⁹⁰ który podstępem odebrał pierworództwo "narodów za Eufratem."¹⁴⁹¹ Wielokrotnie pojawia się kontrast z żydowską Jerozolimą – *rozwiądź się z Jeruzalem, zaręcz z Edessą. Odejdź od żydowskiej kobiety, przyjdź do partyjskiej*.¹⁴⁹²

W memre o Edessie i Jeruzalem Jakub rozwija ten wątek:¹⁴⁹³ ponownie zostaje podkreślone, że Edessa pokochała Boga już przed przybyciem apostołów do miast.¹⁴⁹⁴ Pozdrowienie dla Jezusa przyszło od "Parta".¹⁴⁹⁵ Szczególnie interesujący jest koniec tej homilii, w której Jakub przeciwstawia prawość Edessy występkom Jerozolimy. W dłuższym ustępie zostają wymienione części świata, które chwalą Boga. Część z jest zaczerpnięta wprost z motywów starotestamentowych (*kobiety z dalekich wysp, dziewice z krańców morza*), jednak dalej następują: *Asyria, Rzym [który chwali Boga] przez swe władanie, Babilon przez odejście od nauki chaldejskiej, Egipt odrzucając magię, Kusz i Indie przez drogocenne kamienie i klejnoty, Med swoją siłą i Kaanan swymi ludźmi, Zachód złotem, Wschód perfumami i przyprawami, Północ górami i Południe swymi wojskami*. – *wszystkie kochają Oblubienca jak Edessa, wszystkie poszukują go za przykładem Edessy, wszystkie plemiona [sharbtho]. Wszystkie narody świata stały się Narodem*. Memre kończy się

¹⁴⁸⁵(K. Bryant Gibson, *Jacob of Sarug's Homilies on Abgar and Addai*, Pistacaway 2022, 80); także Edessa Jerusalem 120-125

¹⁴⁸⁶Bryant Gibson s. 82).

¹⁴⁸⁷Bryant Gibson 6

¹⁴⁸⁸(149)

¹⁴⁸⁹Bryant Gibson 8.

¹⁴⁹⁰Abgar (124, 795)

¹⁴⁹¹(128, 815)

¹⁴⁹²Bryant Gibson 48 (225).

¹⁴⁹³J. Loopstra, *Jacob of Sarug's Homily on Edessa and Jerusalem*

¹⁴⁹⁴Edessa and Jerusalem, 80-85, s. 56.

¹⁴⁹⁵Edessa Jerusalem 52, s. 50.

inwokacją: *Błogosławiony Ten, który przyszedł i wygnał ciemność z krańców [regionów] Ziemi!*¹⁴⁹⁶

Słowa te są szczególne z dwóch względów: po pierwsze, wyrażają po raz kolejny wczesnochrześcijańską ideę "narodów świata" które poznały wiarę w Boga; po drugie Jakub nie odnosi tego obrazu – jak to było w zwyczaju – do Rozesłania Apostołów, lecz ukazuje przebudzenie świata za przykładem Edessy i Abgara jeszcze przed ustanowieniem Kościoła.¹⁴⁹⁷ Można się zastanowić, czy Jakub nie dotyka w tych rozważaniach najgłębszej warstwy Legendy Abgara, jako narracji o "przebudzeniu" Narodów, zastąpienia ciemności pogaństwa światłem Ewangelii.

Wyliczenie "Narodów", gdzie została zasiana wiara chrześcijańska pojawia się w literaturze syryjskiej już w *Księdze Praw Krain*. Występuje jeszcze jedna godna uwagi zbieżność między tym wczesnym źródłem a homiliami Jakuba. *Księga Praw Krain* stwierdza, że gdy król Abgar uwierzył, zakazał okaleczania się ku czci Atargatis pod karą ucięcia dłoni. Sformułowanie oznacza, że król "doszedł do wiary" – co wydaje się mieć podobny wydźwięk jak rozważania Jakuba o "naturalnym" pojawieniu się pragnienia wiary u króla Abgara bez ziemskich pośredników.

Wzmianka o wierze króla Abgara w *Księdze Praw Krain* bywa uznawana za interpolację. Nawet jeśli rzeczywiście nie należy do oryginalnej warstwy tekstu, pozostaje dowodem na dostosowanie księgi bardesanitów do wydźwięku Legendy Abgara, co po raz kolejny podkreśla kulturową bliskość obu kreacji. Jednak wtórność wzmianki o Abgarze w *Księdze Praw Krain* nie jest przesądzona. Autor traktatu (lub interpolacji) nie wzorował się raczej na treści *Doctrina Addai*, ponieważ brak jest aluzji do apostoła Edessy.¹⁴⁹⁸ Tutaj jest wymieniony tylko Abgar, który uwierzył, najpewniej Abgar V, nie Wielki, ponieważ sformułowanie *od tamtego dnia do dziś nikt tak nie czyni w krainie Edessy* sugeruje głębię czasową, zbieżną ze sformułowaniem znanym z Euzebiusza dotyczącej wierności Edessy w wierze – od czasów Abgara Ukkamy "aż do dziś".

5.5.2. Jakub i postać Addaja

¹⁴⁹⁶Loopstra, Edessa i Jeruzalem, s. 92, (343).

¹⁴⁹⁷Loopstra, Edessa i Jeruzalem, s. 84-86.

¹⁴⁹⁸W DA pod wpływem nauczania Addaja, pogańskie ołtarze w mieście obalają Shavida, Ebednebo, Piroz i Dancu, jednak główny ołtarz pozostaje.

Homilie Jakuba nie są rekonstrukcją historii, lecz głęboką medytacją nad "świętymi wydarzeniami". Szczególna pochwała Abgara w utworach jemu poświęconych wydaje się umniejszać rolę Addaja, jednak tak nie jest – w *memre* o Addaju to on pełni bezsprzeczną rolę apostoła Edessy. Jakub potwierdza całkowity rozdział historii Tomasza i Addaja, przywołując scenę rozesłania Apostołów – Piotrowi przypadł Rzym, Tomaszowi Indie, zaś Addajowi "jego miasto". Podczas gdy wczesna tradycja dotycząca podziału krain między apostołów mówiła o losowaniu, Jakub wyraźnie zaznacza, że wybór destynacji dokonał się przez bezpośrednie działanie Ducha Św., dzięki poznaniu języków. Addajowi została objawiona "mowa Edessy" już gdy przebywał w Judei.¹⁴⁹⁹ Gdy otrzymał "nowy język", wyruszył do Abgara, do Mezopotamii.¹⁵⁰⁰ Nie istnieje pośrednictwo Tomasza wysyłającego Addaja, znane z przekazu Euzebiusza. Wydaje się to implikować, że według Jakuba Addaj przebywał w gronie uczniów w momencie zesłania Ducha Św. (nie musiał jednak należeć do Dwunastu, ponieważ w *Dziejach Apostolskich* Piotr z Jedenastoma wyjaśniają tłumowi zachowanie większej ilości towarzyszących im uczniów).¹⁵⁰¹

W homilii poświęconej Addajowi, Abgar uznaje jego wyższość i symbolicznie oddaje mu królestwo.¹⁵⁰² W biblijnym porównaniu Jakub widzi chrzest Abgara "czarnego", który stał się biały – jak białe znaki na pałkach przy wodopoju Jakuba w Aram.¹⁵⁰³ W wizji Jakuba dopiero nadejście Addaja i ewangelizacja regionu tworzą chrześcijańską "małą ojczyznę", na wzór dawnej krainy patriarchów Międzyrzecza. Biblijny Jakub przy wodach zaręczył się z córką Harrańczyków; Addaj przybył w to samo miejsce, do domu Aramejczyków. Addaj otworzył źródła w Edessie,¹⁵⁰⁴ lecz oznaczył je nie pałką, lecz znakiem krzyża. W Harranie było niejasne przecucie, w Edessie – pełnia. "Otworzenie źródeł" w Edessie może mieć wymiar duchowy, jednak należy wspomnieć, że *Kronika roku 1234* przekazuje tradycję, według której to Addaj naprawił wały rzeki, pogłębił koryto i na wiele lat uwolnił miasto od powodzi.¹⁵⁰⁵ Lew – ujście fontanny z muzeum w Edessie, jest oznaczony symbolem krzyża.

Działalność Addaja obejmuje także usunięcie dawnych kultów – apostoł Addaj przybył do kraju ciemnego od dymów ofiarnych. Słońce zaciemniło się, jednak Addaj

¹⁴⁹⁹Homily on Addai 165, s. 172.

¹⁵⁰⁰Homily on Addai, 155, s. 170.

¹⁵⁰¹Dz 2.15.

¹⁵⁰²Homily on Addai, 196, 34.

¹⁵⁰³Homily on Addai 390, s. 204.

¹⁵⁰⁴Homily on Addai, 402, s. 206.

¹⁵⁰⁵1234, s. 98.

przyniósł ze sobą światło i zamiast słońca ofiarował je tym, którzy byli w ciemności.¹⁵⁰⁶ Addaj jest więc kolejną postacią po Abgarze, która przynosi do Edessy światło. W wizji Jakuba Addaj i Abgar mówili jednym słowem, wykorzeniając pogaństwo w mieście.¹⁵⁰⁷ To kilkukrotne zaznaczenie całkowitej jednomyślności króla z Addajem podkreśla ortodoksję młodego kościoła. Jest również przywołane nawrócenie otoczenia Abgara: *Śludzy króla z wielką miłością podążyli za apostołem, odrzucili bogactwa i z nim ukochali ubóstwo. Nauka trafiła do dowódców wojsk i przywódców oddziałów i król jest dumny, że jego śludzy [robotnicy] wykonują pracę dla Syna.*¹⁵⁰⁸ W tych aspektach homilia Jakuba jest tożsama z narracją znaną z *Doctrina Addai*.

Jakub włącza w "historię Edessy" także akta Szarbela, Barsamyi, oraz Szmony, Gurii i Habiba, tworząc pełnię historii męczenników od pierwszego – Szarbela, po ostatniego – Habiba. Trzy homilie są poświęcone postaci św. Tomasza. Jedna z nich wyjaśnia "niewiarę" Tomasza wobec faktu zmartwychwstania jako chęć oparcia się na własnym doświadczeniu, które umocni go w późniejszej ewangelizacji. Zachowany przez Jakuba jest antyariański wydźwięk frazy "Pan mój i Bóg mój" – słowa Tomasza służą jako dowód przeciw tym, którzy zaprzeczają boskości Chrystusa.¹⁵⁰⁹ To samo *memre* podaje, że Tomasz przybył jako niewolnik do Indii¹⁵¹⁰ i był *blogosławionym, który dał naukę Indiom.*¹⁵¹¹ Pierwotnym źródłem tych informacji były "Akta Tomasza", jednak w czasach Jakuba stanowiły one zapewne część zwyczajowego żywotu tego apostoła.

5.5.3. Wykorzystanie toposu „miasta niezwycięzonego” u Jakuba z Sarug

Na przełomie V i VI wieku pierwszy plan wysuwa się znów obietnica ochrony Edessy przed nieprzyjaciółmi w związku z wojną z perskim władcą Kawadem, przypomniana także w kronice ps. Jouzego Stylity oraz w "Romansie" Juliana.¹⁵¹² Niewiele wcześniej list

¹⁵⁰⁶Homily on Addai, 160, 78.

¹⁵⁰⁷Homily on Addai, 218, 497

¹⁵⁰⁸Homily on Addai, 218, 497.

¹⁵⁰⁹*Jacob of Serugh. Homily on the Apostle Thomas and the Resurrection of Our Lord, 7.*

¹⁵¹⁰*Homily on the Apostle Thomas and the Resurrection of Our Lord 474, s. 89*

¹⁵¹¹*Homily on the Apostle Thomas and the Resurrection of Our Lord 514, s. 93*

¹⁵¹²K. Bryant Gibson.

