

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 7 - 2011

“DIOS NOS HA CONFIADO A UN REINO IMPÍO”. ABORDAJES HISTORIOGRÁFICOS Y PROBLEMAS TEXTUALES EN LA RELACIÓN ENTRE IGLESIA Y MONARQUÍA EN EL IMPERIO SASÁNIDA *

“God has entrusted to us a kingdom *impio*”. Historiographical approaches and textual problems on the relationship between Church and Monarchy in the Sassanid Empire

Héctor Francisco

Universidad Nacional de General Sarmiento
CONICET - Universidad de Buenos Aires

Fecha de recepción: Septiembre 2011

Fecha de aceptación: Octubre 2011

RESUMEN

El propósito de este trabajo será analizar el papel del discurso histórico en la constitución de las identidades religiosas en el mundo iranio tardoantiguo. El eje de análisis estará centrado en los modelos de relación entre monarquía e Iglesia generados por la historiografía cristiana en lengua siríaca producida entre los siglos V y VI. El objetivo será doble. En primer lugar, haremos un breve esbozo de las diferentes maneras en que la historiografía moderna ha definido el lugar de la Iglesia en el orden social y político sasánida. En segundo lugar, consideraremos algunos modelos de monarquía generados en la literatura producida por la historiografía cristiana del Imperio sasánida. Dichos modelos, lejos de representar una marginalidad efectiva de la comunidad cristiana, expresaban las tensiones generadas en torno a la constitución de barreras confesionales (cristiano/pagano, ortodoxo/hereje) en un mundo caracterizado por múltiples ambigüedades. En concreto, esos modelos funcionaban como mecanismos de construcción y representación de patrones específicamente cristianos de autoridad e identidad acomodados a las condiciones de la sociedad irania.

PALABRAS CLAVE: Imperio persa sasánida, cristianismo, literatura siríaca, mártires.

ABSTRACT:

This paper analyzes the function of historiography in the formation of religious identity in Late Antique Iran. The main focus will be the models of Church-State relation generated by the East-syriac historiography of the Fifth and Sixth Centuries. First we will concentrate in the different ways in which the modern Historians characterized the place of the Church in the Sasanian religious and political Order. Secondly, we will consider some models of kingship produced by the Christian Historians of the Sasanian Empire. These models, far from expressing the actual marginality of the Christian community, revealed the tensions generated by the building of religious barriers (Christina/pagan, Orthodox/Heretic) in a World characterized by ambiguity. To sum up, these models were ways of representing specifically Christian pattern of authority and identity related to the particular conditions of the Iranian Society.

KEY WORDS: Sasanian Empire, Christianity, Syriac Literature, Martyrs.

En el año 484 de nuestra era, el Católico-patriarca de Seleucia y Ctesifón, Mār Bābhōī fue llevado a juicio ante el *Šahān Šah* Pīrōz I y luego ejecutado acusado de traición. El instigador de su ejecución había sido otro obispo cristiano, el influyente Baršāūmā de Nisibis. La acusación tenía como único sustento una carta que el anciano obispo había escrito a un corresponsal indeterminado del imperio romano en la que había incluido una cita del libro de Daniel. La narración de su martirio¹ describe en dramáticos términos el momento en que la carta fue presentada al rey:

* Artículo ampliado correspondiente a la ponencia presentada en las *V Jornadas Internacionales de Reflexión Histórica: Herejías, Identidades y Ortodoxias*, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 5-7 de septiembre de 2011
<http://filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/Programa%20V%20Jornadas.pdf>

Ambos autores destacaban, partiendo de supuestos diferentes, la radical oposición de los cristianos a la cultura persa. En consecuencia, la Iglesia -en tanto una comunidad jurídicamente autónoma (Young) o una comunidad religiosa que trascendía los lazos políticos mundanos (Brock)- emergía como un cuerpo extraño, siempre sospechoso de connivencia con el enemigo y sometida a una constante hostilidad.

Esta mirada sesgada por una lectura lineal de la literatura martiroológica ha sido revisada en los últimos años por los trabajos recientes de Scott McDonough⁷, Adam Becker⁸, y Richard Payne⁹, que han propuesto una perspectiva de análisis que privilegiaba los variados mecanismos de negociación entre la élite cristiana y la monarquía. En este sentido, el eje de análisis quedó desplazado de la confrontación hacia los mecanismos de integración entre diferentes estratos de una élite que, aunque estructurada en función de sus adscripciones religiosas, conformaba una continuidad en un contexto que se caracterizaba por una relativa fluidez. En otras palabras, en un universo religioso ambiguo en el que las barreras interconfesionales eran altamente permeables, los martirologios persas reforzaban una identidad específicamente cristiana pero, a la vez, se interrogaban en torno al lugar que ocupaba la Iglesia en una sociedad heterogénea que giraba en torno a la corte pagana. En ella, los vínculos religiosos interactuaban con otros criterios -de clase, geográficos, culturales- que definían redes de solidaridad y obediencia. Entre los variados mecanismos de acomodación desarrollados en la literatura cristiana se destacaba la reflexión teológica acerca del devenir histórico que manipulaba el modelo de monarquía universal desarrollado en la *Crónica* de Eusebio de Cesárea.

Antes de abocarnos a nuestro tema es necesario hacer una breve aclaración sobre lo que entendemos por la concepción eusebiana de la historia. No es nuestro interés hacer un análisis exhaustivo de ella, nos basta con recordar algunas de sus características. La intrínseca unidad entre *Christianitas* y *Romanitas* era el punto a partir del cual Eusebio desarrolló una teología de la historia que quedó plasmada en sus obras históricas: la *Historia Eclesiástica*¹⁰ y la *Crónica*¹¹, a las que había concebido como mecanismo de acomodación entre la ecumenicidad romana y la concepción cristiana de la Historia¹². La manera particular en la que llevó a cabo esta acomodación se hace evidente en la estructura misma de sus *cánones cronológicos*, que se organizaban en columnas paralelas – cada una correspondiente a los reinos antiguos- que convergían en el punto de coincidencia entre la encarnación y la era augustal. Por un lado, con esta disposición del tiempo Eusebio establecía un cómputo cronológico preciso para la historia universal (que abarcaba desde Abraham hasta Constantino) y, por otro lado, establecía una sincronía entre la encarnación y el advenimiento del Imperio romano. A partir de estas dos características, la representación formal de la historia (tanto en su cronología como en la disposición de los eventos en ella) confirmaba el carácter providencial de la monarquía romana. Por supuesto, dentro de este esquema, la dinastía sasánida quedaba inscrita en el modelo de monarquía bárbara, ajena al orden ecuménico y, por lo tanto, condenada a ser derrotada por el Imperio cristiano¹³.

