

BYZANTINA LODZIENSIA

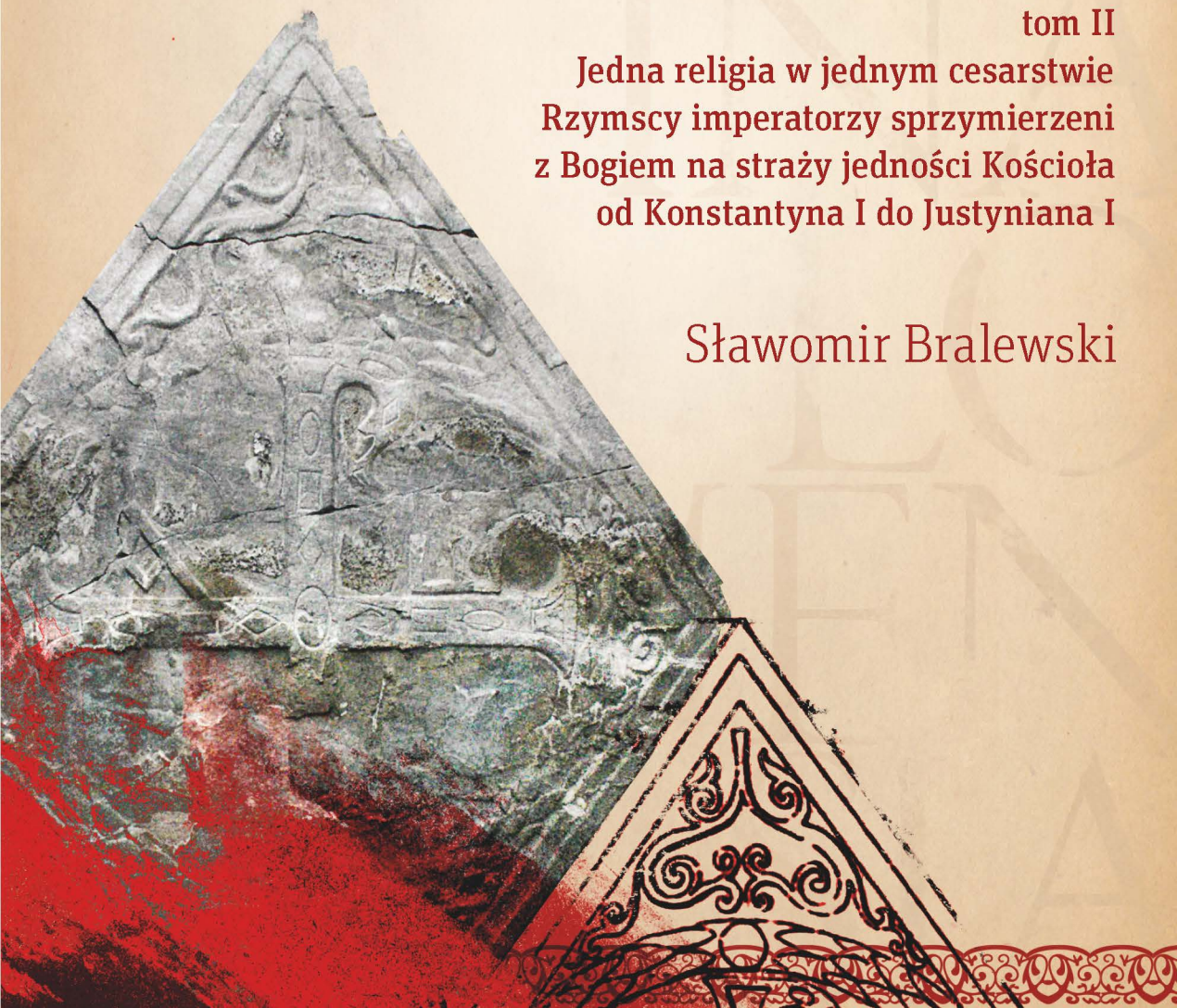
XXXII

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

tom II

Jedna religia w jednym cesarstwie  
Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni  
z Bogiem na straży jedności Kościoła  
od Konstantyna I do Justyniana I

Sławomir Bralewski



Sławomir Bralewski

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

**tom II**

**Jedna religia w jednym cesarstwie  
Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem  
na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I**



# BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997

Nº XXXII

BYZANTINA ŁÓDZIENSI A  
XXXII

Sławomir Bralewski

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

tom II

Jedna religia w jednym cesarstwie  
Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem  
na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I



**WYDAWNICTWO**  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

# BYZANTINA ŁÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ

N<sup>o</sup> XXXII

## 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

Tomasz Pietras

## INDEKSY

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 dostarczonych Wydawnictwu gotowych materiałów  
ark. druk. 21,25



<https://doi.org/10.18778/8142-518-6>

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 2018 © Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I • Zam. nr W.08425.17.0.M • Printed in Poland

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

ISBN 978-83-8142-518-6 • e-ISBN 978-83-8142-519-3

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego • 90-131 Łódź, ul. W. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl • księgarnia@uni.lodz.pl • phone (42) 665 58 63

# Spis treści



Wstęp .....	I
ROZDZIAŁ I	
Zasada pierwszeństwa w Kościele w epoce wczesnego chrześcijaństwa .....	7
ROZDZIAŁ II	
Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V w. ....	31
ROZDZIAŁ III	
Zgromadzenia biskupów – synody i sobory .....	55
ROZDZIAŁ IV	
Cesarz Konstantyn wobec schizmy donacjańskiej .....	61
ROZDZIAŁ V	
Władcy <i>Imperium Romanum</i> wobec kontrowersji ariańskiej i schizmy antiocheńskiej .....	69
1. Kontrowersja ariańska .....	70
2. Schizma antiocheńska .....	107

## ROZDZIAŁ VI

<b>Spór o ekonomię Wcielenia – próba przywrócenia jedności Kościoła przez cesarza Teodozjusza II (408–450)</b> .....	117
1. Apolinaryzm .....	118
2. Chrystologia antiocheńska .....	121
3. Chrystologia aleksandryjska .....	124
4. Sobór w Efezie (431 r.) .....	128
5. „Sobór zbójcecki” w Efezie (449 r.) .....	140

## ROZDZIAŁ VII

<b>Zabiegi cesarza Marcjana (450–457) i jego następców o przywrócenie jedności Kościoła</b> .....	149
1. Sobór Chalcedoński (451 r.) .....	150
2. Zmagania o jedność Kościoła w latach 457–527 .....	173
3. Kwestia jedności Kościoła za panowania Justyniana I (527–565) .....	186
<b>Refleksje końcowe</b> .....	195
<b>Wykaz skrótów</b> .....	201
<b>Bibliografia</b> .....	205
Źródła .....	205
Opracowania .....	220
<b>Summary</b> .....	247
<b>Indeksy</b> .....	257
Indeks osób .....	257
Indeks nazw geograficznych i etnicznych .....	267
<b>Spis ilustracji</b> .....	271
<b>Ilustracje</b> .....	277
<b>Abstrakt</b> .....	325
<b>Abstract</b> .....	326