Chrystusa został uznany za nieautentyczny przez papieża Gelazjusza w dekreście z 494 roku.¹⁵¹³ W przeciwieństwie do pozostałych źródeł, Jakub z Sarug rozwija jednak ten motyw na zupełnie innym poziomie – jak zauważa K. Bryant Gibson, obietnica Chrystusa zostaje tam porównana do jednego z największych działań w "Bożej historii" – obietnicy dla Noego, według której nigdy więcej nie powtórzy się potop.¹⁵¹⁴

Obietnica ocalenia Edessy jest rozważana w wymiarze realnym i eschatologicznym. Jakub podkreśla, że Boże Słowo nie może zostać odwołane, traktując treść listu Chrystusa dokładnie w ten sam sposób, jak ustępy z Pisma Św.¹⁵¹⁵ (homilie te z pewnością wpływały na utwierdzenie wiary mieszkańców Edessy w niemożność złamania bożej obietnicy, podkreślone w kronice ps. Jozuego Stylity). Jakub odnosi się również do Bożego gniewu ze względu na nieprawość ludzi¹⁵¹⁶ (u Jozuego Stylity wyrazem tego gniewu były inne klęski, które spadły na Edessę – głód oraz choroby). Przymierze Abgara z Bogiem jest równie ważne, jak pozostałe biblijne przymierza.¹⁵¹⁷ Tak silne akcentowanie wagi błogosławieństwa dla miasta i postawienie go na równi z ewangelicznymi słowami Chrystusa wydaje się być inwencją Jakuba wyrastającą z ludowej pobożności. Prokopiusz widzi pokłosie tej narracji kilkadziesiąt lat później, pisząc, że Edesseńczycy są głęboko przekonani o prawdziwości błogosławieństwa.¹⁵¹⁸

Jakub docenia także rolę Szmony i Gurii, którzy stali się murem dla "naszego kraju" i ochroną przed hordami, które otaczały "nas" we wszelkich walkach¹⁵¹⁹ co wydaje się być nawiązaniem do ataków Hunów. Jakub nazywa ich patronami Edessy i dwoma perłami, które zdobią pannę młodą Abgara.

W *Hymnie o Edessie* Jakub po raz kolejny podkreśla rolę "miasta błogosławionego", ukazując zaślubiny Edessy z Chrystusem, w których zastępuje ona ziemską, żydowską Jerozolimę.¹⁵²⁰ Jest to znaczne wyzwanie rzucone Ziemi Świętej, jednak bezpiecznie umieszczone w czasie – porównane zostają Edessa Partów i Jerozolima Żydów z czasów Ewangelii. Jerozolima odrzuciła Boga, zaś Edessa go przyjęła. Abgar był ojcem panny

¹⁵¹³Segal 1970, s. 73.

¹⁵¹⁴K. Bryant Gibson, *Jacob of Sarug's Homilies on Abgar and Addai*, Pistacaway 2022, s. 3-4.

¹⁵¹⁵Jakub z Sarug, *Epistula ad Edessenos*, Illert, *die Abgarlegende*, s. 206.

¹⁵¹⁶Jer 18.7-10.

¹⁵¹⁷Illert, *die Abgarlegende* s. 207.

¹⁵¹⁸De bello persico 2.12.26.

¹⁵¹⁹Lobgedicht auf die hl. Märtyrer Gurias und Schamonas, 1.

¹⁵²⁰Illert, *die Abgarlegende*, s. 211. Hymnus auf Edessa 1-12.

młodej – Edessy i poprosił o jej zaślubienie z Chrystusem.¹⁵²¹ Niezwykle kunsztowne porównania Jakuba opierają się na kontraście. Takie operowanie przeciwieństwami, poruszanie się po napiętej linii od jednej skrajności do drugiej, jest charakterystyczne dla wycucia poetyki syriackiej. W odniesieniu do historii Edessy, zarówno treść legendy o Addaju, jak i sceny z Ewangelii pozwalają na obfite udokumentowanie tego kontrastu, doprowadzając do odczytywania kolejnych scen Pisma Św. w kontekście potwierdzenia roli i znaczenia Edessy jako przedstawicielki pogan pragnących kontaktu z Bogiem.

5.5.4. Lokalna historia i duchowa kraina w narracjach z przełomu V i VI wieku

Jakub był całe życie związany z regionem Osroene. Wykształcony był zapewne w Szkole Edessy, chociaż jak sam zaznaczał – niezależny od niej w poglądach dotyczących Teodora z Mopsuestii,¹⁵²² tworzył swoje homilie przez niemal 50 lat posługi jako *chorepiscopos* w regionie Batnae.¹⁵²³ Dlatego bardzo ważne jest dostrzeżenie faktu, że Jakub głosił swe homilie nie tyle dla środowiska samej Edessy, lecz dla całej krainy. Jednak o ile wcześniej Efreem pisał o Nisibis, Edessie i Harranie, spojrzenie Jakuba nie jest geograficzne. Edessa jest nie tyle miastem, co głową lokalnego kościoła. Krajobraz Osroene czasów Jakuba jest chrześcijański. Jakub chwali Boga, który wykorzenił przybytki demonów i zbudował kościoły na końcu świata.¹⁵²⁴ Świąty świeckich i monastyczny przenikały się przede wszystkim w wielkich świątach liturgicznych i wydaje się, że zarówno postacie Abgara, Addaja, Tomasza, jak i Szarbela oraz męczenników Edessy były wysławiane w homiliach właśnie w czasie tych świąt. Świeccy przychodzili po radę do mnichów, ascetów, stylitów i eremitów; ci z kolei zjawiali się na nabożeństwach w wioskach i w miastach. W przeciwieństwie do poglądów Rabbuli, wszyscy oni byli dla Jakuba częścią ciała Chrystusa. Nadal odbywały się nabożeństwa za zmarłych, gdzie ludzie mieli przynieść chleb i wino dla kapłana, jednak, jak zaznacza Jakub, we współczesnych mu czasach często wysyłali służących, zamiast zjawić się osobiście.¹⁵²⁵ Jednym z najważniejszych elementów

¹⁵²¹Edessa Jerusalem 37-38.

¹⁵²²W liście do Pawła, biskupa Edessy stwierdził, że nie popiera Diodora, Teodoreta i Teodora z których dziełami spotkał się studiując w Edessie. (Mathews Jr. 2018, s. 4) .

¹⁵²³E. G. Mathews Jr., *Jacob of Sarug's Additional Homilies on Good Friday*, Piscataway NJ 2018, s. 3.

¹⁵²⁴On the Parable of the Leaven, by Mar Jacob, Bishop of Serugh, w: S.A. Harvey s. 118

¹⁵²⁵S.A. Harvey, s. 121

spajających Kościół była dla Jakuba muzyka.¹⁵²⁶ Należy jednak pamiętać, że jedność wyobrażona przez Jakuba była w pewnym sensie konstruktem narracji bardziej niż rzeczywistością. Przez cały czas historii Osroen, mamy wzmianki o gwałtownych konfliktach jej ludności. Konflikt "ortodoksji" z manichejczykami i bardesanitami, arian i anty-arian, Rabbuli z duchownymi innych miast Osroene, zwolenników Rabbuli z Ibasem, mieszkańców Edessy i rzymskich buntowników z czasów Zenona, zwolenników soborów w Efezie i Chalcedonie z ich zaciekłymi przeciwnikami. Chrześcijan i żydów, pogan, oraz – ujęta w toposie literackim – odwieczna rywalizacja Edessy i Harranu, niejako przetłumaczona na język chrześcijański. Jednak w przeciwieństwie do Efrema, który wyraźnie zaznaczał podział wśród chrześcijan i heretyków, oraz między Edessą i Harranem, Jakub decyduje się podkreślać to, co całą krainę zespaja.

Jakub postrzega historię Edessy jako całość, od czasów Chrystusa zaś w innym wymiarze – od pierwszego męczennika – Szarbila, po ostatniego – Ḥabiba. U Jakuba dokonuje się kompilacja wcześniejszych toposów z Edessy. Znikła jednak już rzeczywistość Efrema – postać Paluta nie znajduje wyjaśnienia u Jakuba, podobnie jak wspomniany przez Efrema kult relikwii św. Jana Chrzyciela. Nie rozwinięto dziejów postaci pierwszych biskupów lub św. Helpidiusa znanego z Egerii. Nie kultywuje się pamięci późniejszych biskupów, nie przywołuje też postaci cesarzy. W obliczu napięć dogmatycznych pojawia się pragnienie oparcia na korzeniach – kościele Abgara i Addaja. W chwilach zagrożenia w historii Edessy zawsze zwracano się ku symbolom, które w zależności od okoliczności mogły zostać wtopione – lub wręcz dopasowane jak szablony – do stworzenia większej całości. Mojżesz Khorenatsi wtopił szablon legendy Abgara w historię Armenii. Jakub rozważa ten sam szablon w wymiarze lokalnym, duchowym i biblijnym. Narracja czysto historyczna przestaje mieć znaczenie i można zastanowić się, czy w czasach Jakuba wczesne zapiski z Edessy nie były już w większości utracone.

¹⁵²⁶S.A. Harvey, s. 124-126.

6. Zakończenie

6.1. Tożsamość w późnym antyku – definicje

W studiach nad tożsamością społeczną badacz zmuszony jest zmierzyć się z siecią pojęć socjologicznych, aby ostatecznie wypracować definicje adekwatne dla danej grupy.

Próba opisanania dziejów każdej społeczności musi zmierzyć się z problematyką tożsamości – jako pojęcia, oraz w zastosowaniu definicji wobec danej grupy. Kwestie związane z tożsamością i przynależnością stały się w ostatnich dziesięcioleciach jednym z kluczowych aspektów badań nad przeszłością; niektóre ujęcia posiadają bardzo szerokie ramy, łącząc analizę historyczną z poszukiwaniem odpowiedzi na pytania współczesne. Dla założeń niniejszej pracy pomocna jest już podstawowa definicja tożsamości według PWN: *w każdym wypadku chodzi o to, iż jednostki i grupy nieuchronnie ulegające podczas swego trwania licznym zmianom, zachowują jednak pewne cechy stałe, decydujące o tym, kim lub czym są, i — tym samym — wyróżniające je spośród innych jednostek i grup. (...) Na ogół zakłada się, iż w grę wchodzi nie tylko sam fakt posiadania takich cech oraz ich dostrzegalność dla zewnętrznego obserwatora (tożsamość obiektywna), lecz również, a nawet przede wszystkim, świadomość ich posiadania, a więc z jednej strony wyraźne poczucie ciągłości swego istnienia, z drugiej — indywidualności i odrębności (tzw. tożsamość subiektywna).*¹⁵²⁷ W ujęciu R. Milesa tożsamość odpowiada na najważniejsze pytanie – kim jestem? – zarówno w wymiarze jednostkowym jak i społecznym.¹⁵²⁸ Według J. Filonika i K. Kucharskiego, badających świat starożytny przez pryzmat nauk społecznych, tożsamość (zbiorowa) to skonstruowany społecznie, dynamiczny "świat dyskursu", którego charakter, zakres i odniesienia znajdują się w ciągłym ruchu i którego elementy mogą wydawać się odmienne (a nawet sprzeczne) w zależności od pozycji w ramach społecznych, ekonomicznych i politycznych. Podlegają one zmianom i przystosowaniom w procesie komunikacji, która obejmuje w sposób najwyraźniejszy retorykę publiczną, lecz rozciąga się

¹⁵²⁷J. Szacki, *Tożsamość*, PWN online [https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/tozsamosc;3988537.html, dostęp 20.05.2024].