⁶ Brock, S. "Christians in Sasanian empire: a case of divided loyalties," *Studies in Church History*, 18, 1982, pp.1-19 (reimpr. En *Idem, Syriac perspectives on Late Antiquity*. Variorum, Aldershot, 1997).

⁷ McDonough, S. *Power by negotiation. Institutional Reform in the Fifth Century Sasanian Empire*. University of California, PhD; *idem* "A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Yazdgerd II (438-457 CE:)" en Drake, H. A. (ed.) *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*. Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 69-82.

⁸ Becker, A. "Martyrdom, Religious Difference, and "Fear" as a Category of Piety in the Sasanian Empire The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh," *Journal of Late Antiquity*, 2.2, 2009, pp. 300-336.

⁹ Payne, R. E. *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500-700 CE*. PhD Thesis, Princeton University, 2010.

¹⁰ Kirsopp Lake, D. D. *Eusebius. The Ecclesiastical History*. 2 vol. Loeb Classical Library, Londres, 1926.

¹¹ Karst, J. *Die Chronik des Eusebius aus dem armenischen übersetzt*. GCS 20, Leipzig, Hinrichs, 1911; Helm, R. *Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus*. 2 vol. GCS, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. Sobre el tema ver: Gelzer, H. *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie*. 2 vol. Leipzig, Hinrichs, 1898; Mosshammer, A. *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*. Bucknell University Press, Lewisburg, 1979; Burgess, R. & al. *Studies in Eusebian and post-Eusebian Chronography*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999.

¹² Chesnut, G. F. *The first Christian Histories*. Beauchesne, París, 1976, pp. 98-101; Pouderon, B. & Duval, Y.M. *L'historiographie de l'église des premiers siècles*. Beauchesne, París, 2001; Breisach, E. "From Ancient to Medieval Historical Thinking," en Wang, Q. E. & Iggers, G. G. (eds.) *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*. The University of Rochester Press, Rochester, 2002, pp. 45-57; Winkelmann, F. "Historiography in the Age of Constantine," en Marasco, G. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Brill, Leiden, 2003, pp. 3-42.

¹³ Witakowski, W. "The Chronicle of Eusebius Its type and Continuation in Syriac Historiography," *Aram* 11-12, 1999-2000, p. 425. En la tradición bizantina el primer historiador que mostró cierto interés por la monarquía irania fue Agatías de Mirina. Al respect ver Cameron, A. "Agathias on the Sassanians," *Dumbarton Oaks Papers*, 24/24, 1969/1970, pp. 67-183.

A pesar de su centralidad en la formación de la tradición cronística cristiana, la *Crónica* de Eusebio ha tenido un destino incierto. Su texto original no ha sobrevivido, y tanto sus traducciones como las múltiples referencias en obras posteriores ofrecen múltiples problemas para cualquier intento de reconstrucción. Tanto los cronistas bizantinos como los sirio-occidentales la utilizaron para reconstruir la historia pre-constantiniana. Pero sus contenidos fueron sometidos a sucesivas revisiones, y los criterios que los sucesivos cronistas utilizaron para organizarlos diferían en gran medida del proyecto original. En suma, la incompleta historia textual de la *Crónica* de Eusebio está en directa relación con su propia originalidad, que dificultaba su apropiación por parte de las generaciones posteriores¹⁴.

Entre los cristianos del Oriente sasánida, la forma eusebiana de presentar el devenir histórico generaba mayores desafíos que los enfrentados por los cronistas del mundo romano. No tanto por una supuesta peligrosidad política como por el dilema eclesiológico que suponía la identificación entre *Christianitas* y *Romanitas*. En consecuencia las crónicas universales al estilo de Eusebio tuvieron una marginalidad relativa en la historiografía oriental que, de hecho, privilegió formas alternativas¹⁵. No obstante, la *Crónica* de Eusebio continuó siendo el punto de referencia a partir del cual los cristianos del mundo iranio intentaron dar cuenta del lugar del imperio sasánida en la historia de salvación y, a la vez, del suyo propio.

El primer testimonio de una teología de la historia desarrollada por la Iglesia persa se encuentra en Aphraḥat el sabio persa. Aphraḥat compuso sus *Exposiciones* durante la persecución iniciada por Šabhōr II a mediados del siglo IV. Ciertamente, la teología de la historia de Aphraḥat se inspiraba en una tradición completamente independiente al modelo eusebiano. En la *Exposición V*: llamada *Sobre las guerras*, Aphraḥat interpretaba el enfrentamiento entre romanos y persas a la luz del libro de Daniel. Su interpretación se inscribiría en la tradición exegética judeocristiana que establecía una sucesión cronológica de imperios universales desde los asirios hasta los romanos. Sin embargo, su exégesis simbólica hacía una particular equiparación de las imágenes proféticas que forzaba su lectura en un sentido pro romano. Un buen ejemplo de la manipulación de las imágenes proféticas es su interpretación de las cuatro bestias del capítulo 8 del libro de Daniel. En ella el autor establecía la analogía convencional entre el carnero de Dan. 8: 3-4 y la segunda bestia de Dan. 7: 5 (el oso)¹⁶. Ambas imágenes simbolizaban al imperio Persa, que habían sido vencidas por el leopardo (Dan. 7: 6) y el chivo (Dan. 8: 5) que simbolizaban al imperio de Alejandro.

La exégesis de Aphraḥat se separaba de los modelos tradicionales no sólo en la secuencia de imperios sino también en la curiosa asimilación operada entre la tercera bestia (el imperio de Alejandro) y la cuarta bestia (Roma)¹⁷. El resultado de esta operación era doble. Por un lado establecía la continuidad entre aqueménidas y sasánidas y, por el otro, la virtual fusión entre los reinos macedonio y romano. Esta fusión es completamente desconocida en la tradición occidental, pero curiosamente coincidente con algunos desarrollos históricos presentes en la literatura pahlavi medieval. En efecto, tanto en el *Ardā Virāz Nāmag*¹⁸, como en el *Būndahišn*¹⁹ *Aleksandar ī hrōmāyīg* (Alejandro "el romano") era presentado como una figura de connotaciones especialmente negativas. Esta vinculación, que también encuentra un eco en el *Šāhnamā* de Firdausi²⁰, era parte de la propaganda política sasánida que, probablemente, se remonte al *Xwaday Nāmag*. Pero los efectos de esta identificación en Aphraḥat resultaban radicalmente diferentes. Mientras que en la tradición irania la continuidad entre macedonios y romanos suponía una operación de incorporación de la monarquía romana en la historia oficial sasánida, en Aphraḥat la vinculación tendía un vínculo tipológico entre la derrota del imperio aqueménida por Alejandro y la futura derrota del imperio sasánida a manos de los romanos. Por supuesto, el imperio de los romanos no era la manifestación terrenal del orden divino sino el guardián de la realeza universal, un instrumento de la providencia divina cuya victoria sobre la monarquía

¹⁴ Croke, B. "The Originality of Eusebius' Chronicle," *The American Journal of Philology*, 103.2, 1982, pp. 195-200; Witakowski, W. *Op. cit.*, 1999-2000, pp. 419-437; Debié, M. "L'héritage de la Chronique d'Eusèbe dans l'Historiographie syriaque," *Journal of the Canadian Society of Syriac Studies* 6, 2006, pp. 18-28.