# Wstęp



Pierwszą część *Symmachii cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*, zatytułowaną „*Niezwykła przemiana*” – *narodziny nowej epoki*, poświęciłem refleksjom na temat szeroko pojętej genezy sojuszu *Imperium Romanum* z Bogiem chrześcijan i istotnym przemianom, które naznaczyły ów czas przełomu. W drugiej części, zaprezentowanej w niniejszym tomie, noszącym tytuł *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, zająłem się z jednej strony instytucjami kościelnymi, a z drugiej wysiłkami władców, aby zachować sojusz z Bogiem, zagrożony w ich przekonaniu różnorodnymi rozłamami wewnątrzkościelnymi, a przede wszystkim wielkimi sporami teologicznymi: kontrowersją ariańską, nestoriańską i monofizycką. O jedność Kościoła zabiegał już cesarz Konstantyn I, surowo oceniając tych, których uznawał winnymi jego rozbitcia, określanego przezeń mianem haniebnej kłótni czy walki (*αισχρά ζυγομαχία*)<sup>1</sup>. Posądzał ich o zacierzwienie i kierowanie się osobistymi urazami. Zapomnieli oni, jak mniemał, o swym zbawieniu i *czci należnej najświętszej nauce*<sup>2</sup>. W mowie wygłoszonej przez

---

<sup>1</sup> Euzebiusz, X, 5, 24.

<sup>2</sup> Euzebiusz, X, 5, 22.



Konstantyna do duchownych zgromadzonych na Soborze Nicejskim (325), władca wskazywał, iż *bratni konflikt i rozdarcie w kościele Bożym [są] zgubne i bardziej niebezpieczne od każdej innej walki i wojny*<sup>3</sup>. Toteż spory w łonie Kościoła przysparzały cesarzowi, jak sam podkreślał, więcej troski niż konflikty zewnętrzne. W tej samej mowie Konstantyn swoje zwycięstwa militarne przypisywał Bogu, skoro miał je odnieść z Jego woli i z Jego pomocą. Co ciekawe, w interpretacji cesarza konflikty zbrojne, jakie przyszło mu toczyć z innymi pretendentami do władzy, były walką o wolność chrześcijan zniewolonych przez tyranów, występujących przeciwko samemu Bogu z poduszczenia kochającego zło demona. Ten sam demon, pokonany przez Konstantyna z pomocą Bożą na polu bitwy, usiłował innymi środkami narazić prawo Boże *na lżenie i na złorzeczenia*, wywołując nieporozumienia wewnątrz Kościoła, prowadzące do rozbicia tej instytucji. Cesarz, dziękując mocy Boskiej za odniesione dotąd zwycięstwa, czuł się zobowiązany do znalezienia lekarstwa na zło szerzące się w Kościele. Zabiegał zatem o ponowne zjednoczenie Kościoła. Chciał widzieć wśród zgromadzonych na soborze duchownych jedność, wspólnotę i harmonię ducha. Oni sami, jak oczekiwał władca, usuwając przyczyny istniejących wśród nich podziałów, jako kapłani poświęceni Bogu winni zjednoczyć się w duchu, w jedności usposobienia i wspólnocie myśli, w pokoju i zgodzie. Konstantyn w swoim głębokim przekonaniu miał do spełnienia misję walki ze złem. Jak wywodził w liście do mieszkańców Palestyny<sup>4</sup>, to sam Bóg zażądał jego usług, uznając je za odpowiednie narzędzie czy lekarstwo na zło, które zapanowało nad rodzajem ludzkim w postaci wielkiej, nieznośnej i bezbożnej niegodziwości. Zagrażała ona całkowitym zniszczeniem cesarstwa, przed czym on właśnie je, jak mniemał, uratował. W osądzie Konstantyna to on sam, *dzięki pomocy Boskiej potęgi (...) całkowicie usunął wszelką grozę i lęk, które zniewalały świat*. Dzięki temu, rodzaj ludzki miał zachowywać święte prawo Boże, a sama błogosławiona wiara miała szerzyć się pod przewodnictwem Jego wszechmocnej prawicy. Tak więc zabiegi władcy

<sup>3</sup> E u z e b i u s z, *Życie*, III, 12, 2.

<sup>4</sup> K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, II, 28.

o przywrócenie jedności Kościoła wynikały z misji walki ze złem, która według przeświadczenia Konstantyna została mu powierzona osobiście przez samego Boga.

Wydaje się również, że Konstantyn zabiegał o *jedną wiarę* oraz *jednomyślną cześć i nabożeństwo w stosunku do wszechmocnego Boga* z wdzięczności za doznane od Niego łaski i powodzenie spraw publicznych, jak sam wyznał w liście skierowanym po soborze w Nicei do wspólnot kościelnych cesarstwa<sup>5</sup>. Konstantyn był także przeświadczony, że sprawy państwowe zależą od Boga. Jemu to bowiem przypisywał swoje sukcesy, a jednocześnie uważał, że warunkiem uzyskania Bożego wsparcia jest bezwarunkowa jedność Kościoła w aspekcie treści wiary i w formach sprawowanego kultu. Zabiegi władz na tym polu odpowiadały rzymskiej mentalności, która uwidoczniła się chociażby w czasie tzw. wielkiego prześladowania chrześcijan, kiedy rządzący *Imperium Romanum* usiłowali doprowadzić do złożenia ofiar za pomyślność państwa przez wszystkich jego obywateli. W pogańskim Rzymie zatem, w przekonaniu rządzących nim cesarzy, jedność obywateli w kulcie była niezbędna do zapewnienia pomyślności imperium. Zmiana boskiego patrona na Boga chrześcijan wymagała więc troski o jedność Kościoła. Sam Konstantyn wyrażał pogląd, że wszystkie sprawy są w najlepszym i najbezpieczniejszym położeniu, kiedy Bóg, dzięki czystej i wiernej służbie religijnej poświęconego Mu ludu oraz istniejącej wśród Jego wyznawców zgodzie i jednomyślności na temat Jego boskości, raczy gromadzić przy sobie wszystkich ludzi<sup>6</sup>. Umiłowanie przez ów lud życia w pokoju i niezakłóconej zgodzie miało zapewnić wspólne dobro całemu światu i korzyści całemu rodzajowi ludzkiemu<sup>7</sup>. Konstantyn bowiem, wyznając Jednego Boga, Twórcę i Ojca wszystkiego<sup>8</sup>, postrzegał Go jako Boga wszystkich ludzi<sup>9</sup>. Musiał jednak zdawać sobie sprawę, że chrześcijanie stanowią w cesarstwie mniejszość.

<sup>5</sup> Konstantyn, *List do wszystkich Kościołów po soborze w Nicei*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, III, 17, 1.

<sup>6</sup> Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 12.

<sup>7</sup> Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, II, 56.

<sup>8</sup> Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 11.

<sup>9</sup> Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 10.