¹⁵²⁸R. Miles, *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York 1999, s. 1.

także na wszystkie inne formy dyskursu.¹⁵²⁹ Ci sami autorzy zauważają w odniesieniu do antyku klasycznego, że zróżnicowana i retoryczna konstrukcja tożsamości tworzy się na bazie cech wyobrażonych oraz przez ciągle "wymyślanie tradycji na nowo" (*diversive and rhetorical construction of the self by a variety of social and political groups [...], often on the basis of imagined traits and through constant reinvention of tradition.*)¹⁵³⁰ Podobne ujęcie przedstawia wydana niedawno praca *Rhetoric and religious Identity in Late Antiquity* pod redakcją R. Flowera i M. Ludlow¹⁵³¹, gdzie pojawiają się terminy "mnogich tożsamości" oraz ich "aktywacji", oraz pytanie o przyczyny tego procesu.¹⁵³²

Wieloaspektowość późnoantycznych tożsamości jest dostrzegana w nauce od dawna, jednak, jak stwierdza E. Rebillard, relacje między nimi były rzadko omawiane w teorii.¹⁵³³ Wg. Burkego i Stets: *identities from each basis have identity standards that serve as the reference and guide behavior in situations. Whether it is a role, social, or person identity, individuals act to control perceptions of who they are in a situation to match the feedback they receive in the situation.(...) Activation refers to the condition in which an identity is actively engaged as opposed to being latent and inactive.*¹⁵³⁴ P. van Nuffeln zwraca uwagę na rolę świadomie modelowanej, konstruującej tożsamość narracji: *The human self is constituted by narrative (...) Numerous studies explore how individual and social identity is constituted by means of narrative (...) such theories allow us to analyse more subtly narratives that used to be read as early articulations of a national or ethnic-religious identity, such as the histories of Gregory of Tours for the Franks and those of John of Ephesus for Syriac Christians.*¹⁵³⁵ Wszystkie te definicje pozwalają przybliżyć i zrozumieć

¹⁵²⁹J. Filonik, J. Kucharski, Discourses of Identity in the Ancient World: Preliminary Remarks, *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 38/1 (2021), 1-5, s. 3: *A socially constructed, dynamic discourse-world whose terms and frames of reference are constantly in motion, and whose elements may appear distinctly different depending on one's position in the social, economic and political structures and interests that define the life of a given community or state. They are subject not just to changes or readjustments but also appropriation, chiefly in the course of communication, which includes most prominently public rhetoric, but can extend to all other forms of discourse.*

¹⁵³⁰Filonik, Kucharski 2001, s. 3.

¹⁵³¹R. Flower, M. Ludlow (eds), *Rhetoric and religious Identity in Late Antiquity*, Oxford 2020.

¹⁵³²Flower, Ludlow 2020, *Introduction*, s. 3.

¹⁵³³E. Rebillard, Approaching "Religious Identity" in Late Antiquity, w: R. Flower, M. Ludlow (eds), *Rhetoric and religious Identity in Late Antiquity*, Oxford 2020, 15-27, s. 24; Burke, Stets 2009, s. 112.

¹⁵³⁴Rebillard 2020, s. 25.

¹⁵³⁵P. van Nuffeln, What happened after Eusebius – Chronicles and Narratives... s. 189.

złożoność relacji na tak bogatym kulturowo podłożu, jakim była późnoantyczna prowincja Osroene.

6.2. Zastosowanie definicji "tożsamości" dla Edessy i Osroene

W przypadku mieszkańców Osroene podstawowa odpowiedź na pytanie wyrażone przez Milesa, "kim jestem", nie uległa w omawianym okresie zmianie. Aramejskojęzyczna ludność tego regionu pozostała "mieszkańcami Beth Nahrin". Nie naruszyła tego postępująca dwujęzyczność, chrystianizacja, osłabienie dawnych więzi kulturowych czy przyjęcie nowych. Przez cały czas trwania w Cesarstwie, mieszkańcy Północnej Mezopotamii zachowali poczucie odmienności wobec społeczności uważanych za zewnętrzne. Mimo wygaśnięcia systemu buforowych państweczek nie zmieniła się również w sposób znaczący definicja ludności sąsiedniej – były to nadal to rzymska Syria, Armenia, "perska" Mezopotamia oraz koczownicy. Może się wydawać, że w okresie szczytowej unifikacji – który przypada na V wiek – podległość wspólnym strukturom władzy, powszechne rozumienie greki oraz szeroki horyzont chrześcijańskich wzorców prowadziły do połączenia rzymskiej "Syrii" w większą całość. Jednakże siła, z jaką wybuchają późniejsze podziały dowodzi istnienia głębszego podłoża fundamentalnej różnicy, która nigdy nie została zniesiona. W kronice Jozuego Stylity "my" odnosi się do całości rzymskich ziem Mezopotamii, obszaru szerszego niż prowincje, jednak posiadającego wyraźną granicę na Eufracie. Amida wyrastała z tego samego horyzontu, pozostając jednak poza zasięgiem prestiżu toposów kulturowych związanych z Osroene. Należy także zauważyć, że apolityczna wspólnota aramejskojęzycznej Mezopotamii – obejmująca również część perską – pozostawała niezwykle istotna przez cały okres późnego antyku, zaś podziały wśród społeczności na tym obszarze były wieloaspektowe oraz nieostre.

Dalszy wywód Milesa, odnoszący się do ogółu zagadnienia tożsamości późnoantycznej, współgra z zarysowanym wyżej obrazem: *It is a common practice to designate a familiar place which is 'ours' and an unfamiliar place beyond those boundaries which is 'theirs'. Those who live outside these boundaries are not required to acknowledge them. (...) What is more important than actual physical geography is the theoretical mapping and charting of territory that underlies the fiction, historical writing, art and philosophical*

*discourse of the time (Fuhrman 1983:1, Said 1993:69).*¹⁵³⁶ Miles opisuje również aktywne konstruowanie tożsamości, w którym biorą udział warstwy wykształcone: *for what we are witnessing is a significant change in acceptable rhetorical strategies and discourse amongst the intelligentsia of late antiquity. The construction of identity is, at its heart, a matter of an imaginaire rather than a fixed reality.*¹⁵³⁷ Jak słusznie zauważa, *it is possible to have an overarching single identity, but it will always be made up of several, if not myriad, separate identities, some of which may be contradictory (Smith 1991:4–7). Some will be stronger than others and the pattern will change over time.*¹⁵³⁸ (...) *No identity can exist by itself and without an array of opposites or negatives.*¹⁵³⁹ W przypadku Osroene można wyraźnie dostrzec zarówno mnogość tożsamości, jak i kontrasty, które sprawiają, że narracje często wydają się być sprzeczne i pozbawiać znaczną część grup społecznych pełni uczestnictwa w kulturowej kreacji. Jako przykład można podać kontrast między Edesą a Harranem, który w warstwie retorycznej wydaje się wykluczać istnienie jednej wspólnoty, mimo geograficznej przynależności obu ośrodków do Osroene. Takie wrażenie jest jednak błędne w co najmniej dwóch aspektach: literackie podziały nie zawsze dojrzywały na tyle, by ujawniać się w życiu codziennym szerszego horyzontu społeczeństwa; zaś jeśli przenosiły się na rzeczywistość, rozwijały się przez uczestnictwo w tych samych kodach kulturowych, przy emocjonalnym zaangażowaniu obu stron w ich przejęcie (jak w przypadku toposu "miasta niezwycięzonego").

Jednocześnie należy uznać fakt, że późny antyk był epoką, w której ideologiczne podziały i konstrukty myślowe wyjątkowo silnie wpływały na rzeczywistość, chociaż nie pozostawały aktywne we wszystkich sytuacjach. E. Rebillard tłumaczy to na przykładzie wymiany zdań między osobami z dwóch różnych światów religijnych, Nectariuszem a Augustynem: *in other words, it is not necessary to assume a hierarchy between Nectarius' multiple identities and allegiances. In their letter-exchange, Augustine vainly tries to frame their discussion within the pagan–Christian dichotomy. Nectarius, however, writes to Augustine as a leading citizen of Calama, and also as an old acquaintance and a man who shares Augustine's culture. We should not infer from this that Nectarius considers a display of religious allegiance to be misplaced in the public sphere. He might simply think that his religious identity, whether shared with Augustine or not, is irrelevant to the present*

¹⁵³⁶Miles 1999, s. 8.

¹⁵³⁷Miles 1999, s. 5.

¹⁵³⁸Miles 1999, s. 5.

¹⁵³⁹Miles 1999, s. 6.

exchange.¹⁵⁴⁰ Przywołany wyżej literacki topos niechęci Edessy do Harranu niewątpliwie miał podłoże w realnych konfliktach dwóch ośrodków kultywujących odmienne tradycje (arabskiego centrum królewskiego i macedońskiej kolonii), posiadających często sprzeczne interesy. Podejście do "harranczyków", chociażby u Efrema, nie różni się jednak od retorycznego potępienia arian i bardezanitów z samej Edessy. Egeria dostrzega odmiennosc Harranu i brak chrześcijan w mieście, jednak nie dokonuje oceny tego stanu rzeczy. Co więcej, jej wzmianka o czci oddawanej Nahorowi i Bethuelowi może sugerować, że pogańskie kultury Harranu bywały także częściowo tłumaczone na język chrześcijański, co stawiałoby w innym świetle pozwolenie cesarza Teodozjusza I na dalsze funkcjonowanie świątyni Sina.

Z powodu wieloaspektowości kontrastów i ich czasowego "wygaszania", nie można wykluczać z ogólnej wspólnoty tożsamościowej pogan i heretyków Edessy, szczególnie w okresie chrystianizacji Osroene i pierwszych dziesięcioleci władzy dynastii konstantyńskiej. E. Rebillard ostrzega przed traktowaniem religijnych tożsamości w oddzielny, nieprzenikający się sposób: *It is a common postmodern cliché to understand the boundaries between religious identities as contingent and fluctuating. However, this too often results in a discourse that talks about the fluidity of identities whilst it simultaneously reifies identities by attributing them to groups together with agency, interests, and will. This is what Rogers Brubaker denounces under the name of 'groupism'*.¹⁵⁴¹ Podziały religijne w Osroene potrzebowały znacznego czasu, by wyklarować się na gruncie definicji; w rzeczywistym życiu społecznym procesy te musiały być jeszcze bardziej nieostre, co nie zmienia faktu, że raz dojrzałe, stawały się realną przeszkodą i skutkowały wykluczeniem lub żywiołową niechęcią wobec wrogich wspólnot. Zgodnie z ogólną tendencją, w Osroene późnego antyku definiowanie podziałów i ich wpływ na społeczeństwo wydaje się zaostrzać z czasem, z nielicznymi przykładami sytuacji odwrotnej.

W zrozumieniu tych procesów pomocne może być ujęcie Handelmana, który pisze o dwóch rodzajach przynależności – "lateralnym" oraz "hierarchicznym". W modelu lateralnym kategorie przenikają się w sferze "mnogości tożsamości". Jednak gdy przynależności są hierarchiczne, kategorie zostają zdefiniowane i narzucone na zasadzie członkostwa w grupie: *given a lateral arrangement, the assumption is that various category sets (i.e., ethnic, occupational, religious, educational, etc.) are interchangeable to a certain extent in an occasion of interaction; and therefore, that the same person can be categorized*

¹⁵⁴⁰Rebillard 2020, s. 27.

¹⁵⁴¹Rebillard 2020, s. 23.

*according to different criteria of relevance in different situations. But if the arrangement of membership sets tends more to the hierarchical, then all categorizations about a person may be allocated according to, and interpreted in terms of, membership in a given category set.*¹⁵⁴²

W pewnym uproszczeniu można stwierdzić, że mieszkańcy Osroene przyjmowali hierarchiczne i zdefiniowane kategorie tożsamości ze świata Zachodu, natomiast tworzyli struktury "lateralne" w obrębie własnego języka i kultury lokalnej. W kontakcie z aparatem Cesarstwa – w strukturze urzędników, w obecności wojska, w roli Edessy jako rzymskiego miasta i Osroene jako prowincji – odmienność jej kultury jest niemal niezauważalna, zaś konflikty nie wykraczają poza te charakterystyczne dla innych ośrodków rzymskiego Wschodu. Osroene całkowicie dostosowała się do ram rzymskiej i kościelnej prowincji. Na soborze w Chalcedonie biskup Ibas jest przedstawicielem rzymskiej metropolii, zaś cień odmienności kulturowej widoczny jest jedynie w jego osobistych kontaktach z Persją oraz w użyciu syryjskiego przez kilku duchownych z regionu.