¹⁵ Debié, M. *Op. cit.* 2006, p. 18. La única obra inspirada por Eusebio en el contexto cultural sirio-oriental que ha sobrevivido es la relativamente tardía *Cronografía* de Elías de Nísibis compuesta en el siglo XI (Brooks, E.W. *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, CSCO 62-63, *Scriptores Syri*, 21-24, Peeters, Lovaina, 1910).

¹⁶ *APHR.*: 5.16.

¹⁷ *APHR.*: 5.19: Este es el reino de los hijos de Esaú. [...] pues el tercer y el cuarto (reino) son uno.

¹⁸ Gignoux, P. *Le Livre d'Ardā Virāz. translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*. Éditions Recherche sur les Civilisations, París, 1984, p. 77.

¹⁹ Behzādī, R. *Bundahišn-e Hindi*. 29. 9. 8, Tehran, 1368/1989, p. 74.

²⁰ Mohl, J. *Le Livre des Rois par Abou'laksim Firdousi*. 7 vol. Imprimerie Nationale, París, 1877.

pagana abriría el camino al último y definitivo reino mesiánico²¹. Aún así Aphrahat desarrollaba un esquema dual en el que, a diferencia del modelo eusebiano, el imperio sasánida quedaba integrado a la sucesión de imperios universales y a la vez constituido como un equivalente del imperio romano.

Sin embargo, esta continuidad no encontró eco en la literatura posterior. Este alejamiento coincidió, a partir del siglo VI, con un proceso de apropiación y adaptación de la tradición eusebiana a partir de la traducción al siríaco de los cánones cronológicos. No conservamos de estas traducciones más que algunos testimonios indirectos. El más temprano de ellos se encuentra en *La Caverna de los Tesoros* (compuesto *circa* s. VI), cuya teología de la historia es, hasta cierto punto, concurrente con la de Aphrahat. Sin embargo, su exégesis tipológica -organizada en el esquema de seis milenios sucesivos- sustentaba una concepción escatológica diferente. El sexto y último milenio²², comenzaba en el reinado de Ciro y se extendía por 500 años hasta el año 42 del reinado de Augusto, momento de la encarnación²³. Esta referencia cronológica, provenía de las crónicas de Hipólito y Julio africano²⁴, pero también está presente en la Crónica de Eusebio²⁵. En el segmento, el autor dedicaba un espacio destacado a la leyenda evangélica de los magos (i.e. caldeos) de cuyos orígenes hacía una extensa descripción. El fundador de la secta de los magos era llamado Nēmrōd (identificado con Zoroastro) quien no sólo fue el primer monarca universal sino que había consagrado al primer sacerdote del culto al fuego, cuyo nombre (*Sisān* o *Sasān*) remitía a la dinastía persa²⁶. Este mismo tipo de vínculo se repite en el nombre de los tres magos que habían ofrecido su adoración y regalos a Cristo: *Hōrmīzdad*, *Yazdgard* y *Pirōz*, cuyos nombres remitían a reyes persas que habían sido particularmente favorables a los cristianos²⁷. En consecuencia, la incorporación de nombres que remitían a monarcas sasánidas puede ser entendida como un recurso tipológico por medio del cual el autor de la *Caverna de los Tesoros* establecía un vínculo entre la historia de salvación y la monarquía pagana. En este sentido, Aphrahat y la *Caverna de los Tesoros* representan dos formas de una primitiva teología de la historia que, en cierta medida, suponían lecturas divergentes. Mientras que el primero enmarcaba a la monarquía irania en el contexto escatológico de la sucesión de imperios de Daniel, el segundo trazaba un nexo con la figura mítica de Nēmrōd, los caldeos/magos. Los efectos políticos de ambas lecturas son claros. Para Aphrahat la derrota de la monarquía sasánida a manos del emperador piadoso estaba prefigurada en la historia profética y la persecución que sufrían los cristianos era el signo de la inminencia del reino mesiánico. Para la *Caverna de los Tesoros*, en cambio, la dinastía sasánida era una herramienta de la providencia divina -equivalente a los romanos- en tanto pertenecía a un linaje real que no sólo habían anticipado la encarnación sino que habían precedido a todos los reyes de la tierra en la fe.

Esta misma dualidad se encuentra implícita en la primera forma de narrativa histórica: las colecciones de *Acta* de los mártires de los siglos IV y V²⁸. Como vimos en el caso de Mār Bābhōī, las relaciones militares y diplomáticas entre ambos imperios eran un frecuente disparador de medidas coercitivas contra los cristianos²⁹. No obstante, un examen de conjunto nos revela hasta qué punto esas narrativas constituyen una secuencia repetitiva que, en modo alguno, nos permite identificar una situación similar al de las “persecuciones generales” del imperio romano. Aunque existen algunos pocos casos en que la acusación de traición se hace explícita, en la mayoría de los incidentes la causa del martirio se presenta casi formularmente como una negativa a realizar sacrificios a los dioses o a obedecer alguna de las prescripciones rituales del zoroastrismo. Este lenguaje formular revela no tanto situaciones históricas concretas como una voluntad de establecer pautas de comportamiento que fortalecían las barreras interconfesionales. Sin duda, más allá de las acusaciones esgrimidas, muchos martirologios permiten inferir que la persecución fue a menudo una respuesta del Estado a situaciones particulares o a conflictos intra o interconfesionales. Incluso en aquellas situaciones en las que las persecuciones pudieron tener un alcance que excedía el marco local o individual, la idea de una

²¹ Inglebert, H. “Aphraate, le Sage Persan: la première historiographie syriaque,” *Syria* 78, 2001. pp. 179-208.

²² *CAV. TES.*: 45 : 11-12. Cf. Rücker, A. “Zwei nestorianische Hymnen über die Magier,” *Oriens Christianus*, ns. 10, 1920, pp. 33-55.