Nie mógł więc na tym etapie wymagać jedności religijnej od wszystkich obywateli rzymskich. Oczekiwał jej wyłącznie od wyznawców Chrystusa tworzących Kościół. Natomiast w stosunku do pozostałych mieszkańców swego państwa, Konstantyn wykazywał daleko posuniętą tolerancję, oświadczając: *niech im będzie wolno, jeśli tego chcą, posiadać swoje własne świątynie kłamstwa*. Jednocześnie jednak w poczuciu odpowiedzialności przed wyznawanym przez siebie Bogiem, pisał:

my mamy najjaśniejszy dom Twojej prawdy, który nam dałeś, gdyśmy rodzili się na świat. Jednakże modlimy się, aby i oni mogli otrzymać to samo błogosławieństwo i w ten sposób doznać radości rzeczywiście płynącej ze wspólnoty ducha i zgody<sup>10</sup>.

Cesarz pragnął zniweczyć potęgę Szatana mocą Boga. Jego pomocnikami w tym dziele mieli być biskupi, a owocem ich wspólnego wysiłku miał być rozkwit wiary chrześcijańskiej, pokoju i zgody na całej ziemi. Wydaje się zatem, że dalsze postępy wiary chrześcijańskiej w przekonaniu Konstantyna zależały od pokoju między wyznawcami Chrystusa, a pokój od wewnątrzkościelnej zgody. Zachowanie zaś pokoju dla cesarza szczytując się triumfami militarnymi było wartością przewyższającą zwycięstwo uosabiane przez rzymską boginię Wiktorię<sup>11</sup>.

Kwestia jedności w okresie symmarchii imperium z Bogiem chrześcijan nie dotyczyła tylko kultu, jak miało to miejsce w politeistycznym Rzymie, ale też doktryny wiary, która była zjawiskiem obcym wyznawcom tradycyjnych religii. Niniejszy tom zostanie poświęcony właśnie owym zabiegom kolejnych cesarzy, poczynając od Konstantyna I, a kończąc na Justynianie I, o jedność doktryny i kultu wspólnoty chrześcijańskiej, u podstaw której leżała duchowa wspólnota oraz uporządkowana, monolityczna struktura instytucjonalna, jaką stanowił Kościół jako taki. Różnice doktrynalne godziły w jedność kultu i prowadziły do rozdarcia

<sup>10</sup> Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 56.

<sup>11</sup> Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III, 60.

owej wspólnoty Kościoła. Jedność kultu naruszało także rozbitcie tejże wspólnoty z innych powodów. W pierwszym rozdziale zajmę się więc organizacją instytucji eklezjalnej i porządkującą ją zasadą ogólną wprowadzoną przez 6 kanon Soboru Nicejskiego, nakazującą, aby w poszczególnych Kościołach partykularnych respektowane było pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Zasada ta nawiązywała wprost do starej tradycji sięgającej początków Kościoła i to zarówno w wymiarze administracyjnym, jak i duchowym. W rozdziale drugim rozważę, na ile zasada akomodacji, polegająca na dostosowywaniu organizacji kościelnej do podziału politycznego cesarstwa, współgrała z zasadą sukcesji apostoelskiej i w jaki sposób obydwie te zasady przekładały się na precedencję najważniejszych biskupów z władzą ponadmetropolitalną. Kolejny rozdział, trzeci, poświęcę niezwykle ważnej dla utrzymania jedności Kościoła instytucji synodalnej, która, choć synody jako takie pojawiły się już w drugiej połowie II stulecia, rozwinęła się na dobre w IV wieku. Sama zasada kolegialnego rozstrzygania ważnych dla chrześcijan kwestii sięgała jednak swymi korzeniami czasów apostoelskich. W trakcie wspólnych obrad wypracowywano w spornych sprawach konsensus, który z założenia miał służyć jedności Kościoła. Dla niniejszych rozważań wspomniane zagadnienie jest niezwykle ważne, gdyż zgromadzenia biskupów stały się od czasu panowania Konstantyna I Wielkiego ważnym instrumentem w rękach władców o tę jedność zabiegających.

W rozdziale czwartym skoncentruję się na polityce Konstantyna I wobec schizmy donacjańskiej, do jakiej doszło w Kościele kartagińskim na początku IV wieku. To na apel owych schizmatyków cesarz podjął pierwszą interwencję w wewnętrzne sprawy Kościoła, próbując przywrócić jedność chrześcijan w Afryce Północnej. Ówczesne zaangażowanie się Konstantyna odegrało niezwykle ważną rolę w ukształtowaniu stosunków między cesarstwem rzymskim a Kościołem powszechnym.

Rozdział piąty poświęcę wysiłkom podejmowanym przez cesarzy w celu zakończenia tzw. sporów trynitarnych, zwanych potocznie herezją arianską, jakie toczyły się wokół dwóch zasadniczych kwestii: boskości Chrystusa i Jego relacji jako Logosu – Syna Bożego do Boga Ojca oraz statusu Ducha Świętego w obrębie Trójcy Świętej, czyli Boga definiowanego

jako Bóg w Trójcy Jedyny – Duch Święty, Syn Boży i Bóg Ojciec. Spory te, jak wiadomo, zdominowały dzieje Kościoła w IV wieku. W rozdziale tym zajmę się także związaną ze wspomnianymi wyżej sporami schizmą antiocheńską.

Dwa ostatnie rozdziały, czyli szósty i siódmy, poświęcę zaś sporom chrystologicznym, czyli kontrowersjom dotyczącym tzw. ekonomii Wcielenia Chrystusa i próbom przywrócenia jedności Kościoła najpierw przez cesarza Teodozjusza II (408–450), a potem przez cesarza Marcjana (450–457) i ich następców. Szczególne miejsce w toczonych wówczas konfliktach odegrał Sobór Chalcedoński (451), który z założenia miał na trwałe przywrócić jedność Kościoła, a w rzeczywistości aż do podbojów arabskich stał się główną kością niezgody i na niewiele zdały się tutaj zabiegi poszczególnych władców, na czele z cesarzem-teologiem, Justynianem I (527–565).



## ROZDZIAŁ I

# Zasada pierwszeństwa w Kościele w epoce wczesnego chrześcijaństwa<sup>1</sup>



**A**dministracja pierwotnego Kościoła i jego zarząd cieszą się niesłabnącym zainteresowaniem badaczy<sup>2</sup>. Wydaje się, że jedną z zasadniczych kwestii dla organizacji Kościoła pierwszych wieków była zasada pierwszeństwa. Odgrywała ona bardzo istotną rolę w czasie kształtowania się administracji kościelnej. Właściwie trzeba by używać formuły: „pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa”, które jest tłumaczeniem greckiego wyrażenia *πρεσβεία*, oznaczającego dosłownie ‘sędziwość, starszeństwo, przywilej starości’, a nawet ‘godność’ czy ‘stanowisko’. Związany z nim

<sup>1</sup> Pierwsza wersja tego rozdziału ukazała się w artykule: S. B r a l e w s k i, „*Pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa*” – *administracja Kościoła w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, [in:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przelocie I i II tysiąclecia*, red. J. D o b o s z, J. S t r z e l c z y k, Poznań 2014, s. 61–77.