Według Milesa granice tożsamości późnoantycznej były nieostre także w zakresie geograficznym: *so, in order to make the later Roman empire into any kind of political or cultural reality, or even to give it a geographical identity, significant numbers of people need to have had a concept of what the empire consisted of. What became clear was quite how arbitrary the geographical distinctions were. Such distinctions, while appearing to exist objectively, have only a fictional reality.*¹⁵⁴³ Należy jednak zaznaczyć, że podobnie jak to zostało uchwycone przez Milesa w perspektywie ogólnej, tak w skali lokalnej przez cały czas trwania "Osroene" w późnym antyku istniała grupa ludzi, która posiadała koncept, czym owa kraina miała być. Dotyczy to zarówno roli Edessy jako stolicy, jak i jej okolic jako geograficznej oraz "duchowej" ojczyzny. W redefiniowaniu tożsamości oraz lokalnej geografii pod władzą rzymską w III wieku niewątpliwie największy udział miała lokalna arystokracja Edessy (w tym zwolennicy współpracy z Rzymem), a także cesarscy urzędnicy, działający na obszarze Osroene. Przedstawiciele wszystkich tych grup pojawiają się zarówno w zapisach historycznych, jak i w materiale epigraficznym. Nieuchwytnie pozostają natomiast inne formacje, które również musiały uczestniczyć w tym procesie. Były to elity – świeckie i religijne – pozostałych ośrodków Osroene, ogół ludności miejskiej, wreszcie – najszerszy horyzont odbiorców lokalnych toposów, zainteresowanych ich treścią. Istnienie tego rodzaju zainteresowania jest wyraźnie widoczne w czasach późniejszych, w aktywności

¹⁵⁴²Rebillard 2020, s. 26.

¹⁵⁴³Miles 1999, s. 7.

miejskiego tłumu Edessy i poszczególnych frakcji, dobitnie wyrażających przywiązanie do różnych koncepcji. Można więc stwierdzić, że późnoantyczna tożsamość Osroene wyrastała z działalności lokalnych elit oraz aktywności jednostek o szczególnym prestiżu (nie zawsze należących do elit, jak pierwsi pustelnicy), jednak utrwałała się dzięki żywotnemu przyjmowaniu tych koncepcji przez ogół syryjskojęzycznej ludności, która mogła przekształcać, odrzucać i tworzyć kolejne konstrukty, szczególnie w ramach tworzącej się od III wieku chrześcijańskiej "ludowej pobożności". W procesie tym udział elit i odbiorców mógł przechodzić przez fazy mniejszego i większego zaangażowania. "Legenda Abgara" powstała zapewne w kręgach elit, lecz przetrwała i zakorzeniła się wśród szerszych odbiorców, gdzie kształtowała się na nowo na przełomie V i VI wieku. Należy zauważyć, że część toposów – jak przekonanie o szczególnym statusie Edessy lub postać Addaja – mogło wyrastać z warstwy ludowej i zostać jedynie zdefiniowana literacko przez elity.

Lokalna geografia była niezwykle znacząca. W krainie zasiedlonej od tak dawna, gdzie warstwy kulturowe dosłownie się na siebie nakładały, zachowały się pamiątki wielu epok. Przykład Aberkiosa z Frygii ukazuje, jak na podstawie jednego zabytku – inskrypcji – zbudowano cały żywot świętego. Niezwykle wiele materialnych elementów "małej ojczyzny" za Eufratem mogło uzupełniać zasób symboliki lokalnych narracji – można wymienić samą rzekę, źródła wody, wzgórze, odwieczny przebieg dróg, zachowane "starożytności" od namiotu Jakuba po taran porzucony przez Persów pod Harranem, pogańskie świątynie i grobowce, wreszcie chrześcijańskie kościoły, kaplice i klasztory. Pogańska świątynia w Osroene była znana z pięknego wystroju, podobnie jak później wielka katedra w Edessie. Treści do narracji mogła dostarczyć brama, droga, cysterna, cytadela, kolumna, drzewo – wszystkie te elementy były dostrzegane, zachowywane i wplatane w lokalną tożsamość.

6.3. Pochodzenie i cyrkulacja lokalnych toposów oraz ich znaczenie w kulturowej kreacji

Jeśli chodzi o lokalne narracje Edessy, zaproponowane przez Mirkovica "prześledzenie wstecz" źródeł od najpóźniejszych do najwcześniejszych, pozwala kolejno odrzucać elementy dodane. Mimo wskazówek wynikających z treści źródeł, pozostaje

jednak interpretacją badacza, którą warstwę uważa za wcześniejszą. Należy także zauważyć, że w przypadku legendy o nawróceniu Edessy – podstawowego rezerwuaru symboliki związanej z lokalną odrębnością – akumulacja kolejnych warstw nie była procesem ciągłym. Nie omawiane przez Mirkovica dzieła Jakuba z Sarug, w porównaniu z *Doctrina Addai* raczej oczyszczają narrację niż ją uzupełniają, mimo późniejszej daty powstania.

Dla Mirkovica osiłą legendy o nawróceniu Edessy jest spotkanie króla z apostołem, w co można włączyć zarówno wątek Abgara i Addaja, jak i na wpół tylko czytelną w źródłach rolę apostoła Tomasza. Możliwe jednak, że jest to warstwa wtórna wobec jeszcze wcześniejszej osi spotkania pogan z Bogiem. Topos ten ma swoje źródło już w narracjach starotestamentowych i zostaje szczególnie wyrażony w księdze Izajasza, niezwykle istotnej dla wczesnego chrześcijaństwa ze względu na przekonanie o jej profetycznym charakterze dotyczącym nadejścia Chrystusa. Tak odczytywana narracja o Abgarze byłaby siostrzaną (lub – schryistianizowaną) wersją nawrócenia Izatesa z Adiabene.¹⁵⁴⁴ Zarówno w przypadku Izatesa, jak i Abgara, narracja stanowi spełnienie prorocत्व Izajasza o przyjściu pogańskiego władcy do Boga (*Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłyśło*).¹⁵⁴⁵ *Zaiste, Pan zlituje się nad Jakubem, i znowu sobie obierze Izraela: da im odpocząć we własnej ojczyźnie. Cudzoziemiec przyłączy się do nich i zostanie wcielony do domu Jakuba. Przyjmą ich narody i zaprowadzą do ich miejsca rodzinnego. Dom zaś Izraela weźmie ich sobie w posiadanie na ziemi Pańskiej, jako sługi i służące, tak że będzie trzymał w niewoli tych, którzy go trzymali, i panować będzie nad swoimi ciemiężycielami.*¹⁵⁴⁶ "Przyjście" Abgara do Chrystusa byłoby w tym ujęciu spełnieniem wyrażonej przez Izajasza obietnicy zwrócenia się pogan do Boga, podobnie jak wydarzenia z Ewangelii są odbiciem starotestamentowych zapowiedzi proroków. Niewątpliwie Jakub z Sarug interpretował legendę Abgara właśnie w tym kontekście.

Pomocne w zrozumieniu rozwoju lokalnych toposów może być przywołane już pojęcie "horyzontu zakotwiczenia" lokalnej pamięci, który zmieniał się z czasem. Pamięć o istnieniu własnego ośrodka władzy z dworem, archiwum oraz historią dynastii wyróżniała mieszkańców Osroene na tle większości społeczności późnoantycznego Cesarstwa. Pamięć ta wykraczała poza kultywowanie mitu o osobie założyciela, charakterystycznego dla miast greckich, ponieważ konstruowała się na odmiennym podłożu kulturowym – w Edessie

¹⁵⁴⁴Postać Izatesa – ani bezpośrednio nawiązania do niej – nie pojawiają się jednak w znanych narracjach kultury syryjskiej.

¹⁵⁴⁵Iz 9.1.

¹⁵⁴⁶Iz. 14.1-2.

przeszłość nie-rzymska została ubrana w ramy chrześcijańskie, analogicznie jak później w przypadku Armenii. Jednocześnie od II połowy III wieku następował zmierzch dotychczasowych czynników budujących tożsamość (oprócz języka). Nastąpił koniec władzy dynastii Abgarydów; Edessa przestała być stolicą królestwa; zanikł horyzont kulturowy związany z aktywnością lokalnych elit; syryjska religia traciła siłę oddziaływania. Wszystkie te aspekty zostały zastąpione: postacią "Abgara" jako duchowego ojca miasta; koncepcją Edessy jako miasta wybranego; dostosowaniem lokalnych elit do nowych struktur; stworzeniem własnej symboliki w kontekście chrześcijańskim. W pierwszych udokumentowanych warstwach lokalnych narracji horyzontem zakotwiczenia pamięci pozostawał "złoty wiek" czasów Abgara Wielkiego. Jest natomiast dyskusyjne, na ile ten horyzont był wówczas rozpoznawany i pożądanym przez inne grupy poza lokalną arystokracją. Świadczy o tym brak wzmianek o legendzie w części źródeł z Edessy, oraz brak odniesień do Abgara w przebiegu roku liturgicznego w martyrologium z roku 412 (ukazującym stan z roku ok. 363).

Istotnym czynnikiem kształtującym charakter Osroene w I połowie IV wieku musiała być odpowiedź lokalnych społeczności na chrześcijańską kreację Konstantyna. Jest jednak zastanawiające, że w warstwie źródłowej osoba pierwszego chrześcijańskiego cesarza nie zakorzeniła się w wyraźnych toposach.¹⁵⁴⁷ Lokalne narracje bardzo ogólnikowo przyjęły postać Licyniusza za symbol pogańskich tetrarchów zwyciężonych przez Konstantyna, zaś stosunki z Cesarstwem w tym okresie pozostają prawie nieznane oprócz zaznaczenia obecności Aitahaly na soborze w Nicei. Martyrologium z Edessy nie wymienia pierwszych biskupów miasta. Być może jest to związane z wystąpieniem w Edessie Auda oraz z niejasną przynależnością dwóch biskupów (Barni i Hapsi) wyrzuconych ze spisu kroniki edesseńskiej, co z pewnością przyczyniło się do (wyrażanych potem przez Efrema) zastrzeżeń do ortodoksji lokalnego kościoła.

Dla charakteru chrześcijańskiej społeczności tej epoki może znaleźć zastosowanie przywołane przez É. Rebillarda pojęcie pół-chrześcijan (*semi-christians*) w pierwotnym znaczeniu Guigneberta – jako osób szczerze uważających się za chrześcijan, jednak równolegle praktykujących pewne kultury lub przekonania pogańskie¹⁵⁴⁸. Pojęcie to wydaje

¹⁵⁴⁷Najwyraźniejszym dowodem byłaby wzmianka na temat nadejścia Konstantyna "z wnętrza Hiszpanii" w Aktach Habbiba, zbieżna z narracją Agatangelosa odnośnie roli Konstantyna w pokonaniu pogańskich "królów", między innymi Licyniusza (Agatangelos 4.16) oraz z kroniką roku 1234 (s. 112).

¹⁵⁴⁸É. Rebillard, 2020, s. 16-17. Później termin ten używano dla określenia chrześcijan, którzy przyjęli wiarę, lecz w sposób nieszczerzy (Gerald Bonner 1984), a także chrześcijanie półżydowscy (E. Soler. Także arianie

się oddawać rzeczywistość Edessy lepiej niż próba ścisłego oddzielania frakcji i odłamów heretyckich, w tym walentyniańskich i marcjonickich, co najmniej do czasów Konstancjusza. Poglądy Efrema są pierwszym tak wyraźnym przejawem odrzucenia odłamów "heretyckich", przy jednoczesnym sprzeciwie wobec wpływu greckiej filozofii na chrześcijaństwo. W aspekcie politycznym są natomiast wyraźnie prorzymskie, chwając cesarzy Konstantyna, Konstancjusza i Jowiana. Efrema zachował dziedzictwo języka syryjskiego i zdefiniował kontrasty, jednak przyniósł ze sobą kulturowe zaplecze z Nisibis; jeśli nie jest on autorem hymnów o Julianie Sabie, oznacza to, że dopiero jego naśladowcy zbudowali obraz Osroene jako "małej ojczyzny" należącej do świata Wschodu, pod opieką Rzymian, na podstawie głęboko biblijnej symboliki.

Istotnym czynnikiem kształtującym kulturę Osroene stał się następnie nurt antyariański, widoczny już u Efrema. Początki rozłamu są nieuchwytnie – intrygującą kwestią pozostaje obecność imienia Ariusza z Aleksandrii w martyrologium z 411 roku. Inne źródła – list Juliana i kazanie ps. Chryzostoma, potwierdzają jednoznacznie wpływową obecność arian w Edessie, jednak granice między grupami musiały być początkowo nieostre, jeśli mianowany przez Konstancjusza Barses został potem zdeklarowanym przeciwnikiem arianizmu. Antyariańskość części społeczności odsunęła Osroene od autorytetu rzymskich cesarzy oraz stała się przyczynkiem do popularności kolejnych toposów – opieki Tomasza Apostoła nad miastem oraz oporu edesseńczyków wobec "złego" cesarza Walensa. Zapewne z powodu antyariańskiego nastawienia wpływowej części mieszkańców, tak dużą rolę w w Edessie zdobyły nauki Teodora z Mopsuestii. Edessa nie była w tym wyjątkiem – na rzymskim Wschodzie isniał szeroki horyzont zwolenników Teodora, traktujących jego nauki jako wyznacznik ortodoksji.¹⁵⁴⁹ W konsekwencji zdecydowanie antyariańska stała się również "Szkoła Persów", czerpiąca z antiocheńskich tradycji egzegezy.