²³ *CAV. TES.*: 45 : 1-2.

²⁴ Cf. Su Min Ri, A. *Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*. CSCO 581, Subsidia 103, Peeters, Lovaina, 2000, p. 556.

²⁵ *EUS. CHRON. JER.*: p.169; *EUS. CHRON. ARM.*: p. 211.

²⁶ *CAV. TES.*: 24 : 25; Cf. *EUS. CHRON. JER.*: p. 19. Cf. Su Min Ri, A. *Op. Cit.*, pp. 303-304.

²⁷ Su Min Ri, A. *Op. Cit.*, p. 457.

²⁸ AMS II; Cf. Delehaye, H. *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*. PO II.4, Firmin & Didot, París, 1907, pp. 405-560.

²⁹ Cf. Kmosko, M. *Narratio de Beato Simeone Bar Sabba'e*. PS 1.2, Firmin & Didot, París, 1907, cols. 779-792.

política coherente, derivada de motivaciones religiosas, parece improbable. La “gran persecución” emprendida por Šabhōr II parece reducirse a un episodio de lucha facciosa en el seno de la corte, y la de Yazdgard II -cuya escala abarcó desde Persia hasta Armenia- parece estar comprendida en un proceso de competencia entre la monarquía y las aristocracias locales que afectó tanto a cristianos como a judíos, maniqueos e incluso a la misma aristocracia zoroastriana³⁰. En consecuencia, las hagiografías y martirologios del siglo V reproducían un modelo que combinaba el motivo tradicional de la dimensión pedagógica de la persecución con la repetición de tipos monárquicos ideales que establecían una polaridad entre los monarcas impíos cuyo modelo eran los emperadores romanos paganos y los monarcas piadosos cuyo modelo era el emperador Constantino³¹.

Los martirologios ofrecen, entonces, una perspectiva sesgada que puede matizarse a partir de otros testimonios. Desafortunadamente, éstos no son abundantes aunque resultan lo suficientemente significativos como para hacer algunas observaciones concretas. La dualidad de ecumenicidades vinculada a la leyenda evangélica de los magos que hemos evocado con respecto a la *Caverna de los Tesoros* encuentra numerosos paralelos en la literatura del período³². Uno de ellos (probablemente el más destacable en tanto proviene del contexto romano-oriental) pertenece al célebre viajero del siglo VI Cosmas Indicopleustes. Como es bien conocido, en sus viajes por el cercano y medio oriente Cosmas estuvo en estrecho contacto con los cristianos del Imperio sasánida, de quienes recogió varias tradiciones que luego reprodujo en su *Topografía Cristiana*³³. En una breve digresión sobre el origen de la monarquía persa, destacaba que:

El (linaje) imperial de los persas (Τὸ δὲ τῶν Περσῶν βασιλείον) no es de los persas, ni de la sucesión de los (reyes) anteriores, sino que surgió de un origen (ἀρχῆς) diferente, esto es, del de los magos (ἐκ τῶν Μάγων). Porque en el tiempo de Cristo el Imperio de los persas había sido destruido por Alejandro el macedonio de acuerdo a la profecía, y los sucesores del poder macedonio gobernaron el territorio hasta Antíoco, luego pues, los partos gobernaron localmente por poco (tiempo). Y entrando en Jerusalén llevaron cautivo a Hircano, príncipe de los judíos, poco tiempo antes de que naciera el Señor Cristo. En cuanto a este Imperio de los magos (ἡ βασιλεία τῶν Μάγων), han pasado alrededor de 400 años desde que fue fundado y, como creo, se ubica luego del de los romanos, porque los magos obtuvieron cierta distinción ante Cristo el Señor porque le ofrecieron adoración y honor³⁴.

En el fragmento de Cosmas podemos reconocer no sólo la inscripción del imperio persa en la leyenda evangélica de los magos sino que además, encontramos una notable ruptura con la cronología eusebiana que llevaba a una sincronía entre la encarnación y el advenimiento del imperio sasánida. El cómputo de 400 años para el comienzo de la dinastía retrocedía hasta el paso del siglo I al II. Esta inconsistencia cronológica no puede deberse a un mero error de cálculo ya que la misma se encuentra atestiguada tanto en la tradición sirio oriental³⁵ como irania³⁶. Probablemente, el caso extremo de esta cronología sea la leyenda relativa a la conversión del primer rey de la dinastía, Ārdāšīr I, que se encuentra contenida en dos crónicas musulmanas: la *Enciclopedia de Historia de los persas y los árabes* de Pseudo-Aṣma‘ī³⁷ y en el *Libro de la historia general* de Dīnawarī³⁸.

Esta misma cronología se encuentra inferida en la obra conocida como la *Historia de Karkhā d’ē Bēth S’ēlōkh*³⁹. La ciudad de Karkhā (la moderna ciudad de Kirkuk en Irak) era la metrópolis de la diócesis de Bēth Garmaī y uno de las principales sedes episcopales de la Iglesia persa. En el oscuro pasaje que sigue al relato de la evangelización de la región por los apóstoles Addaī y Mārī, el autor describía el origen de la sede episcopal de la ciudad como el resultado de la huída de los obispos cristianos del imperio romano durante las persecuciones del siglo II. La llegada de un obispo romano de nombre Ṭūqrīṭē (Teócrito) era precedida por una curiosa referencia cronológica:

³⁰ McDonough, S. *Op. Cit.*

³¹ McDonough, S. J. “A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography,” *Journal of Late Antiquity*, 1.1, 2008, pp. 127-140.

³² Al respecto ver Monneret de Villard, U. *Le leggende orientali sui magi evangelici*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Studi e testi 163, Roma, 1952.

³³ Wolska-Conus, W. *Cosmas Indicopleustes, Topographie chrétienne*. 2 vol., SC, 141, 159, Cerf, París, 1968, 1970.

³⁴ Wolska-Conus, W. *Op. cit.* t. 2, 76, 10-12, pp. 392-393.

³⁵ Wallis Budge, E. A. “The Book of the Bee. Syriac Text,” *Analecta Oxoniensia, Semitic Series* 1.2, 1886, p. 140.

³⁶ Sachau, E.C. *Chronologie orientalischer Voelker von Alberuni*. Brockhaus, Leipzig, 1878, p. 110; Sachau, E.C. *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athār-ul-Bâkiya of Albīrūnī, or ‘Vestiges of the Past’*. Allen & Co., Londres, 1879, pp. 114.

³⁷ Dānešpažū, M. T. *Nihāyat al-irab fī aḥbār al-Furs wa’l-‘Arab*. Teheran, 1996.

