

BYZANTINA LODZIENSIA

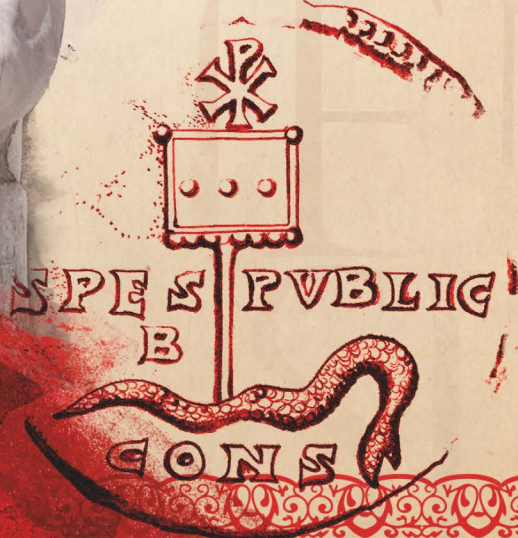
XXVII

Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)

tom I

„Niezwyczajna przemiana”
– narodziny nowej epoki

Sławomir Bralewski



Sławomir Bralewski

**Symmachia cesarstwa rzymskiego
z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)**

tom I

„Niezwyczajna przemiana” – narodziny nowej epoki



BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997 r.

Nº XXVII

BYZANTINA LÓDZIENSIA
XXVII

Sławomir Bralewski

**Symmachia cesarstwa rzymskiego
z Bogiem chrześcijan
(IV–VI wiek)**

tom I

„Niezwyczajna przemiana” – narodziny nowej epoki

BYZANTINA ŁODZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ

№ XXVII

KOMITET REDAKCYJNY

Mirosław J. Leszka – przewodniczący

Andrzej Kompa – sekretarz

Sławomir Bralewski

Paweł Filipczak

Maciej Kokoszko

Kirił Marinow

Teresa Wolińska

RECENZENT

dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL

OKŁADKA I SZATA EDYTORSKA KSIĄŻKI

Sebastian Buzar

SKŁAD I ŁAMANIE

Aleksander Bołdyrew

INDEKSY SPORZĄDZIŁ

Krzysztof Jagusiak

ADRES REDAKCJI

Katedra Historii Bizancjum UŁ

ul. A. Kamińskiego 27a

90-219 Łódź, Polska

bizancjum@uni.lodz.pl

www.bizancjum.uni.lodz.pl

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ
ark. druk. 20,25



<https://doi.org/10.18778/8142-447-9>

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

© Copyright by Sławomir Bralewski, Łódź 2019 © Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I • Zam. nr W.08405.17.0.M • Printed in Poland

Wydrukowano na papierze Stella Press 65 g by PaperlinX Sp. z o.o.

ISBN 978-83-8142-447-9 • e-ISBN 978-83-8142-448-6

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego • 90-131 Łódź, ul. W. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl • księgarnia@uni.lodz.pl • tel. (42) 665 58 63

Książkę tę dedykuję mojej Żonie Ewie

*oraz moim dzieciom Magdalenie, Annie, Barbarze, Piotrowi,
Janowi i Antoniemu*

Spis treści



Wstęp	I
-------------	---

ROZDZIAŁ I

Chrześcijanie, nowy Lud Boga, w przeddzień „niezwykłej przemiany”	II
---	----

1. Starodawny charakter religii chrześcijańskiej
2. Teomachia – zamach na boskie prawo. Prześladowania chrześcijan w pierwszych dekadach IV w. i ich konsekwencje

ROZDZIAŁ II

Poszukiwanie Najwyższego Boga przez Konstantyna – sojusz z Bogiem chrześcijan	25
---	----

ROZDZIAŁ III

Od przełomu czasów do przełomu konstantyńskiego	71
---	----

ROZDZIAŁ IV

„Ideologia zwycięstwa” w historiografii kościelnej	83
1. Wymiar sakralno-militarny „ideologii zwycięstwa”	87
2. Wymiar męczeński „ideologii zwycięstwa”	96
3. Wymiar doktrynalny „ideologii zwycięstwa”	98
4. Bóg obrońcą chrześcijan	100
5. Pokój rezultatem wytrzebiecia nienawiści do Boga	101
6. Ideologia zwycięstwa w wybranych <i>Historiach kościelnych</i> IV–V w.	104
7. Cnota pobożności warunkiem wszelakiego zwycięstwa	113

ROZDZIAŁ V

Narodziny monastycyzmu – upadek starej i narodziny nowej filozofii	133
---	-----

ROZDZIAŁ VI

Przymierze cesarstwa z Bogiem poddane próbie. Konflikt Jana Chryzostoma z dworem cesarskim w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena	157
1. Jan Chryzostom w ocenie Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena	160
2. Cesarzowa Eudoksja i jej rola w wygnaniu Jana Chryzostoma w ocenie Sokratesa i Sozomena	176
Refleksje końcowe	189
Wykaz skrótów	197
Bibliografia	201
Źródła	201
Opracowania	211
Summary	233

Indeksy	241
Indeks osób	241
Indeks nazw geograficznych i etnicznych	251
Wykaz ilustracji	255
Ilustracje	259
Abstrakt	311
Abstract	312



Wstęp



O d czwartego wieku istniało wśród chrześcijan przekonanie nie tylko o przełomie, jaki dokonał się w świecie wraz z objawieniem się Jezusa Chrystusa i nastaniem czasu zbawienia, łączonego z Jego imieniem i oczekiwanego przez narody¹, ale też z opanowaniem *Imperium Romanum* przez cesarza Konstantyna Wielkiego². Te dwa wydarzenia,

¹ Sozomen, I, 1, 8.

² Literatura przedmiotu dotycząca panowania cesarza Konstantyna I zwanego Wielkim jest niezwykle obszerna. Jedynie w ostatnich latach ukazało się kilkanaście monografii jemu poświęconych; cf. A. Marcone, *Costantino il Grande*, Roma–Bari 2000; H.A. Drake, *Constantine and the bishops: the Politics of intolerance*, Baltimore 2000; R.R. Holloway, *Constantine and Rome*, New Haven 2004; Ch.M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2004; H. Brandt, *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München 2006; *Constantine the Great: York's Roman Emperor*, ed. E. Hartley, J. Hawkes, M. Henig, F. Mee, York 2006; *Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption*, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006; *The Cambridge companion to the age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006; R. Turcan, *Constantin. Le baptême ou la pourpre?*, Dijon 2006; E. Herrmann-Otto, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt 2007; O. Schmidt, *Constantin der Grosse (275–337)*, Stuttgart 2007; M. Clauss, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 2009; P. Stephenson, *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London 2009; K.M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins der Grosse*, Berlin–New York 2010; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the*

w relacji Hermiasza Sozomena, wydają się zlewać ze sobą w niezwykłą czy cudowną przemianę (παράδοξος μεταβολή), która zdarzyła się światu na mocy zrządzenia Bożego, a doprowadziła do poniechania, czy wręcz owo poniechanie wymusiła, jak wywodził historyk, poniechanie zarówno poprzedniej religii, jak i rodzimych tradycji³, co dla Rzymian – z natury konserwatywnych i przywiązanych do obyczajów przodków – musiało być szokiem, łagodnym rozłożeniem owych zmian w czasie. Trudno zatem się dziwić, że historyk wyeksponował właśnie te konsekwencje wspomnianej przemiany. Trzeba pamiętać jednak, że Sozomen pisał z perspektywy połowy V wieku, kiedy to chrześcijaństwo w *Imperium Romanum* stali się już większością populacji⁴. Sto kilkadziesiąt lat wcześniej, na początku IV w., należeli jeszcze do zdecydowanej mniejszości⁵.

Christian Golden Age, Cambridge 2011; T. D. B a r n e s, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011; P. M a r a v a l, *Constantin, empereur romain et chrétien*, Paris 2011; V. P u e c h, *Constantin*, Paris 2011; B. L a n ç o n, T. M o r e a u, *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012; D. P o t t e r, *Constantine the Emperor*, Oxford 2013.

³ S o z o m e n, I, 1, 11.

⁴ Jakkolwiek masowa chrystianizacja musiała być ze swej natury powierzchowna, jak zwrócił na to uwagę Louis D u c h e s n e (*Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris 1910, s. 5): *La masse était chrétienne comme le pouvait être la masse, de surface et d'étiquette; l'eau du baptême l'avait touchée, l'esprit de l'Évangile ne l'avait pas pénétrée*. Mimo że IV w. dla chrystianizacji cesarstwa rzymskiego był okresem przelomowym, to, jak się wydaje, chrześcijaństwo zaczęło dominować na całym jego obszarze dopiero w następnym wieku. Jak ujął to Frank R. T r o m b l e y (*Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, vol. I, Leiden–New York–Köln 1993, s. 97): *The Hellenes' demographic and cultural bases declined steadily through the fifth century*; cf. też B. Flusin, *Tryumf chrześcijaństwa i określenie prawowierności*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, red. C. M o r r i s s o n, tłum. A. G r a b o Ń, Kraków 2007, s. 63; P. C h u v i n, *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstancyjny do Justyniana*, tłum. J. S t a n k i e w i c z - P r a d z y Ń s k a, Warszawa 2008, s. 141–175. Ewa W i p s z y c k a (*Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 78) uważa, że chrześcijaństwo stanowili zdecydowaną większość już pod koniec IV wieku.

⁵ Poglądy badaczy na temat liczby chrześcijan czy procentowego ich udziału w całej populacji cesarstwa rzymskiego w przeddzień przelomu konstancyńskiego od początku podjęcia badań nad nim były zróżnicowane. Edward G i b b o n (*Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. II, przekł. Z. K i e r s z y s, wstęp. T. Z a w a d z k i, Warszawa 1960, s. 61) szacował chrześcijan na dwudziestą część poddanych cesarstwa. Według Jacoba B u r c k h a r d t a (*Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig 1927, s. 346) chrześcijaństwo stanowili wówczas na tyle znikomą mniejszość, że nie trzeba

W dodatku proces chrystianizacji przebiegał nierównomiernie, doprowadzając do dużych dysproporcji między słabo schryścianizowanym Zachodem i dużo lepiej schryścianizowanym Wschodem⁶.

Konstantyn zatem, kiedy podejmował ważną dla siebie decyzję dotyczącą wyboru Boga chrześcijan na swego boskiego opiekuna, czynił to w dominującym wówczas otoczeniu wyznawców religii innych niż

się było z nimi liczyć. Natomiast Adolf H a r n a c k (*Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. II, *Die Verbreitung*, Leipzig 1906, s. 277), autor pierwszego studium poświęconego ekspansji chrześcijaństwa w pierwszych trzech wiekach, przypuszczał, że liczba chrześcijan sięgała z końcem III w. przynajmniej połowy mieszkańców, a w niektórych miastach chrześcijanie stanowili już większość. Wszelkie dokładniejsze obliczenia liczby chrześcijan mają spekulatywny charakter. W przekonaniu Ewy Wipszyckiej (*Kościół...*, s. 78) są całkowicie pozbawione podstaw. Rodney Stark (*The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996, s. 3–14) i Keith Hopkins (*Christian number and its implications*, *J ECS* 6, 1998, s. 185–226), zakładając, że w roku 40 po Chr. liczba chrześcijan wynosiła ok. 1000 osób, po czym wedle pierwszego z nich w okresie każdego dziesięciolecia wzrastała o 40%, a wedle drugiego każdego roku o 3,35%, co dało w sumie podobny rachunek i tak na początku drugiego stulecia miało ich być 10 tys., na początku trzeciego 200 tys., a na początku czwartego 6 milionów, by w połowie tego wieku osiągnąć wielkość 30 milionów. Na podstawie podobnych spekulacji dotyczących zaludnienia cesarstwa (cf. np. W. S u d e r, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003, s. 160–167) szacuje się liczbę chrześcijan na 5–10% całej populacji *Imperium Romanum*. Cf. na ten temat R. J. L a n e F o x, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 1986, s. 317, 592 (według tego autora ok. 250 roku chrześcijan było jedynie 2%; na ten sam procent wskazywał R. L. W i l k e n, *Pierwsze tysiąc lat. Historia chrześcijaństwa*, tł. G. G o m o ł a, A. G o m o ł a, Kraków 2015, s. 155); M. E d w a r d s, *The Beginnings of Christianization*, [in:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. N. L e n s k i, Cambridge 2006, s. 137–139; K. M. G i r a r d e t, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, s. 82–83; M. H u m p h r i e s, *Early Christianity*, London, New York 2006, s. 111–115; J. B a r d i l l, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2011, s. 76.

⁶ Cf. *Le problème de la christianisation du monde antique*, ed. H. I n g l e b e r t, S. D e s t e p h e n, B. D u m é z i l, Paris 2010, *passim*. Dawniej sądzono nawet, że we wschodniej części cesarstwa chrześcijanie dominowali już na przełomie III i IV w. Np. w przekonaniu Jeana Daniélou (J. D a n i é l o u, H. I. M a r r o u, *Historia Kościoła*, t. 1, *Od początków do roku 600*, tłum. M. T a r n o w s k a, Warszawa 1986, s. 168) Kościół na Zachodzie, choć mocno zakorzeniony, nie wyszedł swoimi wpływami poza środowiska wielkomiejskie, nie licząc obszarów położonych wokół Rzymu czy Kartaginy. Tymczasem na Wschodzie: Azja, Kapadocja, Syria, Palestyna i Egipt były już w większej części chrześcijańskie.

chrześcijańska. W Bogu tym nie tylko widział swego sprzymierzeńca (σύμμαχος)⁷, ale sam wybrał Go na swego patrona i współzyciela, mając jednocześnie świadomość, że on sam został przez Niego wybrany, stając się narzędziem w Boskich rękach. Euzebiusz z Cezarei⁸, biograf i doradca Konstantyna Wielkiego, widział w Bogu nie tylko sprzymierzeńca Konstantyna, ale jego przyjaciela (φίλος), opiekuna (κηδεμών), stróża i obrońcę (φύλαξ)⁹ oraz współzyciela (βοηθός)¹⁰ i przewodnika (προδηγός)¹¹. Bóg-sprzymierzeniec i Bóg-sojusznik, walczący po stronie chrześcijańskich cesarzy rzymskich, a więc wspólnie z nim (σύμμαχος – to nie tylko

⁷ *List cesarza Konstantyna do Szapura, króla Persów*, s. 124. Podobnie rzecz postrzegał Euzebiusz z Cezarei (*Historia kościelna*, IX, 9, 1; IX, 9, 2–3; X, 9, 4).

⁸ Literatura na temat Euzebiusza z Cezarei i różnorodnych aspektów jego twórczości jest przebogata. Cf. m.in.: J.R. Frank, *Eusebius of Caesarea*, [in:] *Historians of the Christian Tradition*, ed. M. Bauman, M.I. Klauber, Nashville 1995, s. 59–78; L. Perrone, *Eusebius of Caesarea as a Christian Writer*, [in:] *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, ed. A. Raban, K.G. Holm, Leiden–New York–Köln 1996, s. 515–530; W. Tabbernee, *Eusebius' Theology of Persecution: As Seen in the Various Editions of His Church History*, *J ECS* 5, 1997, s. 319–334; M.J. Hollerich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford 1999; D. Mendels, *The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*, Cambridge 1999; E. Carotenuto, *Tradizione e innovazione nelle Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, Napoli 2001; E. Norelli, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, [in:] *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, dir. B. Pouderon, Y.-M. Duval, préf. de M. Quesnel, Paris 2001, s. 1–22; D. Mendels, *The Sources of the Ecclesiastical History of Eusebius: The Case of Josephus*, [in:] *L'historiographie de l'Église...*, s. 195–205; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against paganism*, Leiden–Boston 2002; A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden–Boston 2003; E. Prinzivalli, *Storia ed escatologia in Eusebio di Cesarea*, *Bi*, Serie II, 5, 2003, s. 97–112; S. Morlet, *L'Introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée (I, 2–4): étude génétique, littéraire et rhétorique*, *REAug* 52, 2006, s. 57–94; S. Bralewski, *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, *PNH* 6, 2007, s. 47–68; A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009; *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, ed. S. Inowlocki, C. Zamagni, Leiden–Boston 2011, s. 69–86; *Eusebius of Caesarea Tradition and Innovations*, ed. A. Johnson, J. Schott, Washington 2013; A.P. Johnson, *Eusebius*, New York 2014.

⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 8, 6.

¹⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 8, 9.

¹¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 9, 4.

‘sprzymierzeniec’, ale także ‘walczący razem’¹²), zapewniał im zwycięstwa militarne nad wszelkimi wrogami i pomyślność panowania. Główną walkę jednak, jaką prowadzili chrześcijanie pod sztandarem Chrystusa, była walka ze złem jako takim oraz z siłami będącymi jego uosobieniem. Do przewodzenia tym zmaganiom na ziemi, jak podkreślał Euzebiusz, Bóg wybrał cesarza Konstantyna, który dokonać miał w tej walce zasadniczego przełomu o wymiarze eschatologicznym i to nie tylko w dziejach *Imperium Romanum*, ale całego świata. Jego owocem było także przywrócenie pokoju określanego potem mianem *pax Christiana* i zapoczątkowanie Królestwa Bożego na ziemi.

Wspomniany sojusz zawarty z Bogiem chrześcijan ewoluował w swej formie. Konstancjusz II, syn Konstantyna Wielkiego, wyrażał przekonanie w odniesieniu do chrześcijaństwa, że cesarstwo przede wszystkim podtrzymuje religia, a nie urzędy, czy jakiegokolwiek wysiłki fizyczne i trud¹³. Sojusz ten z czasem przyjął postać ścisłego związku rzeczywistości niebiańskiej, z doczesnym porządkiem politycznym cesarstwa. Teodozjusz II w liście zwołującym sobór do Efezu w roku 431 określił charakter owego związku jako przyrodzony (*συγγενής*), wskazując na przyrośnięcie czy wręcz wrośnięcie w siebie elementów składowych, w sposób, który nie pozwalał ich już rozdzielić (*προσφυής*)¹⁴. Dowodził ponadto wzajemnej zależności, przynoszącej korzyści zarówno prawdziwej religii, utożsamianej z porządkiem kościelnym, jak i państwu, któremu przewodził Teodozjusz jako ustanowiony przez Boga władca¹⁵.

¹² *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1996, s. 1677, s.v. *σύμμαχος*. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. IV, Warszawa 1965, s. 158, s.v. *σύμμαχος*; *Słownik grecko-polski*, t. II, oprac. O. Jurawicz, Warszawa 2001, s. 333, s.v. *σύμμαχος*.

¹³ *Kodeks Teodozjusza*, XVI, 2, 16.

¹⁴ *ACO*, I, 1, 1, s. 114–115. P.Th. Camelot, *Les Conciles oecuméniques de IV^e et V^e siècles*, [in:] *Le Concile et les Conciles. Contribution à l’histoire de la vie conciliaire de l’Eglise*, ed. O. Rousseau, Chevetogne 1960, s. 51; W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l’histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974, s. 86.

¹⁵ Na temat przekonania mieszkańców wschodniej części cesarstwa rzymskiego o sprawowaniu przez cesarza władzy z woli Boga cf. K.G. Pitsakis, *Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté „d’office” et de sainteté collective dans l’Empire d’Orient*, Bi 3, 2002, s. 155; L. Bréhier, *Les institutions de l’empire byzantine*, Paris 1970, s. 14; M.J. Leszka, T. Wolinińska, *Cesarz, dwór i poddani*,

Bogu wszak podlegały obydwie wspomniane domeny, o które miał obowiązek troszczyć się na ziemi cesarz. Zachowywał on i podtrzymywał nienaruszalną harmonię obydwu porządków, będąc pośrednikiem między Bogiem a ludźmi i wypełniając swego rodzaju funkcję mediatora. Miał w swej pieczy nie tylko szczęście doczesne poddanych, ale też zabiegał o ich pobożność. Służbę Bożej Opatrzności utożsamiał z interesem państwa. Bóg zaś wymagał w Kościele utrzymywania zgody i zachowania pokoju, aby religia pozostała bez skazy, a na duchownych bez względu na pełnioną przez nich godność nie ciążyły żadne zarzuty. Toteż cesarz uznawał za jeden ze swoich naczelnych obowiązków strzec jedności Kościoła, którego modlitwy miały zapewnić cesarstwu siłę i pomyślność. Jednak by były one skuteczne i aby Bóg obdarzył cesarstwo błogosławieństwem, musiały panować w nim jedność, zgoda i pokój.

Nazwałem owo przymierze Cesarstwa Rzymskiego z Bogiem chrześcijan greckim terminem *συμμαχία*, nawiązując do przekazu Euzebiusza z Cezarei, który jako pierwszy podjął tę kwestię, używając określenia *σύμμαχος* do opisanienia relacji między Bogiem a Konstantynem. Etymologia tego terminu, jak już wyżej wspomniano, wiąże się ze wspólną walką (*συμμάχομαι* – ‘walczyć razem’), a w grece klasycznej wspomniany wyraz odnosił się do przymierza wojskowego, sojuszu obronnego i ofensywnego, związku, a jednocześnie do obowiązku sprzymierzeńca, kraju sprzymierzonego, sprzymierzeńców, wojska sojuszniczego, a w końcu do grona przyjaciół¹⁶. Tukidydes z Aten sprowadzał symmachię do posiadania nie tylko wspólnych przyjaciół, ale też i wrogów¹⁷. W okresie patrystycznym symmachia w dalszym ciągu oznaczała sojusz ofensywny i defensywny, oddziały posiłkowe, sprzymierzonych i przyjaciół, ale także pomoc Boską, przez co termin ów zyskał silniejszą konotację religijną¹⁸. Do zdefiniowania relacji między cesarstwem a Bogiem zdecydowałem się posłużyć wspomnianym terminem, gdyż jak się wydaje wymiar

[in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. i i d e m, Warszawa 2001, s. 234–235.

¹⁶ *A Greek-English Lexicon...*, s. 1677, s.v. *συμμαχία*; *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 158, s.v. *συμμαχία*; *Słownik grecko-polski*, oprac. O. J u r e w i c z, t. II, s. 333, s.v. *συμμαχία*. Na temat dziejów różnych związków określanych w antyku mianem symmachii cf. *RE*, Bd. XLVI, kol. 1102–1134.

¹⁷ T u k i d y d e s, *Wojna peloponeska*, I, 44, 1.

¹⁸ *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. L a m p e, Oxford 1961, s. 1283, s.v. *συμμαχία*.

militarny odgrywał w nich istotną, a za panowania Konstantyna I, wręcz dominującą rolę. Za preludium do sojuszu państwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan trzeba uznać moment, kiedy ów Bóg, w którym Konstantyn uznał Najwyższego Boga, stał się Boskim patronem owego władcy, zapewniając mu, o czym sam cesarz był głęboko przekonany, pasmo sukcesów militarnych¹⁹. Do tego sprowadzała się na tym wczesnym etapie jego konwersja²⁰ na chrześcijaństwo, by z czasem dopiero osiągnąć poziom dojrzałego monoteizmu. Dzięki odniesionym zwycięstwom Konstantyn zjednoczył *Imperium Romanum* pod swoją władzą i nadał sojuszowi z Bogiem najwyższą, bo ogólnopaństwową rangę. Cesarstwo nie stało się jednak *ipso facto* chrześcijańskie, gdyż idące w tym kierunku przemiany następowały stopniowo i nie zakończyło ich nawet uznanie przez cesarza Teodozjusza I chrześcijaństwa, w jego nicejskiej doktrynie, za jedyną religię w państwie. Chrystianizacja cesarstwa była bowiem, wbrew odczuciom Hermiasza Sozomena, procesem długotrwałym, rozłożonym na wiele stuleci²¹. Jak można sądzić, ostatecznie dopiero

¹⁹ Według Bertranda L a n ç o n a i Tiphaine M o r e a u (*Constantin un Auguste chrétien*, Paris 2012, s. 47) konwersję Konstantyna można postrzegać jako *un abonnement à la victoire perpétuelle*.

²⁰ W przekonaniu Paula K e r e s z t e s a (*The phenomenon of Constantine the Great's conversion*, Aug 27, 1987, s. 85) 'konwersję', w znaczeniu 'nawrócenia', semantycznie najlepiej oddaje wyrażenie grecki termin *μετάνοια*. Kwestia jest jednak bardziej złożona i jak wykazał to Jean B o u f f a r t i q u e (*Par quels mots le grec ancien pouvait-il design er le passage d'une religion à une autre?*, [in:] *Le problème...*, s. 19–31) nie ma jednego terminu, którym posługiwali się starożytni Grecy w tej materii. Biorąc pod uwagę różnorodną paletę znaczeń związanych z terminem 'konwersja', używali oni obok wspomnianej już *μετάνοια* szeregu wyrażen takich jak: *πιστεύσαι*, *ἐπιστρέφειν*, *ἐπιστροφή*, *προσιέναι*, *προσχωρεῖν*, *προστίθεσθαι*, *αὔξεσθαι*, *πληθύνεσθαι*, *μετατίθεσθαι*, *μεταβάλλειν*, *μεταβολή*, *χριστιανὸν γενέσθαι*, *χριστιανίσει*. Cf. też É. W o l f, *Le vocabulaire latin de la conversion au christianism*, [in:] *Le problème...*, s. 33–38. Pierre M a r a v a l (*La religion de Constantin*, AHIg 22, 2013, s. 17), pisząc o przejściu Konstantyna na chrześcijaństwo, użył wyrażenia *l'adhésion*, świadomie zrezygnowawszy z użycia terminu *conversion*, który w jego przekonaniu jest *un terme plus connoté*.

²¹ Wyznawcy kultów tradycyjnych obecni byli w różnorodnych środowiskach jeszcze w VI w.; cf. D. F e i s e l, *Cesarz i administracja cesarska*, [in:] *Świat Bizancjum...*, s. 108; P. C h u v i n, *Ostatni poganie...*, *passim*; R.L. T e s t a, *L'église, les domini, les païens rustici: Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e–VI^e siècle)*, [in:] *Le problème...*, s. 77–113. Zdarzało się nawet, że wyznawcy kultów tradycyjnych przetrwali podbój arabski, jak było w przypadku Karr (Harranu). Cf. J.B. S e g a l, *Pagan Syriac*

za panowania Justyniana I (527–565) cesarstwo rzymskie stało się w pełni chrześcijańskie²² z aspiracjami do ścisłego zjednoczenia Kościoła z państwem²³. Wyrazem tego są choćby poglądy Prokopiusza z Cezarei, który z jednej strony uważał, że to Bóg powierzył cesarzowi Justynianowi pieczę nad całym imperium rzymskim²⁴, a z drugiej zaś głosił tezę, że pospólstwo i wszelkie szumowiny w czasie powstania Nika (532) wystąpiło nie tylko przeciwko cesarzowi, ale także podniosło broń przeciw samemu Bogu²⁵. W okresie, którym zajmuję się w niniejszej dwutomowej monografii, a więc od panowania Konstantyna I (306–337) do panowania Justyniana I (527–565), władcy, zaliczając religię poddanych do *ius publicum*, regulującego organizację i funkcjonowanie państwa, sprawowali nad Kościołem daleko idący nadzór, który swoje apogeum osiągnął za rządów ostatniego z wymienionych władców. Była to epoka przejściowa, określana zarówno mianem późnego cesarstwa rzymskiego, jak i wczesnego Bizancjum²⁶.

Tak więc przez niemal trzy stulecia, od wieku IV do VI, w konsekwencji wspomnianej „niezwykłej przemiany”, cesarstwo rzymskie przechodziło głębokie przeobrażenia, chrystianizując swe struktury w ramach przymierza zawartego z Bogiem chrześcijan przez Konstantyna, a kontynuowanego przez jego następców. Częścią z nich zajmę się w niniejszej dwutomowej monografii, która jest owocem

Monuments in the Vilayet of Urfa, AnS 3, 1953, s. 108–112; C. Mango, *Historia Bizancjum*, tłum. M. Dąbrowska, Gdańsk 1997, s. 90–92.

²² Toteż Michael Maas (*Roman Questions, Byzantine Answers: Contours of the Age of Justinian*, [in:] *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. idem, Cambridge 2005, s. 3): *The Age of Justinian stands at a historical milestone, marking a transition from antiquity to the Middle Ages in the Mediterranean world.*

²³ Jakkolwiek John Meyendorff (*Justinian, the Empire and the Church*, DOP 22, 1968, s. 59) słusznie nazwał utopijnymi: *aspiration to identify Church and State, the kingdom of God with the earthly kingdom* i zwrócił uwagę, że *Justinian's dream of a universal empire, uniting both East and West into a „symphony” based upon one single faith, proved unworkable.*

²⁴ Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, II, 6, 6.

²⁵ Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, I, 20–21.

²⁶ To wówczas doszło do integracji chrześcijaństwa z tradycją grecko-rzymską. Cf. C. Mango, *Historia Bizancjum...*, s. 7; S. Bralewski, *Bizancjum – Królestwo Boże na ziemi? – powstanie, rozwój, upadek – kilka refleksji*, [in:] *Imperia Śródziemnomorza. Czynniki warunkujące powstanie, rozwój i upadek*, red. K. Kochańczyk-Bonińska, L. Misiarczyk, T. Skibiński, Warszawa 2016, s. 93–95.

wieloletnich studiów i refleksji niżej podpisanego. Nie jest moim zamiarem omówienie zasygnalizowanej w niej w tytule problematyki w sposób całościowy i dogłębny. Będą to wybrane przeze mnie zagadnienia, o których na ogół miałem co prawda okazję wypowiadać się w różnych publikacjach, ale teraz zebrałem je razem, przemyślałem na nowo i nadałem im nowy charakter. Zgrupowałem je w dwóch tomach. Pierwszy z nich zatytułowałem: „*Niezwykła przemiana*” – *narodziny nowej epoki* i poświęciłem kwestiom związanym z genezą opisywanej przeze mnie symmachiei. W drugim zaś, noszącym tytuł: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, skoncentrowałem się na instytucjach eklesjalnych i wysiłkach władców, aby zachować sojusz z Bogiem, zagrożony różnorodnymi rozłamami wewnątrzkościelnymi, na czele ze sporami teologicznymi: kontrowersją ariańską, nestoriańską i monofizyczną. W niniejszym, pierwszym tomie zajmę się więc najpierw losem chrześcijan, nowego Ludu Boga, w przeddzień „niezwykłej przemiany”, wskazując na obecne wśród nich przekonanie o starodawnym charakterze ich religii, co odpowiadało mentalności Rzymian, odrzucających wszelkie nowinki religijne (rozdział I). W tym samym rozdziale omówię w dalszej kolejności przyczyny oraz konsekwencje Wielkiego Prześladowania chrześcijan w pierwszych dekadach IV w., które w odbiorze samych ofiar było teomachią. Następnie przejdę do kwestii poszukiwania Najwyższego Boga przez Konstantyna, zakończonego sojuszem z Bogiem chrześcijan (rozdział II), by wreszcie nawiązać do kwestii przełomu czasów i związanego z nim przełomu konstantyńskiego (rozdział III). Zwrócę także uwagę na ideologię zwycięstwa, tak mocno obecną nie tylko w historiach kościelnych Euzebiusza z Cezarei i jego następców, ale przede wszystkim w polityce cesarzy tego okresu, oraz jej trzy, moim zdaniem, podstawowe wymiary: sakralno-militarny, męczeński i doktrynalny (rozdział IV). Osobne rozważania poświęcę narodzinom monastycyzmu, traktowanego jako nowy, charakterystyczny dla epoki przełomu, sposób umiłowania mądrości, czyli rodzaj nowej filozofii, która zastąpić miała filozofię właściwą poprzedniej epoce (rozdział V). W końcu ostatni rozdział pierwszego tomu poświęcę próbie, jakiej zostało poddane przymierze cesarstwa z Bogiem w konflikcie Jana Chryzostoma z dworem cesarskim w narracji historiografii kościelnej. Wspomniane przymierze było poddawane najróżnorodniejszym pró-

bom niemal od początków jego zawarcia, ale te dotyczyły kwestii doktrynalnych czy dyscypliny wewnątrz kościelnej. W przypadku sporu w jaki uwikłany był biskup Jan chodziło o konfrontację autorytetu władzy biskupiej z autorytetem władzy cesarskiej nie z powodów wymienionych wcześniej, ale w ramach zabiegów o swego rodzaju *auctoritas principis* w symmachii cesarstwa z Kościołem. Podobnej natury konflikt w zachodniej części cesarstwa, między Ambrożym, biskupem Mediolanu, a cesarzem Teodozjuszem I, udało się ostatecznie wyciszyć w przeciwieństwie do tego, jaki rozegrał się w Konstantynopolu. Zajmując się dziejami symmachii *Imperium Romanum* z Bogiem chrześcijan, będę odwoływał się siłą rzeczy do zagadnień należących do historii Kościoła. Ponieważ w epoce późnego antyku narodził się nowy gatunek literacki, historiografia kościelna, której zadaniem było zbieranie informacji na temat dziejów Kościoła, ich analizowanie i opisanie, starałem się spojrzeć na wiele przedstawionych w niniejszej dwutomowej monografii zagadnień oczami jej autorów, a więc przede wszystkim Euzebiusza z Cezarei, Rufina z Akwilei, Sokratesa z Konstantynopola, Hermiasza Sozomena, Filostorgiusza, Teodoreta z Cyru i Ewagriusza Scholastyka.

Na koniec chciałbym podziękować moim kolegom z Katedry Historii Bizancjum UŁ na czele z profesorami Maciejem Kokoszką i Mirosławem Leszką oraz dr. Andrzejem Kompą za różnorakie wsparcie. Osobne słowa wdzięczności kieruję do prof. Piotra Kochanka za wnikliwą recenzję wydawniczą.



ROZDZIAŁ I

Chrześcijanie, nowy Lud Boga, w przeddzień „niezwykłej przemiany”



I. Starodawny charakter religii chrześcijańskiej

Euzebiusz z Cezarei, zgodnie z mentalnością rzymską niechętną wszelkim nowinkom religijnym¹, starał się dowieść długiej tradycji chrześcijańskiego wyznania². Duchowny ów, w napisanej przez siebie *Historii kościelnej* określał chrześcijan mianem ἔθνος³, ale używał też w odniesieniu do nich terminu λαός⁴. Biskup Cezarei widział

¹ Czego dowodzi choćby preambuła edyktu Dioklecjana przeciwko manichejczykom.

² Pisałem na ten temat w artykule: S. B r a l e w s k i, *Boże zwycięstwo (ἐνθεος νίκη)* – „ideologia triumfu” w *Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei*, VP 35, 2015, t. 63, s. 334–335.

³ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, I, 4, 2. Nieco dalej jednak Euzebiusz (*Historia kościelna*, IV, 12, 1, s. 242) cytuje *Apologię* Justyna (I, 1, 1) pisaną w obronie chrześcijan, których ten definiuje jako pochodzących ze wszystkich plemion ludzkich (παντὸς γένους ἀνθρώπων).

⁴ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 8, 15.

w chrześcijanach *Lud Boga*⁵, który pojawił się w konsekwencji przyjęcia na świat Jezusa Chrystusa⁶ i został przez Niego stworzony: był to lud, o jakim nigdy wcześniej nie słyszano, a zamieszkujący całą ziemię⁷. Nazywał go ludem niezwyciężonym (*ἀήττητον*)⁸, ale też ludem nowym (*νέον*), najliczniejszym (*πολυανθρωπότατον*), najpobożniejszym (*θεοσεβέστατον*), niezniszczalnym (*ἀνώλεθρον*) i cieszącym się nieustannie Bożym wsparciem (*ἢ καὶ εἰς ἀεὶ τῆς παρὰ θεοῦ βοηθείας τυγχάνει*)⁹, gdyż jego członkowie byli przyjaciółmi Boga (*φίλοι θεοῦ*)¹⁰. Dalej, potwierdzając, że chrześcijanie są nowym ludem, Euzebiusz wskazuje, że właściwie to tylko sama jego nazwa stała się dopiero co znana wszystkim narodom. Jednak kultywowany przez nich sposób życia i obyczaje oparte na pobożności rozwijały się od początków rodzaju ludzkiego. Zostały przejęte od Hebrajczyków (narodu słynącego ze swej starożytności), którzy – chociaż inaczej się nazywali – w praktyce byli chrześcijanami (*ἔργω Χριστιανοί*)¹¹. Euzebiusz zdefiniował następnie samo pojęcie chrześcijanina, wywodząc, że ten: *dzięki poznaniu Chrystusa i dzięki*

⁵ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 8, 15. Cf. A.P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, Oxford 2006, s. 22.

⁶ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 2.

⁷ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 19: Τίς ἔθνος τὸ μηδὲ ἀκουσθὲν ἐξ αἰῶνος οὐκ ἐν γωνία ποι γῆς λεληθός, ἀλλὰ καθ' ὅλης τῆς ὑφ' ἡλίον ἰδρῦσατο.

⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 2.

⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 2.

¹⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 2.

¹¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 6, s. 36. Swoje rozważania na temat Hebrajczyków Euzebiusz rozwinął w *Przygotowaniu ewangelicznym*, VII, 3 – VIII, 14. H. Crouzel (*La théologie de l'histoire selon d'Eusèbe de Césarée*, [in:] *Qué es la Historia de la Iglesia. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra Saranyana*, ed. I. José, E. de la Llama, M. Lluçh-Baixauli, Pamplona 1996, s. 90) podkreśla, że wedle Euzebusza: *les chrétiens se présentent comme les héritiers légitimes des Hébreux*. Cf. też J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*, Dakar 1961, s. 63; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*, Paris 1964, s. 105–107; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass.–London 1981, s. 127–128; A.P. Johnson, *Ancestors as Icons: The Lives of Hebrew Saints in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, GRBS 44, 2004, s. 245–264; idem, *Ethnicity and Argument in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, s. 23, 100–125; E. Irichinshi, *Good Hebrew, Bad Hebrew*, [in:] *Christians as Triton Genos in Eusebius' Apologetic Writings*, [in:] *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, ed. S. Inowlocki, C. Zamagni, Leiden–Boston 2011, s. 69–86.

Jego nauce wyróżnia się roztropnością, sprawiedliwością, opanowaniem w życiu, odwagą w kultywowaniu cnoty, wreszcie wyznawaniem czci jednego i jedynego najwyższego Boga¹². Biskup Cezarei, wyrażając przekonanie, że to Chrystus-Słowo Boże objawił się Abrahamowi¹³, protoplaście (ἀρχηγός) i praojcu (προπάτωρ)¹⁴ Hebrajczyków, doszedł do wniosku, że religia wyznawana przez chrześcijan jest najstarszą (παλαιότητα) i najbardziej pierwotną (ἀρχαιοτάτη) ze wszystkich istniejących religii¹⁵.

W sposobie rozumowania Euzebiusza widać dobrze istotę rzymskiej mentalności. Wszak religia należała do sfery zainteresowań publicznych. Jak ujął to Marek Tulliusz Cynceron: *Każde społeczeństwo zorganizowane w państwo ma swoją religię i my mamy naszą (Sua cuique civitati religio [...] est, nostra nobis)*¹⁶. Stąd dla Euzebiusza chrześcijanie, mający swoją religię, byli odrębnym ludem, a zatem różnym od społeczności rzymskiej. Nieomylnie wyznawanej przez nich wiary potwierdzona była przez ich niezniszczalność, zapewnioną przez nieustanne wsparcie ze strony Boga, które stało się ich udziałem dzięki nadzwyczajnej wierności Stwórcy, jako że byli najpoboźniejszymi ze wszystkich ludów. Sposób myślenia zaprezentowany przez Euzebiusza był więc typowo rzymski. Rzymianie byli przecież przekonani, że zbudowali imperium dzięki przychylności bogów, którą zaskarbili sobie pełnym czci stosunkiem do sił nadprzyrodzonych, wyrażającym się w niezwyklej pobożności. Cynceron nie tylko wychwalał tę pobożność, należną – jak mniemał – bogom¹⁷, ale dowodził, że w tej materii przewyższają oni wszystkie ludy i narody (*omnes gentes, nationesque*)¹⁸. Podobnie Salustiusz określał przodków Rzymian mianem najpoboźniejszych z ludzi (*religiosissimi mortales*)¹⁹, a Polibiusz sądził, iż Rzymianie osiągnęli najwyższy stopień owej cnoty, tak splecionej z życiem prywatnym i publicznym, że stanowi ona podstawowe spoiwo ich państwa²⁰. Euzebiusz, przekonany o wyjątko-

¹² Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 7.

¹³ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 12–13.

¹⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 5.

¹⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 4, 10.

¹⁶ Cyncero, *W obronie Gajusza Flakka*, 28, 69 (tłum. własne – S.B.).

¹⁷ Cf. Cyncero, *O naturze bogów*, I, 116: *Est enim pietas iustitia adversum deos.*

¹⁸ Cyncero, *O orzeczeniu haruspików*, 9, 19.

¹⁹ Salustiusz, *Sprzysiężenie Katyliny*, 12, 3.

²⁰ Cf. Polibiusz, *Dzieje*, VI, 56, 7. Cf. H. Dörrie, *Polybios über Pietas, Religio und Fides (Zu Buch 6, Kap. 56)*, [in:] *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome 1974, s. 251–172.

wości chrześcijaństwa jako religii monoteistycznej, nie mógł przyznać pierwszeństwa w kultywaniu cnoty pobożności nikomu innemu, jak tylko chrześcijanom, tym bardziej, że pisał o nieustannym wsparciu udzielanym im przez Boga. Skoro oni jedynie cieszyli się stałym błogosławieństwem Boskim, musieli *ipso facto* górować pobożnością nad wyznawcami innych religii. Tytus Liwiusz wskazywał już przecież, zgodnie z ideami lansowanymi przez Augusta, iż skrupulatne przestrzeganie reguł kultu religijnego zapewniało państwu pomyślność i rozrost terytorialny²¹. W zaniechaniu ich czy zaniedbaniu widział zaś przyczynę niepowodzeń i klęsk²².

Pogląd o starożytności religii chrześcijańskiej miał wyznawać także cesarz Konstantyn I, który w modlitwie o błogosławieństwo dla mieszkańców prowincji Wschodu, skierowanej do Najwyższego Boga, a zamieszczonej w liście do nich adresowanym, głosił: *i nie jest nasza religia rzeczą nową i niedawną, lecz wierzymy, że odkąd został trwale ustanowiony cały porządek wszechświata, nakazałeś ją razem z należącą się Tobie czcią*²³.

2. Teomachia – zamach na Boskie prawo Prześladowania chrześcijan w pierwszych dekadach IV w. i ich konsekwencje

Autor pierwszej *Historii kościelnej*, Euzebiusz z Cezarei, dowodził, że rodzaj ludzki w konsekwencji zdeptania przykazania Bożego przez pierwszego człowieka i pchany szaleńcem swą bezgraniczną pychę (*μανία δὲ φρονήματος ἐκτόπου*), zuchwale wszczął wojnę z Bogiem (*θεομαχία*), usiłując zamienić ziemię w warowną twierdzę²⁴. Prowadzili ją także, jak wskazywał biskup Cezarei, prześladowcy chrześcijan, postępując tak

²¹ Cf. Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu*, *passim*.

²² Cf. W. Liebeschuetz, *The religious position of Livy's History*, JRS 57, 1967, s. 45–55; M. Jacynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 11; J. Linderski, *Roman religion in Livy*, [in:] *Livius: Aspekte seines Werkes*, hrsg. W. Schuller, Constance 1993, s. 53–70.

²³ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, s. 71.

²⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 2, 19.

jakby byli w stanie pokonać Boga (ἔπραττον ὡς δυνάμενοι νικῆσαι τὸν θεὸν)²⁵. Euzebiusz był przekonany, że Bóg dopuścił różnorakie cierpienia na chrześcijan z powodu ich przewinień: bezbożności, lekkomyślności, gnuśności, zawiści, wzajemnych kłótni, niewypowiedzianej obłudy i fałszu, które doszły do granic niegodziwości. Niepomni na opiekę Boga dodawali grzechy do grzechów. Ci, którzy mieli być pasterzami wspólnoty, *deptali zasady religijne i płonęli wzajemną zawiścią, a rosły tylko ich kłótnie, pogróżki, rywalizacja, nieprzyjaźń i nienawiść*. Toteż nastąpił sąd Boży, a prześladowania były zasłużoną karą²⁶. Wspomnianą wojnę, w przekonaniu Euzebiusza, zakończyły dopiero zwycięstwa militarne Konstantyna i jego synów, *którzy zgładzili doszczętnie nienawiść do Boga wszystkich dawnych czasów* (οἱ τῶν πρόσθεν ἀπάντων ἀποσμήξαντες τοῦ βίου τὴν θεοστυγίαν)²⁷. Sam Konstantyn zarzucał prześladowcom występowanie przeciwko Boskiemu prawu²⁸, któremu były wierne ich ofiary²⁹, ze sprawiedliwości czyniące fundament swego działania³⁰. W liście skierowanym do mieszkańców prowincji Wschodu zacytowanym przez Euzebiusza z Cezarei w jego biografii Konstantyna, władca ów wskazywał na religijny charakter przyczyn prześladowania chrześcijan wszczętego przez cesarza Dioklecjana³¹.

²⁵ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, V, 1, 63 (tłum. s. 314). Wojnę z Bogiem prowadzić miał także Licyniusz, nakazując prześladowanie chrześcijan; cf. E u z e b i u s z, *Życie*, II, 1.

²⁶ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, VIII, 1, 7–8. Cf. P. K e r e s z t e s, *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, VC 37, 1983, s. 379.

²⁷ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 9, s.700; cf. też E u z e b i u s z, *Życie*, I, 3; I, 5, s. 16–17.

²⁸ Cf. K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, s. 59.

²⁹ Cf. K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, s. 58.

³⁰ Cf. K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, s. 58; K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, s. 69.

³¹ W literaturze przedmiotu toczy się dyskusja dotycząca odpowiedzialności Dioklecjana czy też Galeriusza za rozpoczęcie prześladowania chrześcijan. Szczególnie krytyczny wobec drugiego z nich był L a k t a n c j u s z (*O śmierci prześladowców*, XI, 3 – XIV, 7) obwiniając właśnie jego za wszczęcie prześladowania chrześcijan. Podobnie czynił Euzebiusz w *Historii kościelnej* (VIII, app. 1). André P i g a n i o l (*L'Empereur Constantin*, Paris 1932, s. 40–41) zwracał uwagę, że choć Konstantyn był świadkiem rozpoczęcia prześladowań i musiał słyszeć skargi tłumów na szaleństwo Dioklecjana, wypowiadał się o nim zawsze z szacunkiem, widząc w nim człowieka nieszczęśliwego, a nie podłego. Nieco dalej (s. 48) wskazywał zaś, że Laktancjusz powtarzał hasła propagandy uprawianej na dworze Konstantyna. Według Franka K o l b a (*Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?*,

Mówiło się, że właśnie w tym czasie Apollo odezwał się z głębo-
kiej i mrocznej pieczary i głosem nieludzkim oświadczył, że spr-
awiedliwi ludzie żyjący na ziemi są dla niego przeszkodą w mówieniu
prawdy i z tego powodu wyrocznie, jakich udziela z trójnoga, są fał-
szywe. Z tej przyczyny pozwala, aby jego warkocze opadły na znak
smutku i sam oplakuje zło, które po utracie wyroczni ściągnie na
siebie rodzaj ludzki³².

Kiedy tylko Dioklecjan zidentyfikować miał owych sprawiedliwych
z chrześcijanami, sięgnął przeciwko nim *po miecz przeznaczony do kara-
nia zbrodni*³³. Wynika stąd jednoznacznie, że sam Konstantyn nie miał
żadnych wątpliwości co do religijnego charakteru Wielkiego Prześlado-
wania chrześcijan w latach 303–311³⁴, które zostało poprzedzone bru-
talnymi prześladowaniami manichejczyków³⁵. Laktancjusz dokładnie

Berlin 1987, s. 138) Laktancjusz umyślnie fałszował fakty. Generalnie jednak badacze w
ocenie Galeriusza i jego roli w rozpęтaniu prześladowań chrześcijan są podzieleni. Cf.
W.H.C. F r e n d, *Martyrdom and persecution in the early Church: A study of a conflict from the
Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, s. 490; P. K e r e s z t e s, *From the Great Persecution...*,
s. 379–399. P. S. D a v i e s, *The Origin and Purpose of the Persecution of A.D. 303*, JTS 40,
1989, s. 66–94; P. J a n i s z e w s k i, *Dioklecjan czy Galeriusz? Kwestia odpowiedzialności
za rozpoczęcie tzw. „Wielkiego Prześladowania” chrześcijan w 303 r.*, M 48, 1993, s. 303–
317; B. L e a d b e t t e r, *Galerius and the Will of Diocletian*, London–New York 2009,
s. 118–123; R. S u s k i, *Galeriusz. Cesarz, wódz i prześladowca*, Kraków 2016, s. 214–225.

³² K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, s. 69.

³³ K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, s. 69. Według
L a k t a n c j u s z a (*O śmierci prześladowców*, 10) wróżbici szukający przepowiedni
we wnętrznościach zwierząt składanych w ofierze nie znajdowali ich z powodu asysty
chrześcijan, zakłócających ceremonię, *znakiem nieśmiertelnym*, czynionym na czołach, co
miało wypłoszyć złe duchy i ostatecznie skłoniło Dioklecjana do wydania nakazu złożenia
pogańskich ofiar przez wszystkich obecnych na cesarskim dworze, co w konsekwencji
doprowadziło do prześladowań chrześcijan.

³⁴ Cf. W.H.C. F r e n d, *Martyrdom...*, s. 477–535; K. H. S c h w a r t e, *Diokletian's
Christengesetz*, [in:] *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren
Hilfswissenschaften*, ed. R. G ü n t h e r, S. R e b e n i c h, Paderborn 1994, s. 203–240;
W. A. L ö h r, *Some Observations on Karl-Heinz Schwarté's Diokletian's Christengesetz*,
VC 56, 2002, s. 75–95; P. S. D a v i e s, *The Origin...*, s. 66–94; W. P o r t m a n n, *Zu
den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung*, Hi 39, 1990, s. 212–248.

³⁵ Zdania na temat dokładnej daty cesarskiego edyktu wszczynającego prześladowania
są podzielone. Według Williama S e s t o n a (*Dioclétien et la tétrarchie. Guerres
et réformes (284–300)*, Paris 1946, s. 156) głównym celem prawa skierowanego przeciw
manichejczykom było wyeliminowanie ich jako perskich agentów, a tym samym
wspomniany edykt winien być datowany na czas oblężenia Aleksandrii, kiedy Rzym

datował rozpoczęcie wystąpień przeciwko chrześcijanom na Terminalia, przypadające 23 lutego³⁶. Wskazywał przy tym, że dzień ten został przez prześladowców z rozmysłem wybrany jako zapowiedź położenia kresu chrześcijaństwu. Obchodzono bowiem wtedy święto ku czci Terminusa, boga granic wytyczonych nie tylko między prywatnymi posiadłościami, ale przede wszystkim boga granic państwowych. Jeśli zatem rzeczywiście wybrano ów dzień świadomie, to prawdopodobnie dla podkreślenia, że pomyślność państwa zależy od przywrócenia jedności religijnej. Znamienne, że Dioklecjan zdecydował się na ten krok, kiedy państwo okrzepło po militarnych zwycięstwach tetrarchów i gruntownych reformach wewnętrznych³⁷. Stworzony przez niego system tetrarchii (rządy czterech: dwóch augustów – Dioklecjan oraz Maksymian i dwóch cesarów – Konstancjusz I oraz Galeriusz) opierał się na religijnej koncepcji przynależności panujących do „boskiej rodziny”. Wszak

i Persja były w stanie wojny (jesień 297 – wiosna 298). Generalnie jednak jedni badacze opowiadają się za datą 31 marca 297 r. (m.in. L.J. Van der Loef, *Mani as the danger from Persia in the Roman Empire*, *Augu* 24, 1974, s. 75; 83–84; P. Beskow, *The Theodosian laws against Manichaeism*, [in:] *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaean Studies, August 5–9, 1987*, ed. P. Bryder, Lund 1988, s. 6; M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 67; K. Gibel, *Antymanichejskie przepisy prawne w teorii i w praktyce (IV–VI w.)*, [in:] *Cesarstwo bizantyńskie. Dzieje – religia – kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. Krupczyński, M.J. Leszka, Łask–Łódź 2006, s. 72) inni za 31 marca 302 r. (m.in. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass.–London 1981, s. 20; S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992, s. 121; M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, s. 394). Cf. też F. Kolb, *Chronologie und Ideologie der Tetrarchie*, *Ata* 3, 1995, s. 22–29; J.K. Coyle, *Manicheism and its Legacy*, Leiden–Boston 2009, s. 4–10. Kwestię datacji wspomnianego edyktu omówił ostatnio Dariusz Spychała (*Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, Bydgoszcz 2016, s. 92–94). Na temat teologii manichejskiej cf. N.J. Baker-Brian, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011, s. 61–139.

³⁶ Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, 12, 1.

³⁷ Według Timothy’ego D. Barnes’a (*Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, [in:] *L’Église et l’Empire au IV^e siècle*, éd. A. Dihle, Genève 1989, s. 307): ‘Great Persecution’ of 303–313 was not the final titanic struggle of two religions long set on a collision course, but a desperate attempt of die-hard pagans to reverse the course of history before it was too late. Podobny pogląd wyraził Adam Ziółkowski (*Historia Rzymu*, Poznań 2004, s. 585).

byli oni zrodzeni z Jowisza i Herkulesa. Dioklecjan przyjął przydomek *Jowiszowy*, podczas gdy drugi august, Maksymian, określany był od-tąd mianem *Herkulijskiego*³⁸. Obydwaj stali się więc formalnie swego rodzaju manifestacją wspomnianych bóstw i żywymi ich wcielenia-mi. Tak też byli przedstawiani na monetach: Dioklecjan jako *Iovius*, a Maksymian jako *Herculius*³⁹. Nie oznaczało to jednak, że, jak podkre-śla John H.W.G. Liebeschuetz, byli oni uznawani za bogów⁴⁰. Zdaniem rzezonego badacza rozwijający się wówczas kult cesarza nie miał cha-akteru religijnego, mimo bliskich mu cech zewnętrznych, takich jak sakralizacja ceremoniału dworskiego, wprowadzenie rytuału prosterna-cji, czy wprowadzenie do cesarskiej tytulatury pojęcia *Dominus*⁴¹. Religia odgrywała jednak w systemie tetrarchii niesłychanie ważną rolę⁴², o czym najlepiej świadczy powierzenie państwa i rządzących nim te-trarchów opiece boskich patronów, co nie może dziwić, tym bardziej że w III w. nastąpiło odrodzenie kultów tradycyjnych⁴³. Na mone-tach wybijanych wówczas w imperium pojawiają się przede wszystkim

³⁸ Jak wywodził anonimowy autor panegiryku poświęconego Maksymianowi (*Panegiryk*, X (II), 11, 6–7) wszelkie dobro sływa na ludzi za pośrednictwem różnych bogów, ale w rzeczywistości pochodzi od najwyższych bóstw, Jowisza, władcy niebios i Herkulesa, przynoszącego ziemi pokój.

³⁹ Cf. F. K o l b, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, przekł. A. G i e r l i Ń s k a, Poznań 2008, s. 20; 154–155. John H.W.G. L i e b e s c h u e t z (*Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, s. 238), porównując legendy występujące wcześniej na monetach i te wybite na monetach tetrarchów, doszedł do wniosku, że *the tetrarchs never described themselves as gods on coins*.

⁴⁰ John H.W.G. L i e b e s c h u e t z (*Continuity...*, s. 239) podkreśla: *notwithstanding the fact that they were addressed and honoured like gods, the tetrarchs were not believed to be gods*. Cf. też B. L e a d b e t t e r, *Galerius...*, s. 120–122.

⁴¹ Dla chrześcijan ów tytuł był trudny do zaakceptowania, gdyż obdarzali nim Chrystusa. Cf. M-F. B a s l e z, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Ł u k a s z y k, Kraków 2009, s. 355–356.

⁴² Cf. *Panegiryk*, III, 6, 1–2. Cf. W. S e s t o n, *Dioclétien...*, s. 193–257; F. K o l b, *Diocletian...*, *passim*; B. R é m y, *Dioclétien et la tétarchie*, Paris 1998, s. 99–105; W. K u h o f f, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284–313 n. Chr.)*, Frankfurt am Main 2001, *passim*; R. R e e s, *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh 2004, *passim*; B. L e a d b e t t e r, *Galerius...*, s. 126.

⁴³ G. A l f ö l d y, *Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms*, [in:] *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*, hrsg. W. E c k, Köln–Wien 1989, s. 57.

odwołania do Jowisza i Herkulesa, ale także do Marsa i *Sol Invictus*⁴⁴. Wspomniani bogowie stali się bóstwami opiekuńczymi poszczególnych tetrarchów, czego dowodzą choćby inskrypcje zachowane w Thamugadi, w które zaopatrzone ołtarze wystawione przez namiestnika Numidii⁴⁵. Sam Dioklecjan w preambule edyktu o cenach towarów wyraźnie wskazuje, że pomyślność imperium rzymskiego, utożsamiana z dobrem powszechnym, uzależniona jest od pomocy bóstw, zapewniających Rzymianom zwycięstwa militarne⁴⁶. Podobne sugestie znajdują się w preambule edyktu dotyczącego kazirodztwa i małżeństwa⁴⁷. Z przekonaniem tym koreluje przekaz Aureliusza Wiktora, wedle którego za panowania Dioklecjana przykładano dużą wagę do skrupulatnego wypełniania najstarszych obrzędów religijnych⁴⁸. Nieprzypadkowo więc Libaniusz konstatawał, że władca ów ze wszystkich cesarzy najlepiej wiedział, jak pozwolić bogom rządzić światem⁴⁹. Czy zatem Dioklecjan na koniec swych wysiłków, zmierzających do przywrócenia potęgi Rzymu, mógł nie podjąć próby pozyskania bogów dla odnowionego *Imperium Romanum*⁵⁰, skoro Rzymianie i on sam byli głęboko przekonani, że zbudowali imperium dzięki ich przychylności, którą, jak mniemali, zawdzięczali swej pobożności? Przecież zgodnie z poglądami Rzymian bez wsparcia ze strony bogów nie można było zapewnić pomyślności państwu, która była przedmiotem szczególnej troski tegoż władcy. Uzyskanie boskiej pomocy leżało zaś w gestii wspólnoty obywateli i zależało od jej zjednoczenia w kulcie bogów rzymskiej *civitas*. Ci bowiem wymagali czci od

⁴⁴ *The Roman Imperial Coinage*, vol. VI, *From Diocletian's reform (A.D. 294) to the death of Maximinus (A.D. 313)*, ed. C.H.V. Sutherland, London 1967, *passim*. Już w drugiej połowie III w. od panowania Klaudiusza Gockiego wśród wizerunków bogów pojawiających się na monetach najczęściej figurowały wyobrażenia Jowisza, Marsa i w mniejszym stopniu Herkulesa, Sol Invictus i Apollina; cf. E. Mander, *Coining Images of Power: Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193–284*, Leiden–Boston 2012, s. 102–133; O. Heister, *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford 2015, s. 261.

⁴⁵ CIL VIII, 2345–2347; ILS 631–633; cf. T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011, s. 57.

⁴⁶ *Edykt Dioklecjana o cenach towarów*, preambuła, 5.

⁴⁷ *Edykt Dioklecjana o małżeństwie i kazirodztwie*, preambuła.

⁴⁸ Wiktor, *Księga o cesarach*, XXXIX, 45.

⁴⁹ Libaniusz, *Mowy*, 61, 5. Cf. W.H.C. Friend, *Martyrdom...*, s. 479; F.Kolb, *Ideat...*, s. 29.

⁵⁰ Cf. B. Leadbetter, *Galerius...*, s. 126.

wszystkich jej członków. Szczególnie, jak się wydaje, ważna była jedność w kulcie boskich patronów w szeregach armii. Toteż prześladowania dotknęły najpierw chrześcijan-żołnierzy, spośród których rekrutowali się pierwsi męczennicy tego czasu. W 301 r. zaś Dioklecjan wydał edykt nakazujący przeprowadzenie czystki w armii i skazujący chrześcijan służących w wojsku na wygnanie⁵¹.

Edykty Dioklecjana z lat 303–304 skierowane przeciw chrześcijanom prowadzić miały w gruncie rzeczy do ich apostazji i przywrócenia jedności w kulcie, wszak edykt z jesieni 303 r. nakazywał uwolnienie tych z nich, którzy złożą ofiary bogom, a edykt z marca 304 r. pod karą śmierci nakładał ten obowiązek na wszystkich obywateli⁵², w czym nawiązywał do rozporządzeń cesarza Decjusza z końca roku 249, kiedy to władca przed wojną z barbarzyńcami nad Dunajem domagał się udziału wszystkich poddanych w kulcie, przez spożycie części ofiary bądź spalenie kadzidła⁵³. Wyraźnie zatem najważniejszym celem dla autorów wspomnianych rozporządzeń prawnych było przywrócenie powszechnej czci bogów. Realizacja edyktów skierowanych przeciw chrześcijanom nie była jednak egzekwowana z jednakową konsekwencją na obszarze całego cesarstwa.

W czasie Wielkiego Prześladowania chrześcijan najmniej ucierpeli wyznawcy Chrystusa na Zachodzie, na terenach rządzonych przez Konstancjusza I, gdzie stracili jedynie część miejsc kultu i wyposażenia liturgicznego na mocy pierwszego edyktu z 23 lutego 303 r. Natomiast od początku panowania Konstantyna cieszyli się tolerancją. Prześladowanie chrześcijan na podległym sobie terenie wstrzymał także Maksencjusz⁵⁴. W ocenie Euzebiusza z Cezarei ten ostatni starał się

⁵¹ Euzebiusz, *Kronika*, s. 227; Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, X, 4–5. Cf. M-F. Baslez, *Prześladowania...*, s. 356–360. Według Richarda Burgessa (*The Date of the Persecution of Christians in the Army*, JTS 47, 1996, s. 157–158) początek prześladowania chrześcijan w armii należy datować na rok 300. Cf. też D. Woods, *'Veturius' and the Beginning of the Diocletianic Persecution*, Mn 54, 2001, s. 587–591.

⁵² Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 3–6.

⁵³ Cf. J. B. Rives, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, JRS 89, 1999, s. 135–154. Według Ewy Wipszyckiej (*Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 79) Decjusz wszczął prześladowania, kierując się względami pobożności.

⁵⁴ Cf. O. Hekster, *The city of Rome in late imperial ideology: The Tetrachs, Maxentius and Constantine*, Man 2, 1999, s. 745–748.

w taki sposób zasugerować, jakoby był chrześcijaninem⁵⁵. O wydanym przez Maksencjusza edyktie tolerancyjnym i przywróceniu wolności chrześcijanom wspominał także Optat z Milewy w *Traktacie przeciw donatystom*⁵⁶. We wschodniej części cesarstwa natomiast egzekwowano także pozostałe edykty wymierzone w chrześcijan, toteż prześladowania miały tam o wiele bardziej surowy charakter, a szczególna ich eskalacja nastąpiła w latach 308–311. Mimo edyktu tolerancyjnego wydanego przez Galeriusza⁵⁷ 30 kwietnia 311 r.⁵⁸, jego siostrzeniec, Maksymian Daja, na zarządzanych przez siebie terenach, czyli w Egipcie, Syrii i w Azji Mniejszej, jeszcze do połowy roku 313 kontynuował represje wobec chrześcijan, kiedy to został pokonany przez sprzymierzony z Konstantynem Licyniusza⁵⁹.

Znamienne, że Galeriusz, w wieku około pięćdziesięciu lat znajdując się z powodu choroby na łożu śmierci i mając poczucie ideologicznej klęski⁶⁰, przyznawał, że na skutek podejmowanych przez niego działań chrześcijanie nie tylko nie powrócili do oddawania czci „bogom niebiańskim”, ale także zaprzestali czcić własnego Boga. Zezwalał zatem chrześcijańskim poddanym na odbudowę własnych świątyń i wznowienie kultu, zobowiązując ich do modlitwy za pomyślność cesarza i bieg spraw publicznych⁶¹. Niewykluczone zatem, że chciał

⁵⁵ E u z e b i u s z, *Historia Kościelna*, VIII, 14, 1

⁵⁶ Cf. O p t a t z M i l e w y, I, 18.

⁵⁷ Niektórzy z badaczy, wskazując na ciężką chorobę Galeriusza i jego zaciętką niechęć do chrześcijan, widzieli czy to w samym Licyniuszu, czy w jego zwolennikach właściwych autorów wspomnianego edyktu. Cf. W. H. C. F r e n d, *Martyrdom...*, s. 510; D. W o o d s, *The Deathbed Conversion of Galerius Maximianus to Religious Tolerance: Fact or Fraud?*, SP 44/49, 2010, s. 85–89.

⁵⁸ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, VIII, 17, 5–10; L a k t a n c j u s z, *O śmierci prześladowców*, XXIV. Cf. J. R. K n i p f i n g, *The Edict of Galerius (311 A. D.) re-considered*, RBPH 1.4, 1922, s. 693–705; E. H e r r m a n n - O t t o, *The So-called Edict of Milan and Constantinian Policy*, AFLB 61.3, 2013, s. 42–46; *Serdica Edict (311 AD): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration*, ed. V. V a c h k o v a, D. D i m i t r o v, Sofia 2014, *passim*; R. S u s k i, *Galeriusz...*, s. 342–349.

⁵⁹ Cf. S. M i t c h e l l, *Maximinus and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription*, JRS 78, 1988, s. 113–116.

⁶⁰ Cf. B. L e a d b e t t e r, *Galerius...*, s. 224. Na temat przyczyn niepowodzenia prześladowań chrześcijan cf. W. H. C. F r e n d, *The Failure of the Persecutions in the Roman Empire*, PP 16, 1959, s. 10–30.

⁶¹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, VIII, 17, 9–10.

w ten sposób odmienić swój los, licząc na nadprzyrodzoną interwencję Chrystusa. Ostatecznie koniec prześladowań przypieczętowało panowanie Konstantyna Wielkiego, który w Mediolanie w 313 r. uzgodnił z Licyniuszem politykę tolerancji religijnej w całym *Imperium Romanum*, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijan, obejmującą m.in. zwrot skonfiskowanego ich gminom majątku. Znalazła ona wyraz w prawnym rozporządzeniu, określanym w historiografii mianem edyktu mediolańskiego⁶². Jakkolwiek nie jesteśmy w stanie ustalić dziś liczby ofiar, to Galeriusz, jeden z architektów prześladowań chrześcijan, w edykcie tolerancyjnym z 311 r. wskazywał, że bardzo wielu z nich poniosło śmierć⁶³.

Konsekwencją prześladowań były z jednej strony liczne rzesze tzw. upadłych chrześcijan (*lapsi*), którzy bądź załamali się w obliczu represji, bądź też poszli na różnorakie ustępstwa wobec prześladowców, z drugiej zaś niemała liczba rygorystów, którzy wzorem wcześniejszych męczenników sami szukali śmierci z rąk oprawców. Rygorysty ci byli w dodatku bezkompromisowi wobec tych, którzy w czasie próby okazali najmniejszą słabość. Jedni i drudzy stanowili dla Kościoła w IV w. poważny problem, znaleźli się bowiem poza wspólnotą wiernych. Na pierwszych nakładano pokutę odpowiednią do stopnia winy, łagodnie traktując odstępców, którzy znaleźli ocalenie, oszukując na różne sposoby władze, o wiele surowiej natomiast tych, którzy splamili się złożeniem ofiar. Na ich powrót na łono Kościoła nawet po bardzo surowej pokucie nie zgadzali się jednak rygorysty, doprowadzając na tym tle do rozłamu w ówczesnym Kościele. W IV stuleciu trzy ich grupy zdobyły licznych zwolenników: nowacjanie – wywodzący się z Rzymu, a mający swe wspólnoty w wielu rejonach chrześcijańskiego świata; melicjanie – o egipskiej proveniencji, przysparzający wiele trosk biskupom aleksandryjskim; oraz donatyści, rozbijający jedność Afryki Północnej. Wszystkie z wymienionych grup doprowadziły w Kościele do schizm.

⁶² Na temat tak zwanego edyktu czy raczej reskryptu mediolańskiego toczy się od końca XIX stulecia dyskusja, cf. O. S e e c k, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, ZKg 12, 1891, s. 381–386; M.V. A n a s t o s, *The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation*, REB 25, 1967, s. 13–41; T. C h r i s t e n s e n, *The So-Called Edict of Milan*, CM 35, 1984, s. 129–176; T.D. B a r n e s, *The Political Context of the Imperial Marriage in Milan*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, t. I, ed. D. B o j o v i č, Niš 2013, s. 535–548; T.D. B a r n e s, *Constantine. Dynasty...*, s. 93–97.

⁶³ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, VIII, 17, 8.

Nowacjanie dali początek schizmie w Kościele rzymskim w roku 252, kiedy to Nowacjan odmówił uznania wyboru Korneliusza na biskupa Rzymu, uzurpując sobie jego prerogatywy i krytykując go za nazbyt łągodne, jego zdaniem, stanowisko względem upadłych w czasie prześladowań, które miały miejsce za panowania cesarza Decjusza (249–250), którym sam Nowacjan odmawiał przebaczenia. Schizmatyk ów opowiadał się za elitarnym charakterem Kościoła, tworzonym przez niewielką grupę czystych (katharoi), widząc we wspólnocie chrześcijan Kościół proroków i męczenników, który jego zdaniem nie mógł dać nadziei zbawienia *upadłym*. Ci bowiem przez swój grzech postawili się poza wspólnotą⁶⁴.

W Egipcie doszło do rozłamu na podobnym tle. W 306 r. Melicjusz, biskup Likopola (obecnie Asjut), uznał za nazbyt pobłażliwą wobec *lapsi* postawę swego kościelnego zwierzchnika Piotra, biskupa Aleksandrii. Wbrew przysługującym mu kompetencjom wyświęcał on bowiem nowych biskupów i kapłanów dla kościołów opuszczonych przez swych dotychczasowych pasterzy, którzy bądź byli w tym czasie uwięzieni przez władze, bądź ukrywali się przed nimi. Powstały w ten sposób odrębne od legalnego Kościoła struktury administracyjne. Melicjanie uważali się za wyznawców, którzy wytrwali w wierze w czasie prześladowań, dlatego zwykli określać się Kościołem Męczenników⁶⁵.

⁶⁴ Cf. É. A m a n n, *Novatien et novatianisme*, [in:] *DTC*, t. XI, Paris 1931, kol. 816–849; H. J. V o g t, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, *Theoph.* 20, Bonn 1968, s. 17–56; T. E. G r e g o r y, *Novatianism. A Rigid Sect in the Christian Roman Empire*, *ByzS* 2, 1975, s. 1–19; C. C u r t i, *Lo scisma Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate*, *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina 1980, s. 313–333; M. W a l l r a f f, *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten*, *ZAC* 1, 1997, s. 251–279; K. S o r d y l, *Powstanie i rozwój Kościoła nowacjańskiego*, *VP* 30, 2010, t. 55, s. 553–566.

⁶⁵ Cf. W. T e l f e r, *Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt*, *HTR* 48, 1955, s. 227–237; L. W. B a r n a r d, *Athanasius and the Meletian Schism in Egypt*, *JEA* 59, 1973, s. 181–189; i d e m, *Some Notes on the Meletians Schism in Egypt*, *SP* 12, 1975, s. 399–405; A. C a m p l a n i, *In margine alla storia dei Meliziani*, *Aug* 30, 1990, s. 313–351; A. M a r t i n, *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*, Rome 1996, *passim*; H. H a u b e n, *Studies on the Melitian Schism in Egypt (306–335)*, ed. P. v a n N u f f e l e n, Farnham 2012, *passim*; H. B a r k m a n, *The Church of the Martyrs in Egypt and North Africa: A Comparison of the Melitian and Donatist Schisms*, *JCS* 6, 2014, s. 41–58.

Jednak do najpoważniejszego rozłamu wywołanego przez rygorystów doszło w Afryce Północnej, w konsekwencji *Wielkiego Prześladowania* chrześcijan za panowania Dioklecjana i Galeriusza. Wówczas to niektórzy miejscowi biskupi mieli wydać Święte Księgi egzekutorom cesarskich rozporządzeń, narażając się ze strony tamtejszych rygorystów, zwanych potem donatystami, na zarzut zdrady wiary (*traditio*). Oskarżano o nią także Mensuriusza, biskupa Kartaginy, odrzucającego w dodatku postawę, dla rygorystów godną najwyższej czci, samooskarżania się chrześcijan przed prześladowcami. Do rzeczywistego rozłamu doszło jednak po śmierci Mensuriusza, kiedy rygoryści nie chcieli uznać wyboru jego następcy, Cecyliana, zarzucając jednemu z jego konsekраторów, Feliksowi z Abtungi, *traditio*⁶⁶. Także i donatyści, podobnie do innych rygorystów, uważali się za Kościół czystych i świętych, czyli za Kościół Męczenników⁶⁷. Zaangażowanie się cesarza Konstantyna Wielkiego w zażegnanie schizmy donacjańskiej stało się ważnym precedensem na przyszłość i wytyczyło drogę do interwencji władcy w wewnętrzne sprawy Kościoła⁶⁸.



⁶⁶ Duże zasługi przy zorganizowaniu opozycji przeciwko Cecylianowi w Kartaginie położyła pewna wdowa, imieniem Lucylla; cf. T. K o ł o s o w s k i, *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [in:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, SAC 14, 1999, s. 53–63. Cf. też W.H.C. F r e n d, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman north Africa*, Oxford 1952, s.1–24; T.D. B a r n e s, *The Beginnings of Donatism*, JTS 26, 1975, s. 13–22.

⁶⁷ Cf. W. M y s z o r, *Kościół grzeszników i świętych: wybrane wątki z historii początków donatyzmu*, ŚSHT 42.2, 2009, s. 38–48.

⁶⁸ Cf. S. B r a l e w s k i, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, VP 20, 2000, t. 28/29, s. 427–448; S. A d a m i a k, *Constantine, Donatists and The First Intervention of The State in Ecclesiastical Controversies*, [in:] *Saint Emperor Constantine...*, s. 191–201.

ROZDZIAŁ II

Poszukiwanie Najwyższego Boga przez Konstantyna – sojusz z Bogiem chrześcijan



Cesarzem rzymskim, który położył fundamenty pod sojusz *Imperium Romanum* z Bogiem chrześcijan był niewątpliwie Konstantyn Wielki, uważany za pierwszego z chrześcijańskich władców cesarstwa. Jego konwersja na chrześcijaństwo jest przynajmniej od czasów Jacoba Burckhardta¹ wciąż żywo dyskutowana i czasem bywa kwestionowana, mimo chrztu przyjętego przezeń na łożu śmierci w roku 337², chociaż wedle tradycji miał się nawrócić na chrześcijaństwo już w roku 312, a więc 25 lat wcześniej. Kwestia konwersji wspomnianego władcy jest do dziś szeroko komentowana, a badacze toczą w tej materii zażarte spory. Nie mogą się porozumieć nawet w tak zasadniczej sprawie, jaką wydaje

¹ Cf. J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig 1880 (I wydanie w Bazylei, 1853).

² Cf. G. Fowden, *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence*, JRS 84, 1994, s. 146–170; K. Ilski, *Chrzest Konstantyna Wielkiego*, [in:] *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, ed. A.M. Wyrywa, J. Górecki, Poznań 2015, s. 144–148.

się być kwestia czy panowanie tegoż cesarza zostało obiektywnie naświetlone w zachowanych źródłach³. Tak czy owak zachowały się niektóre listy i mowy, których Konstantyn miał być autorem, a które rzucają pewne światło na zagadnienie cesarskiej konwersji⁴. Decyzja z nią związana była brzemienią dla dalszych losów *Imperium Romanum*, gdyż, pomimo że chrystianizacja jego mieszkańców postępowała już stopniowo od ponad dwóch stuleci, opowiedzenie się Konstantyna za chrześcijaństwem niewątpliwie proces ten ułatwiło i przyspieszyło.

Wielokrotnie już badacze zajmowali się sprawą nawrócenia Konstantyna na chrześcijaństwo, prezentując przy tym różnorakie stanowiska. Od negacji i przypisywania mu wyrachowania, hipokryzji i instrumentalnego traktowania religii⁵, poprzez dopatrywanie się jego postawie synkretyzmu religijnego⁶, aż do uznania obiektywnych i głęboko egzystencjalnych przesłanek jego nawrócenia⁷. Oczywiście w każdej z tych trzech grup da się zaobserwować różnorodne odcienie głoszonych poglądów. Wydaje się, że współcześnie historyków mniej zajmuje kwestia szczerości konwersji Konstantyna, a bardziej jej datacja. Wedle jednych nastąpiła

³ Według Raymonda Van Dama (*The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2007, s. 15) *Constantine is one of the best documented of the Roman emperors*. Timothy Barnes (*Was There a Constantinian Revolution?*, JLA 2, 2009, s. 376–377) jest jednak przeciwnego zdania.

⁴ Cf. H. Dörris, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954.

⁵ Pierwszy Jakob Burckhardt (*Die Zeit...*, s. 375–429) uznał Konstantyna Wielkiego za człowieka areligijnego; cf. też H. Grégoire, *La „conversion” de Constantin*, RUB 36, 1930/1931, s. 231–272; i d e m, *Eusèbe n’est pas l’auteur de la „Vita Constantini” dans sa forme actuelle, et Constantin ne s’est pas „converti” en 312*, B 13, 1938, s. 561–583 oraz i d e m, *La vision de Constantin «liquidée»*, B 14, 1939, s. 341–351; A. Piganiol, *L’Empereur Constantin*, Paris 1932, s. 219–226. Podobnie przedstawił Konstantyna Rolf Berghmeier (*Kaiser Konstantin und die wilden Jahre des Christentums: Die Legende vom ersten christlichen Kaiser*, Aschaffenburg 2016, s. 101–212) określając go mianem *Architekt, des eigenen Ruhms*.

⁶ Cf. W. Weston, *La vision paienne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, AIPHOS 4, 1936, s. 373–395 [= *Mélanges Franz Cumont*]; H.A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius’ Tricennial Oration*, Berkeley–Los Angeles 1976.

⁷ Dyskusję na ten temat w literaturze przedmiotu do lat siedemdziesiątych XX w. przedstawił Adam Ziółkowski (*Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii*, PH 77, 1977, s. 525–534).

ona w jakiś czas przed rokiem 312⁸, pod wpływem skłaniającego się ku chrześcijaństwu ojca Konstantyna, Konstancjusza I⁹. Najlicniejsza jednak grupa badaczy sądzi, że miała ona miejsce tuż przed albo w trakcie samej kampanii wojennej prowadzonej przeciwko Maksencjuszowi, tak jak utrzymuje tradycja oparta na przekazie Euzebiusza z Cezarei i Laktancjusza¹⁰. W końcu trzecia opcja badawcza przesuwając wspomniane wydarzenie na połowę lat trzydziestych czwartego wieku, a więc mniej więcej w okolice daty zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem, kiedy

⁸ Wedle T.G. Ellio t t a (*Constantine's Conversion: Do we really need it?*, Phoe 41, 1987, s. 420–438) np. konwersja Konstantyna na chrześcijaństwo miała miejsce jeszcze w czasie jego pobytu w Brytanii, a więc ok. 303 r. Za wczesnym nawróceniem Konstantyna na chrześcijaństwo opowiadał się też Klaus Martin G i r a r d e t (*Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, s. 41–155).

⁹ Euzebiusz z Cezarei (*Życie*, I, 27, 2) twierdził, że Konstancjusz oddawał część Bogu wszechświata (ὄλων θεός), którego uważał za Zbawcę i Strażnika Cesarstwa oraz Szafarza wszystkich dóbr, tłum. T. W n ę t r z a k , s. 116. Euzebiusz w *Historii kościelnej* (VIII, 13, 12) pisał zaś o przychylności dla Słowa Bożego ze strony Konstancjusza I. Wedle Sokratesa z Konstantynopola (I, 2, 3) Konstancjusz I porzucił wierzenia helleńskie, a więc pogańskie, dzięki czemu miał być w życiu szczęśliwszy. Paulin z Noli (*Listy*, 31, 4) wskazywał natomiast na Helenę, matkę Konstantyna, jako na tę, która przywiodła go do chrześcijaństwa. Przyrodnią siostrą Konstantyna, córką jego ojca Konstancjusza i Teodory nosiła imię Anastazja, co mogło dowodzić jakichś związków rodziny z chrześcijaństwem (A m m i a n M a r c e l l i n, XXVI, 6, 14). Bertrand L a n ç o n i Tiphaine M o r e a u (*Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012, s. 42) doszli więc do wniosku, że *la conversion de Constantin trouve ses origines dans le cercle familial*.

¹⁰ Jak ujął to A.H.M. J o n e s (*Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948, s. 79) *that Constantine was in some sense converted to Christianity in the year 312 there is no matter of doubt*. Cf. też T.D. B a r n e s, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass.–London 1981, s. 43; K. B r i n g m a n n, *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, HZ 260, 1995, s. 21–47. W przekonaniu Adama Ziółkowskiego (*Problem nawrócenia...*, s. 532) prawie żaden ze specjalistów nie kwestionuje już nawrócenia Konstantyna w roku 312. Dla uznania Konstantyna za chrześcijanina wystarczy bowiem fakt, że on sam za takowego się uważał. Bertrand L a n ç o n i Tiphaine M o r e a u (*Constantin...*, s. 45) uważają jednak, że historycy datują konwersję Konstantyna na rok 312, a konkretnie na moment bitwy przy Moście Mulwijskim *par commodité chronologique*, gdyż *il n'y a (...) pas de cause unique dans la foi constantinienne, mais un bouquet de facteurs convergents*.

to z monet znikają odniesienia do kultu solarnego¹¹, a władca rezygnuje z tytułu *invictus* (niezwyciężony) na rzecz *victor* (zwycięzca)¹². Stanowisko tej grupy badaczy zbieżne jest z relacją poganina Zosyma, który w oparciu o przekaz Eunapiusza z Sardes datował nawrócenie Konstancyna najwcześniej na rok 326¹³. Wedle nich konwersja Konstancyna na chrześcijaństwo byłaby więc procesem długotrwałym, a jej ostatecznym potwierdzeniem miało być przyjęcie przez władcę chrztu na łożu śmierci w roku 337¹⁴. W przekonaniu Bertranda Lançon i Tiphaine Moreau w przypadku Konstancyna nie można mówić o konwersji w sensie jednorazowego aktu przyjęcia chrześcijaństwa, lecz trzeba ją ujmować jako swoisty proces długiego dojrzewania religijnego, który trwał przez całe jego życie¹⁵. Klaus Martin Girardet dostrzegał trzy stopnie swego rodzaju wtajemniczenia religijnego Konstancyna, który przeżyć miał

¹¹ Cf. S. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I [193–337 n. Chr.]*, Stuttgart 2004, s. 150–162; R. Bergmeier, *Kaiser Konstantin...*, s. 101–211; Jonathan Williams (*Religion and Roman Coins*, [in:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, London 2007, s. 156) zwrócił uwagę, że przy interpretacji wizerunków bogów na monetach w okresie cesarstwa rzymskiego niesłychanie ważna jest wiedza na temat *the relationship of the god in question to the emperor or the empire*. Tarmo Toom (*Constantine's Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, VP 34, 2014, s. 109–110, przyp. 49) podkreślał natomiast, że autorzy panegiryków już po 312 r. zaprzestali wymieniać imienia Apollina i innych bogów, poprzestając na ogólnych epitetach.

¹² Generalnie tytuł *invictus* bywa używany w odniesieniu do Konstancyna do roku 324, a potem został zastąpiony przez epitet *victor*; cf. P. Brun, *The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine*, Arc 2, 1958, s. 15–37; C.T.H.R. Ehrhard, „Maximus”, „invictus” und „victor” als Datierungskriterien auf Inschriften Konstantins des Grossen, ZPE 38, 1980, s. 177–181; P. Brun, *Una permanenza del Sol Invictus di Costantino nell'arte cristiana*, [in:] *Costantino il Grande*, ed. G. Bonamente, F. Fusco, vol. I, Macerata 1992, s. 219–229; C. Morrison, *Wydarzenia – perspektywa chronologiczna*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, red. eadem, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 11–12. Cf. też S. Weinstock, *Victor and Invictus*, HTR 50.3, 1957, s. 211–247.

¹³ Zosym, II, 29. Cf. F. Paschoud, *Zosime et la version païenne de la conversion de Constantin*, Hi 20, 1971, s. 334–353.

¹⁴ Cf. Euzebiusz, *Życie*, IV, 61–63.

¹⁵ B. Lançon, T. Moreau, *Constantin...*, s. 44.

drogę od politeizmu poprzez henoteizm pogański, by w końcu dojść do monoteizmu chrześcijańskiego¹⁶. W przekonaniu Johna H.W.G. Liebeschuetza Konstantyn nie przeszedł od politeizmu do monoteizmu, ale wierzył, że uznając Chrystusa, odkrył tożsamość najwyższego Boga, który domagał się określonej formy kultu¹⁷. W wyznawanie monoteizmu przez Konstantyna powątpiewał Martin Wallraff¹⁸. Natomiast Kazimierz Ilski dostrzega w postępowaniu Konstantyna element gry rozłożonej w czasie, którą nazywa (ze znakiem zapytania) powolną konwersją, mającą na celu utrzymanie *pax deorum*. W przekonaniu poznańskiego badacza chrzest był dla Konstantyna krokiem radykalnym, a cesarz obawiał się utraty realnej opieki ze strony pogańskich bogów i dlatego zwlekał z jego przyjęciem do ostatnich chwil życia¹⁹, przy czym zdaniem Kazimierza Ilskiego *nawet chrztu Konstantyna nie należy traktować jako ostatecznego porzucenia starych kultów*²⁰. Tak więc w jego przekonaniu Konstantyn nigdy się ich (w zupełności i bez reszty) nie wyrzekł.

Badając kwestię konwersji Konstantyna, trzeba zwrócić uwagę na jej szczególny charakter. Dwa zasadnicze w tej materii źródła z tego okresu, czyli relacje Laktancjusza²¹ i Euzebiusza z Cezarei²², wskazu-

¹⁶ K.M. Girardet, *Konstantin und das Christentum: die Jahre der Entscheidung*, 310 bis 314, [in:] *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium vom 10.–15. Oktober 2005 an der Universität Trier zur Landesausstellung Rheinland-Pfalz „Konstantin der Grosse“*, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006, s. 69–80.

¹⁷ J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, s. 280. Cf. też J. Shean, *Soldiering for God: Christianity and the Roman army*, Leiden-Boston, 2010, s. 271.

¹⁸ M. Wallraff, *Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, s. 127–143; i d e m, *Sonenkönig der Spätantike. Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Freiburg, Basel, Wien 2013.

¹⁹ K. Ilski, *Chrzest...*, s. 38.

²⁰ *Ibidem*, s. 48. Wedle B. Lançon i T. Moreau (*Constantin...*, s. 44) chrzest Konstantyna stał się pieczęcią jego długotrwałego procesu nawrócenia.

²¹ Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XLIV, 5. Laktancjusz napisał swój pamflet w latach 312–315, cf. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 13; i d e m, *Lactantius and Constantine*, JRS 63, 1973, s. 31–32.

²² Euzebiusz, *Życie*, I, 28, 1–2.

ją na jej nagły przebieg²³, związany z wizją²⁴, jakiej miał doznać Konstantyn²⁵, kiedy to, wedle Laktancjusza we śnie, a Euzebiusza we śnie i na jawie, władca ujrzał znak, stanowiący zapowiedź zwycięstwa w wojnie z Maksencjuszem²⁶. Wedle Laktancjusza ów *niebiański znak Boga* (*caeleste signum dei*)²⁷ miał zostać umieszczony na tarczach żołnierzy Konstantyna²⁸. Euzebiusz natomiast, pisząc o znaku triumfalnym

²³ Wedle A. Alföldiego (*The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, transl. H. Mattingly, Oxford 1969, s. 7) Konstantyn nawrócił się *without any warning*, a jak ujął to Ramsay MacMullen (*Constantine and the Miraculous*, GRBS 9, 1968, s. 81): *One day saw Constantine a pagan, the next a Christian*.

²⁴ Literatura przedmiotu na ten temat jest bardzo bogata. Cf. m.in.: W. Seston, *La vision païenne...*, s. 373–395; A. Ziółkowski, *Wizja Konstantyna. Reinterpretacja*, VP 4, 1983, s. 200–215; A. Łukasiewicz, *A propos du symbolisme impérial romain au IV^e siècle: Quelques remarques sur le christogramme*, Hi 39,4, 1990, s. 504–506; O. Nicholson, *Constantine's Vision of the Cross*, VC 54, 2000, s. 309–323; P. Weiss, *The vision of Constantine*, JRA 16, 2003, s. 237–259; J.W. Drijvers, *The Power of the Cross – Celestial Cross Appearances in the Fourth Century*, [in:] *The Power of Religion in Late Antiquity*, ed. A. Cain, N. Lenski, Farnham–Burlington 2009, s. 239–241; J. Long, *How to Read a Halo Three (or More) Versions of Constantine's Vision*, [in:] *The Power of Religion...*, s. 227–235; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2011, s. 159–183.

²⁵ W przekonaniu Laktancjusza Konstantyn miał doświadczyć wspomnianej wizji bezpośrednio przed bitwą przy Moście Mulwijskim, a według Euzebiusza kilka miesięcy wcześniej jeszcze przed kampanią wojenną przeciwko Maksencjuszowi. Jednak biskup Cezarei nie podał ani miejsca ani czasu, w którym miała mieć miejsce. Jak zauważył H. Singor (*The labarum, shield blazons and Constantine's Caeleste Signum*, [in:] *The representation and perception of Roman imperial power*, ed. L. Blois, Amsterdam–Gieben 2003, s. 500) wspomniana wizja z roku 312, doprowadzając do nagłego nawrócenia cesarza, odegrała rolę symbolicznego chrztu władcy.

²⁶ Zapewniać miał go o tym napis, który ujrzał wraz z krzyżem. Wedle Euzebiusza (*Życie*, I, 28, 2) brzmiał on: *τοῦτοῦ νίκαια*, a wedle świadectwa źródeł numizmatycznych: *Hoc signo victor eris*; cf. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine...*, s. 7; C.M. Odahl, *Christians Symbols in Military Motifs on Constantine's Coinage*, SAN 13,4, 1983, s. 71.

²⁷ J. N. Bremmer (*The Vision of Constantine*, [in:] *Land of Dreams: Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, ed. A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. van der Poel, V.J.C. Hunink, Leiden 2006, s. 62) uważa, że *Lactantius' expression, 'the heavenly sign of God', indeed means the cross*. Cf. M. Dimas, J. Zouge, N. Zotov, *Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great*, B 58, 1988, s. 333–360.