<sup>2</sup> Cf. m.in. H. v o n C a m p e n h a u s e n, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953; J. T. B u r t h a e l l, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Early Christian Communities*, New York 1992; H.-J. K l a u c k, *Wczesnochrześcijańska wspólnota Kościoła*, tłum. S. J o p e k, Kraków 1995; H. C h a d w i c k, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001; i d e m, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. W y p u s t e k, Warszawa 2004; J. G n i l k a, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004; W. G a j e w s k i, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010.

semantycznie czasownik *πρεσβεύειν* w tłumaczeniu na polski znaczy – ‘udzielać pierwszeństwa, uszanować, uczcić starszeństwo’ czy też ‘być starszym, najstarszym, zajmować pierwsze miejsce’, a nawet ‘panować’ i ‘władać’. Wspomniane wyrażenie stanowi fragment szóstego kanonu soboru w Nicei<sup>3</sup>, zwołanego przez cesarza Konstantyna Wielkiego w roku 325, a będącego pierwszym soborem ekumenicznym. W dodatku odbył się on w nowej dla chrześcijan rzeczywistości przełomu konstantyńskiego.

Początkowy fragment wspomnianego kanonu w polskim tłumaczeniu Teresy Wnętrzak brzmi następująco:

Starożytny zwyczaj (*ἀρχαία ἔθη- ἔθος*) niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę (*ἐξουσίαν*) nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa (*τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις*)<sup>4</sup>.

W zacytowanym prawie oddającym świadomość elit kościelnych z pierwszych dekad IV w. zwracają uwagę trzy wyrażenia: starożytny zwyczaj, władza i właśnie pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Wspomniany kanon powstał przede wszystkim ze względu na biskupa Aleksandrii, skoro wspomnianą regulację prawną rozpoczęto od wskazania obszarów podległych jego zwierzchnictwu. Prawa przysługujące biskupom Rzymu i Antiochii zostały jedynie wspomniane w sposób nader ogólnikowy. Niewątpliwie uczestnicy soboru pragnęli w ten sposób potwierdzić terytorialny zasięg zwierzchnictwa biskupa Aleksandrii. Nie wiadomo jednak, z jakiego powodu. Czy dlatego, że chcieli bronić należnych mu uprawnień, zagrożonych choćby przez działania Euzebiusza z Nikomedii związane z kryzysem ariańskim, czy przeciwnie, aby ograniczyć zapędy biskupa Aleksandrii do ingerencji w sprawy innych Kościołów lokalnych,

<sup>3</sup> DSP, I, s. 30–32.

<sup>4</sup> DSP, I, s. 30–33.

niepodlegających jego władzy<sup>5</sup>. W każdym razie kanon posłużył do wprowadzenia zasady ogólnej, która nakazywała, aby we wszystkich Kościołach było respektowane starszeństwo, dające prawo do pierwszeństwa. Jak jednak owo starszeństwo rozumieć? Jak daleko w przeszłość sięgała wspomniana zasada? Cóż oznacza powołanie się w IV wieku na starożytny zwyczaj? W końcu, jaki zakres miała wspomniana w kanonie władza (ἐξουσία)? Oto cały zestaw pytań, jakie zasada ta każe postawić.

Jeśli chodzi o kwestię władzy, to wydaje się, że nieco światła rzucają na to zagadnienie inne regulacje prawne soboru w Nicei. W drugiej części kanonu szóstego, a więc tego samego, w którym wskazywano wcześniej na terytorialny zasięg władzy biskupów Aleksandrii, Rzymu i Antiochii, zgromadzeni wprowadzili zasadę, że aprobatą metropolity jest bezwzględnie konieczna przy wyborze nowego biskupa. Wybór dokonany bez jego zgody jest nieważny<sup>6</sup>. Niewątpliwie przepis ów dotyczył wszystkich metropolitów, ale w szczególnie sposób wymienionych nieco wcześniej biskupów Aleksandrii, Rzymu i Antiochii, którzy – co prawda – sprawowali władzę ponadmetropolitalną, ale jeszcze wówczas nie nosili odrębnego tytułu dla niej właściwego, gdyż takiego nie było. Wyrażenie ἐξουσία zatem obejmowało uprawnienia związane z zatwierdzaniem kandydatur do godności biskupów, a w wypadku trzech wymienionych biskupów z władzą ponadmetropolitalną, czyli władzą, która prawdopodobnie pozwalała im także na uprawomocnienie wyboru metropolitów na podległym im terytorium.

W kanonie 5. soboru w Nicei nawiązano natomiast do władzy jurysdykcyjnej sprawowanej przez biskupów każdej prowincji, wskazując, że wydawane przez nich wyroki mają w Kościele lokalnym moc prawa i nie mogą być podważane przez innych biskupów. Jednak by mieć pewność obiektywności wspomnianych wyroków, winny być one zbadane przez synody, które w każdej prowincji miały się zbierać dwa razy do roku<sup>7</sup>. Obowiązek zwoływania synodów w prowincjach nakazany przez sobór

---

<sup>5</sup> H. P i e t r a s, *Sobór w Nicei (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 150.

<sup>6</sup> DSP, I, 32–33.

<sup>7</sup> DSP, I, 30–31.



w Nicei wskazywał, że uczestniczący w nim duchowni chcieli wzmocnić kolegialny aspekt władzy w Kościele, współwystępującej obok władzy poszczególnych biskupów w Kościołach lokalnych. Tak więc *ἐξουσία* obejmowała także jurysdykcję, którą postrzegać można nie tylko jako uprawnienie do rozstrzygania spraw spornych<sup>8</sup>, ale też do rządzenia Kościołem, skoro Konstytucje Apostolskie, powstałe w końcu IV wieku w Syrii, a więc na terenach będących kolebką chrześcijaństwa, pouczały biskupów, że dla podlegających im świeckich oni są *prorokami, władcami, wodzami i królami, pośrednikami między Bogiem i Jego wiernymi*<sup>9</sup>. Przy czym nie chodziło oczywiście o władzę polityczną biskupów, a jedynie o autorytet na wzór tego, jaki posiadali rządzący, uważani za pośredników między rzeczywistością nadprzyrodzoną a ziemską. Teraz pośredniczyć między Bogiem a wyznającymi Go ludźmi mieli nie oni, a biskupi.

Trzeba jednak zaznaczyć, że użycie przez uczestników soboru w Nicei w cytowanym powyżej kanonie 6. terminu – *ἐξουσία*, nie było przypadkowe. Język grecki jest przebogaty i na określenie pojęcia władzy zgromadzeni mieli do dyspozycji inne słowa, jak choćby *ἀρχή, τέλος, ὑπεροχή* czy nawet – *κράτος* bądź *δυναστεία*, choć te dwa ostatnie terminy odnoszą się bardziej do władzy politycznej. Zebrani w Nicei wybrali wyrażenie *ἐξουσία* najprawdopodobniej dlatego, gdyż występuje ono w Nowym Testamencie, i to w różnych kontekstach w nawiązaniu do władzy i mocy samego Boga<sup>10</sup> oraz Chrystusa<sup>11</sup>, ale także do władzy Apostołów<sup>12</sup> i siedemdziesięciu dwóch uczniów<sup>13</sup>. Bóg Ojciec jako jej dysponent przekazał ją Synowi, a Ten z kolei oddał ją w ręce swych uczniów. Obserwatorzy zewnętrzni mieli ją dostrzec, konstatując, że Chrystus naucza, *jak władzę mający, a nie jak uczeni w piśmie*<sup>14</sup>, czy też nazywając Jego przekaz nauką nową, połączoną z władzą<sup>15</sup>. Słowem *ἐξουσία* określano w Ewangeliach

<sup>8</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, t. I, Warszawa 1995, s. 797.