Za episkopatu Rabbuli dokonano się, zgodnie z szerszym horyzontem zmian w Cesarstwie, przeniesienie żywotności konfliktów między "ortodoksją" i heretykami, oraz między arianami i antyarianami, na spór zwolenników Cyryla z Aleksandrii i Teodora z Mopsuestii. ukazujący jednocześnie potrzebę posiadania duchowego autorytetu zewnętrznego. Istnienie w V-wiecznej Edessie Szkoły Persów jest niezbitym dowodem na zainteresowanie grecką filozofią, teologią oraz twórcze zespolenie z kulturowymi siłami Cesarstwa, oraz ich translację dalej na Wschód. "Szkoła Persów" musiała jednak być

zmuszeni do uczęszczania do synagog w Antiochii). Hieronim określa ebionitów jako *semichristianus i semiiudaus* (Rebbilard 2020, s. 19-22).

¹⁵⁴⁹Cyryl z Aleksandrii, Ep. 69.

dotąd, nie głównym nośnikiem kultury, ponieważ jej usunięcie z Edessy nie naruszyło trwania omawianych wyżej toposów.

Współcześni badacze tożsamości często przywołują opinię G.H. Meada opisującą wpływ wybitnych jednostek na odbiór kultury: "*Persons of great mind and great character have strikingly changed the communities to which they have responded. We call them leaders, as such, but they are simply carrying to the nth power this change in the community by the individual who makes himself a part of it, who belongs to it. The great characters have been those who, by being what they were in the community, made that community a different one*".¹⁵⁵⁰ W ten sposób Osroene Jakuba z Sarug stała się taką krainą, jaką chciał stworzyć w swych dziełach – duchową "ziemią biblijną", ojczyzną synów patriarchy Jakuba, królestwem Abgara, Addaja, miejscem spoczynku św. Tomasza. Sam Jakub z Sarug odrzucił najbardziej dyskusyjną część spuścizny szkoły antiocheńskiej, jednak był wielkim zwolennikiem wzmacniania lokalnych narracji. Jedną z najważniejszych nierozwiązanych kwestii dotyczących kultury Edessy jest pytanie o to, czy lokalne toposy obecne w dziełach Jakuba zostały niejako wywołane z uśpienia, czy też pozostawały przez cały czas aktywne. Jeśli chodzi o "legendę Abgara", wcześniejszy przekaz Egerii wydaje się wskazywać na tę drugą odpowiedź. Również w przypadku kultu Addaja jego ciągłość wydaje się być bardziej prawdopodobna, jednak brak jest jednoznacznych dowodów. Zapewne kulturowym rezerwuarem dla ogółu społeczności Osroene stał się porządek roku liturgicznego i obchodzonych świąt, wraz z materialnymi "zabytkami" związanymi z przeszłością, zaś rozwijane w warstwie literackiej toposy znalazły swój pełny wyraz i najszersze oddziaływanie właśnie w chrześcijańskiej kulturze ludowej.

Na koniec należy zaznaczyć, że nakreślenie głównych nurtów zmian kulturowych w Osroene opiera się na dużych uproszczeniach. Z wyjątkiem kilku momentów w historii regionu, nie są dostępne narracje szczegółowe, która mogłyby ukazać rzeczywiste oddziaływanie toposów oraz ich odbiór w społeczeństwie. Złożoność tych zależności można przedstawić na przykładzie niewielkiego wycinka czasu, ostatnich lat IV wieku. Wielka pogańska świątynia w Osroene została wówczas zniszczona; szczątki apostoła Tomasza oficjalnie przeniesione do kościoła w Edessie; niedługo potem nastąpił najazd Hunów, który spustoszył Osroene, chociaż nie samą Edessę. Jeśli zburzoną świątynią był przybytek Sina Harrańczycy nie mogli skorzystać z dawnego schronienia w czasie najazdu, co utwierdzało

¹⁵⁵⁰G. H. Mead. "The Social Creativity of the Emergent Self", [w:] C.W. Morris (ed), *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934, 214-222, s. 216-217.

szczególnością rolę Edessy w regionie. Nie posiadamy jednak źródeł, które ukazywałyby odbiór i interpretację tych wydarzeń ani wśród elit, ani wśród ogółu ludności Edessy.

Prześledzenie nurtów lokalnej tożsamości Edessy i Osroene pozwala stwierdzić, że jej charakterystyczną cechą jest utrzymanie pewnego dystansu i niezależności wobec Cesarstwa, mimo całkowitego zespolenia politycznego. Zjawisko to wydaje się być kluczowym aspektem kultury Osroene. W prezentacji własnych toposów kulturowych Edessa uzyskała prestiż w świecie Rzymu, jednak jak się wydaje, jeszcze większy wpływ i uznanie w chrześcijaństwie wschodnim, gdzie udało się jej zachować rolę miasta-matki oraz trwale wprowadzić zwierzchnictwo "Addaja" nad Marim, apostołem Mezopotamii. Drugą bardzo charakterystyczną cechą jest wyrażanie zadowolenia z przymiotów własnego kraju, co nosi znamiona etnocentryzmu (własna kultura jest uważana za najlepszy i wzorcowy, w pełni zrozumiały styl życia, za pomocą którego ocenia się inne wzory kulturowe). Cechy te nie prowadzą (inaczej niż w przypadku sąsiedniej Armenii) do powstania "narodu" w nowożytnym rozumieniu tego słowa, ponieważ, chociaż zgodnie z definicją jego tworzenia: *w grę wchodzi wspomnienie własnego państwa (choćby tylko legendarnego)* jednak równie ważne są *aspiracje do utworzenia go w przyszłości lub przynajmniej uzyskania znacznej autonomii w obrębie państwa wielonarodowego*. Ten ostatni czynnik nie zaistniał już w historii Osroene po domniemanym "buncie" z połowy III wieku, jednak został zachowany w sferze duchowej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła pisane:

- Aberc. Abercius Hieropolitanus - Abercjusz biskup Hieropolis
epitaph. – epitaphium Abercii
- A. Pil. Acta Pilati -
ed. C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1876: 210.
- Ag. Agapius z Mabbug
Kitab al-'unvan – historia powszechna,
ed. Assemani, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum MSS orientarium catalogus*. Florentiae, 1742, p.213.; ed. trans. L. Vasiliev,
Kitab al-'unvan = Histoire universelle / écrite par Agapius (Mahboub) de
Menbidj ; editée et traduite en français par Alexandre Vasiliev.
Patrologia Orientalis (2 vols) 5, 7, 8, 11 (1910–16).
- ActTh Akta Tomasza
- Afrah. Afrahat Syryjczyk
Demonstrationes – rozprawy, ed. Wright, Louvain 1869; P. Burns. FC 5 1-2,
1999 (niem.)
- Afric. Sextus Julius Africanus – Juliusz Afrykańczyk
Cest. = Κεçσοί: Les —Cestes de Julius Africanus, J. R. Viellefond, Florence
1970
- Agath. Agathias
Ed. L. Dindorf, *Historici Graeci Minores* II, 1871: 132.
- Alex. Lyc. Alexander Lycopolitanus - Aleksander z Likopolis
Pros tas manichaion doxas, ed. A. Brinckmann, Leipzig 1895.
- Ambr. Ambrosius - *Ambroży*
ep. – epistulae, ed. O. Fuller, M. Zelzer, CSEL 82, 1-4, 1968-1986.
- Amm. Marc. Ammianus Marcellinus – Ammianus Marcelinus
C. U. Clark (Berlin, vol. I, 1910; vol. II, Berlin, 1910-1915; ed. J. C. Rolfe,
Loeb Classical Library edition, 1939-1950

- Andr. Sam. Andreas Samosatenus – Andrzej, biskup Samosaty
ep. - epistulae
 Ed. C. U. Clark, L. Traube, W. Heraeus, Berlin 1910–1915.
- An. Val. Anonymus Valesianus
Origo Constantini Imperatoris
 ed. Mommsen, *Chronica Minora* I, 1885; *Excerpta Valesiana* (Anonymus Valesianus), przeł. i oprac. Lidia Winniczuk, *Meander* 17 (1962):. 163-172, 327-337.
- App. Appianus - Appian
 BC = *Bella Civilia*
 P. Viereck, A. G. Roos, E. Gabba, Leipzig 1939.
- Ath. Athanasius – Atanazy Wielki
Historia Arianorum ad monachos – Dzieje arian spisane dla mnichów: CPG 2127.
- Aug. Augustinus Hipponensis – Augustyn, biskup Hippony
Contra Faustum Manichaeum I. XXXIII – L. Alici, U. Pizzani, NBA 16, 2004.
- Bardes. Bardesanes - Bar Daisan
Liber Legum Regionum - Księga Praw Krain
 F. Nau, annotations Th. Noeldeke, Accurante R. Graffin, *Patrologia Syriaca, Pars Prima, Ab initius usque ad annum 350*, vol. II, Paris 1907, 492- 614.
- Barh. *Barhadbshabba 'Arbaya – Barhadbeszabba z Bet Arbaya*
Historia Ecclesiastica (vol I) : La premiere partie de l'histoire, ed. F. Nau, PO XXXIII, Paris 1932.
- Cod. Th. Codex Theodosianus
 vol. I: *Theodosiani Libri XVI*, ed. P. Krueger, Th. Mommsen, Berlin 1904.
- C. Chal. Concilium Chalcedonense anno 451 – akta soboru w Chalcedonie (wybór)
 actiones – ACO 2.1.1, p. 55, H.2.53.
 ed. R. Price, M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon I*, Liverpool 2005
- CCP Concilium Constantinopolitanum anno 381, oecumenicum secundum canones – C.H. Turner, *JTS* 15, 1913-1914, p. 164.
- C.Ephes.(449) Latrocinium Ephesinum Anno 449 – akta II synodu w Efezie (wybór)

actio ap. C. Chalc. act 1, ACO 2.1.1. p. 77, H.2.84

- Chron. 1234 Chronicon anno 1234 – Kronika roku 1234
ed. L. Dindorf, Bonn 1832; tłum. polskie A. Bober, EK 3, 1979: 381.
- Chron. Edess. Chronicon Edessenum – Kronika edesseńska
The Chronicle of Edessa. The Journal of Sacred Literature, New Series 5 (1864),
28-45
- Chron. Pasch. Chronicon Paschale
ed. Dindorf, Bonn 1832; trans. M&M Whitby, TTH 7 (Translated Texts for
Historians), Liverpool 1989.
- Hippol. Hippolytus Romanus – Hipolit Rzymiski
Philosophoumena (Elenchos) (odparcie wszelkich herezji): ed. M. Markovich
PTS 25, Berlin 1986.
- Chrys. Joannes Chrysostomus – Jan Chryzostom
in Thomam Apostolum M.59.497. M.59.681
- CIG *Corpus Inscriptionum Graecarum*,
ed. August Böckh: Pars I–VI. Berlin 1825–1828
- CIL II *Corpus Inscriptionum Latinarum II*
R. Cagnat et al., *Inscr. Gr. ad res Rom. pert.*, III 1201; 1202; 1033; *Comptes
rendus de l'Academie des Inscriptions*, 1922.
- Lat. Ver. *Laterculus Veronensis*
ed. Mommsen 1863, 491-493; Barnes 1982, 201-203.
- Ps. Clem. *Clementina* – Pseudoklementyny - Rozpoznania
ed. Gersdorf, Lipsiae 1838; trans. A. Roberts, J. Donaldson, Ante-Nicene Fathers
8, New York 1916, 75-215
- Dio.Cass. Dio Cassius
ed., trans. E. Carry, Loeb Classical Library, Cambridge (M), 1914-1927.
- DA *Doctrina Addai*
ed. G. Howard, *The Teaching of Addai, Text and Translation*, Ann Arbor
1981.
- Ephr. Ephraem Syrus - Efrem
AJ - E. Beck, *Des Heiligen Ephraem Des Syrsers Hymnen Auf Abraham
Kidunaya Und Julianos Saba*, Louvain 1972.