²⁸ Według Patricka Bruna (*The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal*, NC 157, 1997, s. 42–43) o ile labarum znalazło się na monetach bitych za panowania Konstantyna, o tyle nie ma tam chryzmy, ani krzyża monogramatycznego na tarczach. Toteż badacz ów sądził, że informacji na ten temat podanej przez Laktancjusza nie można

w postaci świetlistego krzyża (σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φωτός), dowodził, że przyjął on formę sztandaru wojskowego, mającego kształt krzyża, zwieńczonego chryzmą otoczoną wieńcem²⁹. Nazwano go *labarum*³⁰, przy czym po raz pierwszy nazwa ta pojawia się w nagłówku do rozdziału 31, pierwszej księgi *Żywotu Konstantyna* autorstwa Euzebiusza, w którym to rozdziale cesarski biograf opisuje wygląd owego sztandaru³¹.

odczytywać dosłownie, lecz w przenośni (*figuratively*). Jak mniemał Bruun, Laktancjusz chciał wskazać jedynie, że Chrystus stał się dla Konstantyna tarczą. Trzeba jednak pamiętać, że chryzma pojawiła się na tarczy syna Konstantyna, Kryspusa, na monecie datowanej na rok 322. John Shean (*Soldiering for God: Christianity and the Roman army*, Leiden-Boston, 2010, p. 268–269.) natomiast wyrażał przypuszczenie że umieszczenie chi-rho na tarczach żołnierzy mogło być aktem jednorazowym. Było wyrazem okazania lojalności swojemu dowódcy i wiązało się z nadzieją zapewnienia powodzenia w walce, podczas gdy trwały charakter przyjęło labarum, co też wyjaśnia dlaczego w *Notitia Dignitatum* brakuje na tarczach chryzmy. Cf. też A.S. Roberts, *Roman Imperial Coins in the Hunter Coin Cabinet, University of Glasgow*, vol. V, *Diocletian (Reform) to Zeno*, Oxford 1981, s. 224 (*Crispus* 17); RIC VII, s. 197, Trier 372; cf. K.M. Girardet, *Die Konstantinische Wende...*, s. 78, przyp. 137; K. M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Berlin–New York 2010, s. 65; N. Lenski, *Constantine and the cities...*, s. 71.

²⁹ Wyjaśnieniem różnicy w przekazie na ten temat zająłem się w złożonym do druku artykule: S. Bralowski, *Caeleste signum dei – σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φωτός, signe sur les boucliers des soldats de Constantin ou juste une bannière-labarum. Quelques remarques.*

³⁰ Według Jean-Jacquesa Hattala (*La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum*, CRAIBL 1, 1950, s. 83–86) nazwa labarum miała pochodzenie celtyckie. Cf. W. Seton, *La vision païenne...*, s. 373–395; C.M. Odahl, *The Celestial Sign on Constantine's Shields at the Battle of the Mulvian Bridge*, JRMRA 2, 1981, s. 15–28. Timothy Barnes (*Constantine and Eusebius*, s. 43) podkreślał wagę celtyckiego pochodzenia nazwy labarum. Świadczy to jego zdaniem o tym, że została ona nadana przez armię Konstantyna złożoną z dużej liczby Galów i Germanów. Dla wielu historyków, tak jak dla Arnalda Marcóna (*Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma–Bari 2002, s. 73) relacja Euzebiusza na temat wizji jest niewiarygodna, gdyż wspomina on o chryzmie jedynie w *Żywocie Konstantyna*, a w napisanej przez niego *Historii kościelnej* nie ma o niej nawet śladu. Według Noela Lenskiego (*Constantine and the cities: imperial authority and civic politics*, Philadelphia 2016, s. 71) dowodzi to, *that Constantine had not yet fully developed the story he would tell in 324 in his own mind, or that he was yet reluctant to broadcast it in the period immediately following the battle*. Zdaniem Henry'ego Chadwicka (*Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 125) fakt zniesienia labarum za panowania Juliana Apostaty wskazuje, że powszechnie przypisywano mu chrześcijański sens.

³¹ Ἐκφρασις σταυροειδοῦς σημείου, ὅπερ νῦν οἱ Ῥωμαῖοι λάβαρον καλοῦσιν. Pamiętać jednak trzeba, że nagłówki rozdziałów nie są autentyczne i zostały dodane już po śmierci Euzebiusza.

Wzmianka mówiąca o tym, że Konstantyn nakazał umieszczenie znaku-trofeum zbawienia (σωτηρίου τροπαίου σύμβολον) na tarczach żołnierzy, znajduje się także u Euzebiusza, jednak historyk z Cezarei nie łączył jej bezpośrednio ze wspomnianą wizją³². Wydarzenie to w przekonaniu cytowanych wyżej autorów odegrało rozstrzygającą rolę w konwersji władcy, który pod jego wpływem uczynić miał Chrystusa swoim boskim patronem³³. Doszukiwano się więc analogii pomiędzy nawróceniem św. Pawła a tym, które stało się udziałem Konstantyna³⁴. W dodatku nagły charakter konwersji sam w sobie wydaje się zaprzeczać wyrachowaniu cesarza, tym bardziej że działał na przekór przyniatającej pogańskiej większości³⁵.

Należy również podkreślić, że władca wyrósł w kręgu kultów pogańskich, a więc religii diametralnie różnej od chrześcijaństwa i zanim opowiedzieć się miał za Bogiem chrześcijan, widział w bóstwach pogańskich swoich boskich patronów³⁶, co zostało uwidocznione na monetach³⁷. Wybór boskiego opiekuna był typowym postępowaniem wodzów rzymskich szukających nadprzyrodzonej protekcji. Wielcy wodzowie byli wybrańcami bogów już w czasach republiki³⁸. Odnoszone przez nich, a potem przez cesarzy sukcesy militarne przypisywano z racji

³² E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 21. Cf. D. W o o d s, *Eusebius, VC 4.21, and the Notitia Dignitatum*, *Studia Patristica* 29, 1997, s. 195–202.

³³ Rozwój legendy dotyczącej wizji Konstantyna omówił Aleksander K a z h d a n („*Constantin imaginaire*”. *Byzantine legends of ninth century about Constantine the Great*, B 57, 1987, s. 219–223).

³⁴ Cf. P. P e t i t, *Le Bas-Empire (284–395)*, Paris 1974, s. 58. Według Timothy’ego B a r n e s a (*The Conversion of Constantine*, EMC 29, 1985, s. 391) porównanie to nie jest trafne, gdyż Konstantyn nie przeszedł nagle od wrogości czy obojętności wobec chrześcijaństwa do jego przyjęcia, jak było to w wypadku św. Pawła. W przekonaniu badacza konwersję Konstantyna należy raczej porównywać z nawróceniem św. Augustyna. Paul K e r e s z t e s (*The phenomenon of Constantine the Great’s conversion*, Aug 27, 1987, s. 96–99) natomiast w konwersji Konstantyna doszukuje się analogii i do nawrócenia św. Pawła, i św. Augustyna.

³⁵ B. L a n ç o n i T. M o r e a u (*Constantin...*, s. 43) słusznie wskazywali, że *le choix de cette religion pour l’empereur, c’est aller à l’encontre de la majorité; ce n’est donc pas un mobile politique*.

³⁶ Cf. J. B a r d i l l, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 28–63, 100–104.

³⁷ Cf. T. D. B a r n e s, *Constantine and Eusebius...*, s. 36.

³⁸ Cf. M. J a c z y n o w s k a, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 65–70.

wyznawanego przez Rzymian politeizmu różnym bogom³⁹. Widziano w nich towarzyszy (*comites*) imperatorów, ich obrońców (*conservatores*), czy też pomocników (*auxiliatores*). Wodzowie szukali zaś przede wszystkim protekcji Jowisza Najlepszego i Największego, któremu oddawano cześć na Kapitolu (*Templum Iovis Optimi Maximi*)⁴⁰, i z którym związana była ceremonia triumfu⁴¹. Od wczesnego pryncypatu władcy szczególnie chętnie odwołują się do Jowisza i Herkulesa. W dioklecjańskim systemie tetrarchii cesarze jako wybrańcy bogów nie tylko należeli do „boskiej rodziny” (*domus divina*), ale byli też zrodzonymi z bogów (*diis genti*) – z Jowisza i z Herkulesa⁴². W dodatku szczególnie cześć oddawali też Marsowi i Apollinowi / *Sol Invictus*. Poszukiwanie boskiej opieki wynikało z głębokiego przekonania Rzymian co do sprawczej mocy bogów zapewniających rzymskiej *civitas* pomyślność.

³⁹ Można wspomnieć tu przykładowo chociażby Herkulesa, który jako *Hercules Invictus* został patronem Gnejusza Pompejusza (dał on swoim wojskom pod Farsalos jako hasło *Hercules Invictus*), czy Marka Antoniusza, który widział w Herkulesie swego legendarnego przodka i wskazywał na swoje fizyczne doń podobieństwo. Związek Herkulesa ze zwycięstwem znalazł także wyraz w zwyczaju ubierania posągu Herkulesa na Kapitolu w strój triumfalny podczas uroczystości triumfu. W późniejszych czasach w Herkulesie swego patrona widzieli m.in. cesarze Trajan i Kommodus. Trzeba tu wspomnieć także o kulcie Wenus jako gwarantki zwycięstwa, który odegrał dużą rolę w ideologii wodzów rzymskich ostatniego wieku republiki, szczególnie w przypadku Sulli i Cezara. Opiekunem Oktawiana Augusta był Apollo, ale wielką atencją władców otaczał także Romulusa i Marsa będącego dlań gwarantem zwycięstwa. Nie można pominąć także *Sol Invictus* i związanych z nim cesarzy Heliogabala, Aureliana czy Konstantyna. Cf. M. J a c z y n o w s k a, *Religie...*, *passim*; M. B e a r d, J. N o r t h, S. P r i c e, *Religions of Rome*, Cambridge 1998, *passim*; G.H. H a l s b e r g h e, *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972; S. B e r r e n s, *Sonnenkult...*, s. 89–97; J. B a r d i l l, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 42–63.

⁴⁰ Czynił tak wspomniany Scypion Afrykański, ale też Trajan, szczególnie atencją (obok Herkulesa) obdarzający właśnie Jowisza, a także Septymiusz Sewer; cf. M. J a c z y n o w s k a, *Religie...*, *passim*.

⁴¹ Cf. H.S. V e r s n e l, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970, s. 66–93; K. B a l b u z a, *Triumfator. Triumfi i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, Poznań 2005, *passim*.

⁴² August wyższy rangą, przyjmując jako wybrańiec Jowisza przydomek *Iovius*, stawał się pośrednikiem między najwyższym bogiem rzymskiego panteonu a ogółem ludzi. Młodszy august, z przydomkiem *Herculius*, pośredniczył między nimi a Herkulesem. Cf. H. M a t t i n g l y, *Iovius and Herculius*, HTR 45.2, 1952, s. 131–134; J. B a r d i l l, *Constantine...*, s. 28–125; zdaniem Franka K o l b a (*Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, przeł. A. G i e r l i Ń s k a, Poznań 2008, s. 29) Dioklecjan stworzył najbardziej perfekcyjną koncepcję teokratycznej legitymizacji władzy.

Wierzyli, że bogowie pozwolili im zbudować imperium dzięki nadzwyczajnej pobożności, którą Rzymianie górowali nad pozostałymi nacjami⁴³. *Pietas* wszak w pogańskim Rzymie nie tylko należała do zasadniczych cnót moralnych a potem stała się kardynalną cnotą cesarzy, ale była też jedną z najważniejszych idei państwa⁴⁴. Bogowie bowiem mieli sownie wynagradzać Rzymian za ich *pietas*, obdarzając *felicitas*.

Trzeba też zwrócić uwagę na bardzo niepewną, i to od początku polityczno-wojskowej kariery Konstancyjna, pozycję, jaka przypadła mu w cesarstwie. Kiedy w roku 293 jego ojca, Konstancjusza I, mianowano cezarem u boku Maksymiana Herkulijskiego⁴⁵, a on sam został zaproszony na dwór Dioklecjana, gdzie pod jego okiem jako *tribunus* rozpoczął karierę wojskową we wschodnich prowincjach, mógł się spodziewać, że będzie to wstęp, a zarazem solidna szkoła, przygotowująca go do sprawowania władzy w przyszłości⁴⁶. Jak się wydaje w tym okresie swego życia wziął udział w zwycięskiej wojnie z Persami i był świadkiem wielkiego

⁴³ Cf. H. Wagenvoort, *Pietas*, [in:] *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, ed. idem, Leiden 1980, s. 1–20; J. Champeaux, „*Pietas*”. *Piété personnelle et piété collective à Rome*, BAGB 3, 1989, s. 263–279.

⁴⁴ Cf. M.P. Charlesworth, *The Virtues of Roman Emperor and the Creation of the Belief*, PBA 23, 1937, s. 105–133; J.R. Fears, *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, ANRW, Bd. II, 17.2, 1981, s. 864sq; A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and His Virtues*, Hi 30.3, 1981, s. 298–323.

⁴⁵ Nastąpiło to najprawdopodobniej 1 marca tego roku (cf. *Panegyryk*, VIII(V), 3, 1), a więc w miesiącu poświęconym Marsowi. W tym samym dniu do godności cezara wyniesiony został Galeriusz; cf. Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XXXV, 4. Frank Kolb (*Chronologie und Ideologie der Tetrarchie*, ATa 3, 1995, s. 22) w sporządzonym przez siebie zestawieniu chronologicznym pierwszej tetrarchii wskazuje na datę 1 marca jako dzień, w którym zostali wyniesieni do godności cesarów zarówno Konstancjusz jak i Galeriusz. Jednak w komentarzu (s. 23) zaznacza, że jest prawdopodobne, iż jedynie Konstancjusz został wówczas cezarem, a Galeriusz dostąpił tego zaszczytu nieco później, 21 maja tego samego roku (taką datę dla wyniesienia obydwu podaje autor *Kroniki Wielkanocnej*, a. 293) i nie sposób, zdaniem badacza, rozstrzygnąć, która z wymienionych dat oddaje prawdziwy stan rzeczy. Według Roberta Suckiego (*Galeriusz. Cesarz, wódz i prześladowca*, Kraków 2016, s. 114–115) obydwaj zostali wyniesieni 1 marca 293 r.

⁴⁶ *Panegyryk* VI(VII), 6, 2. Anonimowy autor *Pochodzenia cesarza Konstancyjna* (II, 2) sugeruje, że ten był zakładnikiem (*obses*) Dioklecjana i Galeriusza. Cf. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 25–26; C.M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2004, s. 48.

triumfu militarnego odniesionego wówczas nad nimi przez Galeriusza⁴⁷. Wkrótce też osiągnął rangę *tribunus ordinis primi*⁴⁸. W latach 301–302 nie tylko wziął udział w wyprawie Dioklecjana do Egiptu, ale też w czasie podróży przez Palestynę, jak zaświadczył Euzebiusz z Cezarei⁴⁹, jechać miał jego u boku, co dowodzi, że należał do najbliższego otoczenia panującego augusta. Kiedy jednak w 305 r., po abdykacji Dioklecjana i Maksymiana, doszło do powołania nowych cesarów w ramach tzw. drugiej tetrarchii, Konstantyn został pominięty, podobnie jak i Maksencjusz⁵⁰, mimo że ten ostatni od roku 293 był zaręczony, a od kilku lat ożeniony (298–300), z córką Galeriusza, Walerią Maksymillą⁵¹. Cezarami zostali wówczas mianowani za namową Galeriusza: na Zachodzie zaprzyjaźniony z nim dowódca rzymski z Panonii, Sewer⁵², a na Wschodzie siostrzeniec Galeriusza, Maksymin Daja⁵³. Widać zatem, że dominującą pozycję w ówczesnym układzie politycznym uzyskał Galeriusz, mimo że formalnie pierwszym augustem był w tym czasie Konstancjusz,

⁴⁷ Cf. *Pochodzenie cesarza Konstantyna*, II, 2; Konstantyn, *Mowa do zgromadzenia świętych*, XVI, 2. W pierwszej fazie wspomnianej wojny w roku 296 Galeriusz poniósł klęskę w północnej Mezopotamii, by w latach 298–299 po ściągnięciu nowej armii z Bałkanów, odnieść nad Persami zdecydowane zwycięstwo. Cf. T.D. Barnes, *Imperial Campaigns, AD 285–311*, Phoe 30, 1976, s. 182–186. Dyskusję nad kwestią ewentualnego zdobycia Ktezyfontu przez Galeriusza przedstawił Robert Sucki (*Zwycięska kampania Galeriusza w wojnie z Persami 298–299*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności, Studia źródłoznawcze*, t. II, red. T. Dęrdła, E. Wipszycka, Kraków 1999, s. 162–171; idem, *Galeriusz...*, s. 166–181).

⁴⁸ Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XVIII, 10.

⁴⁹ Euzebiusz, *Życie*, I, 19.

⁵⁰ Timothy Barnes (*Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011, s. 57) przypuszcza, że Galeriusz, fanatyczny zwolennik tradycyjnych kultów, odrzucił kandydatury Konstantyna i Maksencjusza ze względów religijnych, z powodu ich sympatii do chrześcijaństwa.

⁵¹ Cf. *Pochodzenie cesarza Konstantyna*, III, 7; Wiktor, *Księga o cesarzach*, XXXX, 14; Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XVIII, 9; cf. też R. Donciū, *L'empereur Maxence*, Bari 2012, s. 48; T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty...*, s. 48.

⁵² Anonimowy autor *Pochodzenia cesarza Konstantyna* (IV) pisał o przyjaźni Sewera z Galeriuszem: *ebrosius et hoc Galerio amicus*; według Laktancjusza (*O śmierci prześladowców*, XVIII, 11–12) natomiast, Sewer należał do bliskiego otoczenia Galeriusza. Cf. T.D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, London 1982, s. 38–39.

⁵³ Cf. T.D. Barnes, *The New Empire...*, s. 39.

ojciec Konstantyna⁵⁴. Może to dziwić, zważywszy na słabą początkowo pozycję Galeriusza w pierwszej tetrarchii, której echem wydaje się być obecna w źródłach informacja o jego upokorzeniu przez Dioklecjana po początkowej klęsce w starciu z Persami w roku 296⁵⁵. Niepowodzenie, którego wówczas doznał Galeriusz, musiało niepokoić tym bardziej że żywa była pamięć klęski poniesionej w walce z Persami kilkadziesiąt lat wcześniej przez cesarza Waleriana, który, upokarzany w niewoli przez zwycięzców, został ostatecznie pozbawiony przez nich życia. Tym większa jednak musiała być radość z odniesionego przez Galeriusza nad Persami świetnego zwycięstwa, które dowiodło Rzymianom nie tylko, że jest on znamienitym wodzem, ale także, że bogowie w nadzwyczajny sposób go wspierają. Wedle przekazu Laktancjusza Galeriusz przypisywał Marsowi zwycięstwo odniesione nad Persami. Uznał też Marsa za swego rodzica, a siebie za drugiego Romulusa⁵⁶. Świadczą o tym także zachowane reliefy, zdobiące bazę kolumny tetrarchów na *Forum Romanum*, wystawionej w 303 r. na cześć cesarów z okazji przypadających w tym roku ich decennaliów⁵⁷. W scenie składania ofiary pojawia się nie tylko młodzieńczy Mars w hełmie na głowie, ale też brodaty kapłan Marsa w charakterystycznym dlań nakryciu głowy. Po przeciwległej stronie płaskorzeźby zza siedzącej bogini Romy, personifikacji Rzymu,

⁵⁴ Wynikać to mogło jedynie ze starszego wieku Konstancjusza; cf. R. S u s k i, *Galeriusz...*, s. 115.

⁵⁵ Najprawdopodobniej wydarzenie to nie miało miejsca (cf. W. S e s t o n, *L' „humiliation” de Galère*, REA 42, 1940, s. 515–519; R. S u s k i, *Upokorzenie Galeriusza przez Dioklecjana. Prawda czy mit*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku...*, s. 129–152; idem, *Galeriusz...*, s. 134–150), ale sam fakt pojawienia się tego typu informacji mógł być wynikiem jego słabej początkowo pozycji politycznej.

⁵⁶ L a k t a n c j u s z, *O śmierci prześladowców*, IX, 9. Cf. P. B r u g g i s s e r, *Constantin aux rostres*, [in:] *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, ed. G. B o n a m e n t e, F. P a s c h o u d, Bari 2002, s. 84, przyp. 39. Rolę Marsa jako boskiego patrona Galeriusza odrzucają O. P. N i c h o l s o n, *The Wild Man of the Tetrarchy: a divine companion for the Emperor Galerius*, B 54, 1984, s. 253–275 (który sugeruje, że był nim Dionizos-Liber); a za nim B. L e a d b e t t e r, *Galerius and the Will of Diocletian*, London, New York 2009, s. 105, przyp. 72.

⁵⁷ Na frontowej ścianie bazy na okrągłej tarczy (*clipeus*) podtrzymywanej przez dwie Wiktorie znajduje się napis CAESARVM DECENNALIA FELICITER. Baza ta kojarzona jest z kolumną Konstancjusza; cf. J. A. O s t r o w s k i, *Starożytny Rzym. Polityka i sztuka*, Warszawa 1999, s. 425.

wyłania się głowa boga Słońca (*Sol Invictus*) ozdobiona promieniami⁵⁸. Wyraźne zestawienie bóstwa solarnego z Romą może sugerować, że występowało ono jako boski patron rządzącego na Zachodzie Konstancjusza, podczas gdy Mars odgrywał podobną rolę wobec Galeriusza. Mars występuje także na zachowanej dekoracji łuku Galeriusza w Tesalonice⁵⁹, na którym władca ów jako *novus Alexander* został ukazany w charakterze pogromcy Persów. Na północnej stronie południowego filaru, w trzecim pasie od góry, przedstawiono z kolei augustów jako *principes mundi*, nie tylko w otoczeniu cesarów, ale też bogów – i to zarówno Zachodu, jak i Wschodu. Wśród nich po prawej stronie został wyeksponowany Mars, trzymający *tropaeum*, a więc znak zwycięstwa, a po drugiej stronie odpowiednik Marsa, *Virtus*⁶⁰. Na południowej zaś stronie południowego filaru, w scenie z ołtarzem, nad którym umieszczona została okrągła tarcza wotywna (*clipeus*) w otoczeniu dwóch Wiktorii, widać po bokach z jednej strony Marsa, a z drugiej *Virtus*, chwytających za włosy barbarzyńców. Na skraju po obydwu stronach umieszczono trofea⁶¹. Główną zatem wdzięczność za zwycięstwo nad Persami kierował Galeriusz do Marsa i ściśle z nim związanej personifikacji męstwa (*Virtus*). Ów fakt, że to Mars był bóstwem opiekuńczym Galeriusza, potwierdza także jedna z trzech inskrypcji zachowanych w Thamugadi, w związku z ołtarzami wystawionymi przez namiestnika Numidii bóstwom opie-

⁵⁸ Cf. H. Kähler, *Das Fünfsäulendenkmal für die Tetrarchen auf dem Forum Romanum*, Köln 1964, s. 8; J.A. Ostrowski, *Starożytny Rzym...*, s. 422–425; P. Bruggisser, *Constantin aux rostres...*, s. 78.

⁵⁹ Łuk został wystawiony prawdopodobnie w roku 303 na decennalia Galeriusza. Obchodził je także cesarz Konstancjusz, a augustowie Dioklecjan i Maksymian świętowali wówczas dwudziestolecie swoich rządów. Cf. H.P. Laubscher, *Die Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki*, Berlin 1975, s. 107–108; J.A. Ostrowski, *Starożytny Rzym...*, s. 415.

⁶⁰ Cf. H.P. Laubscher, *Die Reliefschmuck...*, s. 73; F. Kolb, *Ideal...*, s. 171. Według innych badaczy na reliefie nie został przedstawiony Mars, ale Honos; cf. M.S. Pond Rothman, *The Panel of the Emperors Enthroned on the Arch of Galerius*, *ByzS* 2, 1975, s. 24; J.A. Ostrowski, *Starożytny Rzym...*, s. 417; M.S. Pond Rothman, *The Thematic Organization of the Panel Reliefs on the Arch of Galerius*, *AJA* 81, 1977, s. 444.

⁶¹ Cf. H.P. Laubscher, *Die Reliefschmuck...*, s. 89. M.S. Pond Rothman, *The Thematic Organization...*, s. 447.

kuńczym tetrarchów⁶². Odwołania do Marsa, choć dość rzadkie⁶³, czy do bliźniaczo podobnej bogini *Virtus*⁶⁴, znacznie liczniejsze, mamy także na monetach Galeriusza i to zarówno w legendzie, jak i ikonografii⁶⁵. Trzeba też wspomnieć o nowym legionie utworzonym przez Galeriusza, a stacjonującym na Wschodzie, który nosił nazwę *Martia*⁶⁶.

Wydaje się więc, że w konsekwencji wspomnianego triumfu nad Persami, który zawdzięczać miał szczególnemu wsparciu ze strony Marsa, Galeriusz zyskał nową pozycję już w pierwszej tetrarchii, czego świadectwo daje w swoim dziele *O śmierci prześladowców* Laktancjusz⁶⁷, uczący w cesarskim mieście, czyli w Nikomedii, przynajmniej do czasu wszczęcia prześladowań chrześcijan. Fakt, że Laktancjusz jest w swej relacji prochrześcijański i stronnicy, niczego tu nie zmienia, gdyż ostro krytykował on tak Dioklecjana, jak i Galeriusza. Laktancjusz nie miał więc powodów, jak się wydaje, aby fałszywie przedstawiać relacje między Dioklecjanem a Galeriuszem, które na dworze cesarskim musiały być znane. Podane przez niego informacje na temat ówczesnej dominacji Galeriusza w cesarstwie wydają się więc być wiarygodne, tym

⁶² CIL VIII, 2345; ILS 633; cf. T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty...*, s. 57.

⁶³ Według Erika Mander s (*Coining Images of Power: Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193–284*, Leiden–Boston 2012, s. 118) nieczęste odniesienia do Marsa na monetach pierwszej tetrarchii było skutkiem preferencji zagwarantowanych dla Jowisza i Herkulesa, i wszechobecności ich wizerunków na ówczesnych monetach.

⁶⁴ Na monetach wybijanych w drugiej połowie III w. po Chr. łączono Marsa z *virtus Augusti*; cf. *ibidem*, s. 120.

⁶⁵ Odniesienie do Marsa występuje na monetach Galeriusza bitych w Siscji w latach 295–296 z legendą MARTI PROPVGNATORI (RIC VI, s. 457, nr 17b), z legendą MARTI VICTORI (RIC VI, Siscia, nr 27b); bitych w Trewirze w latach 295–305 z legendą MARTI PROPVGNATORI (RIC VI, Treveri, nr 62, 63); i cały szereg monet z odniesieniem do *Virtus* w legendzie: VIRTVS MILITVM bitych w Siscji (RIC VI, nr 44b, 45, 47b, 48, 53, 61, 62, 67b, 71b), w Tesalonice (RIC VI, nr 12b, 14b, 16b, 18), w Trewirze (RIC VI, nr 103b, 110b, 111b, 117b, 121, 124b, 133); z legendą VIRTVS EXERCITVS lub VIRTVTI EXERCITVS bitych w Aleksandrii (RIC VI, nr 75), w Antiochii (RIC VI, nr 85), w Kyzyku (RIC VI, nr 47, 52, 59, 72), w Heraklei (RIC VI, nr 51), w Nikomedii (RIC VI, nr 59), w Serdyce (RIC VI, nr 44).

⁶⁶ Zdaniem B. Ledbetera (*Galerius...*, s. 105, przyp. 72) sugestia, że nazwa legionu odzwierciedla związek Galeriusza z Marsem jest kusząca, ale musi zostać odrzucona, gdyż nie da się dowieść, że Mars był bóstwem opiekuńczym Galeriusza.

⁶⁷ Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, IX–XIV, XVIII–XXI. Cf. też T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty...*, s. 56.

bardziej że potwierdza je przede wszystkim sama abdykacja Dioklecjana i Maksymiana (mimo protestów tego ostatniego), której głównym beneficjentem był właśnie Galeriusz, jak również mianowanie nowych cesarów blisko związanych z Galeriuszem przy pominięciu Konstantyna i Maksencjusza⁶⁸, a więc synów dotychczasowych tetrarchów, Konstancjusza i Maksymiana. To, że obydwaj zaakceptowali bez protestów dokonany wybór, dodatkowo świadczy o tym, że nie tylko byli świadomí ówczesnej pozycji Galeriusza, ale też, że się na nią godzili. Widać zatem, że również na nich zwycięstwo Galeriusza nad Persami zrobiło ogromne wrażenie.

Pominięcie Konstantyna przy mianowaniu nowych cesarów sprawiło, że dalszy jego pobyt na Wschodzie z punktu widzenia jego i Konstancjusza nie miał już sensu. Stąd prośba wystosowana do Galeriusza, aby zezwolił na powrót Konstantyna. Źródła, zarówno o charakterze chrześcijańskim, jak i pogańskim, informują o ucieczce Konstantyna z Nikomedii i wroziej w stosunku do niego postawie Galeriusza, mimo formalnej zgody na jego powrót na Zachód⁶⁹. Wkrótce też, 5 lipca 306 r.⁷⁰, już po śmierci ojca, Konstantyn został w Jorku wyniesiony przez wojsko do godności imperatora i augusta, co postawiło Galeriusza przed faktem dokonanym⁷¹. Jak się więc wydaje, Konstantyn, straciwszy naturalnego opiekuna i protektora, jakim był dlań ojciec, nie miał wyjścia, skoro musiał uciekać przed Galeriuszem. Toteż postawił wszystko na jedną kartę, zabiegając jednocześnie o uznanie swego wyniesienia przez Galeriusza, oficjalnie już pierwszego augusta. Uzurpacja Konstantyna zyskała ostatecznie tylko połowiczną akceptację princepsa. Przyznał on bowiem Konstantynowi jedynie tytuł cezara, a do godności augusta wyniósł Sewera. Znamienne, że Konstantyn decyzję Galeriusza zaakceptował i zrezygnował z używania tytułu augusta, zadawalając się godnością cezara.

⁶⁸ Cf. A. Piganiol, *L'Empereur Constantin...*, s. 40–41; A. Rousselle, *La chronologie de Maximien Hercule et le mythe de la Tétrarchie*, DHA 2, 1976, s. 459.

⁶⁹ Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XXV, 5–8; Euzebiusz, *Życie*, I, 20–21; *Pochodzenie cesarza Konstantyna*, II, 4; *Panegiryk VII (VI)*, 7–8; Wiktor, *Księga o cesarach*, 40, 2–4; *O życiu i obyczajach imperatorów*, 41, 2; Zosym, II, 8.

⁷⁰ *Chronograf Filokalusa*, s. 268–269; Sokrates, I, 2, 1.

⁷¹ Eutropiusz, *Brewiarium od założenia Miasta*, X 1, 3. Na temat cesarskich elekcji cf. J. Prostko-Prostyński, *Roma-solium imperii: elekcja, koronacja i uznanie cesarza w Rzymie*, Poznań 2014.

Na monetach bitych wówczas w mennicach podległych władzy Konstantyna, a więc w Londynie, Lyonie i Trewirze, bardzo często występują w legendzie nie tylko hasła poświęcone Marsowi, ale także ikonograficzne przedstawienia wspomnianego bóstwa, które zdecydowanie dominują, jeśli brać pod uwagę odwołania do Jowisza, Herkulesa czy *Sol Invictus*⁷². Jak się zatem wydaje, w latach 306–309 to właśnie Mars stał się bóstwem opiekuńczym Konstantyna. Jego wybór związany był, jak można przypuszczać, z przypisaniem mu zwycięstwa nad Persami odniesionego przez Galeriusza. Konstantyn chciał mieć za sobą boga zapewniającego zwycięstwa, toteż postawił na Marsa. Co ciekawe, nazywa go w legendach monet, podobnie jak to czyniono w przypadku tytulatury Jowisza czy Herkulesa, obrońcą czy wybawcą (*conservator*), walczącym obrońcą (*propugnator*), zwycięzcą (*victor*), przynoszącym pokój (*pacificus*), ale także ojcem (*pater*), którym to mianem ani Jowisza, ani Herkulesa nigdy nie określano i to nie tylko w czasach tetrarchii, ale w ogóle w dziejach Rzymu⁷³. Marsa nazywano ojcem tylko ze względu na pochodzenie Romulusa, fundatora Rzymu, choć ani w okresie republiki, ani w cesarstwie *Mars Pater* nie doczekał się oficjalnego kultu⁷⁴. To, że Konstantyn odwoływał się w legendach bitych przez siebie monet do tego właśnie tytułu Marsa, może świadczyć o tym, że spodziewał się, iż dzięki protekcji wspomnianego bóstwa stanie się dziedzicem fundatorów Rzymu i przejmie władzę nad całym imperium. Na ich awersie wszak znajdowało się zawsze imię cesarza i jego podobizna, a rewers zawierał odniesienia do Marsa tytułowanego mianem Ojca.

Sytuacja w zachodniej części cesarstwa skomplikowała się jeszcze bardziej już na jesieni 306 r., kiedy to 28 października 306 r. pretorianie i lud Rzymu odziali w purpurę i wynieśli do rangi imperatora Maksencjusza, syna Maksymiana, a więc drugiego ze wspomnianych potomków

⁷² W legendzie monet pojawiają się hasła, w mennicy w Londynie: MARS VICTOR, MARTI CONSERVATORI, MARTI PACIF(ero), MARTI PATRI CONSERVATORI, MARTI PATRI PROPVGNATORI; w Lyonie: MARTI PATRI CONSERVATORI, MARTI PATRI PROPVGNATORI, MARTI PATR SEMP VICTORI; w Trewirze: MARTI CONSERVATORI, MARTI PATRI CONSERVATORI, MARTI PATRI PROPVGNATORI, MARTI PROPUGNATORI; cf. RIC VI, *passim*.

⁷³ Jak podkreślał O. H e k s t e r (*Emperors and Ancestors...*, s. 264) *the combination Iovi Patri does not exist at all in Latin epigraphy*.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, s. 261.

tetrarchów pominiętych przy podziale władzy w roku 305⁷⁵. Galeriusz tym razem był nieubłagany i, mimo że chodziło o jego zięcia, nie uznał władzy Maksencjusza. Być może dlatego, że nie było wakatów na żadnym z cesarskich tronów tetrarchów. W każdym razie postawa Galeriusza była zdecydowana, skoro polecił drugiemu augustowi Sewerowi marsz z Mediolanu na Rzym. Konstantyn miał się czego obawiać. Trudno było bowiem przewidzieć reakcję Galeriusza po ewentualnej zwycięskiej kampanii przeciwko Maksencjuszowi. Sam uzurpator nie spodziewał się chyba tak niechętniej postawy wobec siebie ze strony, jakby nie było, swego teścia, aby więc wzmocnić swoją pozycję, ofiarował purpurę swemu ojcu Maksymianowi. Nie uchroniło go to jednak przed interwencją zbrojną, do której doszło na początku roku 307, kiedy Sewer stanął pod murami Rzymu, by jednak ostatecznie ponieść klęskę na skutek odstąpienia od niego wojsk podległych jeszcze dwa lata wcześniej Maksymianowi⁷⁶. Galeriusz uznał wysiłki podjęte przez Sewera za nieudolne i zapowiedział, że sam poprowadzi zbrojną wyprawę na Rzym.

W oczach Maksencjusza i jego ojca sytuacja wyglądała bardzo poważnie. Obawiali się nie tylko samego Galeriusza, lecz także możliwości połączenia jego sił z wojskami Maksymiana Dai i ich wspólnego uderzenia na Italię⁷⁷. Maksymian Herkulijski podjął więc próbę pozyskania Konstantyna i we wrześniu 307 r. nowo zawarty sojusz został przypieczętowany małżeństwem Konstantyna z młodszą córką Maksymiana, Faustą oraz wyniesieniem Konstantyna przez Maksymiana do godności augusta. Mniej więcej w tym samym czasie, późnym latem lub wczesną jesienią, doszło do nieudanej wyprawy Galeriusza na Rzym. Konstantyn nie udzielił jednak Maksencjuszowi zbrojnej pomocy⁷⁸, a tytuł augusta przyjął być może dopiero na wieść o niepowodzeniu Galeriusza. W każdym razie ten ostatni nie zamierzał uznać wyniesienia Konstantyna, o czym świadczą decyzje podjęte na zjeździe tetrarchów w Karnuntum, 11 listopada 308 r., w którym uczestniczył Dioklecjan, Maksymian Herkulijski i Galeriusz⁷⁹. Postanowiono wówczas utrzymać tetrarchię, powierzając nadzór nad całością cesarstwa Galeriuszowi jako

⁷⁵ Cf. Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XXVI, 1–4; Zosym, II, 9, 2–3.

⁷⁶ Cf. Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XXVI, 5–10; Zosym, II, 10, 1–2.

⁷⁷ Cf. Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XXVII, 1.

⁷⁸ Zosym, II, 10, 6; R. Donciu, *L'empereur Maxence...*, s. 99.

⁷⁹ Cf. C.M. O'dahl, *Constantine...*, s. 77–78; T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty...*,

augustowi seniorowi, sprawującemu władzę na Wschodzie, na Zachodzie zaś godność augusta, po śmierci Sewera, oddano w ręce zaufanego Galeriusza – Licyniusza, mimo że nie sprawował on wcześniej władzy cezara. Cezarami natomiast zdecydowano pozostawić Maksymina Daję i Konstantyna. Widać i w tym wypadku zasadniczy głos miał Galeriusz, skoro augustem został jego człowiek i to wbrew zasadom, na których oparta była tetrachia ustanowiona przez Dioklecjana, stanowiącym, że augustami zostają dotychczasowi cesarowie. Kolejny więc raz Galeriusz odrzucił aspiracje Konstantyna do godności augusta. O ile jednak w 306 r. Konstantyn pokornie zaakceptował decyzję o przyznaniu mu jedynie tytułu cezara, o tyle teraz w końcu roku 308 nie podporządkował się zarządzonej wobec niego degradacji. Jeszcze dwa lata wcześniej Galeriusz owiany był aurą zwycięzcy odwiecznego wroga Rzymian, Persów. Nieudana wyprawa na Rzym, jak się wydaje, zmieniła zasadniczo jego sytuację w oczach Konstantyna. Wskazywała bowiem na porzucenie go przez sprzyjające mu dotąd siły nadprzyrodzone, które, jak mogło się wydawać ówczesnym Rzymianom, wsparły wrogiego mu Maksencjusza i jemu zapewniły zwycięstwo.

Nie tylko Konstantyn odmówił subordynacji Galeriuszowi, domagając się tytułu augusta. Podobne żądania stawiał też Maksymin Daja. Galeriusz próbował znaleźć kompromisowe rozwiązanie i przyznał obydwu w 309 r. tytuły *Filii Augustorum*⁸⁰, jednak już w następnym roku musiał skapitulować i zgodzić się na przyznanie im rangi augustów. Galeriusz poniósł też spektakularną porażkę związaną z prześladowaniem chrześcijan i to bez względu na to czy on sam był odpowiedzialny za jego wszczęcie, czy też inicjatywa leżała po stronie Dioklecjana. Sam Konstantyn miał pewnie co do tego dobre rozeznanie, skoro w latach 303–305 przebywał w bezpośrednim otoczeniu Dioklecjana. Wydany przez Galeriusza w roku 311, na łożu śmierci, edykt tolerancyjny miał znamiona swego rodzaju aktu kapitulacji⁸¹. Jeśli prześladowania zostały

⁸⁰ Cf. Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XXXII; Cf. RIC VI, s. 215–228, 513–519, s. 561–568, 626–644, 676–86; C.M. Odahl, *Constantine...*, s. 78.

⁸¹ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 17, 5–10; Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, XXIV. Cf. J.R. Knipfing, *The Edict of Galerius (311 A.D.) re-considered*, RBPH 1.4, 1922, s. 693–705; E. Herrmann-Otto, *The So-called Edict of Millan and Constantinian Policy*, AFLB 61.3, 2013, s. 42–46; *Serdica Edict (311 AD): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration*, ed. V. Vachkova, D. Dimitrov, Sofia, 2014, *passim*; R. Suski, *Galeriusz...*, s. 342–349.

podjęte z powodów religijnych, a w moim głębokim przekonaniu tak właśnie było, to ich niepowodzenie dodatkowo mogło przemawiać za tym, że bądź bogowie porzucili Galeriusza, bądź że Bóg chrześcijan okazał się od nich silniejszy. Odparwszy atak Galeriusza, pewnie poczuł się też Maksencjusz, co w konsekwencji doprowadziło już wiosną 308 r. do rozłamu między nim a jego ojcem Maksymianem i wygnania tego ostatniego, który szukając potem wsparcia u Konstantyna próbował go obalić i przejąć komendę nad posłusznymi mu wojskami, co ostatecznie zakończyło się jego śmiercią w 310 r.

Maksencjusz, decydując się na uzurpację w roku 306, szukał wsparcia rzymskich bogów. Ponieważ przez pierwsze dwa lata liczył na pomoc swego ojca, Maksymiana, z którym podzielił się władzą, a ten za boskiego patrona miał Herkulesa, w naturalny sposób bóstwo to stało się opiekunem i samego Maksencjusza, co odzwierciedlały liczne monety z odniesieniami do Herkulesa bite w podległych mu mennicach⁸². Ożeniony z córką Galeriusza, Walerią Maksymillą, z którą miał syna Waleriana Romulusa⁸³, Maksencjusz szukał także boskiej protekcji Marsa⁸⁴, czego dowodzi już samo imię syna, nawiązujące do mitycznego protoplasty Rzymian, i liczne monety, odwołujące się w swych legendach i ikonografii do tegoż bóstwa⁸⁵, a także ustawiony na *Forum Romanum* w okolicach Rostrów⁸⁶ monument poświęcony Marsowi i jego mitologicznym synom-bliźniakom, fundatorom Rzymu – Romulusowi i Remusowi⁸⁷. W pobliżu odnaleziono też fragment inskrypcji innego monumentu poświęconego Maksencjuszowi i jego synowi Romulusowi, w czym dopatrywano się przejawu programu

⁸² W mennicy w Rzymie – z lat 306–307: RIC VI nr 137, 138, 147; z lat 307–312: RIC VI nr 171, 181–184; z lat 308–310: RIC VI nr 214. W mennicy w Pawii (Ticinum) z lat 307–308: RIC VI nr 89.

⁸³ Cf. ILS, 667.

⁸⁴ W przekonaniu E. M a n d e r s (*Coining Images...*, s. 118, przyp. 107) *Maxentius wanted to distance himself from 'the Herculean house' and thus from the Tetrarchy.*

⁸⁵ Bite w Rzymie – z lat 306–307: RIC VI nr 140, 148; z lat 307–312: RIC VI nr 172, 186; z lat 307–310: RIC VI nr 189; z lat 308–310: RIC VI nr 218–222; bite w Ostii – z lat 308/309–312: RIC VI nr 3, 11–12; z lat 309–312: RIC VI nr 58–50.

⁸⁶ W roku 1899 znaleziono fragment bazy z inskrypcją w połowie drogi między Kurią a Łukiem Septymiusza Sewera, niedaleko *Lapis Niger*, a więc domniemanego grobu Romulusa; cf. P. B r u g g i s s e r, *Constantin aux rostres...*, s. 81.

⁸⁷ Został on wystawiony najprawdopodobniej 21 kwietnia 308 r. po zerwaniu Maksencjusza ze swoim ojcem Maksymianem. Cf. *ibidem*, s. 81–83.

politycznego Maksencjusza, który wraz z synem przedstawiał się jako sukcesor legendarnych fundatorów Rzymu⁸⁸. Jak się wydaje, kult Marsa wyraźnie zdominował kult Herkulesa w otoczeniu Maksencjusza – co uwidoczniają monety bite w podległych mu mennicach – po konflikcie i rozłamie z Maksymianem (w kwietniu roku 308), co zbiegło się także ze zwycięskim odparciem zbrojnych wypraw Sewera, a potem Galeriusza. Maksencjusz mógł nabrać przekonania, że bóstwo, które zapewniło Galeriuszowi najdonioślejsze ze wszystkich zwycięstw czasów tetrarchii, przeniosło swoje wsparcie na niego, tym bardziej że Herkules związany był przede wszystkim z jego ojcem, nazywanym Herkulijskim, a z rodzicem drogi Maksencjusza rozeszły się. Jego poczucie pewności związane z opieką Marsa, jak można przypuszczać, umocniła jeszcze udana pacyfikacja rebelii w Afryce Północnej (308–309), na czele której stanął jako uzurpator Domicjusz Aleksander. W końcu Maksencjusz, licząc zapewne na protekcję Marsa, wypowiedział Konstantynowi wojnę⁸⁹, a kiedy do niej doszło w roku 312 i ten ostatni stanął ze swoją armią pod Rzymem, Maksencjusz, pewny zwycięstwa, wyprowadził swoje wojska przed mury, chcąc szybko rozstrzygnąć konflikt na swoją korzyść.

W tym kontekście trzeba również wspomnieć o domniemanych związkach Maksencjusza z chrześcijaństwem. Jak już wspomniano, według Euzebiusza Maksencjusz udawał chrześcijanina i dlatego wstrzymał prześladowanie chrześcijan na obszarze podległym swojej władzy⁹⁰. Zakończenie prześladowań potwierdzał Optat z Milewy, pisząc w *Traktacie przeciw donatystom* o edyktie tolerancyjnym i o przywróceniu wolności chrześcijanom⁹¹. Matką Maksencjusza była druga żona Maksymiana, Eutropia, późniejsza teściowa Konstantyna, ożenionego z jej młodszą córką, Faustą. Z listu Konstantyna do Makariusza i pozostałych biskupów Palestyny wynika, że Eutropia była chrześcijanką, skoro jej zięć nazywa ją w liście skierowanym do biskupów *najpobożniejszą teściową* i wspomina o cechującym ją poczuciu religijnego obowiązku⁹². Być może zatem przychylność dla chrześcijan, którą miał przejawiać Maksencjusz, została mu zaszczeplona właśnie

⁸⁸ Cf. *ibidem*, s. 82–84.

⁸⁹ Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*,

⁹⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 14, 1.

⁹¹ Cf. Optat z Milewy, I, 18.

⁹² Konstantyn, *List do Makariusza i pozostałych biskupów Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III, 52, 1.

przez matkę. Nie można jednak wykluczyć, że rzeczony edykt tolerancyjny był związany z uzurpacją w Afryce w latach 308–310, dokonaną przez jej wikariusza, Lucjusza Domicjusza Aleksandra. Czy zatem Maksencjusz, ogłaszając tolerancję wobec chrześcijan, nie chciał zamknąć frontu, który w poważnym stopniu destabilizował sytuację w Afryce, by w ten sposób ułatwić sobie jej pacyfikację?⁹³

Przekaz autora *Księgi Pontyfików* sugeruje, że Maksencjusz nie tylko nie był chrześcijaninem, ale należał do zaangażowanych wyznawców kultów tradycyjnych. W biogramie papieża Marcelego (308–309) możemy bowiem znaleźć informację o tym, że cesarz kazał duchownemu (...) *aby zaprzeczył, że jest biskupem, i aby pohańbił się ofiarami demonów*⁹⁴. Gdy ten odmówił, został skazany przez Maksencjusza na roboty w stajni, gdzie dokonał swego żywota. Pod jakimi więc sztandarami religijnymi Maksencjusz toczył tę wojnę? Nie ma żadnych przesłanek, które mogłyby świadczyć, że odwoływał się do Boga chrześcijan. Jak się wydaje, za jego panowania represje nie tylko dotknęły ich biskupa w Rzymie, lecz także wyznawcy Chrystusa ucierpieli w czasie pacyfikacji rewolty ludności Rzymu, dotkniętej klęską głodu w następstwie problemów aprowizacyjnych, jakie przeżywało Miasto w czasie wzmiankowanej wyżej uzurpacji w Afryce⁹⁵.

W przekonaniu rzymskiej społeczności potęgi boskich patronów Maksencjusza doświadczyć już mieli na sobie w roku 307 tetrarchowie, najpierw Sewer, a potem Galeriusz, odwołujący się do protekcji Jowisza i Marsa, kiedy to w starciu z Maksencjuszem doznali klęski⁹⁶. Jak to lapidarnie ujął Sokrates, owi *stronnicy Dioklecjana wyznający bogów hellenickich, nie doznali żadnej od nich pomocy*⁹⁷. Ponieśli natomiast klęski, które ujawniły niemoc ich boskich protektorów. Siła Maksencjusza opierała się w dodatku nie tylko na doborowej armii, którą dysponował, lecz jego atutem były także potężne mury otaczające Rzym, wzniesione kilkadziesiąt lat wcześniej za cesarza Aureliana (270–275). Nie byli ich w stanie sforsować ani Sewer, ani Galeriusz⁹⁸. Niepowodzenie, jakie-

⁹³ Wiktor, *Księga o cesarzach*, XXXX 13–14; Zosym, II, 12, 2–14, 3.

⁹⁴ *Księga Pontyfików*, s. 55–56.

⁹⁵ Cf. Eusebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 14, 3 i 6; Eusebiusz, *Życie*, I, 35.

⁹⁶ Por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 12.

⁹⁷ Sokrates, I, 2, 3 (tłum. S. Kazkowski, s. 60).

⁹⁸ Cf. H.W. DeY, *The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome AD 271–855*, Cambridge 2011, *passim*.

go doznał ten ostatni, z jednej strony było korzystne dla Konstantyna, ale z drugiej, w kontekście czekającej go rozprawy militarnej z Maksencjuszem, musiało szczególnie go niepokoić. Wszak Galeriusz był znakomitym wodzem. W edykcie tolerancyjnym wydanym u kresu życia nie tylko używał zwyczajowych tytułów: niezwyciężony (*ἀνίκητος*) i imperator, lecz także wskazywał na swe liczne zwycięstwa. Przedstawiał się więc jako zwycięzca Germanów, Egipcjan, Tebaidy, Armeńczyków, Medów, Adiabenów, pięciokrotny zwycięzca Sarmatów, dwukrotny zwycięzca Persów, sześciokrotny zwycięzca Karpów⁹⁹. Można więc mówić o swego rodzaju litanii odniesionych triumfów militarnych, nawet jeśli nie był on rzeczywistym sprawcą wszystkich tych wiktorii, ponieważ istniał wówczas zwyczaj odwoływania się przez poszczególnych tetrarchów do zwycięstw odnoszonych przez współrządców i uznawania ich za własne, i nawet pomimo zjawiska inflacji tego rodzaju tytułatury. Skoro zatem ten znakomity wódz poniósł klęskę w walce z Maksencjuszem, Konstantyn miał się czego obawiać. Podobnie jeśli prześladowanie chrześcijan zarządzane przez Dioklecjana, a zaakceptowane i kontynuowane przez Galeriusza, miało podłoże natury religijnej, to wydany przez tegoż Galeriusza edykt tolerancyjny, w którym władca przyznawał się do fiaska tej operacji, mógł być odczytywany jako dowód górowania chrześcijańskiego Boga nad bogami tradycyjnie uznawanymi za rzymskich. Wydaje się więc całkowicie zrozumiałe, że mając mentalność rzymską i wiążąc zwycięstwa militarne z interwencją bóstw, Konstantyn szukał siły nadprzyrodzonej zdolnej pokonać boskich patronów Maksencjusza. Skoro Jowisz, Herkules i Mars okazali się bezużyteczni, należało znaleźć lepszego patrona i wspomóżyciela. Podejście Konstantyna było zatem w tej kwestii całkowicie racjonalne i logiczne, by nie powiedzieć wręcz naturalne¹⁰⁰. W dodatku Konstantyn znalazł się w trudnej sytuacji w konfrontacji z Maksencjuszem także dlatego, że po stronie tego ostatniego, jak można sądzić, znajdowała się wyraźna przewaga militarna – dysponował on nie tylko kohortami miejskimi

⁹⁹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, VIII, 17, 3. Cf. też T. D. B a r n e s, *Imperial Campaigns...*, *passim*.

¹⁰⁰ W przekonaniu B. L a n ç o n a i T. M o r e a u (*Constantin. Un Auguste chrétien...*, s. 45–46): *C'est donc par un choix raisonné et raisonnable que Constantin embrasse le Christianism. Ce n'est pas seulement le fruit d'une sensibilité personnelle. Eusèbe le signifie clairement: la foi de Constantin est sensée, logique et tire les leçons du passé.*

i pretorianami, ale też armią Sewera, przejętą w czasie jego nieudanej wyprawy na Rzym. W dodatku główne siły Maksencjusza skupione wokół Rzymu były wypoczęte, podczas gdy wojska Konstantyna musiały odczuwać trud długiego marszu i wykrwawiających potyczek.

Tak więc Konstantyn od roku 305, kiedy został pominięty przy rozdziale godności cesarów, znajdował się w niezwykle trudnej sytuacji. W nieustannych zmaganiach, począwszy od ucieczki z Nikomedii, śmierci ojca i uzurpacji w Jorku, musiał zabiegać o swoją pozycję w imperium, mając wciąż poczucie zagrożenia, czy to ze strony Galeriusza, czy Maksymiana i Maksencjusza. Trudno zatem się dziwić, że i on, wychowany w rzymskiej tradycji, szukał protekcji sił nadprzyrodzonych. Początkowo, o czym była już mowa, stawiał na Marsa, będąc zapewne pod wrażeniem zwycięstwa Galeriusza nad Persami. Kiedy jednak okazało się, że tego ostatniego szczęście wojenne opuściło, a Mars stał się bóstwem opiekuńczym Maksencjusza, wrogo nastawionego do Konstantyna, ów znalazł najpierw boskiego patrona w *Sol Invictus*, by wkrótce, jeszcze przed ostatecznym starciem przy Moście Mulwijskim, rozpoznać w nim Chrystusa, co raczej nie wchodziłoby w grę, jeśli do Boga chrześcijan odwoływałby się Maksencjusz.

Relacja Euzebiusza z Cezarei na temat rozterek trapiących Konstantyna przed starciem z Maksencjuszem wydaje się z wszech miar wiarygodna. Wedle niej Konstantyn, szykując się do zbrojnej konfrontacji z uzurpatorem, *rozmyślał (...), do jakiego boga powinien zwrócić się po pomoc i opiekę*¹⁰¹. Użyty przez Euzebiusza czasownik *ἐννοέω* – ‘myśleć, rozważać, zastanawiać się’¹⁰², wyraźnie wskazuje na to, że wspomniany wybór nie był przypadkowy. Jeśli Konstantyn ‘rozważał’ całą sprawę, to znaczy, że kierował się pewną logiką, określonym racjonalnym rozumowaniem, pozwalającym rzeczowo przeanalizować zaistniałą sytuację. Euzebiusz zatem wyraźnie sugeruje, że wybór Konstantyna miał swe podstawy w głębokiej egzystencjalno-intelektualnej refleksji.

Nie wynikał on jednak z siły chrześcijan, którzy mieliby zapewnić mu władzę, jak sugerowało to wielu autorów z Jacobem Burckhardtem¹⁰³

¹⁰¹ E u z e b i u s z, *Życie*, I, 27, 2: ἐννοεῖ δῆτα ὁποῖον θεοὶ θεὸν βοηθὸν ἐπιγράφασθαι (tłum. T. W n ę t r z a k, s. 116).

¹⁰² *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. L a m p e, Oxford 1961, s. 476, s.v. ἐννοέω.

¹⁰³ J. B u r c k h a r d t, *Die Zeit Constantins...*, *passim*.

i Henrim Gregoire'em¹⁰⁴ na czele, gdyż wyznawcy Chrystusa, jak była już o tym mowa, stanowili nikłą mniejszość ówczesnej rzymskiej populacji. Wspomniana racjonalność wyboru dotyczyła sfery militarno-religijnej. Jak wskazywał Euzebiusz z Cezarei, Konstantyn zdawał sobie sprawę, że *potrzebuje potężniejszego wsparcia niż mogą zapewnić mu jego siły zbrojne*¹⁰⁵. Uzbrojenie i liczbę żołnierzy władca miał zatem stawiać na drugim miejscu¹⁰⁶. Na pierwszym umieszczać miał *pomoc Boską*.

Wydaje się, że przekaz Euzebiusza na ten temat jest całkowicie wiarygodny. Konstantyn postępował jak typowy Rzymianin. Poszukiwanie przez niego boskiej opieki wynikało z głębokiego przekonania, podzielanego przez rzymską społeczność, co do sprawczej mocy bogów, zapewniających rzymskiej *civitas* pomyślność. W przekonaniu Rzymian to bogowie pozwolili im zbudować imperium, dzięki nadzwyczajnej pobożności, którą górowali nad pozostałymi nacjami¹⁰⁷. Siła militarna imperium odgrywała więc drugorzędne znaczenie. Na pierwszym planie pojawiali się ze swoim wsparciem bogowie. Podobnie też było w przypadku Konstantyna, który szukał gwarancji zwycięstwa w sferze nadprzyrodzonej.

Jeżeli, jak ujął to Euzebiusz, cesarz zastanawiał się, do jakiego boga winien się zwrócić, to właśnie po to, by zapewnić sobie zwycięstwo. Jeśli tak, to musiał dokonywać swoistej kalkulacji, biorąc pod uwagę, do jakich boskich patronów odwołują się jego przeciwnicy. Przecież oni także szukali pomocy konkretnych sił nadprzyrodzonych. Musiał też zastanawiać się, który z bogów może okazać się silniejszy od innych bóstw. Tak też rzecz przedstawił Euzebiusz, wedle którego poszukujący Konstantyn uświadomił sobie

że z wielu cesarzy, którzy byli przed nim, ci, którzy oparli swoje nadzieje na wielkiej liczbie bogów i zjednywali ich przychylność ofiarami i darami, było oszukiwanych przede wszystkim schlebającymi przepowiedniami i szczęśliwymi wyroczniami, obiecującymi wszelkie powodzenie, a kres znajdowało nieszczęśliwy, gdy żaden z tych bogów nie ostrzegął ich o dopuszczonych przez niebiańskie moce katastrofach i nie przybył im na pomoc¹⁰⁸.

¹⁰⁴ H. G r e g o i r e, *La „conversion” de Constantin...*, s. 231–272; i d e m, *La vision...*, s. 341–351.

¹⁰⁵ E u z e b i u s z, *Życie*, I, 27, 1 (tłum. T. W n ę t r z a k, s. 116).

¹⁰⁶ E u z e b i u s z, *Życie*, I, 27, 1.

¹⁰⁷ Cf. H. W a a g e n v o o r t, *Pietas...*, s. 1–20; J. C h a m p e a u x, „*Pietas*”. *Piété personnelle et piété collective à Rome*, BAGD 3, 1989, s. 263–279.

¹⁰⁸ E u z e b i u s z, *Życie*, I, 27, 2 (tłum. T. W n ę t r z a k, s. 116).

W kontekście czekającej Konstantyna rozprawy z Maksencjuszem, władca miał *zastanawiać się nad tym, że tych, którzy już wcześniej poprowadzili wojsko przeciwko tyranowi i maszerowali na pole bitwy z wiarą w pomoc wielu bogów, spotkał niestawny koniec: jeden z nich, okryty hańbą, wycofał się z bitwy bez walki, drugi, zamordowany pośród swego wojska, stał się przypadkową ofiarą śmierci*¹⁰⁹. Chodziło oczywiście o cesarzy Galeriusza i Sewera, którzy, podejmując kampanię przeciwko Maksencjuszowi, doznali klęski. W relacji Euzebiusza Konstantyn zaniepokojony był także *niegodziwymi i oszukańczymi praktykami magicznymi stosowanymi z gorliwością przez tyrana* [Maksencjusza]¹¹⁰. Bał się więc nie tylko jego siły militarnej, ale też sił nadprzyrodzonych, do których ten się odwoływał.

Wedle Euzebiusza Konstantyn dokonał wyboru sam, dochodząc do przekonania, że powinien czcić jedynie Boga swego ojca, Konstancjusza I¹¹¹, ale też zarazem został wybrany przez samego Boga. Jak podkreślał Euzebiusz, ojciec Konstantyna *przez całe życie czcił Boga wszechrzeczy* (Boga wszystkich, Boga wszechświata – ὁλῶν θεός), *którego uważał za Zbawcę i Strażnika cesarstwa oraz Szafarza wszystkich dóbr*¹¹², potępiając błędy wyznawców wielobóstwa. W dodatku Bóg ojca dawał samemu Konstantynowi, jak dowodził biskup Cezarei, *widzialne dowody swej potęgi i bardzo liczne znaki*¹¹³. Konstancjusz czcił, jak wynika z tekstu Euzebiusza, Boga Wszechrzeczy, ale, jak wskazywał biskup Cezarei, sam Konstantyn nie wiedział do jakiego konkretnego boga odnosi się ów epitet. Dowodzi to, że epitet ów nie odnosił się tylko do Boga chrześcijan, ale też do innych bogów. Podobnie przecież najwyższym bogiem (*summus deus* – ὑψιστος θεός)¹¹⁴, wielkim bogiem (μεγάλος θεός)

¹⁰⁹ Euzebiusz, *Życie*, I, 27, 3 (tłum. T. Wnętrzak, s. 116).

¹¹⁰ Euzebiusz, *Życie*, I, 27, 1 (tłum. T. Wnętrzak, s. 116).

¹¹¹ Euzebiusz, *Życie*, I, 27, 3.

¹¹² Euzebiusz, *Życie*, I, 27, 2 (tłum. T. Wnętrzak, s. 116).

¹¹³ Euzebiusz, *Życie*, I, 27, 3 (tłum. T. Wnętrzak, s. 116).

¹¹⁴ Cf. S. Mitchell, *Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos*, [in:] *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, ed. idem, P. van Nuffelen, Cambridge 2010, s. 167–208. Formuła *summus deus* występuje też w modlitwie, jaką wedle relacji Laktancjusza (*O śmierci prześladowców*, XXXXVI) objawić miał Licyniuszowi anioł Boży, polecając, by modlił się nią ze swoją armią przed starciem z wojskami Maksymina Dai. Klaus M. Girardet (*L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le dies Solis dans la législation et la politique de Constantin le Grand*, [in:] *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Integration ou „concordat”? Le témoignage du Code Théodosien*,

czy największym bogiem (μέγιστος θεός)¹¹⁵ nazywano nie tylko Boga chrześcijan, ale też różnorodnych bogów, żeby wspomnieć tylko Jowisza Najlepszego Największego (*Iuppiter Optimus Maximus*) czy Zeusa Najwyższego (ὑψιστος), ale także Apollina, Serapisa, Posejdona czy Heliosa. Epitet ten stosowano także niekiedy wobec bóstwa określanego po prostu jako *Theos Hypsistos* czy *Hypsistos*¹¹⁶. Dopiero mając to na względzie zrozumieć można *passus* z dzieła Euzebiusza, w którym cesarz wzywa wybranego przez siebie Boga wszystkich, *przez gorliwe modlitwy i błagania, aby objawił mu, kim jest*¹¹⁷.

Wspomniałem wcześniej, że wedle Euzebiusza Konstantyn wybrał swojego boskiego patrona sam, ale też że i on został wybrany przez samego Boga. Biskup Cezarei wskazuje na to już wtedy, kiedy wspomina o początku panowania Konstantyna po śmierci jego ojca Konstancjusza I. Euzebiusz pisał:

Bóg wszystkich (ὅλων θεός), władający całym wszechświatem, z własnej woli wybrał (προχειρίζω) Konstantyna, potomka tak sławnego ojca, ażeby został władcą i przewodnikiem (ἀρχων και καθηγεμών). Podczas gdy inni uzyskali ten zaszczyt przez wybór dokonany za pośrednictwem swoich zwolenników, on był jedynym, którego wyniesieniem nie może się pochłubić żaden śmiertelnik¹¹⁸.

O swego rodzaju wyborze Konstantyna przez bóstwo wspomina także napis fundacyjny, umieszczony na Łuku Konstantyna. Łuk ten

ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, s. 365), podkreślając ambiwalentny charakter *summus deus*, wskazywał, że formuła ta *peut être compris comme la divinitas anonyme de la célèbre inscription de l'arc de Constantin de l'an 315 à Rome, qui peut être aussi païenne – polythéiste ou hénothéiste – que chrétienne, puisque son texte ne comporte aucun trait ni spécifiquement chrétien ni spécifiquement païen*. Tytuł ten należał do biblijnych: Rdz 14, 18; Lb 24, 16; Mi 6, 6; Mk 5, 7; Łk 1, 32–35; 2, 14; Dz 16, 17.

¹¹⁵ Tytuł *μέγας* należał do najpopularniejszych i najstarszych epitetów aklamacyjnych, jakimi obdarzano bogów; por. A. Chaniotis, *Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults*, [in:] *One god...*, s. 112–140.

¹¹⁶ Por. S. Mitchell, *Further thoughts...*, s. 167. Nicole Belayche (*Hypsistos: A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism*, [in:] *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, Christians*, ed. J.A. North, S.R.F. Price, Oxford 2011, s. 139) zwróciła uwagę na dość szerokie rozumienie pojęcia *Hypsistos*, który odnosił się *from a single God Hypsistos, exclusive of all fellow-deities, to a plurality of divine beings, where one is worshipped as hypsistos without ipso facto being separated from the others*.

¹¹⁷ Euzebiusz, *Życie*, I, 28, 1 (tłum. T. Wnętrzak, s. 116).

¹¹⁸ Euzebiusz, *Życie*, I, 24, s. 27.

upamiętnia zwycięstwo tegoż nad Maksencjuszem, a wzniesiony został w Rzymie przez senat w roku 315. Jego autorzy przypisywali ów triumf militarny *instinctu divinitatis*, a więc natchnieniu boskiemu. Jeśli władca odnieść je miał z boskiej inspiracji, to znaczy, że owo bóstwo było tu czynnikiem sprawczym, a więc posłużyło się jedynie Konstantynem, który w tym celu został przez nie wybrany¹¹⁹. Jak się wydaje, przekonanie o swoim wyborze przez Boga wyrażał też sam Konstantyn. W liście skierowanym w połowie 313 r. do biskupa Rzymu, Milcjadesa i niejakiego Marka¹²⁰ wskazywał, że Opatrzność Boża (θεία πρόνοια) powierzyła mu władzę nad rzymskimi prowincjami afrykańskimi¹²¹. Z kolei w liście do mieszkańców prowincji Palestyny¹²² cesarz dawał wyraz swemu przekonaniu, że Bóg uczynił z niego narzędzie, służące do wyrugowania zła z tego świata.

Zarówno Laktancjusz, jak i Euzebiusz, wspominając o wizji zesłanej przez Boga, jakiej doświadczyć miał Konstantyn, pośrednio potwierdzali, że to sam Bóg postawił na Konstantyna, a więc dokonał jego wyboru. Domagał się jedynie, według relacji Laktancjusza, aby Konstantyn umieścić objawiony mu znak na tarczach żołnierzy, a w relacji Euzebiusza, aby ze znaku uczynił sztandar wojskowy, zwany potem *labarum*¹²³, co miało mu dopiero zapewnić zwycięstwo militarne.

¹¹⁹ Do tak określonego bóstwa mogli się przyznać zarówno poganie, jak i chrześcijanie, por. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, s. 285, 288; L. J. Hall, *Cicero's instinctu divino and Constantine's instinctu divinitatis: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the 'Vision' of Constantine*, J ECS 6, 1998, s. 669–670. A. Ziółkowski (*Wizja Konstantyna...*, s. 213–214) widział w owym *divinitas* bóstwo anonimowe. Noel Lenski (*Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, JLA 1, 2008, s. 221–226), wskazując, że formuła ta pochodziła nie od cesarza, a rzymskiej arystokracji, uważa, że użyty termin *instinctus* w odniesieniu do boskiej inspiracji wskazywałby raczej na Apollina, gdyż chrześcijanie ogólnie stosowali w tym kontekście wyrażenie *inspiratus*.

¹²⁰ Konstantyn, *List do Milcjadesa, biskupa Rzymu i Marka*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 5, 20, s. 686.

¹²¹ Konstantyn, *List do Milcjadesa, biskupa Rzymu i Marka*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 5, 18, s. 684.

¹²² Euzebiusz, *Życie*, II, 24–42.

¹²³ Labarum przypominać musiało sztandar jazdy rzymskiej wykonany z tkaniny zawieszony na poziomym drążku (*vexillum*). Cf. M. Desroches, *Le Labarum*, Paris 1894; R. Egger, *Das Labarum, die Kaiserstandarte der Spätantike*, Wien 1960. W przekonaniu Adama Ziółkowskiego (*Wizja...*, s. 214) cesarz doznał owego widzenia we śnie, a jego treścią było *vexillum* z chryzmą na szczycie i słowami *hoc signo victor eris*; Adam Łukasiewicz (*A propos...*, s. 506) podkreślał natomiast, że korona

Wedle obydwu źródeł Bóg zatem wybrał Konstantyna, ale domagał się jego współdziałania i zawierzenia, czego wyrazem miało być wyposażenie jego armii w objawiony mu znak sakralny. Sakralizacja schryścianizowanych sztandarów wojskowych i przypisywanie im nadprzyrodzonej mocy wpisywała się w długą tradycję kultywowaną w pogańskim Rzymie, a związaną z *religio castrens*i i z kultem sztandarów, na które rekruci składali uroczystą przysięgę (*sacramentum*)¹²⁴. Podobnie zresztą jak starym obyczajem było malowanie na tarczach znaków sakralnych, w nadziei, że będą miały moc rażenia nieprzyjaciół. Wystarczy tutaj wspomnieć o graficznym przedstawieniu na nich piorunów, czy orła, atrybutów Jowisza, czy też postaci uskrzydłonej Wiktorii, bądź samych jej skrzydeł, jak dowodzi tego choćby oryginalna tarcza (*scutum*), datowana na połowę III w. po Chr., znaleziona w Dura Europos¹²⁵, czy tarcze żołnierzy rzymskich z kolumny Trajana. Na monetach bitych za panowania Konstantyna także występują znaki sakralne na tarczach, żeby jako przykład podać złoty medalion wybity w Ticinum w roku 313, na awersie którego przedstawiono popiersie cesarza Konstantyna na tle popiersia boga Sol. Postać cesarza trzyma tam tarczę, na której umieszczono wizerunek kwadrygi powożonej przez wspomniane bóstwo¹²⁶. Jak bardzo zlewało się ono w ówczesnej epoce z Chrystusem świadczą chociażby solidy ultra chrześcijańskiego władcy Konstancjusza II z motywem solarnym na tarczy wybijane w Rzymie w różnych wersjach w latach pięćdziesiątych czwartego wieku¹²⁷. Sama wizja zesłana przez bogów miała także swoje dobrze ugruntowane miejsce w tradycji rzymskiej. Można zatem widzieć

wieńcząca labarum, a jednocześnie otaczająca chrystogram, była symbolem zwycięstwa i atrybutem cesarskim zarazem. W ten sposób Chrystus, którego ów znak symbolizował, otrzymał atrybuty cesarskie.

¹²⁴ Cf. S o z o m e n, I, 4. W symbolach wojskowych widziano duchy opiekuńcze oddziałów (*numina*), dlatego przypisywano im boską moc. Orzeł (*aquila*), główny znak legionów od czasów Mariusza łączony był z Jowiszem. Jak wielką wagę przywiązywali do nich żołnierze, dowodzi świadectwo Tertuliana, według którego znaki te miały być dla nich ważniejsze od samych bóstw, nie wyłączając Jowisza.

¹²⁵ Cf. J. S i m o n, *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters 1928 to 1937, Final Report VII: The Arms and Armours and other Military Equipment*, London 2004, s. 182–183, nr 629.

¹²⁶ Cf. J. B a b e l o n, *La collection de monnaies et médailles de M. Carlos de Beistegui*, Paris 1933, s. 27, nr 233.

¹²⁷ Cf. J.P.C. K e n t, *The Roman Imperial Coinage, Vol. VIII: The Family of Constantine I*, London, 1981, nr 293.

w niej swego rodzaju topos¹²⁸. Jeśli wziąć pod uwagę ideę religijną, przyjętą przez Rzymian od czasów Scypiona Afrykańskiego Starszego, wedle której bogowie obdarowywali lud dobrodziejstwami za pośrednictwem jednostek przez siebie wybranych¹²⁹, to uznać trzeba, że wybór Konstantyna przez Boga chrześcijan także odpowiadał rzymskiej tradycji.

Wydaje się, że w roku 312 Konstantyn przypisał, na wzór zwyczajów pogańskich, odnoszone przez siebie zwycięstwa militarne – Bogu chrześcijan¹³⁰. Trudno byłoby już wtedy oczekiwać od władcy wyznawania dojrzałego monoteizmu¹³¹, ale pamiętać trzeba o rezygnacji ze złożenia Jowiszowi Najlepszeemu, Największemu ofiary na Kapitolu po zwycięstwie nad Maksencjuszem, a więc tradycyjnego rytuału wieńczącego w pogańskim Rzymie triumf zwycięskich wodzów¹³². Konstantyn mógł

¹²⁸ Jako przykład wskazać można tu choćby przytoczoną przez Plutarcha (*Żywoty, Sulla*, 9) wizję, jakiej doświadczyć miał Sulla. Otóż, kiedy planował wyprawić się z Noli na Rzym (88 r.), miał we śnie ujrzeć kapadocką boginię Maa, utożsamianą w Rzymie z Belloną. Bogini miała stanąć obok niego i wręczyć mu piorun: *po czym wymieniając po kolei każdego z jego nieprzyjaciół, kazała mu ciskać w nich tym piorunem, a oni rażeni padali i gdzieś znikali*. Cf. M. J a c z y n o w s k a, *Religie...*, s. 65–70. Oliver N i c h o l s o n (*Constantine's Vision of the Cross*, VC 54, 2000, s. 313) wizję Konstantyna uważał za chrześcijański topos. Takim bowiem dla niego była wizja świetlistego krzyża na niebie, która wedle przekonania ówczesnych chrześcijan miała wystąpić przy paruzji Chrystusa, co zresztą odpowiadało zapowiadaniem w Ewangelii św. Mateusza (24, 30) ukazaniu się na niebie znaku Syna Człowieczego. Nicholson wskazuje też na dwa zjawiska ukazania się świetlistego krzyża nad Jerozolimą w roku 351 i 362. O pierwszym wspominali Sokrates, Sozomen, Cyryl Jerozolimski, a o drugim Teodoret z Cyru i Grzegorz z Nazjanzu.

¹²⁹ Cf. M. J a c z y n o w s k a, *l. cit.*

¹³⁰ Jak wyraził to Joseph V o g t (*Upadek Rzymu*, tłum. A. Ł u k a s z e w i c z, Warszawa 1993, s. 101) od bitwy przy moście Mulwijskim Konstantyn uznał w Bogu chrześcijan moc obdarzającą zwycięstwem. Zdaniem Henry'ego C h a d w i c k a (*Kościół...*, s. 124) nawrócenie Konstantyna miało wymiar militarny. Nie było więc ani czysto duchowym doświadczeniem łaski, ani cynicznym aktem makiawelicznej przebiegłości.

¹³¹ Wedle Josepha V o g t a (*Upadek...*, s. 101) nie było to nawrócenie w sensie nowotestamentowym, ale jakaś forma przyjęcia bóstwa wynikająca z mentalności rzymskiej.

¹³² Wskazuje na to nie tylko E u z e b i u s z z C e z a r e i (*Życie*, I, 39), ale także pogański panegiryk z 313 r., opisujący wjazd cesarza do Rzymu (*Panegiryk XII*(IX), 19). Na łuku triumfalnym Konstantyna wystawionym w roku 315 na reliefie ilustrującym kampanię wojenną Konstantyna przeciwko Maksencjuszowi także nie pojawiła się scena złożenia ofiary Jowiszowi na Kapitolu. W relacji Z o s y m a (II, 29, 5) Konstantyn wycofał się z uroczystości na Kapitolu, wywołując tym oburzenie senatu i ludu. Informacje te

być przekonany, że wyznawane przez niego pogańskie kultury doprowadziły go do wiary w Boga chrześcijan, tym bardziej że wielu łączyło wówczas kult *Sol Invictus* z wiarą chrześcijańską¹³³. Jak się wydaje Słońce dla Konstantyna było jedynie obrazem najwyższego bóstwa, a nie przedmiotem kultu i dlatego nawet po swoim nawróceniu odwoływał się do symboliki solarnej, co szczególnie widoczne jest na bitych za jego panowania monetach¹³⁴.

Sama wizja natomiast budzi kontrowersje. Miała zostać poprzedzona przez jej pogańską wersję, jakiej doświadczyć miał Konstantyn, przemieszczając się z Marsylii nad Ren, w Wogezach, w pobliżu świątyni Apollina Grannusa utożsamianego z *Sol Invictus*, znajdującej się w miejscowości Grand, o czym wspomina jeden z panegiryków pogańskich z roku 310¹³⁵. Niektórzy z historyków sądzili i sączą

jednak umieścić historyk dopiero po wspomnieniu wydarzeń związanych ze śmiercią w roku 326 cesarskiego syna, Kryspusa i żony władcy, Fausty. Cf. J. S t r a u b, *Konstantins Verrzicht auf den Gang zum Kapitol*, *Hi* 4, 1955, s. 297–313; J. R u y s c h a e r t, *Essai d'interprétation synthétique de l'Arc de Constantin*, *APARA.R* 35, 1962/1963, s. 79–100; J. C a r l s o n, *Narrative Reliefs of the Arch of Constantine and the Panegyrici Latini*, *NECJ* 37.3, 2010, s. 163–176. Za odmową złożenia przez Konstantyna ofiary na Kapitolu opowiadali się m.in.: H. D ö r r i e s (*Konstantin der Grosse*, Stuttgart 1958, s. 37), R. M a c M u l l e n (*Constantine*, New York 1969, s. 81), S.G. M a c C o r m a c k (*Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London 1981, s. 34), A. F r a s c h e t t i, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma–Bari 1999, s. 47–63. T.D. B a r n e s (*Constantine. Dynasty...*, s. 84), R. v a n D a m (*Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011, s. 150), C.M. O d a h l (*Constantine...*, s. 95), czy A. Z i ó ł k o w s k i (*Problem nawrócenia...*, s. 533). A. A l f ö l d y (*The Conversion...*, s. 62) i F. P a s c h o u d (*Zosime et la version païenne...*, s. 334–353; i d e m, *Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio*, [in:] *Constantino il Grande dall'Antichità all'umanesimo*, ed. G. B o n a m e n t e, F. F u s c o, t. II, Macerata 1993, s. 773–748) byli przekonani, że Konstantyn jeszcze w 312 r. uczestniczył w ceremoniach mających miejsce na Kapitolu. Zdaniem Arnalda M a r c o n e g o (*Pagano e cristiano...*, s. 76–77) Konstantyn zrezygnował z celebracji na Kapitolu raczej z powodów politycznych niż religijnych, nie chcąc świętować zwycięstwa w wojnie domowej.

¹³³ Cf. H. C h a d w i c k, *Kościół...*, s. 125–126; R. M a r k u s, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, s. 103–106; J. M i z i o ł e k, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 11–30; T. T o o m, *Constantine's Summus Deus...*, s. 106.

¹³⁴ Cf. J.H.W.G. L i e b e s c h u e t z, *Continuity...*, s. 284.

¹³⁵ *Panegyryk VI(VII)* 21, 4–5. Wizję tę interpretowano jako zapowiedź, ze strony Apollina, utożsamianego z *Sol Invictus*, pomyślności i długich lat panowania dla Konstantyna. W przekonaniu Timothy'ego B a r n e s a (*Constantine and Eusebius...*,

nadal, że w rzeczywistości tylko ona miała miejsce¹³⁶, ale z czasem zinterpretowano ją w duchu chrześcijańskim. Inni natomiast uważali ją za literacką fikcję¹³⁷. Generalnie wizja Konstantyna postrzegana jest przez jednych jako zjawisko nadprzyrodzone¹³⁸. Inni z kolei widzą w niej zjawisko naturalne, związane z koniunkcją kilku planet¹³⁹. Jeszcze inni mówią o zjawisku optycznym (tzw. halo)¹⁴⁰. Dyskusja na jej temat jest niezwykle trudna, gdyż żadna ze stron nie jest w stanie dowieść swoich racji. Wydaje się, że nie mamy podstaw, aby zanegować dotyczące jej informacje źródłowe. W przekonaniu Adama Ziółkowskiego mimo różnic między przekazem Laktancjusza i Euzebiusza ich zasadnicza treść

s. 36) wspomniany panegiryk nie dowodzi, że Konstantyn rzeczywiście miał taką wizję. Wyraża on jedynie poglądy jego autora. Podobnie myślał na ten temat A. Ziółkowski (*Wizja...*, s. 214); w ujęciu tego autora w dodatku, pogańskie panegiryki Konstantyna nie tylko nie przeczą chrześcijańskiej tradycji o wizji, ale wręcz ją potwierdzają. Cf. też B. Müller-Retting, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar*, Stuttgart 1990.

¹³⁶ H. Grégoire (*La „conversion” de Constantin...*, s. 256) wizję Konstantyna nazywał legendą, która *dans sa forme primitive, est non pas chrétienne, mais païenne*. Cf. też idem, *La vision...*, s. 341–351; A. Pignol, *L'Empereur Constantin...*, s. 50; Podobnie uważał P. Weiss (*The vision of Constantine*, JRA 16, 2003, s. 258) przekonany, że wizji doświadczył Konstantyn jedynie w roku 310, a dwa lata później została ona jedynie zinterpretowana w duchu chrześcijańskim. Cf. też K.M. Girardet, *Konstantin und das Christentum...*, s. 69–80; B.M. Lifitin, *Eusebius on Constantine: Truth and Hagiography at the Milvian Bridge*, JETS 55.4, 2012, s. 773–792. Nie wykluczał tego także H. Chadwick (*Kościół...*, s. 125).

¹³⁷ Cf. J. Bidez, *A propos d'une biographie nouvelle de l'empereur Constantin*, AC 1, 1932, s. 6; A. Alföldy, *The Conversion...*, s. 18; J. W. Drijvers, *The Power of the Cross...*, s. 237–250.

¹³⁸ Cf. N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1934, s. 9; P. Keresztes, *The Phenomenon...*, s. 97.

¹³⁹ Cf. też F. Heiland, *Die astronomische Deutung der Vision Konstantins*, Jena 1948; J. Gagé, *Le signum astrologique de Constantin et le millenarisme de Roma aeterna*, RHPR 31, 1951, s. 181–223; M. DiMaio, J. Zenge, N. Zotov, *Ambiguitas Constantiana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great*, B 58, 1988, s. 333–360.

¹⁴⁰ Już A.H.M. Jones (*Constantine and the Conversion...*, s. 96) w zjawisku, które było przedmiotem wizji widział *halo phenomenon*, w innym miejscu (s. 102) nazywając je *meteorological phenomenon*. Cf. też T.D. Barnes, *The Conversion of Constantine...*, s. 385–387; P. Weiss, *The vision of Constantine...*, s. 237–259; Ch. M. Odahl, *Constantine...*, s. 287, przyp. 15; N. LenSKI, *The Reign of Constantine*, [in:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. N. LenSKI, Cambridge 2006, s. 67, 71; B.M. Lifitin, *Eusebius on Constantine...*, s. 773–792.

jest zgodna¹⁴¹. W dodatku obydwaj należeli do zaufanego grona cesarskich doradców, a Euzebiusz w kwestii wizji powoływał się wprost na świadectwo samego władcy¹⁴². Trzeba jednak podkreślić, na co ostatnio zwrócił uwagę Pierre Maraval, że sam Konstantyn ani w żadnym ze swoich listów, ani też w żadnej ze swoich mów, które mamy dziś do dyspozycji, nie wspomniał nawet o wizji czy proroczym śnie. Ponieważ zaś sny i wizje były typowe dla historiografii antycznej, próżno, zdaniem Maravala, dociekać ich realności, tym bardziej że były one sposobem wyrażania *a posteriori* sensu określonych wydarzeń. W wypadku Konstantyna dowodziły, że sam władca i jemu współcześni chrześcijanie byli przekonani, że to Bóg obdarzył go zwycięstwem, czemu sam cesarz miał dawać niejednokrotnie wyraz¹⁴³. Z drugiej strony w jakiejś mierze potwierdzeniem historyczności wizji może być srebrny medalion wybity w roku 315, na którym przedstawiono podobiznę Konstantyna, jego popiersie w stroju wojskowym, w hełmie ozdobionym chryzmą¹⁴⁴, oraz seria monet bitych w Siscji w latach 317–319¹⁴⁵, co zgadza się

¹⁴¹ Wedle A. Ziółkowskiego (*Wizja...*, s. 200–215) treść wizji zarówno w przekazie Laktancjusza, jak i Euzebiusza była podobna i stanowiło ją *vexillum* z chryzmą na szczycie oraz słowa *hoc signo victor eris*. Także w przekonaniu H.A. Drake'a (*Constantine and the bishops: the Politics of intolerance*, Baltimore 2000, s. 180), Euzebiusz i Laktancjusz opowiadali tę samą historię, choć różniącą się w szczegółach. Raymond Van Dam (*The Many Conversions of the Emperor Constantine*, [in:] *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. K. Mills, A. Grafon, Rochester 2003, s. 135–137) wyrażał pogląd o kilku wizjach i kilku konwersjach w życiu Konstantyna.

¹⁴² Euzebiusz starał się stworzyć wrażenie, że został zaufanym powiernikiem cesarza. Zdaniem T. Barnes'a (*Constantine and Eusebius...*, s. 266) Euzebiusz miał możliwość rozmawiać z Konstantynem jedynie czterokrotnie, a opowiadania o wizji nie musiał wysłuchać w rozmowie prywatnej.

¹⁴³ P. Maraval, *La religion de Constantin...*, s. 24–25. Tarmo Toom (*Constantine's Summus Deus...*, s. 105, przyp. 15) zwrócił uwagę, że Konstantyn potwierdził Euzebiuszowi swoje oświadczenie na temat wizji pod przysięgą, ale nie ślubował, że jej interpretacja poczyniona przez Euzebiusza była właściwa i dokładna.

¹⁴⁴ Cf. K. Kraft, *Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, [in:] *Konstantin des Grosse*, hrsg. i ed. m., Darmstadt 1974, s. 297–344. Jak słusznie zaznaczył Olivier Nicholson (*Constantine's vision...*, s. 322): *it is natural that the immediate result of the vision and dream were Christian military insignia*.

¹⁴⁵ Cf. RIC VII, s. 354–357, nr 118–129; 418, nr 118–129; Ch.M. Odahl, *Christian Symbols on Constantine's Siscia Helmet Coins*, JSAN 8, 1977, s. 56–58. Charles P. E. (La conversion: *propaganda et réalités de la loi et de l'évergétisme*, [in:] *Histoire du christianisme*,

z przekazem Euzebiusza, wedle którego władca w konsekwencji doznanej wizji miał zwyczaj nosić chryzmę na hełmie¹⁴⁶. Zachowały się również inskrypcje z Afryki Północnej datowane na pierwsze miesiące 313 r. i zawierające przedstawienie chryzmy¹⁴⁷.

Zasadniczo jednak nieweryfikowalna wizja, jakiej doświadczyć miał Konstantyn, nie może być rozstrzygająca w kwestii konwersji cesarza na chrześcijaństwo. Wydaje się, że podstawowe znaczenie ma tutaj świadectwo samego władcy. Zachowane listy i mowy cesarza¹⁴⁸ dowodzą, że miał on świadomość pozyskania boskiego patrona, zapewniającego mu zwycięstwa militarne, poczynszy od batalii z wojskami Maksencjusza. Czy jednak tę boską siłę sprawczą utożsamiał on z Bogiem chrześcijan i to już od roku 312?

We wspomnianym już wcześniej reskrypcie mediolańskim, wydanym w roku 313¹⁴⁹, a więc w krótkim czasie po bitwie przy Moście Mulwijskim, w wersji przytoczonej przez Laktancjusza, jego autorzy, a więc Konstantyn i Licyniusz, przyznają się do oddawania czci *summæ divinitati*¹⁵⁰, a więc najwyższemu bóstwu. Tytułem tym jako biblijnym posługiwali się chrześcijanie¹⁵¹, ale był on używany obok innych podobnych określeń (*summus deus* – ὁ ψιστος θεός, μέγας θεός,

t. II, *Naissance d'une chrétienté*, Paris 1995, s. 196) był przekonany, że odniesienia do chrześcijaństwa widoczne od roku 315 na monetach bitych za panowania Konstantyna miały charakter osobisty i nie miały na celu pozyskania przychylności mieszkańców wschodniej części *Imperium Romanum*, jak sądził Henri Grégoire.

¹⁴⁶ E u z e b i u s z, *Życie*, I, 31, 1.

¹⁴⁷ Cf. P. S a l a m a, *Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien*, BSNAF 1998, 2002, s. 153–157.

¹⁴⁸ Cf. P. M a r a v a l, *La religion de Constantin...*, s. 20; H. D ö r r i e s, *Das Selbstzeugnis...*, s. 16–41; C o n s t a n t i n l e G r a n d, *Lettres et discours*, prés. et trad. P. M a r a v a l, Paris 2010. Generalnie autentyczność tekstów zawierających dokumenty przypisywane Konstantynowi jest dziś przez badaczy uznawana. Literaturę przedmiotu na ich temat przedstawił Pierre M a r a v a l (*La religion de Constantin...*, s. 20–21, przyp. 16).

¹⁴⁹ Do spotkania Konstantyna z Licyniuszem w Mediolanie doszło w lutym 313 r.; cf. T. D. B a r n e s, *The Political Context of the Imperial Marriage in Milan*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. I, ed. D. B o j o v i ć, Niš 2013, s. 535–549.

¹⁵⁰ L a k t a n c j u s z, *O śmierci prześladowców*, 48, 3. W wersji E u z e b i u s z a z C e z a r e i (*Historia kościelna*, X, 5, 5) w odpowiednim fragmencie mowa jest jedynie o bóstwie, boskiej istocie (θεός).

¹⁵¹ Cf. Rdz 14, 18; Lb 24, 16; Mi 6, 6; Mk 5, 7; Łk 1, 32–35; 2, 14; Dz 16, 17.