<sup>9</sup> *Konstytucje apostolskie*, II, 25, 7, s. 41.

<sup>10</sup> Łk 12, 5; Dz 1, 7; Jud 25; Ap 16, 9.

<sup>11</sup> Mt 7, 29; 9, 6; 9, 8; 21, 23; 28, 18; Mk 1, 22; 1, 27; 2, 10; 11, 28; Łk 4, 32; 4, 36; 5, 24; 20, 2; J 5, 27; 17, 2; Ap 12, 10.

<sup>12</sup> Mk 3, 15; 6, 7; Mt 10, 1; Łk 9, 1; 2 Kor 10, 8; 13, 10.

<sup>13</sup> Łk 10, 19.

<sup>14</sup> Mt 7, 29; Mk 1, 22; Łk 4, 32.

<sup>15</sup> Mk 1, 27; Łk 4, 36.

władzę-zdolność Chrystusa do uzdrawiania<sup>16</sup>, do odpuszczania grzechów<sup>17</sup>, do wykonywania sądu ostatecznego<sup>18</sup> czy do udzielania życia wiecznego<sup>19</sup>. Według ewangelisty Mateusza sam Chrystus w ostatnim logionie wygłoszonym po zmartwychwstaniu do swoich uczniów, zapewniając ich, że dana Mu *została wszelka władza na niebie i na ziemi*<sup>20</sup>, polecał im nauczanie wszystkich narodów, udzielanie tymże chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego oraz zachęcanie ich do wierności Jego przesłaniu. Zapewniał ich jednocześnie o swej obecności wśród nich *po wszystkie dni, aż do skończenia świata*. Stali się więc w ten sposób posłanymi, czyli apostołami<sup>21</sup>. W ten to sposób Syn udzielił swej władzy uczniom, wśród których było zarówno dwunastu Apostołów<sup>22</sup>, jak i szersze grono siedemdziesięciu dwóch, a także Paweł z Tarsu, który w *Drugim Liście do Koryntian* pisał o władzy, jaką otrzymał od Pana<sup>23</sup>.

W Ewangeliach terminem ἐξουσία w odniesieniu do uczniów Chrystusa określano otrzymaną od Niego władzę wyrzucania demonów<sup>24</sup> czy też władzę nad duchami nieczystymi<sup>25</sup>, a nawet władzę stąpania *po węzłach i skorpionach, i po całej mocy wroga*<sup>26</sup>, do czego dodawano władzę umożliwiającą uzdrawianie z każdej choroby i niemocy<sup>27</sup>. Jednak Paweł z Tarsu zdolność uzdrawiania nazwał nie władzą, a łaską, dobrodziejstwem czy darem (χάρισμα) Ducha Świętego<sup>28</sup>. Podobnie władzę do udzielania

<sup>16</sup> Mt 9, 8.

<sup>17</sup> Mt 9, 6; Mk 2, 10; Łk 5, 24.

<sup>18</sup> J 5, 27.

<sup>19</sup> J 17, 2.

<sup>20</sup> Mt 28, 18: Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

<sup>21</sup> Cf. W. S c h m i t h a l s, *The Office of Apostles in the Early Church*, transl. J.E. S t e e l y, London 1971, *passim*.

<sup>22</sup> Cf. G. K l e i n, *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961, *passim*.

<sup>23</sup> 2 Kor 10, 8; 13, 10.

<sup>24</sup> Mk 3, 15.

<sup>25</sup> Mk 6, 7.

<sup>26</sup> Łk 10, 19.

<sup>27</sup> Mt 10, 1; Łk 9, 1.

<sup>28</sup> 1 Kor 12, 9. Cf. G. L o r e n c, *Nauka św. Pawła o charyzmatach*, [in:] *Warszawskie studia biblijne*, red. J. F r a n k o w s k i, B. W i d ł a, Warszawa 1976, s. 256–296; J. K u d a s i e w i c z, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*,

życia wiecznego określił jako χάρισμα, łaskę i dar Boży zapewniony przez Jezusa Chrystusa<sup>29</sup>. W ten sposób ἐξουσία stawała się χάρισμα czy raczej χαρίσματα, bowiem św. Paweł wskazywał na liczne dary Ducha, wymieniając wśród nich *dar mądrości słowa, umiejętności poznawania, dar wiary, czynienia cudów, prorokowania, rozpoznawania duchów, dar języków, łaskę tłumaczenia języków*<sup>30</sup>, *dar bycia diakonem, nauczycielem, przelożonym, dar upominania, rozdawania, pełnienia uczynków miłosierdzia*<sup>31</sup>, *a nawet dar małżeństwa czy dziewictwa*<sup>32</sup>. W ten sposób władza odczytywana być może jako dar czy charyzmat, będący objawieniem nadprzyrodzonej mocy Boga. Tak więc uprawnienia znajdujące się w rękach biskupów miały nie tylko charakter jurysdykcyjny czy kerygmatyczno-katechetyczny, ale także charyzmatyczny<sup>33</sup>.

Evangelie synoptyczne dowodzą, że problem pierwszeństwa nie był obcy nawet najbliższym uczniom Chrystusa, a więc Dwunastu. Ewangelie Marka i Mateusza przedstawiają epizod, w którym, czy to sami synowie Zebedeusza, Jakub i Jan, czy ich matka w imieniu swych synów, proszą Chrystusa, aby mogli zasiadać w Jego Królestwie, jeden po prawej Jego stronie, drugi po lewej, co miało oburzyć pozostałych uczniów (οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν)<sup>34</sup>. Zarówno owa prośba, jak i reakcja pozostałych Apostołów, świadczy o pojmowaniu ich roli w Królestwie Bożym na sposób ziemski. Ewangelista Łukasz, bez odwoływania się do konkretnej prośby synów Zebedeusza, pisał jedynie o sporze, a właściwie upodobaniu do sporu, skoro użył terminu φιλονεικία, o to, który z uczniów jest

---

[in:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. IV, red. S. Ł a c h, M. F i l i p i a k, H. Ł a n g k a m m e r, Lublin 1979, s. 97–112; G. R a f i ń s k i, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, Comm 12, 1998, s. 300–331.

<sup>29</sup> Rz 5, 15–21.

<sup>30</sup> 1 Kor 12, 8–10.

<sup>31</sup> Rz 12, 6–8.

<sup>32</sup> 1 Kor 7, 7. Zwraca uwagę, że w listach Pawła pośród darów Ducha Świętego nie ma wzmianki o egzorcyzmie; cf. J. K e i r H o w a r d, *Egzorcyzm*, [in:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. M e t z g e r, M.D. C o o g a n, Warszawa 1999, s. 144.

<sup>33</sup> Cf. H. K ü n g, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, Con 1–10, 1965/1966, s. 281–293; W. M i z i o ł e k, *Urząd a charyzmat – hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła*, AKa 80, 1973, s. 74–85.