³⁸ Guirgass, V. *Ad-Dīnawarī Kitāb Al aḥbār Aṭ-ṭiwāl*. Leiden, 1888. 46.18-47.3.

³⁹ AMS II, pp. 507-537.

Y de ahí en adelante germinó la semilla de la creencia del Mesías en Karkhā, y muchos de ellos recibieron el bautismo, y fueron verdaderos cristianos. Y desde el tiempo del rey Bhālās⁴⁰ hasta el año vigésimo de Šābhōr hijo de Ārdāšīr⁴¹, pasaron 90 años. Karkhā era un campo bendecido y no había en ella cizañas. Y en el tiempo de Šābhōr Mānī, el instrumento de todo mal, vomitó en ella su veneno satánico, e hizo germinar dos cizañas cuyos nombres eran Addāī y 'Abhzakhīā, los hijos del mal. Pues, en el tiempo de Ardawān, el rey de los Ašganāyē⁴² y del reino del César Hadrīānōs, cuando la persecución se impuso a las Iglesias en la región del Occidente, los rebaños y pastores que había allí, fueron a refugiarse en el territorio de Oriente. Y había llegado a Karkhā el pastor y varón divino cuyo nombre era Ṭūqrīṭē [...] ⁴³.

La importancia de este fragmento no radica tanto en sus afirmaciones como en la curiosa cronología que supone. En la anécdota, el autor destacaba el contraste entre las situaciones relativas de los cristianos de Oriente y occidente. Mientras que los primeros permanecieron en paz bajo los soberanos arsácidas y sasánidas, los segundos sufrieron la persecución de los Césares. En este contexto el autor hacía una referencia cronológica explícita que nos ubica en el vigésimo año del reinado de Šābhōr I (261 d.C.). Esta referencia fue extraída de la misma *Crónica* de Eusebio⁴⁴. Sin embargo, la precisión cronológica se diluye en una segunda afirmación que establece una sincronía entre el rey arsácida Ardawān (Artábano) y el emperador Adriano, cuando se habría desatado la persecución entre los romanos. Esta referencia supone, evidentemente, un problema cronológico. El último rey parto Artábano V, reinó entre los años 216 y 224 d.C. y el único otro Artábano de la era cristiana (Artábano IV) reinó entre el 80 y el 81 d.C. En cualquiera de los casos ninguno fue contemporáneo de Adriano (117-138 d.C.). J.M. Fiey⁴⁵ y Florence Jullien⁴⁶ han intentado resolver el desfase cronológico a partir de diferentes identificaciones sin que ninguna de las soluciones propuestas parezca convincente.

Por el contrario, las aparentes inconsistencias cronológicas en la *Historia de Karkhā*, pueden ser entendidas a partir de su coincidencia con la *Leyenda de Ārdāšīr*, Cosmas y la historiografía persa del período islámico. Es probable que todas ellas se hayan inspirado en la tradición épica persa preislámica cuya tendencia a acortar la duración de los períodos Seléucida y Arsácida es bien conocida⁴⁷. Pero, cualquiera sea su origen, nuestro interés se concentra en sus efectos propagandísticos. La forma en que la historia universal era presentada en la primera parte estaba en estrecha relación con los relatos martiriales de la segunda parte. En efecto, la particular organización de los eventos lleva a la inversión del esquema de la historia. De la misma manera que el modelo eusebiano establecía una sincronía entre el advenimiento del principado augustal y la encarnación, la cronología de la *Historia de Karkhā* estrechaba el vínculo entre el advenimiento de la dinastía persa y la revelación cristiana. La consecuencia de esta operación era la transformación del esquema lineal eusebiano en una dualidad que oponía a Oriente y Occidente como entidades simétricas a partir del contraste entre los ciclos alternativos de paz y persecución.

Otras historias dentro del mismo contexto encontraron, por el contrario, su inspiración en la *Historia Eclesiástica*. Este es el caso de la *Crónica de Arbela*⁴⁸ que ofrecía una detallada descripción del ascenso de la dinastía sasánida. Las entradas correspondientes a la sucesión episcopal entre los años 183 d.C. y el 250 d.C. se destacan por el casi total predominio de los eventos militares. El cronista comenzaba la sección destacando el contraste entre las situaciones de los cristianos en oriente y occidente:

Y en el comienzo del reino de los parsāyē hubo tranquilidad para los cristianos que pudieron extenderse y propagarse [...] en el año de la toma del poder de los parsāyē en todo Oriente, había muchos cristianos en todas las regiones en Oriente y Occidente. Pero en Occidente las persecuciones no se aplacaban nunca y la sangre de los cristianos corría permanentemente por los mercados y plazas y no se encontraba tranquilidad allí. Pero, entre nosotros aquello no estaba presente, y los reyes estaban ocupados e importunados por permanentes guerras. Y no hubo persecuciones contra nosotros⁴⁹.

⁴⁰ i.e. Vologeses IV (147/8-190/1 d.C.). Sobre la cronología de los reyes partos ver Bivar, A. D. H. "The political History of Iran under the Arsacids," en Yarshater, E. *The Cambridge History of Iran. 3.1 The Seleucid Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge, 1983, pp. 98-99.

⁴¹ i.e. Šābhōr I (241-271 d.C.).

⁴² i.e. los Arsácidas.

⁴³ AMS II, p. 512.

⁴⁴ Cf. EUS. CHRON. ARM.: p. 222 y 226; EUS. CHRON. JER.: p. 204 y 220; EL. NIS.: pp. 43 y 45.

⁴⁵ Fiey, J. M. "Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Bēt Slōh," AB 82, 1964, pp. 189-222.

⁴⁶ Jullien, F. "Un exemple de relecture des origines dans l'Eglise syro-orientale: Théocrite et l'évêché de Šahrgard," en Panaino, A. & Piras, A. *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europæa*, vol. 1, Mimesis, Milán, 2006, pp. 553-560.

⁴⁷ Lewy, H. "The Genesis of the Faulty Persian Chronology," *Journal of the American Oriental Society*, 64.4, 1944, pp. 197-214.

⁴⁸ Kawerau, P. *Die Chronik von Arbela*, CSCO 467-468, *Scriptores Syri* 199-200, Peeters, Lovaina, 1985.

⁴⁹ CHRON. AR.: pp. 31-32.