μέγιστος θεός, θεός) wobec innych bogów¹⁵². Niektórzy badacze podkreślają, że tego typu epitety odnosiły się do Boga abstrakcyjnego i beziemiennego¹⁵³, co pozwalało Konstantynowi, mimo że opowiedział się za Bogiem chrześcijan, tolerować także pogańskie kultury¹⁵⁴. O kim więc myśleli autorzy reskryptu, o Bogu chrześcijan czy jakiejś nadprzyrodzonej sile, której cześć oddawali poganie? A może składając hold wszelkim nadprzyrodzonym bytom, utożsamiali je ze sobą? Wedle samego tekstu wydane przez Konstantyna i Licyniusza zarządzenie dotyczyło *czci i bojaźni Bożej*. Z jednej strony, przyznając w nim *chrześcijanom i wszystkim innym ludziom* swobodę religijną, chcieli pozyskać dla siebie i poddanych łaskawość *wszelkich możliwych boskich i niebiańskich istot*, a z drugiej zaś ogłoszenie tolerancji i wolności religijnej miało zapewnić im ze strony *Bóstwa* (θεῖος – *summa divinitas*) *łaskawą opiekę i życzliwość*. Wiare zaprezentowaną w reskrypcie mediolańskim Pierre Maraval nazywa monoteizmem tolerancyjnym, odwołując się do definicji Charles'a Pietri, widzącego w tego typu podejściu do *divinitas* *rodzaj monoteizmu neutralnego*¹⁵⁵. Dokument został więc sformułowany w sposób dalece kompromisowy, choć zdaniem Roberta Turcana, skoro była w nim mowa o bóstwach niebiańskich, z tolerancji zostali wyłączeni wyznawcy bóstw niższych, lokalnych czy demony nocy wykorzystywane w magii, do której miał odwoływać się między innymi Maksencjusz¹⁵⁶. Zważywszy, że Konstantyn nie był jedynym autorem wspomnianego dokumentu, trudno na jego podstawie wyciągać daleko idące wnioski co do ówczesnych poglądów religijnych tegoż cesarza.

Przed kwietniem 313 r. Konstantyn skierował list do biskupa Kartaginy Cecyliana, w którym polecał adresata boskości wielkiego Boga (θειότης τοῦ μεγάλου θεοῦ). Władca, pisząc w tym wypadku do chrześcijańskiego biskupa, polecał go więc zapewne opiece chrześcijańskiego

¹⁵² W literaturze przedmiotu określa się je mianem *acclamatory epithets*. Cf. T. To o m, *Constantine's Summus Deus...*, s. 103; A. Ch a n i o t i s, *Megatheism...*, s. 112–140.

¹⁵³ Cf. S. M i t c h e l l, *Further thoughts...*, s. 168–169.

¹⁵⁴ Jak podkreślał Mark E d w a r d s (*Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine*, [in:] *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, ed. S. S w a i n, M. E d w a r d s, Oxford 2004, s. 211) Konstantyn miał *tolerate many religions in his Empire while he aimed at the final victory of one*.

¹⁵⁵ P. M a r a v a l, *La religion de Constantin...*, s. 22; Ch. P i e t r i, *La conversion...*, s. 201.

¹⁵⁶ R. T u r c a n, *Constantin. Le baptême ou la pourpre?*, Dijon 2006, s. 174.

Boga. W ten sam sposób nazwał Boga w liście skierowanym w połowie tegoż roku do biskupa Rzymu, Milcjadesa, i niejakiego Marka¹⁵⁷. W piśmie tym wskazywał także, że Opatrzność Boża (θεία πρόνοια) powierzyła mu władzę nad rzymskimi prowincjami afrykańskimi¹⁵⁸. Z kolei w liście datowanym na początek roku 314 a skierowanym przez Konstantyna do Elafiusza, wikariusza Afryki, w sprawie planowanego synodu w Arles, mającego zajmować się konfliktem wznieconym przez donatystów, cesarz pisał o Bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*), Bogu Najwyższym (*deus summus*), Najwyższym Bóstwie (*summa divinitas*), Najpotężniejszym Bogu (*potentissimus deus*), a w końcu Najświętszym Bogu (*sanctissimus deus*)¹⁵⁹. Z kontekstu listu wynika wyraźnie, że władca myślał tu o Bogu chrześcijan, skoro obawiał się, iż z powodu rozłamu wznieconego przez donatystów może On odwrócić się nie tylko od rodzaju ludzkiego, ale też od samego cesarza, któremu z woli Niebios (*nutu suo caelesti*) powierzono prowadzenie ziemskich spraw¹⁶⁰. Zapraszając Chrestusa, biskupa Syrakuz, na synod w Arles wiosną 314 r., cesarz powierzał go Bogu Wszechmogącemu (ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ)¹⁶¹. I w tym wypadku może chodzić jedynie o Boga chrześcijan, ponieważ trudno sobie wyobrazić, aby władca powierzał chrześcijańskiego biskupa pogańskiemu bogu. Natomiast w liście datowanym na drugą połowę roku 314, będącym odpowiedzią na list synodalny biskupów zgromadzonych w Arles, Konstantyn pisał o wiecznej i niepojętej świętości naszego Boga (*aeterna et religiosa incomprehensibilis pietas dei nostri*), o Bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*), o Boskości (*divinitas*) oraz o Sile Niebiańskiej (*superna potentia*). Wspominał także po raz pierwszy w swoich listach o Chrystusie Zbawicielu (*Christus Salvator*), o zwycięskiej Opatrzności Chrystusa Zbawiciela (*vere victrix providentia Christi salvatoris*), o łagodności Chrystusa (*clementia Christi*), o sądzie Chrystusa (*iudicium Christi*), jak również o nauczaniu Chrystusa (*Christi magi-*

¹⁵⁷ Konstantyn, *List do Milcjadesa, biskupa Rzymu i Marka*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 5, 20.

¹⁵⁸ Konstantyn, *List do Milcjadesa, biskupa Rzymu i Marka*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 5, 18.

¹⁵⁹ Konstantyn, *List do Elafiusza, wikariusza Afryki*, s. 155–158.

¹⁶⁰ Konstantyn, *List do Elafiusza, wikariusza Afryki*, s. 157.

¹⁶¹ Konstantyn, *List do Chrestusa, biskupa Syrakuz*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 5, 24, s. 689.

sterium)¹⁶². Ponieważ jest to pierwszy dokument, w którym Konstantyn odwołuje się do samego Chrystusa i czynił tak jeszcze tylko jeden raz¹⁶³, badacze podjęli dyskusję nad autentycznością tego źródła, dopuszczając możliwość, że w jego redakcji uczestniczył duchowny z otoczenia cesarskiego¹⁶⁴. Jeśli nawet tak było, to list ten został przez cesarza zaakceptowany i świadczy wyraźnie, że wyznawany przez niego jako boski patron Bóg Wszechmogący był Bogiem chrześcijan. Na postulat donatystów domagających się rozsądzenia ich sprawy przez samego cesarza, ten z oburzeniem skonstatował, że ci winni traktować wyrok zgromadzenia biskupów jako wyrok samego Chrystusa, a nie domagać się sądu cesarza, który sam podlega Jego sądowi (*Meum iudicium postulant, qui ipse iudicium Christi exspecto! Dico enim, ut se veritas habet, sacerdotum iudicium ita debet haberi ac si ipse dominus residens iudicet*)¹⁶⁵. W liście datowanym na lato 315 r. a skierowanym do biskupów donatystów pisał Konstantyn o Boskości Niebańskiej (*divinitas caelestis*) i bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*)¹⁶⁶. Podobnie w pisany na jesieni tego samego roku liście skierowanym do Celsusa, wikariusza Afryki, cesarz odwoływał się do Najwyższego Bóstwa (*summa divinitas*), do Boga Najwyższego (*deus summus*), czy wreszcie do Boga Wszechmogącego (*deus omnipotens*), wskazując, że ci którzy wywołują podziały w Kościele, godzą w Jego kult¹⁶⁷. W końcu w liście adresowanym do biskupów i ludu Kościoła katolickiego prowincji Afryki, a datowanym około roku 321, cesarz znowu pisał o Bogu Najwyższym (*deus summus*) i Bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*), zaznaczając przy tym, że jego głównym zadaniem było zwyciężać w imię Boże (*in nomine dei vincere*)¹⁶⁸.

W listach i mowach wygłoszonych po zwycięstwie nad Licyniuszem i zjednoczeniu *Imperium Romanum* pod władzą Konstantyna, a więc w okresie, kiedy z monet znikają symbole pogańskie, cesarz nadal określał

¹⁶² Konstantyn, *List do biskupów napisany po synodzie w Arles*, s. 168–171.

¹⁶³ W *Mowie do zgromadzenia świętych*.

¹⁶⁴ Cf. E. L. Grasmück, *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistischen Streit*, Bonn 1964, s. 254–256.

¹⁶⁵ Konstantyn, *List do biskupów napisany po synodzie w Arles*, s. 169.

¹⁶⁶ Konstantyn, *List do biskupów donatystów*, s. 193.

¹⁶⁷ Konstantyn, *List do Celsusa, wikariusza Afryki*, s. 195–196.

¹⁶⁸ Konstantyn, *List do biskupów i ludu Afryki Kościoła*, s. 241–242.

swego boskiego patrona mianem *summus deus* (ὑψιστος θεός)¹⁶⁹ – Bogiem najwyższym lub Bogiem największym (μέγιστος θεός)¹⁷⁰. Nazywał Go też Królem Wszechrzeczy (βασιλεῖ τῶν ὅλων)¹⁷¹, Wszechmocą Bożą bądź Opatrznością (κρείττον)¹⁷², Bogiem Wszechmocnym (πάντα δυνατός θεός)¹⁷³, Bogiem Wszechwładnym i Zwycięskim (παγκράτης θεός)¹⁷⁴, Nadzorcą wszystkich rzeczy (πάντων ἔφορος)¹⁷⁵, a także Wielkim Bogiem (μεγάλος θεός)¹⁷⁶, Bogiem Panem wszystkiego, Panem wszechświata (ὅλων δεσπότης θεός), Zbawicielem (σωτήρ), który ukazał się Abrahamowi przy dębach w Mamre¹⁷⁷, Wszechwładcą (παντοκράτωρ), Panem i Władcą (δεσπότης)¹⁷⁸, Najświętszym Bogiem (ἀγιώτατος θεός)¹⁷⁹, Bogiem wszystkich, Bogiem wszechświata (ὅλων θεός)¹⁸⁰, Jedynym Bogiem, Stwórcą i Ojcem wszystkiego (ἐν θεός ὁμολγῶν πάντων ἀρχηγός καὶ

¹⁶⁹ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 48, 2; 51, 1, s. 68, 69.

¹⁷⁰ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II 29, 1, s. 60; Konstantyn, *List do Euzebiusza z Cezarei*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II 46, 2, s. 67; Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 55, 1; II 59, s. 70; 71; Konstantyn, *Mowa do zgromadzenia świętych*, 3, s. 156; Cf. T. Toom, *Constantine's Summus Deus...*, s. 110–115.

¹⁷¹ Euzebiusz, *Życie*, III 12, 1, s. 87.

¹⁷² Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 24, 1, s. 58.

¹⁷³ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 42, s. 65.

¹⁷⁴ Konstantyn, *List do wszystkich Kościołów po soborze w Nicei*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III 17, 1, s. 89.

¹⁷⁵ Konstantyn, *List do wszystkich Kościołów po soborze w Nicei*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III 17, 2, s. 90.

¹⁷⁶ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II 24, 2, s. 58; Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II 71, 2, s. 77.

¹⁷⁷ Konstantyn, *List do Makariusza i pozostałych biskupów Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III 53, 3, s. 107.

¹⁷⁸ Konstantyn, *List do Makariusza i pozostałych biskupów Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III 53, 4, s. 107.

¹⁷⁹ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, IV 9, s. 123.

¹⁸⁰ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, IV 10, s. 123.

πατήρ)¹⁸¹. W liście do mieszkańców prowincji Palestyny, zamieszczonym przez Euzebiusza, biskupa Cezarei Palestyńskiej, w *Żywocie Konstantyna*, cesarz wyjaśniał, że Bogiem nazywa Tego, który prawdziwie jest Nim i który posiada wszechmocną i wieczną potęgę (ἐκεῖνο δὲ πάντως νοητέον θεῖον, ὃ μόνον τε καὶ ὡς ὄντως ἔστι καὶ διαρκῆ κατὰ παντὸς ἔχει τοῦ χρόνου τὴν δύναμιν)¹⁸².

Wyraźnie nic się zatem nie zmieniło w latach 325–337, jeśli chodzi o nomenklaturę religijną, jaką posługiwał się Konstantyn w odniesieniu do swego boskiego patrona. Władca używa w stosunku do Niego podobnych określeń, jak w latach 313–324. W obydwu okresach przypisywał Mu wszechmoc, co współgrało z jego przekonaniem, że to On zapewnia mu zwycięstwa militarne. Jeśli zatem cesarz, tak jak chcą niektórzy badacze, po roku 324 stał się chrześcijaninem, to wyznawanego przez siebie Boga obdarzał tymi samymi, bądź bardzo podobnymi tytułami, co w pierwszej połowie swego panowania. Ponieważ zaś na ogół jego zachowana korespondencja i mowy były adresowane do duchownych chrześcijańskich, zatem i zawarte w nich odniesienia do Boga dotyczyły Boga chrześcijańskiego. Trudno wszak sobie wyobrazić, że władca powierzałby adresatów opiece bóstwa pogańskiego. Trudno też byłoby zrozumieć atencję cesarza dla chrześcijan i ich Kościoła, jeśliby ich Bóg nie stał się Bogiem Konstantyna. Władca w sygnowanych przez siebie listach nazywał wyznawców Chrystusa nie tylko chrześcijanami, ale też katolickim, a więc powszechnym, Kościołem chrześcijan¹⁸³, ludem świętego i katolickiego Kościoła¹⁸⁴. Cesarz wskazywał zatem na uniwersalny charakter instytucji Kościoła. W liście do biskupa Rzymu Milcjadesa Konstantyn kładł nacisk na szacunek, z jakim odnosił się do legalnie istniejącego Kościoła katolickiego¹⁸⁵, a w liście do Cecyliana pisał o istniejącej prawnie

¹⁸¹ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, IV II, s. 124.

¹⁸² Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II 28, 1, s. 60 (tłum. T. Wnętrzak, s. 148).

¹⁸³ Konstantyn, *List do Anulinusa, prokonsula Afryki*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 5, 15, s. 684.

¹⁸⁴ Konstantyn, *List do Cecyliana, biskupa Kartaginy*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 6, 4, s. 690.

¹⁸⁵ Konstantyn, *List do Milcjadesa, biskupa Rzymu i Marka*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 5, 20, s. 686.

i najświętszej religii katolickiej (*ἀγιωτάτης καθολικῆς θρησκείας*)¹⁸⁶. Konstantyn kładł więc nacisk nie tylko na powszechny charakter Kościoła, ale także na powszechny charakter religii chrześcijańskiej¹⁸⁷. W liście do Anulina, wikariusza Afryki, przypisywał tejże religii *stanie na straży najwyższego szacunku świętości niebios*¹⁸⁸. Jej prawne uznanie i *zachowanie imieniu rzymskiemu* przynosić miało państwu największą pomysłość, a ludziom nadzwyczajne szczęście¹⁸⁹.

Władca miał głębokie przekonanie, że cieszy się błogosławieństwem Boga¹⁹⁰. We wspomnianym już wyżej liście do mieszkańców prowincji Palestyny, cesarz wskazywał na wielką potęgę Najwyższego Boga nagradzającego swych wyznawców, tzn. tych, którzy sprawowali czcigodny kult religii chrześcijańskiej¹⁹¹, obfitym błogosławieństwem, dzięki któremu zyskują potrzebne siły do realizacji podejmowanych przez siebie zadań¹⁹². Z wywodu Konstantyna wynika, że ci, którzy okazywali wierność Bogu, postępowali sprawiedliwie i uczciwie, natomiast odrzucający Go, a zarazem prześladowający Jego wyznawców dopuszczali się niesprawiedliwości i niegodziwości. Toteż doznawali wielokrotnie klęsk militarnych, a ostatecznie pokonał ich z woli Boga Konstantyn¹⁹³. Ich personifikacją był wąż (*δράκων*) wypędzony przezeń i odsunięty od zarządzania spr-

¹⁸⁶ Konstantyn, *List do Cecyliana, biskupa Kartaginy*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 6, 1, s. 688. Pierre Maraval (*La religion de Constantin...*, s. 22–25) zwrócił uwagę na ewoluowanie koncepcji religii w dokumentach przypisywanych Konstantynowi. W reskrypcie mediolańskim posługiwano się pojęciem „religii chrześcijan”, a w późniejszych listach była już mowa o boskiej, najświętszej religii czy najświętszej religii katolickiej, którą cesarz uznawał za prawdziwą, czystą czy autentyczną, za domenę prawdziwego kultu i którą uznawał za własną.

¹⁸⁷ Zwracał na to uwagę Klaus M. Girardet (*Die Konstantinische Wende...*, s. 99–100; 105–112).

¹⁸⁸ Konstantyn, *List do Anulinusa, prokonsula Afryki*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 7, 1, s. 690.

¹⁸⁹ Konstantyn, *List do Anulinusa, prokonsula Afryki*, [in:] Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 7, 1, s. 690.

¹⁹⁰ Konstantyn, *Edykt przeciwko heretykom*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III, 65, 2, s. 118.

¹⁹¹ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 24, 1, s. 58.

¹⁹² Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 24, 1–3, s. 58.

¹⁹³ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 25–28, s. 58–60.

wami publicznymi z woli Opatrzności Najwyższego Boga, dzięki czemu Konstantyn przywrócił wolność na obszarze całej ekumeny¹⁹⁴. Z jednej strony więc w sposób symboliczny utożsamiał obalone władze ze złem, z drugiej zaś czynił się wykonawcą woli Boga, a więc Jemu przypisywał odniesione przez siebie zwycięstwa. Skonstatował przy tym, że *dla wszystkich stało się jasne, jak wielka jest Boska potęga*¹⁹⁵. Czy wywód ten, skierowany do chrześcijańskiego biskupa, mógłby nie dotyczyć chrześcijańskiego Boga? Wydaje się to bardzo mało prawdopodobne.

Z kolei w liście adresowanym do mieszkańców prowincji Wschodu Konstantyn zwracał się w modlitwie do samego Najwyższego Boga (ὁψιστος θεός), wskazując, że pod Jego przewodnictwem i opieką nie tylko rozpoczął zbawienne dzieła, lecz także doprowadził je do końca. Znamienne są słowa, którymi zwracał się do Boga:

Niosąc przed sobą wszędzie Twój znak, prowadziłem wojska do zwycięstw. Gdzie wzywała jakakolwiek publiczna konieczność, postępując za tymi samymi symbolami Twojej doskonałości, wyruszałem do walki z nieprzyjaciółmi. Oto dla czego Tobie ofiarowałem swoją duszę, słusznie ujarzmioną miłością i bojaźnią. Albowiem imię Twoje szczerze miłuję, a z ciężą lękam się potęgi, którą przy wielu okazjach objawiłeś dla umocnienia i wzrostu mojej wiary¹⁹⁶.

Kiedy Konstantyn dowiedział się o kontrowersji ariańskiej, do której doszło w Kościele Aleksandryjskim, w liście adresowanym do tamtejszego biskupa Aleksandra i jego prezbitera Ariusza, mającego jednak w rzeczywistości charakter listu okólnego skierowanego do biskupów Wschodu, powoływał na świadka swego postępowania Boga, Zbawcę wszystkich ludzi (σωτήρ τῶν ὅλων θεός)¹⁹⁷, będącego dla niego, jak to określił, *potęgą we wszystkich przedsięwzięciach*, a więc także we

¹⁹⁴ Konstantyn, *List do Euzebiusza z Cezarei*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 46, 2, s. 67. Na temat ekumeny cf. P. K o c h a n e k, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej ziemi*, VP 30, 2010, t. 55, s. 307–340.

¹⁹⁵ Konstantyn, *List do Euzebiusza z Cezarei*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 46, 2, s. 67.

¹⁹⁶ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II 55, 1–2, s. 70, tłum. T. W n ę t r z a k, s. 158.

¹⁹⁷ Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 64, s. 74.

wspomnianych następnie zmaganiach militarnych, prowadzonych w celu obalenia złowrogiej tyranii, bolesnej choroby toczącej organizm całego świata, określanej przez niego również mianem wroga rodzaju ludzkiego. Zmagania te zostały zakończone w ocenie władcy jego wielkim zwycięstwem¹⁹⁸. Czy i tym razem, pisząc o Bogu Zbawcy w liście okólnym do biskupów, mógłby on nie mieć na myśli Boga chrześcijan?

Wygłaszając mowę na inauguracji soboru w Nicei (czerwiec 325 r.¹⁹⁹), Konstantyn wskazywał na odniesione przez siebie z woli Boga i za Jego pomocą zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, za które Bogu dziękował²⁰⁰. Mówił w niej o nieprzyjaciółach w liczbie mnogiej (πολεμίων νικίας)²⁰¹. Również w liczbie mnogiej pisał o usuniętych tyranach, walczących przeciwko Bogu (τῶν τυράννων θεομαχίας)²⁰² oraz o wspólnej radości z tymi, którzy za sprawą Boga, działającego za pośrednictwem Konstantyna, odzyskali wolność²⁰³. Wzmianka o tyranach sugeruje, że w wywodzie tym nie chodziło o zwycięstwa odniesione nad barbarzyńcami²⁰⁴, a nad wrogami wewnętrznymi. Wspomniana zaś liczba mnoga dowodzi, że choć cesarz wygłaszał owo przemówienie kilka miesięcy po pokonaniu Licyniusza (jesień 324 r.), to myślał prawdopodobnie nie tylko o nim, ale też o pokonanym wcześniej Maksencjuszu (jesień 312 r.). Obydwu nieprzyjaciół klasyfikował więc jako wrogów samego Boga i zwycięstwa nad nimi przypisywał Jego interwencji. Także w mowie skierowanej do *zgromadzenia świętych* Konstantyn wyrażał wdzięczność Bogu za odniesione zwycięstwa i trofea zdobyte na wrogach²⁰⁵.

W liście adresowanym do Makariusza, biskupa Jerozolimy w latach 313–334, w sprawie budowy bazyliki Grobu Pańskiego, Konstantyn

¹⁹⁸ Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 64–66, s. 74 (tłum. T. Wnętrzak, s. 163).

¹⁹⁹ Inauguracja soboru miała najprawdopodobniej miejsce w czerwcu; cf. Konstantyn, *List do biskupów zwołujący sobór*; *ACO II: Concilium Universale Chalcedonense* 3, 2, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1936, s. 264; cf. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, s. 137–138.

²⁰⁰ Euzebiusz, *Życie*, III, 12, 3, s. 87.

²⁰¹ Euzebiusz, *Życie*, III, 12, 3, s. 87.

²⁰² Euzebiusz, *Życie*, III, 12, 2, s. 87.

²⁰³ Euzebiusz, *Życie*, III 12, 3, s. 87.

²⁰⁴ O tych wspominał Euzebiusz w *Życiu Konstantyna* (I, 46).

²⁰⁵ Konstantyn, *Mowa do zgromadzenia świętych*, 22.

pisał o wielkiej łasce *naszego Zbawiciela* (Τοσαύτη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἔστιν ἡ χάρις)²⁰⁶, o *znaku rozpoznawczym Jego Najświętszej Męki* oraz o *dowodzie Męki Zbawiciela*²⁰⁷. Określenia te niewątpliwie odnoszą się do Chrystusa, a sam władca utożsamiał się z chrześcijanami, skoro dostrzegał w Nim także swojego Zbawiciela. Konstantyn widział w odnalezieniu po tylu latach owego znaku cud, dowodzący, że sprawy Boskie przewyższają ludzkie. W jego przekonaniu, które zresztą wyraził *expressis verbis* w tym samym liście, prawdziwa wiara (ἀληθεία πίστις) codziennie dowodzi samej siebie poprzez nowe cuda²⁰⁸, a za taką, co wynika wyraźnie z kontekstu listu, uważał tylko i wyłącznie wiarę chrześcijańską.

Znamienny, jeśli chodzi o świadectwo Konstantyna, jest list, jaki ten skierował do króla Persów Szapura²⁰⁹. Wyznawał w nim wiarę w Jednego Boga, Stwórcę i Ojca wszystkiego, Pana i Ojca wszystkich oraz Boga wszystkich, z którego pomocą, mając Jego potęgę za sprzymierzeńca (τοῦ θεοῦ τὴν δύναμιν ἔχων σύμμαχον), wyzwolił *wszystkie ludy ziemi* spod władzy tyranów, obdarzając je nadzieją na zbawienie²¹⁰. Ponownie zatem wskazywał na wsparcie ze strony Boga w zwycięskich walkach, jakie przyszło mu toczyć. Na podstawie treści wspomnianego listu można jednoznacznie zidentyfikować Boga, do którego cesarz się odwoływał. Po pierwsze, niemiłe Mu były krwawe ofiary, które z tego powodu władca z odrazą odrzucał²¹¹; po drugie, ów Bóg i Pan wszystkich ludzi obdarzał ich miłością (φιλανθρωπία)²¹²; po trzecie, wielu panujących próbowało Go wcześniej zanegować i odrzucić, dręcząc lud poświęcony Bogu za

²⁰⁶ Konstantyn, *List do Makariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III 30, 1, s. 97.

²⁰⁷ Konstantyn, *List do Makariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III 30, 1–4, s. 97–98.

²⁰⁸ Konstantyn, *List do Makariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III 30, 3, s. 98.

²⁰⁹ Powątpiewano w jego autentyczność, ale przygotowania Konstantyna do wojny z Persami potwierdzają też homilie Afratesa; cf. *The Homilies of Aphraates*, I, transl. W. Wright, London 1869, passim; *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, ed. R. Parisot, PS, t. I, 1894; t. II, 1907, passim; cf. T.D. Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, JRS 75, 1985, s. 126–136. M. R. Vivian, *Eusebius and Constantine's Letter to Shapur – Its Place in the Vita Constantini*, SP 29, 1997, s. 164–169; P. J. Leithart, *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010, s. 45–47; J. Bardill, *Constantine...*, s. 303–304.

²¹⁰ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, s. 123.

²¹¹ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, s. 123.

²¹² Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, s. 124.

pomocą bezbożnych edyktów²¹³; i po czwarte, z kontekstu listu wynika, że ludem tym byli chrześcijanie²¹⁴, za którymi cesarz wstawiał się u króla perskiego Szapura. Tak więc niewątpliwie wyznawany przez Konstantyna Bóg, o którym jest mowa w owym liście, jest Bogiem chrześcijan. Zwraca uwagę ponadto uniwersalny charakter religii chrześcijańskiej, oddającej cześć Bogu wszystkich ludzi, który w liście do Szapura Konstantyn wyeksponował. Niezwykle istotne w rozważaniach na temat konwersji Konstantyna jest owo przekonanie samego władcy co do roli wyznaczonej mu przez Boga jako tego, który miał ostatecznie wyrugować zło ze świata²¹⁵.

Konstantyn mógł być przekonany, że wyznawane przez niego pogańskie kultury doprowadziły go do wiary w Boga chrześcijan, tym bardziej że wielu łączyło wówczas kult *Sol Invictus* z wiarą chrześcijańską²¹⁶.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że Konstantyn był wyznawcą Najwyższego Boga (*summus deus* – ὑψιστος θεός). Przez jakiś czas identyfikował go z różnymi pogańskimi bóstwami, jak Mars czy Słońce Niezwyciężone (*Sol Invictus*), by przed ostatecznym starciem przy Moście Mulwijskim, rozpoznać w nim Boga chrześcijan. Wydaje się też, że przez jakiś okres jeszcze, być może dekadę, Bóg chrześcijan zlewał się w wyobrazeniach cesarskiego konwertyty z bóstwem solarnym w jedną postać. Tak czy owak Konstantyn w swoim głębokim przekonaniu został wybrany przez Boga Najwyższego, który za jego pośrednictwem dokonał przełomu w walce ze złem i, jak się wydaje, nie należy owego mniemania traktować tylko jako zabieg propagandowy, ale jako rzeczywisty pogląd władcy²¹⁷. To ów Bóg stał się jego boskim patronem, o czym cesarz pisał w swych listach już od roku 313. Zachowane cesarskie pisma, w których jest mowa o Bogu, kierowane były na ogół do chrześcijańskich biskupów i to ich Konstantyn powierzał opiece swego boskiego patrona, który w jego mocnym przeświadczeniu był Bogiem chrześcijan. W przeciwnym wypadku owa formuła powierzenia nie miałaby sensu: cesarz nie

²¹³ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, s. 124.

²¹⁴ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, s. 125.

²¹⁵ Euzebiusz, *Życie*, II, 24–42.

²¹⁶ Cf. H. Chadwick, *Kościół...*, s. 125–126; R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, s. 103–106; J. Miziołek, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 11–30; T. Toom, *Constantine's Summus Deus...*, s. 106.

²¹⁷ Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

mógł przecież polecać ich pogańskim bogom, których istnienie ci negowali. Znamienne, że w listach adresowanych do chrześcijan Konstantyn pisał o „naszym Bogu”, a zatem Bóg chrześcijan był także jego Bogiem, z czym koresponduje wyraźnie odpowiedź udzielona przez władcę w roku 314 biskupom zgromadzonym na synodzie w Arles, w której cesarz powoływał się na Chrystusa, podporządkowując się Jego sądowi. W swoich listach i mowach władca wyrażał też pogląd o zależności spraw państwa od postawy i jedności Kościoła, który sam określał mianem powszechnego (*καθολικός*) i to już w roku 313. Tak więc to właściwie sprawowany kult najwyższego Boga, Boga chrześcijan, miał zapewnić cesarstwu pomyślność. To temu właśnie Bogu Konstantyn przypisywał też odnoszone przez siebie tryumfy militarne, widząc w Nim Boga przynoszącego zwycięstwo (*νικηφόρος θεός*) i wobec Niego władca był zobowiązany do wdzięczności, z czego starał się wywiązywać, roztaczając nad Kościołem opiekę, wznosząc świątynie i zabiegając o jedność Jego wyznawców w sferze kultowej i doktrynalnej²¹⁸. Tych działań nie można traktować li tylko jako odpowiedź na społeczne zapotrzebowanie²¹⁹. Znamienne, że Konstantyn nie wznosił świątyń pogańskich, choćby poświęconych *Sol Invictus*, a co najwyżej tolerował ich istnienie²²⁰. Wydaje się zatem, że to rok 312 był przełomowym i że to wówczas Konstantyn uczynił Chrystusa swoim boskim patronem. Zwycięs-

²¹⁸ R. Krautheimer, *The Ecclesiastical Building Policy of Constantine*, [in:] *Costantino il Grande, Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18–20 Dicembre 1990*, vol. II, ed. G. Bonamente, F. Fusco, Macerata 1993, s. 509–552; M. J. Johnson, *Architecture of Empire*, [in:] *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 278–297; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 237–259. Postępowanie Konstantyna nie było niczym oryginalnym. Odpowiadało wszak zwyczajowej praktyce wyznawców tradycyjnych kultów zobowiązanych do okazywania bogom wdzięczności. Wodzowie w Rzymie, zabiegając przed wyprawą wojenną o wsparcie swych boskich patronów, składali im w świątyniach uroczyste obietnice (*vota*), a po zwycięstwie militarnym, zabiegając o przychyłność bogów w przyszłości, kierowano do nich dziękczynne *supplicatio* i ofiarowywano im część łupów wojennych w czasie mającego sakralny charakter triumfu, kończącego się złożeniem ofiary Jowiszowi na Kapitolu; cf. K. Balbuz, *Triumfator...*, s. 198

²¹⁹ Jak chce to widzieć Kazimierz Iłski (*Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum*, [in:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 45; idem, *Chrzest...*, s. 141).

²²⁰ Cf. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 259–266.

stwa odnoszone pod Jego sztandarem, mając wydzźwięk eschatologiczny, umocniły władcę w przekonaniu o słuszności dokonanego wyboru. Cesarz mógł też być przekonany, że zwycięstwa militarne odnoszone w imię Chrystusa uwiarygadniały przesłanie Jego nauki, a tym samym obnażały fałszywe podstawy kultów pogańskich. Konstantyn, pisząc o Bogu chrześcijan, z jednej strony używał, co zrozumiałe, znanych powszechnie pojęć właściwych kultom pogańskim, z drugiej jednak strony pojęcia te należały do powszechnie wówczas stosowanego i interpersonalnie zrozumiałego dla wszystkich mieszkańców imperium słownictwa z zakresu terminologii religijnej. Dlatego też warstwa leksykalna sama w sobie nie może stanowić dowodu jego konwersji na chrześcijaństwo, jakkolwiek sami chrześcijanie widzieli w niej tytuły należne ich Bogu, podobnie jak *chryzmę*, stanowiącą zasadniczą część *labarum*, odczytywali jako znak zbawienia czy ukryty krzyż, a więc jako swój znak, choć pozostali rzymscy obywatele nie musieli łączyć go z chrześcijaństwem. Konstantyn do końca swego panowania używał zwyczajowego tytułu przysługującego augustom – *pontifex maximus*, który choć wiązał się z tradycyjnymi pogańskimi kultami²²¹, w prerogatywach mu przypisanych obejmował swą opieką wszystkie prawnie uznane religie cesarstwa (*religiones licitae*), a więc także chrześcijaństwo, i w związku z tym mógł również wskazywać na szczególną rolę, jaką władca ten rezerwował sobie w szeroko rozumianej hierarchii Kościoła²²², który z kolei poprzez swój status prawny podlegał *ius publicum*. Cesarz wszakże jako *curator status rei Romanae*, w oparciu o prawo publiczne, działając na rzecz dobra *rei Romanae*, stawał się także opiekunem Kościoła²²³. Koreluje z tym świadectwo Euzebiusza z Cezarei, wedle którego sam cesarz miał się nazywać ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος²²⁴, co zdaniem Euzebiusza obligowało go do otaczania biskupią troską i nadzorem wszystkich pod-

²²¹ Cf. K. I l s k i, *Chrzest...*, s. 142, przyp. 14 i 15.

²²² Cf. A. C a m e r o n, *The Imperial Pontifex*, HSCP 103, 2007, s. 341–384; i d e m, *The Last Pagans of Rome*, New York 2011, s. 51–56.

²²³ Cf. W. U l l m a n n, *The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement*, JEH 27, 1976, s. 1–15.

²²⁴ E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 24. Cf. R. F a r i n a, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966, s. 240. Nie podzielam stanowiska K. I l s k i e g o (*Chrzest...*, s. 144) podważającego wiarygodność przekazu Euzebiusza i dowodzącego, że tytuł ów przypisywany Konstantynowi był wymysłem Euzebiusza i w związku z tym miał charakter gabinetowy.

danych i do zachęcania ich, aby podążali drogą pobożności²²⁵, co wskazywać może na dążenie władcy do schrystianizowania całej społeczności *Imperium Romanum*. Wydaje się, że odwołując się do pojęć, symboli czy epitetów właściwych światu pogańskiemu, ale przez chrystianizm interpretowanych jako chrześcijańskie, Konstantyn dokonywał na poziomie symboli i języka swoistej rewolucji religijnej w sposób kontrolowany i łagodny, nie dopuszczając do zaognienia nastrojów społecznych²²⁶. Oczywiście jeśli przez pojęcie rewolucji w tym wypadku będziemy rozumieli chrystianizację państwa, to proces ten był rozłożony w czasie. W chwili śmierci Konstantyna, czyli w roku 337, był on z pewnością zaawansowany, jednak daleko było jeszcze do jego zakończenia. Z całą pewnością jednak możemy wskazać w przybliżeniu czas, w którym Konstantyn uznał Boga chrześcijan za swego patrona: był to czas kampanii wojennej przeciwko Maksencjuszowi, jaką władca odbył w roku 312²²⁷. Do dojrzalego monoteizmu cesarz dochodził jednak stopniowo.



²²⁵ E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 24.

²²⁶ Znamienne, że krzyż jako oficjalne trofeum cesarstwa, jak wynika z zachowanych monet, znalazł na nich trwale miejsce dopiero za panowania cesarza Teodozjusza II, cf. R. S t o r c h, *The Trophy and the Cross: Pagan and Christian Symbolism in the Fourth and Fifth Centuries*, B 40, 1970, s. 117.

²²⁷ Choć K. I l s k i (*Prawne aspekty...*, s. 42) stawia otwartym problem czy bitwa przy Moście Mulwijskim i towarzyszące jej fenomeny stanowiły przełom w myśleniu Konstantyna o bogach i obowiązkach wobec nich, to jednak na tak postawione pytanie wydaje się odpowiadać przecząco (s. 43–47).

ROZDZIAŁ III

Od przełomu czasów do przełomu konstantyńskiego



Dzieje Kościoła wiążą się nierozzerwalnie z przełomem czasów, który w przekonaniu chrześcijan rozpoczął zarządzony przez Boga eschatologiczny czas zbawienia. Świadomość przełomu czasów występuje już w Biblii, i to zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. Wedle starotestamentalnej eschatologii terażniejszościowej¹ przełom ów dokonał się już w dziejach Izraela, rozpoczynając czas zbawienia². Przyczym, jak zauważył Klaus Koenen, eschatologia w Starym Testamen-

¹ Widocznej już w jerozolimskiej teologii świątynnej, która od wyobrażenia o obecności w świecie Boga dochodzi do wyobrażenia o zbawieniu w czasie terażniejszym (K. K o e n e n, *Stary Testament*, [in:] i d e m, R. K ü h s c h e l m, *Przełom czasów z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Z y c h o w i c z, Kraków 2001, s. 17). W przeciwieństwie do eschatologii jako takiej, która odnosi się do czasów ostatecznych, kiedy to nastąpić ma kres dziejów i koniec świata i tak rozumiana staje się synonimem apokaliptyki, która odrzucając przełom czasów spodziewa się kresu czasu i rozpoczęcia nowej rzeczywistości.

² U Deutero-Izajasza czas zbawienia zaczyna się od wyjścia z Egiptu, u Ezechiela – od przybycia chwały Jahwe do Jeruzalem, u Aggeusza – od poświęcenia Świątyni, a w kilku późnych tekstach, jak tak zwana Apokalipsa Izajasza (Iz 24–27), Księga Joela i Tritozachariasza (Za 12–14), od wielkiego sądu nad narodami. Wszystkim tym koncepcjom

cie w przeciwieństwie do apokaliptyki oznacza nie wyobrażenie o końcu czasu, lecz o jego przejściu w czas ostateczny, który urzeczywistnia się w ramach świata jako ostateczny czas zbawienia. Oczekuje się nie końca, lecz spełnienia stworzenia; nie jakiegoś innego świata, lecz tego oto świata w odmiennej postaci; nie kresu czasu, lecz kresu cierpienia w czasie bez kresu; nie życia w niebie, lecz nieba na ziemi³. W eschatologicznym czasie zbawienia oczekiwano w Starym Testamencie królestwa pokoju, a w jednym z nurtów tych oczekiwań⁴ spodziewano się nawet włączenia obcych narodów do wspólnoty Jahwe, czyli *nawrócenia narodów*⁵. Izraelici byli przekonani, że Bóg jest królem i panuje lub pragnie panować nad swym ludem, ale jest także Panem całego stworzenia, czemu dawali wyraz w swoich pismach⁶. W Księdze Izajasza⁷ pojawia się nadzieja, że Bóg na końcu czasów objawi się jako król, dbający o szczęście każdego ze swych poddanych. Izrael w tym czasie miał nie być już pod władzą grzechu, ale stać się bezgrzesznym narodem nowego serca i nowego ducha, pełniącym wolę Jahwę, narodem sprawiedliwych, wykluczającym ze swego grona grzeszników, którzy mieli być pozbawieni uczestnictwa w eschatologicznym zbawieniu⁸. Przełom czasów w Nowym Testamencie związany jest ściśle z przyjściem na świat Chrystusa⁹. Św. Paweł określał owo przesilenie mianem pełni czasów (*πλήρωμα τῶν καιρῶν*)¹⁰. Nowotestamentowa eschatologia, będąca zarazem teocentryczna i chrystocentryczna, odnosi się do wspólnoty wierzących, uważającej się za kontynuację Izraela, wspólnoty, której fundament stanowi Chrystus i Jego apostołowie. Wedle niej przełom czasów w Chrystusie ma wymiar zarówno terażniejszy jak i przyszły,

wspólne jest to, że czas zbawienia rozpocznie się tak czy inaczej wkrótce (cf. Iz 29,17) – ibidem, s. 74–75.

³ Cf. *ibidem*, s. 12.

⁴ Trzeba bowiem pamiętać, że nie ma w Starym Testamencie jednolitej wizji przyszłości obcych narodów. W niektórych tekstach zapowiadano ich unicestwienie, w innych zniewolenie, a jeszcze w innych włączenie w eschatologiczny czas zbawienia; cf. *ibidem*, s. 62.

⁵ Cf. *ibidem*, s. 55–63.

⁶ Cf. C. G r a p p e, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genève 2001, s. 17–134.

⁷ Iz 52, 7.

⁸ Cf. K. K o e n e n, *Stary Testament...*, s. 71–72.

⁹ Cf. też R. K ü h s c h e l m, *Nowy Testament*, [in:] K. K o e n e n, R. K ü h s c h e l m, *Przełom czasów...*, s. 83–159.

¹⁰ Ef 1, 10.

gdyż każdy może poprzez chrzest rozpocząć nowe życie w Chrystusie, ponieważ w Nim dokonało się zbawienie i w Jego przepowiadaniu i działalności zainicjowane zostało Królestwo Boże¹¹, które jednak ostatecznie zapanuje dopiero wtedy, kiedy zło i śmierć zostaną na zawsze pokonane, a przełom czasów zostanie dopełniony przez powtórne przyjście Chrystusa¹², w którym widzi się też początek czasu zbawienia¹³.

Królestwo Boże było głównym tematem orędzia Jezusa Chrystusa¹⁴ i stanowiło bardzo ważny temat jego teologii¹⁵. Chrystus zapewniał o bliskości królestwa Bożego¹⁶ czy też panowaniu Boga (βασιλεία τοῦ θεοῦ) i nakazywał swoim uczniom w „Modlitwie Pańskiej” prosić o nadejście królestwa Ojca, a więc Królestwa Bożego¹⁷. Z kolei w Ewangelii Łukasza tenże Chrystus zapowiadał przekazanie uczniom królestwa, w którym będą zasiadać na dwunastu tronach i sądzić dwanaście plemion Izraela¹⁸, co odczytuje się symbolicznie, widząc w owych plemionach wszystkich, którzy, przyjąwszy naukę Chrystusa, stali się częścią nowego ludu Bożego, w czym widać już swego rodzaju uniwersalizm. Fundamentem nowego ładu świata związanego z przyjściem na świat Chrystusa-Boga był w przekonaniu chrześcijan

¹¹ Cf. R. Kühnel, *Nowy Testament...*, s. 87–92. Na temat biblijnej idei królestwa Bożego oraz związanej z nią idei królowania Jahwe cf. T. Nawraćła, *Gdzie jest basileia? Biblijne, historyczne i teologiczne aspekty współczesnej dyskusji na temat królestwa Bożego*, PST 25, 2011, s. 174–182.

¹² 1 Tes 5, 1–2.

¹³ 1 Tes 4; 1 Kor 15.

¹⁴ Mt 6, 33; 12, 28; 19, 24; 21, 31.43; Mk 1, 15; 4, 11; 4, 26; 4, 30; 9, 1; 9, 47; 10, 14; 10, 15; 10, 23; 10, 24; 10, 25; 12, 34; 14, 25; 15, 43; Łk 4, 43; 6, 29; 7, 28; 8, 1; 8, 10; 9, 2; 9, 11; 9, 27; 9, 60; 9, 62; 10, 9; 10, 11; 11, 20; 13, 18; 13, 20; 13, 28; 13, 29; 14, 15; 16, 16; 17, 20; 17, 21; 18, 16; 18, 17; 18, 24; 18, 25; 18, 29; 19, 11; 21, 31; 22, 16; 22, 18; 23, 51; J 3, 3; 3, 5. Ewangelista Mateusz wspominał często o królestwie niebieskim (τῶν οὐρανῶν) – Mt 3, 2; 4, 17; 5, 3; 5, 10; 5, 19; 5, 20; 7, 21; 8, 11; 10, 7; 11, 11–12; 13, 11; 13, 24; 13, 31; 13, 33; 13, 44–45; 13, 47; 13, 52; 16, 19; 18, 1; 18, 3–4; 18, 23; 19, 12; 19, 14; 19, 23; 20, 1; 22, 1; 23, 13; 25, 1.

¹⁵ Cf. J. Schlosse, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980; J. Gnilk, *Jezus z Nazaretu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 108–200; C. Grappe, *Le Royaume de Dieu...*, s. 139–195; J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 205–211; T. Nawraćła, *Gdzie jest basileia?...*, s. 186–191.

¹⁶ Mt 4, 17; Mk 1, 15.

¹⁷ Mt 6, 10.

¹⁸ Łk 22, 29–30. O sądzie apostołów nad dwunastoma pokoleniami Izraela wspominał też Mateusz (19, 28).

pokój. Syn Boży był jego prawdziwym źródłem, a dzięki swojej ziemskiej epifanii stał się prawdziwym założycielem nowego porządku i dawcą pokoju. Wraz z przyjściem na świat Chrystusa-Zbawiciela świata (*Salvator mundi*) dokonał się w przekonaniu autorów chrześcijańskich zasadniczy, dziejowy przełom. Jak podkreślali, Chrystus narodził się jako człowiek i obywatel rzymski w czasach Oktawiana Augusta, który polecił zamknąć świątynię boga Janusa, zaprowadzając na ziemi pokój zwany *pax Augusta*¹⁹. Filon z Aleksandrii widział już w pokoju i jedności, które Rzym przyniósł światu, dowód wsparcia Rzymian przez Boga²⁰. Orygenes wskazywał, że Oktawian August *zjednoczył w jednym królestwie wiele narodów ziemi*, dzięki czemu zapanował na świecie pokój niezbędny do tego, aby mogła zatriumfować nauka Chrystusa, zabraniająca *nawet mścić się na wrogach*²¹. Tak więc wedle Orygenesusa Bóg poprzez panowanie Augusta stworzył właściwe warunki dla swobodnego rozprzestrzeniania się Ewangelii²¹. W ten sposób władca ów, porządkując sytuację wewnątrz *Imperium Romanum*, nieświadomie przygotował cesarstwo rzymskie na przyjście Chrystusa i ułatwił rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa, odgrywając istotną rolę w Boskim planie wobec świata. Wspomniane poglądy na temat rządów Oktawiana Augusta podzielał Euzebiusz z Cezarei²², autor pierwszej *Historii kościelnej*, a zarazem zaufany doradca cesarza Konstantyna Wielkiego oraz jego biograf i twórca ideologii polityczno-religijnej opartej na elementach pochodzenia hellenistycznego, wschodniego i chrześcijańskiego, która na nowo określała charakter *Imperium Romanum*. Traktował on *pax Augusta* jako dzieło Opatrzności Bożej przepowiedziane w Starym Testa-

¹⁹ August, wprowadzając monarchię, a w konsekwencji – *pax Augusta*, zapewnił *Imperium Romanum* stabilizację na niespotykaną dotąd skalę. Sukces osiągnięty przez tegoż władcę rzutował na myśl polityczną Euzebiusza z Cezarei, widzącego w „boskiej monarchii” najlepszy z ustrojów. Cf. E u z e b i u s z, *Wyjaśnienie ewangelii*, III, 2, 27. Cf. też: A. K o t ł o w s k a, *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009, s. 204–206.

²⁰ Cf. F i l o n z A l e k s a n d r i i, s. 76–82.

²¹ O r y g e n e s, II, 30, s. 107 (tłum. S. K a l i n k o w s k i, s. 110). Cf. S. R u n c i m a n, *Teokracja bizantyńska*, tłum. M. R a d o ż y c k a, Warszawa 1982, s. 26–27.

²² E u z e b i u s z, *Teologia kościelna*, II, 22; E u z e b i u s z, *Przygotowanie do ewangelii*, I, 1; I, 4; E u z e b i u s z, *Wyjaśnienie ewangelii*, III, 3, 30; VII, 2, 22; VIII, 3; VIII, 4, 12; IX, 17, 13; E u z e b i u s z, *Pochwała Konstantyna*, XVI, 6; E u z e b i u s z, *Objawienie się Boga*, III, 3. Cf. A. K o t ł o w s k a, *Obraz dziejów...*, s. 186–209.

mencie²³. Podobnie w tej materii myśleli potem Bizantyńczycy, dla których wcielenie Chrystusa nieprzypadkowo skuteczniło się za rządów Oktawiana Augusta, rozciągającego swe panowanie nad całą zamieszkałą przez ludzi ziemią, czyli nad ekumeną. Oni także widzieli w *pax Augusta* zapowiedź *pax Christiana*²⁴.

Wedle relacji Euzebiusza z Cezarei cesarz Konstantyn Wielki dostrzegł w swoim panowaniu zasadniczy zwrot nie tylko w dziejach *Imperium Romanum*, ale całego świata. Zwrot miał mieć wymiar eschatologiczny. Jak bowiem pisał sam władca w liście do mieszkańców prowincji Palestyny²⁵, sam Bóg uczynił z niego środek zaradczy na *wielką, nieznośną i bezbożną niegodziwość, która zapanowała nad rodzajem ludzkim, a cesarstwu rzymskiemu groziła całkowitym zniszczeniem*. Stając się narzędziem w rękach Boga i dzięki Jego pomocy, cesarz, jak mniemał, wypędził i całkowicie usunął wszelką groźę i lęk, które panowały nad światem. Odtąd rodzaj ludzki, oświecony i pouczony przez Konstantyna, miał zachowywać święte prawa Boże, a wiara miała szerzyć się bez przeszkód²⁶. W innym liście skierowanym tym razem do Euzebiusza Konstantyn pisał o przywróceniu wolności oraz wypędzeniu „węża” (*δράκων*) i odsunięciu go od zarządzania sprawami publicznymi z woli Opatrzności Najwyższego Boga, działającej za pośrednictwem Konstantyna²⁷. Z jednej strony więc w sposób symboliczny utożsamiał obalonych przez siebie władców ze złem, a z drugiej zaś czynił się wykonawcą woli Boga, przypisując Mu odniesione przez siebie zwycięstwa. Symbol ów występuje także na monetach wybitych w Konstantynopolu w roku 327 dla uczczenia fundacji miasta, przedstawiających *labarum* ozdobione trzema medalionami z podobiznami Konstantyna i dwóch jego synów, Konstantyna II i Konstancjusza II, tkwiące swym drzewcem w wijącym się wężu²⁸.

Podobnie ideę cesarza pokonującego zło w postaci smoka ukazywać miał obraz wyeksponowany przy wrotach frontowych wiodących do ce-

²³ Cf. *Przygotowanie do ewangelii*, I, 4; *Wyjaśnienie ewangelii*, III, 7, 30; VII, 2, 22; VIII, 3; VIII, 4, 12; IX, 17, 13.

²⁴ Cf. C. M a n g o, *Historia Bizancjum*, tłum. M. Dą b r o w s k a, Gdańsk 1997, s. 194.

²⁵ E u z e b i u s z, *Życie*, II, 24–42.

²⁶ E u z e b i u s z, *Życie*, II, 28.

²⁷ K o n s t a n t y n, *List do Euzebiusza z Cezarei*, s. 67.

²⁸ J. W i l l i a m s, *Religion and Roman Coins*, [in:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. R ü p k e, London 2007, s. 159.

sarskiego pałacu, na którym został ukazany Konstantyn wraz z synami. Ponad ich głowami widniał znak zbawienia, a pod ich stopami wróg rodzaju ludzkiego, smok przeszyty strzałą i staczający się w otchłań²⁹.

Panowanie Konstantyna w jego propagandowym ujęciu miało zatem być momentem zwrotnym w walce ze złem. Jak podkreślał Euzebiusz z Cezarei, Konstantyn kładąc kres prześladowaniom chrześcijan, przywrócił pokój powszechny³⁰ i w ten sposób przełom z nim związany sprowadzał się z jednej strony do przywrócenia pokoju (*pax Christiana*) i zapoczątkowania Królestwa Bożego na ziemi, a z drugiej do zasadniczego zwrotu w walce ze złem. Tak więc Konstantyn miał odegrać niesłychanie istotną rolę w Boskim zamyśle. Uczynił z *pax Augusta* i z *pax Romana* – *pax Christiana*³¹. W dodatku, rozciągając opiekę nad wyznawcami Chrystusa, zapoczątkował nową epokę eschatologicznego „Królestwa Bożego” na ziemi, które było owocem zwycięstwa odniesionego przez Konstantyna.

Wedle Euzebiusza z Cezarei cesarstwo rzymskie rządzone przez Konstantyna stało się kopią (μίμησις) Królestwa Niebiańskiego³². Zostało stworzone na obraz Królestwa Bożego, tak jak człowiek został

²⁹ Euzebiusz, *Życie*, III, 3.

³⁰ Euzebiusz, *Kronika*, a. 313 (Romanorum 34, regnavit Constantinus 10), s. 230c: *Pax nostris a Constantino reddita*. Dla Euzebiusza pokój przez Konstantyna został przywrócony, a nie dany. Świat po prześladowaniach chrześcijan wracał do swego normalnego stanu. Cf. A. Kotłowska, *Obraz dziejów...*, s. 205–209; S. Bralewski, *Boże zwycięstwo (ἐνθεος νίκη) – „ideologia triumfu” w Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei*, VP 35, 2015, t. 63, s. 349–350.

³¹ Wedle Konstantyna (Konstantyn, *List do mieszkańców Antiochii*, s. 113, tłum. T. Wnętrzak, s. 203): *ten, który za najważniejszy cel przyjmuje zachowanie pokoju, przewyższa nawet samą Wiktorię*.

³² Literatura na temat lansowanej przez Euzebiusza teologii politycznej jest bardzo obszerna. Cf. m.in.: H. Eger, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea*, ZNW 38, 1939, s. 97–115; H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947; J.-M. Sansterre, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „césaro-papiste”*, B 42, 1972, s. 131–195 i 532–594; G. Rühbach, *Die politische Theologie Eusebs von Caesarea*, [in:] *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. idem, Darmstadt 1976, s. 236–258; K.M. Girardet, *Das christliche Priestertum Konstantins der Grosse. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea*, Chi 10, 1980, s. 569–592; W. Cernan, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, AUL.FH 44, 1992, s. 13–27; G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996; P. Maraval, *Introduction*,

stworzony na obraz Jedynego Boga³³. Przekształcone w ten sposób *Imperium Romanum* miało charakter uniwersalny. Rozciągało się na całą zamieszkałą ziemię, w więc obejmowało całą *οικουμένη*³⁴. Jego zaś celem było rozszerzenie swego zwierzchnictwa na wszystkie ludy na ziemi³⁵, zjednoczone w jednym ortodoksyjnym Kościele chrześcijańskim, będącym zarazem Kościołem cesarstwa. Jego władca jawił się więc jako pan świata (*κοσμοκράτωρ*)³⁶. Widziano w nim również obraz Boga³⁷: tak bowiem jak Bóg Ojciec powierzył władzę w Królestwie Bożym Chrystusowi, tak na ziemi Chrystus oddał ją w ręce cesarza³⁸, którego tron miał trwać wiecznie na przestrzeni nieskończonego ciągu pokoleń³⁹. Władca *Imperium Romanum* stawał się jednocześnie natu-

[in:] E u s è b e d e C é s a r é e, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louange de Constantin*, Paris 2001, s. 48–67. A. P. J o h n s o n, *Eusebius*, New York 2014, s. 166–169.

³³ E u z e b i u s z, *Pochwała Konstantyna*, III, s. 202.

³⁴ E u z e b i u s z, *Życie*, I, 8, 4; II 19, 2.

³⁵ E u z e b i u s z (*Życie*, I, 8, 4) podkreślał, że Konstantyn rozciągał swe panowanie na wszystkie ludy *οικουmene*.

³⁶ E u z e b i u s z, *Życie*, III, 46, 1. Cf. też W. E n s s l i n, *Cesarz i administracja cesarska*, [in:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, oprac. N. H. B a y n e s, H. S. L. B. M o s s, tłum. E. Z w o l s k i, Warszawa 1964, s. 242–243; D. F e i s e l, *Cesarz i administracja cesarska*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo wschodniorzymskie 330–641*, red. C. M o r r i s s o n, tłum. A. G r a b o Ń, Kraków 2007, s. 97; M. J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, *Cesarz, dwór i poddani*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M. J. L e s z k a, T. W o l i Ń s k a, Warszawa 2001, s. 241.

³⁷ E u z e b i u s z, *Pochwała Konstantyna*, III, s. 201.

³⁸ Jak słusznie wskazywał Steven R u n c i m a n (*Teokracja bizantyńska...*, s. 28): *Euzebiusz był sobordynacjonistą w swojej teologii Trójcy. Łatwo mu przeto było swój subordynacjonizm tak poszerzyć, aby objąć nim cesarza jako pewien rodzaj ziemskiej emanacji Trójcy* (tłum. M. R a d o ż y c k a - P a o l e t t i). Orozjusz, teolog i historyk hiszpański, doszukując się analogii wskazywał: jeden Bóg, jeden cesarz, jedno Imperium, jeden Kościół, jedno prawo, jedna wiara czy religia (P a w e ł O r o z j u s z, V, 2, 1–3; VI 1, 6; VII, 33, 16.) Płaszczyzna religijna (politeizm / monoteizm) przechodzi tu w płaszczyznę polityczną (poliarchia / monarchia). Cf. F. D v o r n i k, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington 1966, s. 614–615; A. K o t ł o w s k a, *Obraz dziejów...*, s. 204; Cf. K. I l s k i, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożeo z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 224. Na związek między pojęciami jednego Boga i jednego cesarza wskazywał Raymond V a n D a m (*The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2007, s. 248–251).

³⁹ E u z e b i u s z, *Życie*, I, 9, 2, s. 19.

ralnym opiekunem Kościoła⁴⁰ i winien prowadzić swoich poddanych ku zbawieniu. Cesarz, będąc przyjacielem Boga i Jego wybrańcem, pozostawał z Nim w stałym kontakcie, a dzięki otrzymany od Niego natchnieniom stawał się tłumaczem Jego woli. W ten sposób cesarz został wyniesiony nie tylko ponad swoich poddanych, będących jego sługami zobowiązanymi do padania przed nim na twarz (προσκύνησις), ale ponad cały rodzaj ludzki, dla którego był on wszechwładnym panem i władcą, jedynym prawodawcą, najwyższym sędzią i dowódcą wojskowym. Sprawował on zatem władzę na wzór Jedynego Boga i tak jak Bóg rządził, nagradzając Niebem i karząc Piekłem, tak i cesarz hojnie nagradzał, ale też karał swych poddanych, czasem bardzo surowo. Cesarz winien nie tylko wzbudzać grozę w swych poddanych, ale też opierać swój autorytet na szeregu przymiotach, upodabniających go do Boga⁴¹. Powinien przede wszystkim miłować Chrystusa (φιλόχριστος) i ludzi (φιλόανθρωπος). Być wierny w Chrystusie (πιστός ἐν Χριστῷ) i pobożny (εὐσεβής), dzięki czemu w nagrodę odnosił zwycięstwa, stając się *ipso facto* władcą zwycięskim (νικητής, καλλίνικος). Cesarz winien także przestrzegać prawa (εὐνομία), czynić dobro poddanym, być wobec nich hojny i wyrozumiały, a jednocześnie rozważny, powściągliwy i nieskory do gniewu. Mając zaś w przekonaniu swych chrześcijańskich poddanych bezpośrednie relacje z Bogiem, nie tylko stawał się żywym symbolem i uosobieniem chrześcijańskiego cesarstwa, lecz także został otoczony polityczno-religijnym kultem. Wszystko, co wiązało się z cesarzem, miało swój sakralny wymiar i było święte (ἅγιος). Podkreślał to bardzo rozbudowany ceremoniał auliczny, oparty na tradycji rzymsko-hellenistycznej przenikniętej wpływami orientalnymi⁴².

Tak więc w przekonaniu Euzebiusza z Cezarei cesarz Konstantyn, w którym dziejopis widział „nowego Mojżesza”⁴³, zapoczątkował Króles-

⁴⁰ Euzebiusz (Życie, IV, 52, 2, s. 141) wspominał, jak to Konstantyn instruował swoich synów, aby zabiegając o pomyślność państwa, troszczyli się przede wszystkim o Kościół Boży.

⁴¹ Cf. Euzebiusz, *Pochwała Konstantyna*, V, s. 203.

⁴² Cf. C. Mango, *Historia Bizancjum...*, s. 213–214; G. Dagron, *Empereur et prêtre...*, s. 33–225. Wpływ tradycji hellenistycznej na bizantyńską ideę władzy omówił L.G. Kurbatov (*Političeskaja teorija v rannej Vizantii. Ideologija imperatorskoj vlasti i aristokratičeskaja opozicija*, [in:] *Kultura Vizantii IV – piervaja polovina VII v.*, red. Z.V. Udalcova, Moskwa 1984, s. 99–100).

⁴³ W przekonaniu Euzebiusza (Życie, I, 12; 20; 38; 39) tak, jak Mojżesz wywiódł swój lud z niewoli, tak Konstantyn wyprowadził z niej chrześcijan. Na temat paraleli

two Boże na ziemi, będące ostatnim etapem historii powszechnej przed powtórny przyjściem Chrystusa, które niebawem miało nastąpić. W tym czasie Dobra Nowina winna być rozpowszechniona aż po krańce ziemi, a wszelka herezja wykorzeniona. Koncepcja Euzebiusza, przyjęta następnie w cesarstwie bizantyńskim, dała jego mieszkańcom, jak podkreślał Steven Runciman, *poczucie jedności, własnej godności i Bożego zamysłu, podtrzymujące cesarstwo aż do końca*⁴⁴.

O przełomie, jaki dokonał się w dziejach, informował także w połowie V w. w swej *Historii kościelnej* Hermiasz Sozomen, pisząc: *na mocy zarządzenia Bożego zdarzyła się światu tak wielka i cudowna przemiana (παράδοξου μεταβολής), zmuszająca do poniesienia zarówno poprzedniej religii, jak i rodzimych tradycji*⁴⁵. Sozomen, patrząc na nią z perspektywy ponad stuletniej, dostrzegał jej uniwersalny a zarazem fundamentalny charakter odnoszący się nie tylko do sfery kultu, lecz także do ojczy- stych praw i zwyczajów (πατριῶν νόμων), wszak były one zakotwiczone w dawnej religii⁴⁶, co wynikało ze ścisłych związków *sacrum* i *profanum*. Dla Sozomena owa *zmiana* czy też *zwrot* (μεταβολή) związane były przede wszystkim z porzuceniem starej religii i zastąpieniem jej przez chrześcijaństwo, co wręcz wymagało rezygnacji z dotychczasowych oby- czajów, gdyż zastąpiono kultury politeistyczne, należące do grupy kultów tradycyjnych, religią monoteistyczną, a więc religią zupełnie innego typu. Sozomen odnosił wspomnianą przemianę do cesarstwa rzym- skiego a nawet do całego świata, ponieważ pisał wprost o οἰκουμένη. Dla niego więc dotyczyła ona ich chrystianizacji, tym bardziej że nieco wcześniej wskazywał, że Kościół, nie licząc Żydów, rozprzestrzenił się pośród wszystkich pozostałych ludów (ἄλλων ἐθνῶν)⁴⁷. W historiografii nazwano ową przemianę przełomem konstantyńskim⁴⁸, ale nie zdefinio-

między Konstantynem a Mojżeszem u Euzebiusza cf. C. R a p p, *Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'Bishop'*, JTS 49, 1998, s. 685–695. W źródłach cesarz określany był także nierzadko jako „nowy Dawid” czy „nowy Salomon”, cf. M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Cesarz...*, s. 241.

⁴⁴ S. R u n c i m a n, *Teokracja bizantyńska...*, s. 29.

⁴⁵ S o z o m e n, I, I, II, s. 8. (tłum. Ś. K a z i k o w s k i, s. 33): Τοσαύτης οὖν θείας καὶ παράδοξου μεταβολῆς τῆς οἰκουμένης συμβάσης, ὡς καὶ τῆς προτέρας θρησκείας καὶ τῶν πατριῶν νόμων ἀμελήσαι,

⁴⁶ Dla S o z o m e n a (I, I, II) najlepszym tego przykładem były opowieści o dziku kalidońskim i byku maratońskim.

⁴⁷ S o z o m e n, I, I, 9.

⁴⁸ Termin ten występuje w różnych językach: *Die konstantinische Wende*, *Constantinian shift*, *le tournant constantinien*, *svolta costantiniana*. Ma on już bogatą

wano jej w sposób jednoznaczny. Można na przykład znaleźć opinię, że takiego zasadniczego zwrotu związanego z działalnością cesarza Konstantyna nie było w ogóle, ponieważ chrystianizacja cesarstwa dokonywała się już przed jego panowaniem, szczególnie w okresie tzw. „małego pokoju Kościoła” w latach 260–303, kiedy to jej postępy były na tyle duże, że procesu tego nie można już było odwrócić⁴⁹. W tym więc przypadku pojęcie przełomu w odniesieniu do chrystianizacji cesarstwa ma wyłącznie charakter umowny, by nie rzec, że jest to tylko przełom pozorny (a być może i pozorowany)⁵⁰. Na ogół jednak przełom konstantyński

literaturę przedmiotu; cf. J. V o g t, *Die Revolution Constantins des Grossen*, [in:] *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960, s. 135–256; *Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. G. R u h b a c h, Darmstadt 1976; R. F a r i n a, *Eusebio di Cesarea e la „Svolta Costantiniana”*, Aug 26, 1986, s. 313–322; J. B l e i c k e n, *Constantin der Grosse und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992; *Die konstantinische Wende*, hrsg. E. M ü c h l e n b e r g, Gütersloh 1998; G. B o n a m e n t e, *La „svolta costantiniana”*, [in:] *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Giustiniano*, curr. E. D a l C o v o l o, R. U g l i o n e, Roma 2001, s. 147–170; K. M. G i r a r d e t, *Die Konstantinische Wende...*, s. 39–155; *Konstantin der Grosse. Kaiser einer Epochenwende*, hrsg. F. S c h u l l e r, H. W o l f f, München 2007; J. R i s t, *Constantin et l'Église. Remarques sur le soi-disant tournant constantinien*, CPE 109, 2008, s. 43–55; R. V a n D a m, *The Roman Revolution...*; F. C a r l à, M. G. C a s t e l l o, *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*, Roma 2010; S. B r a l e w s k i, *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, [in:] *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. K a l i n o w s k i, D. P r ó c h n i a k, Poznań 2013, s. 115–149; i d e m, *Constantinian shift – the truth or a myth*, VP 34, 2014, s. 39–53.

⁴⁹ Poglądy w tym duchu formułowali m.in.: W. H. C. F r e n d, *Martyrdom and persecution in the early Church: A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, s. 440–476; P. B r o w n, *The World of Late Antiquity*, London 1971, s. 60–65; F. M i l l a r, *The Emperor in the Roman World 31 B.C. – A.D. 337*, London 1977, s. 551sqq; T. D. B a r n e s, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Massachusetts–London 1981, *passim*; T. D. B a r n e s, *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, [in:] *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, ed. A. D i h l e, Genève 1989, s. 306–310. Pamiętać jednak trzeba, że mimo iż chrystianizacja mieszkańców cesarstwa postępowała już od ponad dwóch stuleci, chrześcijanie na początku IV w. byli w zdecydowanej mniejszości. W dodatku proces ten przebiegał nierównomiernie, doprowadzając do dużych dysproporcji między słabo schryścianizowanym Zachodem i dużo lepiej schryścianizowanym Wschodem (cf. *Le problème de la christianisation du monde antique*, ed. H. I n g l e b e r t, S. D e s t e p h e n, B. D u m é z i l, Paris 2010, *passim*).

⁵⁰ Cf. K. M. G i r a r d e t, *Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins*

sprowadza się do epokowego czynu cesarza, który nie tylko uznał i otoczył opieką Kościół, lecz również związał go z państwem i sprawił, że z biegiem czasu doszedł on do wielkiego znaczenia⁵¹. Ta druga opinia jest mi zdecydowanie bliższa.

Dla chrześcijan żyjących w IV wieku rzeczywiście był to czas przełomowy. Stulecie, które rozpoczęło się największym, jeśli chodzi o zasięg i liczbę ofiar, prześladowaniem wyznawców Chrystusa w *Imperium Romanum*, zakończyło się deklaratywną chrystianizacją tegoż państwa poprzez nadanie chrześcijaństwu statusu religii państwowej, jedynie obowiązującej⁵². W dodatku konsekwencją związku cesarstwa z Kościołem była ingerencja państwa w wewnętrzne sprawy tego ostatniego, a także zwiększony wpływ cesarskiej administracji na zarządzanie Kościołem, czy wreszcie jeszcze bardziej widoczne niż dotychczas działanie zasady akomodacji na kościelne struktury organizacyjne.



d. Gr., [in:] i d e m, *Die Konstantinische Wende...*, s. 41; A.H.M. J o n e s, *Constantine and Conversion of Europe*, London 1948, s. 254.

⁵¹ Osobnym zagadnieniem jest rola samego Konstantyna jako autora wspomnianego przełomu. Cf. J. S t r a u b, *W sprawie przełomu konstantyńskiego*, RTK 27, 1980, s. 157–166; J. V o g t, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Ł u k a s z e w i c z, Warszawa 1993, s. 99; J. B l e i c k e n, *Constantin der Große...*, *passim*; *Die konstantinische Wende...*, s. 9–122; G. B o n a m e n t e, *La „svolta costantiniana”...*, s. 147–170; K.M. G i r a r d e t, *Die Konstantinische Wende...*, s. 39–155; J. R i s t, *Constantin et l’Église...*, s. 43–55; F. C a r l à, M.G. C a s t e l l o, *Questioni tardoantiche...*, *passim*.

⁵² Cf. *De Fide catholica*, KT, XVI, 1, 2. O tym, że do końca chrystianizacji *Imperium Romanum* było jeszcze daleko świadczy liczna obecność pogan wśród wyższych urzędników cesarstwa, cf. R. v o n H a e h l i n g, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n.Chr.)*, Bonn 1978, *passim*; T.D. B a r n e s, *Statistics and the conversion of the Roman aristocracy*, JRS 85, 1995, s. 135–47; M.R. S a l z m a n, *The making of a Christian aristocracy: social and religious change in the western Roman empire*, Cambridge 2002, *passim*.

ROZDZIAŁ IV

„Ideologia zwycięstwa” w historiografii kościelnej



W iara, że Bóg zapewnia swoim wyznawcom triumfy militarne, która przyjęła postać tzw. ideologii zwycięstwa, stała się jednym z fundamentów chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego. Nadzieja na interwencję Bożą nie opuszczała Rzymian i ich spadkobierców Bizantyńczyków nawet wtedy, kiedy ponosili dotkliwe klęski w walce z nieprzyjaciółmi. Mieszkańcy Konstantynopola do końca istnienia Miasta oczekiwali cudownego ocalenia. Spodziewali się, że kiedy Turcy będą szturmować mury bizantyńskiej stolicy, ze szczytu Porfirowej Kolumny, kolumny Konstantyna Wielkiego, stojącej na forum jego imienia, zstąpi anioł z mieczem i wręczy go nieznanemu przechodniowi, znajdującemu się u nieopodal cokołu, a ten stanie na czele mieszkańców Konstantynopola i zada nieprzyjaciołom klęskę¹.

Wyrażenie „ideologia zwycięstwa” (czy „triumfu”) nie ma pierwowzoru antycznego. Zostało ono ukute w XX w. przez takich badaczy

¹ N i c e f o r, 224, kol. 68; D u k a s, s. 289–290.

jak Robert Combés², Michael McCormick³, czy Peter Kneissl⁴. Już w latach trzydziestych XX w. zaczęto używać zbliżonego semantycznie pojęcia „teologia zwycięstwa”, którego twórcą jest Jean Gagé. Badacz ten odnosił ów termin do zjawiska sakralizacji zwycięstw militarnych, ponieważ przypisywanie ich bogom było typowe dla mentalności Rzymian na przestrzeni długiej historii stworzonego przez nich Imperium⁵. W polskiej literaturze przedmiotu zagadnieniem „ideologii zwycięstwa”, propagowanej przez cesarzy odwołujących się do ceremonii triumfu od Oktawiana Augusta do Dioklecjana, zajmowała się Katarzyna Balbuza⁶. Dariusz Brodka natomiast zbadał wspomniane zjawisko w *Historii kościelnej* Rufina z Akwilei, nazywając je „teologią zwycięstwa”⁷. Wyraziste i niezmiernie interesujące poglądy w tej materii przedstawił w swym traktacie historycznym Euzebiusz z Cezarei⁸. Zrekonstruowanie ich będzie zatem celem pierwszej części niniejszego rozdziału.

Euzebiusz z Cezarei postanowił w napisanej przez siebie *Historii kościelnej* przedstawić z jednej strony sukcesję apostołską⁹, z drugiej zaś naj-

² Cf. R. C o m b é s, *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*, Paris 1966.

³ Cf. M. M c C o r m i c k, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990, s. 11–34.

⁴ Cf. P. K n e i s s l, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Göttingen 1969.

⁵ Cf. M. M c C o r m i c k, *Eternal Victory...*, s. 11–34; J. W i e n a n d, *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I*, Berlin 2012, *passim*.

⁶ Cf. K. B a l b u z a, *Triumfator. Triumfi ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005.

⁷ Cf. D. B r o d k a, „Teologia zwycięstwa” cesarzy chrześcijańskich a „Historia ecclesiastica” Rufina z Akwilei, *M* 54, 1999, s. 457–464.

⁸ François H e i m (*La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992, s. 63–67) zajmował się co prawda teologią zwycięstwa w *Historii kościelnej* Euzebiusza, ale uczynił to pobieżnie.

⁹ Cf. V. T w o m e y, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the „Church History” of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, s. 41–138; A. D a v i d s, *The Era of the Apostles according to Eusebius „History of the Church”*, [in:] *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. A. H i l h o r s t, Leiden–Boston 2004, s. 194–203; E. N o r e l l i, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, [in:] *L’historiographie de l’Église des premiers siècles*, dir. B. P o u d e r o n, Y.-M. D u v a l, préface de M. Q u e s n e l, Paris 2001, s. 1–22. Na temat apostołskiego pochodzenia rzymskiej stolicy biskupiej w ujęciu Euzebiusza cf.

ważniejsze wydarzenia z dziejów Kościoła, zwracając szczególną uwagę na zbawcze działanie Boga związane z osobą Jezusa Chrystusa¹⁰, którego zmartwychwstanie traktował podobnie do zwycięstw militarnych, skoro pisał o zwycięskim znaku czy pomniku zmartwychwstania (τρόπαιον ἀναστάσεως)¹¹. Euzebiusz miał pełną świadomość, że jego *Historia kościelna* różni się zasadniczo od tworzonych do tej pory dzieł poświęconych opisowi dziejów. We wstępie do piątej księgi pisał:

Inni w swych dziełach historycznych poprzestają na przedstawieniu odniesionych w wojnach zwycięstw, zabranych wrogom trofeów, dzielności wodzów i męstwa żołnierzy, którzy splamili ręce krwią i tysiącami zabójstw w obronie dzieci, ojczyzny i innych swoich dóbr. Natomiast moja księga traktuje o życiu według Boga, więc na wieczystych stelach wypisze pełne pokoju walki stoczone o pokój duszy oraz imiona ludzi, którzy mężnie toczyli walki w takich zapasach, przedkładając prawdę nad ojczyznę i religię nad swych najbliższych. Na wieczną pamiątkę głosić będzie niezłomność zapaśników wiary, ich wypróbowane męstwo, odebrane demonom trofea, zwycięstwo odniesione nad niewidzialnymi wrogami, a wreszcie wieńczące ich korony¹².

W przekonaniu Euzebiusza aż do czasów mu współczesnych w dziełach przedstawiających bieg dziejów „ideologia triumfu” zajmowała poczesne miejsce¹³. Podobną rangę nadał jej Euzebiusz

S. B r a l e w s k i, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 25–49.

¹⁰ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, I, 1, 1–2; S. M o r l e t, *L'Introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée (I, 2–4): étude génétique, littéraire et rhétorique*, REAug 52, 2006, s. 57–94. Na temat teologii historii sformułowanej przez Euzebiusza w jego *Historii kościelnej* cf. H. C r o u z e l, *La théologie de l'histoire selon d'Eusèbe de Césarée*, [in:] *Qué es la Historia de la Iglesia. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra Saranyana*, ed. I. J o s é, E. d e l a L a m a, M. L l u c h - B a i x a u l i, Pamplona 1996, s. 92–109. Henri C r o u z e l (*La théologie...*, s. 109), zajmując się teologią historii w dziele Euzebiusza, podkreśla jednak, że nie jest ono traktatem teologicznym, a apologetycznym; cf. T. D. B a r n e s, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass. – London 1981, s. 126; D. J. D e v o r e, *Genre and Eusebius' Ecclesiastical History Toward a Focused Debate*, [in:] *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, ed. A. J o h n s o n, J. S c h o t t, Washington 2013, s. 19–50.

¹¹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, III, 23, 19.

¹² E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, V, prol. 3–4.

¹³ Na jej temat pisałem już w artykule S. B r a l e w s k i, *Boże zwycięstwo (ἐνθεος νίκη) – „ideologia triumfu” w Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei*, VP 35, 2015, s. 331–351.

w wydanej najprawdopodobniej w latach 313/314 *Historii kościelnej*¹⁴, ale jednocześnie wyraźnie ją przewartościował. Zapowiadał, że i on również będzie pisał o wojnach, ale nie krwawych, lecz pełnych pokoju (εἰρηνικώτατους πόλεμοι), gdyż swoje dzieło zamierzał poświęcić życiu według zasad wskazanych przez Boga (κατὰ θεὸν πολιτεύματος). Biskup Cezarei miał zajmować się w nim walkami toczonymi o pokój duszy, prowadzonymi nie przez wodzów (στρατηγοί) ani żołnierzy (ὀπλίται), lecz ludzi równie mężnych, którzy staczali bój z niewidzialnym nieprzyjacielem (ἀόρατος ἀντίπαλος), a trofea (τρόπαιά) zdobywali nie na wrogich wojskach, ale na demonach. Najwyższą zaś wartością dla nich była prawda (ἀλήθεια), którą stawiali wyżej niż ojczyznę czy swoich najbliższych¹⁵. Euzebiusz-historyk zamierzał upamiętnić odnieszone przez nich triumfy. Mamy zatem w jego *Historii kościelnej* swoście pojętą „ideologię zwycięstwa”.

Euzebiusz, jak była o tym już mowa, pisał o wojnie wypowiedzianej przez rodzaj ludzki Bogu, zakończonej dopiero przez Konstantyna i jego synów, w czym biskup widział ostateczny triumf Pana wszechrzeczy. Znamienne, że w relacji biskupa Licyniusz, ostatni przeciwnik Konstantyna na drodze do zjednoczenia *Imperium Romanum*, szykując się na wojnę z Konstantynem, zamierzał również zbrojnie wystąpić przeciwko jego Boskiemu Opiekunowi¹⁶, a potem *postanowił wydać wojnę same-mu Bogu jako obrońcy Konstantyna, zamiast temu, którego Bóg bronił*¹⁷. W *Historii kościelnej* Euzebiusza zwycięstwo Boga przyjmowało różne formy, włączając w to triumfy militarne odnoszone w Jego imieniu. Można zatem mówić o swego rodzaju „ideologii zwycięstwa” obecnej w *Historii kościelnej* Euzebiusza.

¹⁴ Cf. R.W. Burgess, *The date and editions of Eusebius' „Chronici Canones” and „Historia Ecclesiastica”*, JTS 48, 1997, s. 471–504; M. Cassin, M. Debié, M.-Y. Perrin, *La question des éditions de l’Histoire ecclésiastique et le livre X*, [in:] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, t. I, *Études d’introduction*, éd. S. Morlet, L. Perrone, Paris 2012, s. 185–206.

¹⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, prol. 3–4.

¹⁶ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 8, 8.

¹⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 8, 9.

I. Wymiar sakralno-militarny „ideologii zwycięstwa”

Euzebiusz w swym traktacie historycznym opisywał zwycięstwa odnoszone przez wyznawców Chrystusa. Chrześcijanie, określani przez Euzebiusza mianem cesarskich żołnierzy (βασιλείας στρατιῶται)¹⁸, toczyli wojnę (πόλεμος)¹⁹, czy też zapaśniczą walkę (διαγυμνασία)²⁰, posługując się w niej prawdziwą miłością (γνήσιον τῆς ἀγάπης)²¹. Była to walka ze złym duchem (δαίμων)²², szatanem walczącym z Bogiem (θεομάχος σατάν)²³, demonem zazdrosnym i zawistnym, nie tylko nienawidzącym dobra, ale miłującym zło (ὁ μισόκαλος φθόνου καὶ φιλοπόνηρος δαίμων)²⁴, duchami nienawidzącymi Boga (θεομισῆ πνεύματα)²⁵, podstępny wąż (σκολιὸς ὄφις)²⁶, bestią czy dzikim zwierzem (θῆρ)²⁷, potęgą (δύναμις)²⁸ niegodziwą, podłą, złośliwą i zwodniczą (πονηρά)²⁹, cieszącą się z cudzego nieszczęścia (ἐπιχαιρεστικάκος)³⁰, wroga ludzkiemu zbawieniu (ἀνθρώπων ἐπιβουλος σωτηρίας)³¹, podobną do wściekłego psa (κυνὸς δίκην λυττῶντος), atakującego w dzikim szale, czy syczącego węża syczącego śmiertciony jad³², posługującą się ludźmi owładniętymi pychą (φρόνημα)³³, czy szczującą przeciwko chrześcijanom *wszelkie zwierzę i wszelką dzicz w ludzkiej postaci*³⁴.

¹⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 15.

¹⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 6.

²⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 15.

²¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 6.

²² Euzebiusz, *Historia kościelna*, IV, 7, 10.

²³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VII, 31, 1.

²⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 14; X, 8, 2.

²⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 13.

²⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 42.

²⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 6.

²⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 1.

²⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 1.

³⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IV, 7, 10.

³¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 1.

³² Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 14.

³³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, I, 2, 19.

³⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 14: πάντα τε ἀνθρωπόμορφον θῆρα καὶ πάντα τρόπον ἄγριον καθ' ἡμῶν ὑποσαλεύοντος.

Sam Chrystus nazywany był przez Euzebiusza aniołem wielkiej rady (τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελος), wielkim Bożym wodzem naczelnym (μέγας ἀρχιστράτηγος τοῦ θεοῦ), ale też wodzem wodzów (πανηγυμένων)³⁵, panem (κύριος) i królem (βασιλεύς)³⁶ oraz najwyższym królem (παμβασιλεύς)³⁷, niszczycielem bezbożników (τῶν ἀσεβῶν ὀλετήρ), zabójcą tyranów (τυραννοκτόνος)³⁸, twórcą życia (ζωοποιός)³⁹ i jego odnowicielem (τοῦ βίου διορθωτής)⁴⁰, dawcą światła (φωταγωγός), wielkim lekarzem (μέγας ἰατρός), czy wreszcie Bożym pomazańcem (Χριστὸς τοῦ θεοῦ)⁴¹. W przekonaniu Euzebiusza Chrystus wyniszczył swych wrogów i nieprzyjaciół tak doszczętnie, że ich imię wydawało się nigdy nie istnieć⁴². W dodatku uzbroić miał swych żołnierzy w oręż pobożności, co w zmaganiach z ich przeciwnikami czyniło ich dusze twardszymi niż diament⁴³. Mając wielką władzę i wojsko, stawiał znaki zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi⁴⁴. Sama zaś prawda przeciwstawiała się oszczerstwom rzucanym na chrześcijan i z czasem rozbłysnęła wspianiałym światłem (τῆς ἀληθείας αὐτῆς ἑαυτὴν συνιστώσης ἐπὶ μέγα τε φῶς κατὰ τὸν προϊόντα χρόνον διαλαμπύσης)⁴⁵.

Euzebiusz zdawał sobie doskonale sprawę z wagi, jaką poganie przywiązywali do zwycięstw militarnych, przypisując je bogom, którzy w ten sposób wyrażali swą przychylność wobec rzymskiej *civitas*⁴⁶. Sami władcy w oficjalnych dokumentach chętnie eksponowali swoje

³⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 20.

³⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 12.

³⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 20.

³⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 10.

³⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 12.

⁴⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 10.

⁴¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 12.

⁴² Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 15.

⁴³ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, X 4, 19: τίς εὐσεβείας ὄπλοις οὕτως ἐφράξατο τοὺς στρατιώτας, ὡς ἀδάμαντος τὰς ψυχὰς κραταιοτέρους ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἀντιπάλους ἀγῶσιν διαφαίνεσθαι.

⁴⁴ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 20: Τίς βασιλέων ἐς τοσοῦτον κρατεῖ καὶ στρατηγεῖ μετὰ θάνατον καὶ τρόπαια κατ' ἐχθρῶν ἴστησιν.

⁴⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IV, 7, 12.

⁴⁶ Na temat poglądów Euzebiusza dotyczących pogan cf. A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea...*, *passim*; P. van Nuffelen, *Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism*, [in:] *The Archaeology of Late Antique „Paganism”*, ed. L. Lava, M. Mulryan, Leiden 2011, s. 89–109.

sukcesy militarne, odnoszone nad różnorakimi wrogami zewnętrznymi, podkreślając w ten sposób, że bogowie wspierają ze wszech miar ich panowanie. Cytował je także Euzebiusz w swej *Historii kościelnej*⁴⁷. Ufnosć pogan w opiekę bogów jest także wyraźnie widoczna w rozporządzeniu cesarza Maksymina⁴⁸ opublikowanym na steli w Tyrze, a zaprezentowanym przez Euzebiusza. W głębokim przekonaniu tegoż władcy *dobroczynna opatrność bogów nieśmiertelnych sprawuje rządy i daje pokój*⁴⁹. Aby się o tym przekonać, zachęcał cesarz do spojrzania *na żniwa w pełnym rozkwicie na rozległych polach, na kotłyszące się kłosa, na łąki zroszone deszczem, jaśniejące ziołami i kwiatami, na powiew wiatru tchnący łagodnością i delikatnością*⁵⁰. Paganie wierzyli też, że ich boscy patroni zabezpieczają ich przed wszelkimi klęskami. Jak bowiem dowodził Maksymin,

to dzięki miłościwej troskliwości bogów dzieje się tak, że ziemia nie odrzuca powierzonych sobie ziaren i nadziei rolników nie zwodzi próżnym oczekiwaniem, że widmo zbrodniczej wojny nie stale i nie bez przeszkód pojawia się na ziemi, że nie tracą równowagi żywioły niebios i ludzkie ciała nie schną na śmierć, że za podmuchem rozszałych wiatrów morze nie piętrzy fal, że nie zrywają się zniecka gwałtowne nawałnice, by rozpętać złowrogą burzę, ani ziemia, żywicielka wszystkich i matka, nie zapada się w straszliwych wstrząsach ze swych najgłębszych czeluści, ani leżące na niej góry nie giną w rozwartych przepaściach⁵¹.

Maksymin widział w Zeusie, Najwyższym i Największym, obrońcę od wszelkiej zguby i zagłady bogów ojczystych, żon obywateli, ich dzieci, ognisk rodzinnych czy domów⁵². Był przekonany, że sami bogowie *podtrzymują wszystkich ludzi i porządek samego państwa* (αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, δι' οὓς πάντες ἄνθρωποι καὶ αὐτῇ ἢ τῶν δημοσίων διοίκησις

⁴⁷ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IV, 13, 1; VIII, 17, 3–5; IX, 10, 7.

⁴⁸ Mario B a g h o s (*The Impact of Martyrdom on Eusebius of Caesarea's Commentary on Luke: Anticipating the Imminent Eschaton*, Phro 28, 2013, s. 73–100) twierdzi, że prześladowania chrześcijan za panowania Maksymina Dai wywarły wpływ na eschatologiczne poglądy Euzebiusza. Pod wpływem wspomnianych doświadczeń miał on oczekiwać rychłego przyjścia Chrystusa w celu ulżenia cierpieniom męczenników.

⁴⁹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 7, 3.

⁵⁰ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 7, 10.

⁵¹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 7, 8.

⁵² Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 7, 7.

συνίσταται)⁵³, a miasta, jak chociażby Tyr, zawdzięczały swój rozkwit *obecności bogów niebiańskich*⁵⁴. W opinii Euzebiusza Maksymina, odznaczający się skrajną bojaźliwością i przesądnością, z całym zaangażowaniem oddawał się sprawom zabobonnego kultu idoli i demonów, przewyższając jednocześnie tyrana Rzymu, Maksencjusza, w niegodziwości. W przekonaniu biskupa Cezarei to Maksyminowi przysługiwała nagroda za zwycięstwo (νικητήρια) w tej rywalizacji⁵⁵. Euzebiusz podkreślał, że tylko jedna kobieta, będąca chrześcijanką, z tych, które Maksymin pożądał w Aleksandrii, *odniosła zwycięstwo nad lubieżną i rozpustną duszą tyrana*⁵⁶.

W relacji Euzebiusza godność cesarską nazywał Maksymin macierzą wszelkiej bogobojności (μητρόπολις πασῶν θεοσεβειῶν)⁵⁷. *Pietas* była wszak przymiotem czyniącym cesarzy zdolnymi do sprawowania rządów. Kultywowali ją, wznosząc świątynie, ołtarze ofiarne, posągi bogów, składając ofiary i dary wotywnie⁵⁸. Obowiązywała przy tym zasada *do ut des*. Jak ujął to Frank Kolb: *Nagrodą bogów za pietas jest felicitas, która oznacza szczęście, a zarazem zdolność przynoszenia szczęścia, i jest podstawą odnoszenia przez władcę zwycięstw*⁵⁹. Za nieszczęścia spotykające Rzymian Maksymin obwiniał chrześcijan: *Wszystko to zaś działo się z powodu zgubnego obłędu próżnej głupoty tych niegodziwych ludzi, który opanował ich dusze i, że tak powiem, hańbą okrył całą ziemię*⁶⁰.

Chrześcijanie, którzy na skutek prześladowań wyparli się Chrystusa, porzucili w odczuciu Maksymina *ślepy obłęd i bezdroże i nabrali własciwego i najlepszego rozumu*. Mieli zatem cieszyć się jak *ocaleni z nagłej nawałnicy albo ciężkiej choroby* (ἐκ χειμῶνος ἀπροσδοκίτου ἢ νόσου βαρείας)⁶¹. Pozostali trwający w swej wierze mieli zostać wypędzeni ze społeczności, w których żyli, by uwolnić je *od wszelkiej skazy i bezbożności* (παντὸς μιάσματος καὶ ἀσεβείας)⁶².

⁵³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9a, 6.

⁵⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 7, 5.

⁵⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 14, 8.

⁵⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 14, 15.

⁵⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 7, 6.

⁵⁸ Cf. F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, przekł. A. Gierlińska, Poznań 2008, s. 51.

⁵⁹ F. Kolb, *Ideal...*, s. 51–52.

⁶⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 7, 9.

⁶¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 7, 11.

⁶² Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 7, 12.