<sup>34</sup> Mk 10, 35–45; Mt 20, 20–28.

większy (μεῖζων)<sup>35</sup>. Nauczyciel udzielił im wówczas lekcji pokory, wskazując wedle Marka i Mateusza, że jeśli któryś z uczniów chciałby stać się wielki (μέγας) w relacji do pozostałych, to powinien być ich sługą (διάκονος), a kto by chciał być pierwszy (πρῶτος), ma być niewolnikiem innych (δοῦλος)<sup>36</sup>. Grecki czasownik δουλεύειν odnosi się do osobistego posłuszeństwa i wiernego wypełniania poleceń. W relacji Łukasza, jak się wydaje późniejszej od Ewangelii Marka i Mateusza, Chrystus polecił, aby największy wśród nich zachowywał się tak jak młodszy (νεώτερος), a więc jak osoba najmniej ważna, zaś przełożony (ἡγούμενος), jak ten, co służy (διακονῶν)<sup>37</sup>. Łukasz wyraźnie zatem zamienił πρῶτος z przekazu Marka i Mateusza na ἡγούμενος, co pozwala przypuszczać, że myślał o urzędach w pierwotnej gminie. Wspomniani trzej ewangelisci powoływali się na wzór swego Mistrza, który sam miał podkreślać, że przyszedł, aby służyć (διακονῆσαι), a nie, by mu służyli<sup>38</sup>. To sam Chrystus zatem miał mówić o *większych, wielkich, pierwszych czy przełożonych* spośród swoich uczniów, wprowadzając swego rodzaju zasadę starszeństwa, opartą jednak wbrew typowym regułom, którymi kierują się sprawujący władzę ziemską, nie na wynoszeniu się ponad innych, lecz na umniejszaniu własnej osoby. W ten sposób zasada dominacji nad poddanymi, skutkująca okazywaniem mocy władzy, stosowana powszechnie w ówczesnym świecie, została zastąpiona przez zasadę służebności, czyli zasadę bezwzględnej troski o dobro podległych sobie ludzi. W Ewangelii Łukasza na końcu analizowanego tutaj wywodu Chrystus zapowiada przekazanie uczniom królestwa, w którym będą zasiadać na dwunastu tronach i sądzić dwanaście plemion Izraela (δώδεκα φυλὰς)<sup>39</sup>, co odczytuje się symbolicznie, widząc w owych plemionach wszystkich, którzy, przyjąwszy naukę Jezusa, stali się częścią nowego Ludu Bożego. Ponieważ trony kojarzy się z rządzeniem poddanymi, Apostołowie zatem mieli w ten sposób otrzymać udział w nadprzyrodzonej władzy Chrystusa, sprawując w Jego imieniu i w świetle Jego nauki rządy i sądy. W Ewangeliach synoptycznych mamy więc do czynienia z nawiąza-

<sup>35</sup> Łk 22, 24.

<sup>36</sup> Mk 10, 43–44; Mt 20, 26–27.

<sup>37</sup> Łk 22, 26.

<sup>38</sup> Mk 10, 45; Mt 20, 28; Łk 22, 27.

<sup>39</sup> Łk 22, 29–30.

niem do pierwszeństwa mającego charakter duchowy, właściwy Królestwu Niebiańskiemu, a więc rzeczywistości eschatologicznej.

Paweł z Tarsu przyrównywał Kościół do Ciała Chrystusa<sup>40</sup>, a poszczególnych wyznawców do Jego członków<sup>41</sup>. Głową ustanowioną dla tak pojętego Kościoła był sam Chrystus<sup>42</sup>. W tak rozumianym Kościele mamy do czynienia ze strukturą monarchiczną, która sama w sobie oparta jest na zasadzie pierwszeństwa, a więc określonej hierarchii. Paweł z Tarsu podkreślał też, iż to sam Bóg ustanowił w Kościele *najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia* (κυβερνήσεις – ‘sterowania, rządzenia, kierowania’) oraz *przemawiania rozmaitymi językami*<sup>43</sup>. Znamienna jest kolejność ustanawiania poszczególnych grup, co autor *Listu do Koryntian* wzmocnił jeszcze słowami *najpierw* (πρώτον), *po drugie* (δεύτερον), *po trzecie* ( τρίτον), *następnie* (ἔπειτα). Wydaje się, że można doszukiwać się już w tym pewnego mocno zhierarchizowanego układu, czyli swego rodzaju *ordo ecclesiasticus*. Niektórzy badacze uważali ów porządek za ściśle charyzmatyczny, niemający nic wspólnego z hierarchicznością urzędów. Dowodzili, że osoby obdarzone charyzmatami nie były wybierane, a jedynie rozpoznawane przez wspólnotę, a Kościół w swych początkach był rzeczywistością czysto duchową<sup>44</sup>. Nie wchodząc w spory prowadzone między badaczami, trzeba skonstatować, że urząd jako trwała instytucja w Kościele kształtował się stopniowo. Dla naszych rozważań istotne jest jednak, że można mówić o pewnym porządku w Kościele pierwotnym, a sama precedencja z nim związana zakładała obowiązywanie zasady starszeństwa.

<sup>40</sup> Ef 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18; 1, 24; Cf. J. G n i l k a, *Paweł z Tarsu*, przekł. W. S z y m o n a, Kraków 2001, s. 373–375.

<sup>41</sup> 1Kor 12,12–27.

<sup>42</sup> Ef 1, 22.

<sup>43</sup> 1Kor 12, 28; Cf. B. H o l m b e r g, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980, *passim*; J. H a i n z, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972, *passim*.

<sup>44</sup> Cf. R. S o h m, *Das Kirchenrecht. I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, s. 22–28. Rudolf Sohm wskazywał na dualizm Kościoła, dostrzegając w nim Kościół duchowy i Kościół prawa.

Jak się wydaje, ową regułę pierwszeństwa obowiązującą w Kościołach można odnieść zarówno do sytuacji panującej wewnątrz poszczególnych Kościołów lokalnych, jak i do Kościoła powszechnego jako takiego, a zatem można ją również badać w tych dwóch wskazanych wyżej obszarach. Do pierwszej z nich nawiązuje 18. kanon Soboru Nicejskiego. Jakkolwiek przepis ów dotyczył bezpośrednio diakonów, to jednak w szerszym kontekście można uznać, że poruszono w nim kwestię przestrzegania właściwego porządku wśród duchowieństwa, odpowiadającego usytuowaniu w hierarchii. Zgromadzeni polecali diakonom pozostawać w granicach swoich przywilejów (ἐν τοῖς οἰκείοις μέτροις) ze świadomością, że są sługami biskupów i że są niżsi od prezbiterów (τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι). Tak więc mieli przyjmować komunie po biskupach i prezbiterach, zgodnie z właściwym porządkiem (κατὰ τάξιν)<sup>45</sup>.