A continuación, el ascenso de los sasánidas emergía del relato como el efecto de la impiedad de los Arsácidas. En este sentido, el cambio de dinastía no supuso una ruptura con la prosperidad de la que gozaban los cristianos de oriente. No obstante, la paz no fue el fruto de la benevolencia de los monarcas sino de la anarquía generada por su propia impiedad. En efecto, el fundador de la dinastía, Ārdāšīr, dedicó la mayor parte de su reinado a someter a los príncipes locales⁵⁰. En este sentido, para diferenciar su autoridad de la de sus antecesores, se había proclamado: *rey de reyes y dios*⁵¹. En este punto, el cronista se interesaba por destacar el profundo cambio en la percepción de la autoridad de los reyes sasánidas con un discurso en torno a la monarquía. En efecto, aquel oponía la “victoria corporal (جنگ) de los reyes terrenales (پادشاهان)”, -que acarreaba la muerte y el despojo tanto de sus enemigos como de sus súbditos- a la victoria de Cristo “que es causa de alegría para todos los hombres y también para sus enemigos, los judíos y los idólatras”⁵². Pero, el *topos* de la impiedad monárquica no era privativo de los reyes persas ya que también era aplicado a los emperadores romanos. Por ejemplo, Diocleciano era descrito como un “emperador impío” (محلکه ایعی) que había descuidado los asuntos del imperio en su ambición de destruir a la Iglesia y, por ello, había sido vencido en batalla por Šahān Šah Hormizd II⁵³.

En suma, ambas ecumenicidades se articulaban en torno a un modelo en el que el principio carismático de la monarquía quedaba en directa relación con la prosperidad de la Iglesia. En este sentido, la *Crónica de Arbelas* presentaba un par polar: paz de la Iglesia/victoria, persecución/derrota que se invertiría con el “emperador victorioso” Constantino. Sin embargo, estas declaraciones no pueden ser leídas tanto como testimonios de la situación del siglo III sino en su contexto de producción. Tanto el énfasis en el carácter sagrado de la autoridad monárquica como el interés por restituir su autoridad frente a los príncipes locales no parece remitirnos tanto a la situación política del siglo III como a las condiciones del siglo VI en el que las reformas de Xōsrō I Anōšag-ruwān supusieron un avance de la autoridad monárquica frente a los poderes locales luego de los turbulentos años de la herejía mazdakita⁵⁴. De hecho, no debe sorprendernos que, más o menos al mismo tiempo en que se compusieron la *Crónica de Arbelas* y la *Historia de Karkhā*, tomaran su forma más o menos definitiva varios textos que conformaron la “historia oficial” producida por la corte sasánida. Nos referimos, no sólo al hipotético *Xwaday Nāmag* que habría inspirado el *Šāhnamā* de Firdausi, sino también otros textos como la *Carta de Tansar*⁵⁵ que proyectaban en el siglo III la situación correspondiente al VI. El patrón simétrico que hemos evocado tanto en la *Historia de Karkhā*, como en la *Crónica de Arbelas* encuentra un paralelo en aquella tradición. La dualidad entre Persia y Roma (como poderes enfrentados pero equivalentes), la imposición de la autoridad monárquica sobre los “pequeños reyes” regionales y la férrea adscripción de la monarquía al zoroastrismo fueron los ejes de una reforma que se proyectaron al origen de la dinastía⁵⁶. Sobre este mismo patrón, los cristianos del Imperio sasánida recrearon la historia de la dinastía. En este sentido sus objetivos no eran un mero reflejo de una situación geopolítica sino además eclesiológica. Como ha sugerido Christelle Julien⁵⁷, el proceso de reforma política de la monarquía sasánida en el siglo VI tuvo su correlato en la reestructuración de la jerarquía episcopal de la Iglesia persa. Esta reestructuración explicaría, en buena medida, el desarrollo de una historiografía específicamente sirio-oriental de la que sería un

⁵⁰ CHRON. AR.: p. 30. *Pues habían vencido a todos los reyes de las tierras de oriente y habían establecido en su lugar a Magūpats y gobernadores que estaban sometidos a ellos.*

⁵¹ Cf. Maricq, A. “Res Gestae Divi Saporis,” *Syria* 35, 1958, p. 305; Huyse, P. *Die dreisprachige Inschrift Šabuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ). Corpus Inscriptionum Iranicarum III. Pahlavi Texts*, vol. I School of Oriental & African Studies, Londres, 1999; Alram, M., Blet-Lemarquand, M., Skjærvø, P.O. “Shapur, King of Kings of Iranians and non-Iranians,” en Gyselen, R. & al. *Des indo-grecs aux sassanides: données pour l'histoire et la géographie historique*. Peeters, Lovaina, 2007, pp. 30-37; Panaino, A. “Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds,” en *Convegno internazionale: La Persia e Bisanzio*, Mimesis, Roma, 2004, pp. 555-594.

⁵² CHRON. AR.: pp. 41-42.

⁵³ CHRON. AR.: pp. 44-45.

⁵⁴ Rubin, Z. “Nobility, Monarchy and legitimation under the Later Sassanians,” en Haldon, J. & Conrad, L. *The Byzantine and Early Islamic Near East*, VI. Darwin Press, Princeton, 2004, pp. 235-274; *Idem* “The Reforms of Khusro Anurshivan,” en Cameron, A. *The Byzantine and early Islamic Near East*. 3, Darwin Press, Princeton, 1995, pp. 227-298.

⁵⁵ Darmesteter, J. “Lettre de Tansar au roi de Tabaristan,” *Journal Asiatique*, 9.3, 1894, pp. 185-250, 502-555.

⁵⁶ Sobre la historiografía del period sasánida ver: Yarshater, E. “Iranian National History,” en Yarshater, E. *Cambridge History of Iran, III: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 359-477; Daryaei, T. “Memory and History: The Construction of the Past in Late Antique Persia,” *Nāme-ye Irān-e Bāstān, The International Journal of Ancient Iranian Studies*, 1.2, 2002, pp. 1-14; *Idem* “The Ideal King in the Sasanian World Ardaxšīr ī Pābagān or Xusrō Anōšag-ruwān?” *Nāme-ye Irān-e Bāstān, The International Journal of Ancient Iranian Studies*, 3.1, 2003, pp. 33-45.

⁵⁷ Julien, C. “VI^e siècle, un temps de réformes en Iran. Échos dans l'Eglise syro Orientale ?” *Parole de l'Orient* 33, 2008, pp. 219-232.

emergente propagandístico. Esta historiografía habría establecido los fundamentos tanto de una identidad que trascendiera los límites regionales dentro de la Iglesia persa, como los de su jerarquía interna (que se inspiraba en la del Imperio romano). En esta tarea, el modelo más próximo se encontraba en la historiografía romana. En tanto que, del otro lado de la frontera, los *Acta* de los mártires y la historiografía eusebiana sentaron las bases de una cierta comprensión de la historia, los cristianos del mundo iranio apelaron y transformaron esos modelos para construir su propia identidad.