Euzebiusz, cytując Tertuliana⁶³, nazywał cesarzy prześladowających chrześcijan bezbożnikami, niegodziwcami i okrutnikami (ἀσεβείς, ἄδικοι, ὠμοί)⁶⁴. Zwracał ponadto uwagę, że nie wszyscy władcy w ten sposób traktowali chrześcijan. Za przykład posłużył mu Wespazjan, zwycięzca Żydów⁶⁵, który w przekonaniu pogan cieszył się przychylnością bóstw, choć nie zwalczał chrześcijan odmawiających udziału w kulcie. Na końcu listy władców, którzy nie prześladowali wyznawców Chrystusa, znalazł również cesarz o przydomku Pius⁶⁶. W tym przypadku, jak się wydaje, chodziło o to, aby podkreślić, że cesarz noszący przydomek „Pobożny” niejako z definicji nie czynił krzywdy chrześcijanom. Uzasadniało to tezę, że prześladowcy chrześcijan byli bezbożnikami, także wedle zasad przyjętych przez pogan.

Biskup Cezarei podjął dyskusję z argumentami Maksymina, wskazując, że sam Bóg, obrońca swego Kościoła (τῆς ἰδίας ἐκκλησίας ὑπέρμαχος θεός), pospieszył prześladowanym chrześcijanom z pomocą (wprost) z niebios (τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οὐράνιον συμμαχίαν ἐπεδείκνυτο)⁶⁷. Dowodził, że tyran, przekonany, iż swoją gorliwością w służbie bożkom i uciskaniem chrześcijan zapobiega pladze głodu (λιμός), zarazy (λοιμός) i wojny (πόλεμος), doznał zawodu, gdyż wszystkie te nieszczęścia spadły jednocześnie na rządzoną przez niego społeczność, zapowiadając jego ostateczny upadek (καταστροφή)⁶⁸. Euzebiusz nazywał go nienawidzącym Boga (θεομισῆς) i oskarżał o uczynienie ze sprzymierzonych z Rzymem Armeńczyków wrogów (πολεμίοι) *Imperium Romanum* tylko dlatego, że byli chrześcijanami, a ten chciał ich *zmusić do składania ofiar bożkom i demonom*⁶⁹. Biskup Cezarei nazywał stronników Maksymina nieprzyjaciółmi bogobojności (θεοσεβείας ἐχθρῶν)⁷⁰. W samym Maksyminie widział zaś człowieka zuchwałego (ὑπερήφανος)⁷¹ i wytykał mu pychę (μεγαλαυχία)⁷², za którą został przez Boga ukarany. W relacji Eu-

⁶³ Cf. Tertulian, *Obrona chrześcijan*, V, 7.

⁶⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 5, 7.

⁶⁵ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 5, 7.

⁶⁶ Prawdopodobnie chodziło o Antonina Piusa.

⁶⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 7, 16.

⁶⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 8, 3.

⁶⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 8, 2.

⁷⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 11, 3.

⁷¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 7, 2.

⁷² Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 8, 13.

zebiusza duszę Maksymina *przepelniała pycha z powodu nadziei, jakie pokładał w demonach, których uważał za bogów, oraz w tysiącach hoplitów* (δαιμόνων ἐλπίσιν, ὧν δὴ ᾤετο θεῶν, καὶ ταῖς τῶν ὀπλιτῶν μυριάσιν τὴν ψυχὴν ἐπηρμένος)⁷³. Szukał zatem wsparcia i protekcji bogów rzymskich, co było zgodne z długowieczną rzymską tradycją. Istniejący u Rzymian politeizm sprawiał, że ich wodzowie, a potem władcy, przypisywali swoje sukcesy militarne różnym bóstwom.

Biskup Cezarei podkreślał, że ostatecznie Maksymin, pozbawiony Bożej opieki, został osamotniony, a Bóg udzielił zwycięstwa jego wrogowi, Licyniuszowi⁷⁴. Maksymin, poniosłszy całkowitą klęskę, okryty hańbą, wziął odwet na kapłanach i prorokach kultów pogańskich, mordując wielu z nich jako szarlatanów i oszustów, sprawców swego nieszczęścia, ponieważ to właśnie ich wyrocznie zachęciły go do wywołania wojny⁷⁵. Jego pogromca, Licyniusz, podobnie potraktował w Antiochii proroków i kapłanów Zeusa z przydomkiem *Filios*, którzy na torturach mieli przyznać się do oszukańczego preparowania swoich wyroczeni i ostatecznie ponieść karę śmierci⁷⁶. Pokonany na polu bitwy Maksymin oddał w końcu cześć Bogu chrześcijan, ale nie uchroniło go to przed straszną śmiercią⁷⁷, gdyż podejmowane przez niego działania były spóźnione. Niemniej, jak skonstatował Euzebiusz, doznał pewnej łaski, która złagodziła jego cierpienia. Nie zginął jednak zaszczytną śmiercią, jak przystało wodzowi, lecz jako bezbożnik (δυσσεβής) i walczący przeciw Bogu (θεομάχος)⁷⁸ umarł w wielkich cierpieniach, wyznając jednak, że słusznie cierpi za znieważenie Chrystusa⁷⁹. Po jego śmierci zwycięzcy ogłosili go wrogiem publicznym jako najbardziej niegodziwego, najbardziej znieawidzonego i nienawistnego Bogu tyрана⁸⁰.

⁷³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 10, 2.

⁷⁴ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 10, 3: ἔρημος τῆς ἐκ θεοῦ καθίσταται ἐπισκοπῆς, τῆς νίκης ἐξ αὐτοῦ τοῦ πάντων ἐνός καὶ μόνου θεοῦ τῷ τότε κρατοῦντι πρυτανευθείσης.

⁷⁵ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 10, 6.

⁷⁶ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 11, 6.

⁷⁷ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 10, 6.

⁷⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 10, 14.

⁷⁹ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 10, 12–15.

⁸⁰ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 11, 2: κοινὸς ἀπάντων πολέμιος ὑπὸ τῶν κρατούντων ἀναγορευθείς, δυσσεβέστατος καὶ δυσωνυμώτατος καὶ θεομισέστατος τύραννος.

Euzebiusz wskazywał, że sam Bóg wybrał cesarza Konstantyna do rozprawy z prześladowającymi chrześcijan, najbezbożniejszymi tyranami (δυσσεβέστατοι τύραννοι)⁸¹, co odpowiadało także rzymskiej mentalności, wszak już w czasach republiki w *Imperium Romanum* rozpowszechnione było przekonanie, że wielcy wodzowie są wybrańcami bogów⁸². Konstantyn został wybrany nieprzypadkowo. Jak wskazywał biskup Cezarei, ten najlepszy z cesarzy (πανάγαθος βασιλεύς)⁸³ przewodził pozostałym władcom rzymskim z racji swej godności i zajmowanego stanowiska⁸⁴. Euzebiusz podkreślał też, że Konstantyn wraz z Licyniuszem przewyższali Maksymina pochodzeniem (γένει), wykształceniem (τροφῆ), wychowaniem (παιδεία), godnością (ἀξιώματι) oraz rozumem (συνέσει), a przede wszystkim *mądrością i pobożnością w stosunku do Najwyższego Boga* (τῷ γε πάντων κορυφαιοτάτῳ, σωφροσύνη καὶ τῇ περὶ τὸν ἀληθῆ θεὸν εὐσεβεία)⁸⁵. Konstantyn, będąc opiekunem i obrońcą ludzi prawych i dobrych (ἀγαθῶν ἀρωγός)⁸⁶, łączył niezłomną sprawiedliwość z miłością do ludzi⁸⁷ oraz miłość do dobrego z nienawiścią do złego⁸⁸. Był we wszystkim najroztropniejszy, ale przede wszystkim pobożny, a w dodatku jeszcze za ojca miał człowieka określonego przez biskupa Cezarei mianem najpobożniejszego (εὐσεβῆς τε ἐξ εὐσεβεστάτου)⁸⁹. W innym miejscu Euzebiusz pisał, że Konstantyn miał *wrodzone poczucie pobożności wobec Boga*⁹⁰ i że wyróżniał się cnotą pobożności⁹¹. Nazywał go też rzecznikiem (προήγοροι) pokoju

⁸¹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 9, 1. François H e i m (*La théologie...*, s. 67) uważa, że Konstantyn w przekonaniu Euzebiusza był takim samym narzędziem w rękach Boga jak Galeriusz czy Dioklecjan. Ci ostatni mieli być wykonawcami kary zesłanej na Kościół, który miał potem zostać odnowiony przez pierwszego z wymienionych.

⁸² Cf. M. J a c z y n o w s k a, *Religie świata rzymskiego...*, s. 65–70.

⁸³ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 4.

⁸⁴ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 9, 2.

⁸⁵ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 10, 1.

⁸⁶ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 4.

⁸⁷ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 2.

⁸⁸ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 4.

⁸⁹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 9, 1.

⁹⁰ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 9, 10: ὁ δ' ὡσπερ ἔμφυτον τὴν εἰς θεὸν εὐσεβείαν κεκτημένος.

⁹¹ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 6: ὁ δ' ἀρετῇ πάσῃ θεοσεβείας ἐκπρέπων μέγιστος νικητῆς Κωνσταντίνος.

i pobożności⁹², sługą (θεράπων) Boga⁹³, władcą miłym Bogu (βασιλεύς ὁ τῷ θεῷ φίλος)⁹⁴, władcą umiłowanym przez Boga (θεοφιλῆς βασιλεύς)⁹⁵ oraz władcą Bogu najmilszym (θεοφιλέστατος βασιλεύς)⁹⁶. Biskup Cezarei był przekonany, bogobojna pobożność jest potężnym orężem niezwykle skutecznym zarówno w odpieraniu nieprzyjaciół, jak też w zapewnieniu sobie bezpieczeństwa⁹⁷. W konsekwencji Konstantyna jako owoc swej pobożności otrzymać miał z wyżyn niebieskich trofea zwycięstwa nad bezbożnikami⁹⁸.

Maksencjusz⁹⁹, rywal Konstantyna do władzy w zachodniej części *Imperium Romanum*, w odrażających magicznych praktykach miał szukać nadziei na zwycięstwo. W tym celu, jak przekonywał Euzebiusz, polecił rozcinać brzuchy ciężarnych kobiet, a potem badać wnętrzności ich dzieci, a także zabijać lwy, by w końcu zarządzić *jakieś tajemnicze obrzędy zaklinalnia demonów i odwrócenia grożącej wojny*¹⁰⁰. Kiedy jednak ostatecznie do niej doszło, w cudowny sposób sprzymierzeńcem Konstantyna został Bóg (θεοῦ συμμαχοῦντος αὐτῷ παραδοξότατα)¹⁰¹. Biskup Cezarei nazywa Boga przyjacielem (φίλος), opiekunem (κηδεμών), obrońcą (φύλαξ)¹⁰² oraz wspomóżycielem (βοηθός)¹⁰³ i przewodnikiem (ποδηγός)¹⁰⁴ Konstantyna. W relacji Euzebiusza cesarz ów, kiedy tylko podjął decyzję o wyprawie przeciwko Maksencjuszowi rezydującemu w Rzymie, prosił *Boga niebieskiego i Jego Słowo, samego Zbawiciela wszystkich, Jezusa Chrystusa, aby był jego sprzymierzeńcem*

⁹² E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 9, 12. Euzebiusz pisał o προήγοροι w liczbie mnogiej, myśląc nie tylko o Konstantynie, ale też o Licyniuszu wówczas współpracującym z Konstantynem.

⁹³ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 19.

⁹⁴ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 2.

⁹⁵ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 7.

⁹⁶ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 6.

⁹⁷ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 6. Cf. F. H e i m, *La théologie...*, s. 65.

⁹⁸ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 1: Τοῦτω μὲν οὖν ἀνωθεν ἐξ οὐρανοῦ καρπὸν εὐσεβείας ἐπάξιον τὰ τρόπαια τῆς κατὰ τῶν ἀσεβῶν παρείχε νίκης.

⁹⁹ Na temat teologii zwycięstwa lansowanej przez Euzebiusza w kontekście walki Konstantyna z Maksencjuszem cf. F. H e i m, *La théologie...*, s. 63–65.

¹⁰⁰ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, VIII, 14, 5.

¹⁰¹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 9, 1; X, 9, 4.

¹⁰² E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 6.

¹⁰³ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 9.

¹⁰⁴ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 4.

(σύμμαχον δι'εὐχῶν ἐπικαλεσάμενος)¹⁰⁵. Konstantyn forsował kolejne linie obrony tyrana ze świadomością, że ma Boga za sojusznika (ὁ τῆς ἐκ θεοῦ συμμαχίας ἀνημμένος βασιλεὺς), podczas gdy Maksencjusz swoją ufność pokładał w *magicznych sztuczках* (κατὰ γοητείαν μηχαναί) i w wielkiej armii¹⁰⁶. Sam Bóg interweniował na rzecz Konstantyna, wyciągając jego wroga z obwarowanego Rzymu (θεὸς αὐτὸς δεσμοῖς τισιν ὡσπερ τὸν τύραννον πορρωτάτω πυλῶν ἐξέλκει)¹⁰⁷. Euzebiusz pomoc Boga określa mianem zadziwiających zjawisk (παράδοξα)¹⁰⁸ i przyrównuje do interwencji Boga w czasach Mojżesza i przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone. Cezarejczyk podkreślał przy tym kolejny raz, że Maksencjusz odwrócił się od Bożej mocy, a ta wspomagała Konstantyna (νότα δοὺς τῇ ἐκ θεοῦ μετὰ Κωνσταντίνου δυνάμει)¹⁰⁹. Ten ostatni zresztą był w pełni świadom pomocy Boga (εὖ μάλα τῆς ἐκ θεοῦ συνησθημένος βοηθείας)¹¹⁰, toteż nakazał wystawienie własnego posągu *ze zwycięskim znakiem zbawczej męki* (αὐτίκα τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους ὑπὸ χεῖρα ἰδίας εἰκόνας ἀνατεθῆναι προστάττει)¹¹¹ i znamienym napisem: *W tym znaku zbawienia, prawdziwym znamieniu męstwa, ocalilem i oswobodziłem wasze miasto od jarzma tyrana, a ponadto Senatowi i Ludowi Rzymskiemu wraz z wolnością przywróciłem ich dawną świątliwość i chwałę*¹¹². Po zwycięstwie nad Maksencjuszem Konstantyn wraz ze współrządzającym cesarstwem Licyniuszem mieli szukać łaski u Boga, widząc w Nim sprawcę wszystkich swoich sukcesów (θεὸν τὸν τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αὐτοῖς αἴτιον εὐμενίσαντες)¹¹³. W ich przekonaniu – jak przedstawił to Euzebiusz – to sam Bóg uczynił dla nich te cuda (τῶν πεπραγμένων εἰς αὐτοὺς ἐκ θεοῦ τὰ παράδοξα)¹¹⁴. Kiedy zaś umocnili swą władzę cesarską, oczyszili „życie” z nienawiści do Boga (θεοεχθρία), mając świadomość

¹⁰⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 2.

¹⁰⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 3.

¹⁰⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 4.

¹⁰⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 4.

¹⁰⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 5.

¹¹⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 10.

¹¹¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 10.

¹¹² Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX 9, 11: Τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθεῖ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρείας τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα, ἔτι μὴν καὶ τὴν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων τῇ ἀρχαίᾳ ἐπιφανείᾳ καὶ λαμπρότητι ἐλευθέρωσας ἀποκατέστησα.

¹¹³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 12.

¹¹⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 12.

dobrodziejstw udzielonych im przez Niego, toteż swe umiłowanie cnót, Boga, swą pobożność oraz wdzięczność Bogu potwierdzili prawami wydanymi na rzecz chrześcijan¹¹⁵. Cały zaś rodzaj ludzi nienawidzących Boga został unicestwiony (ἠφάνιστο μὲν δὴ καθ' ὃν δεδήλωται τρόπον πᾶν τὸ τῶν θεομισῶν γένος)¹¹⁶. Zwycięzcy cesarze, wiedząc, że swą godność otrzymali od Boga, *plują w twarz martwym bożkom, depczą bezbożne obrzędy demonów i śmieją się z dawnego tradycyjnego obłędu. Uznają tylko jednego Boga, wspólnego Dobroczyńcę wszystkich, również ich*¹¹⁷.

2. Wymiar męczeński „ideologii zwycięstwa”

Euzebiusz szczególnie wartościowy triumf chrześcijan widział w ich męczeństwie za wiarę¹¹⁸. Cytował list cesarza Marka Aureliusza, w którym ten wskazywał, że chrześcijanie, broniąc swej wiary i oddając życie za Boga, odnosili zwycięstwo¹¹⁹. W przekonaniu biskupa Cezarei św. Justyn przez swoje męczeństwo otrzymał zwycięską nagrodę za prawdę, którą głosił¹²⁰. Historyk wskazywał, że Fotyn, biskup Lyonu, został zamęczony w wieku dziewięćdziesięciu lat i choć ciało miał *złamałe starością i chorobą, jego dusza była silna, aby Chrystus przez nią zatriumfował* (θριαμβεύση)¹²¹. W barwnym przekazie Euzebiusza męczennicy *z różnobarwnych i różnorodnych kwiatów wili jeden wieniec*

¹¹⁵ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 11, 8.

¹¹⁶ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 1, 7.

¹¹⁷ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 4, 16. H. C r o u z e l (*La théologie...*, s. 109) podkreślał, że w koncepcji Euzebiusza to sam Bóg kierujący Kościołem *donne aux martyrs la force, corrige les chrétiens par la persécution et châtie les persécuteurs*.

¹¹⁸ Cf. W. T a b b e r n e e, *Eusebius' Theology of Persecution: As Seen in the Various Editions of His Church History*, J ECS 5, 1997, s. 319–334.

¹¹⁹ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IV, 13, 3: οὓς εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε, βεβαιουῦντες τὴν γνώμην αὐτῶν ἢ περ ἔχουσιν, ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες· εἴη δ' ἂν κάκεινοις αἰρετὸν τῷ δοκεῖν κατηγορουμένοις τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῆν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου θεοῦ· ὅθεν καὶ νικῶσι, προϊέμενοι τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς ἢ περ πειθόμενοι οἷς ἀξιοῦτε πράττειν αὐτοῦς.

¹²⁰ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IV, 16, 1: τὰ νικητήρια τελευτῶν ἢς ἐπρέσβευεν ἀληθείας διὰ τοῦ μαρτυρίου τοῦ κατ' αὐτὸν ἀνεδήσατο.

¹²¹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, V, 1, 29.

*i nieśli go w darze Ojcu*¹²². Nazywał ich dzielnymi atletami, którzy odnieśli świetne zwycięstwa, stoczywszy różnorodne zapasy, a w nagrodę otrzymali wspaniałą wieniec nieśmiertelności (μέγας τῆς ἀφθαρσίας στέφανος)¹²³. Podkreślał także, że jako pierwszy wieniec męczenników Chrystusa uzyskał Szczepan¹²⁴.

Biskup Cezarei przyrównywał też cierpienia, jakie musieli znosić męczennicy, do zawodów (ἀγῶνες), w których stawali oni do walki o wieniec zwycięstwa¹²⁵, zdobywając go bądź jako nagrodę w zawodach (ἄθλον)¹²⁶, bądź jako nagrodę na igrzyskach (βραβεῖον¹²⁷ czy ἀγῶνος βραβεῖα¹²⁸). W przypadku męczennicy z Galii, Blandyny, pisał Euzebiusz o zwycięstwie w γυμνάσματα¹²⁹, a więc ćwiczeniach fizycznych, w których miała wziąć udział, znajdując śmierć w okrutnych męczarniach. Według Euzebiusza Blandyna, przyoblekwszy się w Chrystusa, wielkiego i niepokonanego Atletę (μέγας καὶ ἀκαταγώνιστος ἀθλητής)¹³⁰, opasana zwycięskim wieńcem nieskazitelności (τῆς ἀφθαρσίας στεψαμένη στέφανον), pokonała nieprzyjaciela (ἀντικείμενος) w wielu agonach (ἀγῶνες), ściągając na podstępного węża nieubłagany wyrok potępienia¹³¹. Jeden z dworzan cesarskich, za panowania cesarza Dioklecjana, niejaki Doroteusz, jak ujął to Euzebiusz, *oddął duszę* na torturach jako zwycięzca (νικηφόρος ἐν αὐταῖς βασάνοις)¹³². Owe zwycięstwa w agonach odnosili *mężczyźni i kobiety, młodzi i starzy, dziewczęta i staruszkę, żołnierze i cywile* doświadczani biczami, ogniem czy żelazem¹³³. Triumf odnoszony przez męczenników był Bożym zwycięstwem (ἐνθεος νίκη)¹³⁴.

W przekonaniu Euzebiusza męczennicy, osiągnąwszy zwycięstwo

¹²² Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 36.

¹²³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 36.

¹²⁴ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 1, 1.

¹²⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 38.

¹²⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VI, 41, 20.

¹²⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VII, 12; VIII, 6, 5.

¹²⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 12, 7.

¹²⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 42.

¹³⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 42.

¹³¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 42: τῷ μὲν σκολιῷ ὄφει ἀπαραίτητον ποιήσῃ τὴν καταδίκην.

¹³² Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 6, 4.

¹³³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VII, 11, 20.

¹³⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, VIII, 6, 5.

(νικήφοροι)¹³⁵, stali się najgorliwszymi naśladowcami Chrystusa (οἱ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ζήλωται καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο)¹³⁶. Nie pozwalali jednak nazywać się świadkami (μάρτυρας)¹³⁷, a jedynie wyznawcami prostymi i skromnymi (ὁμολογοὶ μέτριοι καὶ ταπεινοί)¹³⁸, choć ze wszystkiego wychodzili zwycięsko (κατὰ πάντα νικηφόροι)¹³⁹. Pozostawiali po sobie radość, pokój, jedność i miłość (χαρὰν καὶ εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν καὶ ἀγάπην)¹⁴⁰. Ich pogańscy prześladowcy widzieli w cierpieniach i śmierci męczenników triumf swoich bogów. Toteż – jak pisał Euzebiusz – wywyższali swoich idoli, przypisując im ukaranie chrześcijan (μεγαλύνοντες ἅμα τὰ εἰδῶλα αὐτῶν καὶ ἐκείνοις προσάπτοντες τὴν τούτων τιμωρίαν)¹⁴¹. Zwycięstwa odnieśli także ci – jak wskazywał Euzebiusz – którzy na skutek prześladowań zostali zmuszeni do tułaczki po pustkowiach i w górach, ginąc z głodu, pragnienia, zimna, chorób czy też w wyniku rozbojów i za sprawą dzikich zwierząt. Świadkami ich zwycięstwa (νίκης μάρτυρες) byli ci, którym udało się wspomnianą poniewiekę przeżyć¹⁴². Euzebiusz wyrażał więc przekonanie, że męczennicy, wyznając Chrystusa, przysporzyli Mu wielkiej chwały (ἐδοξάζετο δὲ μεγάλως ὁ Χριστός)¹⁴³.

3. Wymiar doktrynalny „ideologii zwycięstwa”

W *Historii kościelnej* Euzebiusza niesłychanie ważne dla chrześcijan były również zwycięstwa odnoszone przez nich nad wszelkiej maści herezjami¹⁴⁴. Niemal do rangi symbolu urasta w jego dziele triumf nad Szymonem Magiem¹⁴⁵, którego historyk nazywał praojcem wszystkich herezji (ἀρχηγὸς αἱρέσεως πρώτος)¹⁴⁶, ojcem i twórcą zła (κακῶν πατήρ

¹³⁵ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 55.

¹³⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 2.

¹³⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 2.

¹³⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 3.

¹³⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 7.

¹⁴⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 2, 7.

¹⁴¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 60.

¹⁴² Euzebiusz, *Historia kościelna*, VI, 42, 2.

¹⁴³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 1, 48.

¹⁴⁴ Cf. M. Willing, *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph*, Berlin–New York 2008, *passim*.

¹⁴⁵ Cf. Twomey, *Apostolikos Thronos...*, s. 84–90; H. Crouzel, *La théologie...*, s. 102–103; M. Willing, *Eusebius von Cäsarea...*, s. 76–98.

¹⁴⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 13, 6.

καὶ δημιουργός)¹⁴⁷, a nawet czarownikiem i oszustem (γόης)¹⁴⁸. Jego zwolennicy utożsamiali się z chrześcijanami, ale w przekonaniu Euzebiusza w rzeczywistości oddawać mieli cześć demonom poprzez palenie kadzidła, obrzędy ofiarne i libacje¹⁴⁹. Wedle biskupa Cezarei sam Szymon został groźnym przeciwnikiem wielkich apostołów Zbawiciela (μεγάλων ἀντίπαλον τῶν θεσπεσίων τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἀποστόλων) za sprawą nienawidzącej dobra, złośliwej potęgi, wrogiej ludzkiemu zbawieniu¹⁵⁰. Śludzy Chrystusa zostali jednak wsparci boską łaską, która *zgasiła rozpalony ogień złego, poniżyła i stłumiła wszelką wyniosłą pychę* (ὑψωμα ἐπαιρόμενον), *przeciwną poznaniu Boga*¹⁵¹, a *blask prawdy odniósł zdecydowane zwycięstwo* (ὑπερνίκα) *i okazał przemożną siłę*¹⁵². Piotr Apostoł, ścigający wspomnianego szarlatana, był w opinii Euzebiusza uzbrojony w Boży oręż (τοῖς θείοις ὄπλοις φραζάμενος) i miał działać jako dzielny Boży strateg (γενναῖος θεοῦ στρατηγός)¹⁵³. Euzebiusz odwoływał się zatem wyraźnie do pojęć związanych z wojskowością. Wskazywał, że oszczerstwa rzucane przeciwko chrześcijanom zostały przezwyciężone działaniem prawdy, a nauka chrześcijańska *odniosła walne zwycięstwo i zyskała powszechne uznanie*¹⁵⁴, okazując się najlepszą z racji świętości i mądrości oraz dzięki Bożym i filozoficznym zasadom, na których była oparta¹⁵⁵.

¹⁴⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 1.

¹⁴⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 4.

¹⁴⁹ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 13, 6.

¹⁵⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 1.

¹⁵¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 2: ὁμως δ' οὖν ἡ θεία καὶ ὑπερουράνιος χάρις τοῖς αὐτῆς συναιρομένη διακόνοις, δι' ἐπιφανείας αὐτῶν καὶ παρουσίας ἀναπτομένην τοῦ πονηροῦ τὴν φλόγα ἢ τάχος ἐσβέννου, ταπεινοῦσα δι' αὐτῶν καὶ καθαιροῦσα πᾶν ὑψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ.

¹⁵² Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 3.

¹⁵³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, II, 14, 6.

¹⁵⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IV, 7, 14.

¹⁵⁵ Cf. Euzebiusz, *Historia kościelna*, IV, 7, 12–14.

4. Bóg obrońcą chrześcijan

Biskup Cezarei podkreślał, że chrześcijanie pozyskiwali sobie pogan w czasie rozmaitych kataklizmów, udzielając pomocy wszystkim potrzebującym. W ten sposób zaskarbić mieli sobie ich wdzięczność i skłonić do wiary w swego Boga, którego wielbiono odtąd przez wzgląd na ich pobożność (εὐσέβεια) i jedyną prawdziwą bogobojność (θεοσέβεια), którą potwierdzili swoimi czynami (πραγμάτων ὁμολογεῖν)¹⁵⁶. Euzebiusz konstatawał, że w ten sposób Bóg, wielki niebiański obrońca chrześcijan (μέγας καὶ οὐράνιος Χριστιανῶν ὑπέρμαχος θεός), objawił wszystkim ludziom swój gniew za krzywdy wyrządzone chrześcijanom, a ich samych otoczył opieką i obdarzył pokojem, przez co dla wszystkich stało się jasne, że sam Bóg jest opiekunem (ἐπίσκοπος) wszelkich chrześcijańskich „spraw” (πράγματα)¹⁵⁷, a zarazem obrońcą bogobojnych (εὐσεβῶν ὑπέρμαχος)¹⁵⁸, Najwyższym Wodzem (πανηγυμῶν), sprawcą zwycięstwa (τῆς νίκης αἴτιος)¹⁵⁹, Zbawicielem (σωτήρ), określane mianem Najwyższego Króla (παμβασιλεύς)¹⁶⁰, sprawcą cudów (θαυματουργός), twórcą wielkich dzieł (μεγαλοουργός), władcą wszechrzeczy (τῶν ὄλων δεσπότης), stwórcą całego świata (τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργός), wszechmogącym (παντοκράτωρ), najlepszym (πανάγαθος), jedynym Bogiem (εἷς καὶ μόνος θεός)¹⁶¹, Bogiem wszechrzeczy (θεός τε τῶν ὄλων)¹⁶². Naprowadza On czasem swój lud na właściwą drogę, doświadczając go, ale *w całym swym miłosierdziu i dobroci* (ἴλεως καὶ εὐμενῆ) *ukazuje się tym, którzy w Nim pokładają nadzieję* (ἐλπίζε)¹⁶³. Chrystus zaś był Nauczycielem owej prawdziwej pobożności (τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας διδάσκαλος), dzięki któremu ludzie poznali Boga (θεογνωσίας εἰσηγητής)¹⁶⁴.

¹⁵⁶ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 8, 14.

¹⁵⁷ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 8, 15.

¹⁵⁸ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 2, 1.

¹⁵⁹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 9.

¹⁶⁰ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 1.

¹⁶¹ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 9.

¹⁶² Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 9, 1.

¹⁶³ Euzebiusz, *Historia kościelna*, IX, 8, 15.

¹⁶⁴ Euzebiusz, *Historia kościelna*, X, 4, 10. Na temat poglądów teologicznych Euzebiusza zawartych w jego *Historii kościelnej* cf. G. B a r d y, *La théologie d'Euclide de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique*, RHE 50, 1955, s. 5–20.

5. Pokój rezultatem wytrzebiecia nienawiści do Boga

Zgodnie z opinią biskupa Cezarei owocem zwycięstwa miłych Bogu cesarzy (θεοφιλῶν βασιλέων) był dar pokoju, w czym Euzebiusz widział spełnienie się proroctwa zawartego w psalmie (Ps 46[45], 10), w którym psalmista każe podziwiać dzieła Pana, który ucisza wojny aż po krańce ziemi, kruszy łuk, łamie włócznie i pali tarcze w ogniu¹⁶⁵. W konsekwencji pokoju, który zapanował w Imperium, zwanego przez Euzebiusza „naszym pokojem” (ἡμετέρας ... εἰρήνης), na wszystkich ludzi spłynąć miała obfitość dóbr¹⁶⁶. Konstantyn, współdziałając ze swym synem Kryspusem, miał odzyskać wschodnie dziedzictwo, przywrócić dawną jedność państwa¹⁶⁷ i zaprowadzić pokój na całej ziemi *od wschodu słońca, dookoła po obu stronach na północy i południu, aż po krańce zachodu*. Pozwalało to patrzeć z nadzieją w przyszłość również dlatego, że Konstantyn okazał się władcą pełnym łaskawości i szcudrośliwości wobec poddanych¹⁶⁸. Odbudowywano kościoły, aby *wstydem okryć wroga i kata*, widząc w tym zwycięski odpór dany bezbożnikom walczącym z Bogiem¹⁶⁹.

Znamienna jest konstatacja końcowa zamykająca *Historię kościelną* Euzebiusza:

Tak więc została wytepiona wszelka tyrania, a trwało jedynie pewne i niepodważalne, słuszne panowanie Konstantyna i jego dzieci, którzy zglądzili doszczętnie nienawiść do Boga wszystkich dawnych czasów, a w pełni świadomi otrzymanych od Boga dobrodziejstw okazywali swą miłość do cnoty i do Boga oraz swą pobożność i wdzięczność przez czyny, które otwarcie spełniali na oczach wszystkich ludzi¹⁷⁰.

¹⁶⁵ E u z e b i u s z (*Historia kościelna*, X, 1, 6) zamiast o łamaniu włóczni pisał o łamaniu uzbrojenia.

¹⁶⁶ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 8, 1: τοσαύτη τε ἅπασιν ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἀφθονία διὰ τῆς ἡμετέρας ἐπρυτανεύετο εἰρήνης (cf. X, 9, 8).

¹⁶⁷ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 6: μίαν ἡνωμένην τὴν Ῥωμαίων κατὰ τὸ παλαιὸν παρέιχον ἄρχήν.

¹⁶⁸ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 8.

¹⁶⁹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 4, 28.

¹⁷⁰ Cf. E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 9.

Euzebiusz już wcześniej na koniec księgi IX swej *Historii kościelnej*¹⁷¹ pisał o oczyszczeniu życia (publicznego) z nienawiści do Boga (τοῦ βίου τὴν θεοεχθρίαν) po zwycięstwach Konstantyna i Licyniusza nad Maksencjuszem i Maksyminem. Odwołał się wtedy do terminu ἔχθρα oznaczającego nie tylko brak przyjaźni, ale wręcz nienawiść¹⁷². Teraz po zwycięstwie Konstantyna i Kryspusa nad Licyniuszem wspominał o tym ponownie, ale wzmocnił swój przekaz, wskazując, że nienawiść do Boga (τοῦ βίου τὴν θεοστύγαν) została z życia wytrzebiona doszczętnie i to z korzeniami, skoro została zniszczona nienawiść wszystkich minionych czasów¹⁷³. Euzebiusz użył przy tym wyrażenia στύγος oznaczającego nienawiść połączoną z pogardą i wstrętem, a zatem mającego bardziej negatywne zabarwienie niż pojęcie ἔχθρα¹⁷⁴.

* * *

„Ideologia zwycięstwa” zajmowała więc w *Historii kościelnej* Euzebiusza bardzo ważne miejsce. Zwycięstwo, które opisywał, miało wymiar sakralny. Było bowiem Bożym zwycięstwem odniesionym na wojnie, którą rodzaj ludzki wytoczył samemu Bogu. Przełomowym momentem w jej przebiegu było pojawienie się pośród ludzi przedwiecznego Słowa Bożego, Mądrości, prawdziwego Pomazańca, Jezusa Chrystusa, człowieka, a zarazem Boga, Syna Człowieczego, Zbawiciela, Cudotwórcy, Nauczyciela cnót, Nauczyciela narodów, Pomocnika Ojca, który pokazał ludziom, jak należy czcić Ojca, i któremu została dana władza, wieczne panowanie w nieprzemijającym królestwie. Historyk z Cezarei posługuje się litanią określeń, którymi charakteryzuje Chrystusa. Ta kaskada nazw jest nie tylko wyrazem chrześcijańskiego uwielbienia. Nie należy zapominać o jego konserwatywnych, subordynacjonistycznych poglądach na temat boskości Syna. Jednak w kontekście niniejszych analiz poglądy teologiczne Euzebiusza nie ciążyą nad jego logiką wyvodu. Osoba Chrystusa jako protoplasty chrystianizmu jest dla niego przede wszystkim rodzajem

¹⁷¹ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IX, 11, 8.

¹⁷² Cf. *Słownik grecko-polski*, red. Z. A b r a m o w i c z ó w n a, t. II, Warszawa 1960, s. 389–390, s.v. ἔχθρα; H.G. L i d d e l l, R. S c o t t, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 748, s.v. ἔχθρα; *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. L a m p e, Oxford 1961, s. 588–589, s.v. ἔχθρα.

¹⁷³ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, X, 9, 9.

¹⁷⁴ Cf. *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 123, s.v. στύγος; H.G. L i d d e l l, R. S c o t t, s. 1657, s.v. στύγος.

nadprzyrodzonego punktu odniesienia¹⁷⁵. Z Jego przyjściem wiąże się powstanie pozornie nowego ludu Bożego, chrześcijan, który w rzeczywistości nie był nowy, skoro przyjęty przez niego sposób życia i obyczaje oparte na pobożności sięgały początków rodzaju ludzkiego. W przyjętej przez Euzebiusza koncepcji widać wyraźnie znamiona rzymskiej mentalności: chrześcijanie, wyznając własną religię, są *ipso facto* odrębnym ludem, ponieważ właśnie religia uchodziła za cechę konstytutywną społeczeństwa, pretendującego do miana autonomicznego narodu. Chrześcijanie toczyli wojnę przeciwko wrogim ludzkiemu zbawieniu złym duchom, nienawidzącym Boga, posługując się w niej prawdziwą miłością. Przewodził im w tej walce Chrystus jako Boży Wódz Naczelny, Pan i Król. Jak dowodził Euzebiusz, uzbroił on swoich żołnierzy w oręż pobożności i doszczętnie zniszczył swoich wrogów. Zwycięstwa odnoszone przez chrześcijan nad wrogami Boga inspirowanymi przez złego ducha i zdominowanymi przez pychę miały kilka wymiarów: militarny, męczeński i doktrynalny. Pierwszy z nich odpowiadał tradycji rzymskiej i związany był z wyborem boskiego patrona, którego mocy sprawczej przypisywano zwycięstwa militarne. Szczególną rolę odegrał w nim cesarz Konstantyn, który z jednej strony sam wybrał Boga chrześcijan na swego sprzymierzeńca, a z drugiej został przez Niego wybrany, stając się w jakimś stopniu boskim narzędziem. Cesarz ów, pokonując wrogów Boga, ostatecznie zakończył wojnę rodzaju ludzkiego z Bogiem, rugując ze świata wszelką do Niego nienawiść. W drugim wymiarze – męczeńskim – chrześcijanie tylko z pozoru ponosili klęski. Prześladowcy zaś w ich cierpieniu i śmierci widzieli triumf swoich bogów. W rzeczywistości męczennicy przyobleczeni w Chrystusa, wielkiego i niepokonanego atletę, oddając swe życie za Boga, odnosili zwycięstwo, które było Bożym zwycięstwem. W nagrodę za swe poświęcenie otrzymywali wieniec nieśmiertelności. W trzecim wymiarze – doktrynalnym – sama prawda głoszona przez chrześcijan odnosiła zwycięstwo nad fałszywymi naukami, górując nad nimi z racji świętości i mądrości oraz Bożych i filozoficznych zasad, na których była oparta.

¹⁷⁵ R. T o c z k o, *O arianizmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze – głos w dyskusji*, USS 8, 2009, s. 101–126.

6. Ideologia zwycięstwa w wybranych *Historiach kościelnych IV–V w.*¹⁷⁶

Nie tylko Euzebiusz był przekonany o wpływie Boga na przebieg wojen. Ingerencji sił nadprzyrodzonych w działania militarne doszukiwano się wówczas powszechnie. Przekonany był o tym również Konstantyn, przypisując swe zwycięstwa Chrystusowi. Jak podkreślał Sokrates z Konstantynopola, także te odnoszone nad barbarzyńcami¹⁷⁷. Ci – po niespodziewanej klęsce – mieli zwracać się ku chrześcijaństwu, uwierzywszy *w moc religii chrześcijańskiej, która ochroniła również Konstantyna*¹⁷⁸. Podobnie Sozomen nie miał wątpliwości, że w wojnie z Licyniuszem Bóg przechylił szalę zwycięstwa na korzyść Konstantyna¹⁷⁹. Według historyka *ta właśnie wojna ukazała Konstantynowi za pomocą cudownych znaków i snów, jak wielkiej opieki raczyła użyzyć mu opatrzność Boża*¹⁸⁰. Licyniusz odwoływał się do bóstw pogańskich, a w dodatku był ostatnim cesarzem, który na monetach przedstawiany był w czasie składania im ofiar. Mógł zatem Konstantyn widzieć w zwycięstwie nad Licyniuszem nie tylko sukces militarny, ale przede

¹⁷⁶ Pisałem na ten temat w artykule: S. B r a l e w s k i, *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, [in:] *Bitwa przy Moście Mułwijskim. Konsekwencje*, red. Z. K a l i n o w s k i, D. P r ó c h n i a k, Poznań 2013, s. 115–149.

¹⁷⁷ S o k r a t e s, I, 18, 4, s. 58: τῷ Χριστιανικῷ τροπαίῳ πεπιστευκῶς κατὰ κράτος ἐνίκα. Cf. także S o z o m e n, I, 8. Na temat zwycięstw i tytułów przyjmowanych przez Konstantyna w celu ich upamiętnienia T. D. B a r n e s, *The Victories of Constantine*, ZPE 20, 1976, s. 149–155.

¹⁷⁸ S o k r a t e s, I, 18, 4: πιστεῦσαι τότε πρῶτον τῆ τοῦ Χριστιανισμοῦ θρησκείᾳ, δι' ἧς καὶ Κωνσταντῖνος ἐσώζετο (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 113).

¹⁷⁹ S o z o m e n, I, 7, 5, s. 16: τὸσαύτη δὲ θεία ῥοπή ἐχρήσατο Κωνσταντῖνος, ὡς κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν κρατῆσαι τῶν ἐναντίων. Sozomen szedł tu najprawdopodobniej za przekazem E u z e b i u s z a (*Życie*, II, 23), wedle którego sam władca po pokonaniu Licyniusza, *otwarcie oznajmił wszystkim imię Tego, któremu zawdzięczał wszystkie błogostawieństwa, i oświadczył, że to Bóg, a nie on sam powinien być uważany za sprawcę ostatnich zwycięstw* (tłum. T. W n e t r z a k, s. 145). Na temat relacji Konstantyna z Licyniuszem T. D. B a r n e s, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011, s. 90–106.

¹⁸⁰ S o z o m e n, I, 8, 9: σημείων καὶ ὄνειράτων ὅσης θεϊοθεν ἤξιωτο προνοίας (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 46).

wszystkim triumf Boga chrześcijan nad boskimi opiekunami wroga. Doskonale obrazują to monety emitowane po pokonaniu Licyniusza, na których Konstantyn przebija drzewcem *labarum* wijącego się u jego stóp węża¹⁸¹. Tak więc jego przeciwnicy, szukając boskiej protekcji wśród bogów pogańskich, stawali się także wrogami Chrystusa, toteż historycy kościelni, jak chociażby Teodoret, widzieli w nich bezbożnych i niegodziwych tyranów (*ἀνοσιουργῶν [...] καὶ δυσσεβῶν τυράννων*)¹⁸².

W relacji Filostorgiusza Bóg interweniował na rzecz Konstancjusza II w bitwie pod Mursą, skoro krzyż jaśniejący na niebie nad Jerozolimą został wówczas dostrzeżony zarówno przez wojska władcy, jak i uzurpatora Magnencjusza. Na skutek zjawiska będącego znakiem Bożym (*θεόγραφος*) w oddziały tych pierwszych wstąpiła wielka odwaga (*θάρσος*), a drugich sparaliżował strach (*δέος*)¹⁸³ tak wielki, że Magnencjusz ze swoimi zwolennikami zwrócili się ku pogańskim bogom¹⁸⁴.

W ujęciu Sozomena do kampanii militarnych podobnie podchodził cesarz Julian. Dowodzi tego wyraźnie list do Arsakesa II, sprzymierzonego z Rzymianami chrześcijańskiego władcy Armenii, w którym imperator, wzywając sojusznika na wojnę z Persją, sam przedstawiał się jako osoba miła bogom (*φίλον οἷς ἐνόμιζε θεοῖς*)¹⁸⁵, co niewątpliwie miało zapowiadać zwycięstwo. Natomiast w liście do aleksandryjczyków wyrażał przekonanie, że wszyscy bogowie łącznie z Serapitem uznali go za godnego rządów nad całą ziemią¹⁸⁶. Julian wyraźnie szukał w zwycięstwach militarnych potwierdzenia słuszności swych wyborów religijnych. Nawet konflikt z Persją traktował jako konfrontację wyznaczanych przez siebie bogów z Bogiem chrześcijan¹⁸⁷. Toteż we wspomnianym liście zarzucał bezbożność (*ἀσέβεια*) wyznającemu chrześcijaństwo Konstancjuszowi II i groził chrześcijaninowi Arsakesowi, by – w razie

¹⁸¹ Cf. F. Kolb, *Ideat...*, s. 89sq; J. Williams, *Religion and Roman Coins*, [in:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, London 2007, s. 159.

¹⁸² Tak chociażby Teodoret (*Historia*, I, 2, 1) określał Maksencjusza, Maksymina Daję i Licyniusza.

¹⁸³ Filostorgiusz, III, 26. Według Zosyma (II, 49, 2) Konstancjusz II zapowiedział, że będzie walczyć przy pomocy Boga i Sprawiedliwości.

¹⁸⁴ Filostorgiusz, III, 26: *τῶν δαιμόνων θεραπεία προσανακειμένου*. Według Zonarsa (XIII, 8, 12) Magnencjusz odwoływał się do magii, aby zapewnić sobie zwycięstwo.

¹⁸⁵ Cf. Sozomen, VI, 1, 3.

¹⁸⁶ Sokrates, III, 3, 6: *οὗς οἱ θεοὶ πάντες, ἐν πρώτοις δὲ ὁ μέγας Σάραπις, ἀρχειν ἐδικαίωσαν τῆς οἰκουμένης*.

¹⁸⁷ Ch. W. Fornara, *Julian's Persian Expedition in Ammianus and Zosimus*, JHS III, 1991, s. 1–15.

niewykonania rozkazu – nie liczył na pomoc tego, którego uważa za Boga¹⁸⁸.

Interwencji Boga na rzecz Teodozjusza I doszukiwano się z kolei w bitwie nad Frygidusem¹⁸⁹. Pisali o tym Rufin¹⁹⁰, Sokrates¹⁹¹ i Sozomen¹⁹². U Rufina starcie Teodozjusza z Eugeniuszem miało wymiar konfrontacji religijnej. Obie strony, szykując się do rozprawy, starały się zapewnić sobie wsparcie sił nadprzyrodzonych. Teodozjusz wspólnie z ludem i kapłanami zabiegał przy relikwiach męczenników i apostołów o ich wstawiennictwo u Boga. W dodatku przychylność Najwyższego miały mu zapewnić: post, modlitwa i całonocne błagalne nabożeństwa. Jak wyraził się Rufin, cesarz był ufny w moc prawdziwej religii (*verae religionis fretus*). W krytycznym momencie bitwy wołał zaś do Boga: *Niech przypadkiem poganie nie powiadają: gdzie jest ich bóg*¹⁹³. Klęska Teodozjusza zatem dowodziłaby w oczach pogan, o czym przekonany był także Rufin, niemocy wyznawanego przezeń boga. Podobnie otoczenie Eugeniusza usiłowało pozyskać bogów krwawymi ofiarami. Na koniec relacji Rufin skonstatował, że dla władcy zwycięstwo nad uzurpatorem miało wartość bardziej religijną niż polityczną¹⁹⁴. Przekaz Sokratesa jest zbliżony. W niewralgicznym momencie Teodozjusz rzucił się na ziemię i wzywał Boga na pomoc. Modlitwa okazała się skuteczna, ponieważ Bóg odwrócił bieg wydarzeń, a w wojska cesarskie wstąpiły nowe siły. Zerwał się też gwałtowny wiatr zawracający pociski rzucane przez oddziały uzurpatora, co wzmocniło siłę armii teodozjańskiej¹⁹⁵. W podobny sposób istotę tej interwencji oddał Sozomen, dodając element wstawiennictwa Jana Chrzciciela, którego pomocy przed wyprawą

¹⁸⁸ Sozomen, VI, 1.

¹⁸⁹ Ambroży z Mediolanu w *Mowie na śmierć Teodozjusza* (7; 8), ujął to krótko: *Recogniscitis nempe, quos vobis Theodosii fides triumphos adquisiuerit czy Theodosii ergo fides fuit vestra victoria*). Wynik bitwy nad Frygidusem obie strony konfliktu potraktowały jako wyrok boski. Cf. K. I l s k i, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 96.

¹⁹⁰ Rufin, II, 33.

¹⁹¹ Sokrates, V, 25.

¹⁹² Sozomen, VII, 24.

¹⁹³ Rufin, II, 33; cyt. za: P. J a n i s z e w s k i, *Żywioty w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. III, red. T. D e r d a, E. W i p s z y c k a, Kraków 2000, s. 61. Według tegoż badacza (s. 61) Rufin *buduje dramatyczną scenę prawdziwego sądu Bożego, który pokazuje, czyj Bóg i czyja religia jest prawdziwa*.

¹⁹⁴ Rufin, II, 33.

¹⁹⁵ Sokrates, V, 25.

szukał władca¹⁹⁶.

Zwycięstwa militarne z protekcją boską łączyli także Burgundowie, którzy – jak pisze Sokrates – spostrzegli, że *Bóg Rzymian potężnie wspiera tych, którzy Go wielbią*. Dlatego na mocy wspólnej decyzji postanowili przejść na wiarę Chrystusową. Zwycięstwo odniesione następnie nad Hunami, mającymi ponad trzykrotną przewagę, upewniło ich w słuszności podjętej decyzji. Jak skonstatował Sokrates, *od owego też czasu plemię Burgundów z gorliwością wyznaje wiarę chrześcijańską*¹⁹⁷.

W przekonaniu Sokratesa i Teodoreta władcą, który w konfliktach zbrojnych całkowicie zdawał się na Boga, był Teodozjusz II. Według Sokratesa, *kiedy wybuchła wojna, podobnie jak Dawid szukał cesarz ratunku u Boga, świadom, że w wojnach On jest szafarzem (ταμίαις); i dzięki modlitwie, doprowadzał je do zwycięskiego końca*¹⁹⁸. Historyk przyrównywał też władcę do Mojżesza, wskazując, że *czego doświadczyli Żydzi za czasów Mojżesza, kiedy przechodzili przez Morze Czerwone, tego samego zaznali również wodzowie Teodozjusza, gdy ich wystął przeciwko uzurpatorowi*¹⁹⁹. Zdaniem Sokratesa, Teodozjusza II charakteryzowało całkowite zaufanie Bogu: *nadzieję swą złożywszy w Bogu (Θεῷ πιστεύσας ἐτροπώσατο) pokonał samozwańca Jana*²⁰⁰. Choć sam w wyprawie nie uczestniczył, wspomagał wojska modlitwą. I kiedy wysłany przezeń wódz Aspar znalazł się w trudnej sytuacji, anioł Boży pod postacią pasterza przeprowadził wojska przez bagna koło Rawenny. Sokrates widział w tym triumf modlitwy umiłowanego przez Boga cesarza²⁰¹. W innym przypadku Teodozjusz, dowiedziawszy się o spowodowanym przez Jana najeździe Hunów, jak zwykle zmartwienie swe porучzył Bogu i samymi modlitwami doprowadził do zniszczenia napastników²⁰². W sposób zbliżony rzecz przedstawił Sozomen, wskazując, że mimo iż cesarz nie prowadził przeciw nim działań zbrojnych, Hunowie *haniebnie rzucili*

¹⁹⁶ Sozomen, VII, 24. Szczegółowe porównanie trzech wersji – Cf. P. Janiszewski, *Żywoty...*, s. 60–63; 135–138.

¹⁹⁷ Sokrates, VII, 30 (tłum. S. Kazikowski, s. 539).

¹⁹⁸ Sokrates, VII, 22, 19: καὶ εὐχῆ τούτους κατῴρθου (tłum. S. Kazikowski, s. 526).

¹⁹⁹ Sokrates, VII, 22, 21 (tłum. S. Kazikowski, s. 527).

²⁰⁰ Sokrates, VII, 22, 20 (tłum. S. Kazikowski, s. 527).

²⁰¹ Sokrates, VII, 23, 9: Τότε δὴ καὶ τοῦ θεοφιλοῦς βασιλέως εὐχῆ πάλιν ἐξίσχυνεν.

²⁰² Sokrates, VII, 43,2: Ταῦτα ὁ βασιλεὺς πυθόμενος συνήθως τὴν περὶ τούτων φροντίδα ἐπέτρεψεν τῷ Θεῷ. Εὐχαῖς τε σχολάσας οὐκ εἰς μακρὰν ἐξήνυσεν ἃ ἐξίτηι λαβεῖν.

się do ucieczki, tracąc mnóstwo wojowników²⁰³. Historyk skonstatował: kiedy sytuacja stała się wręcz bez wyjścia, wówczas sam Bóg pokazał, jak dalece się troszczy o władzę cesarską²⁰⁴. O pomocy, jakiej Bóg przepotężny (πλέον ὑπὸ ἰσχυροῦ Θεοῦ) udzielał Rzymianom, Hunowie mieli się przekonać, gdy ich wodza Rohasa raził piorun, ich szeregi spustoszyła zaraza, a wielu spalił ogień z nieba. Pisze o tym Sokrates²⁰⁵. Natomiast Teodoret sprowadził interwencję Boga przy zagładzie Hunów do zesłania piorunów i gwałtownej nawałnicy, które miały zniszczyć całą ich armię, wyraźnie przy tym wskazując na fakt, że w ten sposób Teodozjusz zbierał owoce swej pobożności²⁰⁶.

Według Sokratesa podobną postawę zaprezentował władca na wieść o zmobilizowaniu przez Persów ogromnej armii przeciw cesarstwu: w Bogu złożył całą nadzieję (πιστεύσας τῷ Θεῷ) i nie doznał zawodu²⁰⁷. Kiedy Persowie wezwali na pomoc Saracenów, Bóg – zasiawszy w ich szeregach niepojęty lęk – sprawił, że barbarzyńcy, wpadłszy w popłoch, potonęli w Eufracie w liczbie stu tysięcy²⁰⁸. Cesarz odniósł więc zwycięstwo bez wysiłku zbrojnego, jedynie dzięki pomocy Bożej. Jak podkreślił Sokrates, to Chrystus wymierzył Persom sprawiedliwość²⁰⁹. Teodozjusz, zdaniem historyka, nie miał wątpliwości, że zwycięstwa nad Persami użyczył mu Bóg (Θεοῦ παρασχεθεῖσαν νίκην)²¹⁰. Sam Sokrates wyraził podobną opinię – triumf Rzymian był Bożym zwycięstwem (Θεοῦ νίκης), odniesionym za sprawą interwencji Boskiego Protektora²¹¹. Przekonany był o niej także Teodoret. W jego relacji, kiedy Persowie wbrew traktatom pokojowym zaatakowali cesarstwo, Bóg zesłał padający przez 20 dni ulewny deszcz i grad, uniemożliwiając im pochód w głąb rzymskich ziem. W dodatku podczas oblężenia Teodozjopola, miasta no-

²⁰³ S o z o m e n, IX, 5, 1 (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 590).

²⁰⁴ S o z o m e n, IX, 5, 3-4: ἀμηχάνου τε τοῦ πράγματος ὄντος, ἐπέδειξεν ὁ θεὸς ἦν ἔχει προμήθειαν περὶ τὴν παρούσαν βασιλείαν (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 590).

²⁰⁵ S o k r a t e s, VII, 43, 3-4. Źródłem dla Sokratesa było kazanie Proklosa, biskupa Konstantynopola (434-446), który połączył klęski spadające na Hunów z prorocstwem Ezechiela; Cf. P. J a n i s z e w s k i, *Żywioły...*, s. 146-148.

²⁰⁶ T e o d o r e t, *Historia*, V, 37, 3-4.

²⁰⁷ S o k r a t e s, VII, 18, 16-17: Ὅτι δὲ πιστεύσας τῷ Θεῷ ὁ βασιλεὺς εὐθύς εὔρετο τὴν παρ' αὐτοῦ εὐεργεσίαν.

²⁰⁸ S o k r a t e s, VII, 18, 23.

²⁰⁹ S o k r a t e s, VII, 20, 11: δίκην εἰσπραξαμένου τοῦ Χριστοῦ Πέρσας.

²¹⁰ S o k r a t e s, VII, 20, 1.

²¹¹ S o k r a t e s, VII, 21, 7.

szącego imię cesarza, jeden ze wspomagających Persów królów barbarzyńskich został ukarany za miotanie bezbożnych obelg i gróźb spalenia Bożej świątyni: wielki kamień wyrzuty z wyrzutni noszącej imię apostoła Tomasza roztrzaskał mu głowę. Wyprawa Persów zakończyła się niepowodzeniem. Teodoret widział w tym opiekę Pana Wszechrzeczy (παμβασιλεύς) nad cesarzem nie tylko głęboko wierzącym (πιστοτάτου), ale też zaangażowanym w sprawy Bożego kultu²¹².

Wybór boskiego protektora był niesłychanie ważny nie tylko dla wodzów rzymskich, ale i dla barbarzyńców, i to zarówno pogan, jak i chrześcijan. Jedni i drudzy wierzyli bowiem głęboko w interwencję sił nadprzyrodzonych. Dla władców chrześcijańskich ich wrogowie, szukając protekcji bogów pogańskich, występowali przeciwko Jedynemu i Prawdziwemu Bogu. W ten sposób stawali się także Jego wrogami. Walka z nimi zyskiwała więc wymiar sakralny. Z kolei wrogowie, chcąc pokonać cesarza znajdującego się pod ochroną Chrystusa, usiłowali skutecznie znaleźć boskiego protektora posiadającego większą od Niego moc. Wobec chrystomachii nieprzyjaciół walka z nimi stawała się podstawowym religijnym obowiązkiem, który ciążył przede wszystkim na panującym jako na Bożym wybrańcu.

Jak wielka była wiara w moc Boskiego Opiekuna, świadczy gotowość Konstancyjna do wypowiedzenia wojny Persom w obronie chrześcijan²¹³. Przeszkodziła temu jedynie śmierć cesarza²¹⁴, choć jak to ujął Sokrates: *wstępne działania zdążyły wygasnąć z powodu lęku przed cesarzem*²¹⁵. Wspomniany wyżej list Konstancyjna do Szapura II wyraźnie dowodzi zainteresowania władcy losem chrześcijan w Persji. Według Sokratesa, za panowania Teodozjusza II doszło do konfliktu z Persami w obronie prześladowanych tam wyznawców Chrystusa. Rzymianie *woleli [...] prowadzić z Persami wojnę, aniżeli obojętnie przyglądać się zagładzie*

²¹² Teodoret, *Historia*, V, 37, 5–10.

²¹³ Jakkolwiek nie była to jedyna przyczyna planowanej wojny; Cf. P. J. L e i t h a r t, *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010, s. 245–247. Zdaniem T. D. B a r n e s a (*Constantine and the Christians of Persia*, JRS 75, 1985, s. 136) Konstancyjn *brought Christianity into play as a political factor in relations between Rome and Persia*.

²¹⁴ S o k r a t e s, I, 18, 12. O prześladowaniu chrześcijan w Persji pisze S o z o m e n, II, 9–14. Przygotowania Konstancyjna do wojny potwierdzają też homilie Afratesa; cf. s. 51, przyp. 291.

²¹⁵ S o k r a t e s, I, 18, 12: Ἀλλ' οὐ προὔβη τότε ὁ πόλεμος; ἔφθη γὰρ δέει τοῦ βασιλέως σβεσθεῖς.

chrześcijan²¹⁶. Cesarze, mając Chrystusa za Boskiego protektora, uważali zatem za swój obowiązek roztaczać opiekę nad chrześcijanami także poza granicami swego państwa. Nie cofali się przy tym przed podjęciem wojny, wierząc w jej zwycięski koniec.

Zwycięstwa militarne miały także kluczowe znaczenie przy legalizacji władzy, żeby wspomnieć tylko, tak chętnie używany przez władców, tytuł „zwycięzca” (*victor*, νικητής)²¹⁷. Tytułem tym zastąpiono używane wcześniej określenie *invictus*, stosowane w odniesieniu do bóstwa solarnego (*Sol Invictus*). Zamiany tej pod wpływem chrześcijaństwa dokonał Konstantyn²¹⁸, umieszczając nowy przydomek na początku cesarskiej tytulatury. Łączono go odtąd z triumfami władcy nad wrogami Chrystusa²¹⁹. Miano „zwycięzca” składało się na zasadniczą tytulaturę cesarską wraz z: τῶ εὐσεβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ²²⁰, a więc najpobożniejszy i najbardziej umiłowany przez Boga. Panujący dzięki swej pobożności cieszył się łaską u Boga, czego wynikiem były sukcesy militarne, bezsporny dowód Boskiego wsparcia i usankcjonowania władzy cesarskiej.

²¹⁶ S o k r a t e s, VII, 18, 7: Διὸ καὶ πολεμεῖν Πέρσαις μᾶλλον ἤροῦντο ἢ περιορᾶν ἀπολλυμένους Χριστιανούς (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 363). Cf. też S o k r a t e s, VII, 20, 13.

²¹⁷ S o k r a t e s, I, 7, 2; I, 9, 30; I, 9, 46; I, 9, 50; I, 9, 55; I, 25, 7; I, 34, 1; II, 23, 5; II, 23, 8; II, 23, 10; II, 23, 45; II, 23, 49; II, 23, 57; II, 37, 78; III, 25, 10; S o z o m e n, IV, 14, 1.

²¹⁸ Jak informuje E u z e b i u s z (*Życie*, II, 19, 2), cesarz uznał ów tytuł jako najwłaściwszy z powodu zwycięstw, którymi obdarzył go Bóg nad wszystkimi wrogami i nieprzyjaciółmi (πάντων ἐχθρῶν τε καὶ πολεμίων) (tłum. T. W n e t r z a k, s. 143). Cf. T. D. B a r n e s, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge–London 1982, s. 24; i d e m, *Constantine and Eusebius...*, s. 77; M. W a l l r a f f, *Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, s. 133. Na temat inskrypcji zawierających ów tytuł pisał T. G r ü n e w a l d, *Constantinus Maximus Augustus: Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart 1990, s. 136–140, 265–270.

²¹⁹ Cf. F. K o l b, *Ideal...*, s. 70. Zdaniem Andreea A l f ö l d e g o (*The conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, s. 58sq) zamiana tytułów dowodzi porzucenia przez Konstantyna kultu *Sol Invictus*. Z tą opinią nie zgadza się Jonathan B a r d i l l (*Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2011, s. 332), dowodząc, że cesarz nadal oddawał cześć solarnemu bóstwu *unnamed and undepicted i w ten sposób not only respected the Christian belief that God should be invisible but also rendered his god of light ambiguous and therefore acceptable to both pagans and Christians*.

²²⁰ S o k r a t e s, I, 8, 37; I, 8, 52; I, 9, 2; I, 9, 3; I, 26, 2; III, 25, 10; VII, 42, 4; S o z o m e n, VI, 4, 7.

W ujęciu Sozomena Konstantyn uważał rozłam w łonie Kościoła *za cios boleśniejszy ponad wszelkie nieszczęścia*²²¹, dlatego też apelował na soborze w Nicei o jedność i pokój wśród zgromadzonych duchownych. Oczekiwał, że wraz nimi będzie *mógł podnieść i ten jeszcze znak zwycięstwa* (τὸ τρίπαιον ἀναστῆσαι) *i obrócić go przeciwko zawistnemu szatanowi, który z chwilą, gdy już precz ustąpić musieli wrogowie zewnętrzni i samozwańcy, tę oto waśń wewnętrzną obudził*²²². Zadaniem chrześcijańskiego cesarza była zatem troska o jedność Kościoła, na którą czyhał zły duch. Jej przywrócenie uważał władca za zwycięstwo nad Szatanem. Swoista teologia zwycięstwa dotyczyła więc nie tylko politycznych wrogów zewnętrznych i wewnętrznych, ale także tych, którzy wniecali konflikty w łonie Kościoła.

W relacji historyków Konstantyn starał się także doprowadzić do jedności religijnej poddanych. Zabiegał, by przyjmowali chrześcijaństwo i w nim jedynie *upatrywali ratunek i zbawienie* (σωτήριον)²²³. Sozomen wzmiankuje o naznaczaniu na polecenie władcy znakiem krzyża rysztrunku bojowego żołnierzy, by przyzwyczaić ich do czci oddawanej Bogu²²⁴. Było to zgodne z tradycją *Imperium Romanum*. Według Sozomena takie same były dążenia Juliana – jedność religijna poddanych, tyle tylko, że skupiona wokół kultów pogańskich²²⁵.

Działania władców w tej materii trzeba też postrzegać jako wyraz wdzięczności za okazaną pomoc. Kiedy Konstantyn *ze wszystkich wojen, jakie się zdarzyły za jego panowania, wyszedł zwycięsko*²²⁶, starał się odplacić Chrystusowi gorliwością w sprawach wiary: zachęcał poddanych do przyjęcia chrześcijaństwa, wspierał Kościół finansowo,

²²¹ S o z o m e n, I, 19, 3: ἐπεὶ παντὸς κακοῦ χαλεπώτερον ἡγοῦμαι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ στασιάζειν (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 72).

²²² S o z o m e n, I, 19, 3.

²²³ S o z o m e n, I, 8, 10. Cf. też E u z e b i u s z, *Życie*, II, 56.

²²⁴ S o z o m e n, I, 8, 10: προσεθίζων δὲ τοὺς στρατιώτας ὁμοίως αὐτῶ τὸν θεὸν σέβειν, τὰ τούτων ὄπλα τῷ συμβόλῳ τοῦ σταυροῦ κατεσημαίνε. Pisał o tym wcześniej E u z e b i u s z (*Życie*, IV, 21).

²²⁵ S o z o m e n, V, 16, 1: Ο δὲ βασιλεὺς πάλαι σπουδάζων τὸν Ἑλληνισμόν κρατεῖν κατὰ πᾶσαν τὴν ὑπήκοον. Cf. W. C e r a n, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980, passim.

²²⁶ S o z o m e n, I, 8, 9–10: κρατήσας δὲ πάντων τῶν ἐπ’ αὐτοῦ συμβάντων πολέμων καθάπερ ἀντιφιλοτιμούμενος τὸν Χριστὸν ἡμίβετο τῇ περὶ τὴν θρησκείαν σπουδῇ, ταύτην μόνην πρεσβεύειν καὶ σωτήριον ἡγεῖσθαι τοὺς ἀρχομένους προτρέπων.

otaczał się duchowieństwem, zwalniał je z podatku²²⁷ i ustanawiał korzystne dlań prawo, budował świątynie, uczestniczył w modlitwach i w świątych tajemnicach ołtarza²²⁸.

W pogańskim Rzymie wodzowie również okazywali bogom wdzięczność. Prosząc o protekcję, składali w świątyni *votum* – uroczystą obietnicę, a właściwie różnorakie zobowiązania, dotyczące często zdobyczy wojennych, które ofiarowywano bogom podczas mającego sakralny charakter triumfu. Łączył się on ze skierowanym do bóstw dziękczynnym *supplicatio* za zwycięstwo. Wodzowie odbywający triumf uosabiali Jowisza i jemu składali ofiary wdzięczności. W ten sposób zabiegali o przychyłność bogów dla siebie i państwa w przyszłości²²⁹. A zatem zachowania religijne pogańskich i chrześcijańskich władców i wodzów rzymskich w swej istocie były podobne.

Zwycięstwo świadczyło o pomocy sił nadprzyrodzonych, natomiast klęska dowodziła ich gniewu i wynikała z bezbożności tego, który ją ponosił. W historiach kościelnych podtekst religijny przypisywano śmierci cesarza Juliana. Sozomen cytował, co prawda, fragment jednego z pism Libanusza, w którym retor oskarżał o zabójstwo cesarza tych, którzy łamali obowiązujące prawa i występowali przeciw czci należnej bogom²³⁰, jednak przytaczał również, niejako dla przeciwwagi, opinie ludzi, z którymi rozmawiał na ten temat, a ci zaś mieli zgodnie twierdzić, że *Julian zginął za sprawą gniewu Bożego*²³¹. Cesarz, umierając, miał ujrzeć Chrystusa, którego obwiniał za swą śmierć, choć, jak zaznaczył historyk, tym razem nie była to *wersja podtrzymywana przez wielu*²³². Julian miał jednocześnie być rozżalony na słońce – czy za to, że nie ocaliło go przed śmiercią, czy za to, że wspomogło Persów²³³. Sozomen był przekonany, że wskutek gniewu Bożego wywołanego bezbożnością Juliana²³⁴ *pańs-*

²²⁷ Sozomen, I, 9.

²²⁸ Sozomen, I, 8, 10–14.

²²⁹ K. Balbuz, *Triumfator...*, s. 198.

²³⁰ Sozomen, VI, 2. Historyk rozpoznał w nich chrześcijan, konstatując, że nikt z ich współwyznawców nie mógłby mieć za złe ewentualnemu sprawcy śmierci cesarza, który okazałby się, według Sozomena, *bohaterem dla sprawy Boga i wiary, której był wyznawcą* (tłum. S. Kazikowski, s. 355).

²³¹ Sozomen, VI, 2 (tłum. S. Kazikowski, s. 355).

²³² Sozomen, VI, 2 (tłum. S. Kazikowski, s. 357).

²³³ Sozomen, VI, 2; cf. A.H. Krappé, *La vision de Saint Basile et la légende de la mort de l'empereur Julien*, RBPh 7:3, 1928, s. 1029–1034; J. Kuranc, *Zgon cesarza Juliana Apostaty w świetle relacji współczesnych pisarzy pogańskich*, RH 14, 3, 1966, s. 73–86.

²³⁴ Według Sozomena (V, 4, 8) Maris, biskup Chalcedonu, miał publicznie nazwać Juliana świętokradcą, bezbożnikiem i apostatą.

two doznało ciężkich niepowodzeń²³⁵. Bezbożni byli też Maksencjusz i Licyniusz, wrogowie Konstantyna²³⁶. Podobnie bezbożność (ἀσεβεια) zarzucał Konstancjuszowi II sam Julian²³⁷. Ci zatem, którzy ponieśli klęski, z punktu widzenia zwycięzców stawali się bezbożni (ἄθεος, ἀσεβής czy też *impius*)²³⁸, czyli pozbawieni Bożej pomocy w przeciwieństwie do tych, którzy cieszyli się triumfem militarnym, a zatem Boską protekcją.

7. Cnota pobożności warunkiem wszelakiego zwycięstwa

Rozważania na temat zależności militarnego triumfu od *pietas* zacznę cytatem z *Historii kościelnej* Sozomena, w którym historyk rekapitułuje panowanie Konstantyna. Uczynił to, parafrazując treść słynnego listu, który cesarza napisał pod koniec życia do Szapura II²³⁹, gdzie podsumował dokonania swego życia, przypisując je wsparciu Chrystusa²⁴⁰.

Dzięki wierze w Chrystusa, z Jego niebieską pomocą, on sam [Konstantyn] poczynając na Zachodzie od Oceanu poddał pod swoje panowanie cały obszar rzymskiego imperium; ponadto poprowadził zwycięsko wiele wojen, zwalczając zarówno wrogów zewnętrznych, jak i ówczesnych samozwańców i niepotrzebne mu były krwawe ofiary czy jakieś wyrocznie, lecz do zwycięstwa wystarczył mu znak krzyża, niesiony w pierwszej linii przed szeregami własnych zastępów, i modlitwa, wolna od krwi i wszelkiego brudu²⁴¹.

²³⁵ Sozomen, VI, 3, 3.

²³⁶ Teodoret, *Historia*, I, 2, 1.

²³⁷ Sozomen, VI, 1.

²³⁸ Cf. B. Bortolussi, *Étude morpho-sémantique de impius et de ses dérivés en latin préchrétien*, [in:] *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, ed. L. Mary, M. Sot, Nanterre 2002, s. 17–30; M. Stachura, *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010, s. 140sq. Cf. też J. Rybowski, *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź 2017, *passim*.

²³⁹ Cf. K. Smith, *Constantine and the captive Christians of Persia: martyrdom and religious identity in Late Antiquity*, Oakland 2016, s. 17–44.

²⁴⁰ Cf. M.R. Vivian, *Eusebius and Constantine's Letter to Shapur – Its Place in the 'Vita Constantini'*, SP 29, 1997, s. 164–169; P.J. Leithart, *Defending Constantine...*, s. 45–47; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 303sq.

²⁴¹ Sozomen, II, 15, 3–4: αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν συμμαχῶν χρώμενος τῇ θεόθεν ῥοπῇ ἐκ τοῦ πρὸς δύνιν ὠκεανοῦ ἀρξάμενος τὴν πάσαν Ῥωμαίων οἰκουμένην ὑφ' ἑαυτὸν ἐποιήσατο καὶ πολλοὺς πολέμους κατάρθωσε, πρὸς ἄλλοφύλους καὶ τοὺς τότε

Zasadnicza myśl w nim wyrażona dotyczy interwencji Chrystusa na rzecz Konstantyna, przejawiającej się przede wszystkim w zwycięstwach militarnych odnoszonych przezeń zarówno nad wrogami zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi. W innym miejscu pisał Sozomen o Bogu jako przewodniku (ἡγεμών) i sojuszniku (σύμμαχος) Konstantyna w walce przeciw nieprzyjaciołom²⁴². Dzięki zwycięstwom udało mu się zjednoczyć całe *Imperium Romanum* pod swoją władzą. Bóg, jak pisał Sozomen, uznawszy Konstantyna *za odpowiedniego sługę swej woli, poprowadził go od morza opływającego Brytanię aż na terytoria Wschodu, aby umocniła się wiara chrześcijańska*²⁴³. Realizował zatem władca plan Boży z nim związany. Przychylność Boga chrześcijan zapewnił sobie Konstantyn stosowną modlitwą i odwołaniem się do znaku krzyża, z którego uczynił sztandar wojskowy, wyrzekając się jednocześnie krwawych ofiar i pogańskich wyroczeni. Władca wykreował w ten sposób nowy model religijności i pobożności, a odnoszone sukcesy dowodziły słuszności podjętych przezeń działań.

Myśl tę rozwijał Sozomen w całym swoim dziele, dochodząc w ostatniej księdze do konkluzji, przy okazji panowania cesarza Teodozjusza II, iż sam Bóg na przykładzie tegoż władcy pokazał, *że tym, którzy sprawują władzę cesarską, do pełni powodzenia wystarcza sama tylko pobożność, a bez niej niczym są wojska, niczym potęga cesarstwa i cała reszta wyposażenia*²⁴⁴.

Pobożność zatem (εὐσέβεια, εὐλάβεια, *pietas*)²⁴⁵ była kluczem do właściwych relacji z Bogiem i gwarantowała pomyślność dzięki Jego bło-

τυράννους μαχόμενος: καὶ μὴ δεσθῆναι σφραγίων ἢ μαντείων τινῶν, ἀλλ' ἀποχρῆσαι αὐτῷ εἰς νίκην τὸ τοῦ σταυροῦ σύμβολον τῶν οἰκείων στρατευμάτων προηγούμενον καὶ εὐχὴν καθαρὰν αἱμάτων καὶ ῥύπου, s. 70. Tekst ten został oparty wyraźnie na przekazie E u z e b i u s z a (*Życie*, IV 9–13), który list ten cytuje, jeśli nie w całości, to przynajmniej znaczne jego fragmenty. Cf. też Te o d o r e t, *Historia*, I, 25.

²⁴² S o z o m e n, I, 4, 2: *μόνον δὲ τοῦτον ἡγεῖσθαι θεόν, ὃν καὶ βασιλεὺς σέβει καὶ ἡγεμόνι καὶ συμμαχῶ χρηταὶ κατὰ τῶν πολεμίων.*

²⁴³ S o z o m e n, I, 8, 2: *χάριν τε ὁμολογῶν, οὐ κομπάζων λέγειν ἰσχυρίζετο, ὡς ἐπιτήδειον ὑπηρετήν ἀξιώσας αὐτὸν εἶναι ὁ θεὸς τῆς αὐτοῦ βουλήσεως ἀπὸ τῆς πρὸς Βρεττανοῦς θαλάσσης μέχρι τῶν ἐφῶν χωρίων προήγαγεν, ὅπως ἡ Χριστιανῶν αὐξηθεὶς θρησκεία* (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 44–45).

²⁴⁴ S o z o m e n, IX, 1, 2: *ἢ μοι δοκεῖ μάλιστα τὸν θεὸν ἐπιδείξει μόνην εὐσέβειαν ἀρκεῖν πρὸς σωτηρίαν τοῖς βασιλεύουσιν, ἄνευ δὲ ταύτης μηδὲν εἶναι στρατεύματα καὶ βασιλέως ἰσχὺν καὶ τὴν ἄλλην παρασκευὴν* (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 580).

²⁴⁵ J. K o r p a n t y, *Studia nad łacińską terminologią polityczno-socjalną okresu republiki rzymskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 123sqq.

gosławieństwu, co w pełni odpowiadało mentalności rzymskiej. *Pietas* bowiem w Rzymie już od najdawniejszych czasów należała do najważniejszych cnót moralnych²⁴⁶ i stała się fundamentem państwa²⁴⁷. Także w okresie cesarstwa była niezbędną do zapewnienia pomysłowości państwu i samemu władcy. Jej personifikacje już w czasach republiki były otaczane kultem boskim²⁴⁸. Od panowania Oktawiana Augusta łączono ją z osobą władcy czy dworem cesarskim²⁴⁹. W swojej najstarszej warstwie znaczeniowej *pietas* dotyczyła szacunku wobec duchów zmarłych przodków²⁵⁰. Później rozumieli ją Rzymianie w kategorii obowiązków wobec bogów (*pietas adversus deos*), ojczyzny (*pietas erga patriam*), przodków (*pietas erga maiores*), rodziców (*pietas erga parentes*), dzieci (*pietas erga liberos*) czy przyjaciół (*pietas erga amicos*)²⁵¹. Chrześcijanie, jak się wydaje, pojmowali ją podobnie, skoro Ambroży z Mediolanu pisał o *pietas*, wedle ścisłej kolejności: wobec Boga, ojczyzny i rodziców²⁵².

Rzymianie byli przekonani o swej wyższości nad innymi ludami i nacjami w kultuwaniu cnoty pobożności²⁵³, która zapewniła ich pań-

²⁴⁶ Cf. H. Wagenvoort, *Pietas*, [in:] *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, ed. H. Wagenvoort, Leiden 1980, s. 1–20; J. Champeaux, „*Pietas*”: *piété personnelle et piété collective à Rome*, BAGB 3, 1989, s. 263–279.

²⁴⁷ Cf. M.P. Charlesworth, *The Virtues of Roman Emperor and the Creation of the Belief*, PBA 23, 1937, s. 105–133; J.R. Fears, *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology* [in:] *ANRW* II, 17.2, 1981, s. 864sq; A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and His Virtues*, *Hi* 30.3, 1981, s. 298–323.

²⁴⁸ Na temat ikonografii *pietas* Cf. T. Mikołajczyk, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*, Wrocław 1997, s. 105–169.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 106.

²⁵⁰ J. Korpany, *Rzeczpospolita potomków Romulusa. Ludzie – wydarzenia – idee*, Warszawa 1979, s. 196.

²⁵¹ H. Wagenvoort, *Pietas...*, *passim*; J. Korpany, *Pietas Romana*, [in:] *Studia Archeologica. Prace dedykowane Profesorowi Januszowi A. Ostrowskiemu w sześćdziesięciolecie urodzin*, red. E. Papuci-Władyka, J. Śliwa, Kraków 2001, s. 189–196; A. Krauze, *Od antycznej Pietas do wczesnochrześcijańskich przedstawień orantów*, [in:] *Kultura cnoty – cnoty kultur. Materiały z konferencji naukowej. Gniezno 10–11 maja 2007*, red. T. Ewertowski, S. Krauczyk, Poznań 2010, s. 27–38.

²⁵² Ambroży, *O obowiązkach duchownych*, I, 127: *Iustitiae autem pietas est: prima in Deum, secunda in patriam tertia in parentes*. W tym wypadku trzeba by *pietas* rozumieć jako miłość.

²⁵³ Cf. Ciceron, *O orzeczeniu haruspików*, 9, 19; Salustiusz, *Sprzysiężenie Katyliny*, 12, 3; Polibiusz, VI, 56, 7. Cf. H. Dörrie, *Polybius über Pietas, Religio und Fides (Zu Buch 6, Kap. 56)*, [in:] *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome 1974, s. 251–172.

stwu pomysłność i wzrost terytorium²⁵⁴. *Pietas* była przymiotem, dzięki któremu cesarze byli zdolni sprawować rządy. Kultywowali ją, wznosząc świątynie, ołtarze ofiarne, posągi bogów, składając ofiary i dary wotywnie²⁵⁵. Obowiązywała tu zasada wzajemności (*do ut des*), która widoczna była później także w postępowaniu władców chrześcijańskich. *Cesarz oddany Bogu gwarantował powodzenie Imperium dzięki błogostawienstwu tegoż Boga*²⁵⁶. W prawodawstwie cesarzy chrześcijańskich *pietas* sprowadzała się do wypełniania obowiązków wobec Najwyższego²⁵⁷.

Sporo uwagi poświęcili też pobożności chrześcijańskich władców *Imperium Romanum* następcy Euzebiusza z Cezarei: Rufin z Akwilei, Sokrates z Konstantynopola, Sozomen, Teodoret z Cyru i Filostorgiusz. Według Sokratesa *wielka pobożność²⁵⁸ i szacunek dla mężów Bożych przepelniały serce cesarza²⁵⁹* Konstantyna. Z kolei Sozomen zwracał uwagę na pobożność matki władcy, cesarzowej Heleny, która nie wzdragała się w Jerozolimie przed usługiwaniem do stołu pannom poświęconym służbie Bożej. Obdarowywała też cennymi wotami kościoły, wspomagała biednych i uwalniała skazańców²⁶⁰. Historyk pisał nawet o pobożności, jaką w okresie swej młodości okazywali Julian Apostata i jego brat Gallus. Polegać ona miała na szacunku okazywanym kapłanom oraz ludziom doskonałym moralnie i gorliwym w wierze, częstym nawiedzaniu świętych przybytków (*εὐκτηρίοις οἴκοις*) i otaczaniu grobów męczenników należyty szacunkiem²⁶¹. Według Sozomena cesarzowa Pulcheria naprowadzała swego brata Teodozjusza II na drogę pobożności, przyzwyczajając *do ciągłej modlitwy i odwiedzania kościołów; uczyła*

²⁵⁴ Cf. W. Liebeschuetz, *The religious position of Livy's History*, JRS 57, 1967, s. 45–55; M. Jacynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 11; J. Linderski, *Roman religion in Livy*, [in:] *Livius: Aspekte seines Werkes*, hrsg. W. Schuller, Konstanz 1993, s. 53–70.

²⁵⁵ F. Kolb, *Ideał...*, s. 51.

²⁵⁶ K. Iłski, *Ideał...*, s. 71.

²⁵⁷ M. Stachura, *Wrogowie...*, s. 140.

²⁵⁸ F. Kolb (*Ideał...*, s. 88) podkreśla, że *eusebeia* stawała się przyczyną dobrych czynów władcy, których szczególnym przejawem było ustanawianie przez niego prawo zgodne z duchem chrześcijaństwa, przez co rzymskiej *pietas* nadano chrześcijański sens.

²⁵⁹ Sokrates, I, 8, 17–18: *τοσαύτη τις εὐλάβεια καὶ αἰδῶς τῶν ἀνδρῶν τὸν βασιλέα κατέειχεν* (tłum. S. Kazikowski, s. 78).

²⁶⁰ Sozomen, II, 2.

²⁶¹ Sozomen, V, 2, 11.

go zaszczycać świątynie wotywnymi darami i klejnotami, ponadto szanować kapłanów i innych zacnych ludzi, a także tych, którzy uprawiają mądrość według chrześcijańskich zasad życia²⁶², a więc ascetów oddających się chrześcijańskiej filozofii. Teodoret także zwracał uwagę na pobożne wychowanie, jakiemu został poddany młody władca²⁶³. Sama Pulcheria czcić miała Boga z wielką bojaźnią²⁶⁴ i postępować nieskazitelnie, za co otrzymywała dowody Bożej miłości (θεοφιλειαν). Wszechmocny *okazywał jej swoją łaskę, do tego stopnia, że modlitw jej wystuchiwał niezwłocznie i niejednokrotnie naprzód jej objawiał, co należy czynić*²⁶⁵. Współzawodniczyła z siostrami²⁶⁶ we wspieraniu pielgrzymów i biednych²⁶⁷. O służbie sióstr na rzecz biednych, przez którą spodziewały się zdobyć skarb nieprzemijający, wspominał także Teodoret, zwracając przy tym uwagę na ich stan panieński i upodobanie w medytacji słowa Bożego²⁶⁸. Bóg był łaskaw dla sióstr cesarza, jak sądził Sozomen, także dlatego, że ze swego życia wyeliminowały beczynność i lenistwo (ῥαστώνην γὰρ καὶ ἀργίαν)²⁶⁹. Toteż Boski Protektor *stawał w obronie ich domu, panowanie ich brata stale się umacniało, a wszelkie [...] podstępny i wzniecone przeciw niemu wojny same przez się upadały w zarodku*²⁷⁰. W konsekwencji wschodnia część cesar-

²⁶² S o z o m e n, IX 1, 8–9: οὐχ ἥκιστα δὲ εἰς εὐσέβειαν αὐτὸν ἤγε, συνεχῶς εὐχέσθαι καὶ ταῖς ἐκκλησίαις φοιτᾶν ἐθίζουσα καὶ ἀναθήμασι καὶ κειμηλίαις τοὺς εὐκτηρίου οἴκου γεραίρειν καὶ ἐν τιμῇ ἔχειν τοὺς ἱερέας καὶ ἄλλως ἀγαθοῦς ἀνδρας καὶ τοὺς νόμῳ Χριστιανῶν φιλοσοφοῦντας (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 582). S o z o m e n w innym miejscu (IX, 3, 2) wskazuje, że Pulcheria wraz z siostrami uwielbiała Boga we dnie i w nocy.

²⁶³ T e o d o r e t, *Historia*, V, 36, 3.

²⁶⁴ S o z o m e n, IX, 1, 10: δέει δὲ πολλῶ τὸ θεῖον θρησκευούσα.

²⁶⁵ S o z o m e n, IX, 1, 12–13: θεὸς αὐτὸς πάντως που διὰ τὴν πολιτείαν κεχαρισμένην αὐτὴν ἔχων, ὡς εὐχομένης ἐτοιμῶς ἐπακούειν καὶ πολλάκις αὐτῇ περὶ τῶν πρακτέων προφαίνεσθαι. οὐ γὰρ ἂν φαίην ποτὲ θεοφιλειαν παραγίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, εἰ μὴ σφᾶς ἀξίους ταύτης διὰ τῶν ἔργων παρέχουσιν. ἀλλ' ὅσα μὲν εἰς ἀπόδειξιν ἤκε τῶν καθ' ἕκαστον ἐπιδεικνύντων θεοφιλῆ εἶναι τὴν τοῦ βασιλέως ἀδελφὴν, ἐκὼν παρήσω τέως, μὴ καὶ μωμήσῃται τις ὡς ἕτερα πραγματευόμενος εἰς ἐγκωμίων νόμον ἐτράπην (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 583). Cf. też S o z o m e n, IX, 3, 1.

²⁶⁶ S o z o m e n (IX, 1) obok Pulcherii wymienił jeszcze Arkadię i Marynę. Te same córki cesarza Arkadiusza wymienił F i l o s t o r g i u s z (XI, 6). *Kronika wielkanocna* (a. 397) wspomina jeszcze jedną o imieniu Flacylla.

²⁶⁷ S o z o m e n, IX, 3, 1–2: περὶ τοὺς δεομένους ξένους καὶ πτωχοὺς φιλοτιμούμεναι.

²⁶⁸ T e o d o r e t, *Historia*, V, 36, 4.

²⁶⁹ S o z o m e n, IX, 3, 2.

²⁷⁰ S o z o m e n, IX, 3, 3: πᾶσα δὲ ἐπιβουλή καὶ πόλεμος κατ' αὐτοῦ συνιστάμενος αὐτομάτως διελύετο (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 588).

stwa, mimo że jej władca był dzieckiem, co podkreślał Sozomen, nie tylko wolna była od wrogów, ale panował tam ład i porządek²⁷¹.

Sokrates podkreślał, że cesarz Teodozjusz był do tego stopnia pobożny, iż nie poprzestawał tylko na szacunku, jakim obdarzał kapłanów, ale zabiegał też o relikwie po świętych mężach, jak było w przypadku zmarłego w Konstantynopolu biskupa Hebronu, którego płaszcz władca przywdział, choć – co podkreślił historyk – była to *szata mocno przybrudzona*²⁷². Cesarz jednak miał nadzieję, że w ten sposób spłynie na niego jakaś cząstka świętości zmarłego²⁷³. Jak dowodzi przekaz Teodoret, władca z wielką czcią potraktował powracające do Konstantynopola doczesne szczątki Jana Chryzostoma²⁷⁴. Teodozjusz II w relacji Sokratesa upodobił pałac cesarski do klasztoru (*ἀσκητήριον*)²⁷⁵, a zatem realizował ideały życia ascetycznego. Rozpoczął modlitwę już o brzasku, intonując wraz z siostrami antyfonalne hymny wysławiające moc Bożą. Znał doskonale Pismo Święte, cytując z pamięci teksty w nim zawarte²⁷⁶. O wspólnym z siostrami śpiewaniu przez cesarza hymnów na cześć Boga wspomina również Teodoret²⁷⁷, podkreślając, że władca wyróżniał się filantropią, łagodnością i spokojem ducha, a zarazem wiarą czystą i opartą na mocnych podstawach (*πίστις ἀκραιφνής τε και δόκιμος*)²⁷⁸. Niewątpliwie do czynów wynikających z pobożności zaliczył Teodoret także prawo stanowione przez Teodozjusza, nakazujące niszczenie do fundamentów wszelkich pozostałości po świątyniach pogańskich, aby nie przetrwał żaden ślad dawnych oszustw

²⁷¹ Sozomen, IX, 16, 3–4: ἐν τούτῳ δὲ τὰ μὲν πρὸς ἕω τῆς ἀρχομένης πολέμιων ἀπήλλακτο καὶ σὺν κόσμῳ πολλῶ τὰ τῆδε ἰθύνετο παρὰ τὴν πάντων δόξαν. ἦν γὰρ ἔτι νέος ὁ κρατῶν. ἐδόκει δὲ ὁ θεὸς περιφανῶς ἠδεσθαι τῇ παρούσῃ βασιλείᾳ, οὐ μόνον ἐξ ἀπροσδοκῆτου τὰ περὶ τοὺς πολέμους ὥδε διατιθεῖς, ἀλλὰ καὶ πολλῶν ἐπ' εὐσεβείᾳ πάλαι εὐδοκιμηκότων τὰ ἱερὰ σώματα ἀναφαίνων. Cf. Sozomen, IX, 6, 1.

²⁷² Sokrates, VII, 22 (tłum. S. Kazikowski, s. 526).

²⁷³ Sokrates, VII, 22, 13–14: Οὕτω δὲ ἦν εὐσεβής, ὥστε πάντας μὲν τοὺς τῷ Θεῷ ἱερωμένους τιμᾶν, ἐξαιρέτως δὲ οὐδ' ἐπυνθάνετο ἐπ' εὐλαβείᾳ πλέον ἐκπρέποντας. Λέγεται δὲ τὸ τοῦ Χεβρών ἐπισκόπου ἐν Κωνσταντινουπόλει τελευτήσαντος σάγιον ἐπιζήτησαι καὶ σφόδρα ἐρρυπωμένον περιβαλέσθαι, πιστεύσας μεταλαβεῖν τι ἐκ τῆς τοῦ τελευτήσαντος ἀγιότητος.

²⁷⁴ Teodoret, *Historia*, V, 36, 2.