Wiadomo, że już stojący na czele pierwotnego kościoła jerozolimskiego Jakub, nazywany bratem Pańskim, przewodził grupie prezbiterów<sup>46</sup>. Apostoł Paweł ustanawiał, sam bądź przez swoich współpracowników, prezbiterów w zakładanych przez siebie Kościołach. Jak się zatem wydaje, powoływanie w Kościołach lokalnych rady starszych (*presbyterium*), której celem było zarządzanie nimi, było już wówczas regułą. Przewodniczący kolegium prezbiterów z czasem zaczęli przyjmować tytuł biskupów, co już wyraźnie widoczne jest na przełomie I i II wieku<sup>47</sup>. Według Ignacego Antiocheńskiego (ur. 30 – zm. 107)<sup>48</sup>, piszącego na przełomie wspomnianych wieków, biskup zastępował w Kościele Boga, prezbiterzy – radę Apostołów, a diakoni mieli udział w posłudze Chrystusa<sup>49</sup> i winni cieszyć się takim poważaniem, jak przykazania Boże<sup>50</sup>. Tak więc w jego listach

<sup>45</sup> SDP 1, 44–45.

<sup>46</sup> Cf. S. Nag y, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, RTK 8.1, 1961, s. 5–22; J. C i e c i e ł a g, *Jakub Sprawiedliwy, brat Pański jako postać historyczna*, [in:] *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z. J. K a p e r a, Kraków 2003, s. 9–37.

<sup>47</sup> Cf. W. G a j e w s k i, *Judeochrześcijańska struktura gminy jerozolimskiej. Od dodeka do episkopatu*, PR 2(220), 2003, s. 41–63; W. G a j e w s k i, *Charyzmat...*, s. 165–198.

<sup>48</sup> Cf. W. R. S c h o e d e l, *Ignatius*, München 1990; C. T r e v e t t, *Ignatius of Antiochia*, New York 1992, *passim*.

<sup>49</sup> I g n a c y, *List do Magnezjan*, 6, 1.

<sup>50</sup> I g n a c y, *List do Smyrnieńczyków*, 8, 1. Cf. W. R. S c h o e d e l, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien: ein Kommentar*, München 1990, *passim*.

odnajdujemy już trzystopniową hierarchię gminy chrześcijańskiej: biskup, rada prezbiterów i grupa diakonów<sup>51</sup>.

Zajmując się *ordo ecclesiasticus* w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, trzeba podkreślić, że zarówno w Nowym Testamencie, jak i w pierwotnym Kościele, duchownego nie nazywano kapłanem (ἱερεύς, *sacerdos*)<sup>52</sup>. Rezerwowano dlań wyrażenie *πρεσβύτερος*, mimo że duchowni także sprawowali funkcje kultowe i składali ofiary, a więc w naszym rozumieniu tego słowa byli kapłanami<sup>53</sup>. Nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że we wczesnym Kościele, a więc judeochrześcijańskim, instytucja prezbiteratu została utworzona na wzór organizacyjnych struktur synagogałnych, choć niektórzy badacze doszukiwali się tu także wpływów kolegiów świata grecko-rzymskiego. Samo słowo *πρεσβύτερος* oznacza starszego, a termin podstawowy, od którego pochodzi czyli *πρέσβυς*, tłumaczy się na polski jako ‘starzec’ czy ‘stary’, ale także ‘doświadczony’, a *πρεσβυτέριον* jako ‘radę starszych’. Prezbiterzy, będąc zwierzchnikami kościelnymi, posiadali uprawnienia dyscyplinarne, nadzorowali kult i sprawy ekonomiczne wspólnoty.

Dla tego porządku starano się znaleźć uzasadnienie jeszcze w IV wieku, o czym świadczą Konstytucje Apostolskie<sup>54</sup>, będące wytworem syryjskich środowisk kościelnych z końca wspomnianego wieku. Możemy w nich znaleźć model struktury Kościoła określanej mianem mojęszowej lub

<sup>51</sup> Cf. M.J. Wilkins, *The Interplay of Ministry, Martyrdom, and Discipleship in Ignatius of Antioch*, [in:] *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. M.J. Wilkins, T. Page, Sheffield 1992, s. 294–316. Na temat drogi Kościoła antiocheńskiego od Kolegium Pięciu do monoepiskopatu cf. W. Gajewski, *Charyzmat...*, s. 203–222.

<sup>52</sup> Nie można zatem mówić o *sacerdotes Ecclesiae*. Terminy greckie: ἱερεύς czy łacińskie: *sacerdos* stosowano w kręgach chrześcijańskich wobec kapłanów kultów pogańskich, których funkcja miała charakter obrzędowo-ofiarniczy i związana była z ofiarą (*sacrificium*), przez co oni sami byli przede wszystkim ofiarnikami (*sacrificus*). Cf. H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, SBo s.n. 2002, z. 3, s. 5–17; H. Pietras, *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynek do historii języka religijnego*, [in:] *SKaz*, t. VI, Lublin 2008, s. 111–116.

<sup>53</sup> *Słownik...*, s. 823.

<sup>54</sup> Cf. J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006, *passim*.

starotestamentalnej, ale obok niej także teandrycznej czy profetycznej i familijnej. W pierwszej z nich odpowiednikami żydowskich arcykapłanów są biskupi, kapłanów – prezbyterzy, a lewitów – diakoni, lektorzy, kantorzy, odźwierni, diakonisy, wdowy, dziewice i sieroty<sup>55</sup>. W drugiej, zwanej teandryczną<sup>56</sup>, czyli *bożo-ludzką* (przymiotnik utworzony przez Pseudo-Dionizego Areopagitę ok. roku 500) biskup jest przyrównywany do Boga Ojca<sup>57</sup>, diakon do Chrystusa, *który niczego nie czyni od siebie, lecz zawsze robi to, co się podoba Ojcu*, diakonisa staje się symbolem Ducha Świętego, winna nic nie robić i nie mówić *bez wiedzy diakona, bo i Paraklet niczego nie mówi, ani nie czyni od siebie, lecz otacza chwałą Chrystusa i oczekuje Jego woli*<sup>58</sup>. Prezbyterzy mieli być uważani za przedstawicieli kolegium apostołów jako nauczyciele poznania Boga<sup>59</sup>, a lektorzy cieszyć się szacunkiem *na znak czci dla proroków*<sup>60</sup>. Wdowy i sieroty zaś należało postrzegać jako symbol ołtarza<sup>61</sup>, natomiast dziewice za symbol kadzielnicy i kadziła<sup>62</sup>. We wspomnianym modelu profetycznym<sup>63</sup> biskupi mieli być ustami Boga<sup>64</sup>, a więc prorokami. Przyrównywano ich do samego

---

<sup>55</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 26, 3, s. 43; Arkadiusz 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) przypuszcza, że to ten model Kościoła przyczynił się do nazywania prezbyterów kapłanami.

<sup>56</sup> Cf. A. B a r o n, *Modele biskupa...*, s. 21–23.

<sup>57</sup> Zdaniem Jana Ż e l a z n e g o (*Biskup Ojcem...*, s. 145–174) z tekstu *Konstytucji apostołskich* wynika, że ojcostwo biskupa było zakorzenione w ojcostwie Boga, od którego również pochodzi misja biskupa, będącego zastępcą Boga na ziemi. Dlatego też we wspólnocie, której przewodzi, biskup rozporządza zebranymi darami, będąc odpowiedzialnym jedynie przed Bogiem samodzielnie, nie podlegając niczyjej kontroli, lecz odpowiada za nie przed Bogiem.