En conclusión, y como mencionamos al principio de nuestra exposición, los *Acta* de los mártires persas caracterizaban a los monarcas individualmente de acuerdo con un patrón convencional, previamente fijado por la tradición de los martirologios romanos y los historiadores de la era constantiniana. Por el contrario, cuando trasladamos el análisis de situaciones individuales a un registro más amplio encontramos una serie de recursos que intentaban dar cuenta del lugar de la monarquía pagana en la historia que distaba de la mera confrontación. La emergencia de una tradición historiográfica cristiana en la Iglesia sirio oriental a partir de la segunda mitad del siglo VI refleja una particular combinación del modelo eusebiano con elementos particulares como reflexión en torno al lugar que ocupaba el orden político sasánida en la historia de salvación. La imposición de modelos historiográficos alternativos sería el efecto de la necesidad de adaptar el esquema providencial eusebiano a la ideología imperial sasánida. Este modelo presenta tres características sobresalientes:

1) La inscripción de la monarquía pagana en la historia de salvación a partir de una exégesis intertestamentaria que derivaba de la *Crónica* de Eusebio.

2) La adopción de un esquema cronológico corto que sincronizaba la encarnación y el advenimiento de la nueva dinastía.

3) Un esquema dual que se manifiesta en el contraste entre las situaciones relativas de los cristianos de oriente y occidente. A la persecución de los cristianos de occidente se oponía la paz que reinaba entre los de oriente mientras que, a partir del siglo IV, el cambio de situación en occidente había provocado la situación inversa. Ya hemos notado que la mayoría de los estudios ha adoptado este esquema como un dato positivo⁵⁸. Por el contrario, cabría interrogarse si este esquema no sería el fruto de una operación retórica que intentaba generar un sentido de orden histórico basado en un desarrollo simétrico. En este sentido, la paz de la Iglesia Oriente bajo los arsácidas y los primeros sasánidas no sería tanto el fruto de una realidad positiva como parte de una trama narrativa en la que la persecución y la paz se alternaban para oponer ambas monarquías⁵⁹. Esto no supone, por supuesto, negar la historicidad de las persecuciones de los siglos IV y VI. Sin embargo, la sobreabundancia de los martirologios entre esos siglos no sería tanto la evidencia de un cambio de actitud generalizada de la monarquía sasánida, como un cambio de percepción de los cristianos persas de su situación relativa ante aquella.

La unidad de la Iglesia en un solo imperio (el de los romanos) desarrollada por el esquema eusebiano era reemplazado por una dualidad de ecumenicidades que establecía la distinción entre oriente y occidente. Esta dualidad era el resultado tanto de las necesidades de acomodación en la cotidiana interacción con la monarquía pagana como parte de un proyecto eclesiológico. Esta manipulación del modelo eusebiano se hacía necesaria en la medida que, para los cristianos del imperio persa, su modelo de la ecumenicidad cristiana no ofrecía herramientas válidas para dar cuenta de su propia identidad. En este sentido, la historiografía cristiana del imperio persa apelaba al carácter providencial de un orden político ecuménico impío -no cristiano- como forma de reafirmar su identidad y su autonomía con respecto a sus correligionarios de occidente.

Abreviaturas

APHR.: *Aphrahat* (ed. Pierre M.-J. 1988-1989)

AMS: *Acta Martyrum et Sanctorum* (ed. Bedjan, P. 1891-1896)

CAV. TES.: *La Caverna de los Tesoros* (ed. Su-Min Ri, A. 1987)

CSCO: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

CHRON. AR.: *Crónica de Arbela* (ed. Kawerau, P. 1985)

EL. NIS.: *Elías de Nísibis* (ed. Brooks, E.W. 1910)

EUS. CHRON. ARM.: *Crónica de Eusebio. Texto armenio* (ed. Karst, J. 1911)

EUS. CHRON. JER.: *Crónica de Eusebio. Traducción de Jerónimo* (ed. Helm, R. 1913)

GSC: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*.

PO: *Patrologia Orientalis*.

PS: *Patrologia Syriaca*.

SC: *Sources Chrétiennes*.

⁵⁸ Cf. Payne, R. *Op. Cit.* pp. 8-11.

⁵⁹ CHRON. AR.: p. 44.

Bibliografía

Fuentes primarias

- BEDJAN, P. *Acta Martyrum et Sanctorum*, 8 vol. Harrassowitz, Leipzig & París, 1891-1896.
- BEHZĀDĪ, R. *Bundahišn-e Hīndi*. Tehran, 1368/1989.
<http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/bundahis/bunda.htm?bunda027.htm>
- BROOKS, E.W. *Eliae metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum*, CSCO 62-63, *Scriptores Syri*, 21-24, Peeters, Lovaina, 1910.
- DĀNEŠPAŽŪ, M. T. *Nihāyat al-irab fī aḥbār al-Furs wa'l-'Arab*. Teheran, 1996.
- DARMEŠTETER, J. "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan," *Journal Asiatique* 9.3, 1894, pp. 185-250, 502-555.
- DELEHAYE, H. *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*. PO II.4, Firmin & Didot, París, 1907, pp. 405-560.
- GIGNOUX, P. *Le Livre d'Ardā Vīrāz. translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*. Éditions Recherche sur les Civilisations, París, 1984.
- GUIRGASS, V. *Ad-Dīnawārī Kitāb Al aḥbār Aṭ-tiwāl*. Leiden, 1888.
- HELM, R. *Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus*. 2 vol. GCS, Hinrichs, Leipzig, 1913.
- HUYSE, P. *Die dreisprachige Inschrift Šabuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ). Corpus Inscriptionum Iranicarum III*. Pahlavi Texts, vol. I, School of Oriental & African Studies, Londres, 1999.
- KAWERAU, P. *Die Chronik von Arbela*, CSCO 467-468, *Scriptores Syri* 199-200, Peeters, Lovaina, 1985.
- KARST, J. *Die Chronik des Eusebius aus dem armenischen übersetzt*. GCS 20, Hinrichs, Leipzig, 1911.
- KIRSOPP LAKE, D. D. *Eusebius. The Ecclesiastical History*. 2 vol. Loeb Classical Library, Londres, 1926.
- KMOSKO, M. *Narratio de Beato Simeone Bar Sabba'e*. PS 1.2, Firmin & Didot, París, 1907, cols. 779-792.
- MOHL, J. *Le Livre des Rois par Abou'laksim Firdousi*. 7 vol. Imprimerie Nationale, París, 1877.
- PIERRE M.-J. *Aphraate Le Sage persan. Les Exposés*. 2 vol. SC, 349, 359, Cerf, París, 1988, 1989.
- RÜCKER, A. "Zwei nestorianische Hymnen über die Magier," *Oriens Christianus*, ns. 10, 1920, pp. 33-55.
- SACHAU, E.C. *Chronologie orientalischer Völker von Alberuni*. Brockhaus, Leipzig, 1878.
- SACHAU, E.C. *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, or 'Vestiges of the Past'*. Allen & Co., Londres, 1879.
- SU-MIN RI, A. *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques*. CSCO 486, *Scriptores Syri* 206, Peeters, Lovaina, 1987.
- WALLIS BUDGE, E. A. "The Book of the Bee. Syriac Text," *Analecta Oxoniensia*, Semitic Series, 1.2, 1886.
- WOLSKA-CONUS, W. *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne*. SC 141/159, Cerf, París, 1968, 1970.