²⁷⁵ Sokrates, VII, 22, 4: Οὐκ ἀλλοίωτέρα δὲ ἀσκητηρίου κατέστησε τὰ βασιλεια.

²⁷⁶ Sokrates, VII, 22, 4–5.

²⁷⁷ Teodoret, *Historia*, V, 36, 4.

²⁷⁸ Teodoret, *Historia*, V, 36, 5.

(μηδὲ ἶχνος τῆς προτέρας ἑξαπάτης θεάσασθαι)²⁷⁹. Sokrates zwrócił uwagę na częste posty praktykowane przez Teodozjusza, szczególnie w środy i w piątki. Władca chciał bowiem przestrzec ścisłe przepisów religii chrześcijańskiej²⁸⁰.

Według definicji słownikowej: ‘być pobożnym’, to *zachowanie wynikające z zasad człowieka pobożnego*²⁸¹, a zatem życie według określonych zasad. Te zaś wyraźnie sformułował w *Historii kościelnej* Sozomen, nazywając je filozofią chrześcijańską²⁸², filozofią kościelną (τῆς ἐκκλησιαστικῆς φιλοσοφίας)²⁸³, filozofią zgodną z prawami Kościoła²⁸⁴ i jednocześnie uważając ją za najlepszą filozofię (τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας)²⁸⁵. Historyk wiązał tak pojmowane umiłowanie mądrości z ideałami monastycznymi, podkreślając, że stała się ona dla wielu sposobem życia (τοῦ βίου τὴν διαγωγὴν)²⁸⁶. Widział w niej dar zesłany ludziom przez Boga²⁸⁷. Filozofia ta, oparta na sile Boskiego rozumu (θείου δὲ νοῦ δυνάμιν κεκτημένη)²⁸⁸, nie rozwijała umiejętności prowadzenia dysput, uznając je za całkowicie nieprzydatne. Jej celem było życie według zasad sprawiedliwości²⁸⁹, wolne od przewrotności i dążące do moralnego dobra (κάλως)²⁹⁰. Uczyla ona wcielać cnotę w życie, stawiać czoło słabości ducha i ciała²⁹¹, wyzbywać się wszelkich namiętności, zachowywać umiar we wszystkim oraz rezygnować

²⁷⁹ Teodoro et, *Historia*, V, 37, 3.

²⁸⁰ Sokrates, VII, 22, 3; νηστεύειν τε τὰ πολλὰ καὶ μάλιστα τὰς καλουμένας τετράδας καὶ παρασκευὰς ἡμέρας, καὶ τοῦτο ἐποίει ἄκρως χριστιανίζειν ἐσπουδακῶς. W przekładzie polskim (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 525) jest mowa o postach w czwartki i piątki. W pierwszym przypadku chodzi tu jednak o czwarty dzień tygodnia, a więc o środę (licząc od niedzieli).

²⁸¹ *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. S z y m c z a k, t. II, Warszawa 1995, s. 680, s.v. *pobożność*.

²⁸² Sozomen, I, 12.

²⁸³ Sozomen, IV, 16, 11.

²⁸⁴ Sozomen, VI, 17, 2; Grzegorz z Nazjanzu i Bazyli z Cezarei mieli: φιλοσοφεῖν ἔγνωσαν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας νόμον.

²⁸⁵ Sozomen, I, 12, 9.

²⁸⁶ Sozomen, I, 13, 1; IV, 10, 12: ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ βίος αὐτοῖς ἦν.

²⁸⁷ Sozomen, I, 12, 1: τὴν χρημᾶ εἰς ἀνθρώπους ἐλθοῦσα παρὰ Θεοῦ ἢ τοιαύτη φιλοσοφία.

²⁸⁸ Sozomen, I, 12, 3.

²⁸⁹ Sozomen, I, 12, 1–2: πρὸς τὸ βιοῦν ὀρθῶς.

²⁹⁰ Sozomen, I, 12, 2.

²⁹¹ Sozomen, I, 12, 3: ἀνδρείως δὲ μάλα ἀνθισταμένη τοῖς πάθεσι τῆς. Cf. także Sozomen, I, 12, 7–8.

z rzeczy materialnych. Nakazywała też troszczyć się o potrzebujących. Jednocześnie była całkowicie ukierunkowana na Boga. Miała prowadzić do życia jak najbliższej Niego i oddawania Mu czci dniem i nocą. Sozomen był przekonany, że do zachowania władzy wystarczy cesarzowi gorliwie czcić Boga²⁹², czego przykład widział w panowaniu cesarza Honoriusza, który szczęśliwie pokonał wszystkich uzurpatorów²⁹³.

Zadaniem chrześcijańskiej mądrości było przebłaganie Stwórcy wszechrzeczy nieustannymi modłami. Sposobiła też ona do godnego wyznania wiary przez czystość ducha i spełnianie dobrych uczynków. Jej zasadniczym celem był udział w radości nieba i temu podporządkowywała życie doczesne²⁹⁴. Osiągnięcie szczęśliwości wiecznej (τὸ μακάριον) zależało zaś od czci oddawanej Bogu i zachowywania Jego przykazań²⁹⁵. Sozomen podkreślał, że każdy człowiek otrzyma *wieczną zapłatę za swe dobre uczynki*²⁹⁶. Największym zaś i najbardziej uszczęśliwiającym spośród nich była dobrowolna śmierć za sprawę Boga. W męczennikach widziano wszak świadków wiary, uczestników ofiary samego Chrystusa, a więc tych, którzy mają udział w Jego zwycięstwie²⁹⁷. Euzebiusz z Cezarei wspominał o znajdujących się w Rzymie trofeach, a więc pomnikach zwycięstwa, apostołów Piotra i Pawła, którzy byli męczennikami²⁹⁸. Wielokrotnie w swoich dziełach o grobach męczenników i ich kulcie wspominali historycy kościelni, których traktaty stanowią podstawę źródłową niniejszej rozprawy, czyli Euzebiusz, Rufin z Akwilei, Sokrates Scholastyk, Sozomen, Teodoret z Cyru i Filostorgiusz.

²⁹² S o z o m e n, IX, 16, 1: ὡς ἂν ἔχοιμεν εἰδέναι ἀρκεῖν βασιλεῖ πρὸς φυλακὴν τοῦ κράτους ἐπιμελῶς τὸ θεῖον πρεσβεύειν, ὁποῖος καὶ οὗτοσι ὁ βασιλεὺς ἐγένετο.

²⁹³ Podobnie A u g u s t y n (*Listy*, 185, 28) w uznaniu zasług Honoriusza w walce z donatystami określał go mianem *religiosus imperator*.

²⁹⁴ S o z o m e n, I, 12, 6: ὡς ἐν παρόδῳ δὲ τῇ παρουσίᾳ βιοτῆ κεχρημένη οὔτε περὶ κτῆσιν πραγμάτων ἀσχολουμένη ἄγχεται οὔτε πέρα τῆς κατεπειγούσης χρείας τῶν παρόντων προνοεῖ, αἰεὶ δὲ τὸ λιτὸν καὶ εὐζῶνον τῆς ἐνταῦθα κατασκευῆς ἐπαινοῦσα καταδοκεῖ τὴν ἐκεῖθεν μακαριότητα καὶ συντέταται αἰεὶ πρὸς τὴν εὐδαίμονα λῆξιν.

²⁹⁵ S o z o m e n, IX, 1, 8–9: οὐχ ἤκιστα δὲ εἰς εὐσέβειαν αὐτὸν ἦγε, συνεχῶς εὐχεσθαι καὶ ταῖς ἐκκλησίαις φοιτᾶν ἐθίζουσα καὶ ἀναθήμασι καὶ κειμηλίῳ τοὺς εὐκτηρίους οἴκους γεραίρειν καὶ ἐν τιμῇ ἔχειν τοὺς ἱερέας καὶ ἄλλοις τοὺς εὐκτηρίους οἴκους γεραίρειν καὶ ἐν τιμῇ ἔχειν τοὺς ἱερέας καὶ ἄλλως ἀγαθοὺς ἀνδρας καὶ τοὺς νόμῳ Χριστιανῶν φιλοσοφούντας. Cf. też S o z o m e n, IX, 3, 1.

²⁹⁶ S o z o m e n, II, 10, 4 (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 101).

²⁹⁷ *Męczeństwo Apostołów*, 31, kol. 1253.

²⁹⁸ E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, II, 25, 7.

Trzeba podkreślić, że życie miłe Bogu wymagało od chrześcijan – nie wyłączając władców – ciągłego przewycięzania słabości ludzkiej natury, a więc swego rodzaju zwycięstw nad sobą. Wyrażano to często za pomocą czasownika *κρατέω*, którym opisywano też zwycięstwa militarne²⁹⁹. Mamy tu kontynuację teologii zwycięstwa na gruncie życia prywatnego. Ludzie pobożni odnosili je dzięki łasce Boga, panując nad gniewem, rozdrażnieniem, rozkoszą zmysłową³⁰⁰ czy niewstrzeżnością³⁰¹, a zatem nad wszelkimi słabościami ciała i ducha³⁰². Pobożność chrześcijańska nie była więc tylko aktem zewnętrznym, ale postawą życiową wymagającą poświęcenia i ofiary na wzór Chrystusa, czego owocem, jak wierzano, było zwycięstwo nad Szatanem i nagroda w postaci zbawienia wiecznego.

Antyczni historycy Kościoła poświęcili, co zrozumiałe, znacznie mniej miejsca pobożności pogańskiej. W ich relacjach sprowadzała się ona do oddawania czci bogom przez wypełnianie przepisów kultowych przewidujących przeprowadzanie stosownych wróżb³⁰³, składanie ofiar (*θυσίας*)³⁰⁴, w tym ofiar oczyszczających (*καθάρσιος*)³⁰⁵, spełnianie libacji (*σπένδω*) czy palenie kadzidła (*θύον*). Czynnościom tym nadawano charakter publiczny³⁰⁶, by zapewnić państwu i obywatelom pomyślność, czy też by przebłagać rozgniewanych bogów i odwrócić klęskę, jak miało to miejsce w relacji Sozomena, w czasie przedłużającego się oblężenia Rzymu przez Alaryka, kiedy głód i zaraza nękały mieszkańców. Pogańscy senatorowie głosili wówczas konieczność złożenia ofiar na Kapitolu i w innych świątyniach miasta. Wezwani przez prefekta Etruskowie z Narnii zapowiadali, że *błyskawicami i grzmotami przepędzą barbarzyńców*³⁰⁷, przez co wyrażali wiarę w moc pogańskich bóstw.

²⁹⁹ Cf. S o k r a t e s, I, 18; S o z o m e n, I, 7, 5; I, 8, 9. Cf. też *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. L a m p e, Oxford 1961, s. 775, s.v. *κρατέω*.

³⁰⁰ S o k r a t e s, VII, 22, 8: ὀργῆς τε κρατῶν καὶ λύπης καὶ ἡδονῆς.

³⁰¹ S o z o m e n, I, 12, 7, s. 25: σωφροσύνη μὲν τῆς ἀκολασίας κρατεῖ.

³⁰² S o z o m e n, I, 12, 8: καθάπαξ κρατεῖ τῶν παθῶν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς.

³⁰³ S o z o m e n, V, 2.

³⁰⁴ S o z o m e n, V, 3, 1.

³⁰⁵ S o z o m e n, V, 5, 1.

³⁰⁶ S o z o m e n, V, 3, 2. Cf. S. B r a d b u r y, *Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice*, *Phoe* 49.4, 1995, s. 331–356.

³⁰⁷ S o z o m e n, IX, 6.

Pogańska pobożność stawiała jednak również wymagania natury ascetyczno-moralnej. Cesarz Julian zalecał rytualną wstrzeźliwość od pokarmów i *od wszystkiego, od czego w myśl takiego postanowienia wstrzymać się wypadato*³⁰⁸ tym, którzy postanowili przestrzegać świętych obrzędów (ἀγιστεύειν) w czasie świąt pogańskich. Sozomen cytuje list Juliana do Arsacjusza, arcykapłana Galacji, w którym władca dowodził, że tylko posłuszni prawu boskiemu (θεσμός) są naprawdę pobożni (θεοσεβείς). Przeciwwstawiał im zarozumiałych, szukających tylko poklasku i próżnej chwały³⁰⁹. Domagał się od wyznawców religii hellenistycznej dobroczynności (εὐποιῶν) czy ludzkiej życzliwości (φιλανθρωπία), podobnej do tej uprawianej przez Żydów i chrześcijan, widząc w niej jednak dorobek cywilizacji rzymsko-greckiej (πάλαι ἢν ἡμέτερον ἔργον; ἡμῖν ἀγαθὰ)³¹⁰. Uważając brak takiej postawy za naganny, wyrażał przestrożę: *Bodajbyśmy naszą opieszalnością sami nie zhańbili, a co więcej – nie zdradzili sprawy czci i uszanowania należytego bogom*³¹¹. Julian oczekiwał, że Arsacjusz nakłoni innych kapłanów do gorliwości w sprawach religii³¹² i stosownego prowadzenia się. Mieli oni nie uczęszczać do teatru, nie popijać w szynku i nie podejmować pracy wstrętnej i hańbiącej³¹³. Jak zatem wynika z relacji historyków, pobożność pogańska stawiała mniejsze wymagania przed wyznawcami bogów, niż miało to miejsce w wypadku chrześcijan, choć pod niektórymi względami zaczęła się upodabniać do pobożności chrześcijańskiej. Miała też, tak jak w wypadku wyznawców Chrystusa, zapewniać opiekę boskich protektorów.

W przekonaniu Sokratesa władcy chrześcijańscy cieszyli się pomocą Boga nie tylko dzięki pobożności. Niesłuchanie ważną rolę odgrywała też cnota łagodności. Zdaniem Sokratesa najłagodniejszym ze wszyst-

³⁰⁸ Sozomen, V, 3, 3.

³⁰⁹ Sozomen, V, 16, 14: οἱ δὲ ἀντεχόμενοι τοῦ τύφου δοξοκῶποι εἰσὶ καὶ κενόδοξοι.

³¹⁰ Sozomen, V, 16, 12. Dobroczynność wobec wszystkich wyróżniała jednak chrześcijan. Starożytni Grecy i Rzymianie ograniczali ją jedynie do kręgu własnej rodziny i przyjaciół, cf. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszczyk, Warszawa 1993, s. 128–129.

³¹¹ Sozomen, V, 16, 12.

³¹² Sozomen, V, 16, 7: πείσον εἶναι σπουδαίους.

³¹³ Sozomen, V, 16, 8. Na temat programu religijnego Juliana cf. S. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999, s. 106–129.

kich ludzi był Teodozjusz II³¹⁴. Z powodu jego *łagodności* (πραότης) *Bóg bez żadnych walk orężnych poddał mu nieprzyjaciół, jak to pokazało zarówno zwycięstwo nad samozwańcem Janem, jak i idąca w ślad za tym wydarzeniem – zagłada barbarzyńców*³¹⁵. W ujęciu Sozomena Julian Apostata dokładał starań, aby w relacjach z chrześcijanami prezentować się jako cierpliwy i łagodny władca, czym zamierzał wzmocnić pozycję i wizerunek pogaństwa w kręgach wyznawców Chrystusa³¹⁶. Należy w tym kontekście dodać, że cnota łagodności – *clementia* – należała, obok *iustitia* i *pietas*, do zasadniczych przymiotów cesarzy już od czasów Oktawiana Augusta³¹⁷.

W tradycji rzymskiej zwycięstwa przypisywane bogom musiały być zgodne z ich wolą. Prawo badania woli bogów mieli wodzowie poprzez auspicja. Przez nie otrzymywali również boską sankcję na prowadzenie działań wojennych. Była to jednocześnie zapowiedź zwycięstwa. Historycy kościelni podali liczne przykłady sięgania przez cesarzy pogańskich po takie przepowiednie. Sozomen wspomina, że to Licyniusz, chcąc otrzymać pomyślną wróżbę co do wyniku planowanej wojny z Konstantynem, uciekał się do krwawych ofiar i wyroczni: *w rezultacie, naprowadzony podstępnie przez jakichś wróżbitów obiecujących mu zwycięstwo, zwrócił się ku religii pogańskiej*³¹⁸. Korzystał w dodatku z porad wyroczni Apollina Didymejskiego w Milecie. *Wieszczkowie wraz z demonami*³¹⁹ przepowiedzieć mieli także Julianowi, nim wypowiedział wojnę Konstancjuszowi, śmierć tego ostatniego i opanowanie państwa. Przepowiednie, które podsuwać miał Julianowi filozof Maksym, zapo-

³¹⁴ Sokrates, VII, 42, 2: *πραῦς σφόδρα παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ὄντας ἐπὶ τῆς γῆς.*

³¹⁵ Sokrates, VII, 42, 3: *Διὰ ταύτην γὰρ αὐτοῦ τὴν πραότητα καὶ ὁ Θεὸς τοὺς πολεμίους αὐτῷ δίχα πολεμικῶν ἀγώνων ὑπέταττεν, ὡς ἔδειξεν τὰ τε κατὰ τοῦ τυράννου Ἰωάννου τρόπαια καὶ ἡ ἐπιγενομένη μετὰ ταῦτα τῶν βαρβάρων ἀπώλεια* (tłum. S. Kazikowski, s. 557).

³¹⁶ Sozomen, V, 4, 9.

³¹⁷ Cf. P. Zanker, *August i potęga obrazów*, tłum. L. Olszewski, Poznań 1999, s. 97sq, 101; A. Wallace-Hadrill, *The Emperor...*, s. 303–307. Także w okresie tetrarchii *clementia* była nieodzowną cnotą każdego władcy, przede wszystkim jako łagodność wobec poddanych i oswobodzonych prowincji. Związane z nią były boska dobroć (*liberalitas*) i dobroczynna wielkoduszność (*indulgentia*); cf. F. Kolb, *Ideal...*, s. 52sq.

³¹⁸ Sozomen, I, 7.

³¹⁹ Sozomen, V, 1.

wiadały zwycięstwo cesarza nad Persami na miarę sukcesów Aleksandra Wielkiego³²⁰. Sozomen wskazywał, że wróżbita ów umocnił we władcy przekonanie, że *prawdą jest to, co się w związku z jego osobą rozgłasza*³²¹. Dzięki temu cesarz miał czuć się bardzo pewnie, toteż objeżdżał szyki wojsk w czasie zgiełku bitewnego bez pancerza i broni, ufny, że szczęście go nie opuści³²². W relacji Teodoretę po śmierci Juliana mieszkańcy Antiochii wznosili okrzyki: *gdzie są twoje przepowiednie (μαντεῖα), głupi Maksymie*³²³. We wróżbach szukał również Julian nadprzyrodzonej aprobaty dla prowadzonej przez siebie polityki religijnej. Świadczy o tym przytoczona przez Sozomena wróżba z wnętrzości zwierząt ofiarnych, której uczestnicy ujrzeli znak Krzyża świętego otoczony wieńcem. Środowisko cesarskie zinterpretowało ją po myśli władcy, jako *symbol wiary zamknięty ze wszystkich stron i zacieśniony do jednego i tego samego miejsca, tak że nie może się rozszerzyć ani swobodnie pójść przeciw komu zechce, bo granicą jest mu obwód koła*³²⁴. W relacji Sozomena prefekt pretorium, Flawian, słynący z umiejętności wróżenia, namówił Eugeniusza do uzurpacji, zapewniając go o zwycięstwie nad Teodozjuszem I, co – jak przekonywał – miało być mu przypisane zrządzeniem losu (*μοιρίδιον εἶναι αὐτῷ τὴν βασιλείαν*)³²⁵. Rufin wspomina o składaniu wówczas przez pogan w Rzymie krwawych ofiar i przeprowadzeniu stosownych wróżb z wnętrzości zwierząt, które zapowiadały uzurpatorowi zwycięstwo³²⁶. Wedle Sozomena Attalus wyniesiony na tron cesarski przez Alaryka miał wyprawić wojska do Afryki, kierując się sugestią wróżbitów, obiecujących mu opanowanie jej bez walki³²⁷.

Chrześcijanie także dowiadawali się o przyszły wynik militarnych batalii. Konstantyn, jak była już o tym mowa, nim stał się wyznawcą Chrystusa, miał doświadczyć przed starciem z Maksencjuszem słynnej wizji, w której aniołowie bądź sam Chrystus przepowiedzieli mu zwy-

³²⁰ S o k r a t e s, III, 21, 6–7.

³²¹ S o z o m e n, V, 2, 16.

³²² S o k r a t e s, III, 21,11: ἄοπλος δὲ τῆ τῆς εὐτυχίας ἐλπίδι μόνη θαρρῶν.

³²³ T e o d o r e t, *Historia*, III, 28, 2 [tłumaczenie moje – S.B.].

³²⁴ S o z o m e n, V, 2 (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 289. Na temat Juliana jako wieszczbiarza cf. S. O l s z a n i e c, *Julian Apostata...*, s. 70–79.

³²⁵ S o z o m e n, VII, 22, 4–6.

³²⁶ R u f i n, II, 33.

³²⁷ S o z o m e n, IX, 8.

cięstwo. Po Laktancjuszu i Euzebiuszu z Cezarei pisali o tym Rufin³²⁸, Filostorgiusz³²⁹, Sokrates³³⁰ i Sozomen³³¹. Filostorgiusz zjawisko nazywane *fenomenem jerozolimskim* traktował jako zapowiedź zwycięstwa Konstancjusza II nad uzurpatorem Magnencjuszem. Według historyka, nad Jerozolimą w czasie święta Pięćdziesiątnicy ukazał się na niebie znak krzyża świecący z wielką jasnością, otoczony ogromną tęczę w kształcie wieńca. W nim właśnie miało się zawierać proroctwo wiktorii władcy³³². W przekazie Sozomena Teodozjusz I, pełen obaw przed rozprawą z Eugeniuszem, zasięgnął rady Jana, mnicha z Tebaidy, który przepowiedział mu zwycięstwo³³³. Kiedy w czasie wojny z Persją za panowania Teodozjusza II mieszkańców Konstantynopola ogarnęła trwoga, władca otrzymać miał nagrodę za to, że całą nadzieję złożył w Bogu³³⁴. Aniołowie Boży mieli przekazać mieszkańcom miasta, że *winni nabrać otuchy i modlić się oraz mieć w Bogu nadzieję* (πιστεύειν Θεῷ), że *Rzymianie odniosą zwycięstwo* (Ρωμαῖοι νικήσουσιν). *Powiadali przy tym o sobie, że Bóg ich wysłał jako sędziów w tej wojnie*³³⁵. Tak więc poganie przed podjęciem walki militarnej sięgali po wróżby mające charakter auspicjów, podczas gdy władcy chrześcijańscy dowiadywali się o szczęśliwym wyniku przyszłych batalii z inicjatywy samego Boga, bądź za pośrednictwem świętobliwych mężów.

Historycy z V w. eksponowali wyjątkową rolę znaku krzyża w religijności chrześcijan 1. połowy IV w., a w szczególności Konstantyna, poczynając od jego wizji. Pisząc o niej, opierali się na przekazach Lak-

³²⁸ Rufin, IX 9, 1–3.

³²⁹ Filostorgiusz, I, 6.

³³⁰ Sokrates, I, 2.

³³¹ Sozomen, I, 3.

³³² Filostorgiusz, III, 26. Święto Pięćdziesiątnicy w 351 r. miało miejsce 7 maja, a do bitwy pod Mursą z wojskami Magnencjusza doszło kilka miesięcy później – 28 września tego roku. Filostorgiusz zatem, bądź autor bliżej nieokreślonego źródła, dokonał świadomego zabiegu, by z owego zjawiska uczynić proroctwo triumfu cesarza. Cf. P. Janiszewski, *Żywioły...*, s. 79 (całość analizy s. 77–81). Niechętni polityce religijnej Konstancjusza II Sokrates (II, 28) i Sozomen (IV, 5) choć o rzeczonym fenomenie wspominają, to jednak nie kojarzą go ze zwycięstwem władcy nad Magnencjuszem. Teodoret (*Historia*, II, 15, 1) natomiast wspomina jedynie o kampanii cesarza przeciwko uzurpatorowi, nie podając żadnych szczegółów.

³³³ Sozomen, VII, 22, 7–8.

³³⁴ Sokrates, VII, 18, 15: ἐννοῶν Θεῷ τὴν ὄλην τοῦ πολέμου ἀναθείς ἐλπίδα.

³³⁵ Sokrates, VII, 18, 17.

tancjusza i Euzebiusza, ale nie wspominali o monogramie Chrystusa, który miał się ukazać cesarzowi. U Rufina³³⁶, Filostorgiusza³³⁷, Sokratesa³³⁸ i Sozomena³³⁹ władca – czy to za dnia, czy we śnie – miał ujrzyć znak w kształcie krzyża i otrzymał polecenie w formie napisu lub ustnego przekazu aniołów, aby pod tym znakiem zwyciężał (τούτω νικά)³⁴⁰. Znamienne, że historycy ci widzieli w *labarum* jedynie krzyż³⁴¹. Według Sokratesa władca na polecenie Chrystusa nakazał sporządzić bojowy znak legionowy z wyobrażeniem krzyża (σταυροειδὲς τρίπαιον)³⁴². Sozomen podkreślał natomiast, że odtąd poprzedzająca cesarza chorągiew bojowa, wykonana z drogocennych materiałów, miała postać krzyża (σταυροῦ σύμβολον)³⁴³, czy też, że została przerobiona na znak Krzyża świętego³⁴⁴. Sztandar ów był z jednej strony symbolem pewnego triumfu³⁴⁵, z drugiej zaś obroną, pomocą (ἀλέξιμα, ἐπίκουρος) i sprawcą zwycięstwa (νίκης ποριστικόν)³⁴⁶. Władca polecił nieść *labarum* przed szeregami armii, a żołnierze oddawali mu honory wojskowe. Najznakomitsi żołnierze z gwardii przybocznej mieli zabierać je w tumult bitewny, szczególnie tam, gdzie szyk się załamywał. Sozomen za Euzebiuszem³⁴⁷ wyrażał przekonanie, że chorążowie nigdy nie doznali uszczerbku, gdyż omijały ich pociski wrogów kierowane boską ręką. Sztandar był najlepszą gwarancją ocalenia. Przekonał się o tym nieszczęs-

³³⁶ Rufin, IX, 1–3.

³³⁷ Filostorgiusz, I, 6.

³³⁸ Sokrates, I, 2.

³³⁹ Sozomen, I, 3.

³⁴⁰ Szczegółową analizę czterech relacji przeprowadził P. Janiszewski (*Żywioły...*, s. 40–44, 71sq, 102–104).

³⁴¹ W zachowanych fragmentach *Historii kościelnej* Filostorgiusza nie znalazły się żadne wzmianki o *labarum*.

³⁴² Sokrates, I, 2, 6–7.

³⁴³ Sozomen, I, 4, 1.

³⁴⁴ Sozomen, V, 17.

³⁴⁵ Sokrates, I, 2,6: νυκτὸς δὲ ἐπιλαβούσης κατὰ τοὺς ὕπνους ὄρα τὸν Χριστὸν λέγοντα αὐτῷ, κατασκευάσαι ἀντίτυπον τοῦ ὀφθέντος σημείου καὶ τούτω κατὰ τῶν πολεμίων ὡς ἐτοίμῳ κεχρησθαι τροπαίῳ.

³⁴⁶ Sozomen, I, 3, 2: ἐν τοῖς πολέμοις ἔχειν ἐπίκουρον καὶ νίκης ποριστικόν; I, 3, 3: ἀλεξίματι κεχρησθαι ἐν ταῖς πρὸς τοὺς πολεμίους μάχαις. Euzebiusz (*Życie*, II, 7) nazywał go ἀλεξιφάρμακος.

³⁴⁷ Sozomen, I, 4, 3; Euzebiusz, *Życie*, II, 9.

nik szukający ratunku w ucieczce po przekazaniu *labarum* koledze: zamiast tego ostatniego, to on znalazł śmierć na polu walki³⁴⁸.

Sozomen wskazywał na kult sztandarów sięgający czasów pogańskich. Zwrócił przy tym uwagę na fakt, że najbardziej czczony był ten, który poprzedzał cesarza³⁴⁹. Nawiązał w ten sposób do tzw. *religio castrensis*: rekruci, by stać się pełnoprawnymi żołnierzami, składali przysięgę wierności (*sacramentum*)³⁵⁰ właśnie na ów sztandar. Cześć oddawana schryistianizowanym znakom wojskowym, ich sakralizacja i przypisywana im moc mieściła się zatem w wielowiekowej tradycji.

Zwraca również uwagę szczególna rola przypisywana w kontekście militarnym krzyżowi. Interpretowano go jednoznacznie jako znak zwycięstwa. Według Sozomena, idącego tutaj za Euzebiuszem, kapłani wyjaśnili cesarzowi, że znak, który mu się pokazał, jest symbolem zwycięstwa nad piekłem³⁵¹. Sam Euzebiusz pisał o krzyżu, zgodnie z duchem Ewangelii, jako symbolu nieśmiertelności i triumfalnym znaku zwycięstwa odniesionego przez Chrystusa nad śmiercią³⁵². W ten sposób krzyż postrzegano od początków chrześcijaństwa. W teologii judeochrześcijańskiej był on niemal żywą istotą, towarzyszącą Chrystusowi w dziełach Jego mocy, w otchłani, podczas Paruzji. Czasem utożsamiano go z samym Chrystusem, na ogół z Jego zwycięstwem³⁵³. Justyn Męczennik nazywa krzyż największym znakiem mocy, potęgi i zwycięstwa Chrystusa³⁵⁴. Tenże Justyn dowodził poganom, że także oni

³⁴⁸ Sozomen, I, 4.

³⁴⁹ Sozomen, I, 4.

³⁵⁰ W symbolach wojskowych widziano duchy opiekuńcze oddziałów (*numina*), dlatego przypisywano im boską moc. Orzeł (*aquila*), główny znak legionów od czasów Mariusza, łączony był z Jowiszem. Znaki wojskowe miały być dla żołnierzy ważniejsze od samych bóstw, nie wyłączając Jowisza.

³⁵¹ Sozomen, I, 3, 4, s. 11: τὸ δὲ φανέν αὐτῷ σημεῖον σύμβολον εἶναι ἔλεγον τῆς κατὰ τοῦ ἄδου νίκης, ἢν εἰς ἀνθρώπους ἐλθὼν κατάρθρωσε τῷ σταυρωθῆναι καὶ ἀποθανεῖν καὶ τριταίος ἀναβιώσκειν. Cf. Euzebiusz, *Życie*, I, 32.

³⁵² Euzebiusz, *Życie*, I, 32, 2: τὸ δὲ σημεῖον τὸ φανέν σύμβολον μὲν ἀθανασίας εἶναι, τρόπαιον δ' ὑπάρχειν τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης.

³⁵³ J. Daniélu, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basiśta, Kraków 2002, s. 290–303.

³⁵⁴ Justyn Męczennik, LV, 1–5. Wg niego nic w świecie nie może istnieć lub stworzyć całość bez znaku krzyża. Jest on obecny wszędzie jako krzyż ukryty: można doszukać się jego kształtu w omasztowaniu okrętu, w narzędziach rzemieślniczych i rolniczych, a nawet w ciele człowieka.

posługują się symbolami odwołującymi się do potęgi krzyża, wskazując na sztandary i trofea, które poprzedzają szeregi ich wojsk³⁵⁵.

Konstantyn nie związał więc chrześcijaństwa z ideologią zwycięstwa, gdyż idea zwycięstwa-triumfu tkwiła głęboko w samym chrześcijaństwie. Cesarz, czyniąc z Chrystusa swego protektora, oparł się na niej także na gruncie politycznym, przypisując Bogu wszystkie sukcesy z militarnymi na czele, co zresztą było zgodne z długą rzymską tradycją wiązania zwycięstw z bogami. Wedle Sozomena Konstantyn nakazał umieścić boski symbol na monetach i na swoich portretach³⁵⁶, a znak krzyża na ryszunkach żołnierzy³⁵⁷. Mógł to być jednak jedynie tzw. krzyż ukryty. Już sam wizerunek krzyża odgrywał rolę palladialną, co jeszcze mocniej uwidoczniło się w przypadku relikwii Prawdziwego Krzyża, odkrytego wedle tradycji przez Helenę, matkę Konstantyna. Według Sokratesa Konstantyn wierzył, że nie zginie miasto, w którym drzewo Krzyża Świętego będzie przechowywane. Dlatego polecił umieścić fragment owej relikwii we własnym posągu wieńczącym kolumnę na forum swego imienia w Konstantynopolu³⁵⁸.

Sozomen podkreślał, że Konstantyn

wielkie miał nabożeństwo dla świętego Krzyża (θείου σταυρού), zarówno w rezultacie sukcesów, które odniósł za jego przyczyną w walkach przeciw nieprzyjaciółom, jak i na skutek danych sobie w tej sprawie znaków od Boga³⁵⁹.

Toteż cesarz dzięki pomocy Bożej ze wszystkich wojen, jakie się zdarzyły za jego panowania, wyszedł zwycięsko³⁶⁰.

³⁵⁵ Justyn Męczennik, LV, 6.

³⁵⁶ Sozomen, I, 8, 13: πλαττομένω τε ἐν νομίμασι καὶ ἐν εἰκόσι γραφομένω ἐκέλευσεν αἰεὶ συγγράφεσθαι καὶ συντυπούσθαι τοῦτο τὸ θεῖον σύμβολον.

³⁵⁷ Sozomen, I, 8, 10: τὰ τούτων ὄπλα τῶ συμβόλω τοῦ σταυροῦ κατεσήμαινε.

³⁵⁸ Sokrates, I, 17. Cf. S. Bralewski, *Porfirowa kolumna w Konstantynopolu i jej wczesnobizantyńska legenda*, VP 30, 2010, s. 94–110; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 252.

³⁵⁹ Sozomen, I, 8, 12: πάνυ γὰρ πολὺ σέβας εἶχε τοῦ θεοῦ σταυροῦ ἐκ τε τῶν ὑπαρξάντων αὐτῶ τῇ ἐνθένδε ῥοπή ἐν ταῖς κατὰ τῶν ἐναντίων μάχαις καὶ ἐκ τῆς συμβάσης αὐτῶ περὶ τούτου θεοσημείας.

³⁶⁰ Sozomen, I, 8, 9: κρατήσας δὲ πάντων τῶν ἐπ' αὐτοῦ συμβάντων πολέμων. W relacji Euzebiusza (*Zycie*, II, 55, 1) Konstantyn zwracając się do Boga stwierdzał: „Niosąc przed sobą wszędzie Twój znak (σὴν σφραγίδα), prowadziłem wojska do zwycięstw (καλλινίκου ἡγησάμην στρατοῦ) – tłum. T. Wnętrza, s. 158.

Jak dowodził Sokrates, cesarz ufny w zwycięski znak Chrystusa odnosił zwycięstwa nad barbarzyńcami³⁶¹.

Tak więc w relacji wspomnianych historyków Konstantyn zwyciężał za przyczyną znaku Krzyża, z którego uczynił sztandar wojskowy, podczas gdy panujący sto lat później Teodozjusz II wydaje się, że takiego materialnego symbolu zawierzenia Bogu nie potrzebował. Według Sokratesa³⁶², po prostu – bez powoływania się na palladialny charakter Krzyża – pokładał on ufność w Bogu, całkowicie powierzając Mu troskę o zwycięstwo. Można w tym widzieć dojrzałą formę wiary.

W teologii zwycięstwa ważną rolę odegrała także architektura sakralna. Za panowania Konstantyna i jego następców wznoszono kościoły, nadając im formę rzymskiej bazyliki i czyniąc z nich rodzaj sali tronowej Boga. Natomiast ulubionym motywem ikonograficznym stało się przedstawianie Chrystusa Zwycięskiego³⁶³. W przekonaniu Sozomena najbardziej znaną świątynią Konstantynopola, tak dla jego mieszkańców, jak i przybyszów, było wówczas sanktuarium Archanioła Michała, zwane Michaelionem³⁶⁴. Historyk podkreślał przy tym, że nie jest to tylko jego zdanie, ale zgodna opinia wszystkich. Leżało ono na przedmieściach Konstantynopola, na europejskim wybrzeżu Bosforu, w miejscu zwanym dawniej Hestiai, a następnie Michaelion, utożsamianym potem z Anaplus. Jak podkreślał Sozomen, lud wierzył głęboko, że ukazał się tam kiedyś Michał, Boży arcyposłaniec. Kościół ten słynął z licznych cudów, przede wszystkim zaś z wielu uzdrowień. Świętość tego miejsca potwierdzał również sam Sozomen, wspomina-

³⁶¹ Sokrates, I, 18, 4: τῷ Χριστιανικῷ τροπαίῳ πεπιστευκῶς κατὰ κράτος ἐνίκη. Cf. też Sozomen, I, 8.

³⁶² Sokrates, VII, 18.

³⁶³ J. Vogt, *Upadek Rzymu...*, s. 130sq.

³⁶⁴ Sozomen, II, 3. O zbudowaniu Michaelionu przez Konstantyna pisali także Teofanes (AM 5816), Pseudo-Kodynos (III, 158) i Kedrenos (I, s. 498). Cf. R. Janin, *Les sanctuaires byzantins de saint Michel (Constantinople et banlieue)*, EO 33, 1934, s. 28–52; G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1984, s. 396; Jan Malalas (IV, 13) opowiada, że Konstantyn ujrzał w pogańskiej świątyni wzniesionej przez Argonautów w Sostenion posąg anioła w stroju mnicha, a w widzeniu sennym zostało mu objawione, że wyobraża on Archanioła Michała. Władca nakazał zatem przekształcić świątynię w kościół poświęcony Księciu aniołów. Cf. R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, s. 186-187.

jąc o doznanym tam osobiście wielkim dobrodziejstwie³⁶⁵. W tradycji biblijnej Archanioł Michał był opiekunem narodu wybranego³⁶⁶, przedstawianym jako triumfujący wódz anielskich zastępów³⁶⁷. Sam w sobie był więc uosobieniem zwycięstwa nad Szatanem. Późna legenda wiązała też nawrócenie Konstantyna z interwencją Archanioła Michała³⁶⁸. Kolejną świątynią, którą w szczególny sposób można wiązać z teologią zwycięstwa, był kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*). Według Sokratesa³⁶⁹, rzeczony kościół miał status głównej świątyni miasta i zachował go do roku 360, kiedy to konsekrowano wybudowaną przez Konstancjusza II bazylikę Mądrości Bożej (*Hagia Sophia*)³⁷⁰. Obie świątynie łączyły się, tworząc jeden zespół architektoniczny³⁷¹. Idea pokoju ściśle związana jest ze zwycięstwem, tak więc świątynia upamiętniała dokonania militarne Konstantyna, jakie osiągał dzięki protekcji Boga³⁷². Trzeba też zaznaczyć, że przełom konstantyński doprowadził do zmiany stosunku Kościoła do służby wojskowej: od negacji do pełnej akceptacji, bez czego teologia zwycięstwa chrześcijańskiego cesarza byłaby trudna do propagowania³⁷³.

³⁶⁵ S o z o m e n, II, 3.

³⁶⁶ Dn 12, 1–3.

³⁶⁷ Ap 12, 7–12.

³⁶⁸ C. M a n g o, *St. Michael and Attis*, DCAE 12, 1984, s. 62.

³⁶⁹ S o k r a t e s, I, 37; II 6. Była to prawdopodobnie główna świątynia wspólnoty chrześcijańskiej w mieście Bizancjum już w czasach przedkonstantyńskich i jako taka uchodziła za najstarszy kościół Konstantynopola. Cf. W. S. G e o r g e, *The Church of St. Eirene at Constantinople*, Oxford 1912, *passim*; J. E b e r s o l t, A. T h i e r s, *Les Églises de Constantinople*, Paris 1913, s. 53–72; R. J a n i n, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, t. III, *Églises et les monastères*, Paris 1950, s. 108–111; T. F. M a t h e w s, *The Early Churches of Constantinople Architecture and Liturgy*, London 1971, s. 77–88; G. D a g r o n, *Naissance...*, s. 393; J. F r e l y, A. S. Ç a k m a k, *Byzantine Monuments of Istanbul*, Cambridge 2004, s. 136–144. Nie wiemy dokładnie, jak kościół Pokoju Bożego wyglądał w IV–V w., gdyż uległ całkowitemu zniszczeniu w czasie powstania Nika w 532 r. Obecny pochodzi z okresu panowania Justyniana I.

³⁷⁰ Na temat jej wezwania cf. Z. A. B r z o z o w s k a, *Sofia upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyjsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, s. 55–70.

³⁷¹ S o k r a t e s, I, 16.

³⁷² Podobnie uważa J. B a r d i l l (*Constantine, Divine Emperor...*, s. 253). Jego zdaniem wezwanie świątyni *suggests that it – rather like Augustus' Ara Pacis – commemorated the peace established as a result of the emperor's god-given military successes*. Na temat idei pokoju w *Imperium Romanum* i w Kościele cf. K. I l s k i, *Idea...*, s. 217–236.

³⁷³ Cf. J. I l u k, *Krzyż i miecz. Chrześcijanie pierwszych wieków wobec służby wojskowej*, SB.H 3, 1998, s. 33–60; R. T o m l i n, *Christianity and the Late Roman Army*, [in:]

Podsumowując, należy stwierdzić, że w relacji historyków Kościoła z IV i V w. religijność Rzymian tego czasu zdominowała w sferze publicznej teologia zwycięstwa, na której bazowała oficjalna propaganda państwowa, i która, jak się wydaje, spotykała się z szerokim odzewem społecznym. Jej istotą było przypisywanie zwycięstw militarnych siłom nadprzyrodzonym, w przypadku zaś chrześcijan Prawdziwemu Bogu. Łączenie sukcesów militarnych z boską interwencją miało w Rzymie bardzo długą tradycję i odpowiadało mentalności rzymskiej. W przekonaniu ówczesnych zwycięski wynik kampanii wojennych dowodził słuszności wyborów dokonywanych na gruncie religijnym. Toteż ich potwierdzenia poprzez zwycięstwa na polu walki szukali zarówno chrześcijanie, jak i poganie. Sukcesy militarne miały też kluczowe znaczenie przy legalizacji władzy, dowodziły bowiem boskiej akceptacji panującego. Dlatego władcy nie wahali się podejmować wojen, motywując nie tylko dobrem wspólnym, lecz także religijnie. Jednak o ile poganie przed podjęciem każdej kampanii sięgali po auspicja, o tyle władcy chrześcijańscy dowiadywali się o wyniku starć z inicjatywy samego Boga, bądź za pośrednictwem świątobliwych mężów. Jedni i drudzy wierzyli głęboko w interwencję swych boskich patronów, którym po zakończeniu wojny wyrażali ostentacyjnie swą wdzięczność. Aby zaś bardziej przypodobać się owym boskim protektorom, cesarze dążyli do zapewnienia jedności religijnej państwa. W konsekwencji teologia zwycięstwa dotyczyła także triumfów nad wrogami godzącymi z różnych powodów w spójność sakralnej jedności imperium. Szczególną rolę w religijności chrześcijan IV i V w. odegrał znak Krzyża, w którym chrześcijanie od początku widzieli symbol chwalebne go zwycięstwa Chrystusa i przypisywali mu funkcje palladiałne. Na początku V w. oficjalne ustawodawstwo cesarskie zakazało umieszczania Krzyża – *signum Salvatoris* – na posadzkach budowli, aby nikt nie poniżał go deptaniem.

Podkreślić należy, że związanie chrześcijaństwa z ideologią zwycięstwa jako taką nie jest dziełem Konstantyna, gdyż idea zwycięstwa-triumfu tkwiła głęboko w samej ewangelicznej istocie misji Chrystusa, a zatem była ona swoiście chrześcijańskim pojęciem pierwotnym. W przekonaniu bowiem chrześcijan największe ze zwycięstw to zwy-

cięstwo Chrystusa nad śmiercią w dniu Zmartwychwstania. Miało ono wiecznotrwały charakter, z którego czerpało chrześcijaństwo jako takie i każdy chrześcijanin z osobna. Ów zbiorowy i jednostkowy udział w największym triumfie samego Boga leży u podstaw chrześcijańskiej teologii zwycięstwa, która z niego właśnie czerpie swą rację bytu i siłę atrakcji. Konstantyn skorzystał tylko z tego potencjału w celach politycznych, nadając mu również wymiar militarny, czego symbolikę dostrzec można w nadaniu sztandarowi wojskowemu wizerunku Krzyża – tak bowiem postrzegano *labarum*. Historycy kościelni byli przekonani, że do osiągnięcia szczęścia już na tym świecie i jego pełni w życiu wiecznym prowadziła pobożność. Kulturowana przez władców, była niezbędna do zapewnienia pomyślności im samym oraz państwu i to zarówno w przekonaniu pogan, jak i chrześcijan. Ci ostatni wierzyli, że do zapewnienia zwycięstw militarnych wystarczała nawet sama pobożność władcy, choć równie skuteczna okazywała się cnota łagodności. Życie miłe Bogu wymagało też od chrześcijan ciągłego przewycięzania słabości ludzkiej natury, a więc odnoszenia zwycięstw nad sobą. Największym zaś z nich była dobrowolna śmierć w imię Bożej sprawy. Pogańska pobożność, choć pod pewnymi względami upodabniała się do chrześcijańskiej, nie wymagała jednak takich ofiar. Przełom konstantyński z jednej strony nie doprowadził do jakichś rewolucyjnych zmian w sferze religijności, wszak dostrzec w niej można wiele kontynuacji z pogańskiej epoki Rzymu. Z drugiej jednak strony zmienił się zdecydowanie model pobożności wśród schrystianizowanej, coraz liczniejszej części społeczeństwa, a przede wszystkim na dworze cesarskim.



ROZDZIAŁ V

Narodziny monastycyzmu – upadek starej i narodziny nowej filozofii*



Hermiasz Sozomen pisał w swej *Historii kościelnej* o wyginięciu niemal doszczętnym najznakomitszych filozofów helleńskich, a zatem o upadku głoszonej przez nich filozofii. Wskazywał jednocześnie na pojawienie się nowej filozofii, uprawianej przez chrześcijańskich ascetów. Sozomen, tworząc swoją *Historię kościelną*, opierał się w dużym stopniu na dziele Sokratesa¹. Mógł zatem ustosunkować się do

* Pierwotną wersję tego rozdziału stanowi artykuł: S. Bralowski, *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, VP 32, 2012, t. 57, s. 58–72.

¹ Zwracano na to uwagę wielokrotnie, cf. G.C. Hansen, *Einleitung*, [in:] *Sozomenus, Kirchengeschichte*, ed. I. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1995, s. XLV–XLVII; G.F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977, s. 205; G. Sabbah, *Introduction*, [in:] *Sozomène, Histoire Ecclésiastique*, vol. I, ed. B. Grillet, G. Sabbah, Paris 1983, s. 59; F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983, s. 32; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993, s. 206; T. Urbainczyk, *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, Hi 46, 1997, s. 355–356. P.van Nuffelen (*Un Héritage de*

poglądów głoszonych przez swego poprzednika. Obydwaj historycy w swych dziełach przykładali dużą wagę do filozofii, widząc w niej najwyższy stopień helleńskiego wykształcenia. W jaki sposób postrzegali zatem filozofię i filozofów? Czy ich spostrzeżenia były zbieżne, czy też różnili się w tej materii? Dlaczego Sozomen pisał o wyginięciu filozofów helleńskich, a Sokrates tego faktu nie dostrzegł? Jaką rolę w ich rozważaniach odegrało pojawienie się monastycyzmu? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym rozdziale.

Dekret cesarza Juliana Apostaty zabraniający chrześcijanom dostępu do wykształcenia helleńskiego stał się dla Sokratesa pretekstem, aby wyrazić opinię na temat helleńskiej filozofii. W przekonaniu Sokratesa pozwalała ona odkrywać Boga. Zdaniem tego historyka wielu spośród mędrców pogańskich było bliskich Jego poznania². Wszak dlatego Sokrates dowodził, że Chrystus i jego uczniowie, co prawda, *nie przyjęli pogańskiej nauki, ale też nie odrzucili jej precz, jakby to była nauka zgubna i szkodliwa*³. [...] *decyzję w tej sprawie pozostawili rozeznanii zainteresowanych*⁴. Historyk polemizował z poglądem, że wyksz-

Paix et de Piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène, Leuven–Paris–Dudley 2004) poświęcił całą monografię porównaniu obydwu *Historii kościelnych* pod kątem podobieństw i różnic. W przekonaniu Pawła Janiszewskiego (*Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. D e r d a, E. W i p s z y c k a, vol. III, Kraków 2000, s. 153) Sozomen *chciał stworzyć konkurencyjne dla Sokratesa dzieło, bliższe kanonom klasycznej literatury i gustom klasycyzujących środowisk intelektualnych Konstantynopola*. W moim przekonaniu zależność dzieła Sozomena od Sokratesa prawdopodobnie wynikała z zaangażowania pierwszego z nich w konflikty wewnątrzkościelne, których kulminacja nastąpiła na synodzie efeskim (*latrocinium ephesinum*) w roku 449. Jego *Historia kościelna*, dedykowana cesarzowi Teodozjuszowi II, mogła być próbą przekonania władcy do zmiany prowadzonej przez niego polityki kościelnej, ale żeby odniosła pożądany skutek, musiała być szybko napisana; toteż Sozomen zreinterpretował i rozszerzył napisane wcześniej dzieło Sokratesa; cf. S. B r a l e w s k i, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 274–278.

² Cf. S o k r a t e s, III, 16, 10: πολλοὶ γὰρ τῶν παρ' Ἑλληνιστῶν φιλοσοφιστῶν οὐ μακρὰν τοῦ γνῶμαι τὸν θεὸν ἐγένοντο.

³ S o k r a t e s, III, 16, 9: Ἡ Ἑλληνικὴ παιδευσίς οὐτε παρὰ τοῦ Χριστοῦ οὐτε παρὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν ἢ ὡς θεόπνευστος ἐδέχθη ἢ ὡς ἐπιβλαβῆς ἐξεβλήθη (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 302).

⁴ S o k r a t e s, III, 16, 16: οὐκοῦν τῷ μὴ κωλύσαι τὰ Ἑλλήνων μανθάνειν τῇ γνῶμῃ τῶν βουλομένων κατέλιπον (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 303).

tańcenie pogańskie prowadzi do wielobóstwa. Edukację tę uważał za niezwykle użyteczną, gdyż uczyła zasad dialektyki, niezbędnych przy prowadzeniu wszelkich dyskusji, a szczególnie dyskusji z poganami w materii religijnej⁵. Pamiętać trzeba, że uwielbiany przez Sokratesa Orygenes dowodził zgodności Objawienia z filozofią grecką, a zwłaszcza z platonizmem. W jego szkole zaś wykładano nie tylko teologię, ale też retorykę i filozofię⁶. Historyk ten wspominał też, że Sokrates z Aten, uważany przez nich za największego filozofa helleńskiego, został *skazany na śmierć jako ten, który podkopuje wiarę w uznane bóstwa*⁷, a zatem widział w nim filozofa podważającego istniejący wówczas porządek religijny. Sozomen natomiast, wspominając śmierć Sokratesa, zauważył, że ten nie skorzystał z możliwości ucieczki, ale podporządkował się wydanemu nań niesprawiedliwemu wyrokowi z szacunku dla praw obowiązujących w Atenach⁸. Zajmując się zaś kwestią polityki Juliana Apostaty wobec chrześcijan (w analogicznym do *Historii kościelnej* Sokratesa fragmencie), Sozomen nie podjął wywodu poprzednika na temat zalet pogańskiej filozofii, czy w ogóle helleńskiego wykształcenia⁹. Pomiął też milczeniem stwierdzenie Sokratesa, w którym ten podkreślał, że nauczyciele Kościoła *aż do swej starości [...] ćwiczyli się w naukach Hellenów*¹⁰. Zdaniem historyka czynili tak po to, by doskonalić wymowę, rozwijać umiejętność logicznego myślenia i skutecznie zwalczać błędne poglądy pogan¹¹. Sokrates podkreślał, że filozofowie helleńscy nie osiągnęli jed-

⁵ Cf. Sokrates, III, 16, 17. Podobnie na ten temat myślał m.in. Klemens Aleksandryjski (I, 2) dwukrotnie wzmiankowany przez Sokratesa w *Historii kościelnej* (II, 35 i III, 7). Cf. też H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 123.

⁶ Cf. C.P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, *passim*; H. Croutel, *Orygenes*, tłum. J. Margañski, Bydgoszcz 1996, *passim*.

⁷ Sokrates, III, 16, 20: *καὶ καταγνοὺς Σωκράτης ὁ παρ' αὐτοῖς κορυφαίωτατος φιλόσοφος ὡς παραχαράσσειν τὰ παρὰ αὐτοῖς δαιμόνια κατεκρίθη* (tłum. S. Kazikowski, s. 303).

⁸ Cf. Sozomen, VI, 35, 11.

⁹ Cf. Sokrates, III, 16.

¹⁰ Cf. Sokrates, III, 16, 27: *καὶ ἀνέκαθεν ὡς ἕκ τινος μὴ κεκαλυμμένης συνηθείας οἱ κατὰ τὰς ἐκκλησίας διδάσκαλοι δείκνυνται ἄχρι γήρους τὰ Ἑλλήνων ἀσκούμενοι* (tłum. S. Kazikowski, s. 304).

¹¹ Cf. Sokrates, III, 16, 27: *τοῦτο μὲν εὐγλωττίας χάριν καὶ γυμνασίας τοῦ νοῦ, τοῦτο δὲ καὶ πρὸς τὴν αὐτῶν ἐκείνων κατάγνωσιν, περὶ ὧν ἀπεσφάλησαν*.

nak tego, co w nauce najważniejsze (τῆς κεφαλῆς τοῦ λόγου) – nie odnaleźli Boga¹², bo choć Go poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu¹³.

W każdym razie w swoich *Historiach kościelnych* zarówno Sokrates, jak i Sozomen wskazują na gruntowne wykształcenie helleńskie wielu postaci ówczesnego świata chrześcijańskiego. Wśród nich obydwaj historycy wymieniali Euzebiusza z Emesy. Wspomniany duchowny staranne wykształcenie otrzymać miał jeszcze w rodzinnym mieście, po czym studiował filozofię w Aleksandrii¹⁴. W relacji zarówno Sokratesa jak i Sozomena wszechstronnym wykształceniem wyróżniał się też Dydym Ślepy. Opanowawszy zasady filologii i retoryki, zajął się filozofią, zaznajamiając się z arytmetyką, muzyką i innymi naukami filozoficznymi. Wykazywał także biegłość w dialektyce. Odznaczał się przy tym doskonałą znajomością Pisma Świętego¹⁵. W przekonaniu Sozomena: *W sercu tego człowieka obrata sobie siedlisko mądrość wszechstronna, na którą złożyła się poezja i wymowa, astronomia i geometria wraz z arytmetyką, a wreszcie cała myśl filozoficzna*¹⁶.

Sokrates był z kolei pełen uznania dla życia, obyczajów, cnót, prawości charakteru i wykształcenia Bazylego z Cezarei oraz Grzegorza z Nazjanzu. Podkreślał, że obydwaj byli doskonale obeznani nie tylko z Pismem Świętym, ale też z nauką helleńską:

Uznani za przygotowanych do wykładania retoryki, z wielu ust słyszeli zachęte, by się zechcieli poświęcić całkowicie nauczaniu. A gdy inni namawiali ich do zawodowego uprawiania wymowy sądowej, wzgardzili radami tak jednych, jak i drugich¹⁷.

¹² Cf. Sokrates, III, 16, 12 (tłum. S. Kazikowski, s. 302).

¹³ Cf. Sokrates, III, 16, 15; διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν.

¹⁴ Cf. Sokrates, II, 9; Sozomen, III, 6.

¹⁵ Cf. Sokrates, IV, 25; Cf. R.A. Layton, *Didymus the Blind and his circle in Late-Antique Alexandria*, Urbana–Chicago 2004, *passim*.

¹⁶ Sozomen, III, 15, 1: ἐν τούτῳ δὲ καὶ παντοδαπὴ σοφία ᾗκει, ποιηταὶ τε καὶ ῥήτορες, ἀστρονομία τε καὶ γεωμετρία καὶ ἀριθμοὶ καὶ δόξαι φιλοσόφων (tłum. S. Kazikowski, s. 186).

¹⁷ Sokrates, IV 26, 7: ἀξιοί τε τοῦ σοφιστεῦν κριθέντες ὑπὸ πολλῶν παρεκλήθησαν ἐπὶ τὸν διδασκαλικὸν βίον ἐλθεῖν, ἄλλων δὲ αὐτοὺς ἐπὶ δικανικὴν παρακαλούντων ἀμφοτέρων κατεφρόνησαν καὶ καταλιπόντες τὸν κόσμον τὸν μονήρη βίον προέκριναν. Cf. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 41–75; P. Gruszka, *Grzegorz z Nazjanzos wobec palących problemów swojej epoki*, AUW.A 8, 1979, s. 275–297; B.E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, New York 2006,

Sozomen za Sokratesem informował również, że Bazyli wraz z Grzegorzem zgłębiali przez jakiś czas nauki filozofów pogańskich. Mocno jednak podkreślał, iż obydwaj, *wzgardziwszy uprawianiem sofistyki i zawodem obrońcy sądowego, postanowili prowadzić życie mędrców, kierujących się zasadami Kościoła*¹⁸. Także gruntownie wykształcony był słynący z wymowy i ceniony przez Sokratesa nowacjański prezbiter Syzyniusz. Biegły w naukach filozoficznych i w dialektyce, miał doskonale objaśniać Pismo Święte¹⁹. Według Sozomena *oczytany w bogatej literaturze filozoficznej, tak pogańskiej, jak i kościelnej* był świetnym znawcą teorii filozoficznych oraz Pisma Świętego²⁰. Obydwaj historycy wskazywali także, że Jan Chryzostom pobierał nauki u retora Libaniasza i filozofa Andragacjusza, nim skoncentrował się na lekturze Pisma Świętego i *wybrał życie skromne i proste* (λιτόν), jak napisał Sokrates²¹, a jak to ujął Sozomen, zajął się uprawianiem filozofii *zgodnie z uświęconym prawem Kościoła*²². Podziwiany przez Sokratesa Attyk, jeden z następców Jana Chryzostoma na biskupim tronie Konstantynopola, łączyć miał *nieprzeciętne wykształcenie z pobożnością i bystrością umysłu*. W dodatku całe noce badał dzieła dawniejszych pisarzy, dzięki czemu nie mogli go wprawić w zakłopotanie ani filozofowie, ani retory²³. W przeciwieństwie do Sokratesa Sozomen oceniał Attyka kry-

s. 34–50; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994, *passim*; J. Naumowicz, *Wstęp*, [in:] Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 1994, s. 9–55.

¹⁸ Sozomen, VI, 17, 1–2: σοφιστεύειν δὲ ἢ δίκας ἀγορεύειν ὑπεριδόντες φιλοσοφεῖν ἔγνωσαν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας νόμον (tłum. S. Kazikowski, s. 386).

¹⁹ Cf. Sokrates, V, 10; V, 21; VI, 22. Na temat związków Sokratesa z nowacjanami cf. M. Wallraf, *Socrates Scholasticus on the history of Novatianism*, SP 29, 1997, s. 170–177; M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 174–193.

²⁰ Cf. Sozomen, VIII, 1, 9: Σισίνιος, ἀνὴρ ἐλλόγιμος ὅτι μάλιστα καὶ φιλοσόφων δογμάτων καὶ τῶν ἱερῶν βιβλίων ἐπιστήμων.

²¹ Sokrates, VI, 3, 4 (tłum. S. Kazikowski, s. 450).

²² Sozomen, VIII, 2, 5: κατὰ θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας φιλοσοφεῖν (tłum. S. Kazikowski, s. 522). Nauczycielami Jana byli mnisi, kierujący tamtejszymi klasztorami, Karteriusz i Diodor.

²³ Cf. Sokrates, VII, 2. Michał Stachura (*Heretycy...*, s. 109) podkreślał, że według Sokratesa Attyk potrafił być srogim, jak i łagodnym dla heretyków. Cf. też A. Kompa, *Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proveniencji*, [in:] A. Kompa, M. J. Leszka, T. Wołoska, *Mieszkańcy stolicy świata Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, s. 201–202.

tycznie. Pisał co prawda, że ten, *ilekroć pozwalaty na to okoliczności, zapoznawał się z dziełami najwybitniejszych autorów pogańskich*, mimo to jego zdaniem *sprawił wrażenie człowieka nieposiadającego gruntownej wiedzy*²⁴. Sozomen wskazywał także, że wyświęcony potajemnie na biskupa Konstantynopola przez biskupów egipskich Maksym Cynik był rodem z Aleksandrii, a z profesji filozofem cynickim (*ὄντα κυνικόν τε φιλόσοφον τὸ ἐπιτήδευμα*)²⁵. Historyk ten podkreślał, że biskupi zgromadzeni na soborze w Konstantynopolu unieważnili jego wyniesienie i wszelkie decyzje, które on jako biskup podjął. Zwraca uwagę brak krytycznej postawy historyka wobec Maksyma, która wynikała być może z faktu, że – jak to zauważył Sozomen – był on gorliwym obrońcą nauki Soboru Nicejskiego.

W dziele Sokratesa z Konstantynopola uchwytny jest szacunek, z jakim odnoszono się do filozofów i ich ważna rola w życiu społecznym. Historyk ten wskazywał, że filozofa Sokratesa uważano za największego filozofa helleńskiego²⁶ i najwybitniejszego spośród wszystkich filozofów²⁷, a Grecy podziwiali go *za jego roztropność, jak i sprawiedliwość oraz inne cnoty*²⁸. Widziano w nim, wedle historyka, myśliciela wyrastającego ponad ludzki poziom i czczono jako ulubieńca bogów²⁹. Podobnie też uwielbiany był Platon³⁰. Wielką estymą darzono także Arystotelesa³¹. Sokrates z Konstantynopola podkreślał też prestiż, jakim cieszyli się filozofowie w czasach mu współczesnych. Opisał np., jak to filozof Temistiusz z reprezentacją senatorów wyszedł naprzeciw cesarzowi Jowianowi, zanim ten wjechał do Konstantynopola i *wygłosił w jego obecności mowę z okazji objęcia konsulatu, którą powtórzył później także wobec tłumnie zebranej ludności w Konstantynopolu*³².

²⁴ Sozomen, VIII, 27, 6 (tłum. S. Kazickowski, s. 579).

²⁵ Cf. Sozomen, VII, 9, 4 (tłum. S. Kazickowski, s. 517).

²⁶ Cf. Sokrates, III, 16, 20: αὐτοῖς κορυφαϊότατος φιλόσοφος.

²⁷ Cf. Sokrates, III, 23, 13: του κορυφαιοτάτου τῶν φιλοσόφων Σωκράτους.

²⁸ Sokrates, III, 23, 13: Σωκράτους φημί τοῦ παρ' Ἑλλησι θαυματομένου ἐπὶ τε σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς (tłum. S. Kazickowski, s. 315).

²⁹ Cf. Sokrates, III, 23, 13: ὡς θεοφιλῆ τιμῶσιν, ἀλλὰ δὴ καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖν νενομίκασιν.

³⁰ Cf. Sokrates, III, 23, 13: ὃν Πλάτων ὁ θαυμαστός παρ' αὐτοῖς φιλόσοφος.

³¹ Cf. Sokrates, II, 35, 6–8.

³² Sokrates, III 26, 3: ἔνθα καὶ Θεμιστιος ὁ φιλόσοφος μετὰ τῶν ἄλλων συγκλητικῶν ἀπαντήσας τὸν Ὑπατικὸν ἐπ' διεξῆλθε λόγον, ὃν ὕστερον καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ πλήθους ἐπεδείξατο (tłum. S. Kazickowski, s. 325); cf. J. Vanderspoel, *Themistius*

W późniejszym czasie tenże Temistiusz wygłoszoną przez siebie mową³³ miał wpłynąć na cesarza Walensa, by ten złagodził swoją politykę wobec chrześcijan uznawanych przez siebie za nieprawowiernych. Władca, przekonany argumentacją filozofa, miał ograniczyć liczbę wydawanych na nich wyroków śmierci³⁴. Wielką estymą, wedle Sokratesa, cieszyła się też w Aleksandrii mistrzyni filozofii, Hypatia, córka filozofa Teona³⁵: swoim gruntownym wykształceniem przewyższyć miała wielu współczesnych sobie filozofów. Posiadała m.in. znakomite rozeznanie w istniejących wówczas doktrynach filozoficznych i dlatego była wręcz oblegana przez uczniów. Swą mądrością wymuszała dla siebie szacunek. Jak ujął to Sokrates: *wszyscy nie tylko szanowali ją dla nieprzeciętnej roztropności, ale nawet czuli się [wobec niej] onieśmieleni*³⁶.

Wydaje się, że Sozomen chciał zaznaczyć swój odmienny w stosunku do Sokratesa pogląd na temat filozofii hellenńskiej i uprawiających ją filozofów. Wycelował jednak ze swojej *Historii kościelnej* wszelkiego rodzaju stwierdzenia wyrażające podziw dla filozofów tej miary co Sokrates³⁷, Platon³⁸ czy Arystoteles³⁹. Sozomen zrezygnował też z opisanego przypadku Hypatii, nie czyniąc na jej temat choćby najmniejszej wzmianki. Wspomniał, co prawda, o Temistiuszu, ale tylko w kontekście jego mowy wygłoszonej w obecności cesarza Walensa, po której władca ów miał złagodzić swoją politykę wobec ortodoksów⁴⁰. Wzmiankując zaś na temat Sopatra, stojącego w czasach cesarza Konstantyna I na czele szkoły Plotyna, historyk ten zauważył, że ów z racji swego wykształcenia osiągnął wśród pogan najwyższe uznanie⁴¹. Zwrócił też uwagę na związek z pogaństwem niejakiego Olimpiusza, który jednak miał

and the Imperial Court: oratory, civic duty and paideia from Constantius to Theodosius, Ann Arbor 1995, s. 135–154.

³³ Chodziło o tak zwaną Mowę dedykacyjną (προσφονητικῶ), cf. Sokrates, IV, 32, 2.

³⁴ Cf. Sokrates, IV, 32; Cf. J. Vanderspoel, *Themistius...*, s. 155–186.

³⁵ Cf. M. Dziewulska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2010, *passim*.

³⁶ Sokrates, VII, 15, 3: πάντες γὰρ δι' ὑπερβάλλουσαν σωφροσύνην πλέον αὐτὴν ἠδούοντο καὶ κατεπλήττοντο.

³⁷ Cf. Sozomen, *Prolog*; II, 24; VI, 35.

³⁸ Cf. Sozomen, *Prolog*; historyk przedstawiał Platona jako ὁ Σωκράτους ἐταῖρος (II, 24, 2).

³⁹ Cf. Sozomen, III, 15; VII, 17.

⁴⁰ Cf. Sozomen, VI, 36–37.

⁴¹ Cf. Sozomen, I, 6.

tylko z wyglądu przypominać filozofa (ἐν φιλοσόφου σχήματι)⁴². Dodał on otuchy pogańskim obrońcom Serapejonu, ale w konfrontacji z nadprzyrodzonym zjawiskiem, jakiego miał wówczas doświadczyć, potajemnie ich opuścił⁴³. Sozomen zatem wiązał filozofów helleńskich z pogaństwem i wskazywał na ich wysoki prestiż, jakim cieszyli się wśród pogan. Jednocześnie eksponował ich lekkomyślność (προπέτεια)⁴⁴, która doprowadziła ich do niemal doszczętnego wyginiecia⁴⁵. Niestety to sprowadziła na nich ówczesna elita filozofów, określana przez Sozomena jako ci, którzy wyróżniali się spośród ich ogółu. Owa grupa, nie mogąc pogodzić się z rozwojem chrześcijaństwa, usiłowała m.in. za pomocą różnorakich wróżb poznać osobę następcy panującego cesarza Walensa⁴⁶. Ten jednak uznał ich działanie za zamach na swoje życie i zarządził represje. W ten sposób zginęli na stosie lub od miecza nie tylko niedoszli zamachowcy, ale też *najznakomitsi filozofowie na obszarze całego imperium*⁴⁷. Krwawa rzeź objęła także tych, którzy nosili strój filozofów. Ludzie innych profesji, aby uniknąć zagłady, przestali więc ubierać się w płaszcze typowe dla mędrców⁴⁸, by nie ściągać na siebie podejrzania, iż *oddawali się wróżbom i uczestniczyli w obrzędach pogańskich*⁴⁹. W analogicznym fragmencie Sokrates słowem nie wspomniał o filozofach. Represje zaś wedle tego historyka dotknęły wszystkich, których imiona zaczynały się na litery wskazane przez przepowiednię. Jak więc podał Sokrates, chcąc ratować swoje życie, wielu zmieniało imiona nadane im w chwili urodzenia⁵⁰. Wydaje się zatem, że Sozomen wprowadził w

⁴² Cf. Sozomen, VII, 15, 6.

⁴³ Cf. Sozomen, VII, 15.

⁴⁴ Cf. Sozomen, VI, 35, 8.

⁴⁵ Cf. Sozomen, VI, 35, 1–2: τῶν δ' αὐτῶν Ἑλληνιστῶν μικροῦ πάντες κατ' ἐκεῖνο καιροῦ διεφθάρσαν.

⁴⁶ Cf. Sozomen, VI, 35, 2–3: τινὲς γὰρ, δι τῶν ἄλλων ἐν φιλοσοφίᾳ προφέρειν ἐνομιζόντο, πρὸς τὴν ἐπίδοσιν τοῦ Χριστιανισμοῦ δυσφοροῦντες ἐβουλεύσαντο προμαθεῖν τὸν ἐφεξῆς Οὐάλεντι Ρωμαίων ἡγησόμενον, μαντείαις τε παντοδαπαῖς περὶ τούτου ἐχρήσαντο (tłum. S. Kazikowski, s. 436).

⁴⁷ Sozomen, VI, 35, 6–7: παραπλησίως δὲ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν διεφθάρσαν καὶ οἱ ἄνα πάσαν τὴν ἀρχομένην λαμπρῶς φιλοσοφοῦντες (tłum. S. Kazikowski, s. 437).

⁴⁸ Cf. Sozomen, VI, 35, 7: ὡς μὴδὲ τοὺς ἄλλα ἐπιτηδεύοντας κροκωτοῖς ἢ τριβωνίοις ἀμφιένυσθαι.

⁴⁹ Cf. Sozomen, VI, 35, 7: ἂν μὴ δόξωσι περὶ μαντείαις καὶ τελεταῖς ἐσχολακέναι (tłum. S. Kazikowski, s. 437).

⁵⁰ Cf. Sokrates, IV, 19.

tek filozofów we wspomniane opowiadanie świadomie, chcąc wykazać, że piewcy dawnej pogańskiej mądrości wyginęli, narażając się cesarzowi w sposób zgoła nie licujący z mądrością.

Sokrates z Konstantynopola zwrócił też uwagę na cechującą filozofów helleńskich ciekawość świata. Historyk ten opisał przypadek niejakiego Meropiusza, filozofa z Tyru, który, kierując się ambicją, miał postanowić *za wszelką cenę zwiedzić kraj Indów, bo nie chciał być gorszy od filozofa Metrodora, który dokonał tego przed nim*⁵¹. Sozomen, podejmując ów wątek, skonstatował, że najwybitniejszym filozofom greckim *niezmiernie zależało na tym, aby dokładnie poznać i opisać nieznanne kraje i miasta*⁵². Wspomniał na wstępie o podróżach podjętych przez Platona, znakomitego ucznia Sokratesa, do Egiptu i na Sycylię, gdzie ów obejrzeć chciał kraterę tamtejszych wulkanów. Kraterę tę oglądał także Empedokles, *wybitny myśliciel grecki i pisarz*. Sozomen skoncentrował się na jego śmierci w kraterze, podkreślając, że nie wiadomo dlaczego wybrał taki rodzaj zgonu: czy doprowadziła go do tego chęć rozwiązania zagadki *buchającego ognia*, czy też świadomie postanowił w ten sposób zakończyć życie. Historyk ten podejrzewał jednak, że filozof poniósł śmierć w sposób niezamierzony, a więc na skutek wypadku. Tak czy owak mędrzec ów wykazał się nie lada lekkomyślnością. Sozomen wskazał też na przykład Demokryta z Kos, który *bardzo wiele zwiedził miast, badając klimat, krainy i ludy*. Jego zdaniem, wspomniany przez Sokratesa Meropiusz, wybierając się w podróż do Indii, poszedł tylko śladem wielu podróżujących mędrców greckich⁵³. Tak więc obydwaj historycy zwrócili uwagę na cechującą filozofów helleńskich ciekawość świata, która jednak nosiła pewne cechy snobizmu i bezkrytycznego naśladownictwa oraz pustej ciekawości. Sugeruje to, że zdaniem rzeczonych historyków Kościoła mogli oni o wiele efektywniej wykorzystać posiadany dar rozumu, będący przecież darem samego Boga.

Charakterystyczne dla wywodów Sokratesa z Konstantynopola było przekonanie, że heterodoksi, odwołujący się do koncepcji wielkich filozofów bądź niedostatecznie poznali ich dzieła, bądź nie zrozumieli właściwie zawartego w nich przesłania. W ujęciu tego historyka Aecjusz

⁵¹ Cf. Sokrates, I, 19, 3 (tłum. S. Kazikowski, s. 115–116).

⁵² Sozomen, II, 24, 2, 82: *περὶ πολλοῦ τοῖς παρ' Ἑλλησιν εὐδοκιμητάτοις φιλοσόφοις ἐγίνετο πόλεις καὶ τόπους ἀγνώτας ἱστορεῖν* (tłum. S. Kazikowski, s. 124).

⁵³ Cf. Sozomen, II, 24, 3–5 (tłum. S. Kazikowski, s. 124).

z Antiochii, twórca herezji anomejczyków, posiadający nikłą wiedzę i słabo znający Pismo Święte, celował jedynie *w erystyce, na co stać byle durnia*⁵⁴. Tenże Aecjusz, głosząc *zdumiewające nauki*, miał prowadzić dysputy teologiczne w oparciu o *Kategorie* Arystotelesa, których jednak, w przekonaniu Sokratesa, należycie nie zrozumiał⁵⁵. Podobnie nieceniony przez historyka, kiepski teolog-heretyk, pochodzący z Kapadocji niejaki Teofroniusz, rozłamowiec wśród eunomian, miał z dziełami Arystotelesa być zaznajomiony jedynie z grubsza⁵⁶. Inaczej sytuacja przedstawiała się, zdaniem Sokratesa, w przypadku Jerzego, jednego z wybitnych mówców ariańskich, który nieustannie wertował dzieła Arystotelesa i Platona, osiągając sukcesy *na polu nauki helleńskiej*. Historyk ten dziwił się, dlaczego Jerzy nie porzucił nauki ariańskiej, skoro zgłębiał myśl Platona. Doszedł jednak do wniosku, że Jerzy wraz z Tymoteuszem, rozmiłowanym w dziełach Orygenesza, *zmienili na lepsze religię ariańską*, rugując z niej wiele *bluźnierczych tez Ariusza*⁵⁷. Można zatem skonstatować, że w przekonaniu Sokratesa ten, kto dobrze znał i rozumiał dzieła wielkich filozofów, Platona i Arystotelesa, uważany był przezeń za prawdziwie mądrego, nawet jeśli był heretykiem. Natomiast ci, których uznawał za głupich, nie zgłębili należycie nauki tych koryfeuszy filozofii helleńskiej. Z przekazu Sokratesa wynika również, iż ci jego współcześni, którzy chcieli uchodzić za mądrych, powoływali się przede wszystkim na poglądy wyżej wspomnianych filozofów. W ten sposób platonizm i arystotelizm urastają do rangi wyznaczników intelektualnego poziomu ludzi wykształconych w kulturze grecko-rzymskiej IV i V w. po Chr.

W przekazie Sozomena, pozbawionym estymy dla filozofii helleńskiej, łączenie poszczególnych heretyków z dziełami wielkich filozofów nie ma już takiej wymowy. Historyk ów widział w Aecjuszu człowieka podziwianego przez innowierców, wyćwiczonego w dialektyce i biegłego we wnioskowaniu sylogistycznym, oddanego bez reszty erystyce i rozmiłowanego w walkach na słowa. Dodał co prawda, że wspomniany duchowny *przebrnął przez naukową spuściznę Arystote-*

⁵⁴ Sokrates, II, 35, 10: τὸ ἐριστικὸν δὲ κατωρθῶκει μόνον, ὅπερ ἂν καὶ ἄγροϊκός τις ποιήσειεν (tłum. S. Kazikowski, s. 225).

⁵⁵ Cf. Sokrates, II, 35, 6.

⁵⁶ Cf. Sokrates, V, 24, 2.

⁵⁷ Cf. Sokrates, VII, 6, 3–9 (tłum. S. Kazikowski, s. 502–503).

lesa, a nawet uczęszczał w Aleksandrii do szkół nauczających w tym zakresie, ale miał to zrobić z próżności, chcąc wzbudzić jeszcze większe zachwyty w środowisku cesarza Gallusa⁵⁸. Teofroniusz z kolei, obrońca herezji Eunomiusza⁵⁹ a zarazem jego uczeń, w relacji Sozomena scharakteryzowany jako człowiek intelektualnie miałki, miał z naukami Arystotelesa zapoznać się wyłącznie pobieżnie (μετρίως)⁶⁰. Natomiast o Jerzym, wybitnym mówcy ariańskim zgłębiającym dzieła Arystotelesa i Platona, Sozomen w ogóle nie wspomniał.

Ocena uprawiających filozofię w *Historii kościelnej* Sokratesa nie była jednak tak jednoznacznie pozytywna. W jego przekonaniu: *na krótko przed objęciem rządów przez Konstantyna obok chrystianizmu prawdziwego zaczął wyrastać chrystianizm hellenizujący, zupełnie tak samo, jak to obok proroków pojawili się fałszywi prorocy, a obok apostołów – fałszywi apostołowie*⁶¹.

Historyk ten doszedł też do przekonania, że podobnie było z filozofami: obok tych prawdziwych pojawili się fałszywi⁶². Najbardziej sztandarowym przykładem dla Sokratesa był tu przypadek cesarza Juliana, który sam uważał się za filozofa⁶³, tym bardziej że studiował filozofię w Atenach⁶⁴.

Opisując okoliczności ogłoszenia Juliana cesarzem, Sokrates postawił pytanie, czy w późniejszych czynach tegoż władcy można rozpoznać działania filozofa; i choć odpowiedź na nie zostawił czytelnikom, podał jednak szereg faktów, które dezawuowały postępowanie Juliana. Obciążał go przede wszystkim winą rozpętania wojny domowej, która mogła zakończyć się morzem przelanej krwi⁶⁵. Sokrates podkreślał, że w tajniki filozofii wprowadził Juliana Maksym z Efezu, uznany z czasem

⁵⁸ Cf. S o z o m e n, III, 15, 7–8 (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 188).

⁵⁹ Na temat postrzegania Eunomiusza w historiografii kościelnej cf. M. S t a c h u r a, *Heretycy..., passim*; A. K o m p a, *Mieszkańcy..., s. 195–197*.

⁶⁰ Cf. S o z o m e n, VII, 17, 2.

⁶¹ S o k r a t e s, I, 22, 1: *παρεφύη γὰρ μικρὸν ἔμπροσθεν τῶν Κωνσταντίνου χρόνων τῷ ἀληθεῖ Χριστιανισμῷ ἑλληνίζων Χριστιανισμός, καθάπερ καὶ τοῖς προφήταις ψευδοπροφήται καὶ ἀποστόλοις ψευδαπόστολοι παρεφύοντο*.

⁶² Zgadzało się to z jego przekonaniem, że *μεταξὺ τοῦ χρηστοῦ σίτου εἶωθεν καὶ τὰ ζιζάνια φύεσθαι· φθόνος γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἐφεδρεύειν φιλεῖ* (S o k r a t e s, I, 22, 1).

⁶³ Cf. S o k r a t e s, III, 19.

⁶⁴ Cf. S o k r a t e s, III, 1.

⁶⁵ Cf. S o k r a t e s, III, 1.

za szarlatana i człowieka uprawiającego czary (μαγανεία)⁶⁶. Falszywymi filozofami okazało się zresztą wielu *mędrców* z otoczenia cesarza. Wedle historyka ludzie *w płaszczach filozofów bardzo często okazywali się filozofami raczej z wyglądu, a nie z wykształcenia*⁶⁷. Sokrates wręcz nazywa ich *zgrają oszustów* (ἄνδρες ἀπατεῶνες)⁶⁸, którzy, chcąc przypodobać się cesarzowi, przyjmowali jego poglądy na temat religii. Historyk ganił Juliana za jego krytykę panujących przed nim cesarzy w napisanym przezeń dziełku *Cesarowie*, w którym ten nie oszczędził nawet cesarza-filozofa Marka Aureliusza⁶⁹. Zaś w konkluzji swych wywodów w tej materii Sokrates napisał:

Jeśli chodzi o usunięcie z dworu kucharzy i fryzjerów, było to dzieło filozofa, ale nie cesarza. Wyszyczenie natomiast i drwiny nie są rzeczą filozofa, ale nie są także dziełem godnym cesarza. Albowiem zarówno jeden jak i drugi wyżsi są ponad wszelkie zniewagi i złośliwości. Przyznajemy cesarzowi prawo do filozofii na tyle, na ile się to nie mija ze zdrowym rozsądkiem; ale gdyby filozof miał naśladować we wszystkim cesarza, nigdy nie dopnie swego celu⁷⁰.

Wedle Sokratesa zatem poddawanie się złym emocjom nie było godne ani cesarza, ani filozofa.

W przekonaniu historyka sam Julian dowiódł, że nie był filozofem, kiedy przestał panować nad sobą, kipiąc gniewem przeciw chrześcijanom i tylko wyprawa perska cesarza uratowała ich wówczas przed daleko idącymi represjami⁷¹. Prawdziwi filozofowie prowadzili życie wolne od niepokoju, a więc od wszelkiej namiętności, jak czynił to,

⁶⁶ Cf. Sokrates, III, 1, 16.

⁶⁷ Sokrates, III, 1, 56: οἱ φοροῦντες τοὺς τρίβωνας πολλοὶ ἐκ τοῦ σχήματος μᾶλλον ἢ ἐκ παιδείας ἐδείκνυντο (tłum. S. Kazikowski, s. 277).

⁶⁸ Cf. Sokrates, III, 1, 56.

⁶⁹ Cf. Sokrates, III, 23, 14 (tłum. S. Kazikowski, s. 316).

⁷⁰ Sokrates, III, 1, 57–59: ἔχων δὲ ὁ βασιλεὺς πλεονάζον ἐν αὐτῶ τὸ κενόδοξον πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ βασιλεῖς ἐκωμώδησεν ἐν τῷ λόγῳ ὃν ἐπέγραψε Καίσαρας, ἐκ τοῦ τοιοῦτου ἤθους κινούμενος καὶ τοὺς Κατὰ Χριστιανῶν λόγους συνέγραψεν. τὸ μὲν γὰρ μαγεῖρους καὶ κουρεῖς ἐκβαλεῖν φιλοσόφου ἔργον, οὐ μὴν βασιλέως, τὸ δὲ διασύρειν ἢ σκώπτειν οὐκέτι φιλοσόφου, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βασιλέως, ἀμφοτέροι γὰρ πᾶσαν λοιδορίαν καὶ βασκανίαν ὑπερβεβήκασιν· βασιλεῖ μὲν γὰρ ἐξέστω φιλοσοφεῖν, ὅσα πρὸς σωφροσύνην ὄρεᾷ, φιλόσοφος δὲ, εἰ πάντα τῶν βασιλέων μιμήσοιτο, διαπεσεῖται τοῦ σκοποῦ (tłum. S. Kazikowski, s. 277).

⁷¹ Cf. Sokrates, III, 19.

w przekonaniu historyka, chociażby Ewagriusz Pontyjski⁷². Historyk zwracał ponadto uwagę na naiwność cechującą Juliana. Władca ów, marząc o sławie na miarę Aleksandra Macedońskiego, miał bowiem wierzyć w przepowiednie podsuwane mu przez fałszywego filozofa Maksyma. Dał sobie wmówić, że posiada duszę Aleksandra Wielkiego, a raczej, że on sam jest Aleksandrem – w drugim ciele⁷³, co doprowadziło go ostatecznie do klęski.

Sokrates uważał, że fałszywa filozofia może być groźna dla wiary chrześcijanina. Cytował list św. Pawła do Kolosan: *Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem* (Kol 2, 8). Bywało, że uważani przez Sokratesa za heretyków opierali się w swym nauczaniu na filozofii. Manicheusz, twórca herezji manichejczyków⁷⁴, tak jak jego poprzednicy, Scytian Saracen i Budas zwany Terbintosem, tworząc swą doktrynę, wykorzystali filozofię Empedoklesa i Pitagorasa⁷⁵. Koncepcje filozoficzne były też groźne dla samych pogan. O czym przekonał się cesarz Julian wierząc w teorie Pitagorasa i Platona o kolejnych wcieleniach i utożsamiając się z Aleksandrem Wielkim⁷⁶.

W swojej relacji Sokrates kojarzył z najbardziej radykalnymi poganami tych, którzy byli filozofami tylko z nazwy (τῶν φιλοσοφῆν λεγόντων)⁷⁷. Kiedy poganie zaczęli napadać na chrześcijan, tak zwani filozofowie mieli w Atenach i w Aleksandrii oraz wielu innych miastach w tajemnych obrzędach składać *na ofiarę niewinną młodzież, chłopców i dziewczęta, żeby wróżyć z ich wnętrzości i spożywać ich ciało*. W Aleksandrii mieli też intrygować przeciwko biskupowi Atanazemu, oskarżając go przed cesarzem o rujnowanie nie tylko miasta, ale całego Egiptu⁷⁸. Po zburzeniu pogańskich świątyń w Aleksandrii, tamtejsi poganie, a zwłaszcza ci, którzy zajmowali się filozofią, dopuścić się mieli mordów na chrześcijanach⁷⁹.

⁷² Cf. Sokrates, VI, 3.

⁷³ Sokrates, III, 21, 7, 3 (tłum. S. Kazicki, s. 311).

⁷⁴ Manicheizm nie był herezją, ale religią synkretyczną z elementami zoroastryzmu, buddyzmu i chrześcijaństwa.

⁷⁵ Sokrates popełnia błąd, doszukując się wpływu Empedoklesa na naukę Maniego. Dualizm manichejski związany był z mazdaizmem i doktrynami gnostyckimi.

⁷⁶ Cf. Sokrates, III, 21, 7.

⁷⁷ Sokrates, III, 13, 11.

⁷⁸ Sokrates, III, 13, 11–13 (tłum. S. Kazicki, s. 299).

⁷⁹ Cf. Sokrates, V, 16.

Sokrates zarzucał też owym pseudofilozofom koniunkturalizm. Po krótkich rządach Juliana, kiedy nastąpił ponowny odwrót od pogaństwa, upodabniający się do filozofów *zaczęli odkładać do lamusa swoje płaszcze i przebierać się w zwykłe szaty. Zaprzestali również plamić się krwią ofiar publicznych, których za rządów Juliana nadużyli do przesytu*⁸⁰. To o nich powiedzieć miał cesarz Jowian, nazywając ich pochlebcami, co odnotował skrzącnie Sokrates, że *czczą oni purpurę cesarską, a nie Boga, i niczym się nie różnią od Euryposu, przerzucającego swoje nurty raz w tę, raz w przeciwną stronę*⁸¹.

Ludzie, chcący uchodzić za filozofów, a więc mędrców, często utożsamianych przez Sokratesa z poganami, nader chętnie przywdziewali krótki płaszcz filozofów nazywany tribonem. Jednak, jak zaznaczył Sokrates, nie był to strój odpowiadający godności kapłaństwa, o czym przekonał się Eustacjusz, biskup Sebasty w Armenii, który za przywdziewanie płaszcza filozofa został złożony z urzędu przez własnego ojca, Eulaliusza, biskupa Cezarei Kapadockiej⁸². Znamienne, że Sozomen, opisujący przypadek Eustacjusza, o noszeniu przez biskupa płaszcza filozofa nie wspomniał. Nadmieniał natomiast, że to niektórych z uczniów Eustacjusza oskarżano o to, iż *unikali noszenia zwykłych tunik i płaszczy, a używali odzieży cudzoziemskiej i ekstrawaganckiej*⁸³. Tym niemniej zaznaczył, że po wyroku synodu w Gangrze, potępiającym Eustacjusza i jego zwolenników za podobne praktyki, on sam miał zmienić natychmiast strój i odtąd *zaczął występować publicznie ubrany podobnie jak reszta kapłanów*⁸⁴. W innym miejscu historyk podał jedynie informację o osądzeniu Eustacjusza przez jego ojca, nie podając jednak przyczyny, dla której ten wydał nań wyrok⁸⁵. Wydaje się, że Sozomen świadomie łagodził krytykę Eustacjusza z racji swej fascynacji ruchem monastycz-

⁸⁰ Sokrates, III, 24, 6: οἱ τε τριβωνοφόροι τοὺς τρίβωνας ἀπετίθεντο <τότε> καὶ εἰς τὸ κοινὸν σχῆμα μετημφιέννυντο, πέπαυτο δὲ αὐτοῖς καὶ ὁ δι' αἵματος δημοσίᾳ γιναόμενος μολυσμός, ᾧ κατακόρως ἐπὶ Ἰουλιανοῦ κατεχρήσαντο (tłum. S. Kazikowski, s. 321).

⁸¹ Sokrates, III, 25, 21: οὗς καὶ διασύρων πάνυ γέλοιως ἔφη ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ἀλουργίδας, οὐ θεὸν θεραπεύοντας, μηδὲν τε διαφέρειν αὐτοὺς Εὐρίπου, νῦν μὲν ἐπὶ τάδε, νῦν δὲ εἰς τὸναντίον τὰ ρεύματα μεταβάλλοντος (tłum. S. Kazikowski, s. 324).

⁸² Cf. Sokrates, II, 43, 1.

⁸³ Sozomen, III, 14, 33: καὶ χιτῶνας μὲν συνήθεις καὶ στολὰς μὴ ἀνεχομένους ἀμφιέννυσθαι (tłum. S. Kazikowski, s. 183).

⁸⁴ Sozomen, III, 14, 36 (tłum. S. Kazikowski, s. 183).

⁸⁵ Cf. Sozomen, IV, 24, 9.

nym. Wszak biskup Sebasty, co podkreślał historyk, *jako pierwszy zaczął uprawiać życie mnicha* pośród mieszkańców Armenii, Paflagonii i Pontu, stając się na tym obszarze *twórcą ścisłej reguły życia zakonnego*⁸⁶.