- CH - Ephr. trad. D. Cerbelaud, texte critique du CSCO E. Beck,
*Hymnes contre les hérésies; Hymnes contre Julien vol I: Hymnes contre
 les hérésies I-XXIX*, Paris 2017, 67.
- CN - Efrem, *Carmina Nisibena, Ephraem Syrus, Hymni contra haereses I.12*,
 trad. D. Cerbelaud, texte critique du CSCO E. Beck, *Hymnes contre les hérésies;*
CJ - Hymnes contre Julien vol I: Hymnes contre les hérésies I-XXIX, Paris
 2017, 67.
- Euph. *Euphemia* - ed. Burkitt 1913.
- Eus. Eusebius Caesariensis
 CC – *Chronici Canonnes*, ed. A. Schoene 1-2, Berlin 1866-1875; ed. trans, J.K.
 Fotheringham, Michigan 1923.
 HE – *Historia Ecclesiastica*: ed. E. Schwartz GCS 9, 1-3, 1903; ed., tłum pl A.
 Caba [ks. A. Lisiecki], *ŻrMT* 70, 2013.
 PE - *Praeparatio Evangelica*, ed. E. H. Gifford, London 1903.
 VC - *de vita Constantini*, I.A. Heikel, GCS 7, 1902, 1-148.
- Eutr. Eutropius
- Evagr.Schol. Evagrius
 HE - *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez, London 1898.
- Exp. *Expositio totius mundi et gentium*
 ed. Rougé, Paris 1966.
- Fest. Festus
Breviarium, ed. W. M. Lindsay, Leipzig (T.) 1913
- Hdn. Herodianus - Herodian
 ed. K. Stavenhagen, Leipzig (T.) 1922.
- Hierocles Hierokles
 Synecdemus, ed. A. Burckhardt, Lipsiae 1893.
- Hier. Hieronymus Eusebius Stridonensis - Hieronim
ep - epistulae, J. Labourt, B 1949–63 (8 vols)
- Ibas Ibas Edessenus (Hiba) – Ibas, biskup Edessy
 ep. ad Mari: ACO II/1,3, 32-34 Schwartz; *The Cambridge Edition of Early
 Christian Writings*, pp. 726 – 730, Cambridge 2022.

- Isid.Char. Isidorus Characenus
Mansiones Parthicae, ed. C. Müller, GGM i p. 244
- Jac.Edess. Jacobus (episcopus Edessenum)
 Can. - Chronological Canon of Jacob Edessa CSCO 9 - The Chronological
 Canon of James of Edessa 78, s 315 (ed., trans. E.W. Brooks, Zeitschrift der
 Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 52/2 (1898), s. 261-327.
- Jo.Ant Joannes I Antiochenus – Jan I, patriarcha antiocheński
- Jo. Mal. Joannes Malalas
chron. - chronographia., ed. L. Dindorf 1831
- Mar Jacob. Mar Jacobus Serughensis – Jakub, biskup Sarug
Addai Homily on Addai, K. Bryant Gibson, Jacob of Sarug's Homilies on Abgar
 and Addai, Piscataway 2022
Thom. Homily on the Apostle Thomas and the Resurrection of Our Lord, T.
Kollamparampil, Jacob of Sarug's Homily on the Holy Sunday of
the Pentecost, Piscataway NJ 2010
Paul. Homilia o Pawle,
Mart. Lobgedicht auf die hl. Märtyrer Gurias und Schamonas,
Pass. E. G. Mathews Jr., Jacob of Sarug's Additional Homilies on Good
Friday, Piscataway NJ 2018
- Jos. Flavius Josephus - Józef Flawiusz
Ant. Iud. – Antiquitates Iudaicae, ed: Jewish Antiquities, vol 1-20. Trans. H.
 Thackeray, R. Marcus, L. Feldman, Loeb Classical Library. Cambridge,
 MA, 1930; tłum pl. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1962.
Bel. Iud. – de Bello Iudaico libri vii, ed, trans. H. Thackeray, Loeb Classical.
 Tłum pl J. Radożycki, Poznań 1980.
- Ps. Joz. Styl. Pseudo Jozue Stylita
 Kronika – ed. W. Wright 1882.
- Jul. Julianus - Julian Apostata
 ep – epistulae, ed. J. Bidez & F. Cumont, Paris 1922; *The Works of the Emperor*
Julian, volume III (1913) Loeb Classical Library.
- Jul.Leg. Legenda Juliana
 ed. J.G.E. Hoffmann, Julianos d. Abtrünninge. Syrische Erzählungen, Leiden
 1880.

- Lact. Lactantius - Laktancjusz
de mortibus persecutorum - o śmierci prześladowców, ed. J.L. Creed, Oxford 1984.
- Lat.Ver. Laterculus Veronensis
- Lib Libanius - Libaniusz
 Or. - Orationes, ed. R. Foerster, Leipzig (T.) 1903–1923
- ps.Mac.Aeg. Macarius Aegyptius - Makary Egipski (utożsamiany niekiedy z Symeonem z Mezopotamii)
 hom. 1-50 - homiliae spirituales - ed. P. Deseille, Les homélies spirituelles de S. Macaire, Bellefontaine 1984.
- Macr. Macrobius - Makrobiusz
Saturnalia - ed. R.A. Kaster (ed.) Macrobius Ambrosii Theodosii: Saturnalia, Oxford 2011.
- Man. Manes - Mani
„Kephalaia”, ed. J. Polotsky, A. Böhlig, H. Ibscher, Stuttgart 1940.
- Mar Mari Akta Mar Mariego
ed., trans. E. Harrak, The Acts of Mar Mari the Apostle, Leiden-Boston 2005 (syr. eng.)
- Mich.Syr. Michael Syrus - Michał Syryjczyk
 trans. Chabot, Chronique de Michel le Syrien 1-3, 1900-1910.
- Mos. Chor. Movses Khorenatsi - Mojżesz z Chorene
 Chronicon – Kronika
 ed. R.W. Thomson, CMas 1978.
- Not.Dig. Notitia Dignitatum
 ed. O. Seeck, Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantopolitanae et Latercula Provinciarum, Frankfurt a. M. 1876.
- NPi Sasanidzka inskrypcja z Paikuli [NPi], 92. (Helmut Humbach and Prods O. Skjærvø, The Sassanian Inscription of Paikuli)
- PJ Pawlōs w-Yōhanān – Paweł i Jan
 ed. I. E. Rahmani, *Studia Syriaca: seu collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus Syriacis* 1904; The History of Great Deeds of

bishop Paul of Qentos and Priest John of Edessa, ed., trans. H. Arneson, E. Fiamò, C. Luckritz Marquis, K. R. Smith, Piscataway N.J. 2010

Egeria Peregrinatio Egeriae: ed. M.L. McClure, C. L. Feltoe, The Pilgrimage of Etheria, London 1919.

Petr.Patr. Petrus Patricius - Piotr Patrikios
Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. C. Müller, P 1885: 181-191.

Philost. Philostorgius - Filostorgiusz
fragm. historia ecclesiastica - ed. J. Bidez et al Sch 564, 2013.

Philostr. Flavius Philostratus - Filostratus
VA = Vita Apollonii, ed. G.J. Boter, *Vita Apollonii Tyanei*, Berlin 2022.

Plin. Gaius Plinius Secundus - Pliniusz Starszy
NH = Naturalis Historia, ed. J. Bostock, H. Riley, London 1855.

Plu. Plutarchus - Plutarch
Crassus, ed. B. Perrin 1916 (Loeb)
Luc. – Lucullus, ed, trans. B. Perrin 1914 (Loeb)

Procop. Procopius Caesariensis - Prokopiusz z Cezarei
De Bello Persico [Pers.],
de Aedificiis [Aed], ed. J. Haury, G. With, L 1905-1913.

Rab. Rabbula

ŠKZ Res Gestae divi Saporis.
ed. Recherches sur les Res Gestae divi Saporis, E. Honigmann, A. Maricq,
Brussels 1953, p. 11

Socr. Socrates Scholasticus
HE, S. J. Kazikowski, *Sokrates Scholastyk. Historia Kościoła*, Warszawa 1986,
163-164

Soz. Sozomenos
HE tłum. S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa
1989, 158-161

Suidas

Sync. Georgius Syncellus

Tabari ,

Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen, von Th. Nöldeke, Leyden 1879, s. 37-39

Tac. Tacitus
Annales

Tat. Tatianus
orat. - oratio ad Graecos. E. Schwartz, TU (1888]

Test. Ephr. Testamentum Ephremi, ed. JA 9 serie 18, 1901,

Thdt Theodoretus Cyrrensis
HE - historia ecclesiastica
H.Rel. - historia religiosa H. Lietzmann 1908

Thphn Theophanes Confessor
Chronographia - *Chron.*

Aurelius Victor

ps. Zach. Mit. ps. Zacharias Mitylenensis - Ps. Zachariasz
Chronicon – F. J. Hamilton, E.W. Brooks, The Syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, London 1899.

Zon. Zonaras
Ed. J. A. H. Tittmann, Leipzig 1808 [Hildesheim 1967].

Zos. Zosimus
Ed. L. Mendelssohn, Leipzig 1887.

V.Ephr. Vita Ephraemi - Żywot Efrema
trans. J.P. Amar, The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian, CSCO
630, Lovanni 2011, 96-98.

V.Rabb. Vita Rabbulae - Żywot Rabbuli
ed. trans. R. Phenix – C.B. Horn, The Rabbula Corpus: Comprising "The Life of Rabbula", His Correspondence, A Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns, Atlanta 2017, 33.

Opracowania:

- W. Ainsworth, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia* vol. 2, London 1842.
- W. Ainsworth, *A Personal Narrative of the Euphrates Expedition*, 1888.
- J. P. Amar, Christianity at the Crossroads: the Legacy of Ephrem the Syrian, *Religion & Literature*, 43/2 (2011): 1-21.
- J. P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 630, Lovanni 2011.
- N. J. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge 2013.
- N. J. Andrade, The Syriac Book of the Laws of the Countries, Eusebius' Preparation for the Gospel and the Clementine Recognitions: Early Witnesses for Christianity in Central Asia?, *Electrum* 22 (2015): 159-171.
- S. Ashbrook Harvey, *Rabbula*, e-GEDSH.
Asmussen 1983
- W. Aylward, The Rescue Excavations at Zeugma in 2000, [w:] W. Aylward (ed.), *Excavations at Zeugma, Conducted by Oxford Archaeology*, vol. 1, Los Altos 2013: 1-54.
- E. Babelon, *Numismatique d'Edesse en Mésopotamie*, Paris 1893.
- B. W. Bacon, *As to the Canonization of Matthew*, *The Harvard Theological Review* 22/2 (1929):151-173.
- W. Baum, D. Winkler, *The Church of the East, a Concise History*, London/New York 2003.
- A. Baumstark, Das Alter der Peregrinatio Aetheriae, OC N.S. I, 1911, 32.
- A. Baumstark, Das Todesjahr der edessenischen Märtyrer Guria und Schamona, Atti del Ilo Congresso internazionale di Archeologia Cristiana tenuto in... 1900, 1902, 23.
- A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.
- A. Baumstark, Iwanis von Dara über Bar Daisan, *Oriens Christianus* 30 (1933): 62–71.
- W. Bauer, *Rechtgläubigkeit Und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.
- W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (trans., ed. R. Kraft, G. Kroedel), Philadelphia 1971.
- T. S. Bayer, *Historia Osrhoëna et Edessena ex numis illustrata*, Petropoli 1974.
- A. Becker, *Baršaumā of Nisibis*, e-GEDSH.
- A. Becker, *Nisibis, School of*, e-GEDSH.