Bibliografía secundaria

- ALRAM, M., BLET-LEMARQUAND, M., & SKJÆRVØ, P. O. "Shapur, King of Kings of Iranians and non-Iranians," en Gyselen, R. & al. *Des indo-grecs aux sassanides: données pour l'histoire et la géographie historique*. Peeters, Lovaina, 2007, pp. 30-37.
- BECKER, A. "Martyrdom, Religious Difference, and "Fear" as a Category of Piety in the Sasanian Empire The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh," *Journal of Late Antiquity*, 2.2, 2009, pp. 300-336.
- BIVAR, A. D. H. "The political History of Iran under the Arsacids," en Yarshater, E. *The Cambridge History of Iran. 3.1 The Seleucid Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge, 1983, pp. 21-99.
- BREISACH, E. "From Ancient to Medieval Historical Thinking," en Q. Edward Wang, Q. E. & Iggers, G. G. *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*. The University of Rochester Press, Rochester, 2002, pp. 45-57.
- BROCK, S. "Christians in Sasanian empire: a case of divided loyalties," *Studies in Church History*, 18, 1982, pp.1-19 (reimpr. en *Idem, Syriac perspectives on Late Antiquity*. Variorum, Aldershot, 1997).
- BURGESS, R. & AL. *Studies in Eusebian and post-Eusebian Chronography*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999.
- CAMERON, A. "Agathias on the Sassanians," *Dumbarton Oaks Papers*, 24/24, 1969/1970, pp. 67-183.
- CROKE, B. "The Originality of Eusebius' Chronicle," *The American Journal of Philology*, 103.2, 1982, pp. 195-200.
- CHESNUT, G.F. *The first Christian Histories*. Beauchesne, París, 1976.
- DARYAEE, T. "Memory and History: The Construction of the Past in Late Antique Persia," *Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies*, 1.2, 2002, pp. 1-14.
- DARYAEE, T. "The Ideal King in the Sasanian World Ardaxšīr ī Pābagān or Xusrō Anōšag-ruwān?" *Nāme-ye Irān-e Bāstān, The International Journal of Ancient Iranian Studies*, 3.1, 2003, pp. 33-45.
- DEBIE, M. "L'héritage de la Chronique d'Eusèbe dans l'Historiographie syriaque," *Journal of the Canadian Society of Syriac Studies* 6, 2006, pp. 18-28.
- FIEY, J. M. "Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Bēt Slōh," *Analecta Bollandiana* 82, 1964, pp. 189-222.
- GELZER, H. *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie*. 2 vol. Hinrichs, Leipzig, 1898.
- INGLEBERT, H. "Aphraate, le Sage Persan: la première historiographie syriaque," *Syria* 78, 2001. pp. 179-208.
- JULIEN, C. "VI^e siècle, un temps de réformes en Iran. Échos dans l'Eglise syro Orientale ?" *Parole de l'Orient* 33, 2008, pp. 219-232.
- JULLIEN, F. "Un exemple de relecture des origines dans l'Eglise syro-orientale: Théocrète et l'évêché de Šahrgard," en Panaino, A. & Piras, A. *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europæa*, vol. 1, Mimesis, Milán, 2006, pp. 553-560.
- LABOURT, J. *Le Christianisme dans L'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide (224-632)*. París, Lecoffre, 1904.
- LEWY, H. "The Genesis of the Faulty Persian Chronology," *Journal of the American Oriental Society*, 64.4, 1944, pp. 197-214.
- MARICQ, A. "Res Gestae Divi Saporis," *Syria* 35, 1958, pp. 295-360.
- MCDONOUGH, S. *Power by negotiation. Institutional Reform in the Fifth Century Sasanian Empire*. University of California, PhD.

- MCDONOUGH, S. "A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457 CE)" en Drake, H. A. *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*. Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 69-82.
- MCDONOUGH, S. "A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography," *Journal of Late Antiquity* 1.1, 2008, pp. 127-140.
- MONNERET DE VILLARD, U. *Le leggende orientali sui magi evangelici*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Studi e testi 163, Roma, 1952.
- MOSSHAMMER, A. *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*. Bucknell University Press, Lewisburg, 1979.
- PANAINO, A. "Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds," en *Convegno internazionale: La Persia e Bisanzio*, Roma, 2004, pp. 555-594.
- PAYNE, R. E. *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500 -700 CE*. PhD Thesis, Princeton University, 2010.
- POUDERON, B. & DUVAL, Y.M. *L'historiographie de l'église des premiers siècles*. Beauchesne, Paris, 2001.
- RUBIN, Z. "Nobility, Monarchy and legitimation under the Later Sassanians," en Haldon, J. & Conrad, L. *The Byzantine and Early Islamic Near East, VI*. Darwin Press, Princeton, 2004, pp. 235-274.
- RUBIN, Z. "The Reforms of Khusro Anurshivan," en Cameron, A. *The Byzantine and early Islamic Near East*. 3, Darwin Press, Princeton, 1995, pp. 227-298.
- SU MIN RI, A. *Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*. CSCO 581, Subsidia 103, Peeters, Lovaina, 2000.
- TAYLOR, R. *The Peshitta of Daniel*. Monographs of the Peshitta Institute, 7, Brill, Leiden, 1994.
- WINKELMANN, F. "Historiography in the Age of Constantine," en Marasco, G. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Brill, Leiden, 2003, pp. 3-42.
- WITAKOWSKI, W. "The Chronicle of Eusebius It's type and Continuation in Syriac Historiography," *Aram* 11-12, 1999-2000, p. 419-437.
- YARSHATER, E. "Iranian National History," en Yarshater, E. *Cambridge History of Iran, 3.1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 359-477.
- YOUNG, W. *Patriarch, Shah, Caliph. A study of the relationship of the church of the east with the Sassanid empire and early Caliphates up to 820 a.d.* Christian Study Center, Rawalpindi, 1974.