Sozomen nie doszukiwał się wśród filozofów helleńskich fałszywych filozofów. Nie miał na przykład wątpliwości co do tego, że mistrz Juliana Apostaty, Maksym z Efezu, był filozofem. Historyk łączył jednak filozofów z religią pogańską, przypisując im jednocześnie postawę antychrześcijańską. W relacji Sozomena Maksym wprowadził Juliana Apostatę nie tylko *w świat nauk filozoficznych*, ale nauczył go też *nienawiści do religii chrześcijańskiej*⁸⁷. Jak dowodził historyk, Apolinary z Laodycei w dziele zatytułowanym *W obronie prawdy* miał wykazać, że Julian jak i otaczający go *filozofowie zeszli na manowce i odwrócili się od należytego sposobu myślenia o Bogu*⁸⁸.

Z kolei Sokrates wyrażał niejednoznaczne sądy na temat tych, których określał mianem sofistów. Z jednej strony uważał ich za pseudouczonych, twierdząc, że sofisci kpią sobie z filozofii⁸⁹. Konsekwentnie też popisy sofistyczne klasyfikował jako wymyślne żarty⁹⁰, jak było to w przypadku wspomnianego już Aecjusza z Antiochii, który, zdaniem historyka, nie tylko sam nie znał się na Piśmie Świętym, ale ignorował również cenionych Jego interpretatorów, takich jak Klemens Aleksandryjski, Juliusz Afrykańczyk czy Orygenes, będących w dodatku w ocenie Sokratesa prawdziwymi filozofami⁹¹. W *Historii kościelnej* Sokratesa także antiocheńscy zwolennicy Aecjusza odwoływali się do sofistycznych sztuczek, usiłując *wywikłać się ze sprzeczności*, w które popadli⁹². Na sofistykę silili się także zwolennicy herezjarchy Akacjusza z Cezarei Palestyńskiej⁹³. Z drugiej jednak strony Sokrates z Konstantynopola pisał

⁸⁶ S o z o m e n, III, 14, 37: τὸν δὴ τοιοῦτον τῆς κατὰ τόδε τὸ κλίμα ἀκριβοῦς μοναστικῆς ἀγωγῆς ἀρχηγὸν γενέσθαι λόγος (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 182).

⁸⁷ Cf. S o z o m e n, V, 2, 16: Μάξιμος ὁ Ἐφέσιος φιλόσοφος, φιλοσόφων αὐτῷ λόγων καθηγητῆς ἐγένετο καὶ μίσους τῆς Χριστιανῶν θρησκείας (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 293).

⁸⁸ S o z o m e n, V, 18, 6: πρὸς αὐτὸν τὸν βασιλέα ἦτοι τοὺς παρ' Ἑλλησι φιλοσόφους ἐστὶν αὐτοῦ λόγος, ὃν Ὑπὲρ ἀληθείας ἐπέγραψεν ἐν ᾧ καὶ δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας εἰδείξεν αὐτοὺς ἀποβουκοληθέντας τοῦ δέοντος περὶ θεοῦ φρονεῖν (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 293).

⁸⁹ S o k r a t e s, II, 35, 7: ἐκεῖνος γὰρ διὰ τοὺς σοφιστὰς τὴν φιλοσοφίαν τότε χλευάζοντας.

⁹⁰ Cf. S o k r a t e s, II, 35, 11: ἐρεσχέλιαι συμπλέκων καὶ σοφίσματα μελετῶν.

⁹¹ Cf. S o k r a t e s, II, 35, 11: ἀνδράσι πάσης φιλοσοφίας ἐπιστήμοσι.

⁹² Cf. S o k r a t e s, II, 45, 11.

⁹³ Cf. S o k r a t e s, II, 45.

z uznaniem o sławnych ateńskich sofistach Himeriuszu i Proajrezjosie, którzy byli nauczycielami Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nazjanzu⁹⁴. Bardzo pozytywnie wypowiadał się również na temat Trojlosa Sofisty, który odznaczać się miał wielką mądrością, i u którego prefekt Antemiusz, kierujący wschodnią częścią imperium rzymskiego po śmierci cesarza Arkadiusza, zasięgał rady niemal we wszystkich sprawach dotyczących polityki państwowej⁹⁵.

Wydaje się, że Sozomen generalnie miał także negatywny stosunek do sofistów. W jego dziele Asteriusz, sofista z Kapadocji, popierając i propagując poglądy Ariusza, sprowokował Marcelego z Ancyry do niezbyt ostrej reakcji, na skutek czego ten popadł w błędną naukę Pawła z Samosaty⁹⁶. Negatywnie oceniany przez Sozomena Aecjusz Syryjczyk wyróżniał się przesadnym zamiłowaniem do typowej dla sofistów erystyki⁹⁷. W relacji Sozomena Bazyli z Ancyry miał stosować sofistyczne chwytły, chcąc *wykręcić się od zarzutu krzywoprzysięstwa*⁹⁸. Historyk, idąc za przekazem Sokratesa, pisał jednak pozytywnie o nauczycielach Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nazjanzu, czyli o Himeriuszu i Proajrezjosie, których nazywa najslawniejszymi wówczas sofistami w Atenach⁹⁹. Ich nauczycielem miał być także Libanisz¹⁰⁰, którego Sozomen charakteryzuje jako znanego sofistę¹⁰¹. Mianem sławnego w swoim czasie sofisty historyk określał także Epifaniasza, który wykładał w Laodycei¹⁰².

Obok fałszywej filozofii Sokrates rozróżnia filozofię uprawianą czynem i filozofię uprawianą słowem. Na przykładzie Ewagriusza Pontyjskiego wskazuje, że pierwsza z wymienionych była wyższym stopniem wtajemniczenia, gdyż wspomniany mnich najpierw zdobył umiejętność filozofowania słowem, po czym dopiero dzięki swoim mistrzom, Makaremu z Egiptu i Makaremu z Aleksandrii, nauczył się stosować filozofię w praktyce¹⁰³. W efekcie czego, o czym informował Sokrates, *sprawił swą*

⁹⁴ Cf. Sokrates, IV, 26, 6; cf. P. van Nuffelen, *Un Héritage...*, s. 14–36.

⁹⁵ Cf. Sokrates, VII, 1, 3.

⁹⁶ Cf. Sozomen, II, 33, 4.

⁹⁷ Cf. Sozomen, IV, 12, 2.

⁹⁸ Cf. Sozomen, IV, 24, 6 (tłum. S. Kazikowski, s. 271).

⁹⁹ Cf. Sozomen, VI, 17, 1.

¹⁰⁰ Cf. Sozomen, VI, 17, 1.

¹⁰¹ Cf. Sozomen, VIII, 2, 2.

¹⁰² Cf. Sozomen, VI, 25, 9.

¹⁰³ Cf. Sokrates, IV, 23, 32–34.

reka tyle samo cudownych znaków, co i jego nauczyciele¹⁰⁴. W relacji historyka obydwaj mistrzowie Ewagriusza, wyróżniając się ogromem cnót, prowadzili życie ascetyczne i dokonywali wielu cudów. Szczególnie wyróżnił się w tym względzie Makary z Egiptu, który, zdaniem Sokratesa, *dokonał tylu cudownych uzdrowień, z tylu opętanych wypędził złego ducha, że to, czego on dokonał za łaską Bożą, wymagałoby oddzielnej księgi*¹⁰⁵.

Widać zatem, że dla historyka prawdziwymi mędrkami byli mniisi, odkrywający Boga poprzez swe ascetyczne życie, ponieważ jednym z najważniejszych przymiotów Boga jest właśnie Mądrość-*Sofia*¹⁰⁶. Uprawianie filozofii czynem prowadziło zatem do bliskich relacji z Bogiem, zapośredniczonych właśnie przez Mądrość. Ci zaś, w których *mieszkała świętość*, jak ujął to Sokrates¹⁰⁷, ciesząc się wielką łaską u Boga, mieli moc dokonywania cudów¹⁰⁸.

Wydaje się, że filozofię uprawianą czynem Sokrates uważał za prawdziwą filozofię. W jego relacji bowiem Grzegorz z Neocezarei w Poncie, wyszkolony przez Orygenesa w prawdziwej filozofii¹⁰⁹, miał uczynić wiele znaków, lecząc chorych i wyrzucając złe duchy. Nadano mu przydomek *Cudotwórcy*, i jak zapewniał Sokrates, był znany nie tylko w Atenach (stolicy filozofii), w Berycie, diecezji Pontu, ale na całym świecie. Nauczanie Orygenesa, o czym informował historyk, dotyczyło w dużej mierze interpretacji Pisma Świętego¹¹⁰. Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nazjanzu zapoznali się z nią, studiując dzieła Orygenesa¹¹¹, gdyż jego sława, jak dowodził Sokrates, rozchodziła się wówczas szeroko po całej ziemi. Prawdziwa filozofia opierała się zatem na bardzo dobrej zna-

¹⁰⁴ Cf. Sokrates, IV, 23, 35 (tłum. S. Kazikowski, s. 362).

¹⁰⁵ Sokrates, IV, 23, 31 (tłum. S. Kazikowski, s. 361).

¹⁰⁶ Cf. Sokrates, I, 6; II, 10; II, 18; II, 19; II, 30; II, 40. Cf. też Z.A. Brzozowska, *Sofia upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, s. 19–55.

¹⁰⁷ Sokrates, IV, 23, 77 (tłum. S. Kazikowski, s. 365).

¹⁰⁸ Sokrates (I, 11) dowodzi tego, omawiając dokonania biskupa Pafnucego. Podobnie, w jego relacji (I, 19, 14), Frumencjusz: *zaszczycony łaską Bożą dokonywał wielu cudów i znaków, a niejednokrotnie lecząc dusze ludzkie leczył także i ciała* (tłum. S. Kazikowski, s. 117).

¹⁰⁹ Cf. Sokrates, IV, 27, 4: ὑπ' αὐτοῦ παιδευθεὶς τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν.

¹¹⁰ Cf. Sokrates, IV, 27.

¹¹¹ Cf. Sokrates, IV, 26, 8–10.

jomości Pisma Świętego i była, w ujęciu historyka, najwyższym stopniem wykształcenia¹¹².

Sokrates z Konstantynopola, pisząc o zaletach cesarza Teodozjusza II, wskazał, iż ten na zawsze porzucił sylogizmy Arystotelesa, a filozofię uprawiał właśnie czynem, *panując nad gniewem, rozdrażnieniem czy rozkoszą zmysłową*¹¹³. Historyk zestawiał Teodozjusza z cesarzem Julianem, który, co podkreślił, uchodził za filozofa, a nie umiał zapanować na przykład nad uczuciem gniewu¹¹⁴. Przeciwwstawił zatem na zasadzie antytezy dwóch władców, których w swoim dziele oceniał diametralnie różnie, tworząc dwa odmienne portrety: pozytywny – Teodozjusza II i negatywny – Juliana. Kluczem do oceny obydwu cesarzy stała się dla Sokratesa ich postawa życiowa, którą z kolei wiązał z ich podejściem do filozofii. Pierwszy z nich, rezygnując z czczych dociekań intelektualnych, potrafił okiełznać swe namiętności, w czym historyk dostrzegał praktyczną mądrość, podczas gdy drugi nie radził sobie z uczuciem gniewu, choć uważał się za filozofa. W przekonaniu Sokratesa zatem z wymienionej dwójki prawdziwym filozofem był jedynie wolny od namiętności Teodozjusz. Rozwinął historyk tę kwestię, przytaczając wywód Bazylego z Cezarei, rozróżniającego wiedzę pochodzącą od ludzi i wiedzę wewnętrzną, której źródłem jest łaska Boża, i do której przyjęcia zdolni są jedynie ludzie wolni od namiętności¹¹⁵.

W przekonaniu Sokratesa najwyższym stopniem mądrości odznaczali się ci, którzy wybrali drogę chrześcijańskiej ascezy, a więc życie mnicha, czyli mędrca doby chrystianizmu. Tak uczynili Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nazjanzu, porzuciwszy sofistykę i wybierając życie pustelnicze¹¹⁶. Podobnie postąpili Ewagriusz Pontyjski i Jan Chryzostom, który zmienił *strój i sposób poruszania się, i skupił swą uwagę na lekturze Pisma Świętego, a ponadto często i gorliwie spieszył do kościoła*. Jan przekonał ponadto Teodora i Maksyma, późniejszych biskupów Mopsuestii i Seleucji Izauryjskiej, którzy tak jak on byli uczniami re-

¹¹² Bazyli i Grzegorz, co podkreślał Sokrates, byli biegli nie tylko w nauce hellenńskiej, ale też w nauce opartej na Piśmie Świętym, a jego interpretacji uczyli się z dzieł Orygenesusa.

¹¹³ Cf. S o k r a t e s, VII, 22, 8 (tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 525).

¹¹⁴ Cf. S o k r a t e s, VII, 22, 6–7.

¹¹⁵ Cf. S o k r a t e s, IV, 23, 66–67. Widać tu wpływ stoicyzmu i cynizmu greckiego, tym bardziej że Sokrates wspomina w swoim dziele (III, 23) o przedstawicielu tego ostatniego nurtu – Diogenesie.

¹¹⁶ Cf. S o k r a t e s, IV, 26, 7.

tora Libaniasza, *do porzucenia życia zmierzającego do zdobycia zysku, a obrania życia skromnego i prostego*¹¹⁷. Sama dialektyczna mądrość okazywała się także bezużyteczna, jak było w przypadku Aleksandra, biskupa Konstantynopola, który czując się bezradny wobec triumfu herezjarchy Ariusza, miał ją odrzucić i schronić się pod opiekę Bożą, a nieustanną modlitwą i postem wyprosić karę dla Ariusza¹¹⁸.

Wedle Sokratesa z Konstantynopola dopiero mędrcy chrześcijańscy byli w stanie poznać Boga w sposób o wiele doskonalszy od filozofów helleńskich, dzięki Jego łasce i to nawet wtedy, kiedy nie mieli stosownego wykształcenia. Jak wskazywał Sokrates, uczestnicy soboru w Nicei, nawet gdyby byli ludźmi prostymi, to dzięki światłości zesłanej na nich przez Boga i łasce Ducha Świętego *nie mogli rozminąć się z prawdą*¹¹⁹. W relacji historyka, kiedy przed wspomnianym soborem dialektycy urządzili zawody w walce na słowa, *pewien człowiek świecki z grona wyznawców, obdarzony zdrowym rozsądkiem, stawia czoło dialektykom*, wskazując, że Chrystus i apostołowie *przekazali nam nie sztukę wymowy ani puste chwytły, lecz czystą naukę, której strzeże wiara i dobre uczynki*. Dialektycy *usłyszawszy proste słowo prawdy*, mieli zrezygnować z dalszych popisów¹²⁰. Sokrates wyraźnie poruszony był też odpowiedzią udzieloną przez słynnego mnicha Antoniego, twórcę anachoretyzmu, będącego analfabetą, na pytanie jednego ze współczesnych mu mędrców o to, jak ten może wytrzymać bez książek. Usłyszał wówczas od Pustelnika, że księgą jest dla niego natura stworzenia, w której zawsze, kiedy tylko zechce, może odczytywać słowa samego Boga¹²¹. Chrześcijańscy mędrcy zatem odkrywali prawdę dzięki łasce Boga i to nawet wtedy, kiedy po ludzku sądząc, byli do tego zupełnie nieprzygotowani, będąc ludźmi prostymi i kompletnie niewyedykowanymi. Odpowiedź Antoniego zawiera jeszcze jedno ważne przesłanie, a mianowicie tezę o poznaniu wielkości Stwórcy na podstawie piękna i ogromu Jego dzieła stworzenia. Myśl ta stała się, jak wiadomo, jedną ze średniowiecznych dróg intelektualnego poznania istnienia Boga, przy jednoczesnej całkowitej niepoznawalności Jego istoty.

¹¹⁷ Cf. Sokrates, VI, 3, 3–4 (tłum. S. Kazikowski, s. 450); cf. też S o z o m e n, VIII, 2.

¹¹⁸ Cf. Sokrates, I, 37.

¹¹⁹ Cf. Sokrates, I, 9, 28 (tłum. S. Kazikowski, s. 91).

¹²⁰ Cf. Sokrates, I, 8, 15–16 (tłum. S. Kazikowski, s. 78).

¹²¹ Cf. Sokrates, IV, 23.

Wydaje się, że Sozomen myślał na ten temat bardzo podobnie do Sokratesa, jak świadczy opisana przez niego historia Efrema Syryjczyka. W przekonaniu historyka, mimo że ów nie uczył się, doszedł do tak wielkiej wiedzy, że w filozofii mógł z powodzeniem rozpatrywać najsubtelniejsze zagadnienia, a giętkością i błyskotliwością mowy, głębią i mądrością myśli przewyższał najslawniejszych pisarzy helleńskich¹²². W innym zaś miejscu Sozomen pisał, iż wedle ówczesnych elit intelektualnych w zakresie kultury słowa Efrema przewyższał wszystkich współczesnych sobie pisarzy i mówców¹²³.

Swoje poglądy na temat *filozofii chrześcijańskiej* wyłożył Sozomen w pierwszej księdze (rozd. 12) swej *Historii kościelnej*. Zgodnie z przedstawionym tutaj tokiem myślenia najlepszą (w sensie etyczno-moralnym) filozofię (τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας) jest realizacja ideału życia monastycznego¹²⁴. Taką filozofię określał Sozomen mianem filozofii kościelnej (τῆς ἐκκλησιαστικῆς φιλοσοφίας)¹²⁵ lub też filozofii zgodnej z prawami Kościoła¹²⁶. Filozofia ta stała się dla wielu sposobem życia (τοῦ βίου τὴν διαγωγὴν)¹²⁷. Była ona darem Boga¹²⁸. Filozofię tę, zapoczątkowaną przez proroka Eliasza, a potem rozwijaną przez Jana Chrzciciela, uprawiali generalnie wszyscy chrześcijańscy asceci, począwszy od mnichów w Egipcie. Wspomnianego terminu Sozomen użył w odniesieniu do Antoniego, który filozofię tę doprowadzić miał do najwyższej doskonałości¹²⁹, a także Pachomiusza, który miał w niej osiągnąć doskonałe rezultaty¹³⁰. Egipcjanie przekazali ją potem mieszkańcom Palestyny¹³¹, gdzie uprawiali ją tamtejsi mnisi, jak choćby Hilarion, który zdecydował się na ten krok po rozmowie ze wspomnia-

¹²² Cf. Sozomen, III, 16, 1 (tłum. S. Kazikowski, s. 188).

¹²³ Cf. Sozomen, III, 16, 3 (tłum. S. Kazikowski, s. 189).

¹²⁴ Cf. Sozomen, I, 12, 9.

¹²⁵ Cf. Sozomen, IV, 16, 11.

¹²⁶ Cf. Sozomen, VI, 17, 1 – Grzegorz z Nazjanzu i Bazyli z Cezarei mieli: φιλοσοφείν ἐγνώσαν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας νόμον.

¹²⁷ Cf. Sozomen, I, 13, 1; IV, 10, 12: ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ βίος αὐτοῖς ἦν.

¹²⁸ Cf. Sozomen, I, 12, 1: τὸ χρεῖμα εἰς ἀνθρώπους ἐλθοῦσα παρὰ θεοῦ ἢ τοιαύτη φιλοσοφία.

¹²⁹ Cf. Sozomen, I, 13, 1.

¹³⁰ Cf. Sozomen, III, 14, 9: αὐτὸν ἐν φιλοσοφίᾳ κατῳρθώκεναι.

¹³¹ Cf. Sozomen, III, 14, 21: Παλαιστίνῃ τὸν ἴσον τρόπον φιλοσοφείν ἤρχετο παρ' Αἰγυπτίων μαθοῦσα.

nym słynnym mnichem Antonim¹³², czy Aleksy z Betagatonu i Alafion z Asalei w Palestynie, którzy mieli wkroczyć na drogę filozofii z pobożnością i odwagą¹³³. Filozofię uprawiali tam też cieszący się wielką sławą mnisi: Salamanes, Fyskon, Malchion i Kryspion¹³⁴. Według Sozomena Bazyli z Cezarei służył nie tylko z daru wymowy, lecz również z umiłowania Boga i życia filozofią¹³⁵. Filozofia ta, oparta na sile umysłu czerpiącego swą moc od Boga, nie rozwijała umiejętności prowadzenia dysput, uznając je za całkowicie nieprzydatne. Jej celem było życie według zasad sprawiedliwości, wolne od przewrotności, dążące do moralnego dobra. Uczyła ona wcielać cnotę w życie, stawiać czoło słabości ducha i ciała, wyzbywać się wszelkich namiętności. Uczyła także umiaru we wszystkim oraz rezygnacji z rzeczy materialnych. Nakazywała ponadto troszczyć się o potrzebujących. Była przy tym bez reszty ukierunkowana na Boga i z założenia miała prowadzić do życia w jak najściślejszej z Nim bliskości, poprzez oddawanie Mu czci dniem i nocą. Jej zadaniem było przebłaganie Stwórcy wszechrzeczy nieustannymi modłami. Sposobiła też do godnego wyznania wiary poprzez czystość ducha i spełnianie dobrych uczynków. Jej zasadniczym celem był udział w radości nieba i temu to celowi podporządkowywała całe życie doczesne¹³⁶.

W rezultacie, trzeba stwierdzić, że Sokrates rozróżniał dwa rodzaje filozofii: uprawianą słowem – charakterystyczną dla filozofów helleńskich i uprawianą czynem – właściwą dla ascetów chrześcijańskich. Drugą z nich uznawał za prawdziwą filozofię zdolną odkryć prawdę o Bogu, która była najważniejszym zadaniem stojącym przed filozofami. Uprawianie jej mogło być udziałem także człowieka prostego, bez żadnego wykształcenia, a to za pośrednictwem łaski Bożej i wewnętrznego światła pochodzącego od Boga. Prawdziwa filozofia opierała się też na bardzo dobrej znajomości Pisma Świętego i stanowiła najwyższy stopień wykształcenia. Potwierdzeniem uprawiania prawdziwej filozofii były cudowne znaki czynione przez chrześcijańskich mędrców. Sokrates uważał jednak wykształcenie helleńskie, którego zwieńczeniem były studia filozoficzne, za niezwykle przydatne szczególnie do zwalczania pogaństwa,

¹³² Cf. S o z o m e n, III 14, 22: συγγενόμενος αὐτῷ παραπλησίως φιλοσοφεῖν ἔγνω.

¹³³ Cf. S o z o m e n, III, 14, 28: εὐσεβῶς καὶ ἀνδρείως ἐν φιλοσοφίᾳ ἐπολιτεύσαντο.

¹³⁴ Cf. S o z o m e n, VI, 32, 5: ἐφιλοσόφον δὲ ἀμφὶ Βηθελέαν κώμην τοῦ νομοῦ Γάζης.

¹³⁵ Cf. S o z o m e n, VI, 16, 10: ἀνδρὸς φιλοσοφώτατου καὶ θεοφιλοῦς ἔργους τε καὶ λόγους ὑπερφυῶς εὐδοκίμησαντος.

¹³⁶ Cf. S o z o m e n, I, 12.

ale także do doskonalenia wymowy i rozwijania umiejętności logicznego myślenia. Podkreślał, że wielu pogańskich mędrców bliskich było odkrycia Boga. Historyk wskazywał też na szacunek, jakim filozofowie cieszyli się w społeczeństwie. Świadom był jednak także istnienia fałszywych filozofów z eksponowanym przezeń cesarzem Julianem Apostatą, który w przeciwieństwie do prawdziwych filozofów poddawał się namietnościom. Podszywający się pod filozofów oddani byli na ogół kultom pogańskim, posługiwali się oszustwem, cechował ich koniunkturalizm, przez co łatwo zmieniali poglądy. Chętnie nosili wyróżniające ich płaszcze i rywalizowali między sobą. W rzeczywistości nie byli jednak filozofami, tak jak nim nie był cesarz Julian Apostata, mimo że sam za takiego się uważał.

Nieco inaczej do filozofii podszedł w swym dziele Hermiasz Sozomen. On również rozróżniał dwa rodzaje filozofii – filozofię helleńską i filozofię kościelną. Pierwszą z nich wiązał ściśle z pogaństwem i przypisywał jej adeptom zamiłowanie do czczych dysput. Sozomen przeciwnie do Sokratesa nie przypisywał filozofii klasycznej żadnej wartości. Nie dzielił też filozofów helleńskich na prawdziwych i fałszywych. Ogólnie przypisywał im jako zasadniczą cechę lekkomyślność, która stała się powodem ich zagłady. Wskazywał na narodziny nowej filozofii zesłanej przez Boga, a zatem objawionej, która była sposobem życia ukierunkowanego całkowicie na Stwórcę. Owa filozofia opierająca się na ascetycznych praktykach nie wymagała wykształcenia, gdyż zasadzała się na siłę umysłu czerpiącego swą moc z Boga. Dzięki wielu praktykującym ją mnichom położyła ona wielkie zasługi dla szerzenia się chrześcijaństwa. Wydaje się, że dzieło Sozomena zawiera kluczowe przesłanie: oto tak jak przeminęła era pogan, przeminęła również ich mądrość i ci, którzy ją umiłowali. Przesłanie to tłumaczy dobrze genezę znajdującego się w jego *Historii kościelnej* wywodu na temat zagłady filozofów helleńskich. Zastąpili ich zaś nowi filozofowie, czyli asceci chrześcijańscy, skupieni przede wszystkim w rozwijającym się żywiołowo ruchu monastycznym. Przeciwnie do filozofów helleńskich, ściśle związanych z pogaństwem, nowi filozofowie oddani byli bez reszty wierze chrześcijańskiej. Warto zauważyć, że wspomniani wyżej historycy Kościoła nie brali nawet pod uwagę tego, że również w szeregach owych mnichów, zwanych nowymi filozofami, mogło znaleźć się wielu konformistów i koniunkturalistów, którzy przyłączyli się do zwycięskiego chrześcijaństwa. Świat mnichów, czy też szerzej monastycyzm, został tutaj przedstawiony

z zastosowaniem niemal wyłącznym bieli i czerni. Widać, że ta droga duchowej formacji chrześcijan wzbudzała wiele nadziei na to, że będzie ona swoistą przeciwwagą dla nadużyć wielu biskupów i ich otoczenia. Może to wynikać z faktu, że wierzyli oni głęboko, iż monastycyzm jest najdoskonalszą drogą do Boga, która jest w stanie odnowić cesarstwo. W ten sposób kreowano mnichów na protagonistów idei symmachii cesarstwa z Bogiem. Połączenie pojęcia filozofii z ideą symmachii było ważnym i dalekowzrocznym posunięciem. Pokazywało bowiem, że gdy minął czas męczenników krwi, nadeszła pora na głęboką refleksję intelektualną o charakterze uniwersalnym. Męczeńskie oblicze symmachii zastąpiono wysiłkiem umysłu, nakierowanym na poznanie Boga, i świadectwem życia, dostępnym każdemu wyznawcy Chrystusa za sprawą Jego łaski. Symmachia krwi przeszła w białą symmachię, którą można określić jako heroiczne praktykowanie cnót ewangelicznych na co dzień. Mistrzami tej nowej, rzec by można, egzystencjalnej filozofii stali się mnisi – ludzie wrażliwi na działanie Bożej łaski i w tym sensie ludzie wybrani. Owo wybraństwo duchowe zastąpiło ideę wyższości ludzi wykształconych nad tymi, którym los odmówił szkolnej edukacji, uznawanymi dotąd za prostaków. Symmachia cesarstwa z Bogiem przybrała w ten sposób formę swoistego paradoksu, stając się elitarnym egalitaryzmem ludzi prostych, żyjących ideałami ewangelicznym za sprawą Bożej łaski.



ROZDZIAŁ VI

Przymierze cesarstwa z Bogiem poddane próbie. Konflikt Jana Chryzostoma z dworem cesarskim w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena



W pierwszych dekadach IV stulecia za sprawą cesarza Konstantyna I i zawartej przezeń symmachii *Imperium Romanum* z Bogiem chrześcijan zostały położone fundamenty pod ścisły związek cesarstwa z Kościołem, co doprowadziło jeszcze w tym wieku do przyznania chrześcijaństwu statusu jedynej dozwolonej religii w rzymskiej *civitas*. Do interwencji cesarzy w wewnętrzne spory, jakie toczyli z sobą duchowni, najczęściej o podłożu teologicznym, dochodziło niemal nieustannie i to już od panowania Konstantyna. Kolejne stulecie rozpoczęło się od bardzo poważnego wstrząsu, konfrontacji autorytetu władzy biskupiej z autorytetem władzy cesarskiej w kwestiach pozadoktrynalnych. Spór prowadzony przez Jana Chryzostoma, biskupa Konstantynopola, z dworem cesarskim, trzeba bowiem postrzegać w kategoriach zmagania o *auctoritas principis*, duchowo-religijno-moralny prymat w związku państwa rzymskiego z Kościołem.

Dominująca pozycja cesarza od początku powstania tej kontrowersji była oczywista, a przejawy owej dominacji były widoczne już w czasach Konstantyna Wielkiego, co znalazło wyraz choćby w teologii politycznej lansowanej przez Euzebiusza z Cezarei. W myśl tej teologii władca *Imperium Romanum*, jak była już o tym mowa w innym rozdziale, był obrazem Boga, sprawującym z Jego woli władzę na ziemi na wzór Chrystusa, któremu Bóg Ojciec powierzył władzę w Królestwie Bożym. Z drugiej jednak strony, jak świadczą *Konstytucje Apostolskie*, do Boga Ojca, w modelu struktury Kościoła określanym dziś mianem teandrycznego (*bożo-ludzkiego* – przymiotnik utworzony przez Pseudo-Dionizego Areopagitę ok. 500 r.), przyrównywani byli stojący na czele lokalnych Kościołów biskupi¹. Wedle wspomnianych *Konstytucji* biskup, obdarzony boską godnością, był pośrednikiem między Bogiem a wiernymi w kulcie Bożym, nauczycielem pobożności, drugim po Bogu ich ojcem, władcą i przywódcą, królem i panem, ziemskim bogiem po Bogu, któremu wierni winni oddawać cześć². *Konstytucje Apostolskie* były wytworem syryjskich środowisk kościelnych z końca IV w. Przedstawiały więc modele struktury Kościoła propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma, jak słusznie zauważył Arkadiusz Baron³. Zrozumiałe wydaje się zatem być przekonanie Jana o wielkiej godności jego urzędu, którego autorytet moralny przewyższał cesarski. Biskup ów dowodził już wcześniej wyższości życia mnicha, który niczym był dla świata, nad życiem władcy, który chodził w purpurze i sprawował rządy nad ekumeną. Ten ostatni, zdaniem Jana Chryzostoma, poddawał się niewoli swych namiętności i pragnień, podczas gdy asceta, przezwyciężając je, był od nich wolny i to on koncentrując się w dzień na studiowaniu Biblii, a w nocy na rozmowach z Bogiem, był, w przekonaniu biskupa, prawdziwym królem. Cesarz prowadził wojny z barbarzyńcami dla zaspokojenia swoich ambicji, gdy tymczasem mnich toczył je z demonami, ratując przed nimi ludzkość. Toteż po śmierci na prawdziwą nagrodę, czyli na błogosławione życie wieczne,

¹ Cf. J. Ż e l a z n y, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006, *passim*.

² *Konstytucje apostolskie*, II, 26, 4–7. Cf. A. B a r o n, *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji Apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 roku*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i Jego pasterska pedagogia*, red. N. W i d o k, Opole 2008, s. 21–23.

³ Cf. A. B a r o n, *Modele biskupa ...*, s. 11–37.

mógł liczyć mnich, natomiast cesarzowi, wedle Jana, jeśli był dobrym władcą, miała przypaść w udziale o wiele skromniejsza nagroda⁴. Tak więc w świetle poglądów środowiska antiocheńskiego na temat godności biskupa, z którego to środowiska wywodził się Jan Chryzostom, i jego osobistych zapatrywań na wartość cesarskiego życia z jednej strony, a cesarskiej ideologii, lansującej władców *Imperium Romanum* jako żywy obraz Boga z drugiej, konfrontacja biskupa Konstantynopola z dworem cesarskim była wręcz nieunikniona.

O ile nieco wcześniej w zachodniej części cesarstwa udało się załagodzić podobnej natury konflikt między Ambrozym, biskupem Mediolanu, a cesarzem Teodozjuszem I, związany początkowo z niepokojami w Kallinikum po zburzeniu synagogi przez chrześcijan (jesień 388), a potem z masakrą w Tesalonice (390), do której doszło na polecenie cesarza⁵, o tyle spór, w jaki uwikłany został Jan Chryzostom, przyjął dramatyczny obrót. Po stronie cesarskiego dworu główną rolę przypisuje się w nim na ogół nie Arkadiuszowi, panującemu wówczas w tej części cesarstwa, lecz jego małżonce Eudoksji, która odegrać miała istotną rolę w wypędzeniu Jana Chryzostoma ze stolicy. Wiele miejsca w swoich *Historiach kościelnych* wspomnianemu konfliktowi Jana Chryzostoma z dworem cesarskim poświęcili Sokrates z Konstantynopola i Hermiasz Sozomen. Mimo daleko idącej zależności relacji Sozomena od wcześniejszego chronologicznie dzieła Sokratesa, o czym była już mowa, przedstawili go w sposób odmienny. Z jednej strony mamy bowiem dość krytyczny obraz działalności Jana autorstwa Sokratesa, a z drugiej pełną dlań atencji relację Sozomena. Jakie były przyczyny wskazanych rozbieżności? Skąd wziął się krytycyzm Sokratesa i dla-

⁴ Jan Chryzostom, *Porównanie króla i mnicha*. Cf. D.G. Hunter, *Borrowings from Libanius in the Comparatio regis et monachi of St. John Chrysostom*, JTS 39, 1988, s. 525–531; cf. K. Ilski, *Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 145.

⁵ Cf. N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London 1960, s. 69; A. Lippold, *Theodosius der Große und seine Zeit*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1968, s. 35–38; N. Mc Lynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994, s. 315–330; K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 76–97; H. Leppin, *Theodosio il Grande*, trad. L. Gianvittorio, Roma 2008, s. 187–200; P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009, s. 169–206.

czego piszący po nim Sozomen zrewidował przekaz swego poprzednika?⁶ Czy w odmienny sposób obydwaj historycy przedstawili także cesarżową Eudoksję, utożsamianą z drugą stroną sporu? Dlaczego wedle nich doszło do tak ostrego konfliktu Jana z dworem cesarskim i czy z ich relacji wynika, że był on nieunikniony? Na te pytania będę się starał odpowiedzieć w tym rozdziale.

1. Jan Chryzostom w ocenie Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena

Wizerunek Jana, biskupa Konstantynopola, naszkicowany przez Sokratesa na pierwszy rzut oka wydaje się być bardzo pozytywny. W relacji historyka Jan cieszył się opinią męża uczonego i znakomitego mówcy, otoczonego sławą z racji znakomitych dzieł literackich i przeciwności losu, z którymi musiał się zmagać. Kochany przez lud, który pozyskał sobie wspaniałymi kazaniami, po swojej śmierci spotykał się z jeszcze większą czcią niż za życia⁷. Sokrates wyraził także opinię, że jako biskup Jan osiągnął szereg sukcesów we wprowadzaniu dyscypliny w poszczególnych Kościołach⁸.

Historyk nie omieszkiał jednak wspomnieć licznych słabych stron Jana. Jego zdaniem biskup miał być człowiekiem nazbyt ostrym w obęściu, co tłumaczył jego skłonnością do ascezy. O wiele łatwiej unosił się gniewem niż przebaczał⁹. Jako człowieka prostego serca charakteryzowała go, wedle Sokratesa, otwartość połączona z nieostrożnością. Szczery do bólu, przez postronnych posądzany o zarozumiałość, podległych sobie duchownych traktował z wielką surowością. Wielu z nich

⁶ Zajmowałem się już tym zagadnieniem w artykule: S. B r a l e w s k i, *Rozbieżności w ocenie Jana Chryzostoma w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena*, [in:] *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje – religia – kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. K r u p c z y ń s k i, M. J. L e s z k a, Łask–Łódź 2006, s. 9–24.

⁷ S o k r a t e s, VI, 2–4; VI, 7.

⁸ S o k r a t e s, VI, 10.

⁹ S o k r a t e s, VI, 21.

pozbawił godności kościelnych¹⁰. Znamienne, że Sokrates określał ich mianem *poddanych* (ὕπηκοοι), przez co, jak się wydaje, chciał zwrócić uwagę na rodzaj relacji łączących Jana z duchowieństwem konstantynopolitańskim¹¹. Według jego przekazu znacząca część kleru, widząc w nim człowieka szorstkiego i popędliwego złoźnika, czuła doń najwyższą niechęć, niejednokrotnie przechodzącą w nienawiść. Tworzyła więc przeciwko niemu zakonspirowane koterie i podburzała pospólstwo¹². Przy czym ze *wszystkimi* skłócić miał go ostatecznie diakon Serapion, odznaczający się wyjątkowym rygoryzmem¹³. Jan pozwalał mu na bardzo wiele, co Serapion wykorzystywał, napadając na wszystkich ponad miarę godziwości. Poróżnił też Chryzostoma z Sewerianem, biskupem miasta Gabala w Syrii, czasowo przebywającym w Konstantynopolu¹⁴. W konsekwencji uknutej intrygi, Jan urażony w swej ambicji wzrastającą popularnością Seweriana w stolicy, posądzając go o heterodoksję, wymówił mu gościnę, co dla Sokratesa miało charakter wypędzenia¹⁵. Historyk cytował też fragment kazania wygłoszonego nieco później przez Seweriana, w którym ten zarzucał Janowi wyniosłe usposobienie, w czym widział wystarczający powód do usunięcia go z urzędu, bowiem, jak uzasadniał, *Bóg sprzeciwia się pysznym*¹⁶. Wprawdzie historyk nie obciążał biskupa Konstantynopola odpowiedzialnością za konflikt z Epifaniumem, biskupem Salaminy, to jednak straszenie duchownego zamieszkami wśród ludu czy kierowane pod jego adresem życzenie, aby

¹⁰ Palladiusz (VIII, 63–68), wspominał o usunięciu z Kościoła przez Jana dwóch diakonów, jednego za morderstwo (φόνος), drugiego za cudzołóstwo (μοιχεία).

¹¹ Sokrates, VI, 4, 4. Nawet Palladiusz (V, 103) pisał o używaniu przez Jana w stosunku do duchownych *karcącego kija* (ἐλεγκτική βακτηρία).

¹² Sokrates, VI, 4, 14–16.

¹³ Sokrates, VI, 4, 7–12.

¹⁴ Konflikt z Sewerianem zaważył bardzo mocno na dalszej karierze Jana. Stał się początkiem poważnych problemów, z jakimi przyszło mu się borykać. Odtąd biskup Gabali *znajdował się w samym centrum wszystkich intryg i knowań przeciw niemu* (J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 203).

¹⁵ Sokrates, VI, 11. Palladiusz wydaje się nic nie wiedzieć o wypędzeniu Seweriana przez Jana pod zarzutem bluźnierstwa.

¹⁶ Sokrates, VI, 16. Siódmy zarzut wysunięty wobec Jana Chryzostoma na synodzie Pod Dębem dotyczył zawiązania spisku przeciw Sewerianowi; cf. Focjusz, kod. 59.

nie dopłynął do swej ojczyzny, nie najlepiej świadczyło o Janie¹⁷. Sokrates nie omieszczał też przekazać potomnym, że biskupi z zadowoleniem przyjmowali wypowiedzi Cyryna z Chalcedonu, w których ten nazywał biskupa stolicy bezbożnikiem i nieugiętym zarozumialcem¹⁸. Historyk podkreślał też, że w czasie podróży Jana do Efezu odebrał on wiele kościołów nowacjanom i kwartodecymanom¹⁹. W opinii Sokratesa także działania Jana, podjęte w dobrej wierze, przynosiły czasem opłakane skutki, jak miało to miejsce w przypadku zainicjowanego przez niego śpiewania nocnych hymnów, które doprowadziły do starć z arianami i przelewu krwi²⁰.

Dopóki zarzuty wobec biskupa Konstantynopola wysuwali, według Sokratesa, jedynie duchowni, nie znajdowały one posłuchu wśród ludu, który, otaczając Jana miłością, udzielał mu moralnego poparcia²¹. Kiedy jednak, na co wskazywał historyk, biskup zniechęcił do siebie także dostojników państwowych, nienawiść do niego wybuchła pełnym płomieniem, a oskarżenia znajdowały u słuchaczy wiarę²². W jego przekonaniu bowiem biskup z nieustraszoną śmiałością chlostał i ganił ponad miarę także ludzi sprawujących władzę. Nie okazał również litości Eutropiuszowi, byłemu konsulowi, kiedy ten szukał azylu w kościele, nawet wtedy wypominając mu jego przewinienia²³. Naraził się także Gajnasowi, ma-

¹⁷ Sokrates, VI, 14. Cf. P. Nautin, *Epiphane (saint) de Salamine*, [in:] *DHGE* 15, kol. 624–625; J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, s. 217–224.

¹⁸ Sokrates, VI, 15.

¹⁹ Sokrates, VI, 11. Ch. Baur (*Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, vol. 2, München 1930, s. 133) kwestionuje prawdziwość relacji Sokratesa na ten temat, wskazując, iż nowacjanie posiadali prawną akceptację. W opinii J.N.D. Kelly'ego (*Złote usta...*, s. 190) Jan inaczej traktował nowacjan w Konstantynopolu, gdzie musiał się liczyć z dużymi wpływami ich biskupa Syzynyusza, inaczej zaś poza stolicą, gdzie tak silnej pozycji nie mieli.

²⁰ Sokrates, VI, 8; J.N.D. Kelly (*Złote usta...*, s. 150–151) odróżnia nocne nabożeństwa propagowane przez Jana (tzw. *παννυχίδες* lub *ἀγρυπνίαι*) od nocnych procesji połączonych ze śpiewaniem hymnów, które biskup zorganizował, by przeciwstawić się arianom.

²¹ Sokrates, VI, 4.

²² Sokrates, VI, 5; cf. M. Wallraff, *Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastiques grecs*, [in:] *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, éd. B. Poudéron, Y.-M. Duval, Paris 2001, s. 361–370.

²³ W rzeczywistości Jan usiłował ratować Eutropiusza, jednak udało mu się przedłużyć mu życie jedynie o kilka miesięcy. Ostatecznie Eutropiusz, oskarżony o zdradę stanu, został ścięty; cf. Filostorgiusz, XI, 6; J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, s. 161–164.

gistorowi *utriusque militiae*, torpedując jego zabiegi na dworze cesarskim o przyznanie gockim arianom kościoła w stolicy²⁴.

Wydaje się, że między innymi także Jana, choć nie bezpośrednio, dotyczą krytyczne uwagi, na jakie pozwolił sobie Sokrates pod adresem piastujących godność biskupią. Zarzucał im bowiem sianie intryg i stosowanie wobec siebie nawzajem podstępów, co w ocenie historyka przynosiło zniewagę chrześcijańskiej religii. Podkreślał jednak przy tym, że zło wzięło początek z Egiptu²⁵. W swojej relacji Sokrates przeciwstawiał wszakże Janowi Teofila, biskupa aleksandryjskiego²⁶, który usiłował osadzić na biskupim tronie stolicy swego prezbitera Izydora i w tym celu starał się pomniejszyć sławę, jaką cieszył się Jan. Historyk zaznaczał, że wrogość Teofila do biskupa Konstantynopola była powszechnie znana²⁷. Wskazywał też na liczne oskarżenia, pisemne skargi i zażalenia kierowane przeciwko Teofilowi z wielu stron²⁸. Widział w nim człowieka interesu całkowicie pochłoniętego zdobywaniem majątku, a przy tym łatwo zmieniającego poglądy, w zależności od okoliczności²⁹. W dodatku miała go charakteryzować zawziętość, z jaką zwalczał swoich przeciwników w Egipcie, której ofiarą padli tzw. Wysocy Bracia³⁰. W tym celu Teofil posłużył się masami niewykształconych mnichów, doprowadzając do podziału monastycyzmu egipskiego na antropomorfian i orygenistów³¹. Sam zresztą spuściznę Orygenesusa, w ocenie Sokratesa, wykorzystywał

²⁴ Sokrates, VI, 5.

²⁵ Sokrates, VI, 6.

²⁶ M. Stachura (*Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 185) podkreśla, że Sokrates piętnuje ostrzej Teofila niż Jana. W przekonaniu E. Steina (*Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, MSl 4, 1926, s. 85) Teofil *alliait à sa vaste culture de savant les ambitions temporelles d'un politique sans scrupules ni principes*.

²⁷ Był tego świadomy także Zosym (V, 23).

²⁸ Sokrates, VI, 2. Stały się one źródłem szantażu ze strony Eutropiusza, który zmusił Teofila do wyświęcenia Jana na biskupa Konstantynopola.

²⁹ Sokrates, VI, 7 i VI, 10.

³⁰ Wysocy Bracia, szukając schronienia w Konstantynopolu, narazili Jana na zarzut ze strony Teofila o nieprzestrzeganie kanonów nicejskich, zabraniających biskupom wtrącania się w sprawy Kościołów niepodlegających ich jurysdykcji; cf. Palladiusz, 7, 132–134.

³¹ Sokrates, VI, 7. Cf. M. Fédo, *L'historien Socrate et la controverse origéniste du IV^e siècle*, [in:] *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris 2001, s. 272–275.

w sposób instrumentalny, na przemian to ją akceptując, to potępiając³², ku wielkiemu zgorszeniu historyka zajmującego stanowisko jednoznacznie proorygenistowskie. Sokrates podkreślał przy tym, że przeciwnicy nauk Orygenesesa uwłaczają pamięci Atanazego, który, broniąc wiary przed arianami, właśnie w jego spuściźnie szukał oparcia³³. Trudno zatem dziwić się wyraźnej niechęci historyka do Teofila. W jego przekonaniu biskup Aleksandrii był powszechnie znienawidzony i potępiany. Przypisywano mu winę za złożenie Jana z biskupiego urzędu, widząc w nim właśnie sprawcę intrygi, którą historyk nazwał *nikczemną robotą*³⁴. To on miał być w tym względzie wykonawcą woli cesarzowej, pod której opieką znajdował się w czasie pobytu w Konstantynopolu i z jej inicjatywy zwołał synod przeciwko Janowi³⁵.

Toteż mimo krytycznego podejścia do Jana, Sokrates uznawał wysuwane przeciwko niemu oskarżenia za niedorzeczne³⁶. Ponadto podkreślał, że ostatecznie zdjęto go z urzędu za zignorowanie czterokrotnego wezwania synodu celem rozpatrzenia obciążających go zarzutów. Zwracał również uwagę, iż Jan, mając pełną świadomość wrogiego doń stosunku zgromadzonych, odmawiał stawienia się przed nimi, odwołując się do soboru. Po ogłoszeniu zaś wyroku biskup bardzo się starał, aby nie dać powodu do zamieszek, dlatego w tajemnicy przed ludem oddał się w ręce swych prześladowców³⁷.

Sokrates, informując o złożeniu doczesnych szczątków Jana w kościele Apostołów w Konstantynopolu 35 lat po jego śmierci³⁸, konstatował

³² Sokrates, VI, 17.

³³ Sokrates, VI, 9 i 13. Cf. M. Fédo, *L'historien Socrate...*, s. 271–280.

³⁴ Sokrates, VI, 16–17. Winą za całe zamieszanie wokół Jana obarczał Teofila także cesarz Honoriusz; cf. Palladiusz, III, 152–155. J.H.W.G. Liebeschuetz (*The Fall of John Chrysostom*, [in:] *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, s. 2) słusznie konstatuje, że w przypadku Palladiusza Teofil był *the villain of his history*. Zdaniem M. Wallraffa (*Le conflit de Jean Chrysostome...*, s. 365) Teofil stał się dla kościelnych historyków ze środowiska konstantynopolitańskiego swego rodzaju kozłem ofiarnym.

³⁵ Sokrates, VI, 15. Według Palladiusza (VIII, 49–62) Teofil przez trzy tygodnie montował koalicję z osób niechętnych Janowi, przekupując wahających się na różne sposoby.

³⁶ Znamienne, że Sokrates nie przedstawił nawet oskarżeń sformułowanych pod adresem Jana przez jego wrogów na synodzie Pod Dębem; cf. Focjusz, kod. 59.

³⁷ Sokrates, VI, 15.

³⁸ Dokładnie 27 stycznia 438 r. Cf. K. Iłski, *Sprowadzenie relikwii...*, s. 137–152.

ze zdziwieniem, iż zawiść oszczędziła biskupa³⁹ w przeciwieństwie do zmarłego dawno Orygenes, który po dwustu latach od zakończenia życia wyłączony został ze wspólnoty Kościoła przez Teofila, biskupa Aleksandrii. Historyk kładł nacisk na praktyczny cel, jaki legł u podłoża decyzji o pochówku Jana w stolicy, a którym było przywrócenie jedności wśród stołecznej społeczności wiernych. Tylko w ten sposób można było bowiem przywieść z powrotem na łono Kościoła jego zwolenników⁴⁰.

Tak więc Sokrates miał do Jana stosunek ambiwalentny. Nie potrafił zająć stanowiska co do losu, jaki spotkał biskupa⁴¹. Przedstawiał poglądy zarówno jego zwolenników, jak i przeciwników, z tych ostatnich jednak uwzględniał jedynie opinię osób przychylnych nowacjanom i kwartodecymanom, z pewnością związanych z tymi środowiskami⁴². Na tej podstawie wnioskować można zatem, że dla Sokratesa prawdziwą winą Jana było zwalczanie wymienionych wspólnot, a przede wszystkim nowacjan, co zgadzało się z tak chętnie podkreślaną przez Sokratesa surowością Jana i jego niechęcią do przebaczenia. Zresztą, jak można przypuszczać, naczelną wartością dla Sokratesa była jedność czy zgoda (ὁμόνοια) w Kościele stanowionym przez ogół chrześcijan, oparta na tolerancji, a przeciwstawiana zamięłowaniu do kłótni (φιλονεικία)⁴³.

³⁹ H. L e p p i n (*Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996, s. 243, przyp.124) podkreślał, iż *Die Ebrung des Johannes Chrysostomus akzeptiert Socrates nur unwillig*.

⁴⁰ S o k r a t e s, VII, 45. Darowanie im win, co S y n e z j u s z (*Listy*, 66) nazwał amnestią, ani nawet wpisanie na powrót imienia Jana do dyptychów kościelnych (A t t y k, *List do Cyryla, biskupa Aleksandrii*) czy uczczenie Jana w uroczystej liturgii przez Nestoriusza we wrześniu 428 r. (M a r c e l l i n K o m e s, s. 77) okazało się nieskuteczne.

⁴¹ Niektórzy z historyków w braku zdecydowania Sokratesa widzą rodzaj świadomego zabiegu autora lękającego się ujawnić faktyczną opinię na temat Jana w związku z rosnącą jego popularnością. M. S t a c h u r a (*Heretycy...*, s. 184–185) pisał np. o udawanym przez Sokratesa obiektywizmie czy jego obłudnym sposobie kreślenia ciemnego obrazu Chryzostoma.

⁴² S o k r a t e s, VI, 19. J. H. W. G. L i e b e s c h u e t z (*The Fall...*, s. 1–2) podkreślał, że Sokrates *has included material which seems to be derived from the propaganda of Chrysostom's enemies*, nie zwrócił jednak uwagi, iż wiarygodne dla niego były zarzuty formułowane tylko przez niektóre grupy.

⁴³ T. U r b a i n c z y k, *Socrates of Constantinople, historian of Church and state*, Michigan 1997, s. 149–152; I. V. K r i v u š i n, *Rannevizantijskaja cerkovnaja istoriografija*, Sankt-Peterburg 1998, s. 145; M. W a l l r a f f, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*.

Sokrates nie omieszczał poinformować także o nadprzyrodzonych znakach towarzyszących opisywanym przezeń wydarzeniom. Nie potrafił ich jednak zinterpretować. Zwolennicy Chryzostoma, jak podawał, wskazywali na znaki gniewu Bożego, które Bóg objawić miał w związku z niesprawiedliwym potraktowaniem biskupa. Należały do nich: grad niezwyklej wielkości, który spadł na Konstantynopol i okolice podmiejskie oraz rychłe zgony cesarzowej Eudoksji i Cyryna, biskupa Chalcedonu, obelżywie wypowiadającego się na temat Jana. Natomiast, według historyka, inni, zapewne przedstawiciele wspólnot przez Jana zwalczanych, widzieli w jego ciężkim losie karę za odbieranie im kościołów⁴⁴. Sokrates osobiście nie potrafił zająć konkretnego stanowiska co do przejawów woli Bożej. Jak sam podawał, ograniczył się jedynie do przedstawienia sądów wówczas rozpowszechnianych, co nie do końca odpowiadało prawdzie, gdyż nie uwzględnił opinii znacznego grona związanego z oskarżycielami Jana na synodzie *Pod Dębem*. Ostatecznie podsumował swe wywody dość enigmatyczną konkluzją, że prawdę zna jedynie Bóg⁴⁵.

Jeśli chodzi o Hermiasza Sozomena, to skorygował on znacznie przekaz Sokratesa na temat Jana Chryzostoma, akceptując jednak pozytywną część naszkicowanego przezeń obrazu biskupa⁴⁶. Historyk ten widział w nim człowieka o wielkich zdolnościach i wrodzonych zaletach charakteru, ale przede wszystkim doskonałego mówcę, z którego słów przebijała *potężna jakaś moc przekonywania*, przy objaśnianiu Pisma Świętego używającego słów pełnych szlachetnej prostoty, dzięki świadectwu zaś swego życia i głoszonej prawdzie, zdobywającego i budującego moralnie słuchaczy; potrafiącego także przekonywać do swoich poglądów teologicznych⁴⁷. Toteż biskup, co podkreślał Sozo-

Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, Göttingen 1997, s. 116sq;
M. Stachura, *Heretycy...*, s. 175–176.

⁴⁴ Sokrates, VI, 19.

⁴⁵ Sokrates, VI, 19.

⁴⁶ J.H.W.G. Liebeschuetz (*The Fall...*, s. 2) podkreśla, że przekaz Sozomena, pełniejszy od relacji Sokratesa, jest w wielu miejscach jej uzupełnieniem czy korekcją. Według M. Wallraffa (*Le conflit de Jean Chrysostome...*, s. 370) natomiast dzieło Sozomena może być uważane *comme une sorte de synthèse hégélienne entre les extrêmes des partisans et des adversaires de Jean Chrysostome*.

⁴⁷ Sozomen, VIII, 1.

men⁴⁸, przeciągnął na swoją stronę nie tylko wielu heretyków⁴⁹, ale również pogan⁵⁰. Jan był, w przekonaniu historyka, człowiekiem wielkiej odwagi⁵¹, obrońcą biednych i pokrzywdzonych, czym zdobywał popólstwo⁵², ale i niechęć możnych tego świata⁵³. Tak więc zasłynął ze swych słów i czynów na terytorium całego cesarstwa rzymskiego⁵⁴.

Sozomen eksponował wysiłki Jana zmierzające do naprawy stołecznego Kościoła. W ich efekcie biskup piętnował winy duchownych, jednych odwołując od błędów, innych usuwając z Kościoła⁵⁵. Historyk za złe relacje Jana z duchownymi obwiniał w dużym stopniu, podobnie do Sokratesa, archidiacona Serapiona. O ile jednak ten drugi za jego postępowanie czynił odpowiedzialnym Jana, który jego zdaniem, pozwalał mu na nazbyt wiele, o tyle Sozomen tłumaczył je jedynie przykrym charakterem diakona⁵⁶. W jego relacji biskup Konstantynopola, mocno oddany ideałom życia mniszego, otaczał mnichów swą opieką, ale napominał tych z nich, a było ich wielu, którzy miast oddawać się ascezie, czas spędzali w mieście⁵⁷. Na tym tle Jan skłócił się z licznymi mnichami, spośród których Sozomen wymienia imiennie jedynie Izaaka⁵⁸. Trudno i tym razem

⁴⁸ Sozomen, VIII, 5.

⁴⁹ Według Teodoret (Historia, V, 30) Jan, rozciągając opiekę duszpasterską na Gotów przebywających w Konstantynopolu, zdobywał ich dla ortodoksji i tym samym *ocalił ich od ich błędów*. Prowadził też akcję misyjną wśród Gotów nad Dunajem (Teodoret, Historia, V, 31). Na temat działań podejmowanych przez Jana w celu szerzenia chrześcijaństwa wśród barbarzyńców i poza granicami cesarstwa, cf. J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, s. 155–157.

⁵⁰ Według Teodoret (Historia, V, 29; V, 31) Jan zwalczał pogan, aktywnie inicjując burzenie ich świątyń.

⁵¹ Sozomen, VIII, 4; VIII, 8.

⁵² Docenił tę zaletę Jana Zosym (V, 23, 4) pisząc złośliwie, iż biskup był *człowiekiem, który umiał porwać głupi tłum*. H. Cichocka, s. 220

⁵³ Sozomen, VIII, 2; VIII, 8.

⁵⁴ Sozomen, VIII, 2.

⁵⁵ Sozomen, VIII, 3.

⁵⁶ Sozomen, VIII, 9; Serapion miał pogłębić niechęć duchownych do Jana.

⁵⁷ Na temat monastycyzmu w Konstantynopolu w tym czasie cf. G. Dagron, *Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, [in:] idem, *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, rozdz. VIII.

⁵⁸ Sozomen, VIII, 9. Bardzo krytyczny stosunek do Izaaka miał Palladiusz (V, 16–17), nazywał go małym Syryjczykiem (Συρίσκω), włóczącym się mnichem (περιτρίμματι) czy też przywódcą fałszywych mnichów (αφηγητῆ ψευδομοναζόντων). G. Dagron (*Les moines et la ville...*, s. 245) utożsamiał Izaaka, oskarżyciela Jana

nie dostrzec usprawiedliwiania biskupa przez historyka, skoro ten wyraźnie sugeruje, że przeciwnikami Jana byli ci duchowni, którzy nie wypełniali swego powołania.

Sozomen pisał o Janie Chryzostomie jako o wielkodusznym, dobrym pasterzu usiłującym naprawić *nie tylko ten Kościół, który mu bezpośrednio podlegał, lecz także i wszystkie inne, gdziekolwiek by nie były*⁵⁹. Dlatego też, według Sozomena, Jan zabiegał o położenie kresu waśniom wokół Kościoła w Antiochii, które poróżniły między sobą biskupów na Zachodzie i w Egipcie z biskupami na Wschodzie. W tym celu namówić miał Teofila, biskupa Aleksandrii, do współdziałania w sprawie pojednania biskupa Rzymu z Flawianem, biskupem Antiochii, które zakończyło się pełnym powodzeniem⁶⁰.

Porządkując zaś Kościoły położone w Licji, Frygii i Azji, Jan usunął z nich 13 zamieszanych w symonię, niegodnych – co mocno podkreślał Sozomen – biskupów⁶¹. Z całkowitym zrozumieniem odnosił się też historyk do złożenia z urzędu Geroncjusza, biskupa Nikomedii, byłego diakona Kościoła Mediolanu. Informował bowiem, że duchowny ów

Chryzostoma z Izaakiem, który był charyzmatycznym, duchowym przywódcą mnichów w Konstantynopolu, o którym sam Sozomen (VI, 40) pisał, iż pod każdym względem był mężem wspaniałym. Izaaka z biskupem stolicy poróżniła odmienna wizja monastycyzmu; cf. J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, s. 135–137.

⁵⁹ Sozomen, VIII, 3.

⁶⁰ Sozomen, VIII, 3. Sokrates nic jednak nie wspomina na temat udziału w tym dziele Jana, całkowitą inicjatywę przypisując Teofilowi (Sokrates, V, 15); natomiast Teodoret (*Historia*, V, 23) inspiratora pojednania zachodnich biskupów z Flawianem upatruje w cesarzu Teodozjuszu I, znaczącą rolę przy jego realizacji przypisując Akacjuszowi z Beroi. Cf. Ch. Petit, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Paris–Rome 1976, s. 1282–1288.

⁶¹ Sozomen, VIII, 6. Według Palladusza (XV, s. 300–302) Jan pozbawił godności biskupiej jedynie 6 duchownych, ale jego uwaga odnosi się jedynie do prowincji Azji i związana była z oskarżeniem wysuwany pod adresem Jana przez Teofila zarzucającego mu, iż 16 duchownych pozbawił urzędu w ciągu jednego dnia (Palladusz, XIII, s. 272). Sokrates (VI, 15) podał, iż Chryzostom usunął ze stanowisk wielu biskupów azjatyckich. W przekonaniu J.N.D. Kelly'ego (*Złote usta...*, s. 189, 193) działania Jana podjęte w czasie wyprawy do Azji cieszyły się całkowitą aprobatą cesarskich władz. Biskup Konstantynopola nie działał jednak sam, gdyż synod w Efezie odgrywał tu rolę zasadniczą, o czym Sozomen nie wspomniął ani słowem. Jan zaś został nań zaproszony przez biskupów Azji; cf. P. Batiiffol, *Le Siècle Apostolique (359–451)*, Paris 1924, s. 294–296.

nim został biskupem, okazał się niegodny diakonatu, a sam Ambroży z Mediolanu nałożył nań pokutę, a potem, kiedy dowiedział się o jego konsekracji biskupiej, domagał się jej unieważnienia. Jan przeprowadził żadaną depozycję mimo oporu mieszkańców Nikomedii, wśród których Geroncjusz, będąc także ich oddanym lekarzem, cieszył się ogromną popularnością⁶².

Tak więc, w głębokim przekonaniu Sozomena, w konsekwencji podjętych przez biskupa Konsantynopola działań, to duchowni zdjęci przezeń ze stanowisk oraz ich stronnicy oskarżali Jana o obalenie dotychczasowego porządku w Kościele, opartego na tradycji, i łamanie norm powszechnie przyjętych przy konsekracji duchownych⁶³. Nienawidząc biskupa, nazywali go okrutnikiem, gburem i pyszałkiem⁶⁴.

Sozomen wyraźnie podejmował też dyskusję z Sokratesem, starając się uwolnić Jana od zarzutów sformułowanych przez swego poprzednika pod adresem biskupa. Jak miało to miejsce w przypadku Eutropiusza, któremu Jan, według Sokratesa, miał nie okazać litości. W przekonaniu Sozomena podobnie myśleli jedynie ci, którzy do Jana żywili nienawiść. Historyk dowodził, że eunuch poniósł słuszną karę za negowanie prawa azylu w kościołach. Jego zdaniem Kościół jako instytucja zyskał wówczas na prestiżu, gdyż Bóg szybko ujął się za jego krzywdami⁶⁵, a zatem przyznał rację biskupowi Konstantynopola. Podobnie w przypadku żądań Gajnasza, domagającego się dla ariańskich Gotów osobnej świątyni w obrębie murów stolicy, Sozomen przedstawił sprzeciw Jana jako akt męskiej odwagi, dzięki której Jan obronił swój Kościół przed jakimikolwiek innowacjami⁶⁶. W sposób całkowicie odmienny od Sokra-

⁶² Sozomen, VIII, 6. W przekonaniu P. Battifolla (*Le Siège Apostolique...*, s. 291) *Il est sûr qu'il intervenait en Bithynie comme s'il en avait été plus que le métropolitain*. Zdaniem J.N.D. Kelly'ego (*Złote usta...*, s. 193) brutalne usunięcie Geroncjusza mogło ująć na sucho Janowi dzięki poparciu rządu. J.H.W.G. Liebeschuetz (*The Fall...*, s. 5) podkreślał natomiast, że *Chrysostom was establishing disciplinary supervision by the bishop of Constantinople over the bishops of neighboring dioceses*.

⁶³ Sozomen, VIII, 6. Geroncjusz wraz z Faustynem i Eunomiuszem napisali pamflety, w których skarżyli się na niesłuszne pozbawienie ich godności biskupich; cf. Focjusz, kod. 59.

⁶⁴ Sozomen, VIII, 9.

⁶⁵ Sozomen, VIII, 7.

⁶⁶ Sozomen, VIII, 4. Teodoret (*Historia*, V, 32, 2–8) dał nawet szczegółową relację ze spotkania Jana z Gajnasem, w której biskup Konstantynopola został przedstawiony jako niezłomny obrońca prawdziwej religii doradzający władcy raczej

tesa, przedstawił również Sozomen zamieszki, do jakich doszło w stolicy wschodniej części *Imperium Romanum* między arianami a ortodoksami, kiedy ci ostatni, zachęceni przez Jana, organizowali na wzór arian procesje połączone ze śpiewaniem hymnów. Historyk całkowitą odpowiedzialność za przelaną wówczas krew złożył na barki arian, którzy mieli owe zajścia sprowokować⁶⁷. Tłumaczył też krytykowany zwyczaj biskupa jądania w samotności i unikania towarzyskich spotkań związanych z ucztami. O ile Sokrates nie próbował w tej kwestii dociękać prawdy, przytaczając jedynie zasłyszane opinie obrońców Jana, tłumaczących biskupa chorobą żołądka i nadmierną ascezą, o tyle Sozomen, przytaczając podobne argumenty (dolegliwości przewodu pokarmowego i bóle głowy, będące efektem surowej ascezy), powoływał się na świadectwo pewnego prawdomównego, jak podkreślał, człowieka⁶⁸.

W głębokim przekonaniu Sozomena to bezkompromisowość biskupa w walce ze złem przysporzyła mu wielu wrogów i doprowadziła w końcu do złożenia go z urzędu oraz wygnania⁶⁹. Mimo że za Janem, zdaniem historyka, stał lud Konstantynopola, a również poza stolicą biskup miał niemało zwolenników. Jego depozycji nie zaakceptował na przykład Flawian, biskup Antiochii, kiedy zaś uczynił to jego następca Porfiriusz, wówczas wielu spośród wiernych odłączyło się od Kościoła, któremu przewodził⁷⁰. Zresztą w relacji Sozomena po pierwszym wy-

ustąpienie z tronu niż oddanie domu Bożego innowiercom. W późniejszym czasie, według tegoż historyka (V, 32–33), wobec strachu przed Gotami paralizującego zarówno rządzących, jak i rządzonych, nieulekły Jan prowadził z Gajnasem negocjacje w Tracji.

⁶⁷ Sozomen, VIII, 8.

⁶⁸ Sozomen, VIII, 9. Podobnie tłumaczył Jana Palladiusz (XII, 1–29), wspominając ponadto, że często zapominał o jedzeniu, zajęty wypełnianiem obowiązków duszpasterskich czy modlitwą.

⁶⁹ Sozomen nie podaje żadnych zarzutów, które można znaleźć u Palladiusza, cf. F. van Ommelaeghe, *Que vaut le témoignage de Pallade sur le procès de saint Jean Chrysostome?*, AB 95, 1977, s. 389–414.

⁷⁰ Sozomen, VIII, 4. Aleksander, następca Porfiriusza na biskupim tronie Antiochii, doprowadził do pojednania z joanitami i odnowił więzy jedności z biskupem Rzymu (cf. Palladiusz, XX; Innocenty, *List do Aleksandra, biskupa Antiochii*). Teodot, następca Aleksandra, ponownie usunął imię Jana z dyptychów, lecz musiał wkrótce ustąpić wobec silnego oporu jego zwolenników; cf. J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, s. 298.

gnaniu Jana w stolicy wybuchły zamieszki⁷¹, a wrogowie biskupa zostali zmuszeni do ucieczki. Kiedy zaś wrócił, zyskał jeszcze większe poparcie ludu. Ważniejsza jednak wydaje się informacja historyka o unieważnieniu dotyczących Jana Chryzostoma postanowień synodu *Pod Dębem* przez synod sześćdziesięciu biskupów⁷².

Sława Jana, na co zwracał uwagę Sozomen, wzrastała nawet na wygnaniu, gdzie kontynuował swą działalność katechetyczną. Dysponując środkami finansowymi pochodzącymi od jego możnych zwolenników, wspierał potrzebujących, a jeńcom zwracał wolność. W relacji Sozomena był umiłowany nie tylko przez mieszkańców Armenii, gdzie przebywał, ale też przez ludność sąsiednich obszarów. Przybywało też do niego bardzo wielu odwiedzających *tak z Antiochii, jak i z pozostałych okolic Syrii i Cylicji*⁷³. Nawet śmierć Jana na wygnaniu miała swój szczególnie podniosły charakter, skoro przewidział on jej dzień, a zanim nastąpiła, ukazał mu się męczennik Bazylikos⁷⁴.

Sozomen podkreślał przy tym bardzo mocno, że zdanie o świętości Jana podzielał sam Bóg, skoro po złożeniu z urzędu i wygnaniu biskupa sprawy państwa doznały poważnych zakłóceń⁷⁵, gdyż w tym czasie Hunowie zaatakowali Trację, rozbójnicy z Izaurii łupili obszar między Karią i Fenicją, a Stylichon, naczelnny wódz wojsk cesarza Honoriusza panującego w zachodniej części imperium, *człowiek możny i wpływowi*

⁷¹ P a l l a d i u s z (XXX) jako przyczynę odwołania z wygnania Jana podał wypadek (θραύσις), do jakiego miało dojść w sypialni cesarskiej, a którym było najprawdopodobniej poronienie przez cesarżową.

⁷² S o z o m e n, VIII, 19. Nie wspomina o nim Palladiusz, a sam Sozomen nieco dalej (VIII, 20) pisał o orzeczeniu biskupów, którzy utrzymywali z Janem więzy wspólnoty kościelnej, na które powoływał się on sam. Nie chodziło zatem o decyzję synodu, a postawę biskupów poprzez *communio* wyrażających swą opinię. Tym bardziej że przeciwnicy Chryzostoma zarzucali mu samowolny powrót na biskupi tron, bez decyzji synodu. Na tej podstawie J.H.W.G. L i e b e s c h u e t z (*The Fall...*, s. 17) doszedł do wniosku, że synod, o którym wcześniej pisał Sozomen, nie miał miejsca.

⁷³ S o z o m e n, VIII, 27.

⁷⁴ S o z o m e n, VIII, 28; T e o d o r e t, *Historia*, V, 34.

⁷⁵ Zbieżność tych wydarzeń nie była dla S o z o m e n a (VIII, 25, 1) przypadkowa: Περὶ δὲ τούτων τὸν χρόνον, ὡς ἐπίπαν συνενεχθὲν εὐρεῖν ἔστιν ἐν ταῖς τῶν ἱερῶν διχονοίαις, καὶ τὰ κοινὰ θορύβων καὶ παραχῆς ἐπειράθη. Cf. też F. v a n O m m e s l a e g h e, *Chrysostomica. La nuit de Pâques 404*, AB 110, 1992, s. 123–134.

jak nikt inny dotychczas, parł do wojny ze wschodnią częścią cesarstwa⁷⁶. W przekonaniu Sozomena Bóg *zagniewany z powodu Jana* zesłał też szereg innych nieszczęść, o czym przeświadczeni byli, co podkreślał, *prawie wszyscy*⁷⁷. Za Sokratesem informował o klęsce gradu niesłychanej wielkości, jaki spadł na Konstantynopol i jego obrzeża, o nagłej śmierci cesarzowej Eudoksji czy o karze, jaka dotknęła, w przekonaniu stronników Jana, Cyryna, biskupa Chalcedonu, który ich mistrzowi *najwięcej ubliżał*. Także krótkie rządy Arsacjusza, wyniesionego po wygnaniu Jana na biskupi tron Konstantynopola, zakończone jego rychłą śmiercią, Sozomen wydawał się interpretować w tym duchu⁷⁸. Wcześniej pisał też o prześladowaniu przez Arsacjusza wielbicieli Jana, co w przekonaniu historyka zaciążyło poważnie na dobrym imieniu bezpośredniego następcy Chryzostoma⁷⁹.

Przy tak pozytywnym wizerunku Jana Chryzostoma, naszkicowanym przez Sozomena, zadziwiać może brak informacji na temat rehabilitacji biskupa Konstantynopola. W omawianym dziele nie ma nawet wzmianki o ponownym wpisaniu jego imienia do dyptychów w roku 416, ani o sprowadzeniu jego szczątków do stolicy w roku 438. Nie można tego wytłumaczyć inaczej, jak tylko przez fakt, iż historyk swego dzieła nie dokończył. Nie jest bowiem możliwe, aby o tym fakcie, który doszedł do skutku w czasach mu współczesnych, nie wiedział. Wiele miejsca wszak poświęcił w swej *Historii kościelnej* Janowi i jego dokonaniom i nieprawdopodobne jest, aby tak istotnego wydarzenia nie zauważył. Być może jakiś udział w przywróceniu Janowi czci miała cesarzowa Pulcheria, utrzymująca dobre relacje z papieżem, które przecież stawało w jego obronie. Sozomen odnosił się do augusty z wielką atencją⁸⁰. Ponieważ

⁷⁶ S o z o m e n, VIII, 25. Na temat ewentualnych związków Stylichona z Gajnasem cf. M. W i l c z y Ń s k i, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w.n.e.*, Oświęcim 2018, s. 336-338.

⁷⁷ S o z o m e n, VIII, 27, 2: *τάδε συμβῆναι χαλεπαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ Ἰωάννην τοῖς πολλοῖς ἐδόκει*.

⁷⁸ S o z o m e n, VIII, 27; S o k r a t e s (VI, 19). Ten ostatni zwracał uwagę na zaawansowany wiek Arsacjusza, który przekroczyć miał osiemdziesiąt lat, toteż określa go mianem sędziwego starca. Wyraźnie więc dla historyka (VI, 20) Arsacjusz zbliżał się do krańca swego życia i w tym historyk widział przyczynę jego krótkich rządów biskupich.

⁷⁹ S o z o m e n, VIII, 23.

⁸⁰ S o z o m e n, IX, 1, i 3; cf. K. G. H o l u m, *Theodosian Empresses. Women and imperial dominion in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1982, s. 97sq. Kazimierz

jednak najprawdopodobniej nie dokończył swego dzieła, nie dowiemy się, niestety, komu historyk przypisywał doprowadzenie do rehabilitacji Jana. Czy wiązał ją z interwencją papieską, o której sam pisał? Osiągnęłaaby ona swój cel, co prawda po znacznym upływie czasu, ale za to dzięki konsekwentnej postawie kolejnych biskupów Rzymu, jak sądzili niektórzy z badaczy⁸¹. Czy też Sozomen widział jej sprawców wśród stronników Jana we wschodniej części cesarstwa? Przy tym jedno nie musiało wykluczać drugiego⁸².

W relacjach kościelnych historyków widać zatem bardzo istotne różnice w podejściu do osoby Jana Chryzostoma. Podkreślić trzeba, że Sokrates w swej opinii na temat Jana był na swój sposób rozdwojony, mieszając pochwały biskupa z jego krytyką. Niewykluczone, że nie chciał otwarcie występować przeciwko legendzie Jana, szerzonej przez zwolenników biskupa, skoro wskazywał, że po śmierci cieszył się on jeszcze większą czcią niż za życia⁸³. Dla niektórych badaczy taka postawa autora świadczy o jego obiektywizmie⁸⁴. Inni, eksponując krytycyzm historyka, doszukują się źródeł jego niechęci do Jana w związkach z Proklosem, biskupem Konstantynopola, którego uważają niemal z definicji za wroga Chryzostoma⁸⁵. Proklos przyjął bowiem święcenia diakonatu, a potem

Il s k i (*Sprowadzenie relikwii...*, s. 140, przyp. 12) uważa, że Pulcheria nie odegrała żadnej istotnej roli w sprowadzeniu relikwii Jana do Konstantynopola.

⁸¹ Ch. B a u r, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. II, München 1930, s. 376.

⁸² Dla J.H.W.G. L i e b e s c h u e t z a (*The Fall...*, s. 31): *The decisive factor was not the pressure of the Western Emperor, or of the pope, who refused communion with Constantinople as long as Chrysostom had not been rehabilitated, but the fact that the people of Constantinople knew that Chrysostom had been restored to the diptychs of Antioch and insisted that the same should happen at Constantinople.*

⁸³ Cf. M. W a l l r a f f, *Der Kirchenhistoriker Sokrates...*, s. 73sq; M. S t a c h u r a, *Heretycy...*, s. 184.

⁸⁴ Zdaniem Johna H.W.G. L i e b e s c h u e t z a (*The Fall...*, s. 1) Sokrates, jakkolwiek sympatyzował z Chryzostomem podobnie do Sozomena, był od niego *more detached*. Wedle Michała S t a c h u r y (*Heretycy...*, s. 184) Sokrates jedynie udaje obiektywizm.

⁸⁵ Cf. H. L e p p i n, *Von Constantin...*, s. 243; P. J a n i s z e w s k i, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. D e r d a, E. W i p s z y c k a, t. III, Kraków 2000, s. 15 i 143. W przekonaniu M. S t a c h u r y (*Heretycy...*, s. 176, przyp. 15) pogląd, że Sokrates w swoim dziele wyrażał stanowisko środowiska związanego z Proklosem jest całkowicie chybiony, a oparty jedynie na mowie pochwalnej Sokratesa ku czci Proklosa.

prezbiteriatu z rąk Attyka⁸⁶, który został następcą Jana Chryzostoma jeszcze za jego życia⁸⁷. Wywodził się więc ze środowiska niechętnego Janowi. To jednak Attyk ostatecznie właśnie zgodził się na rehabilitację Chryzostoma i ponownie wpisał jego imię do dyptychów, mimo że dość długo sprzeciwiał się żądaniom papieża Innocentego I w tej kwestii⁸⁸. Gilbert Dagron nazwał nawet Attyka biskupem pojednania⁸⁹. Inni badacze eksponowali natomiast jako siłę sprawczą w omawianej sprawie presję wywieraną przez zwolenników Jana⁹⁰. Jakkolwiek by nie było, nie można znaleźć u Sokratesa żadnej wzmianki, która mogłaby świadczyć o wrogości Proklosa wobec Jana i jego zwolenników. Przeciwnie, historyk zabiegom współczesnego sobie biskupa Konstantynopola przypisywał sprowadzenie ciała Chryzostoma do Konstantynopola i złożenie go w Bazylice Apostołów. Chwalił też Proklosa za łagodność i tolerancję⁹¹.

Gdzie zatem należy upatrywać przyczyny ambiwalentnej postawy Sokratesa wobec Jana? Jak się wydaje, niezdecydowanie historyka było wynikiem jego emocjonalnego zaangażowania w obronę nauki Orygenesusa z jednej strony, a z drugiej sympatii, jaką wielokrotnie i na różne sposoby manifestował w swoim dziele wobec nowacjan, którzy, w jego relacji, od czasu swego wyodrębnienia się aktywnie uczestniczyli w życiu chrześcijan i byli obecni w najważniejszych momentach ich historii⁹². Jan Chryzostom odmówił zaś potępienia Orygenesusa, ale za

Cf. też A. K o m p a, *Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proveniencji*, [in:] A. K o m p a, M. J. L e s z k a, T. W o l i ń s k a, *Mieszkańcy stolicy świata Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, s. 29–30, 202.

⁸⁶ S o k r a t e s, VII, 41.

⁸⁷ Po Arsacjuszu, w roku 406. Cf. M. S a l a m o n, *Arsakios, Attyk i tradycja historyczna o wygnaniu Jana Chryzostoma*, [in:] *Hortus historiae: księga pamiątkowa ku czci Profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. D ą b r o w a, M. D z i e l s k a, M. S a l a m o n, S. S p r a w s k i, Kraków 2010, s. 563–576.

⁸⁸ Attyk uległ najprawdopodobniej jeszcze za pontyfikatu Innocentego w 416 r.

⁸⁹ G. D a g r o n, *Naissance...*, s. 492.

⁹⁰ J. N. D. K e l l y, *Złote usta...*, s. 300; E. C a s p a r, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, t. I, *Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930, s. 325.

⁹¹ S o k r a t e s, VII, 41.

⁹² Cf. A. F e r r a r i n i, *Eresia e storia ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scholastico)*, AFLFP 4, 1979, s. 127–185; C. C u r t i, *Lo scisma di novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate*, [in:] *La storiografia ecclesiastica*

to zwalczał nowacjan. Ci ostatni w dodatku poddawali ostrej krytyce pobłażliwość Jana wobec grzeszników. Sokrates widział w tym rodzaj niezrozumiałej dlań sprzeczności. Biskup słynący z surowej ascezy i z cnoty panowania nad sobą miał jednocześnie, według niego, zachęcać innych do lekceważenia powściągliwości, dopuszczając możliwość wielokrotnej pokuty. Sam historyk jednak również nie był wolny od sprzeczności, bowiem nieco wcześniej wspominał, że Jan z powodu gorliwości w umartwianiu się więcej serca poświęcał gniewnemu uniesieniu, aniżeli duchowi przebaczenia⁹³. W każdym razie Sokrates miał powody, aby wychwalać Jana Chryzostoma i zarazem ostro go ganić.

W przypadku Sozomena natomiast mamy do czynienia z idealizacją postaci biskupa Konstantynopola. Ciekawe jest to, tym bardziej że Sozomen pisał, znając doskonale tekst Sokratesa. Wyraźnie też z nim polemizował. Trzeba także wziąć pod uwagę, że Sozomen tworzył najprawdopodobniej swą *Historię* w latach 449–450, a więc po synodzie efeskim, na którym potępiono Flawiana, biskupa Konstantynopola⁹⁴. Wiele ciepłych słów autor poświęcił w niej Pulcherii, siostrze cesarza Teodozjusza II, która domagała się rehabilitacji Flawiana, współdziałając w jego sprawie z papieżem Leonem. Jest także wielce prawdopodobne, że celem Sozomena, z którym przystąpił do tworzenia swej interpretacji dziejów Kościoła, było skłonienie cesarza do unieważnienia uchwał synodu efeskiego z jednej strony, a z drugiej przywrócenie Pulcherii do łask jej cesarskiego brata⁹⁵. W tej sytuacji łatwo mógł Sozomen zasugerować analogię między wydarzeniami dotyczącymi biskupów Konstantynopola, Jana Chryzostoma i Flawiana. Obydwaj padli bowiem ofiarą intryg zawiązanych przez biskupów Aleksandrii, pierwszy Teofila, drugi Dioskura. Sozomen mógł więc, broniąc dobrego imienia Chryzostoma, starać się wpłynąć na współczesną sobie sytuację w Kościele. Tym bar-

nalla tarda antichità, Atti del convegno tenuto in Erice (1978), Messina 1980, s. 313–333; M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates...*, s. 72 i 251. Dla M. Stachury (*Heretycy...*, s. 176) nowacjanizm Sokratesa jest kluczem do odczytania jego dzieła.

⁹³ Sokrates, VI, 21.

⁹⁴ Cf. Ch. Rouché, *Theodosius II, the cities, and the date of the Church History of Sozomen*, JTS 37, 1986, s. 130–132; S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 277. Na temat przebiegu obrad na tym zgromadzeniu biskupów pisał K. Iłski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992, *passim*.

⁹⁵ Cf. S. Bralewski, *Obraz...*, s. 269–278.

dziej że w obydwu przypadkach wstawiali się za biskupami wschodniej stolicy biskupi Rzymu. O interwencji papieża Innocentego wspominał Sozomen, mimo przemilczenia jej przez Sokratesa. Cytował również listy wysłane przez niego w obronie Jana Chryzostoma, które papież skierował do wygnanego biskupa i duchowieństwa Konstantynopola⁹⁶. Historyk przypisywał też biskupowi Rzymu wysłanie poselstwa, które w rzeczywistości wypełniało wolę cesarza Honoriusza i stanowiło oficjalną misję państwową⁹⁷. Broniąc Jana, odwoływał się więc także do autorytetu papieża. Tym samym Teodozjusz, zezwalając po latach nie tylko na rehabilitację Jana, lecz także na uczczenie go sprowadzeniem jego szczątków do stolicy, pośrednio uznawał racje papieskie. Zresztą historyk starał się przekonać czytelników swego dzieła do przywództwa biskupów Rzymu w Kościele⁹⁸. Sugestia Sozomena wydaje się więc być czytelna: również papież Leon nie mylił się, interweniując w sprawie Flawiana. Zarówno więc Sokrates, jak i Sozomen mieli konkretne powody, aby w odmienny sposób oceniać działalność Jana Chryzostoma.

2. Cesarzowa Eudoksja i jej rola w wygnaniu Jana Chryzostoma w ocenie Sokratesa i Sozomena

Eudoksja, żona cesarza Arkadiusza⁹⁹, odegrała istotną rolę przy wygnaniu Jana Chryzostoma i to zarówno w relacji Sokratesa, jak i Sozomena. Obydwaj też w swoich dziełach starali się wykreować określony jej obraz. Czy odpowiadał on ich stosunkowi do Jana Chryzostoma?

⁹⁶ Sozomen, VIII, 26.

⁹⁷ Sozomen, VIII, 28, 1–2; Cf. S. Bralewski, *Obraz...*, s. 269–278.

⁹⁸ Cf. S. Bralewski, *Obraz...*, *passim*.

⁹⁹ Ani Sokrates, ani Sozomen nie podali żadnych informacji na temat pochodzenia Eudoksji. Wspominał o tym Filostorgiusz (XI, 6), wskazując, że była córką Bautona (*PLRE*, vol. I, s. 159–160), rzymskiego dowódcy wojskowego na Zachodzie, barbarzyńskiego pochodzenia. Według Filostorgiusza nie dzieliła z mężem gnuśności czy otepienia (*νόθρεια*), ale odznaczała się barbarzyńską zuchwałością (*ἐνήν αὐτῆ τοῦ βαρβαρικοῦ θράσους*). Filostorgiusz wyrażał się przy tym o niej lekceważąco, nazywając ją kobietką czy dziewczką (*γύναιον*). Cf. K.G. Holm, *Theodosian Emperresses. Women and imperial dominion in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles 1982, s. 52; W. Mayer, *Doing Violence to the Image of an Empress: The Destruction of Eudoxia's Reputation*, [in:] *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practice*, ed. H.A. Drake, Aldershot–Burlington 2006, s. 205–213.

Wedle Sokratesa z Konstantynopola cesarzowa Eudoksja miała angażować się w życie Kościoła. Sokrates wskazywał, że wspierała ona finansowo Jana Chryzostoma przy organizowaniu nocnych procesji, w czasie których niesiono srebrne krzyże iluminowane na ramionach płonącymi woskowymi świecami i śpiewano hymny wielbiące współistotność, chcąc w ten sposób skuteczniej przeciwstawić się arianom¹⁰⁰. Sozomen pisał również o zaangażowaniu się cesarzowej, wskazując, że Brison, pokojowiec cesarskiej małżonki, został mianowany specjalnym urzędnikiem, do którego kompetencji należało gromadzenie środków finansowych na organizowanie wspomnianych procesji oraz przygotowywanie hymnów, które miały je uświetnić¹⁰¹.

W relacjach zarówno Sokratesa, jak i Sozomena cesarzowa Eudoksja otwarta była na kontakty z duchowieństwem¹⁰². Wedle Sokratesa Sewerian, biskup Gabali¹⁰³, rozwijając działalność kaznodziejską w Konstantynopolu, miał dać się poznać władzy państwowej oraz samemu cesarzowi i jego małżonce z jak najlepszej strony, czego dowodem był gniew cesarzowej na wieść o tym, że Jan Chryzostom wypędził Seweriana ze stolicy po jego konflikcie z Serapionem¹⁰⁴. Natomiast Sozomen pisał wprost o bliskim kontakcie biskupa Gabali z samym cesarzem i cesarzową, nie wspominając o gniewie Eudoksji na Jana za wypowiedzenie gościny Sewerianowi¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Sokrates, VI 8, 5–6. Jan Chryzostom organizował nocne nabożeństwa, o których wspomina Palladiusz (V, 146–150), a które trzeba odróżnić od nocnych antyariańskich procesji połączonych ze śpiewaniem hymnów; cf. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 150–151; W. Schuber, *Musik in der christlichen Spätantike im Spiegel der Ekklesiastike historia des Sokrates von Konstantinopel*, [in:] ed. B. Bäbler, H.-G. Nesselrath, *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n.Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin*, München–Leipzig 2001, s. 140–158; N. Andradé, *The Processions of John Chryzostom and the Contested Spaces of Constantinople*, JECs, 18, 2010, s. 178–180.

¹⁰¹ Sozomen, VIII, 8, 4.

¹⁰² Według W. Mayer (*Doing Violence...*, s. 205–213) cesarzowa nadmiernie angażowała się w życie Kościoła i w konsekwencji padła ofiarą negatywnej kampanii, którą widać w źródłach.

¹⁰³ Na jego temat cf. M. Aubineau, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala «in Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas»*. *Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le synode de Latran (649)*, COF 5, 1983, s. 11–24.

¹⁰⁴ Sokrates, VI, 11, 20.

¹⁰⁵ Sozomen, VIII, 10, 2.

Obydwaj natomiast poinformowali o tym, jak to na polecenie cesarzowej nie tylko wezwano Seweriana do powrotu z Chalcedonu w Bitynii, lecz także, że sama władczyni zaangażowała się, by przekonać Jana do pojednania się z Sewerianem i to w sposób wręcz spektakularny, kładąc Janowi na kolanach w kościele pod wezwaniem Apostołów swego syna, Teodozjusza, będącego wówczas małym dziecięciem, i zaklinając biskupa Konstantynopola, aby przebaczył biskupowi Gabali¹⁰⁶.

Ciekawy rys postawy cesarzowej zawarł w swej *Historii kościelnej* Sozomen. Wspomniał on, jak to pewnego dnia do władczyni na jednej z ulic Konstantynopola podeszli mnisi, tzw. Wysocy Bracia z Ammoniuszem na czele i przedłożyli skargę na intrygi, jakie uknuł przeciw nim, Teofil, biskup Aleksandrii¹⁰⁷. Cesarzowa, poinformowana już wcześniej o ich losie, zatrzymała się, chcąc im okazać szacunek. Wyjrawszy z cesarskiego pojazdu pochyliła głowę i poprosiła ich o błogosławieństwo i modlitwę za cesarza, za siebie, za swoje dzieci i za imperium, obiecując jednocześnie, że postara się o szybkie zwołanie w ich sprawie synodu¹⁰⁸. Tak więc Sozomen przedstawił Eudoksję jako władczynię nie tylko pobożną, ale też pokorną, pełną szacunku dla mnichów, a ponadto troszczącą się nie tylko o własną rodzinę, ale też o państwo.

W relacji Sozomena cesarzowa potrafiła przeciwstawić się bezsądnym oskarżeniom Wielkich Braci o herezję. Nie uległa nawet swego rodzaju szantażowi Epifaniasza, biskupa Salaminy, którego prosiła o modlitwę za chorego syna. Biskup zapewnił ją, że chłopiec zachowa życie, jeśli cesarzowa odwróci się od Wielkich Braci, będących jego zdaniem heretykami. W odpowiedzi Eudoksja zdała się na Boga, gotowa

¹⁰⁶ S o k r a t e s, VI, 11, 20; S o z o m e n, VIII, 10, 6. Na temat konfliktu Jana Chryzostoma z Sewerianem i udziału w nim cesarzowej Eudoksji, cf. K.G. H o l u m, *Theodosian Empress...*, s. 70–71.