- K. Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien: (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen 1998.
- S. de Blaauw, Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome, [w:] J. Goudeau, M. Verhoeven, and W. Weijers (eds), *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture*, Leiden 2014: 136-166.
- Blum 1969 Rabbula
- F. Briquel-Chatonnet, *Chabot, Jean-Baptiste*, e-GEDSH.
- S. P. Brock, Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources, *Journal of the Iraqi Academy, Syriac Corporation* 5 (1979): 297-326.
- S. P. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984.
- S. Brock, Eusebius and Syriac Christianity, [w:] H. W. Attridge, G. Hata (eds) *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit 1992: 212–234.
- S.P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway 2021.
- S.P. Brock, *The people & the peoples: Syriac dialogue poems from late Antiquity*, Liverpool 2020.
- S. Brock, G. Kiraz, *Scher, Addai (1867–1915)*. e-GESH.
- S. Brock, *Assemani, Josephus Simonius*, e-GEDSH
- S. Brock, *Cureton, William*, e-GEDSH
- S. Brock, *Mari, Acts of*, e-GEDSH.
- S. P. Brock, *Beck, Edmund*, e-GEDSH
- S. P. Brock, *Aitalaha*, e-GEDSH
- S. P. Brock, *Ephrem*, e-GEDSH
- ¹. P. Bruns, Brief Aithallahas, des Bischofs von Edessa (Urhai), an die Christen des Perserlandes über den Glauben, *Oriens Christianus* 77 (1993): 120-136.
- C. Buck, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith*, Albany 1999.
- J.S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, 1827.
- R. Burges, W. Witakowski, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart 1999.
- F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity. St Margaret's Lectures 1904 on the Syriac-speaking Church*, London 1904.
- F. C. Burkitt, *Euphemia and the Goth, with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa*, London 1913.

- R.W. Burgess, The Dates and Editions of Eusebius' *Chronici canones* and *Historia ecclesiastica* *JTS NS* 48(1997): 471-504.
- K. Butcher, Coins and Hoards, [w:] W. Aylward (ed.), *Excavations at Zeugma Conducted by Oxford Archaeology* vol. III, Los Altos 2013.
- H. Cameron, *Making Mesopotamia: Geography and Empire in a Romano-Iranian Borderland*. Leiden-Boston, 2019.
- A. Camplani, Bardesane et les Bardesanites, *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 112 (2003): 29-50.
- F. R. Chesney, *The Expedition for the Survey of the River Euphrates and Tigris*, 1850.
- M. L. Chaumont, K. Schippmann, "BALĀŠ," *Encyclopaedia Iranica* III/6, s. 574-580.
- F. F. Church, G. G. Stroumsa, Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas, *Vigiliae Christianae* 34 (1980): 47-55.
- M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 2013.
- M. Colledge, Some Remarks on the Edessa Funerary Mosaics, [w:] Darmon, J.-P. and Rebourg, A. (eds), *La Mosaique Gréco-Romaine IV*, Paris 2004.
- Comfort et al 2000
- A. Comfort, *Roads on the Frontier between Rome and Persia. Euphratesia, Osrhoene and Mesopotamia from AD 363 to 602* vol 1. (diss.), 2008.
- H. Cotton, R. Hoyland, J. Price, D. Wasserstein (eds), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge 2009.
- W. Cramer, Irrtum und Lüge: Zum Urteil des Jakob von Sarug über Reste paganer Religion und Kultur, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980): 96–107.
- W. Cureton, *Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries from the year after our Lord's ascension to the beginning of the fourth century*, London 1864.
- E. Dandrow, The Latin Coins of Caracalla from Edessa in Osrhoene, *The Numismatic Chronicle* 176 (2016): 183-205.
- R. Degen, Neue Aramäische Inschriften aus Hatra (Nr. 214–230), *Die Welt des Orients* 5/2 (1970): 222-236.
- A. Desreumaux . La Doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs', *Augustinianum* 23 (1983): 181-186.

- A. Desreumaux, Une paire de portraits sur mosaïque avec leurs inscriptions édesséniennes, *Syria* 77 (2000): 211-215.
- P. Devos, Egerie a Edesse. S. Thomas l'Apotre; le roi Abgar, *Anal. Boll* 85 (1967), 381-400.
- P. Devos, La date du voyage d'Egerie, *Annalecta Bollandiana* 85 (1967): 165-194.
- L. Dilleman, *Haute Mesopotamia orientale et pays adjacents. Contribution à la géographie historique de la région, du V e s. avant l'ère chrétienne au VI e s. de cette ère*, Bordeaux 1962.
- K. Dinno, Jacob of Serugh, The Man behind the Mimre, [w:] G. Kiraz (ed.), *Jacob of Serugh and His Times*, Piscataway 2010: 51-69.
- L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden 1999.
- A. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, 1899.
- A. von Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 42 (1900): 422-486.
- M. Dodgeon, S. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363: A Documentary History*, London 1994.
- R. Doran, *Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo 2006.
- H.J.W. Drijvers, Addai und Mani, Christentum und Manichaismus im dritten Jahrhundert, *OCA* 221 (1983): 171-85.
- H.J.W. Drijvers, *East of Antioch : studies in early Syriac Christianity*, London 1984.
- H.J.W. Drijvers, *Abgarsage*, [w:] W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen (5th ed.) , I. Evangelien*, Tübingen 1987: 389-395.
- H. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966.
- H. Drijvers. Quq and the Quqites. An unknown sect in Edessa in the Second Century AD, *Numen* 14/ (1967): 104-129.
- H. Drijvers, *Old Syriac (Edesseean) Inscriptions*, Leiden 1972.
- H. Drijvers, Some New Syriac Inscriptions and Archaeological Finds from Edessa and Sumatar Harabesi, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 36/1 (1973), 1-14.
- H. Drijvers, *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980.
- H. J. W. Drijvers, The Image of Edessa in the Syriac Tradition, [w:] L. Kessler, G. Wolf, *the Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998: 13-31.

- H. Drijvers, *The Abgar Legend*, W. Schneemelcher (ed), R. McL. Wilson (trans.), *New Testament Apocrypha, Volume One: Gospels and Related Writings*, London 1991, 492-500
- H. Drijvers, J. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene*, Leiden 1999.
- J.W. Drijvers, *The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa*, *Vigiliae Christianae* 51/3 (Aug. 1997): 298-315.
- R. Duncan-Jones, *Praefectus Mesopotamiae et Osrhoenae: A Postscript*, *Classical Philology* 65/2 (1970): 107-109.
- P. R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade*, Paris 1892.
- R. Durmaz, *Patronage and Prestige in the Countryside: The case of the Church of Mār Domeṭ in medieval northern Mesopotamia*, *Journal of Near Eastern Studies* 80/1 (2021): 101-122.
- P. Edwell, *Between Rome and Persia: The Middle Euphrates, Mesopotamia and Palmyra under Roman Control*, London 2008.
- D. Feissel, J. Gascou Jean. *Documents d'archives romains inédits du Moyen Euphrate (IIIe s. après J-C)*, *Journal des savants* 1995/1 (1995): 65-119.
- J. Flemming, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, Berlin 1917.
- P. M. Forness, *Preaching Christology in the Roman Near East. A Study of Jacob of Serugh*, Oxford 2018
- I. Gardner, S. N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge N.Y. 2004.
- N. Garsoïan, T. Mathews, R. Thomson (eds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, Dumbarton Oaks Symposium 1980*, Washington 1982.
- M. Gawlikowski, *the Last Kings of Edessa*, [w:] R. Lavenant (ed), *Symposium Syriacum VII*. Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996, Rom 1998: 421-428.
- J. G. Gebhardt, *The Syriac Clementine Recognitions and Homilies*, Nashville 2014.
- E. Gerrit, Drijvers, *Hendrik (Han) Jan Willem*, e-GEDSH.
- J. van Ginkel, *Chronicle of 1234*, e-GEDSH.
- T. Gnoli, *Roma, Edessa e Palmira nel III sec. D.C. Problemi Istituzionali. Uno studio sui Papiri dell'Eufrate*, Pisa-Roma 2000.

- T. Gnoli, 'Paṣgribā' at Hatra and Edessa, [w:] A. Panaino, G. Panaino (eds), *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage*, Milano 2002.
- H. Gompertz, Hat es jemals in Edessa christliche Könige gegeben, *Archäologisch-epigraphischen Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 9 (1896): 154-157.
- J. González Núñez, *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa*, Madrid 1995.
- G. Greatrex, S. Lieu (eds), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part II, AD 363-630*, London-New York 2002.
- T. M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden-New York-Köln 1992.
- H. Grégoire, Bardesane et S. Abercius, *Byzantion* 25 (1955-7): 363-8.
- S. H. Griffith, Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian': Meditations on History and Imperial Power, *Vigiliae Christianae* 41/3 (1987): 238-266.
- S. Griffith, Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism, [w:] V.L. Wimbush, R. Valantasis (eds), *Asceticism*, New York 1995: 220-245.
- S. H. Griffith, Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and His Church, *Traditio* 45 (1989-1990): 7-33.
- S. H. Griffith, Julian Saba, "Father of the monks" of Syria, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), 185-216.
- S. Griffith, Mar Jacob of Serugh on monks and monasticism: readings in his metrical homilies "On the singles", w: G. Kiraz (ed), *Jacob of Serugh and his times : studies in sixth-century Syriac Christianity*, Piscataway 2010: 71-89.
- S. Griffith, The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6.2 (2003): 269-292.
- M. R. E. Gough, A Bath Inscription from Osrhoene, *The Journal of Hellenic Studies* 74 (1954): 179-180.
- A. Freiherr von Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne*, St. Petersburg 1887.
- S. Guyer, Reisen in Mesopotamien im Sommer 1910/11, *Petermanns Mitteilungen* 6 (1916): 292-301.
- S. Guyer, *My Journey Down the Tigris*, London 1925.
- L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, Leipzig 1892.

- D. Harnack, Parthische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein Beitrag zur Kenntniss des parthischen Staates, [w:] F. Altheim, R. Stiehl (eds), *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970: 492-549.
- S.A. Harvey, *To Whom did Jacob Preach?*, Piscataway 2011.?
- J. Healey, The Beginnings of Syriac in Context: language and script in early Edessa and in Palmyra, *Aram* 28 (2016): 463-470.
- J. Healey, Syriac before Christianity: epigraphic research in South-East Turkey, [w:] H Teule, E Keser-Kayaalp, K Akalın & N Doru (eds), *Syriac in its Multi-cultural Context. First International Syriac Symposium, Mardin Artuklu University Institute of Living Languages, 20-22 April 2012, Mardin*, Leuven 2017: 1-12.
- A. al-Helabi, D.G. Letsios, M. al-Moraekhi, A. Abduljabbar (eds), *Arabia, Greece and Byzantium: cultural contacts in ancient and medieval times*, Riyadh 2012.
- G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie*, Leipzig 1988.
- E. Honigmann, The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber Synod and the Council of Chalcedon, *Byzantion* 16/ 1 (1942-1943): 20-80.
- H. Humbach, P. O. Skjærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Munich 1983.
- K. Ibrahim, *Pre-Islamic Settlement in Jazirah*, Baghdad 1986.
- M. Illert, *Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, Turnhout 2007.
- S. Jellonek, Final Chapter of Roman Colonial Coinage (AD 235–275): Reminiscence of Romanitas, *Notae Numismatae* 17 (2022): 159-198.
- C. Jones, Three Temples in Libanius and the Theodosian Code, *The Classical Quarterly, New Series* 63/2 (2013): 860-865.
- C. Jullien, F. Jullien, Aux temps des disciples des apôtres. Les sabbatiens d'Édesse, *Revue de l'histoire des religions* 218/2 (2001): 153-170.
- C. Jullien, F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse. Les Actes de Mār Māri* (CSCO 604), Louvain 2003.
- P. Kahle, *The Cairo Geniza*, London 1947.
- H. Kaufhold, Nöldeke, *Theodor (1836–1930)*, e-GEDSH.
- P. Kawerau, *Die Chronik von Arbela*, Leuven 1985.
- F. F. Church, G. G. Stroumsa, Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas, *Vigiliae Christianae* 34 (1980): 47-55.
- J. G. Keenan, The Names Flavius and Aurelius as Status Designations in Later Roman Egypt, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13 (1974): 283-304.

Kennedy et al 2013

E. Keser Kayaalp, *Church Architecture of Late Antique Northern Mesopotamia*, Oxford 2021.

A.F.J. Klijn, *Edessa. De Stad van de Apostel Thomas*, Baarn 1962.

A.F. J. Klijn. *Edessa. Die Stadt der Apostel Thomas. Das älteste Christentum in Syrien*, Gießen 1965.