¹⁰⁷ Według S o k r a t e s a (VI, 16, 3) Teofilowi przypisywano też winę jako sprawcy intrygi, którą nazwał historyk nikczemną robotą, a która doprowadziła do pierwszego wygnania Jana Chryzostoma. P a l l a d i u s z (III, 152–155) zacytował list cesarza Honoriusza do cesarza Arkadiusza, w którym panujący na Zachodzie władca także obarczył winą Teofila. M. W a l l r a f f (*Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastique grecs*, [in:] *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, B. P o u d e r o n, Y.-M. D u v a l, Paris 2001, s. 365) podkreślał, że Teofil został bardzo negatywnie przedstawiony przez kościelnych historyków ze środowiska konstantynopolińskiego.

¹⁰⁸ S o z o m e n, VIII, 13, 4–5.

zaakceptować śmierć dziecka, jeśli taka będzie Jego wola. *Bo ten, kto dał, odbiera z powrotem, mając za sobą prawo pana*. Epifaniusz natomiast, jej zdaniem, nie miał władzy wskrzeszenia umarłych, gdyż nie był w stanie zapobiec śmierci swego archidiakona¹⁰⁹. Cesarzowa doprowadziła też, co podkreślał Sozomen, do konfrontacji Wielkich Braci z Epifaniszem, w której mieli oni wykazać z jednej strony swą ortodoksję, a z drugiej nonszalancję i brak należytej staranności Epifaniasza przy ocenie ich prawowierności¹¹⁰.

W relacji Sokratesa bliżej nieokreśleni ludzie z otoczenia Jana i cesarzowej mieli doprowadzić do konfliktu między biskupem Konstantynopola a władczynią¹¹¹. I tak od *pewnych osób* (παρά τινων) Jan dowiedział się, że cesarzowa Eudoksja nastawiła przeciw niemu biskupa Epifaniasza,

¹⁰⁹ Sozomen, VIII, 15, 1–2.

¹¹⁰ Sozomen, VIII, 15, 3–4.

¹¹¹ Spośród autorów źródeł najbliższych czasowo opisywanym wydarzeniom jedynie Pseudo-Martyriusz (XXXV) czyni z Eudoksji głównego prześladowcę Jana, podczas gdy Palladiusz wyraźnie wskazuje, że rolę tę odegrali wrogowie Jana wywodzący się z duchowieństwa, a szczególnie Teofil, biskup Aleksandrii. Generalnie to dopiero źródła dużo późniejsze czyniły z konfliktu z Eudoksją zasadniczą przyczynę upadku Jana; cf. F. Van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende*, AB 97, 1979, s. 134–139. John H.W.G. Liebeschuetz (*The Fall...*, s. 1–31; idem, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992, s. 198–202) uważa, że Eudoksja nie odegrała roli wiodącej w nagonce na Jana, a rola ta przypadła jego przeciwnikom, skonfliktowanym z nim dostojnikom dworskim, intrygującym przeciwko niemu razem z niechętnymi mu duchownymi i mnichami konstantynopolitańskimi wrogo do Jana nastawionymi. Ch. Baur (*Der heilige Johannes Chrysostomus...*, s. 144–145) sugerował za późniejszymi chronologicznie źródłami, że Eudoksja zagarnęła majątek jakiejś wdowy, co spotkało się z ostrą reakcją biskupa Jana, który przez analogię do biblijnej postaci nazwał ją Jezebel (cały spór na s. 142–253); John N.D. Kelly (*Złote usta...*, s. 184–185) uznał to za bardzo prawdopodobne. Wskazywał też, że ulubieniec cesarzowej i bliski przyjaciel, komes Jan (*PLRE*, vol. I, s. 593–594), podburzał ją przeciwko Janowi, uważając biskupa za sprzyjającego Gotom Gajnasa (cf. M. Salmon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 245–266). W opinii Gilberta Dağrona (*Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, s. 498–509) podłożem konfliktu było uszczuplenie dochodów państwa na skutek rozrastającego się majątku kościelnego, do czego przyczyniał się biskup Jan, zachęcając majątne niewiasty do donacji na rzecz Kościoła. Według Krystyny Stębnickiej (*Jezebel i Eudoksja. Dwie królowe. Przyczynek do dziejów Jana Chryzostoma z cesarzową Eudoksją*, USS 8, 2009, s. 168–172) do wygnania Jana za pierwszym i drugim razem doprowadził jego konflikt z augustą. W przekonaniu badaczki powodem niechęci biskupa

a kiedy biskup, jak to ujął Sokrates, z usposobienia porywczy, wygłosił kazanie ganiące niewiasty, zostało ono dość powszechnie zinterpretowane jako zamaskowany atak na cesarzową¹¹², a *nikczemnicy* (κακουργούντες) niezwłocznie poinformowali o tym parę cesarską¹¹³. Według Sozomena nienawidzący (δυσμενεῖς) Jana, odpowiednio interpretując treść mowy, przekazali ją cesarzowej¹¹⁴. Historyk nie potrafił jednak wskazać, czy Jan przypadkowo wpadł na pomysł tego kazania, czy też, jak to niektórzy mieli utrzymywać, do wyboru tematu skłoniło go podejrzenie, że to cesarzowa nastawiła do niego złowrogo Epifaniasza¹¹⁵. W przekonaniu Sokratesa i Sozomena Eudoksja, czując się znieważona, miała żalić się przed mężem, dowodząc, że rzucona na nią obelga jest także obelgą, która dotyka samego cesarza. W konsekwencji zaczęła zabiegać o zwołanie synodu przeciwko Janowi, w czym wspomagać ją miał Sewerian, a jego organizację cesarzowa zamierzała zlecić Teofilowi, biskupowi Aleksandrii¹¹⁶.

Kiedy zaś Jan Chryzostom na polecenie cesarza, co podkreślał Sokrates (βασιλέως πρόσταγμα)¹¹⁷, został złożony z urzędu i skazany na wygnanie¹¹⁸, doszło w Konstantynopolu do gwałtownych protestów

do Eudoksji była nowa ideologia władzy cesarzowej, opierająca się na elementach boskiego nadania i przedstawiająca cesarzową jako równą mężowi *chwałę Rzymu*.

¹¹² Ch. B a u r (*Der heilige Johannes Chrysostomus...*, s. 229) uznał owo kazanie za przełomowy moment z fatalnymi skutkami dla dalszej biskupiej kariery Jana.

¹¹³ S o k r a t e s, VI, 15, 1–3.

¹¹⁴ S o z o m e n, VIII, 16, 1.

¹¹⁵ S o z o m e n, VIII, 16, 2.

¹¹⁶ S o k r a t e s, VI, 15, 4–5; S o z o m e n, VIII 16, 1–2. Cf. P. v a n N u f f e l e n, *Theophilus against John Chrysostom: the fragments of a lost liber and the reasons for John's deposition*, Ada 19, 2013, s. 139–155; I. M i l e w s k i, *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 87–114. Głównym wykonawcą jej woli był jednak Antemiusz, magister oficjów w latach 398–405, związany ze środowiskiem sofisty Trojlosa; cf. P. v a n N u f f e l e n, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven–Paris–Dudley 2004, s. 14, 21–22.

¹¹⁷ S o k r a t e s, VI, 15, 20. Według P a l l a d i u s z a (VIII, 230–255) oskarżyciele domagali się śmierci Jana, zarzucając mu obrazę cesarskiego majestatu (*crimen laesae maiestatis*), ale cesarz w swej łagodności skazał go na wygnanie. W relacji P s e u d o - M a r t y r i u s z a (LVII) złożenie go z urzędu i wygnanie nie zadawała wrogów Jana. Cf. M. W a l l r a f f, *Le conflit de Jean Chrysostome...*, s. 366.

¹¹⁸ Cf. P a l l a d i u s z, IX 1–4; P s e u d o - M a r t y r i u s z, LVII, 10–12. Na temat pierwszego wygnania Jana cf. Ch. B a u r, *Der heilige Johannes Chrysostomus...*, s. 202–222;

społecznych¹¹⁹, w czasie których złorzeczono nie tylko synodowi, lecz także samemu cesarzowi. Wówczas to według Sokratesa na polecenie władcy zawrócono wygnança z powrotem do stolicy, co uczynić miał eunuch cesarzowej, Brison¹²⁰. W relacji Sozomena natomiast, kiedy głośne okrzyki, lamenty i natarczywe błagania tłumu, żądającego odwołania Jana z wygnania, dotarły aż do samego pałacu cesarza, władczyni ustąpiła i nakłoniła męża, by się do nich przychylił. Zaraz też wysławszy Brisona, swego zaufanego pokojowca, zawróciła Jana z drogi¹²¹. Jak zaznaczył Sozomen, przekazała mu też wiadomość, że ona sama nie ponosi winy za decyzje podjęte ze szkodą dla jego osoby i że szanuje go jako kapłana, tym bardziej że to on właśnie wprowadził jej dzieci w tajemnice wiary świętej¹²². Widać zatem, że Eudoksja jako matka przywiązywała wielką

J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops...*, s. 166–222; J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, s. 195–240 i C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002, s. 135–182, 327–353; I. Milewski, *Jan Chryzostom...*, s. 87–94; P. Filipczak, *Prefekci Konstantynopola wobec niepokojów społecznych związanych z wygnaniem Jana Chryzostoma (403 i 404 r.)*, AUL.FH 87, 2011, s. 57–62.

¹¹⁹ Opisował je Zosym (V, 23). Cf. T.E. Gregory, *Zosimus 5, 23 and the People of Constantinople*, B 43, 1973, s. 61–83. Wspominał o nich też sam Jan Chryzostom w liście do papieża Innocentego (s. 79–80). Cf. też Pseudo-Martyriusz, LXXIX, 1–8. Jak zauważyła M.B. Leszka (*Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, Warszawa 2011, s. 361) *jeśli biskup zdołał sobie zaskarżyć serce stołecznej społeczności, jej uznanie i szacunek, mógł liczyć na wierność mieszkańców miasta nawet w najtrudniejszych dla siebie chwilach*.

¹²⁰ Sokrates, VI, 16, 6. Palladiusz (IX, 5) wskazywał na wypadek (θραῦσις) w cesarskiej sypialni jako przyczynę szybkiego odwołania Jana z wygnania. Pseudo-Martyriusz (LXVI) pisał bezpośrednio o poronieniu przez cesarzową, widząc w tym karę Bożą. W ten sposób, jak podkreślał M. Wallraff (*Le conflit de Jean Chrysostome...*, s. 367), obciążał cesarzową winą za wygnanie Jana.

¹²¹ Sozomen, VIII, 18, 5.

¹²² Sozomen, VIII, 18, 5. Prawdopodobnie chodziło tu o katechizację dzieci cesarskiej pary, a nie tylko o ich chrzest. Choć jeśli chodzi o celebrans liturgii chrztu, zdania uczonych są podzielone. Kwestią sporną są przede wszystkim okoliczności chrztu Teodozjusza II. Za udzieleniem go przez Jana Chryzostoma opowiadali się np. H. Grégoire, M.A. Kugener, *Quand est né l'empereur Théodose II?*, B 4, 1927/1928, s. 337–348; A. Lippold, *Theodosius II*, [in:] *RE*, Suppl.Bd. XIII, Stuttgart 1973, kol. 962–963. Przeciwnego zdania był np. Michel Aubineau (*Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala...*, s. 12–13), w przekonaniu którego córki zostały ochrzczone przez Jana Chryzostoma, natomiast Teodozjusz II przez Seweriana, w czasie nieobecności

wagę do chrześcijańskiego wychowania swoich dzieci, na co historyk wyraźnie chciał zwrócić uwagę czytelnika¹²³. Sozomen zaznaczył również jasno, w przeciwieństwie do Sokratesa, że Jan, zanim przybył do Konstantynopola, zatrzymał się w posiadłości ziemskiej należącej do cesarzowej, czym jeszcze bardziej wyeksponował jej rolę w doprowadzeniu do powrotu Jana z wygnania¹²⁴.

Obydwaj historycy zwracali uwagę, że Jan wzbraniał się przed wjazdem do stolicy wcześniej, nim stosowny synod wyda orzeczenie w jego sprawie. Narastające jednak wśród zniecierpliwionego ludu nastroje antycesarskie, wywołane przez ową zwłokę, zmusiły go do ponownego objęcia swej siedziby biskupiej¹²⁵. Sozomen uzupełnił przekaz Sokratesa, wskazując, że kiedy Jan wygłosił z tej okazji okolicznościowe kazanie, chwając panujących za życzliwość mu okazaną, wywołał tym wśród tłumu taką burzę oklasków i wiwatów na cześć cesarza i jego małżonki, że nie był w stanie dokończyć swej przemowy¹²⁶.

Sokrates z Konstantynopola wydaje się zwracać uwagę na próżność cesarzowej Eudoksji, czego wyrazem był ustawiony na kolumnie z porfiru, w bezpośredniej bliskości kościoła katedralnego Hagia Sofia, jej srebrny posąg, przyodziany w delikatną szatę niewieścią, przy którym zazwyczaj odbywać się miały ludowe zabawy. Jan uznał je za gorszące i przynoszące zniewagę Kościołowi¹²⁷. Hermiasz Sozomen zwrócił uwagę, że chodziło tu o publiczne występy tancerzy i mimów, urządzane tam przy wtórze hucznych oklasków, co jak podkreślał historyk, było wówczas zwyczajem, ilekroć uroczystość dedykowano pomniki wzniesione ku czci panujących¹²⁸. Sozomen podkreślał zatem, że mimo iż srebrny posąg przedstawiający Eudoksję był typowym monumentem honoru-

Jana w Konstantynopolu. Według Kazimierza I l s k i e g o (*Sprowadzenie relikwii...*, s. 150), gdyby Jan ochrzcił Teodozjusza II, autor napisałby o tym jednoznacznie. Cf. też T.D. B a r n e s, *The Baptism of Theodose II*, SP 19, 1989, s. 8–12.

¹²³ Cf. L. B r o t t i e r, *L'impératrice Eudoxie et ses enfants*, RSR, 70, 1996, s. 313–332.

¹²⁴ S o z o m e n (VIII, 18, 6) nie podał nazwy wspomnianej posiadłości, informując jedynie, że leżała ona w pobliżu Anaplus, gdy S o k r a t e s (VI, 16, 7) informował, że Jan zatrzymał się w Marianai, lecz nie wspominał z kolei o posiadłości Eudoksji.

¹²⁵ S o k r a t e s, VI, 16, 7–8; S o z o m e n, VIII 18, 6–7.

¹²⁶ S o z o m e n, VIII, 18, 7–8.

¹²⁷ S o k r a t e s, VI, 18, 1–2.

¹²⁸ S o z o m e n, VIII, 20, 1.

jącym małżonkę władcy, to uroczystości towarzyszące jego dedykacji, w przekonaniu Jana, przyniosły uszczerbek poszanowaniu świętego przybytku¹²⁹.

Wedle Sokratesa biskup miał wydrwić (ἔσκαωπτε) sprawców wspomnianych celebracji¹³⁰, co Sozomen przedstawił łagodniej, pisząc jedynie o wysunięciu przez Jana zarzutów pod ich adresem¹³¹. W relacji Sokratesa cesarzowa miała odnieść je do siebie, uznając za osobistą zniewagę i w następstwie ponownie wystąpić przeciw Janowi¹³², podczas gdy w ujęciu Sozomena władczyni, mając świeżo w pamięci poprzednie urazy, uniosła się z tytułu rzekomej zniewagi i ponownie zaczęła pilnie zabiegać o ukaranie duchownego¹³³. W przekazie Sozomena mamy więc obraz cesarzowej przewrażliwionej na swoim punkcie. Podobnie zresztą przedstawił ją Sokrates. Zarówno jeden jak i drugi łagodzili jednak jej odpowiedzialność, eksponując rolę pośredników, którzy oczerniali przed nią Jana.

Obydwaj historycy, podkreślając, że Jan Chryzostom w odpowiedzi na działania podjęte przez Eudoksję wygłosił swoje słynne kazanie, zaczynające się od słów: *Znów szaleje Herodiada¹³⁴, znów jest wzburzona, znów tańczy, znów chce otrzymać głowę Jana na misie¹³⁵*, zwracali uwagę

¹²⁹ Sozomen, VIII, 20, 2.

¹³⁰ Sokrates, VI, 18, 3.

¹³¹ Sozomen, VIII, 20, 2. Według Zosyma (V, 23, 2) Jan miał zwyczaj wyśmiewać się z cesarzowej w homiliach wygłaszanych publicznie.

¹³² Sokrates, VI, 18, 4.

¹³³ Sozomen, VIII, 20, 2.

¹³⁴ Wśród zarzutów stawianych Janowi na synodzie Pod Dębem nie ma mowy o nazywaniu władczyni Herodiadą. Według Palladiusza (VIII, 247) oskarżano tam biskupa Konstantynopola o przyrównywanie cesarzowej do biblijnej Jezebel. Dla Johna N.D. Kelly'ego (*Złote usta...*, s. 184) jest to wystarczające świadectwo, aby przyjąć uczynienie owej biblijnej paraleli przez Jana za pewnik. Przeciwnego zdania jest F. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit...*, s. 131–159. Na temat innych świadectw źródłowych dotyczących tej kwestii cf. K. Stenicka, *Jezebel and Eudoxia – reflections on the history of the first conflict between John Chrysostom and Empress Eudoxia*, P 7, 2012, s. 143–154.

¹³⁵ Kazanie to zachowało się (Jan Chryzostom, *Homilia o ścięciu Jana Chrzciciela*), ale zostało prawdopodobnie sfalszowane. Według Palladiusza (VI, 1–7) zwerbowani specjalnie w tym celu ludzie fałszowali homilie Jana, oczerniając go przed cesarzową i innymi osobami z dworu. Cf. F. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit...*, s. 159; P. van Nuffelen, *Un héritage...*, s. 28.

na gniew cesarzowej, jaki ono wywołało. Sokrates stwierdził też, że był on jeszcze większy (πλέον ὀργή) niż dotychczas¹³⁶. Sozomen zaś, pisząc o gniewie cesarzowej, zaznaczył, że Jan w swoim kazaniu *jeszcze wyrażniej obciążał władczynię zarzutami*, co ostatecznie stało się przyczyną jego wygnania¹³⁷. Tak więc w relacjach obydwu historyków zaciętrzenie Eudoksji doprowadziło do wygnania biskupa¹³⁸ i tym razem na nic się zdały protesty społeczne, jak i wywołane przez nie zamieszki¹³⁹.

W relacji Sokratesa, kiedy po wygnaniu Jana na Konstantynopol i okolice podmiejskie spadł niebywalej wielkości grad, dopatrywano się w tym widomego znaku gniewu Bożego za niesprawiedliwe usunięcie Jana z biskupiego urzędu. Według historyka zasięg takich opinii zwiększyła także rychła śmierć cesarzowej, która zmarła czwartego dnia po owym gradobiciu¹⁴⁰. Jednak sam Sokrates dystansował się od podobnej interpretacji tych wydarzeń, wskazując, że ich przyczyny zna jedynie Bóg, znawca spraw ukrytych, tym bardziej że również nie brakowało tych, którzy byli przekonani, że Jana słusznie spotkała kara detronizacji¹⁴¹. Podobnej rezerwy nie zachowywał jednak Sozomen, ograniczając się do konstatacji, iż prawie wszyscy byli przeświadczeni, że te nieszczęścia zesłał sam Bóg, zagniewany z powodu Jana¹⁴².

W *Historii kościelnej* Sokratesa mamy zatem obraz cesarzowej zaangażowanej w życie Kościoła, wspierającej go finansowo, utrzymującej kontakty z duchownymi, szczególnie z cieszącymi się sławą kaznodziejami. Władczyni w jego przekazie była osobą bardzo emocjonalną,

¹³⁶ Sokrates, VI, 18, 5.

¹³⁷ Sozomen, VIII, 20, 2.

¹³⁸ Na temat drugiego wygnania Jana Chryzostoma: Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus...*, s. 233–253; J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, 250–256; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus...*, s. 364–378; M. Stachura, *Zwolennicy zesłanego biskupa Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 121–123.

¹³⁹ Sokrates, VI, 18, 6–19; Sozomen, VIII, 20, 4–6; VIII, 21–22. Na temat niepokoїв społecznych wywołanych wygnaniem Jana Chryzostoma cf. P. Filipczak, *Prefekci Konstantynopola...*, s. 62–75. Stronnicy Jana długo nie mogli pogodzić się z jego wygnaniem, cf. P. van Nuffelen, *Palladius and the Johannite Schism*, JEH 64, 2013, s. 1–19. W przekonaniu M. Stachury (*Zwolennicy...*, s. 128–135) zwolennicy Jana traktowani byli przez ustawodawstwo rzymskie jak rodząca się herezja.

¹⁴⁰ Sokrates, VI, 19, 5–6.

¹⁴¹ Sokrates, VI, 19, 7–8.

¹⁴² Sozomen, VIII, 27, 2.

co widać było i wówczas, kiedy zabiegała o pojednanie między Janem a Sewerianem, kładąc swego małego syna na kolanach biskupa i zaklinając duchownego oraz wtedy kiedy dała się przekonać, że Jan w swoich kazaniach rzuca na nią obelgi i żaliła się na niego przed mężem. Jednak historyk w tym drugim przypadku łagodził nieco odpowiedzialność cesarzowej, wskazując na wrogów Jana, którzy urabiali władczynię przeciwko niemu. Dystansował się też od jednoznacznych opinii co do gniewu Bożego, jaki miał dotknąć cesarzową za wygnanie Jana.

Sozomen wyraźnie rozwinął obraz Eudoksji naszkicowany przez Sokratesa. Wprowadził do swojej relacji wątek Wielkich Braci, co pozwoliło mu wyeksponować pobożność cesarzowej, zatrzymującej się w mieście z powodu niezaplanowanego spotkania mnichów. Wskazywał na szacunek, jakim otaczała ascetów oraz na jej troskę o rodzinę i państwo, zawartą w jej prośbie o błogosławieństwo i modlitwę. Jednocześnie przypisany jej gest pochylonej głowy przed mnichami – nowymi filozofami Boga – dowodzi jej pokory. Eksponował też bardzo ważną dla niej rolę matki, troszczącej się o religijne wychowanie swoich dzieci. O pobożności, a zarazem o niezłomności i sile charakteru władczyni świadczyła też, wedle Sozomena, jej prośba w intencji chorego syna wystosowana do Epifaniasza. Eudoksja nie uległa wówczas presji wywieranej przez biskupa, który uzależniał wyzdrowienie dziecka od uznania Wielkich Braci za heretyków. Cesarzowa okazała przy tym wielką ufność Bogu, zdając się w sprawie syna całkowicie na Niego. Doprowadziła jednocześnie do konfrontacji wspomnianych mnichów z Epifaniaszem, w czasie której wykazali oni swą ortodoksję. Sozomen podtrzymał opinię Sokratesa na temat wielkiej emocjonalności cesarzowej, ale o ile oględnie opisał jej sprawczy wpływ na męża w sprawie obydwu wygnań Jana, o tyle wprost przypisał jej kluczową rolę przy jego odwołaniu z pierwszego wygnania. Kiedy bowiem lamenty i błagania ludu dotarły do pałacu, cesarzowa, jak zaznaczył Sozomen, ustąpiła i nakłoniła swego męża do odwołania Jana z wygnania. Miała przy tym zapewniać biskupa, że ona sama nie ponosiła winy za decyzje zapadłe przeciwko niemu, a wobec jego kapłaństwa żywi szacunek, tym bardziej że ów sprawował opiekę duchową nad jej dziećmi. Wyraźnie też zmniejszał jej odpowiedzialność za konflikt z Janem, obarczając nią wrogów biskupa, którzy oczerniali go przed cesarzową. Co do jej śmierci natomiast powoływał się na opinie, jak to ujął, prawie wszystkich współczesnych, którzy mieli widzieć w niej karę Bożą za wygnanie Jana.

Łatwo można zatem dostrzec znaczne zróżnicowanie narracji obydwu wspomnianych autorów *Historii kościelnych* na temat konfliktu, który wstrząsnął od wewnątrz symmachią cesarstwa z Bogiem. Sozomen, gloryfikując Jana Chryzostoma i jego dokonania, dostrzegął w szeregu nieszczęść, które dotknęły *Imperium Romanum*, karę zesłaną przez Boga za krzywdę, jaką wyrządzono owemu biskupowi Konstantynopola. Dla Sokratesa nie było to już tak oczywiste, gdyż miał do Jana stosunek niejednoznaczny, dostrzegając zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy jego działalności. Obydwaj historycy natomiast z niemalą wstrzemięźliwością opisali cesarzową Eudoksję, wskazując co prawda na jej dużą emocjonalność, ale odpowiedzialność za konflikt z Janem składali głównie na wrogów biskupa, podżegających przeciwko niemu władczynię. Zarówno więc Sokrates, jak i Sozomen, źródeł owego konfliktu upatrywali w ludzkiej małostkowości i małoduszności. Nie był więc on dla nich nieunikniony.

Mimo że to Sokrates wystąpił z krytyką Jana, to jednak on, a nie Sozomen, podał informację o rehabilitacji biskupa Konstantynopola. Wydaje się niemniej, że trzeba to złożyć, jak wspominałem już wcześniej, na karb niedokończenia przez Sozomena jego *Historii kościelnej*. W każdym razie obydwaj historycy byli świadomi wycofania się władzy państwowej w osobie Teodozjusza II, syna cesarskiej pary Arkadiusza i Eudoksji, z negatywnej oceny Jana Chryzostoma, a przeniesienie szczątków biskupa z pontyjskiej miejscowości Komana, gdzie pierwotnie zostały pochowane, i złożenie ich w kościele Apostołów w Konstantynopolu w uroczystym kondukcie i z najwyższą czcią, jak podkreślał Sokrates¹⁴³, było swego rodzaju aktem cesarskiej ekspiacji. Dokonano jej za panowania władcy, który słynął z pobożności, czego świadectwo dawali zarówno Sokrates¹⁴⁴, jak i Sozomen¹⁴⁵. Wedle przekazu Teodoret z Cyru cesarz Teodozjusz nie tylko dał swą zgodę na ponowny pochówek Jana w Konstantynopolu, ale wziął w uroczystościach z nim związanych aktywny udział. Osobiście odebrał relikwiarz, kiedy tylko ten dotarł drogą morską do stołecznego miasta, inicjując modlitwę przebłagalną za znieważenie Jana przez swoich rodziców¹⁴⁶. Teodozjusz II, przepraszając Boga za

¹⁴³ Sokrates, VII, 45, 3. Cf. K. I l s k i, *Sprowadzenie relikwii...*, s. 137–152.

¹⁴⁴ Sokrates, VII, 22.

¹⁴⁵ Sozomen, *Wstęp*, 9; IX, 3.

¹⁴⁶ Teodoret, *Historia*, V, 36, 1–2.

winy swego poprzednika na tronie cesarskim i jego małżonki, których ci dopuścili się wobec biskupa Konstantynopola – Nowego Rzymu, odnawiał ściśle relacje *Imperium Romanum* z Bogiem, będące konsekwencją sojuszu zapoczątkowanego przez Konstantyna Wielkiego. Sam Teodozjusz II, jak była o tym już mowa, postrzegał owo przymierze jako bliiski związek rzeczywistości niebiańskiej z cesarstwem, czemu dał wyraz w liście zwołującym sobór do Efezu w roku 431¹⁴⁷. Władca wyraził w nim przekonanie, że Bóg powierzył jego opiece dwie domeny ściśle ze sobą połączone i od siebie zależne: państwo i prawdziwą religię, utożsamianą z porządkiem kościelnym. Obydwie w jego głębokim przekonaniu podlegały Bogu i o nie miał obowiązek troszczyć się na ziemi cesarz, pośrednik między Bogiem a ludźmi, zabiegając o jedność Kościoła, który zjednoczony na modlitwie winien zapewnić cesarstwu błogosławieństwo Boga.



¹⁴⁷ *ACO*, I, 1, 1, s. 114–115.

Refleksje końcowe



Dla chrześcijan epoki późnego antyku dwa wydarzenia miały charakter przełomu w dziejach ludzkości. Pierwsze z nich to objawienie się światu Jezusa Chrystusa, a wraz z nim nadejście czasu zbawienia. Drugie to nawrócenie się cesarza Konstantyna Wielkiego na chrześcijaństwo. Biograf cesarza Konstantyna, a zarazem autor pierwszej *Historii kościelnej*, Euzebiusz z Cezarei, choć eksponował wielką wagę obydwu, to jednak, co zrozumiałe, zasadniczy moment zwrotny w dziejach świata upatrywał w pojawieniu się pośród ludzi przedwiecznego Słowa Bożego, Mądrości, prawdziwego Pomazańca, Jezusa Chrystusa, który pokazał ludziom, jak należy czcić Ojca i któremu została dana władza, wieczne panowanie w nieprzemijającym Królestwie. Z Jego przyjściem, jak wskazywał Euzebiusz, wiązało się powstanie nowego ludu chrześcijan, najpobożniejszego, niezwykłego, zamieszkującego całą ziemię ludu Boga, który w rzeczywistości nie był nowy, skoro kultywowany przez niego sposób życia i obyczaje oparte na pobożności, przejęte od Hebrajczyków, ludu słynącego ze swej starożytności, sięgały początków rodzaju ludzkiego. Pogląd o dawnym pochodzeniu religii chrześcijańskiej podzielał także sam cesarz Konstantyn. W koncepcji lansowanej przez Euzebiusza widać więc rzymską mentalność, wszak Rzymianie byli niechętni wszelkim nowinkom religijnym i poważali tylko te systemy religijne, za którymi stała długa tradycja. Wyrażali również przekonanie, że

każda zorganizowana społeczność powinna mieć swoją religię. Skoro zaś chrześcijanie spełniali ten warunek, oznaczyło to zgodnie z rzymskimi poglądami, że byli oni odrębnym ludem.

Drugi moment zwrotny w dziejach związany z samym Konstantynem, a nazywany w literaturze przełomem konstantyńskim, w przekonaniu Euzebiusza sprowadzał się do wyrugowania ze świata wszelkiej nienawiści do Boga i tym samym zakończenia przez tegoż władcę wojny rodzaju ludzkiego z Bogiem, wszczętej zuchwale przez ludzkość w konsekwencji zdeptania przykazania Bożego przez pierwszego człowieka, a potem kontynuowaną przez prześladowców chrześcijan, także tych współczesnych Euzebiuszowi. Największe z nich wydarzyło się za panowania cesarza Dioklecjana, a edykty wówczas wydane przeciw chrześcijanom (lata 303–304) prowadzić miały w gruncie rzeczy do ich apostazji i przywrócenia w rzymskiej *civitas* jedności w kulcie bogów.

Konstantyn, w przekonaniu historyków kościelnych z okresu późnego antyku, z jednej strony sam wybrał Boga chrześcijan na swego sprzymierzeńca, a z drugiej zaś został przez Niego wybrany, stając się narzędziem w Boskich rękach, przeznaczonym do walki ze złem jako takim i z siłami będącymi jego uosobieniem. W zmaganiach tych Konstantyn miał dokonać zasadniczego przełomu o wymiarze eschatologicznym, rugując zło ze świata i przywracając pokój – zwany odtąd *Pax Christiana* i zapoczątkowując Królestwo Boże na ziemi. Władca widział w Bogu swego sprzymierzeńca (*symmachos*), który walczył razem z nim przeciwko wspólnym wrogom, zapewniając mu zwycięstwa militarne i pomyślność panowania. Wspomniany już Euzebiusz z Cezarei postrzegał Boga nie tylko jako sojusznika Konstantyna, lecz także jako jego przyjaciela, opiekuna, stróża i obrońcę oraz wspomóżyciela i przewodnika. Nim jednak Konstantyn związał się z Bogiem chrześcijan, szukał, o czym autorzy kościelni nie wspominają, boskich opiekunów wśród bogów popularnych wówczas w *Imperium Romanum*. Czynił to tym gorliwiej, jak się wydaje, im mniej była ugruntowana jego pozycja w cesarstwie. Przynajmniej od roku 305, kiedy został pominięty przy rozdziale godności cesarów, znajdował się w niezwykle trudnej sytuacji, która jeszcze pogorszyła się wraz ze śmiercią jego ojca. Nieustannie zmuszony był stawiać czoło coraz to nowym zagrożeniom, czy to ze strony Galeriusza, czy też Maksymiana i Maksencjusza. Wychowany w rzymskiej tradycji religijnej tym gorliwiej, jak się wydaje, szukał potężnego boskiego

protektora. Określał go potem najchętniej mianem Najwyższego Boga (*Summus Deus*), który swoją protekcją miał mu zapewnić zwycięstwa militarne nad wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Początkowo widział go w Marsie, któremu przypisywano zwycięstwo Galeriusza nad Persami. Kiedy jednak okazało się, że tego ostatniego szczęście wojenne opuściło, a Mars stał się bóstwem opiekuńczym Maksencjusza, wroga nastawionego do Konstantyna, ten znalazł najpierw boskiego patrona w *Sol Invictus*, by wkrótce, jeszcze przed ostatecznym starciem przy Moście Mulwijskim, rozpoznać w nim Chrystusa i przypisywać Mu odnozione przez siebie zwycięstwa militarne.

Obydwa wspomniane przełomowe wydarzenia w relacji Hermiasza Sozomena, autora *Historii kościelnej* z połowy V w., zlewają się z sobą w niezwykłą czy wręcz cudowną przemianę. W przekonaniu wspomnianego historyka jej siłą sprawczą był sam Bóg, a doprowadziła ona do porzucenia przez Rzymian zarówno poprzedniej religii, jak i rodzimych tradycji. Trzeba jednak pamiętać, że choć opisywane przemiany miały w ogólnym bilansie charakter rewolucyjny, to jednak nie doszło do gwałtownych, radykalnych zmian ani na gruncie religijnym, ani obyczajowym. Chrystianizacja *Imperium Romanum* następowała bowiem w sposób stopniowy, ewolucyjny. Na początku IV w. chrześcijanie byli zdecydowaną mniejszością, by zacząć liczebnie przeważać dopiero w toku następnego stulecia. Przy czym było ich o wiele mniej w zachodniej niż we wschodniej części cesarstwa. Kiedy zatem Konstantyn dokonywał wyboru Boga chrześcijan na swego boskiego patrona, zdecydowana większość jego poddanych wyznawała kultury tradycyjne.

W sojuszu zawartym więc przez tego cesarza z Bogiem chrześcijan dominujące znaczenie miał wymiar militarny, dlatego nazwałem go symmachią, terminem odnoszącym się do przymierza wojskowego i wspólnej walki. Jak się wydaje, do niej sprowadzała się na wczesnym etapie konwersja Konstantyna na chrześcijaństwo, by z czasem dopiero osiągnąć poziom dojrzałego monoteizmu z jednej strony, a z drugiej stać się przymierzem państwa z Bogiem. Zajmując się dziejami symmachii *Imperium Romanum* z Bogiem chrześcijan, starałem się spojrzeć na wiele zagadnień oczami autorów dzieł należących do historiografii kościelnej, charakterystycznego dla omawianej epoki przełomu gatunku literackiego, który notabene w owej epoce się narodził. Odwoływałem się przede

wszystkim do *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, ale także do dzieł jego kontynuatorów: Rufina z Akwilei, Sokratesa z Konstantynopola, Hermiasza Sozomena, Filostorgiusza, Teodoreta z Cyru.

Charakterystyczna dla genezy wspomnianej symmachii była odziedziczona po pogańskim Rzymie *ideologia zwycięstwa*, bardzo mocno widoczna w *Historiach kościelnych* tego okresu, począwszy od pierwszej z nich autorstwa Euzebiusza z Cezarei. Ich autorzy łączyli ją ze znakiem Krzyża, w którym chrześcijanie od początku widzieli symbol chwalebne go zwycięstwa Chrystusa i przypisywali mu funkcje palladiałne. Tak więc Konstantyn połączył rzymską i chrześcijańską ideę zwycięstwa, tej ostatniej nadając wymiar militarny. Dobrze to obrazuje kształt sztandaru wojskowego zwanego *labarum*, w którym od jego powstania dostrzegano krzyż. *Ideologia zwycięstwa* należała do czołowych zagadnień podejmowanych w *Historii kościelnej* przez Euzebiusza z Cezarei. Wiele uwagi poświęcił on, o czym była już mowa, wojnie wytoczonej przez rodzaj ludzki samemu Bogu. Zwycięstwo w niej odniesione miało wymiar sakralny i należało do Boga. Chrześcijanie, którzy byli w niej stroną, jak wskazywał Euzebiusz, uzbrojeni w oręż pobożności i posługujący się prawdziwą miłością jako orężem, toczyli liczne potyczki przeciwko złym duchom nienawidzącym Boga i wrogim ludzkiemu zbawieniu. Przewodził im w tej walce, o czym biskup Cezarei był głęboko przekonany, Chrystus, Boży Wódz Naczelny, Pan i Król, prowadząc do pełnego zwycięstwa i unicestwienia wrogów Boga. Zwycięstwa odnoszone przez chrześcijan miały kilka wymiarów, a mianowicie wymiar militarny, męczeński i doktrynalny. Na pierwszy z nich składały się zwycięstwa odnoszone przez Konstantyna i jego synów, dzięki mocy sprawczej Najwyższego Boga. W drugim wymiarze – męczeńskim – chrześcijanie, oddając swe życie za Boga, w rzeczywistości byli zwycięzcami, a w nagrodę za swe poświęcenie otrzymywali wieniec nieśmiertelności. W trzecim wymiarze – doktrynalnym – zwycięstwo należało do nauki głoszonej przez chrześcijan, triumfującej nad fałszywymi naukami pogan.

Podobnie w relacji pozostałych historyków kościelnych z IV i V w. teologia zwycięstwa zdominowała religijność Rzymian tego czasu i to zarówno chrześcijan, jak i pogan. W ich przekonaniu zwycięski wynik kampanii wojennych nie tylko dowodził słuszności wyborów dokonywanych na gruncie religijnym, lecz także miał on kluczowe znaczenie przy legalizacji władzy, dowodził bowiem boskiej akceptacji panującego. Ważne miejsce w głoszonej przez nich teologii zwycięstwa zaj-

mowało również ciągle przewycięzanie na poziomie indywidualnym, czyli przez poszczególnych chrześcijan, słabości ludzkiej natury, a więc zwycięstwa odnoszone przez nich nad sobą samym, z których największym była dobrowolna śmierć za Bożą sprawę.

Historycy kościelni dużą wagę przykładali do pobożności, widząc w niej cnotę niezbędną do osiągnięcia szczęścia nie tylko w życiu wiecznym, ale już na tym świecie. Byli przekonani, że jej pielęgnowanie przez cesarzy jest konieczne do zapewnienia pomyślności i *Imperium Romanum*, i tym, którzy sprawują nad nim władzę. Wierzyli, że sama *pietas* wystarczała do zapewnienia zwycięstw militarnych, choć duże znaczenie przypisywali też cnotcie łagodności.

Epoka przełomu, w której doszło do powstania symmachii cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan, charakteryzowała się też redefinicją mądrości. Prawdziwa mądrość przestała być łączona jedynie z wykształceniem, gdyż jej źródła upatrywano w Bożym objawieniu. Widać to wyraźnie w dziełach Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena – ich autorzy poświęcili wiele miejsca kwestii prawdziwej mądrości. Szczególną uwagę skupiali przy tym na tych, którzy ją w powszechnym odczuciu umiłowali, a więc na filozofach. Wskazywali przy tym na monastycyzm jako nowy, charakterystyczny dla epoki przełomu, sposób umiłowania mądrości. Był on nową filozofią, która zastąpić miała starą właściwą poprzedniej epoce. Dla Sokratesa klasyczna filozofia, kultywowana przez myślicieli helleńskich, była uprawiana tylko słowem. Natomiast ta, której oddawali się chrześcijańscy asceci, polegała głównie na czynie i to ona, wedle niego, winna być uważana za prawdziwą filozofię. Najważniejszym bowiem zadaniem, jak sądził historyk, stojącym przed filozofami, było poznanie Boga. To zaś mogło być udziałem każdego człowieka, również prostego i pozbawionego wykształcenia. Działo się to za pośrednictwem łaski Bożej i wewnętrznego światła pochodzącego od Boga. Cudowne znaki czynione przez chrześcijańskich mędrców stanowiły potwierdzenie głoszonych przez nich prawd. Sokrates był przekonany, że także wielu pogańskich mędrców bliskich było odkrycia Boga i tym tłumaczył szacunek, jakim filozofowie ci cieszyli się w społeczeństwie. Samo wykształcenie helleńskie, którego zwieńczeniem były studia filozoficzne, uważał za niezwykle przydatne. Historyk dostrzegał jednak także istnienie grupy fałszywych filozofów psujących reputację pozostałym. Wśród nich szczególne miejsce zajmował ulegający namiętnościom cesarz Julian Apostata. Także Hermiasz Sozomen rozróżniał

w swym dziele dwa rodzaje filozofii. Pierwszą z nich nazwał filozofią hellenicką, drugą zaś filozofią kościelną. Sozomen przeciwnie do Sokratesa nie przypisywał filozofii klasycznej żadnej wartości. Wiązał ją ściśle z pogaństwem i zarzucał jej adeptom zamiłowanie do czczych dysput i lekkomyślność, która stała się powodem ich zagłady. W przekonaniu historyka tak jak przeminęła era pogan, przeminęła ich mądrość oraz ci, którzy ją umiłowali. Zastąpili ich nowi filozofowie, asceci chrześcijańscy, skupieni przede wszystkim w rozwijającym się żywiołowo ruchu monastycznym. Uprawiana przez nich nowa filozofia, objawiona przez Boga, nie wymagała wykształcenia, była natomiast sposobem życia ukierunkowanym całkowicie na Stwórcę.

Historia pokazała, że jeszcze w IV w. sojusz cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan był zagrożony i to nie tylko przez odstępstwo od chrześcijaństwa Juliana Apostaty, czy zwalczanie przez cesarzy Konstancjusza II czy Walensa teologicznych poglądów uznanych ostatecznie za ortodoksyjne, ale także przez konflikty, do jakich dochodziło między władcami a biskupami o *auctoritas principis*. Najgłośniejsze z tych ostatnich w zachodniej części cesarstwa były udziałem cesarza Teodozjusza I i Ambrożego, biskupa Mediolanu, a we wschodniej cesarskiego dworu, a właściwie cesarzowej Eudoksji i Jana Chryzostoma, biskupa Konstantynopola. O ile spór na Zachodzie udało się załagodzić, o tyle na Wschodzie przyjął dla biskupa stołecznego miasta dramatyczny obrót. Niemało miejsca poświęcili mu w swych dziełach Sokrates z Konstantynopola i Hermiasz Sozomen. Obydwaj historycy odpowiedzialność za ów konflikt składali głównie na wrogów biskupa, podżegających przeciwko niemu cesarzową Eudoksję, choć nie uwalniali i jej od winy, wskazując na jej dużą emocjonalność. Sokrates winą obarczył także samego Jana, do którego miał stosunek ambiwalentny, dostrzegając zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy jego działalności. W przeciwieństwie do Sokratesa Sozomen gloryfikował Jana Chryzostoma, a w nieszczęściach, które dotknęły *Imperium Romanum*, dostrzegając karę zesłaną przez Boga za krzywdę, jaką mu wyrządzono. Za panowania syna cesarskiej pary, Arkadiusza i Eudoksji, cesarza Teodozjusza II, zrehabilitowano Jana, a jego szczątki pochowano uroczyście w kościele św. św. Apostołów w Konstantynopolu, co było swego rodzaju aktem cesarskiej ekspiacji. Teodozjusz II, przepraszając Boga za winy swych rodziców, których dopuścili się wobec biskupa Konstantynopola – Nowego Rzymu, nie tylko odnowił ściśle relacje *Imperium Romanum* z Bogiem,

będące konsekwencją sojuszu zapoczątkowanego przez Konstantyna Wielkiego, ale sam jeszcze je umocnił, wskazując na ich nierozzerwalny związek, w którym cesarz odgrywał rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi, troszcząc się o powierzone mu przez Boga państwo i Kościół, który w zamian za okazywaną mu opiekę wyjednywał u Boga błogosławieństwo dla władcy i cesarstwa.

Tak więc zjednoczywszy *Imperium Romanum* pod swoją władzą, Konstantyn nadał sojuszowi z Bogiem wyższą rangę, czyli rangę ogólnopaństwową. Jednak cesarstwo nie od razu stało się chrześcijańskie. Nie było nim w pełni nawet wtedy, kiedy cesarz Teodozjusz I (379–395) uczynił je jedyną dozwoloną religią w *Imperium Romanum*. Wspomniana symmachia przyjęła z czasem postać ścisłego związku cesarstwa z Kościołem, o czym przekonany był już Teodozjusz II (408–450), ale dopiero za panowania cesarza Justyniana I (527–565) cesarstwo rzymskie stało się w pełni chrześcijańskie. Tak więc przez niemal trzy stulecia, od wieku IV do VI, w konsekwencji wspomnianej *niezwykłej przemiany*, rzymska *civitas* przechodziła głębokie przeobrażenia, chrystianizując swe struktury w ramach przymierza zawartego z Bogiem chrześcijan przez Konstantyna, a kontynuowanego przez jego następców.



Wykaz skrótów



AB	Analecta Bollandiana
AC	L'antiquité classique
ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , ed. E. Schwartz and J. Straub, Berlin 1914–
Ada	Adamantus
AFLB	Annals of the Faculty of Law in Belgrade
AFLF.P	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Padova
AHlg	Anuario de Historia de la Iglesia
AIPHOS	Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves
AJA	American Journal of Archaeology
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
AnS	Anatolian Studies: Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara
APARA.R	Atti della Pontificia accademia romana di archeologia, Rendiconti
Arc	Arctos. Acta Philologica Fennica
Ata	Antiquité tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IVe–VIIIe s.)
Aug	Augustinianum. Periodicum semestre Instituti Patristici Augustinianum, Pontificia Universitas Lateranensis
Augu	Augustiniana. An International Review Devoted to the Study of St. Augustine and the Augustinian Order

AUL.FH	Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica
AUW.A	Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas
B	Byzantion. Revue internationale des études byzantines
BAGB	Bulletin de l'Association Guillaume Bude
Bi	Bizantinistica
BSNAF	Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France
ByzS	Byzantine Studies/Études byzantines
Chi	Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts
CIL	<i>Corpus inscriptionum latinarum</i> (Berlin 1862–)
CM	Classica et Mediaevalia
Cor	Cahiers d'Orientalisme
CPE	Connaissance des Pères de l'Église
CRAIBL	Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris
DCAE	Deltion tes Christianikes Archaiologikes Hetaireias / Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας
DHA	Dialogues d'histoire ancienne
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, ed. A. B a u d r i l l a r d et al., Paris 1912–
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
EMC	Echos du Monde Classique
EO	Échos d'Orient
EPa	E-Patrologus
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
Hi	Historia. Zeitschrift für alte Geschichte
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
HTR	The Harvard Theological Review
HZ	Historische Zeitschrift
JCSCS	Journal of the Canadian Society for Coptic Studies
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JECS	Journal of Early Christian Studies

JEH	Journal of Ecclesiastical History
JHS	Journal of Hellenic Studies
JLA	Journal of Late Antiquity
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRMMRA	Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association
JRS	Journal of Roman Studies
JSAN	Journal of the Society for Ancient Numismatics
JTS	The Journal of Theological Studies
M	Meander. Rocznik poświęcony kulturze świata starożytnego (1946–1996 Meander. Miesięcznik poświęcony kulturze świata starożytnego; 1997–2004 Meander. Dwumiesięcznik poświęcony kulturze świata starożytnego; 2005–2012 Meander. Kwartalnik poświęcony kulturze świata starożytnego)
Man	Mediterraneo Antico
Mn	Mnemosyne: a Journal of Classical Studies
MSI	Le monde slave
NC	The Numismatic Chronicle
NECJ	New England Classical Journal
P	Palamedes. A Journal of Ancient History
PBA	Proceedings of the British Academy
PG	<i>Patrologiae cursus completus, Series graeca</i> , ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1866
PH	Przegląd Historyczny
Phoe	Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada / Revue de la Société canadienne des études classiques
Phro	Phronema
PL	<i>Patrologiae cursus completus, Series latina</i> , ed. J.-P. Migne, Paris 1844–1880
PNH	Przegląd Nauk Historycznych
PP	Past and Present
PST	Poznańskie Studia Teologiczne
RBPH	Revue belge de philologie et d'histoire
RE	<i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , ed. G. Wissowa, W. Kroll, Stuttgart 1894–1978

REA	Revue des études anciennes
REAug	Revue des études augustiniennes
REB	Revue des études byzantines
RH	Revue historique
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RIC VI	<i>The Roman imperial coinage, vol. VI: From Diocletian's reform (A.D. 294) to the death of Maximinus (A.D. 313)</i> , ed. C.H.V. Sutherland, London 1967.
RIC VII	<i>The Roman imperial coinage, vol. VII: Constantine and Licinius A.D. 313–337</i> , ed. P. M. Bruun, London 1966.
RIC VIII	<i>The Roman Imperial Coinage, Vol. VIII: The Family of Constantine I</i> , ed. J.P.C. Kent London 1981
RSR	Revue des sciences religieuses
RUB	Revue de l'Université de Bruxelles
SAC	Studia Antiquitatis Christianae
SAN	Society for Ancient Numismatics
SB.H	Studia Bałtyckie. Historia
SCL	<i>Synodi et Collectiones Legum</i>
SP	Studia patristica
ŚSHT	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
TM	Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines
USS	U Schylku Starożytności. Studia Źródłoznawcze
VC	Vigiliae christianae: A Review of Early Christian Life and Language
VP	Vox Patrum. Antyk Chrześcijański
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity
ZKg	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche [/ des Urchristentums]
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Bibliografia



Źródła

ACO

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, t. I, *Concilium Universale Ephesenum*, t. II, *Concilium Universale Chalcedonense*, Berolini et Lipsiae 1927–1936.

Afrates

Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes, ed. R. Parisot, t. I–II, Paris 1894–1907.
The Homilies of Aphraates, vol. I, transl. W. Wright, London 1869.

Ambroży, Listy

Sancti Ambrosii Opera: Epistulae et Acta, hrsg. von O. Faller, M. Zelzer, t. I–IV, Vindobonae 1968–1996.

Ambroży, Mowa na śmierć Teodozjusza

Ambrosius, *De obitu Theodosii*, tłum. A. Kotłowska, Poznań 2008.

Ambroży, O wierze

Ambrosius, *De fide ad Gratianum Augustum*, [in:] *PL*, t. 16, kol. 527–698.

Ambroży, O obowiązkach duchownych

Saint Ambroise, *Les Devoirs*, éd. M. Testard, Paris 1984.

Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, red. J. Sajdak, J. Wikarjak, Warszawa 1967.

Ammian Marcellin

Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, ed. C.V. Clark, t. I–II, Berlin 1910–1915.

Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, tłum., wstęp, przyp. I. Lewandowski, t. I–II, Warszawa 2001–2002.

Atanazy, *Historia arian*

Athanasius, *Historia Arianorum ad Monachos*, [in:] Athanasius, *Werke*, t. III, hrsg. von H.G. Opitz, Leipzig–Berlin 1934, s. 183–230.

Atanazy, *List do Antiocheńczyków*

Athanasius, *Tomus ad Antiochenos*, [in:] *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 249–253.

Atanazy, *List do biskupów afrykańskich*

Athanasius von Alexandrien, *Epistula ad Afros*, Einleitung, Kommentar und Übersetzung A. von Stockhausen, Berlin–New York 2001.

Atanazy, *Listy do Serapiona*

Athanasie d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, introd., trad. J. Lebon, Paris 1947.

Atanazy, *O dekretach*

Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, [in:] Athanasius, *Werke*, t. III, hrsg. H.G. von Opitz, Leipzig–Berlin 1934, s. 1–45.

Atanazy, *O synodach*

Athanasius, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, [in:] Athanasius, *Werke*, t. III, hrsg. H.G. von Opitz, Leipzig–Berlin 1934, s. 231–278.

Attyk, *List do Cyryla, biskupa Aleksandrii*

Attici Constantinopolitani episcopi ad Cyrillum, [in:] *PG*, t. 77, kol. 347D–352C.

Augustyn, *Listy*

S. Augustini Epistulae, rec. A. Goldbacher, Vindobonae–Lipsiae 1911.

Aureliusz Wiktor, *Księga o ceszarach*

Liber de Caesaribus Sexti Aurelii Victoris (Sextus Aurelius Victor). Praecedunt Origogentis Romanae et liber de viris illustribus urbis Romae. Subs. epitome de Caesaribus, rec. F. Pichlmayr, R. Gründel, Leipzig 1966.

Bazyli z Cezarei, *Listy*

Saint Basil, *The Letters*, vol. I–III, transl. R.J. Deferrari, Cambridge–London 1950–1961.

Chronograf Filokalusa

Fasti Furiii Dionysii Philocali (p.Chr. 354) et *Polemii Silvii* (p.Chr. 448/449), ed. Th. Mommsen, [in:] *CIL*, t. I, 1, Berolini 1893, s. 254–279.

Cyceron, O naturze bogów

Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum*, ed. H. Rackham, London 1933.

Cyceron, O orzeczeniu haruspików

Marcus Tullius Cicero, *De haruspicum responso*, [in:] Cicero, *Orations: Pro Archia, Post Reditum in Senatu, Post Reditum ad Quirites, De Domo sua, De Haruspicum Responsis, Pro Plancio*, ed. N.H. Watts, vol. XI, London 1923.

Cyceron, W obronie Gajusza Flakka

Marcus Tullius Cicero, *Pro Flacco*, [in:] *M. Tullii Ciceronis Orationes: Pro Sulla, Pro A. Licinio Archia poeta, Pro L. Fracco*, ed. C.F.W. Müller, Lipsiae 1906.

DSP

Dokumenty soborów powszechnych, t. I: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.

Dukas

Michaelis Ducae nepotis Historia, recogn. et interpr. italo add. suppl. I. Bekkerus, Bonnae 1834.

Edykt Dioklecjana o cenach towarów

Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium, tłum., wstęp, oprac. A. i P. Barańscy, P. Janiszewski, Poznań 2007.

Edykt Dioklecjana o małżeństwie i kazirodztwie

Edictum Diocletiani de nuptiis et incestiis, [in:] *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*, ed. M. Hyamson, Oxford 1913.

Edykt Dioklecjana przeciwko manichejczykom

Edictum Diocletiani de maleficis et Manichaeis, *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*, ed. M. Hyamson, Oxford 1913.

Epifaniusz

Epiphanius, *Panarion*, ed. K. Hall, J. Dummer, Berlin–New York 2009.

Eutropiusz, Brewiarium od założenia Miasta

Eutropius, *Breviarium*, transl., comm. H.W. Bird, Liverpool 1993.
Brewiaria dziejów rzymskich, red. P. Nehring, Warszawa 2010.

Euzebiusz, *Historia kościelna*

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, red. H. Pietras, Kraków 2013.

Euzebiusz, *Kronika*

Die Chronik des Hieronymus, hrsg. R. Helm, Berlin 1956.

Euzebiusz, *Objawienie się Boga*

Eusebius, *Theophania*, hrsg. H. Gressmann, Leipzig 1904.

Euzebiusz, *Pochwała Konstantyna*

Eusebius, *Laus Constantini*, hrsg. I. A. Heikel, Leipzig 1902.

Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, intr., trad. et notes P. Maraval, Paris 2001.

Euzebiusz, *Przygotowanie do ewangelii*

Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, intr., texte grec, traduction et annotation E. des Places, t. I–IV, Paris 1976–1987.

Euzebiusz, *Teologia kościelna*

Eusebius, *Ecclesiastica theologia*, hrsg. E. Klostermann, G.C. Hansen, Berlin 1972.

Euzebiusz, *Wyjaśnienie ewangelii*

Eusebius, *Demonstratio evangelica*, hrsg. I.A. Heikel, Leipzig 1913.

Euzebiusz, *Życie*

Eusebius, *Vita Constantini*, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008.

Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007.

Ewagriusz

The Ecclesiastical History of Evagrius with scholia, ed. J. Bidez, L. Parmentier, London 1898 [repr. Amsterdam 1964].

Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, Warszawa 1990.

Filon z Aleksandrii

Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium*, ed. F. H. Colson, London 1962.

Filostorgiusz

Philostorgios, *Kirchengeschichte*, hrsg. J. Bidez, bearb. F. Winkelmann, Berlin 1981.

Focjusz

Photius, *Bibliothèque*, t. I, éd. R. Henry, Paris 1959.

Gelazy z Kzyku

Gelasius, *Kirchengeschichte*, hrsg. G. Loeschcke–M. Heinemann, Leipzig 1918.

ILS

Inscriptiones Latinae selectae, ed. H. Dessau, Berlin 1892–1916.

Innocenty, List do Aleksandra, biskupa Antiochii

Innocenti papae I ad Alexandrum Antiochenum episcopum, [in:] *PL*, t. 20, kol. 540–542.

Jan Chryzostom, Kazanie o ścięciu Jana Chrzciciela

Iohannes Chrysostomus, *In deccolationem Iochannis*, [in:] *PG*, t. 59, kol. 485–490.

Jan Chryzostom, List do papieża Innocentego

Epistula Ioannis Chrysostomi ad Innocentium Papam, [in:] Palladius, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, ed. A.-M. Malingrey, Ph. Leclercq, t. II, Paris 1988, s. 79–80.

Jan Chryzostom, Porównanie króla i mnicha

Iohannes Chrysostomus, *Comparatio regis et monachi*, [in:] *PG*, t. 47, kol. 387–392.

Jan Malalas

Ioannis Malalae Chronographia, ed. J. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 2000.

Justyn Męczennik

Justin, Philosopher and Martyr, *Apologies*, ed. D. Minns, P. Parvis, Oxford 2009.

Kedrenos

Georgius Cedrenus, Ioannes Scylitzaes, *Ope*, t. I–II, rec. I. Bekker, Bonnae 1838–1839.

Klemens Aleksandryjski

Stromata, ed. C. Mondésert, M. Caster, P.Th. Camelot, Lyon 1951.

Kodeks Teodozjusza

Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta, tłum. A. Caba, oprac. M. Ożóg, M. Wójcik, wstęp M. Stachura, Kraków 2014.

Konstantyn, *Edykt przeciwko heretykom*

Edictum Constantini imperatoris contra haereticos, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 117–119.

Konstantyn, *List do Anulinusa, prokonsula Afryki*

Epistula Constantini imperatoris ad Anullinum proconsulem Africae, [in:] Eusebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, red. H. Pietras, Kraków 2013, s. 684.

Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*

Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 74–79.

Konstantyn, *List do biskupów donatystów*

Epistula Constantini imperatoris ad episcopos, [in:] J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, t. I, *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin 1987, s. 192–193.

Konstantyn, *List do biskupów i ludu Afryki Kościoła katolickiego*

Epistula Constantini imperatoris ad universos episcopos per Africam et plebem ecclesiae catholicae, [in:] J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, t. I, *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin 1987, s. 241–242.

Konstantyn, *List do biskupów napisany po synodzie w Arles*

Epistula Constantini imperatores ad episcopos scripta post Arelatense concilium, [in:] J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, t. I, *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin 1987, s. 168–171.

Konstantyn, *List do biskupów zwołujący sobór w Nicei*

Epistula Constantini imperatoris ad episcopos (syriace), ed. H.G. Opitz, [in:] Athanasius, *Werke*, hrsg. H.G. von Opitz, t. III, Leipzig–Berlin 1934, s. 41–42.

Konstantyn, *List do Cecyliana, biskupa Kartaginy*

Epistula Constantini imperatoris ad Cecilianum episcopum Carthaginensem, [in:] Eusebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, X, 6, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, red. H. Pietras, Kraków 2013, s. 688–690.

Konstantyn, *List do Celsusa, wikariusza Afryki*

Epistula Constantini imperatoris ad Celsum vicarium Africae, [in:] J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, t. I, *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin 1987, s. 194–196.

Konstantyn, *List do Chrestusa, biskupa Syrakuz*

Epistula Constantini imperatoris ad Chrestum Syracusanorum Episcopum, [in:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, X, 5, 24, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, red. H. Pietras, Kraków 2013, s. 686–688.

Konstantyn, *List do Elafiusza, wikariusza Afryki*

Epistula Constantini imperatoris ad Aelafium vicarium Africae, [in:] J.J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, t. I, *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin 1987, s. 154–158.

Konstantyn, *List do Euzebiusza z Cezarei*

Epistula Constantini imperatoris ad Eusebium, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, II, 46, 1–3, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 67–68.

Konstantyn, *List do Makariusza*

Epistula Constantini imperatoris ad Macarium, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, III, 30–32, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 97–99.

Konstantyn, *List do Makariusza i pozostałych biskupów Palestyny*

List do Makariusza i pozostałych biskupów Palestyny, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, III, 52–53, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 105–107.

Konstantyn, *List do mieszkańców Antiochii*

Epistula Constantini imperatoris ad populum Antiochenum, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, III, 60, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 112–115.

Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*

Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, II, 24–42, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 58–66.

Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*

Epistula Constantini imperatoris ad provinciam Orientalium, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, II, 48–60, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 68–72.

Konstantyn, *List do Milcjadesa, biskupa Rzymu i Marka*

Epistula Constantini imperatoris ad Miltiadem episcopum Urbis Romae et Marcum, [in:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, X, 5, 18–20, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, red. H. Pietras, Kraków 2013, s. 684–687.

Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*

Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, IV 9–13, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 123–125.

- Konstantyn, List do wszystkich Kościołów po soborze w Nicei**
Epistula Constantini imperatoris ad omnes ecclesias, [in:] Eusebius, *Vita Constantini*, III, 17–20, hrsg. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, s. 89–93.
- Konstantyn, Listy i mowy**
Constantin le Grand, *Lettres et discours*, prés. et trad. P. Maraval, Paris 2010.
- Konstantyn, Mowa do zgromadzenia świętych**
Constantinus imperator, *Oratio ad sanctorum coetum Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum*, [in:] Eusebius, *Werke*, t. I, hrsg. J.A. Heikel, Leipzig 1902, s. 149–192.
- Konstytucje apostolskie**
Constitutiones apostolorum, przekł. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 1–293.
- Kronika wielkanocna**
Chronicon Paschale, rec. L. Dindorf, t. I–II, Bonn 1832.
- Księga Pontyfików**
Liber Pontificalis. Księga Pontyfików 1–96 (do roku 772), tłum. P. Szewczyk, M. Jesiotr, Kraków 2014.
- Laktancjusz, O śmierci prześladowców**
Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau, Paris 1954.
- Libaniusz, Mowy**
Libanii opera, rec. R. Foerster, t. I–IV, Lipsiae 1903–1908.
- Marcellin Komes**
Marcellinus Comes, *Chronicon*, [in:] *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, t. XI, hrsg. Th. Mommsen, Berlin 1894, s. 60–108.
- Męczeństwo Apostołów**
Apostolorum Passio, [in:] *PL*, t. 17.
- Nicefor**
S. Andreae Sali Vita auctore Nicephoro, sancti directore et confessario, [in:] *PG*, t. III.
- O życiu i obyczajach imperatorów**
Die Epitome de Caesaribus: Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr., hrsg. J. Schlumberger, München 1974.

Optat z Milewy

Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, tłum. A. Gołda, Kraków 2011.

Orygenes

Orygenes, *Contra Celsum*, ed. M. Marcovich, Leiden 2001.

Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

Palladiusz

Palladius, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, ed. A.-M. Malingrey, Paris 1988.

Panegiryk

In praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini, ed. R.A.B. Mynors, C.E.V. Nixon, B.S. Rodgers, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994.

Paulin z Noli, Listy

Epistulae, ed. G. de Hartel, Pragae–Vindobonae, Lipsiae 1894.

Paweł Orozjusz

Orose, *Histoires (Contre les Païens)*, t. I–II, texte établi et traduit M.-P. Arnaud-Lindet, Paris 1990–1991.

Plutarch, Żywoty

Plutarch's Lives, ed. A. Wardman, London 1974.

Pochodzenie cesarza Konstantyna

Origo Constantini. Anonymus Valesianus, text, kommentar, hrsg. I. König, Trier 1987.

Polibiusz, Dzieje

Polybius, *Historiae*, hrsg. L. Dindorf, Th. Büttner-Wobst, Leipzig 1893.

Prokopiusz z Cezarei, O budowlach

Procopius, *On Buildings*, ed. H.B. Dewing, London 1940.

Pseudo-Kodynos

Scriptores originum Constantinopolitanarum, rec. T. Preger, t. II, Lipsiae 1907 (reprint Leipzig 1989).

Pseudo-Martyriusz

Martyrius Antiochenus, *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi*, ed. M. Wallraff, C. Ricci, Spoleto 2007.

Rufin

The Church History of Rufinus of Aquileia, books X–XI, transl. P.R. Amidon, New York–Oxford 1997.

Salustiusz, *Sprzysiężenie Katyliny*

Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, [in:] Salluste, *La Conjuration de Catilina. La Guerre de Jugurtha. Fragments des Histoires*, éd. A. Ernout, J. Hellegouarc'h, Paris 2003.

Sokrates

Socrates, *Kirchengeschichte*, hrsg. G.C. Hansen, Berlin 1995.

Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, kom. A. Ziółkowski, Warszawa 1986.

Sozomen

Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. J. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1995.

Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1989.

Synezjusz, *Listy*

Synesius, *Epistulae*, ed. A. Garzya, Rome 1979.

Teodoret, *Historia*

Theodoret, *Kirchengeschichte*, hrsg. L. Parmentier, G.Ch. Hansen, Berlin–New York 2009.

Teodoret, *Listy*

Théodoret de Cyr, *Correspondance*, ed. Y. Azéma, t. I–IV, Paris 1955–1998.

Teofanes

Theophanes, *Chronographia*, rec. C. de Boor, t. I, Lipsiae 1883.

The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813, transl. C. Mango, R. Scott, Oxford 1997.

Tertulian, *Obrona chrześcijan*

Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, Turnholti 1954, s. 78–171.

Tukidydes, *Wojna peloponeska*

Thucydides Historiae, t. I–II, ed. H. S. Jones, J. E. Powell, Oxford 1960–1963.

Zonaras

Ioannis Zonarae Epitome historiarum libri XIII–XVIII, rec. T. Büttner-Wobst, Bonnae 1897.

Zosym

- Zosime, *Histoire nouvelle*, ed., trad. F. Paschoud, t. I–III, Paris 1979–2000.
 Zosimos, *Nova historia*, tłum. H. Cichocka, wstęp, bibliografia i kom.
 E. Wipszycka, Warszawa 1993

Opracowania

- Adamiak S., *Constantine, Donatists and The First Intervention of The State in Ecclesiastical Controversies*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, ed. D. Bojovič, t. I, Niš 2013, s. 191–201.
 Alföldy G., *Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms*, [in:] *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*, hrsg. W. Eck, Köln–Wien 1989, s. 53–102.
 Alföldy A., *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, trad. H. Mattingly, Oxford 1969.
 Amann É., *Novatien et novatianisme*, [in:] *DTC*, t. XI, Paris 1931, kol. 816–849.
 Anastos M.V., *The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation*, *REB* 25, 1967, s. 13–41.
 Andrade N., *The Processions of John Chrysostom and the Contested Spaces of Constantinople*, *JECS*, 18, 2010, s. 161–189.
A Patristic Greek Lexicon, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.
 Aubineau M., *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala «in Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas». Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le synode de latran (649)*, *COR* 5, Genève 1983, s. 11–24.
 Babelon J., *La collection de monnaies et médailles de M. Carlos de Beistegui*, Paris 1933.
 Baghos M., *The Impact of Martyrdom on Eusebius of Caesarea's Commentary on Luke: Anticipating the Imminent Eschaton*, *Phro* 28, 2013, s. 73–100.
 Baker-Brian N.J., *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011.
 Balbuza K., *Triumfator. Triumfi ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, Poznań 2005.
 Bardill J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2011.
 Bardy G., *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, [in:] *Histoire de l'Église*, ed. A. Fliche, V. Martin, t. IV, Paris 1935.
 Bardy G., *La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique*, *RHE* 50, 1955, s. 5–20.
 Barkman H., *The Church of the Martyrs in Egypt and North Africa: A Comparison of the Melitian and Donatist Schisms*, *JCSCS* 6, 2014, s. 41–58.

- Barnard L.W., *Athanasius and the Meletian Schism in Egypt*, JEA 59, 1973, s. 181–189.
- Barnard L.W., *Some Notes on the Meletians Schism in Egypt*, SP 12, 1975, s. 399–405.
- Barnes T.D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, Mass.–London 1993.
- Barnes T.D., *The Baptism of Theodosius II*, SP 19, 1989, s. 8–12.
- Barnes T.D., *The Beginnings of Donatism*, JTS 26, 1975, s. 13–22.
- Barnes T.D., *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, [in:] *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, ed. A. Dihle, Genève 1989, s. 301–337.
- Barnes T.D., *Constantine and the Christians of Persia*, JRS 75, 1985, s. 126–136.
- Barnes T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass.–London 1981.
- Barnes T.D., *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011.
- Barnes T.D., *Imperial Campaigns, AD 285–311*, Phoe 30, 1976, s. 174–193.
- Barnes T.D., *Lactantius and Constantine*, JRS 63, 1973, s. 31–32.
- Barnes T.D., *Panegyric, history and hagiography in Eusebius' Life of Constantine*, [in:] *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, s. 94–124.
- Barnes T.D., *The Conversion of Constantine*, EMC 29, 1985, s. 371–391.
- Barnes T.D., *The New Empire of Diocletian and Constantine*, London 1982.
- Barnes T.D., *The Political Context of the Imperial Marriage in Milan*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, t. I, ed. D. Bojovič, Niš 2013, s. 535–548.
- Barnes T.D., *The Victories of Constantine*, ZPE 20, 1976, s. 149–155.
- Barnes T.D., *Statistics and the conversion of the Roman aristocracy*, JRS 85, 1995, s. 135–47.
- Barnes T.D., *Was There a Constantinian Revolution?*, JLA 2, 2009, s. 376–377.
- Baron A., *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji Apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 roku*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i Jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 11–37.
- Baslez M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2009.
- Batiffol P., *Le Siège Apostolique (359–451)*, Paris 1924.
- Baur Ch., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1930.
- Baynes N.H., *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1934.
- Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome*, Cambridge 1998.
- Belayche N., *Hypsistos: A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism*, [in:] *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, Christians*, ed. J.A. North, S.R.F. Price, Oxford 2011, s. 139–174.
- Bergmeier R., *Kaiser Konstantin und die wilden Jahre des Christentums: Die Legende vom ersten christlichen Kaiser*, Aschaffenburg 2016.

- Berkhof H., *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947.
- Berrens S., *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I (193–337 n. Chr.)*, Stuttgart 2004.
- Beskow P., *The Theodosian laws against Manichaeism*, [in:] *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaean Studies, August 5–9, 1987*, ed. P. Bryder, Lund 1988.
- Bidez J., *A propos d'une biographie nouvelle de l'empereur Constantin*, AC 1, 1932, s. 1–7.
- Bleicken J., *Constantin der Grosse und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992.
- Bonamente G., *La „svolta costantiniana“*, [in:] *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Giustiniano*, curr. E. Dal Covolo, R. Uglione, Roma 2001, s. 147–170.
- Bortolussi B., *Étude morpho-sémantique de impius et de ses dérivés en latin préchrétien*, [in:] *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Ages*, ed. L. Mary, M. Sot, Nanterre 2002, s. 17–30.
- Bouffartique J., *Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre?*, [in:] *Le problème de la christianisation du monde antique*, ed. H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, Paris 2010, s. 19–31.
- Bradbury S., *Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice*, Phoe 49.4, 1995, s. 331–356.
- Bralewski S., *Bizancjum – Królestwo Boże na ziemi? – powstanie, rozwój, upadek – kilka refleksji*, [in:] *Imperia Śródziemnomorza. Czynniki warunkujące powstanie, rozwój i upadek*, red. K. Kochańczyk-Bonińska, L. Misiarczyk, T. Skibiński, Warszawa 2016, s. 73–108.
- Bralewski S., *Boże zwycięstwo (ἐνθεος νίκη) – „ideologia triumfu” w Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei*, VP 35, 2015, t. 63, s. 331–351.
- Bralewski S., *Caeleste signum dei – σταυροῦ πρόπαιον ἐκ φωτός, signe sur les boucliers des soldats de Constantin ou juste une bannière-labarum. Quelques remarques* (w druku).
- Bralewski S., *Constantinian shift – the truth or a myth*, VP 34, 2014, s. 39–53.
- Bralewski S., *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, VP 20, 2000, t. 28/29, s. 427–448.
- Bralewski S., *Did the bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicea discuss the Donatist schism?*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, t. I, ed. D. Bojović, Niš 2013, s. 203–215.
- Bralewski S., *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, PNH 6, 2007, s. 47–68.
- Bralewski S., *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997.
- Bralewski S., *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006.

- Bralewski S., *Porfirowa kolumna w Konstantynopolu i jej wczesnobizantyńska legenda*, VP 30, t. 55, 2010, s. 94–110.
- Bralewski S., *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, [in:] *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, ed. Z. Kallinowski, D. Próchniak, Poznań 2013, s. 115–149.
- Bralewski S., *Rozbieżności w ocenie Jana Chryzostoma w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena*, [in:] *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje, religia, kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego Urodzin*, red. P. Krupczyński, M. J. Leszka, Łask–Łódź 2006, s. 9–24.
- Bralewski S., *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa cesarza Konstantyna Wielkiego*, PNH 1, 2002, s. 7–20.
- Bralewski S., *Zagłada filozofów hellenickich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, VP 32, 2012, t. 57, s. 58–72.
- Brandt H., *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München 2006.
- Bréhier L., *Les institutions de l'empire byzantine*, Paris 1970.
- Bremmer J.N., *The Vision of Constantine*, [in:] *Land of Dreams: Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, ed. A.P.M.H. Lardinois, G.M. van der Poel, V.J.C. Hunink, Leiden 2006, s. 57–79.
- Bringmann K., *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, HZ 260, 1995, s. 21–47.
- Brodka D., „Teologia zwycięstwa” cesarzy chrześcijańskich a „Historia ecclesiastica” Rufina z Akwilei, M 54, 1999, s. 457–464.
- Brottier L., *L'impératrice Eudoxie et ses enfants*, RSR 70, 1996, s. 313–332.
- Brown P., *The World of Late Antiquity*, London 1971.
- Bruggisser P., *Constantin aux rostres*, [in:] *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, ed. G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 2002, s. 73–91.
- Bruun M.P., *The Roman imperial coinage*, vol. VII: *Constantine and Licinius A.D. 313–337*, London 1966.
- Bruun P., *The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine*, Arc 2, 1958, s. 15–37.
- Bruun P., *The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal*, NC 157, 1997, s. 41–59.
- Bruun P., *Una permanenza del Sol Invictus di Costantino nell'arte cristiana*, [in:] *Costantino il Grande*, ed. G. Bonamente, F. Fusco, vol. I, Macerata 1992, s. 219–229.
- Brzozowska Z.A., *Sofia uosobifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015.
- Burgess R.W., *The date and editions of Eusebius' „Chronici Canones” and „Historia Ecclesiastica”*, JTS 48, 1997, s. 471–504.
- Burgess R., *The Date of the Persecution of Christians in the Army*, JTS 47, 1996, s. 157–158.
- Burckhardt J., *Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig 1927.
- Burns T.S., *The Battle of Adrianople: A Reconsideration*, Hi 22.2, 1973, s. 336–345.
- The Cambridge companion to the age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006.

- Cameron A., *The Imperial Pontifex*, HSCP, 103, 2007, s. 341–384.
- Cameron A., *The Last Pagans of Rome*, New York 2011.
- Campanhausen H.F., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin–Leipzig 1929.
- Camplani A., *In margine alla storia dei Meliziani*, Aug 30, 1990, s. 313–351.
- Carlà F., Castello M.G., *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*, Roma 2010.
- Carlson J., *Narrative Reliefs of the Arch of Constantine and the Panegyrici Latini*, NECJ 37.3, 2010, s. 163–176.
- Carotenuto E., *Tradizione e innovazione nelle Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, Napoli 2001.
- Carriker A., *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden–Boston 2003.
- Caspar E., *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, t. I: *Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930.
- Cassin M., Debié M., Perrin M.-Y., *La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X*, [in:] *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire*, t. I: *Études d'introduction*, éd. S. Morlet, L. Perrone, Paris 2012, s. 185–206.
- Ceran W., *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, AUL.FH 44, 1992, s. 13–27.
- Ceran W., *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980.
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004.
- Champeaux J., „Pietas”. *Piété personnelle et piété collective à Rome*, BAGB 3, 1989, s. 263–279.
- Chaniotis A., *Megatheism: the Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, in: *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. S. Mitchell, P. van Nuffelen, Cambridge 2010.
- Charanis P., *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518*, Thessalonique 1974.
- Charlesworth M.P., *The Virtues of Roman Emperor and the Creation of the Belief*, PBA 23, 1937, s. 105–133.
- Chesnut G.F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977.
- Christensen T., *The So-Called Edict of Milan*, CM 35, 1984, s. 129–76.
- Chuvin P., *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstancyntyna do Justyniana*, tłum. J. Stankiewicz-Prądzynska, Warszawa 2008.
- Clauss M., *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 2009.
- Combès R., *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*, Paris 1966.
- Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, ed. O. Rousseau, Chevetogne 1960.

- Constantine the Great: York's Roman Emperor*, ed. E. Hartley, J. Hawkes, M. Henig, F. Mee, York 2006.
- Coyle J.K., *Manicheism and its Legacy*, Leiden–Boston 2009.
- Crouzel H., *La théologie de l'histoire selon d'Eusèbe de Césarée*, [in:] *Qué es la Historia de la Iglesia. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra Saranyana*, ed. I. José, E. de la Lama, M. Luch-Baixauli, Pamplona 1996, s. 89–109.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Curti C., *Lo scisma di novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate*, [in:] *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del convegno tenuto in Erice (1978)*, Messina 1980, s. 313–333.
- Dagron G., *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996.
- Dagron G., *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa*, t. IV: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, tłum. Maria Żurowska et al., red. G. Dagron, P. Riche, A. Vauchez, Warszawa 1999, s. 17–85.
- Dagron G., *Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, [in:] idem, *La romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations*, Variorum Reprints, London 1984, VIII, s. 229–276 [=TM 4, 1970, s. 229–276].
- Dagron G., *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- Daley B.E., *Gregory of Nazianzus*, New York 2006.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002.
- Daniélou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. I: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
- Davids A., *Borrowings from Libanius in the Comparatio Regis et monachi of St. John Chrysostom*, JTS 39, 1988, s. 525–531.
- Davids A., *The Era of the Apostles according to Eusebius' „History of the Church”*, [in:] *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. A. Hilhorst, Leiden–Boston 2004, s. 194–203.
- Davies P.S., *The Origin and Purpose of the Persecution of A.D. 303*, JTS 40, 1989, s. 66–94.
- Desroches M., *Le Labarum*, Paris 1894.
- Dey H.W., *The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome AD 271–855*, Cambridge 2011.
- Devore D.J., *Genre and Eusebius' Ecclesiastical History Toward a Focused Debate*, [in:] *Eusebius of Caesarea Tradition and Innovations*, ed. A. Johnson, J. Schott, Washington 2013, s. 19–50.
- DiMaio M., Zeuge J., Zotov N., *Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great*, B 58, 1988, s. 333–360.
- Donciu R., *L'empereur Maxence*, Bari 2012.
- Dörrie H., *Polybios über Pietas, Religio und Fides (Zu Buch 6, Kap. 56)*, [in:] *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome 1974, s. 251–172.

- Dörries H., *Konstantin der Grosse*, Stuttgart 1958.
- Dörries H., *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen, 1954.
- Drake H.A., *Constantine and the bishops: the Politics of intolerance*, Baltimore 2000.
- Drake H.A., *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Oration*, Berkeley–Los Angeles 1976.
- Drijvers J.W., *The Power of the Cross – Celestial Cross Appearances in the Fourth Century*, [in:] *The Power of Religion in Late Antiquity*, ed. A. Cain, N. Lenski, Farnham–Burlington 2009, s. 237–248.
- Duchesne L., *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris 1910.
- Dudden F.H., *The life and times of St Ambrose*, Oxford 1935.
- Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985.
- Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington 1966.
- Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge, Massachusetts 1958.
- Dzielska M., *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2010.
- Ebersolt J., A. Thiers, *Les Églises de Constantinople*, Paris 1913.
- Edwards M., *Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine*, [in:] *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, ed. S. Swain, M. Edwards, Oxford 2004, s. 211–234.
- Edwards M., *The Beginnings of Christianization*, [in:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 137–158.
- Eger H., *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea*, ZNW 38, 1939, s. 97–115.
- Egger R., *Das Labarum, die Kaiserstandarte der Spätantike*, Wien 1960.
- Elliott T.G., *Constantine's Conversion: Do we really need it?* Phoe 41, 1987, s. 420–438.
- Ensslin W., *Cesarz i administracja cesarska*, [in:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, oprac. N.H. Baynes, H.S.L.B. Moss, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1964, s. 242–243.
- Ehrhardt C.T.H.R., „Maximus”, „invictus” und „victor” als Datierungskriterien auf *Inschriften Konstantins des Grossen*, ZPE 38, 1980, s. 177–181.
- Eusebius of Caesarea Tradition and Innovations*, ed. A. Johnson, J. Schott, Washington 2013.
- Farina R., *Eusebio di Cesarea e la „Svolta Costantiniana”*, Aug 26, 1986, s. 313–322.
- Farina R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966.
- Fears J.R., *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, [in:] *ANRW*, II, 17.2, Berlin–New York 1981, s. 827–948.
- Fears J.R., *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, [in:] *ANRW*, II, 17, 2, Berlin–New York 1981.
- Fédou M., *L'historien Socrate et la controverse origéniste du IV siècle*, [in:] *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris 2001, s. 271–280.
- Feissel D., *Cesarz i administracja cesarska*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo wschodniorzymskie 330–641*, red. C. Morisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 97–132.

- Ferrarini A., *Eresia e storia ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scholastico)*, AFLFP 4, 1979, s. 127–185.
- Ferguson T.C., *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden–Boston 2005.
- Filipczak P., *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009.
- Filipczak P., *Prefekci Konstantynopola wobec niepokojów społecznych związanych z wygnaniem Jana Chryzostoma (403 i 404 r.)*, AUL.FH 87, 2011, s. 57–62.
- Flusim B., *Tryumf chrześcijaństwa i określenie prawowierności*, [in:] *Świat Bizancjum*, t. I: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 63–94.
- Fornara W., *Julian's Persian Expedition in Ammianus and Zosimus*, JHS 111, 1991, s. 1–15.
- Fowden G., *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence*, JRS 84 1994, s. 146–170.
- Frank J.R., *Eusebius of Caesarea*, [in:] *Historians of the Christian Tradition*, ed. M. Bauman, M.I. Klauber, Nashville 1995, s. 59–78.
- Fraschetti A., *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma–Bari 1999.
- Freely J., Çakmak A.S., *Byzantine Monuments of Istanbul*, Cambridge 2004.
- Frend W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman north Africa*, Oxford 1952, s. 1–24.
- Frend W.H.C., *The Failure of the Persecutions in the Roman Empire*, PP 16, 1959, s. 10–30.
- Frend W.H.C., *Martyrdom and persecution in the early Church: A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.
- Frend W.H.C., *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1984.
- Gagé J., *Le signum astrologique de Constantin et le millenarisme de Roma aeterna*, RHPR 31, 1951, s. 181–223.
- Gagé J., *La théologie de la victoire impériale*, RH 17, 1933, s. 1–44.
- George W.S., *The Church of St. Eirene at Constantinople*, Oxford 1912.
- Gibbon E., *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. II, tłum. Z. Kierszys, wstęp. T. Zawadzki, Warszawa 1960.
- Gibel K., *Antymanichejskie przepisy prawne w teorii i w praktyce (IV–VI w.)*, [in:] *Cesarstwo bizantyńskie. Dzieje – religia – kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. Krupczyński, M.J. Leszka, Łask–Łódź 2006, s. 71–85.
- Girardet K.M., *Das christliche Priestertum Konstantins der Grosse. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea*, Chi 10, 1980, s. 569–592.
- Girardet K.M., *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Berlin–New York 2010.
- Girardet K.M., *Konstantin und das Christentum: die Jahre der Entscheidung, 310 bis 314*, [in:] *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium vom 10.–15. Oktober 2005 an der Universität Trier zur Landesausstellung Rheinland-Pfalz „Konstantin der Grosse“*, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006, s. 69–80.

- Girardet K.M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006.
- Girardet K.M., *L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le dies Solis dans la législation et la politique de Constantin le Grand*, [in:] *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Integration ou „concordat“? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, s. 341–370.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- Grappe C., *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genève 2001.
- Grasmück E.L., *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistischenstreit*, Bonn 1964.
- Grégoire H., *Kościół bizantyjski*, [in:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, oprac. N.H. Baynes, H.S.L.B. Moss, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1964.
- Grégoire H., *Eusebe n'est pas l'auteur de la „Vita Constantini” dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas „converti” en 312*, B 13, 1938, s. 561–583.
- Grégoire H., *La „conversion” de Constantin*, RUB 36, 1930/1931, s. 231–272.
- Grégoire H., *La vision de Constantin «liquidée»*, B 14, 1939, s. 341–351.
- Grégoire H., Kugener M.A., *Quand est né l'empereur Théodose II?*, B 4, 1927/1928, s. 337–348.
- Gregory T.E., *Novatianism. A Rigorist Sect in die Christian Roman Empire*, ByzS 2, 1975, s. 1–19.
- Gregory T.E., *Zosimus 5, 23 and the People of Constantinople*, B 43, 1973, s. 61–83. *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1996.
- Grumel V., *Saint Basile et le Siège apostolique*, EO 21 1922, s. 280–292.
- Grünwald T., *Constantinus Maximus Augustus: Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart 1990.
- Gruszka P., *Grzegorz z Nazjanzos wobec palących problemów swojej epoki*, AUWA 8, 1979 (449), s. 275–297.
- Haehling R. von, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie, (324–450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn 1978.
- Hall L.J., *Cicero's instinctu divino and Constantine's instinctu divinitatis: 218 Bibliografia The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the 'Vision' of Constantine*, JECS 6, 1998, s. 647–671.
- Halsberghe G.H., *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972.
- Harnack A., *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. II, *Die Verbreitung*, Leipzig 1906.
- Hatt J.-J., *La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum*, CRAIBL 1, 1950, s. 83–86.
- Hauben H., *Studies on the Melitian Schism in Egypt (306–335)*, ed. P. van Nuffelen, Farnham 2012.
- Heiland F., *Die astronomische Deutung der Vision Konstantins*, Jena 1948.
- Heim F., *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992.
- Hekster O., *The city of Rome in late imperial ideology: The Tetrachs, Maxentius and Constantine*, Man 2, 1999, s. 717–748.

- Hekster O., *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford 2015.
- Herrmann-Otto E., *Konstantin der Grosse*, Darmstadt 2007.
- Herrmann-Otto E., *The So-called Edict of Milan and Constantinian Policy*, AFLB 61.3, 2013, s. 39–49.
- Hollerich M.J., *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford 1999.
- Holloway R.R., *Constantine and Rome*, New Haven 2004.
- Holum K.G., *Theodosian empresses: women and imperial dominion in late antiquity*, Berkeley–Los Angeles 1982.
- Hopkins K., *Christian number and its implications*, JECS 6, 1998, s. 185–226.
- Humphries M., *Early Christianity*, London–New York 2006.
- Hunt D., *Valentinian and the Bishops: Ammianus 30.9.5 in Context*, [in:] *Ammianus after Julian: The Reign of Valentinian and Valens in Books 26–31 of the Res Gestae*, ed. J. den Boeft, D. den Hengst, J. W. Drijvers, H. Teitler, Leiden–Boston 2007, s. 71–94.
- Hunter D.G., *Borrowings from Libanius in the Comparatio Regis et monachi of St. John Chrysostom*, JTS 39, 1988, s. 525–531.
- Iłski K., *Chrzest Konstantyna Wielkiego*, [in:] *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, ed. A.M. Wyrywa, J. Górecki, Poznań 2015, s. 137–151.
- Iłski K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.
- Iłski K., *Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum*, [in:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 37–47.
- Iłski K., *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992.
- Iłski K., *Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*, [in:] *Czasz Jana Chryzostoma i Jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 137–152.
- Iluk J., *Krzyż i miecz. Chrześcijanie pierwszych wieków wobec służby wojskowej*, SB.H 3, 1998, s. 33–60.
- Iricinschi E., *Good Hebrew, Bad Hebrew: Christians as Triton Genos in Eusebius' Apologetic Writings*, [in:] *Reconsidering Eusebius. Collected papers on literary, historical, and theological issues*, ed. S. Inowłocki, C. Zamagni, Leiden–Boston 2011, s. 69–86.
- Jaczynowska M., *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995.
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- James L., *Empresses and Power in Early Byzantium*, London 2001.
- Janin R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, t. III: *Églises et les monastères*, Paris 1950.
- Janin R., *Les sanctuaires byzantins de saint Michel (Constantinople et banlieue)*, EO 33, 1934, s. 28–52.
- Janiszewski P., *Dioklecjan czy Galeriusz? Kwestia odpowiedzialności za rozpoczęcie tzw. „Wielkiego Prześladowania” chrześcijan w 303 r.*, M 48, 1993, s. 303–317.

- Janiszewski P., *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. III, red. T. Derda, E. Wiśniewska, Kraków 2000, s. 11–190.
- Johnson A.P., *Ancestors as Icons: The Lives of Hebrew Saints in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, GRBS 44, 2004, s. 245–264.
- Johnson A.P., *Ethnicity and Argument in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, Oxford 2006.
- Johnson A.P., *Eusebius*, New York 2014.
- Johnson M.J., *Architecture of Empire*, [in:] *The Cambridge companion to the age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 278–297.
- Jones A.H.M., *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948.
- Kähler H., *Das Fünfsäulendenkmal für die Tetrarchen auf dem Forum Romanum*, Köln 1964.
- Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, VP 30, 2010, s. 257–273.
- Kazhdan A., „Constantin imaginaire”. *Byzantine legends of ninth century about Constantine the Great*, B 57, 1987, s. 196–250.
- Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- Kent J.P.C., *The Roman Imperial Coinage*, vol. VIII: *The Family of Constantine I*, London, 1981.
- Keresztes P., *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, VC 37, 1983, s. 379–399.
- Keresztes P., *The phenomenon of Constantine the Great's conversion*, Aug 27, 1987, s. 85–100.
- King N.Q., *The Emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London 1960.
- Kneissl P., *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Göttingen 1969.
- Knipfing J.R., *The Edict of Galerius (311 A. D.) re-considered*, RBPB 1.4, 1922, s. 693–705.
- Kochanek P., *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej ziemi*, VP 30, 2010, t. 55, s. 307–340.
- Koenen K., *Stary Testament*, [in:] K. Koenen, R. Kühschelm, *Przełom czasów z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 9–80.
- Kofsky A., *Eusebius of Caesarea against paganism*, Leiden–Boston 2002.
- Kolb F., *Chronologie und Ideologie der Tetrarchie*, ATa 3, 1995, s. 21–31.
- Kolb F., *Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?*, Berlin 1987.
- Kolb F., *Ideał późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, przekł. A. Gierlińska, Poznań 2008.
- Kołosowski T., *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [in:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, Warszawa 1999, s. 53–63.

- Kompa A., *Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proweniencji*, [in:] A. Kompa, M.J. Leszka, T. Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, s. 3–306.
- Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption*, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006.
- Konstantin der Grosse. Kaiser einer Epochenwende*, hrsg. F. Schuller, H. Wolff, München 2007.
- Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. G. Ruhbach, Darmstadt 1976.
- Die konstantinische Wende*, hrsg. E. Müchlenberg, Gütersloh 1998.
- Korpanty J., *Pietas Romana*, [in:] *Studia Archeologica. Prace dedykowane Profesorowi Januszowi A. Ostrowskiemu w sześćdziesięciolecie urodzin*, red. E. Papuci-Władyka, J. Śliwa, Kraków 2001, s. 189–196.
- Korpanty J., *Rzeczpospolita potomków Romulusa. Ludzie–wydarzenia–idee*, Warszawa 1979.
- Korpanty J., *Studia nad łacińską terminologią polityczno-socjalną okresu republiki rzymskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Kotłowska A., *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009.
- Kraft K., *Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, [in:] *Konstantin des Grosse*, hrsg. idem, Darmstadt 1974, s. 297–344.
- Krappe A.H., *La vision de Saint Basile et la légende de la mort de l'empereur Julien*, *RPh* 7, 3, 1928, s. 1029–1034.
- Krautheimer R., *The Ecclesiastical Building Policy of Constantine*, [in:] *Costantino il Grande, Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18–20 Dicembre 1990*, vol. II, ed. G. Bonamente, F. Fusco, Macerata 1993, s. 509–552.
- Krauze A., *Od antycznej Pietas do wczesnochrześcijańskich przedstawień orantów*, [in:] *Kultura cnoty – cnoty kultur. Materiały z konferencji naukowej. Gniezno 10–11 maja 2007*, red. T. Ewertowski, S. Krawczyk, Poznań 2010, s. 27–38.
- Krivušin I.V., *Rannevizantijskaja cerkovnaja istoriografija*, Sankt-Peterburg 1998.
- Kuhoff W., *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284–313 n. Chr.)*, Frankfurt am Main 2001.
- Kühshelm R., *Nowy Testament*, [in:] K. Koenen, R. Kühshelm, *Przetom czasów z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 83–159.
- Kuranc J., *Zgon cesarza Juliana Apostaty w świetle relacji współczesnych pisarzy pogańskich*, *RH* 14, 3, 1966, s. 73–86.
- Kurbatov L.G., *Političeskaja teorija v ranniej Vizantii. Ideologia imperatorskoj vlasti i aristokratičeskaja opozicija*, [in:] *Kultura Vizantii IV–piervaja polovina VII v.*, red. Z.V. Udalcova, Moskva 1984.
- Lançon B., Moreau T., *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012.

- Lane Fox R.J., *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 1986.
- Layton R.A., *Didymus the Blind and his circle in Late-Antique Alexandria*, Urbana–Chicago 2004.
- Leadbetter B., *Galerius and the Will of Diocletian*, London–New York 2009.
- Leithart P.J., *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010, s. 45–47.
- Lenox-Conyngham A., *The Topography of the Basilica Conflict of A.D. 385/6 in Milan*, *Hi* 31, 1982, s. 353–363.
- Lenski N., *Constantine and the cities: imperial authority and civic politics*, Philadelphia 2016.
- Lenski N., *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, *JLA* 1, 2008, s. 221–226.
- Lenski N., *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley–Los Angeles–London 2002.
- Lenski N., *The Reign of Constantine*, [in:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. idem, Cambridge 2006, s. 59–90.
- Leppin H., *Theodosio il Grande*, trad. L. Gianvittorio, Roma 2008.
- Leppin H., *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996.
- Leszka M.B., *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, Warszawa 2011, s. 349–400.
- Leszka M.J., Wolińska T., *Cesarz, dwór i poddani*, [in:] *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka, T. Wolińska, Warszawa 2001, s. 234–269.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Friends and Enemies of John Chrysostom*, [in:] *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, s. 87–109.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *The Fall of John Chrysostom*, [in:] *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, s. 1–31.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *The religious position of Livy's History*, *JRS* 57, 1967, s. 45–55.
- Lieu S.N.C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992.
- Löhr W.A., *Some Observations on Karl-Heinz Schwarte's Diokletian's Christengesetz*, *VC* 56, 2002, s. 75–95.
- Laubscher H.P., *Die Reliefschmuck des Galeriusbogens*, Berlin 1975.
- Lifitin B.M., *Eusebius on Constantine: Truth and Hagiography at the Milvian Bridge*, *JETS* 55.4, 2012, s. 773–792.
- Linderski J., *Roman religion in Livy*, [in:] *Livius: Aspekte seines Werkes*, hrsg. W. Schuller, Konstanz 1993, s. 53–70.

- Lippold A., *Theodosius der Große und seine Zeit*, Stuttgart–Berlin–Köln, Mainz 1968.
- Lippold A., *Theodosius II*, [in:] *RE*, Supplementband XIII, Stuttgart 1973, kol. 961–1044.
- Long J., *How to Read a Halo Three (or More) Versions of Constantine's Vision*, [in:] *The Power of Religion in Late Antiquity*, ed. A. Cain, N. Lenski, Farnham–Burlington 2009, s. 227–235.
- Lukaszewicz A., *A propos du symbolisme impérial romain au IV^e siècle: Quelques remarques sur le christogramme*, *Hi* 39,4, 1990, s. 504–506.
- Maas M., *Roman Questions, Byzantine Answers: Contours of the Age of Justinian*, [in:] *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. M. Maas, Cambridge 2005, s. 3–27.
- MacCormack S.G., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London 1981.
- McCormick M., *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990.
- McLynn N., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley–Los Angeles, London 1994.
- MacMullen R., *Constantine and the Miraculous*, *GRBS* 9, 1968, s. 81–96.
- MacMullen R., *Constantine*, New York 1969.
- Manders E., *Coining Images of Power: Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193–284*, Leiden, Boston 2012.
- Mango C., *Historia Bizancjum*, tłum. M. Dąbrowska, Gdańsk 1997.
- Mango C., *St. Michael and Attis*, *DCAE* 12, 1984, s. 39–62.
- Maraval P., *Antioche et l'Orient*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (240–430)*, Desclée 1995, s. 903–920.
- Maraval P., *Constantin, empereur romain et chrétien*, Paris 2011.
- Maraval P., *La religion de Constantin*, *AHig* 22, 2013, s. 17–35.
- Marcone A., *Costantino il Grande*, Roma–Bari 2000.
- Marcone A., *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma–Bari 2002.
- Markus R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- Martin A., *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*, Rome 1996.
- Martindale J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II, *A.D. 395–527*, Cambridge 1980.
- Mathews T.F., *The Early Churches of Constantinople Architecture and Liturgy*, London 1971.
- Mattingly H., *Jovius and Hercules*, *HTR* 45.2, 1952, s. 131–134.
- Mayer W., *Doing Violence to the Image of an Empress: The Destruction of Eudoxia's Reputation*, [in:] *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practice*, ed. H.A. Drake, Aldershot–Burlington 2006, s. 205–213.
- Mendels D., *The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*, Cambridge 1999.

- Mendels D., *The Sources of the Ecclesiastical History of Eusebius: The Case of Josephus*, [in:] *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, dir. B. Pouderon, Y.-M. Duval, préface de M. Quésnel, Paris 2001, s. 195–205.
- Meyendorff J., *Justinian, the Empire and the Church*, DOP 22, 1968, s. 43–60.
- Milewski L., *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, s. 87–114.
- Millar F., *The Emperor in the Roman World 31 B.C.–A.D. 337*, London 1977.
- Mitchell S., *Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos*, [in:] *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, ed. S. Mitchell, P. van Nuffelen, Cambridge 2010, s. 167–208.
- Mitchell S., *Maximinus and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription*, JRS 78, 1988, s. 105–124.
- Miziołek J., *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław–Warszawa, Kraków 1991.
- Morlet S., *L'Introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée (I, 2–4): étude génétique, littéraire et rhétorique*, REAug 52, 2006, s. 57–94.
- Morrisson C., *Wydarzenia – perspektywa chronologiczna*, [in:] *Świat Bizancjum, t. I: Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 11–12.
- Müller-Retting B., *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar*, Stuttgart 1990.
- Murdoch A., *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*, Stroud 2005.
- Myszor W., *Kościół grzeszników i świętych: wybrane wątki z historii początków donatyzmu*, ŚSHT 42.2, 2009, s. 38–48.
- Naumowicz J., *Wstęp*, [in:] *Św. Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. I, Kraków 1994, s. 9–55.
- Nautin C.P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- Nautin P., *Epiphane (saint) de Salamine*, [in:] *DHGE* 15, kol. 624–625.
- Nawracała T., *Gdzie jest basileia? Biblijne, historyczne i teologiczne aspekty współczesnej dyskusji na temat królestwa Bożego*, PST 25, 2011, s. 173–212.
- Nicholson O.P., *Constantine's vision of the Cross*, VC 53, 2000, s. 309–323.
- Nicholson O.P., *The Wild Man of the Tetrarchy: a divine companion for the Emperor Galerius*, B 54, 1984, s. 253–275.
- Norelli E., *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, [in:] *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, dir. B. Pouderon, Y.-M. Duval, préface de M. Quésnel, Paris 2001, s. 1–22.
- van Nuffelen P., *Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism*, [in:] *The Archaeology of Late Antique „Paganism”*, ed. L. Lava, M. Mulryan, Leiden 2011, s. 89–109.
- van Nuffelen P., *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven–Paris–Dudley 2004.

- van Nuffelen P., *Palladius and the Johannite Schism*, *The Journal of Ecclesiastical History* 64, 2013, s. 1–19.
- van Nuffelen P., *Theophilus against John Chrysostom: the fragments of a lost liber and the reasons for John's deposition*, *Ada* 19, 2013, s. 139–155.
- Odahl Ch.M., *The Celestial Sign on Constantine's Shields at the Battle of the Mulvian Bridge*, *JRMMRA* 2, 1981, s. 15–28.
- Odahl Ch.M., *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2004.
- Odahl Ch.M., *Constantine's Conversion to Christianity*, [in:] *Problems in European History*, ed. H.T. Parker, Durham 1979, s. 11–15.
- Odahl Ch.M., *Christian Symbols on Constantine's Siscia Helmet Coins*, *JSAN* 8, 1977, s. 56–58.
- Odahl Ch.M., *Christians Symbols in Military Motifs on Constantine's Coinage*, *JSAN* 13.4, 1983, s. 64–72.
- Olszaniec S., *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999.
- Ommeslaeghe F. van, *Chrysostomica. La nuit de Pâques 404*, *AB* 110, 1992, s. 123–134.
- Ommeslaeghe F. van, *Jean Chrysostome en conflit avec l'imperatrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende*, *AB* 97, 1979, s. 131–159.
- Ommeslaeghe F. van, *Que vaut le témoignage de Pallade sur le procès de saint Jean Chrysostome?*, *AB* 95, 1977, s. 389–414.
- Ostrowski J.A., *Starożytny Rzym. Polityka i sztuka*, Warszawa 1999.
- Palanque J.-R., *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV siècle*, Paris 1933.
- Paschoud F., *Zosime et la version païenne de la conversion de Constantin*, *Hi* 20, 1971, s. 334–353.
- Perrone L., *Eusebius of Caesarea as a Christian Writer*, [in:] *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, ed. A. Raban, K.G. Holm, Leiden–New York–Köln 1996, s. 515–530.
- Petit P., *Le Bas-Empire (284–395)*, Paris 1974.
- Pietras H., *Pojmowanie synostwa Bożego Jezusa Chrystusa w IV wieku*, *EPa* 1.1, 2015, s. 6–19.
- Pietras H., *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz list soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznanne Atanazemu?*, *VP*, 28, 2008, t. 52.2, s. 855–869.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.
- Pietri Ch., *La conversion: propaganda et réalités de la loi et de l'évergétisme*, [in:] *Histoire du christianisme*, t. II: *Naissance d'une chrétienté*, Paris 1995, s. 189–227.
- Pietri Ch., *Roma Christiana, Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Rome 1976.
- Piganiol A., *L'Empereur Constantin*, Paris 1932.
- Pitsakis K.G., *Sainteté et empire. A propos de la sainteté impérial: formes de sainteté „d'office” et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient*, *Bi* 3, 2002, s. 155–227.

- Pond Rothman M.S., *The Panel of the Emperors Enthroned on the Arch of Galerius*, *ByzS* 2, 1975, s. 19–41.
- Pond Rothman M.S., *The Thematic Organization of the Panel Reliefs on the Arch of Galerius*, *AJA* 81, 1977, s. 427–454.
- Portmann W., *Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung*, *Hi* 39, 1990, s. 212–248.
- Potter D., *Constantine the Emperor*, Oxford 2013.
- Prinzivalli E., *Storia ed escatologia in Eusebio di Cesarea*, *Bi, Serie II*, 5, 2003, s. 97–112.
- Le problème de la christianisation du monde antique*, ed. H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, Paris 2010.
- Prostko-Prostyński J., *Roma-solium imperii: elekcja, koronacja i uznanie cesarza w Rzymie*, Poznań 2014.
- Puech V., *Constantin*, Paris 2011.
- Rapp C., *Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'Bishop'*, *JTS* 49, 1998, s. 685–695.
- Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, ed. S. Inowlocki, C. Zamagni, Leiden–Boston 2011, s. 69–86.
- Rees R., *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh 2004.
- Rémy B., *Dioclétien et la tétrarchie*, Paris 1998.
- Rist J., *Constantin et l'Église. Remarques sur le soi-disant tournant constantinien*, *CPE* 109, 2008, s. 43–55.
- Rives J.B., *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, *JRS* 89, 1999, s. 135–154.
- Robertson A.S., *Roman Imperial Coins in the Hunter Coin Cabinet, University of Glasgow*, vol. V: *Diocletian (Reform) to Zeno*, Oxford 1981.
- Rouché Ch., *Theodosius II, the cities, and the date of the Church History of Sozomen*, *JTS* 37, 1986, s. 130–132.
- Rousseau Ph., *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.
- Rousselle A., *La chronologie de Maximien Hercule et le mythe de la Tétrarchie*, *DHA* 2, 1976, s. 445–466.
- Ruhbach G., *Die politische Theologie Eusebs von Caesarea*, [in:] *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. G. Ruhbach, Darmstadt 1976, s. 236–258.
- Runciman S., *Teokracja bizantyńska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1982.
- Ruysschaert J., *Essai d'interprétation synthétique de l'Arc de Constantin*, *APARA.R* 35, 1962/1963, s. 79–100.
- Rybowska J., *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź 2017.
- Salama P., *Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien*, *BS-NAF* 1998, 2002, s. 137–159.
- Salamon M., *Arsakios, Attyk i tradycja historyczna o wygnaniu Jana Chryzostoma*, [in:] *Hortus historiae: księga pamiątkowa ku czci Profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, red. E. Dąbrowa, M. Dziełska, M. Salamon, S. Sprawski, Kraków 2010, s. 563–576.

- Salamon M., *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, s. 245–266
- Salzman M.R., *The making of a Christian aristocracy: social and religious change in the western Roman empire*, Cambridge 2002.
- Sansterre J.-M., *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „césaro-papiste”*, B 42, 1972, s. 131–195, 532–594.
- Shean J.F., *Soldiering for God: Christianity and the Roman army*, Leiden–Boston 2010.
- Schlosser J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980.
- Schmidt O., *Constantin der Grosse (275–337)*, Stuttgart 2007.
- Schubert W., *Musik in der christlichen Spätantike im Spiegel der Ekklesiastike historia des Sokrates von Konstantinopel*, [in:] *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin*, ed. B. Bäbler, H.-G. Nesselrath, München–Leipzig 2001, s. 140–158.
- Schwarte K.H., *Diokletians Christengesetz*, [in:] *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften*, ed. R. Günther, S. Rebenich, Paderborn 1994, s. 203–240.
- Schwartz E., *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913.
- Seeck O., *Das sogenannte Edikt von Mailand*, ZK 12, 1891, s. 381–386.
- Serdica Edict (311 AD): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration*, ed. V. Vachkova, D. Dimitrov, Sofia 2014.
- Seston W., *Dioclétien et la tétrarchie. Guerres et réformes (284–300)*, Paris 1946.
- Seston W., *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, AIPHOS 4, 1936, s. 373–395 [=Mélanges Franz Cumont, Bruxelles 1936].
- Seston W., *L'« humiliation » de Galère*, REA 42, 1940, s. 515–519.
- Singer H., *The labarum, shield blazons and Constantine's Caeleste Signum*, [in:] *The representation and perception of Roman imperial power*, ed. L. Blois, Amsterdam–Gieben 2003, s. 481–500.
- Simon J., *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters 1928 to 1937, Final Report VII: The Arms and Armours and other Military Equipment*, London 2004.
- Simon M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*, Paris 1964.
- Sirinelli J., *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar 1961.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. I–IV, Warszawa 1965.
- Słownik grecko-polski*, oprac. O. Jurawicz, t. I–II, Warszawa 2001.
- Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. I–III, Warszawa 1995.
- Smith K., *Constantine and the captive Christians of Persia: martyrdom and religious identity in Late Antiquity*, Oakland 2016.
- Sordyl K., *Powstanie i rozwój Kościoła nowocześnego*, VP 30, 2010, t. 55, s. 553–566.
- Spychała D., *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, Bydgoszcz 2016.

- Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- Stachura M., *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010.
- Stachura M., *Zwoleńnicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogika*, red. N. W i d o k, Opole 2008, s. 117–135.
- Stark R., *The Rise of Christianity: A Sociologists Reconsiders History*, Princeton 1996.
- Stebnicka K., *Jezebel i Eudoksja. Dwie królowe. Przyczynek do dziejów Jana Chryzostoma z cesarzową Eudoksją*, USS 8, 2009, s. 149–173.
- Stebnicka K., *Jezebel and Eudoxia – reflections on the history of the first conflict between John Chrysostom and Empress Eudoxia*, P 7, 2012, s. 143–154.
- Stein E., *Le développement du pouvoir du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, MSL 4, 1926, s. 80–108.
- Stephenson P., *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London 2009.
- Storch R., *The Trophy and the Cross: Pagan and Christian Symbolism in the Fourth and Fifth Centuries*, B 40, 1970, s. 105–117.
- Straub J., *Kontantins Verrzicht auf den Gang zum Kapitol*, Hi 4, 1955, s. 297–313.
- Suder W., *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003.
- Suski R., *Galeriusz. Cesarz, wódz i prześladowca*, Kraków 2016.
- Suski R., *Upokorzenie Galeriusza przez Dioklecjana. Prawda czy mit*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności, Studia źródłoznawcze*, t. II, red. T. Derda, E. Wiprzycka, Kraków 1999.
- Suski R., *Zwycięska kampania Galeriusza w wojnie z Persami 298–299*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności, Studia źródłoznawcze*, t. II, red. T. Derda, E. Wiprzycka, Kraków 1999, s. 153–183.
- Sutherland C.H.V., *The Roman imperial coinage*, vol. VI: *From Diocletian's reform (A.D. 294) to the death of Maximinus (A.D. 313)*, ed., London 1967.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- Tabbernee W., *Eusebius' Theology of Persecution: As Seen in the Various Editions of His Church History*, JECS 5, 1997, s. 319–334.
- Telfer W., *Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt*, HTR, 48, 1955, s. 227–237.
- Testa R.L., *L'église, les domini, les païens rustici: Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e–VI^e siècle)*, [in:] *Le problème de la christianisation du monde antique*, ed. H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, Paris 2010, s. 77–113.
- The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont, M.A. Gaumer, M. Lamberigts, Leuven–Paris–Bristol 2015.
- Tiersch C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002.
- Toczko R., *O arianizmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze – głos w dyskusji*, [in:] *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, USS 8, 2009, s. 101–126.

- Tomlin R., *Christianity and the Late Roman Army*, [in:] *Constantine. History, Historiography and Legend*, ed. S.N.C. Lieu, D. Montserrat, London, New York 1998, s. 21–51.
- Tom T., *Constantine's Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, VP 34, 2014, s. 103–122.
- Trombley F.R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, vol. I–II, Leiden–New York–Köln 1993.
- Turcan R., *Constantin. Le baptême ou la pourpre?*, Dijon 2006.
- Twomey V., *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the „Church History” of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982.
- Ullmann W., *The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement*, JEH 27, 1976, s. 1–15.
- Urbainczyk T., *Observations on the differences between the Church Historie of Socrates and Sozomen*, Hi 46, 1997, s. 355–356.
- Urbainczyk T., *Socrates of Constantinople, historian of Church and state*, Michigan 1997.
- Young F., *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983.
- Vaggione R. P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, New York, Oxford 2000.
- Van Dam R., *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011.
- Van Dam R., *The Many Conversions of the Emperor Constantine*, [in:] *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. K. Mills, A. Grafton, Rochester 2003, s. 127–151.
- Van Dam R., *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2007.
- Van der Loef L.J., *Mani as the danger from Persia in the Roman Empire*, Augu 24, 1974, s. 75–84.
- Vanderspoel J., *Themistius and the Imperial Court: oratory, civic duty and paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor 1995.
- Versnel H.S., *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.
- Vivian M.R., *Eusebius and Constantine's Letter to Shapur: Its Place in the Vita Constantini*, SP 29, 1997, s. 164–169.
- Vogt H.J., *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Theoph. 20, Bonn 1968, s. 17–56.
- Vogt J., *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960.
- Vogt J., *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993.
- de Vries W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.
- Wagenvoort H., *Pietas*, [in:] *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, ed. H. Wagenvoort, Leiden 1980, s. 1–20.
- Wallace-Hadrill A., *The Emperor and His Virtues*, Hi 30.3, 1981, s. 298–323.
- Wallraff M., *Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001.

- Wallraff M., *Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastiques grecs*, [in:] *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, éd. B. Pouderon, Y.-M. Duval, Paris 2001, s. 361–370.
- Wallraff M., *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten*, ZAC 1, 1997, s. 251–279.
- Wallraff M., *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997.
- Wallraff M., *Socrates Scholasticus on the history of Novatianism*, SP 29, 1997, s. 170–177.
- Wallraff M., *Sonenkönig der Spätantike. Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Freiburg, Basel, Wien 2013.
- Weinstock S., *Victor and Invictus*, HTR 50.3, 1957, s. 211–247.
- Weiss P., *The vision of Constantine*, JRA 16, 2003, s. 237–259.
- Wienand J., *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I*, Berlin 2012.
- Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w.n.e.*, Oświęcim 2018.
- Williams D.W., *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995.
- Williams J., *Religion and Roman Coins*, [in:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, London 2007, s. 143–163.
- Willing M., *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph*, Berlin–New York 2008.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- Wiśniewski R., *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013.
- Wolf É., *Le vocabulaire latin de la conversion au christianism*, [in:] *Le problème de la christianisation du monde antique*, ed. H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, Paris 2010, s. 33–38.
- Woods D., *Eusebius, VC 4.21, and the Notitia Dignitatum*, SP 29, 1997, s. 195–202.
- Woods D., *The Deathbed Conversion of Galerius Maximianus to Religious Tolerance: Fact or Fraud?*, SP 44/49, 2010, s. 85–89.
- Woods D., *'Veturius' and the Beginning of the Diocletianic Persecution*, Mn 54, 2001, s. 587–591.
- Zanker P., *August i potęga obrazów*, tłum. L. Olszewski, Poznań 1999.
- Ziółkowski A., *Historia Rzymu*, Poznań 2004.
- Ziółkowski A., *Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii*, PH 77, 1977, s. 525–534.
- Ziółkowski A., *Wizja Konstantyna. Reinterpretacja*, VP 4, 1983, s. 200–215.
- Żelazny J., *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006.



Summary

The Symmachy of the Roman Empire with the God of Christians

(4th–6th centuries)

volume I:

„Remarkable transformation”

– the birth of a new age



For the Christians of late antiquity there had been two breakthrough events in the history of mankind. The first of these was the revelation of Jesus Christ to the world, and with it, the advent of the time of salvation. The second was the conversion of Emperor Constantine the Great to Christianity. The biographer of Emperor Constantine, who was also the author of the first *Church history*, Eusebius of Caesarea, even though he exposed the great significance of both of these events, nonetheless understandably considered the fundamental turning point of the history of the world to have been the appearance among men of the eternal Word of God, the Wisdom, the true Anointed One, Jesus Christ, who taught people how they should worship the Father and who was granted the power, the perpetual reign in the everlasting kingdom. With His

coming, as Eusebius noted, was associated the creation of the new Christian people, the most pious and invincible – God’s people who inhabit the entirety of the earth, which in reality was not new, since the way of life grounded in piety and the customs it cultivated, taken from the Hebrews, the people famed for its antiquity, reached to the beginnings of mankind. The view of the ancient origin of the Christian religion was also shared by Emperor Constantine himself. In the idea promoted by Eusebius one can therefore see the Roman mentality, for Romans were hostile towards any religious innovations and respected religions which had a long tradition behind them. They also held the view that any organised community had its own religion, and therefore since Christians had their own religion, according to the Roman views they were a separate people.

The second turning point in history was associated with Constantine himself, and is referred to in literature as the Constantinian shift, which in Eusebius’s view came down to the elimination of all hatred towards God from the world, and at the same time putting an end by this ruler to the war against God, impudently started by humanity as a result of trampling of God’s commandment by the first man, and then continued by the persecutors of Christians, including those contemporary to Eusebius. The greatest of persecutions took place during Emperor Diocletian’s reign, and the edicts issued against Christians during those years (303–304) were intended to essentially lead to their apostasy and restoration of the unity in the worship of deities in the Roman civitas.

Constantine, in the view of the Church historians of late antiquity, on the one hand himself had chosen the God of Christians to be his ally, and on the other, he himself was chosen by the Lord, becoming an instrument in God’s hands in the fight against evil and the forces that were its personification. In these struggles, Constantine would have made a fundamental shift of an eschatological dimension, eliminating evil from the world and restoring peace – henceforth known as *pax Christiana* and ushering the kingdom of God on earth. The ruler saw in God his ally (*symmachos*), who fought alongside him against the common enemies, ensuring military victories and successful reign. The aforementioned Eusebius of Caesarea saw God not only as Constantine’s ally, but also as his friend, keeper, caretaker and defender, as well as a helper and guide. However, before Constantine associated himself with the God of Christians, he sought – something not mentioned by the Church au-

thors – divine protectors among the gods that have at the time been popular within the *Imperium Romanum*. He was doing so all the more fervently, it would seem, because his position within the Empire was not well established. At least since the year 305, when he was passed by when the dignities of Caesars were bestowed, he found himself in an exceedingly difficult situation, which became even further exacerbated by the death of his father. He was constantly forced to face new threats, whether from Galerius, Maximianus or Maxentius. Raised in Roman tradition, all the more eagerly, it would seem, he sought a mighty deity, to which he later most commonly referred to as the Highest God (*Summus Deus*), which by bestowing its favour could ensure him military victories against internal and external enemies. At first he saw this patron in Mars, to whom Galerius's victory over the Persians was ascribed. However, when military success abandoned Galerius, and Mars became the patron deity of Maxentius, who was hostile towards Constantine, the latter at first found his own patron in *Sol Invictus*, only to soon afterwards, before the decisive clash by the Milvian Bridge, to recognise Christ as his deity, and ascribed to Him his military victories.

Both of these revolutionary events blended into an extraordinary or miraculous transformation in the relation of Hermias Sozomen, the author of a *Church history* from the mid-fifth century. The above historian was convinced that it was caused by God Himself, and that it led Romans to abandoning their former religion and their indigenous tradition both. One needs to remember that while the described changes were, in the final reckoning, revolutionary, religious and social life did not experience either violent or radical changes. The Christianisation of *Imperium Romanum* proceeded in a gradual, evolutionary manner. At the beginning of the fourth century Christians were decidedly a minority, and began to gain numerical advantage only during the following century. At the same time, they were far fewer in the western part of the Empire than in the East. Thus, when Constantine was choosing the God of Christians for his divine patron, the vast majority of his subjects followed the traditional cults.

In the alliance struck between the Emperor with the God of Christians, it was the military dimension that had the greatest significance, and it is for this reason that I referred to it using the term *symmarchy*, denoting a military alliance and a common struggle. It would appear that in the early stage Constantine's conversion to Christianity was limited to just

that, and only with time became a mature monotheism and an alliance between the state and God. In dealing with the history of symmarchy of the *Imperium Romanum* with the God of Christians I attempted to examine many of the themes through the eyes of the authors of the works of Church historiography, a literary genre born during and characteristic to the discussed period. I referred primarily to the *Church history* of Eusebius of Caesarea, but also to the works of his continuators: Rufinus of Aquileia, Socrates of Constantinople, Hermias Sozomen, Philostorgius, Theodoret of Cyrhus and Evagrius Scholasticus.

The “ideology of victory”, highly visible in the *Church histories* from this period (starting with the first of these, by Eusebius of Caesarea), was characteristic for the genesis of the aforementioned symmarchy. The authors of *Church histories* associated it with the sign of the cross, in which from the very beginnings Christians saw a symbol of the glorious victory of Christ, and ascribed to it palladial properties. Thus Constantine made use of the potential of the idea deeply embedded in Christianity, of a victory-triumph, by giving it for political reasons a military dimension, the symbolism of which can be seen in the *labarum*, the military standard, which in the Church historiography of the fifth century was reduced exclusively to the image of the cross of Christ. The ideology of victory was at the forefront of the topics raised by Eusebius of Caesarea in his *Church history*. As was mentioned before, he devoted a lot of attention to the war declared by mankind on God Himself. God’s victory in this war was of sacral nature. Christians, who – as Eusebius pointed out – were a side in this conflict, armed in piety and wielding true love as a weapon, fought numerous skirmishes against evil spirits that hated God and were inimical to the salvation of mankind. They were led in this fight, as the bishop of Caesarea was deeply convinced, by Christ, God’s chief Commander, Lord and King, leading to a complete victory and to the annihilation of the enemies of God. The victories attained by Christians had several dimensions: military, martyrological and doctrinal. The first of these consisted of the victories won by Constantine and his sons, through the power of God Almighty. In the second dimension – martyrological – Christians, by giving their lives for God, were the real victors, and as a reward for their sacrifice they received the glorious laurel of immortality. In the third dimension – doctrinal, the victory belonged to the teachings proclaimed by Christians, which triumphed over the false teachings of pagans.

The theology of victory dominated the religiosity of Romans of the era, among both Christians and pagans – according to the relations of the other Church historians of the fourth and fifth centuries. According to them, the victorious outcome of the military campaigns proved not only the correctness of the choices made on the religious grounds, but also had a key significance in relation to legitimisation of power, for it proved the Divine acceptance of the ruler. An important place of the proclaimed theology of victory was also given to the continuous overcoming of the weakness of human nature by individual Christians, victories they won over themselves, the greatest of these being a willing death for God's cause.

The Church historians ascribed great importance to piety, seeing it as a virtue necessary not only for attaining happiness in the eternal life, but also in this world. They were convinced that its cultivation by Emperors was necessary to ensure prosperity for both the *Imperium Romanum* and for those who ruled it. They believed that pietas alone was sufficient to guarantee military victories, although they also ascribed considerable importance to the virtue of meekness.

The period of breakthrough during which the symmarchy of the Roman Empire with the God of Christians was forged was also characterised by the re-defining of wisdom. True wisdom stopped being associated solely with education, for its source was seen to be in God's revelation. This can be clearly seen in the works of Socrates of Constantinople and Hermias Sozomen, in which the authors devoted a lot of attention to the question of true wisdom, focusing it on those who – in the general feeling – loved it: the philosophers. At the same time they pointed to monasticism as the new, characteristic to this breakthrough era, way of loving wisdom, the new philosophy which was to replace the old philosophy of the former period. For Socrates, the classical philosophy of the Hellenistic philosophers was developed through the spoken word. The one cultivated by Christian ascetics was accomplished through deeds and, according to the author, it should be considered true philosophy. For the most important task, according to the historian, that stood before the philosophers was the cognizance of God. This could be pursued also by a simple man, lacking any education, through the agency of God's grace and inner light that came from God. Miraculous signs made by Christian wise men confirmed the truths they taught. Socrates was convinced that many of the pagan wise men were also close to discovering God, and it

was with this that he explained the respect which philosophers enjoyed in the society. He considered Hellenistic education itself, culminated by philosophical studies, very useful. The historian however also perceived the existence of a group of false philosophers who tarnished reputation of the rest. A special place among them belonged to Emperor Julian the Apostate, prone to giving in to his passions. Hermias Sozomen, too, recognised two kinds of philosophy in his work. He referred to the first one as Hellenistic, the second was the philosophy of the Church. Contrary to Socrates, Sozomen did not ascribe any value to classical philosophy. He associated it closely with paganism, and ascribed to its adherents the love of idle discussions and frivolity, which led to their doom. According to the historian, in the same way that the era of pagans had ended, so did their wisdom and those who had loved it. Their place was taken by new philosophers, Christian ascetics, who focused primarily on the vigorously developing ascetic movement. The new philosophy that they cultivated, sent by God, did not require education, it was a way of life entirely directed towards the Creator.

Even during the fourth century the alliance of the Roman Empire with the God of Christians was under threat, not only by the apostasy of Emperor Julian, or by the struggle of Constantius II and Valens against theological views that were ultimately recognised as orthodox, but also by the conflicts that occurred between the rulers and the bishops over the *auctoritas principis*. The most vociferous of these in the western part of the Empire took place between Emperor Theodosius I and Ambrose, the Bishop of Milan, and in the East between the court – or rather Empress Eudoxia – and John Chrysostom, the Bishop of Constantinople. While the conflict in the West was reconciled, it took a dramatic turn for the capital's bishop. Quite a lot of attention was devoted to it in the works of Socrates of Constantinople and Hermias Sozomen. Both of the historians lay the responsibility for this conflict primarily on the shoulders of the Bishop's enemies, who instigated Empress Eudoxia against him – although the Empress herself was not deemed blameless, as the authors pointed to her emotionality. Socrates, ambivalent towards John, also allotted blame to the Bishop himself, and pointed out both the positive and negative aspects of his activity. In contrast to Socrates, Sozomen glorified John Chrysostom, and saw the misfortunes that befell the *Imperium Romanum* as a punishment sent by God for the wrongs done to him. During the reign of the son of Arcadius and Eudoxia, Em-

peror Theodosius II, John was rehabilitated, and his remains were ceremoniously laid to rest in the Church of the Apostles in Constantinople, which constituted a manner of the imperial expiation. Theodosius II, making amends for the trespasses of his parents against the bishop of Constantinople-New Rome, not only renewed the close relations of *Imperium Romanum* with God, which were a consequence of the alliance struck by Constantine the Great, but strengthened them further, demonstrating that in this indissoluble relationship the Emperor played the role of an intermediary between God and men, caring for the state entrusted to him by God and for the Church, which in return for his protection obtained God's blessings for the ruler and the empire.

Thus, having unified *Imperium Romanum* under his rule, Constantine gave the alliance with God a greater significance – now encompassing the entire state; however the Empire did not become Christian immediately. This was not the case even when Emperor Theodosius I (379–395) made Christianity, in its Nicene form, the sole legal religion in the *Imperium Romanum*. The aforementioned symmachy, in time, took the form of a close association between the Empire and the Church; already Theodosius II (408–451) was convinced of it, but it was during the reign of Emperor Justinian I (527–565) that the Roman Empire became fully Christian. Therefore for nearly three centuries, from the fourth until sixth centuries, as a result of the aforementioned “remarkable transformation”, Roman *civitas* was undergoing a deep metamorphosis, Christianising its structures within the framework of the alliance with God started by Constantine and continued by his successors.

Translated by Michał Zytka



Indeksy



Indeks osób

Kursywą wyróżniono nazwiska współczesnych badaczy

A

- Abraham, patriarcha żydowski 13, 61
Adamiak Stanisław 24, 211
Aecjusz z Antiochii (też Aecjusz Syryjczyk), przywódca anomejczyków 141–142, 147–148
Afrates, pisarz chrześcijański 66, 109
Aggeusz 71
Akacjusz, bp Beroi 168
Akacjusz z Cezarei Palestyńskiej, herezjarcha 147
Alafion z Asalei, mnich 153
Alaryk, władca Wizygotów (395–410 r.) 121, 124
Aleksander III Wielki (też Macedoński), król Macedonii (336–323 r. p.n.e.) 124, 145
Aleksander, bp Aleksandrii (313–326/328 r.) 64–65
Aleksander, bp Antiochii (412–417 r.) 170
Aleksander, bp Konstantynopola (wcześniej Bizancjum) (314–337 r.) 151
Aleksy z Betagatonu, mnich 153
Alföldi Andreas 54
Ambroży (Aureliusz Ambrozjusz), bp Mediolanu (374–397 r.) 10, 115, 159, 169, 194, 238
Ammoniusz, mnich 178
Anastazja, przyrodnia siostra Konstantyna Wielkiego 27
Andragacjusz, filozof 137
Antemiusz, prefekt pretorium Wschodu (405–414 r.) 148, 180
Antoni, twórca anachoretyzmu 151–153
Antonin Pius (Tytus Eliusz Hadrian Antonin), cesarz rzymski (138–161 r.) 91
Anulinus, wikariusz Afryki 63
Apolinary, bp Laodycei 147
Apollo, bóstwo 16, 19, 28, 33, 50–51, 54, 123
Ariusz, prezbiter aleksandryjski 64, 142, 148, 151,
Arkadia, siostra Teodozjusza II 117
Arkadiusz (Flawiusz Arkadiusz), cesarz wschodniorzymski/bizantyński (395–408 r.) 117, 148, 159, 176, 178, 186, 194, 238
Arsacjusz, arcykapłan Galacji 122
Arsacjusz, bp Konstantynopola (404–405 r.) 172, 174
Arsakes II (Arszak II), król Armenii (350–368 r.) 105–106,
Arystoteles, filozof 138–139, 142–143, 150

- Aspar, wódz rzymski 107
 Asteriusz, sofista 148
 Atanazy, bp Aleksandrii (328–373 r.)
 145, 164
 Attalus (Pryskus Attalus), uzurpator
 władzy cesarskiej 124
 Attyk, bp Konstantynopola (406–
 425 r.) 137, 173
Aubineau Michel 181
 August (Gajusz Juliusz Cezar Ok-
 tawian), cesarz rzymski (31/27
 p.n.e. – 14 n.e.) 14, 33, 74–75, 84,
 115, 123
 Augustyn (Aureliusz Augustyn), bp
 Hippony (396–430 r.) 32
 Aurelian (Lucjusz Domicjusz Aure-
 lian), cesarz rzymski (270–275 r.)
 33, 45
 Aureliusz Wiktor (Sektus Aureliusz
 Wiktor), historyk 19
- B**
- Baghos Mario* 89
Balbuza Katarzyna 84
Bardill Jonathan 1, 3, 30, 32–33, 66, 68,
 110, 113, 128, 130
Barnes Timothy D. 2, 12, 17, 19, 22, 24,
 26–27, 29, 31–32, 34–35, 37–38, 41,
 45–46, 54–57, 66, 80–81, 85, 104,
 109–110, 133, 182
Baron Arkadiusz 158
Batiffol Pierre 168–169
Baur Chrysostomus 162, 173, 179–180,
 184
 Bauto (Flawiusz Bauto), *magister mi-*
litum, konsul (385 r.), ojciec ces.
 Eudoksji 176
 Bazyli, bp Cezarei Kapadockiej 119,
 137, 148–150, 152–153
 Bazyli z Ancyry, duchowny 148
 Bazyliskos, męczennik 171
Belayche Nicole 50
Bergmeier Rolf 26
- Blandyna, męczennica 97
Bouffartique Jean 7
Bremmer Jan N. 30
 Brison, pokojowiec cesarzowej Eudoksji
 177, 181
Brodka Dariusz 84
Bruun Patrick 30–31
Brzozowska Zofia 130, 149
 Budas zw. Terebintosem, domniemany
 uczeń Scytiana 145
Burckhardt Jacob 2, 25–26, 47
Burgess Richard 20
- C**
- Cecylian, bp Kartaginy 24, 58, 62
 Celsus, wikariusz Afryki 60
Ceran Waldemar 17, 76, 111, 160
 Cezar (Gajusz Juliusz Cezar), wódz, poli-
 tyk, dyktator, pisarz 33
Chadwick Henry 31, 53–55, 67
Chesnut Glenn F. 133
 Chrestus, bp Syrakuz 59
Combés Robert 82
Crouzel Henri 12, 85, 96
 Cyceron (Marek Tulliusz Cyceron), poli-
 tyk, poeta, filozof 13
 Cyryl, bp Aleksandrii (412–444 r.) 165
 Cyryl, bp Jerozolimy (350–386 r.) 53
 Cyryn, bp Chalcedonu 162, 166, 172
- D**
- Dagron Gilbert* 76, 78, 129–130, 167, 174,
 179
Daniélou Jean 3, 127
 Dawid, król Izraela 79, 107
Dauids Adelbert 84
Dąbrowska Małgorzata 8, 75
 Decjusz (Gajusz Messjusz Trajan Kwintus
 Decjusz), cesarz rzymski (249–251 r.)
 20, 23
 Demokryt, filozof 141
 Diodor, mnich 137
 Diogenes, filozof 150

Dioklecjan (Gajusz Aureliusz Waleriusz Dioklecjan) cesarz rzymski (284–305 r.) 11, 15–20, 24, 33–38, 41–42, 45, 46, 84, 93, 97, 190, 234
 Dioskur I, bp Aleksandrii (444–451/454 r.) 175
 Domicjusz Aleksander (Lucjusz Domicjusz Aleksander), uzurpator władzy cesarskiej 44–45
 Doroteusz, męczennik 97
Dörries Hermann 54
Drake Harold A. 1, 26, 56, 176
Duchesne Louis 2
 Dydim Ślepy, teolog aleksandryjski 136
Dvornik Franciszek 77
Dzielska Maria 139, 174

E
Edwards Mark 58
 Efrem Syryjczyk, teolog 152
 Elafiusz, wikariusz Afryki 59
 Eliasz 152
Elliott Thomas George 27
 Empedokles, uczony 141, 145
 Epifaniusz, sofista 148
 Epifaniusz, bp Salaminy 161, 178–180, 185
 Eudoksja, żona cesarza Arkadiusza 159–160, 166, 172, 176–186, 194, 238
 Eugeniusz (Flawiusz Eugeniusz), uzurpator władzy cesarskiej 106, 124–125
 Eulaliusz, bp Cezarei Kapadockiej 146
 Eunapiusz z Sardes, historyk 28
 Eunomiusz, anomejczyk 143, 169
 Eustacjusz, bp Sebasty (356–378 [?] r.) 146
 Eutropia, matka Maksencjusza 44
 Eutropiusz, dostojnik, konsul (399 r.) 162–163, 169

Euzebiusz, bp Cezarei Palestyńskiej (ok. 313–339/340 r.), historyk, teolog 4–6, 9–15, 20, 27, 29–32, 35, 44, 47–51, 56–57, 62, 69, 74–79, 84–104, 116, 120, 125–127, 158, 189–190, 192, 233–234, 236
 Euzebiusz, bp Emesy 136
 Ewagriusz Scholastyk (z Epifanei), historyk, prawnik 10
 Ewagriusz z Pontu, mnich, teolog 145, 148–150
 Ezechiel 71, 108

F

Fausta, żona Konstantyna Wielkiego, córka Maksymiana 41, 44, 54
 Faustyn, bp 169
 Feliks z Abtungii, bp 24
Filipczak Paweł 159, 181, 184
 Filon z Aleksandrii, filozof i teolog 74
 Filostorgiusz, historyk 10, 105, 116, 120, 125–126, 176, 192, 236
 Flacylla, siostra cesarza Teodozjusza II 117
 Flawian I, bp Antiochii (381–404 r.) 168, 170
 Flawian I, bp Konstantynopola (446–449 r.) 175–176
 Flawian, prefekt pretorium 124
 Fotyn, bp Lyonu (ok. 150–177) 96
Fowden Garth 25
Fraschetti Augusto 54
Frend William Hugh Clifford 16, 19, 21, 24, 80
 Frumencjusz, bp Aksum 149
 Fyskon, mnich 153

G

Gagé Jean 84
 Gajnas, *magister utriusque militiae*, gocki wódz 162, 169–170, 172, 179

Galeriusz (Gajusz Galeriusz Waleriusz Maksymian), cesarz rzymski (305–311 r.) 15–17, 21, 22, 24, 34–47, 49, 93, 190–191, 235
 Gallus (Flawiusz Klaudiusz Konstancjusz Gallus), brat Juliana Apostaty, cesarz 116, 143
 Geroncjusz, bp Nikomedii 168–169
Gibel Katarzyna 17
Gibbon Edward 2
Girardet Klaus Martin 1, 3, 27–29, 31, 49, 55, 63, 76, 80–81
Gnilka Joachim 73
Grégoire Henri 26, 48, 55, 57, 181
Gregory Timothy E. 23, 181
 Grzegorz, bp Nazjanzu, bp Konstantynopola (379–381 r.) 53, 119, 136–137, 147, 148–150, 152
 Grzegorz, bp Neocezarei w Poncie 149

H

Hall Linda Jones 51
Halsberghe Gaston H. 33
Harnack Adolf 3
Hatt Jean-Jacques 31
Heim François 84, 93–94
Hekster Olivier 40
 Helena, matka Konstantyna Wielkiego 27, 116, 128
 Heliogabal (Marek Aureliusz Antonin), cesarz rzymski (218–222 r.) 33
 Herkules, bóstwo 18, 19, 33, 38, 40, 43–44, 46
Herrmann-Otto Elisabeth 1, 21, 42
 Herodiada, żona Heroda III i Heroda Antypasa 183
 Hilarion, mnich 152
 Himeriusz, sofista 148
Hollerich Michael J. 4
Holloway R. Ross 1
Holum Kenneth G. 4, 172, 176, 178

Honoriusz (Flawiusz Honoriusz), cesarz zachodniorzymski (395–423 r.) 120, 164, 171, 176, 178
Hopkins Keith 3
Humphries Mark 3
Hunter David G. 159
 Hypatia, filozofka 139

I

Iluk Jan 130
Ilski Kazimierz 25, 29, 68–70, 77, 106, 116, 130, 159, 164, 172–173, 175, 182, 186
 Innocenty I, bp Rzymu (401–417 r.) 174, 176, 181
 Izaak, mnich 167–168
 Izidor, prezbiter aleksandryjski 163

J

Jaczynowska Maria 14, 17, 33, 53, 93, 116
 Jan, komes, zaufany ces. Eudoksji 179
 Jan, mnich z Tebaidy 125
 Jan, uzurpator władzy cesarskiej 107, 123
 Jan Chryzostom (Złotousty), kaznodzieja antiocheński, bp K-pola (398–404 r.) 9–10, 118, 137, 150, 157–186, 194, 238
 Jan Chrzyciel 107, 152, 183
 Jan Malalas, historyk 129
Janin Raymond 129–130
Janiszewski Paweł 16, 105, 108, 125–126, 134, 173
 Janus, bóg rzymski 74
 Jerzy, filozof ariański 142–143
 Jezebel, postać bibl. 179, 183
 Jezus Chrystus 1, 5, 12–13, 18, 20, 22, 29, 31–32, 45, 47–48, 52, 59–60, 62, 66, 68–69, 72–79, 81, 87–91, 93, 95, 97–98, 100, 102–105, 108–114, 120–124, 126–129, 131–132, 134, 151, 155, 158, 189, 191–192, 233

- Jones Arnold H.M.* 27, 55, 81
 Jowian (Flawiusz Jowian), cesarz rzymski (363–364 r.) 138, 146
 Julian Apostata (Flawiusz Klaudiusz Julian), cesarz rzymski/bizantyński (361–363 r.) 31, 105, 111–113, 116, 122–124, 134–135, 143–147, 150, 154, 193–194, 238
 Juliusz Afrykańczyk (Sekstus Juliusz Afrykańczyk), historyk 147
 Justyn Filozof, Męczennik (II w.) 11, 96, 127
 Justynian I (Flawiusz Piotr Sabacjusz Justynian), cesarz wschodniorzymski/bizantyński (527–565 r.) 8–9, 130, 195, 239
- K**
 Kähler H., 37
 Karteriusz, mnich 137
Kazhdan Alexander 32
 Kedrenos Jerzy, historyk bizantyński 129
Kelly John N.D. 161–162, 167–169, 170, 174, 177, 179, 181, 183–184
Keresztes Paul 7, 15, 16, 32, 55
King Noel Quinton 159
 Klaudiusz II Gocki (Marek Aureliusz Waleriusz Klaudiusz), cesarz rzymski (268–270 r.) 19
 Klemens Aleksandryjski (Tytus Flawiusz Klemens), teolog 147
Kneissl Peter 84
Kochanek Piotr 10, 64
Koenen Klaus 71–72
Kokoszko Maciej 10
Kolb Frank 15, 17–19, 33–34, 37, 90, 105, 110, 116, 123
Kotosowski Tadeusz 24
 Kommodus (Lucjusz Eliusz Aureliusz Kommodus), cesarz rzymski (180–192 r.) 33
Kompa Andrzej 10, 137, 143, 174
 Konstancjusz I (Gajusz Flawiusz Waleriusz Konstancjusz), cesarz rzymski (305–306 r.) 17, 20, 27, 34–37, 39, 49–50
 Konstancjusz II (Flawiusz Juliusz Konstancjusz), cesarz rzymski (337–361 r.) 5, 52, 75, 105–106, 113, 123, 125, 130, 194
 Konstantyn I Wielki (Gajusz Flawiusz Waleriusz Konstantyn), cesarz rzymski/bizantyński (306–337 r.) 1, 3–9, 14–16, 20–22, 24–35, 39–44, 46–60, 62–70, 74–81, 83, 86, 93–95, 101–105, 109–111, 113, 114, 116, 123–125, 128–132, 139, 143, 157–158, 187, 189–192, 195, 233–235
 Konstantyn II (Flawiusz Klaudiusz Konstantyn), cesarz rzymski (337–340 r.) 75
 Korneliusz, bp Rzymu (251–253 r.) 23
Kotłowska Anna 4, 74, 76–77
Krupczyński Piotr 17, 160
 Kryspion, mnich 153
 Kryspus (Flawiusz Juliusz [Waleriusz] Kryspus), syn Konstantyna Wielkiego 31, 54, 101–102
Kugener Marc-Antoine 181
- L**
 Laktancjusz (Lucjusz Cecyliusz Firmian Laktancjusz), pisarz 15, 16, 27, 29–31, 35–36, 38, 49, 51, 56–57, 125–126
Lançon Bertrand 2, 7, 27–29, 32, 46
Leadbetter Bill 36, 38
Lenski Noel 1, 3, 30–31, 52, 55, 68
 Leon I, bp Rzymu (440–461 r.) 175–176
Leppin Hartmut 159, 165, 173
Leszka Małgorzata B. 181, 220
Leszka Mirosław J. 5, 10, 77, 79

- Libaniusz, retor 19, 112, 137, 148, 151
- Licyniusz (Gajusz Waleriusz Licynianus Licyniusz), cesarz rzymski (308–324 r.) 15, 21–22, 27, 42, 49, 57–58, 60, 65, 86, 92–95, 102, 104–105, 113, 123
- Liebeschuetz John H.W.G.* 14, 18, 29, 51, 54, 116, 164–166, 169, 171, 173, 179, 181
- Lieu Samuel N.C.* 17, 131
- Lippold Adolf* 159, 181
- Liwiusz (Tytus Liwiusz), historyk 14
- Lucylla, przeciwniczka bpa Cecyliana z Kartaginy 24
- Ł**
- Lukaszewicz Adam* 30, 51, 53, 81, 122
- M**
- Maas Michael* 8
- MacCormack Sabine G.* 54
- MacMullen Ramsay* 30, 54
- Magnencjusz (Flawiusz Magnus Magnencjusz), uzurpator władzy cesarskiej 105, 125
- Makariusz, bp Jerozolimy (313–334 r.) 44, 65
- Makary z Aleksandrii, mnich 148
- Makary z Egiptu, mnich 149
- Maksencjusz, cesarz-uzurpator (306–312 r.) 20–21, 27, 30, 35, 39, 40–47, 49, 51, 53, 57, 58, 65, 70, 90, 94–95, 102, 105, 113, 124, 191, 235
- Maksym (z Efezu), filozof pogański 123–124, 143, 145, 147
- Maksym, biskup Seleucji Izauryjskiej 150
- Maksym I Cynik, bp Konstantynopola (380 r.) 138
- Maksymian (Marek Aureliusz Waleriusz Maksymian), cesarz rzymski (286–305 r.) 17–18, 34, 35, 37–41, 43–44, 47, 190, 235
- Maksym II Daja (Gajusz Waleriusz Galeriusz Maksym Daja), cesarz rzymski (310–313 r.) 21, 35, 41–42, 49, 89–93, 102, 105
- Malchion, mnich 153
- Manders Erica* 37, 43
- Mango Cyryl* 8, 75, 78, 130
- Manicheusz (Mani), twórca manicheizmu 145
- Maraval Pierre* 2, 7, 56–58, 63, 76
- Marceli, bp Rzymu (308–309 r.) 45
- Marceli, bp Ancyry 148
- Marcone Arnaldo* 31, 54
- Marek, adresat listu Konstantyna Wielkiego 51, 59
- Marek Antoniusz, wódz i polityk 33
- Marek Aureliusz (Marek Aureliusz Antonin), cesarz rzymski (161–180 r.) 96, 144
- Maris, bp Chalcedonu 112
- Mariusz (Gajusz Mariusz), wódz i polityk 52, 127
- Mars, bóstwo 19, 33–34, 36–40, 43–47, 67, 191, 235
- Maryna, siostra cesarza Teodozjusza II 117
- Mateusz, ewangelista 53, 73
- Mayer Wendy* 176–177
- McCormick Michael* 84
- Melicjusz, bp Likopola 23
- Mensuriusz, bp Kartaginy 24
- Meropiusz z Tyru, filozof 141
- Metrodor, filozof 141
- Meyendorff John* 8
- Michał Archanioł 129–130
- Milcjades, bp Rzymu (311–314 r.) 51, 59, 62
- Milewski Ireneusz* 180–181
- Mojżesz 78–79, 95, 107
- Morlet Sébastien* 4, 85–86
- Moreau Tiphaine* 2, 7, 27–29, 32, 46
- Myszor Wincenty* 24

N

- Naumowicz Józef* 137
 Nestorius, bp Konstantynopola
 (428–431 r.) 165
Nicholson Olivier 36, 56
 Nowacjan, schizmatyczny bp Rzymu
 23
Van Nuffelen Peter 23, 49, 88, 148, 180,
 183–184

O

- Odabl Charles Matson* 1, 30–31, 34,
 41–42, 54–56
 Olimpiusz, filozof 139
Olszaniec Szymon 122, 124
van Ommeslaeghe Florent 170–171,
 179, 183
 Optat, bp Milewy, pisarz 21, 44
 Orygenes, egzegeta, filozof i teolog
 74, 135, 142, 147, 149–150, 163–165,
 174

P

- Pachomiusz, pustelnik 152
 Pafnucy, bp Tebaidy 149
 Palladiusz, bp Hellenopola, pisarz ko-
 ścielny 161, 164, 170–171, 177, 179
Paschoud François 54
 Paulin z Noli, bp, poeta 27
 Paweł, apostoł 32, 72, 120, 145
 Paweł Orozjusz, teolog i historyk 77
 Paweł z Samosaty, bp Antiochii
 (260–268 r.) 148
Pietras Henryk 65, 135
Pietri Charles 56, 58, 168
Piganiol André 15, 26, 39, 55
 Piotr, apostoł 99, 120
 Piotr I, bp Aleksandrii (300–311 r.) 23
 Pitagoras, filozof 145
 Platon, filozof 138–139, 141–143, 145
 Plotyn, filozof 139
 Plutarch z Cheronei, pisarz, historyk
 53

- Polibiusz, historyk 13
 Pompejusz (Gnejusz Pompejusz), po-
 lityk, wódz 33
 Porfiriusz, bp Antiochii (404–412 r.)
 170
 Proajrezjos, sofista 148
 Proklos, bp Konstantynopola (434–
 446 r.) 108, 173–174
 Prokopiusz z Cezarei, historyk 8
Prostko-Prostyński Jan 39
 Pseudo-Dionizy Areopagita 158
 Pseudo-Kodynos 129
 Pseudo-Martyriusz 179–181
 Pulcheria, siostra Teodozjusza II 116–
 117, 172–173, 175

R

- Remus, mit. brat Romulusa 43
 Rohas (Ruas, Ruga, Rugiła), wódz
 Hunów 108
 Romulus, mit. założyciel Rzymu 33,
 36, 40, 43
 Rufin z Akwilei (Tyraniusz Rufin),
 pisarz, tłumacz 10, 84, 106, 116,
 120, 124–126, 192, 236
Runciman Steven 77

S

- Salamanes, mnich 153
Salamon Maciej 174, 179
 Salomon, król Izraela 79
 Salustiusz (Gajusz Salustiusz Kry-
 spus), polityk, historyk 13
Sansterre Jean-Marie 76
Shean John 29, 31
 Scypion Afrykański (Publiusz Korne-
 liusz Scypion Afrykański), wódz
 i polityk 33, 53
 Scytian Saracen, domniemany po-
 przednik Maniego 145
 Septymiusz Sewer (Lucjusz Septy-
 miusz Sewer), cesarz rzymski
 (193–211 r.) 33, 43

- Serapion, diakon 161, 167, 177
Seston William 16
 Sewer (Flawiusz Waleriusz Sewer), cesarz rzymski (306–307 r.) 35, 39, 41, 44–45, 47, 49
 Sewerian, bp Gabali 161, 177–178, 180–181, 185
Singor Henk 30
Smith Kyle 113
 Sokrates, filozof 135, 138–139, 141
 Sokrates Scholastyk, historyk 10, 45, 53, 104, 106–109, 116, 118–119, 120, 122, 125–126, 128–130, 133–154, 157, 159–170, 172–177, 179–186, 193–194
 Sol Invictus, bóstwo 19, 33, 36, 40, 47, 54, 67–68, 110, 191, 235
 Sopater, filozof 139
 Sozomen Hermiasz, historyk 2, 7, 10, 53, 79, 104–107, 111–114, 116–129, 133–143, 146–148, 152–154, 157, 159–160, 165–173, 175–186, 191–194, 235–238
Spychala Dariusz 17
Stachura Michał 17, 113, 116, 137, 143, 163, 165–166, 173, 175, 184
Stark Rodney 3
Stebnicka Krystyna 179, 183
Stein Ernest 163
 Sulla (Lucjusz Korneliusz Sulla Feliks), wódz i polityk 33, 53
Suski Robert 16, 21, 34–36, 42
 Synezjusz z Cyreny, bp Ptolemaidy 165
 Syzyniusz, nowocjański prezbiter 137, 162
 Szapur II (Sapor II), król Persji (310–379 r.) 66–67, 109, 113
 Szczepan (Stefan), męczennik 97
 Szymon Mag 99
Szymusiak Jan Maria 136
- T**
 Temistiusz, filozof, prefekt Konstantynopola 138–139
 Teodor, biskup Mopsuestii 150
 Teodora, druga żona Konstancjusza I 27
 Teodoret z Cyru, historyk, teolog, bp Cyru (423–449 r.) 10, 53, 105, 107–109, 113–114, 116–120, 123–125, 167–169, 171, 186, 192, 236
 Teodot, bp Antiochii (417–428 r.) 170
 Teodozjusz I Wielki (Flawiusz Teodozjusz), cesarz rzymski/bizantyński (379–395 r.) 7, 10, 106, 124–125, 159, 168, 194–195, 238–239
 Teodozjusz II (Młodszy, Flawiusz Teodozjusz), cesarz wschodniorzymski/bizantyński (402/408–450 r.) 5, 70, 107–109, 114, 116, 118–119, 123, 125, 129, 134, 150, 175–176, 178, 181–182, 186–187, 194, 239
 Teofanes Wyznawca, kronikarz bizantyński 129
 Teofil, bp Aleksandrii (384–412 r.) 163–165, 168, 175, 178–179
 Teofroniusz, heretyk 142–143
 Teon, filozof, ojciec Hypatii 139
 Tertulian (Kwintus Septymiusz Florens Tertulian), pisarz chrześcijański 52, 91
 Tomasz, apostoł 109
Toczko Rafał 103
Tomlin Roger 130
Toom Tarmo 28, 54, 56, 58, 61, 67
 Trajan (Marek Ulpiusz [Nerwa] Trajan), cesarz rzymski (98–117 r.) 33, 52
 Trojlos Sofista 148, 180
Trombley Frank R. 2

Tukidydes, polityk, wódz i historyk
ateński (V w. p.n.e.) 6

Turcan Robert 1, 58

Tymoteusz, arianin 142

Twomey Vincent 84, 99

U

Ullmann Walter 69

Urbainczyk Theresa 133, 165

V

Versnel Henk S. 33

Vivian Miriam Raub 66, 113,

Van Dam Raymond 26, 54, 56, 77, 80

Vogt Joseph 23, 53, 80–81, 122, 129

de Vries Wilhelm 5

W

Wagenvoort Hendrik 34, 115

Wallace-Hadrill Andrew 34, 115, 123

Walens (Flawiusz Juliusz Walens), ce-
sarz rzymski (364–378 r.) 139–140,
194

Waleria Maksymilla, córka Galeriusza
i żona Maksencjusza 35, 43

Walerian (Publiusz Licyniusz
Walerian), cesarz rzymski
(253–259/260 r.) 36

Walerian Romulus, syn Maksencjusza
i Walerii Maksymilli 43

Wallraff Martin 23, 29, 110, 137, 162,
164–166, 173, 175, 178, 180–181

Weiss Peter 30, 55

Wespazjan (Tyt,ous Flawiusz Wespaz-
zjan), cesarz rzymski (69–79 r.)
91

Wienand Johannes 84

Wilczyński Marek 172

Williams Jonathan 28, 75, 105

Willing Meike 98–99

Wipszycka Ewa 2, 3, 20, 35, 106, 134,
173

Wiśniewski Robert 129

Wolf Étienne 7

Wolińska Teresa 77, 79, 138, 174

Woods David 20–21, 32

Z

Zeuge Jörn 30, 55

Ziótkowski Adam 17, 26–27, 30, 51,
54–56

Zosym, historyk 28, 39–41, 45, 53, 105,
163, 167, 181, 183

Zotov Natalia 30, 55

Ż

Żelazny Jan 158



Indeks nazw geograficznych i etnicznych



cieśn. – cieśnina, **etn.** – lud, plemię, grupa etniczna, **g.** – góra/góry, pasmo górskie, **kr.** – kraj, kraina, państwo, **m.** – miasto, miejscowość, **plw.** – półwysep, **rz.** – rzeka, **tw.** – twierdza, **w.** – wyspa, **wzg.** – wzgórze, **zat.** – zatoka

A

Adiabenowie, etn. 46
 Afryka Płn., kr. 22, 24, 44–45, 57, 59–60, 62–63, 124
 Akwileja, m. – 10, 84, 116, 120, 192
 Aleksandria (przy Egipcie), m. 17, 23, 38, 61, 64–65, 74, 90, 136, 138–139, 143, 145, 148, 164–165, 168, 175, 178–180
 Aleksandryjczycy 105
 Ancyra, m. 148
 Antiocheńczycy 124
 Antiochia (Syryjska), m. 38, 76, 92, 124, 142, 147, 158, 166, 168, 170–171
 Arles, m. 59–60, 68
 Armenia, kr. 105, 146–147, 171
 Armeńczycy (też Ormianie), etn. 46, 91, 147, 171
 Asalea, m. 153
 Ateny, m. 6, 135, 143, 145, 148–149
 Azja, kr. 3, 168
 Azja Mniejsza, kr. 21

B

Balkany, plw. 35
 Beroa, m 168
 Berytos, m. 149

Betagaton, m. 153
 Bitynia, kr. 178
 Bizancjum, m. (zob. też Konstantynopol) 130
 Bizancjum (cesarstwo bizantyńskie, cesarstwo wschodnie, cesarstwo rzymskie, cesarstwo) kr. 2–3, 5, 7–8, 10, 17, 21, 28, 57, 75, 77–79, 117–118, 134, 137, 148, 159, 163, 170, 172–173, 175, 191
 Bizantyńczycy, etn. 75, 83
 Bosfor, cieśn. 129
 Brytania, kr. 27, 114
 Burgundowie, etn. 107

C

Carrhae, zob. Karry
 Cezarea Kapadocka, m. 145, 198
 Cezarea Palestyńska (Nadmorska), m. 4, 6, 8–11, 13–15, 20, 27, 30, 32, 35, 47–50, 53, 57, 61–62, 64, 69, 74–76, 78, 84–86, 88–94, 96–97, 99–100, 101, 116, 120, 125, 136, 147–150, 152–153, 158, 189–190, 192, 233–234, 236
 Chalcedon, m. 112, 133, 162, 166, 172, 178
 Cylicja, kr. 171
 Czerwone Morze 95, 107

D

Dunaj, rz. 20, 167
Dura Europos, m. 52

E

Efez, m. 5, 143, 147, 162, 168, 187
Egipcjanie, etn. 46, 152
Egipt, kr. 3, 21, 23, 35, 71, 141, 145, 148–149, 152, 163, 168
Etruskowie, etn. 121
Eufrat, rz. 108
Eurypos, cieśn. 146

F

Forum Romanum, zob. Rzym
Frygidus, rz. 106
Frygia, kr. 168

G

Gabala, m. 161, 177–178, 181
Galacja, kr. 122
Galia, kr. 97
Galowie, etn. 31
Gangra, m. 146
Germanie, etn. 31, 46
Goci, etn. 165, 167, 169, 179
Grand, m. – 31, 54
Grecy, etn. 7, 113, 122, 138

H

Harran, zob. Karry 7
Hebrajczycy, etn. 12–13, 189
Hebron, m. 118
Heraklea, m. 38
Hunowie, etn. 107–108, 171

I

Izraelici (Izrael, zob. też Żydzi), etn. 72, 95

J

Jerozolima, m. 53, 65, 105, 116, 125

K

Kallinikum, m. 159
Kapadocja, kr. 3, 142, 148
Karnuntum, m. 41
Karpowie, etn. 46
Karry (Carrhae, Harran), m. 7
Kartagina, m. 3, 24, 62–63
Kolosanie, etn. 145
Komana, m. 186
Konstantynopol, m. 6, 10, 27, 75, 77, 83, 104, 108, 116, 118, 125, 128–130, 133–134, 137–138, 141, 147, 150–151, 157, 159–164, 166–170, 172–184, 186–187, 192–194
Forum Konstantyna 83, 128
Kolumna Konstantyna (Porfirowa) w Konstantynopolu 83, 128
KOŚCIOŁY
Anaplus 129, 182
Apostołów 164, 174, 178, 186, 194
Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) 130
Michaelion 129
Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) 130
Kos, w. 141
Ktezyfont, m. 35
Kzyzyk (Cyzyk), m. 38

L

Laodycea, m. 147–148
Licja, kr. 168
Londyn, m. 39, 40
Lyon, m. 39–40, 96

M

Mamre, m. 61
Marianai, m. 182
Marsylia, m. 54
Mediolan, m. 10, 22, 41, 57, 77, 106, 115, 159, 168–169, 194
Medowie, etn. 46
Mezopotamia, kr. 35
Milet, m. 123
Mopsuestia, m. 150

Mulwijski Most 27, 30, 47, 53–55, 57, 67,
70, 80, 104, 191, 235.

Mursa, m. 105, 125

N

Narnia, m. 121

Nazjanz, m. 53, 119, 136, 148–150, 152

Neocezarea Pontyjska, m. 149

Nicea, m. 61, 65, 111, 151, 239

Nikomedia, m. 38–39, 47, 168–169

Nola, m. 27, 53

Numidia, kr. 19, 37

O

Ostia, m. 43

P

Pafłagonia, kr. 147

Palestyna, kr. 3, 15, 35, 44, 51, 61–63, 75,
152–153

Panonia, kr. 35

Persja, kr. 17, 66, 105, 109, 113, 125

Persowie, etn. 4, 34–40, 42, 46–47,
61–62, 66–67, 108–109, 112, 124, 191

Pont, kr. 147, 149

R

Rawenna, m. 107

Ren, rz. 54

Rzym, m. 3–4, 22–23, 36, 41, 43, 44–45,
47, 51–53, 59, 62, 90, 95, 112, 115,
120–121, 124, 129, 131–132, 168, 170,
173, 176, 180, 192

Forum Romanum 37, 43

Kapitol, wzg. 33, 53, 54, 68, 121

Lapis Niger 43

Łuk Konstantyna 50, 53

Łuk Septymiusza Sewera 43

Rostry 36, 37, 43

Rzym (republika, cesarstwo rzymskie,
Imperium Romanum), kr. 2–3, 5–10,
12, 14, 17–23, 25–28, 33–35, 38–41,
49–55, 57, 60, 68–70, 75–81, 83–84,

86, 91, 93–95, 101, 108, 111–116, 129–
131, 133, 137, 140, 155, 157–159, 167,
171, 178, 186–187, 190–191, 193–195,
235–239

Rzymianie (zob. również Bizantyńscy),
etn. 1–2, 9, 13, 19, 33–34, 36,
42–43, 48, 53, 74, 80, 83–84, 90, 92,
104–105, 107–109, 115, 122, 125, 131,
189, 191–192

S

Salamina, m. 161–162, 178

Samosata, m. 148

Saraceni, etn. 108, 145

Sarmaci, etn. 46

Sebasta, m. 146–147.

Seleucja Izauryjska, m. 150

Serdyka, m. 21, 38, 42

Siscja, m. 38, 56

Sostenion, m. 129

Sycylia, w. 141

Syria, kr. 3, 7, 21, 161, 171

Syryjczycy, etn. 148, 152, 167

T

Tebaida, kr. 46, 125

Teodozjopol, m. 108

Tesalonika, m. 37, 38, 159

Thamugadi, m. 19, 37

Ticinum (Pawia), m. 43, 52

Tracja, kr. 170–171

Trewir, m. 38, 39, 40

Turcy, etn. 83

Tyr, m. 89, 141

W

Wogezy, g. 54

Y

York (Eborakum), m. 1

Ż

Żydzi (zob. też Izraelici, Izrael) 107

Wykaz ilustracji



1. Chrystogram, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
2. Fragment Złotej Bramy w Konstantynopolu.
3. Fresk grobowy z połowy IV w., Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice.
4. Kapitel z Bathonea (V–VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
5. Kapitel, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
6. Kapitel, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
7. Inskrypcja grobowa z Kopyrlos (IV–V w.).
8. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
9. Chryzma na sarkofagu, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
10. Baza kolumny Marcjana w Konstantynopolu.
11. Chryzma z bazy kolumny Marcjana w Konstantynopolu.
12. Marmurowa przegroda z chrystogramem (V w.), Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice.
13. Sarkofag (IV–V w.), ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu.
14. Chrystogram, hypogeum w Konstantynopolu (V w.).
15. Chrystogram, okolice Bosforu (V–VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
16. Balustrada z Nikomedii (przełom V i VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
17. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
18. Przegroda marmurowa z chryzmą i krzyżem z kościoła w Delfach.
19. Kościół Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu.
20. Chryzmy z kościoła Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu.
21. Chryzmy z kościoła Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu.
22. Chryzma, kościół Hagia Sofia w Konstantynopolu.

23. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
24. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
25. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
26. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
27. Imposty, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
28. Kapitel, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
29. Impost, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
30. Kapitel, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
31. Kapitel, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
32. Kolumna z orłem i krzyżem, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
33. Kolumna, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
34. Trzon kolumny z Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
35. Sarkofag cesarski, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
36. Sarkofag cesarski, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
37. Sarkofag cesarski, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
38. Fragment portalu, Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
39. Sarkofag, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
40. Krzyż z sarkofagu, Konstantynopol (V–VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
41. Sarkofag, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
42. Sarkofag, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
43. Sarkofag (IV–VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
44. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
45. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
46. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule.
47. Krzyż z ambony z tzw. bazyliki Bajazyta w Konstantynopolu (VI w.).
48. Krzyż z ambony z tzw. bazyliki Bajazyta w Konstantynopolu (VI w.).
49. Kolumny z hospicjum Samsona w Konstantynopolu.
50. Kolumna w hospicjum Samsona w Konstantynopolu.
51. Fragment ambony, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.).
52. Marmurowa przegroda (cancelli), Korynt.
53. Przegroda marmurowa (cancelli) z krzyżem z kościoła w Delfach.
54. Przegroda marmurowa (cancelli), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
55. Krzyż monogramatyczny na przegrodzie marmurowej (cancelli) z Delf.
56. Krzyż monogramatyczny z wnętrza bazy kolumny Arkadiusza w Konstantynopolu.

57. Krzyż z Hebdomonu, (V w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
58. Krzyż monogramatyczny z hypogeum w Konstantynopolu (V w.).
59. Krzyż na grobie w hypogeum w Konstantynopolu, (V w.).
60. Impost z krzyżem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu.
61. Impost z krzyżem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu.
62. Kapitel z impostem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu.
63. Kapitel z impostem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu.
64. Kamienny relikwiarz (IV–V w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule.
65. Impost z kościoła Hagia Eirene w Konstantynopolu.
66. Fragment impostu z kościoła Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu.
67. Kościół przy kolumnie Gockiej w Konstantynopolu.
68. Pozostałości kościoła przy kolumnie Gockiej w Konstantynopolu.
69. Kapitel z impostem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu.
70. Fragment impostu z krzyżem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu.
71. Kapitel z impostem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu.
72. Fragment impostu z krzyżem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu.
73. Krzyż na impoście z kościoła Polieukta w Konstantynopolu.
74. Krzyż w murach lądowych w Konstantynopolu.
75. Krzyż w jednej z bram murów lądowych przy hypogeum w Konstantynopolu.
76. Impost z krzyżem, Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie).
77. Kapitel z krzyżem w Hagia Sofia w Konstantynopolu (czasy Justyniana I).
78. Krzyże na marmurowych drzwiach Nieba i Piekła w Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie).
79. Krzyż na marmurowej przegrodzie (cancelli), Hagia Sofia w Konstantynopolu, (galerie).
80. Krzyże na impostach w Hagia Sofia w Konstantynopolu (elewacja zewnętrzna).
81. Krzyż ikonoklastyczny, Hagia Sofia w Konstantynopolu (narteks).
82. Zdobiona belka, Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie).
83. Zdobiona belka, Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie).

Wszystkie fotografie zamieszczone w tomie wykonał Sławomir Bralewski.



Ilustracje





1. Chrystogram, Muzeum Archeologiczne w Stambule



2. Fragment Złotej Bramy w Konstantynopolu



3. Fresk grobowy z połowy IV w., Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice



4. Kapitel z Bathonea (V-VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule



5. Kapitel, Muzeum Archeologiczne w Stambule



6. Kapitel, Muzeum Archeologiczne w Stambule



7. Inskrypcja grobowa
z Kopyrlos (IV–V w.)



8. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule



9. Chryzma na sarkofagu, Muzeum Archeologiczne w Stambule



10. Baza kolumny Marcjana w Konstantynopolu



11. Chryzma z bazy kolumny Marcjana w Konstantynopolu



12. Marmurowa przegroda z chrystogramem (V w.),
Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice



13. Sarkofag (IV–V w.), ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu



14. Chrystogram, hypogeum w Konstantynopolu (V w.)



15. Chrystopogram,
okolice Bosforu (V–VI w.),
Muzeum Archeologiczne
w Stambule



16. Balustrada z Nikomedii (przełom V i VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule



17. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule



18. Przegroda marmurowa z chryzmą i krzyżem z kościoła w Delfach



19. Kościół Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu



20. Chryzmy z kościoła Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu



21. Chryzmy z kościoła Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu



22. Chryzma, kościół Hagia Sofia w Konstantynopolu



23. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



24. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



25. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



26. Impost, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



27. Imposty, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



28. Kapitel, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



29. Impost, Muzeum Archeologiczne w Stambule



30. Kapitel, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV-V w.)



31. Kapitel, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



32. Kolumna z orłem i krzyżem,
ogród przy Hagia Sofia
w Konstantynopolu (IV–V w.)

33. Kolumna,
ogród przy Hagia Sofia
w Konstantynopolu (IV-V w.)



34. Trzon kolumny
z Hagia Sofia
w Konstantynopolu (IV-V w.)





35. Sarkofag cesarski, Muzeum Archeologiczne w Stambule



36. Sarkofag cesarski, Muzeum Archeologiczne w Stambule



37. Sarkofag cesarski, Muzeum Archeologiczne w Stambule



38. Fragment portalu, Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV-V w.)



39. Sarkofag, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



40. Krzyż z sarkofagu, Konstantynopol (V–VI w.),
Muzeum Archeologiczne w Stambule



41. Sarkofag, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



42. Sarkofag, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



43. Sarkofag (IV–VI w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule



44. Sarkofag,
Muzeum Archeologiczne
w Stambule



45. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule



46. Sarkofag, Muzeum Archeologiczne w Stambule



47. Krzyż z ambony
z tzw. bazyliki Bajazyta
w Konstantynopolu (VI w.)



48. Krzyż z ambony
z tzw. bazyliki Bajazyta
w Konstantynopolu (VI w.)



49. Kolumny z hospicjum Samsona w Konstantynopolu



50. Kolumna w hospicjum Samsona w Konstantynopolu



51. Fragment ambony, ogród przy Hagia Sofia w Konstantynopolu (IV–V w.)



52. Marmurowa przegroda (cancelli), Korynt



53. Przegroda marmurowa (cancelli) z krzyżem z kościoła w Delfach



54. Przegroda marmurowa
(cancelli),
Muzeum Archeologiczne
w Stambule



55. Krzyż monogramatyczny na przegrodzie marmurowej (cancelli) z Delf



56. Krzyż monogramatyczny z wnętrza bazy kolumny Arkadiusza w Konstantynopolu



57. Krzyż z Hebdomonu, (V w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule



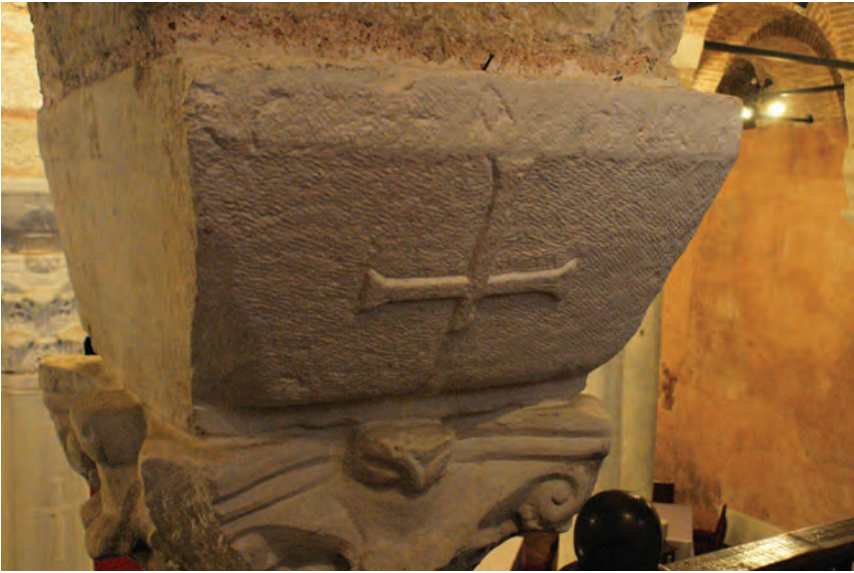
58. Krzyż monogramatyczny z hypogeum w Konstantynopolu (V w.)



59. Krzyż na grobie w hypogeum w Konstantynopolu, (V w.)



60. Impost z krzyżem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu



61. Impost z krzyżem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu



62. Kapitel z impostem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu



63. Kapitel z impostem z cysterny Pulcherii w Konstantynopolu



64. Kamienny relikwiarz (IV-V w.), Muzeum Archeologiczne w Stambule



65. Impost z kościoła Hagia Eirene w Konstantynopolu



66. Fragment impostu z kościoła Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu



67. Kościół przy kolumnie Gockiej w Konstantynopolu



68. Pozostałości kościoła przy kolumnie Gockiej w Konstantynopolu



69. Kapitel z impostem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu



70. Fragment impostu z krzyżem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu



71. Kapitel z impostem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu



72. Fragment impostu z krzyżem z kościoła Polieukta w Konstantynopolu

73. Krzyż na impoście
z kościoła Polieuktra
w Konstantynopolu



74. Krzyż w murach lądowych w Konstantynopolu



75. Krzyż w jednej z bram murów łączących przy hypogeum w Konstantynopolu



76. Impost z krzyżem, Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie)



77. Kapitel z krzyżem w Hagia Sofia w Konstantynopolu (czasy Justyniana I)



78. Krzyż na marmurowych drzwiach Nieba i Piekła w Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie)



79. Krzyż na marmurowej przegrodzie (cancelli), Hagia Sofia w Konstantynopolu, (galerie)



80. Krzyże na impostach w Hagia Sofia w Konstantynopolu (elewacja zewnętrzna)



81. Krzyż ikonoklastyczny, Hagia Sofia w Konstantynopolu (narteks)



82. Zdobiona belka, Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie)



83. Zdobiona belka, Hagia Sofia w Konstantynopolu (galerie)





BYZANTINA LÓDZIENSIA
1997–2018

I.

Sławomir Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, pp. 197.

[*Les empereurs du Bas-Empire romain face aux conciles des évêques*]

II.

Maciej Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998, pp. 181.

III.

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de Son soixante-dixième anniversaire, red. **Waldemar Ceran**, Łódź 1998, pp. 209.

IV.

Mirosław Jerzy Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, pp. 149.

[*Usurpations in Byzantine Empire from the 4th to the Half of the 9th Century*]

V.

Małgorzata Beata Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, Łódź 2000, pp. 136.

[*The Role of the Clergy at the Early Byzantine Emperors Court*]

VI.

Waldemar Ceran, *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800–1998)*, tom I–II, Łódź 2001, pp. 786.

[*History and bibliography raisonné of Polish Byzantine studies (1800–1998)*]

VII.

Mirosław J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, pp. 169.

[*The Image of the First Bulgarian State Rulers Shown in the Byzantine Literary Sources of the Period from the 8th to the First Half of the 12th Centuries*]

VIII.

Teresa Wolińska, *Sycylia w polityce cesarstwa bizantyńskiego w VI–IX wieku*, Łódź 2005, pp. 379.

[*Sicily in Byzantine Policy, 6th–9th Century*]

IX.

Maciej Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III–VII w.)*, Łódź 2005, pp. 445.

[*The Role of Fish In Everyday Life of the People of Late Antiquity and Early Byzantium (3rd–7th c.)*]

X.

Sławomir Bralewski, *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, pp. 334.

[*L'image de la papauté dans l'historiographie ecclésiastique du haut Empire Byzantin*]

XI.

Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi, red. **Maciej Kokoszko, Mirosław J. Leszka**, Łódź 2007, pp. 573.

[*Byzantina Europaea. Studies Offered to Professor Waldemar Ceran*]

XII.

Paweł Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009, pp. 236.

[*The Riots and Social Unrest in Byzantine Cities in the 4th Century A.D.*]

XIV.

Jolanta Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, pp. 480.

[*The Ideal of Woman in the Writings of the Cappadocian Fathers of the Church and John Chrysostom*]

XV.

Mirosław J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927*, Łódź 2013, pp. 368.

[*Symeon I the Great and Byzantium: Bulgarian-Byzantine Relations, 893–927*]

XVI.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, część I, *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i Bizancjum (II–VII w.)*, Łódź 2014, pp. 671.

[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*, part I, *Cereals and Cereal Products in Medical Sources of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*]

XVII.

Andrzej Kompa, Mirosław J. Leszka, Teresa Wolińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, pp. 490.

[*Inhabitants of the Capital of the World: The Constantinopolitans between Antiquity and the Middle Ages*]

XVIII.

Waldemar Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (secondo moitié du siècle de notre ère)*, Łódź 2013, pp. 236.

XIX.

Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.), część II, *Pokarm dla ciała i ducha*, red. **Maciej Kokoszko**, Łódź 2014, pp. 607.

[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*, part II, *Nourishment for the Body and Soul*]

XX.

Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak, Zofia Rzeźnicka, *Cereals of antiquity and early Byzantine times: Wheat and barley in medical sources (second to seventh centuries AD)*, Łódź 2014, pp. 516.

XXI.

Błażej Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII–VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Łódź 2015, pp. 213.

[*The Arab Sieges of Constantinople in the 7th and 8th Centuries: Myth and Reality*]

XXII.

Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century, ed. **Teresa Wolińska, Paweł Filipczak**, Łódź 2015, pp. 601.

XXIII.

Miasto na styku mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe, red. **Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow**, Łódź 2016, pp. 341.

[*Metropolis between the Seas and Continents: Early and Middle Byzantine Constantinople as the Port City*]

XXIV.

Zofia A. Brzozowska, *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, pp. 478.

[*Sophia – the Personification of Divine Wisdom: the History of the Notion in the Byzantine-Slavonic Culture*]

XXV.

Błażej Szefliński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Łódź 2016, pp. 342.

[*Three Faces of Sava Nemanjić: Historical Figure, Self-Creation and Literary Character*]

XXVI.

Paweł Filipczak, *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab conquest*, Łódź 2015, pp. 127.

XXVIII.

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, part III, *Ab ovo ad γάλα. Jajka, mleko i produkty mleczne w medycynie i w sztuce kulinarnej (I–VII w.)*, Łódź 2016, pp. 263.

[*Dietetics and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (2nd–7th c.)*, part III, *Ab ovo ad γάλα: Eggs, Milk and Dairy Products in Medicine and Culinary Art (1st–7th c. A.D.)*]

XXX.

Jan Mikołaj Wolski, *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii*, Łódź 2018, pp. 225.

[*Monastic Culture in Late Medieval Bulgaria*]

XXXIV.

The Bulgarian State in 927–969: The Epoch of Tsar Peter I,
ed. **Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow**, Łódź–Kraków 2018, pp. 686.

XXXV.

Kazimierz Ginter, *Wizerunek władców bizantyńskich w Historii kościelnej Ewagriusza Scholastyka*, Łódź 2018, ss. 344.

[*The Image of Byzantine Emperors in Evagrius Scholasticus's Ecclesiastical History*]

XXXVI.

Zofia A. Brzozowska, Mirosław J. Leszka, *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians: Neither a Saint nor a Malefactor*,
Łódź–Kraków 2017, pp. 228.

XXXVII.

Szymon Wierzbiński, *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019, pp. 422.

[*By the Side of Basileus: The Varangians and the Franks
in Eleventh-century Byzantium*]

Abstrakt

O d czwartego wieku istniało wśród chrześcijan przekonanie nie tylko o przełomie jaki dokonał się w świecie wraz z objawieniem się Jezusa Chrystusa, ale też z panowaniem cesarza Konstantyna Wielkiego. Autor jednej z Historii kościelnych Hermiasz Sozomen pisał o niezwykłej czy cudownej przemianie, która zdarzyła się światu na mocy zarządzenia Bożego, a doprowadziła czy wręcz wymusiła, jak wywodził historyk, poniechanie zarówno poprzedniej religii, jak i rodzimych tradycji. Doszło do niej na skutek sojuszu cesarza Konstantyna I z Bogiem chrześcijan, który był dla niego nie tylko opiekunem, ale i sprzymierzeńcem (gr. *symmachos*). Niniejsza książka poświęcona jest niektórym aspektom owego szczególnego aliansu- symmachii, w którym wymiar militarny odgrywał istotną, a na samym początku wręcz dominującą rolę. Stanowi pierwszą część dwutomowej rozprawy i zawiera refleksje na temat szeroko pojętej genezy sojuszu Imperium Romanum z Bogiem chrześcijan. Znalazły się w niej rozważania na temat poszukiwania Najwyższego Boga przez Konstantyna, ideologii zwycięstwa, którą kierowali się władcy, czy też narodzin monastycyzmu traktowanego w historiografii kościelnej jako nowy, charakterystyczny dla epoki przełomu, sposób umiłowania mądrości, czyli rodzaj nowej filozofii, która zastąpić miała filozofię właściwą poprzedniej epoce.

Słowa kluczowe: cesarstwo rzymskie, Konstantyn Wielki (306–337), chrześcijaństwo, Kościół, monastycyzm

Abstract

*The Symmachy of the Roman Empire
with the God of Christians (IV–VI centuries)*

I

„Remarkable transformation” – the birth of a new age

Among Christians, from the fourth century onwards, there was a belief about a change that took place in the world not only with the revelation of Jesus Christ, but also with the reign of Emperor Constantine the Great. The author of one of the Church histories, Hermias Sozomen, wrote about a remarkable or miraculous transformation which by God's decree happened in the world, and which led to – or even forced, as the historian deduced – the abandonment of both the former religion and the native tradition. It took place as a result of the alliance of Emperor Constantine I with the God of Christians, who was for the former not only a protector, but also an ally (Gr. *symmachos*). The present book is devoted to some of the aspects of this special alliance-symmachy, in which the military dimension played an important, and at the very beginning even dominant, role. It is the first part of a dissertation in two volumes and contains reflection on the subject of the broadly understood genesis of the alliance of the *Imperium Romanum* with the God of Christians. Within it, there are consideration on the subject of the search for the Highest God by Constantine, the ideology of victory which guided rulers, and the birth of monasticism treated in the Church historiography as a new, characteristic for the era of change, way of loving wisdom, or a kind of a new philosophy, which was to replace the philosophy of the previous era.

Keywords: Roman Empire, Constantine the Great (306–337), Christianity, Church, monasticism



Sławomir Bralewski

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Historii
Katedra Historii Bizancjum
ul. Kamińskiego 27A
90-219 Łódź, Polska

slawomir.bralewski@uni.lodz.pl