A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962. Drugie wydanie: Leiden, Boston 2003.

Z. Kliś, Edessenum w ziemi sądeckiej i limanowskiej, *W Drodze: miesięcznik poświęcony życiu chrześcijańskiemu* (1986): 151-158.

H. Koester, ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity, *The Harvard Theological Review* 58/3 (1965): 279-318.

M. Konrad, The client kings of Emesa: a study of local identities in the Roman East, *Syria* 94 (2017): 261-295.

Z. Kusztal, *Emesa : historia miasta od momentu jego powstania (I w. p. n. e./ I w. n. e.), aż do początku VII w. n. e.*, praca doktorska, Uniwersytet Śląski 2014.

J. Leroy, Mosaïques funéraires d'Edesse, *Syria* 34 (1957): 306-342.

J. Leroy, Nouvelles decouvertes archeologiques relatives a Edesse, *Syria* 38 (1961): 159-169.

P. Liddel. J. Healey, B. Cetin, A. Desreumaux, M. Demir, New Inscriptions in Aramaic/ Early Syriac and Greek from the Cemeteries of Edessa, *Anatolia Antiqua* 28 (2020): 119-141.

P. Liddel. J. Healey, M. Önal, New Greek Inscriptions from Harran Castle, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 216 (2020): 133-146.

S. Lieu, Nisibis, EI

S. C. Lightfoot, Facts and Fiction: The Third Siege of Nisibis (A.D. 350), *Zeitschrift für Alte Geschichte* 37/1 (1988): 105-125.

R. A. Lipsius, *Die Edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht*, Braunschweig 1880.

M. Lloyd, The Arch of Septimius Severus - a Re-consideration, [w:] E. de Cena (ed), *The Roman Empire During the Severan Dynasty: Case Studies in History, Art, Architecture, Economy and Literature*, Piscataway 2013: 541-571.

S. Lloyd, N.Gokçe, Sultantepe: Anglo-Turkish Joint Excavations, 1952, *Anatolian Studies* 3 (1953): 27-47.

J. Loopstra, *Jacob of Sarug's Homily on Edessa and Jerusalem*, Piscataway 2021. Luther 2004

K. Maksymiuk.

K. C. A. Matthes, *Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, Leipzig 1882.

M. M. Mango, The Continuity of the Classical Tradition in the Art and Architecture of Northern Mesopotamia, [w:] Garsoïan, N. G., Mathews, T. F. and Thomson, R. W. (eds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington D.C. 1982: 115-134.

G. L. Mariott, The Messalians and the Discovery of Their Ascetic Book, *The Harvard Theological Review* 19/2 (1926):191-198.

H. E. Mathiesen, *Sculpture in the Parthian Empire: A Study in Chronology*, Aarhus 1992.

V. Menze, *Yuḥanon of Tella*, e-GEDSH.

A. Mez, *Geschichte der Stadt Harrân bis zum Einfall der Araber* (diss.), Strassbourg 1892.

F. Millar, The Roman coloniae of the Near East: a study of cultural relations, [w:] H. Solin, M. Kajava (eds), *Roman eastern policy and other studies in Roman history*, Helsinki 1990: 10-23.

F. Millar, *The Roman Near East, 31 B.C.-A.D. 337*, Cambridge (MS)-London 1993.

F. Millar, *A Greek Roman Empire, Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley 2006.

F. Millar, *Rome, The Greek World, and the East vol. 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006

F. Millar, Greek and Syriac in Edessa and Osrhoene CE 213-363, *Scripta Classica Israelica* 30 (2011): 93-111.

F. Millar, Paul of Samosata, Zenobia, and Aurelian: The Church, Local Culture, and Political Allegiance in Third-Century Syria, [w:] H. M. Cotton, G. MacLean Rogers (eds), *Rome, the Greek World, and the East: Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006: 243-274.

R. Miles, *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York 1999.

C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, London 1912.

K. Mosig-Walburg, *Römer und Perser. Vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr.*, Gutenberg 2009.

- B. Morris, D. Ze'evi, *The Thirty-Year Genocide. Turkey's destruction of its Christian minorities 1984-1924*, Cambridge (Massachusetts)-London 2019.
- R. Murray, The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church, *New Testament Studies* 21 (1974–5): 59-80.
- R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study of Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.
- D. Olbrycht 2012
- M. von Oppenheim, F. Hiller von Gaertingen, Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie zu Berlin*, Berlin 1914: 817-828.
- M. Önal, S. I. Mutlu, S. Mutlu, *Harran ve çevresi arkeoloji*, Şanlıurfa 2019.
- R. Palermo, Settlement Patterns and Road Network in Upper Mesopotamia during the Roman Period, *Maison de l'Orient* 68 (2015): 123-137.
- R. Palermo, *On the Edge of Empires. North Mesopotamia During the Roman Period*, London 2019.
- A. Palmer, King Abgar of Edessa, Eusebius and Constantine, [w:] H. Bakker (ed), *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*, Groningen 1992: 3-29.
- K. Parlasca, Neues zu den Mosaiken von Edessa und Seleukeia am Euphrat, [w:] Campanati, R. (ed.), *III Colloquio Internazionale sul Mosaico Antico*, Rome 1984: 227-234 .
- K. Parlasca, Some Problems of Palmyrene Plastic Art, *ARAM* 7/1 (1995): 59-71.
- P. Peeters, Le "Passionnaire d'Adiabène", *Analecta Bollandiana* 43 (1925): 261-304.
- H. Petersen, A Roman Prefect in Osrhoene, *Transactions of the American Philological Association* 107 (1977): 265-282.
- W. L. Petersen, Tatian the Assyrian, [w:] A. Marjanen, P. Luomanen (eds), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Leiden 2005: 125-158,
- W. L. Petersen, Tatian, e-GEDSH.
- N. A. Pedersen, The Legendary Addai and the First Apocalypse of James, [w:] H. Behlmer, U. Pietruschka F. Feder (eds), *Ägypten und der Christliche Orient. Peter Nagel zum 80. Geburtstag*, Wiesbaden 2018: 187-211.
- R. Phenix, C. Horn, *The "Rabbula Corpus": Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, Atlanta 2017.

- R. Pococke, *A Description of the East and Some Other Countries*, London 1743.
- T. Polański, Paintings, Mosaics, Icons. A Syriac Hymn on the Cathedral of Edessa, *Folia Orientalia* 44 (2008): 199-225.
- K. J. Pratt, Rome as Eternal, *Journal of the History of Ideas* 26/1 (1965): 25-44.
- C. Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit*, 1911.
- I. Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway NJ 2009.
- I. Ramelli, *Possible Historical Traces in the Doctrina Addai*, Piscataway NJ, 2009
- C. Rammelt, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin-New York 2008.
- G. J. Reinink, *Drijvers, Hendrik (Han) Jan Willem*, e-GEDSH.
- R. Reneccius, *Historiae Ivliae, Siue Syntagmatis Heroici Pars Tertia*, Helmaestadii 1597.
- L. Van Rompay, *Ishaq*, e-GEDSH.
- L. Van Rompay, *Yahbalaha I*, e-GEDSH.
- L. Van Rompay, *Hiba/Ibas*, e-GEDSH.
- L. van Rompay, *Narsai (d. ca. 500)*, e-GEDSH.
- L. van Rompay, *Braun, Oskar*, e-GEDSH.
- L. van Rompay, *Chronicle of Edessa*, e-GEDSH.
- S.K. Ross, The Last King of Edessa. New Evidence from the Middle. Euphrates, *ZPE* 97 (1993): 187-206.
- S. K. Ross, *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire*, London-New York 2001.
- E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, s. 180.
- N. Schindel, *Kavadh I*, EI
- D. Schlumberger, Parthian Art, [w:], E. Yarsharter (ed), *The Cambridge History of Iran* III/3, Cambridge 1983, 1027-1054.
- R. Schmitt, Isidorus of Charax, *Encyclopaedia Iranica* 14/2: 125-127.
- J. B. Segal, Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa, *Anatolian Studies* 3 (1953): 97-119.
- J. B. Segal, *Edessa, the Blessed City*, 1970.

- J. B. Segal, When did Christianity come to Edessa?, [w:] C. B. Bloomfield (ed), *Middle Eastern Studies and Libraries: A Felicitation Volume for Professor J. D. Pearson*, London 1980: 179-191.
- J. B. Segal, *ABGAR*, *Encyclopædia Iranica*, I/2: 210-213.
- D. Sellwood, *Adiabene*, EI.
- A. S. Shahbazi, *Yazdegerd I*, EI online.
- I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington D.C. 1984.
- I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the fifth century*, Washington D.C. 1989.
- I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century* (2 vols), Washington D.C., 1995.
- E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, Boston 1914.
- M. Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, 2005.
- K. Stopka, *Armenia Christiana. Armenian Religious Identity and The Churches of Constantinople and Rome (4th-15th Century)*, Kraków 2017.
- E. C. Suttner, *Die Reliquien des hl. Apostels Andreas und ihre Verehrung in Patras, Konstantinopel, Amalfi und Rom* [online]
- W. Sundermann, *MANI*, EI
- A. Uciecha, Afrahat. O Synach Przymierza, *Śląskie studia historyczno-teologiczne* 44/1 (2011): 177-197.
- A. Uciecha, Afrahat. O Pokorze, *Śląskie studia historyczno-teologiczne* 47/2 (2014): 256-266.
- J. T. Wickes, *St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith, Introduction*, Washington D.C. 2015
- Thomson 1978
- Talbert
- J. G. Taylor, Journal of a tour in Armenia, Kurdistan and upper Mesopotamia, *Journal of the Royal Geographical Society* 38 (1868): 281-361.
- Teixidor 1990, s. 220.
- S. Vailhè, Une "Notitia Episcopatum" D'Antioche du X e siècle, *Échos d'orient* X (1907): 90-101; 90–101; 139-145; 363-8.
- A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I: The Origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia* (CSCO 184, Subsidia 14), Louvain 1958.

- A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient II: Early monasticism in Mesopotamia and Syria* (CSCO 184, Subsidia 14), Louvain 1960.
- Wagner, J. Provincia Osrhoenae: new archaeological finds illustrating the military organisation under the Severan dynasty, [w:] S. Mitchell (ed.), *Armies and frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*, Oxford 1983: 103–129.
- H. Wąsowicz, Najstarszy rzymski kalendarz Świąt, *Roczniki Humanistyczne* 52/4 (2004), 9-30,
- J. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley 2006
- Walraff, *Chronographia*
- T. S. Wardle , “Addai, Teaching of,” e-GEDSH
- D. Weltecke , “Michael I Rabo,” e-GEDSH
- M. Weiskopf, *Dārā (City)*, EI.
- C. Welles, R. O. Fink, J. F. Gilliam, *The Excavations at Dura-Europos, Final report V.1. The Parchments and Papyri*, New Haven 1959.
- G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Wiesbaden 1960,
- J.E.T. Wilsch, *Handbook of the Geography and Statistics of the Church*, trans. by John Leitch, vol. 1, London 1859, s. 211.
- Robert Winn *Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington D.C. 2011
- Winter, Dignas 2007
- W. Witakowski, Geneza chrześcijańskiej kultury syryjskiej?, *Studia Theologica Varsaviensia* 16/1 (1978), 125-153.
- W. Witakowski, Nauka Apostoła Addaja: wstęp, przekład z języka syryjskiego, komentarz, *STV* 22/2 (1984), 181-213.
- W. Witakowski, *The Syriac chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē: a study in the history of historiography*, Uppsala 1987.
- W. Witakowski, *Historiography, Syriac*, e-GEDSH,
- W. Witakowski, *Dionysios of Tel Mahrē (d. 845)*, e-GEDSH
- R. W. Burgess, W. Witakowski, *Studies in Eusebian and post- Eusebian historiography*, 1999 John W. Watt , “Yeshu‘ the Stylite,” [w:] e-GEDSH
- P. Wood, *We have no king but Christ’: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400-585)*, Oxford 2010.

N. Yardımcı, *Archaeological survey in the Harran Plain*, vol. I-II, Istanbul 2004.

J.-B. Yon, *La romanisation de Palmyre et des villes de l'Euphrate*, “Annales. Histoire, Sciences Sociales” 59/2 (2004) 313-336