<sup>58</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 26, 4–6, tłum. S. K a l i n k o w s k i, s. 44.

<sup>59</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 26, 7, s. 44.

<sup>60</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 28, 5, tłum. S. K a l i n k o w s k i, s. 46.

<sup>61</sup> Jak wskazuje S y m e o n z T e s a l o n i k i (*O świętyni Bożej, 5*) ołtarz uważano za miejsce łaski, miejsce wielkiej Ofiary, Grób Chrystusa i Jego namiot.

<sup>62</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 26, 8, s. 44. Kadziłdo rozchodzące się od ołtarza symbolizowało rozprzestrzeniającą się i wonną łaskę Ducha – cf. S y m e o n, 19.

<sup>63</sup> Cf. A. B a r o n, *Modele biskupa...*, s. 23.

<sup>64</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 28, 9, s. 47.



Chrystusa, dowodząc, że tak jak *Syn jest aniołem i prorokiem Ojca, tak diakon jest aniołem i prorokiem biskupa*<sup>65</sup>. W końcu w modelu rodzinnym<sup>66</sup> biskup przyrównywany był do rodziców – ojca i matki zarazem. W *Konstytucjach apostołskich* napominano:

Logos każe nam czcić i kochać duchowych rodziców jako dobroczyńców i pośredników przed Bogiem; oni odrodzili was przez wodę, napełnili Duchem Świętym, nakarmili mlekiem Słowa, wychowali i wykształcili, umocnili przez upomnienia, dopuścili was do spożywania zbawczego ciała i drogocennej krwi, odpuścili grzechy, pozwolili wam uczestniczyć w świętej i boskiej Eucharystii oraz uczynili uczestnikami i współdziedzicami obietnicy Boga. Szanujcie ich i otaczajcie wszelką czcią; oni otrzymali od Boga władzę życia i śmierci, aby sądzić grzeszników, skazywać na śmierć w ogniu wiecznym oraz odpuszczać grzechy i przywracać do życia tych, którzy się nawracają<sup>67</sup>.

W innym miejscu *Konstytucji apostołskich* wskazywano zaś, że biskupa winno się kochać jak ojca, lękać jak króla, a szanować jak pana<sup>68</sup>. W każdym razie wszystkie z wymienionych modeli struktury Kościoła świadczą o tworzącym się *ordo ecclesiasticus*.

List Pawła z Tarsu do Koryntian zwraca uwagę na bardzo ciekawą regułę, dotyczącą pierwszeństwa we wspólnotach wierzących. Ci, którzy w danym miejscu nawracali się jako pierwsi, przewodzili następnie

<sup>65</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 30, 2, tłum. S. Kalinkowski, s. 47.

<sup>66</sup> Cf. H.-J. Klauk, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, *passim*; A. Baron, *Modele biskupa...*, s. 23–24; J. Żelazny, *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji Apostołskich i innych pism syryjskich od I do V wieku*, VVi 20, 2011, s. 223–236. Zdaniem J. Żelaznego (*Biskup Ojcem...*, s. 175–240) w *Konstytucjach Apostołskich* posługę biskupią przyrównuje się do zadań ojca względem rodziny. Poprzez sakrament chrztu, jakiego biskup udziela katechumenom, rodzą się oni powtórnie jako dzieci Boga, natomiast poprzez posługę święceń prezbiterów i diakonów, biskup składa dziękczynienie w imieniu wspólnoty *Ojcu, który jest w niebie*. Nauczając zaś, wychowując i kierując wspólnotą, biskup wypełnia zadania ojca duchownego w rodzinie, jaką stanowią wszyscy wierzący w Chrystusa.

<sup>67</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 33, 1, tłum. S. Kalinkowski, s. 49.

<sup>68</sup> *Konstytucje apostołskie*, II, 34, 5, tłum. S. Kalinkowski, s. 50.

później nawróconym. Paweł wskazuje Koryntianom jako przykład Stefana i jego dom, nazywając go pierwociną (*ἀπαρχή*) Achai i wzywa, aby u siebie podporządkowali się takim jak on<sup>69</sup>. Wydaje się, że podobną regułę możemy zauważyć w relacjach między Kościołami, a więc w Kościele powszechnym. *Ecclesiae matri* podlegały Kościoły założone przez duchownych działających z jej mandatu.

Jeśli chodzi o zasadę pierwszeństwa w Kościele powszechnym, to trzeba podkreślić najpierw, że w II wieku wykryształizowało się pojęcie sukcesji apostołskiej (*διαδοχή ἀποστολική = successio apostolica*)<sup>70</sup>. Klemens Rzymski wskazywał już ok. roku 95, że apostołowie *wyznaczyli biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę*<sup>71</sup>. W ten sposób można mówić o nieprzerwanej ciągłości świadków. Pierwotnie jednak pojęcie *sukcesji apostołskiej* odnosiło się nie do urzędu biskupa Kościoła w ogóle, ale do tych siedzib, w których działali apostołowie. Tak właśnie pojmował je Tertulian<sup>72</sup>. Możemy więc mówić o sukcesji apostołskiej bezpośredniej – w tych stolicach, którym początek mieli dać sami apostołowie – i pośredniej, w tych, które stały się apostołskimi za pośrednictwem ich uczniów.

W ukształtowaniu się hierarchii Kościołów dużą rolę odegrała zasada akomodacji, a więc dostosowanie administracyjnego porządku kościelnego do struktury organizacyjnej państwa. W drugim kanonie Soboru Konstantynopolitańskiego I (381 r.) mowa jest nie tylko o dobrym uporządkowaniu (*εὐτάξια*) poszczególnych diecezji, ale też o przywilejach należnych wielkim miastom (*μεγάλαις πόλεσι πρεσβείων*)<sup>73</sup>. Podobnie Teodoret z Cyru wymieniał w *Historii kościelnej* według porządku (*κατὰ τάξιν*) biskupów zarządzających Kościołami w największych miastach

<sup>69</sup> 1 Kor 16, 15–16.

<sup>70</sup> W przekonaniu Hansa von Campenhausena (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, s. 163–194) przyczyniła się do tego konieczność przeciwstawienia się gnostykom przypisującym sobie posiadanie tajemnego, pozabiblijnego przekazu apostołów. Cf. też W. Schmithals, *Das Kirchliche Apostelamt: Eine Historische Untersuchung*, Göttingen 1961, *passim*.

<sup>71</sup> Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 44, 2.

<sup>72</sup> *Preskrypcja*, 36, 2. Wśród *sedes apostolica* wymienił Korynt w Achai, Filipi w Macedonii, Efez w Azji i Rzym w Italii.

<sup>73</sup> SDP, I, s. 70.

(τῶν μεγάλων ἡγεμονεύσαντας πόλεων)<sup>74</sup>. Uwarunkowania zatem administracyjne, polityczne i geograficzne odegrały niesłychanie istotną rolę w ukształtowaniu się w toku IV–V wieku, a ostatecznie na soborze w Chalcedonie w roku 451, podziału na pięć patriarchatów, wśród których był Konstantynopol. W ten sposób we wspomnianej strukturze widzi się wytwór epoki pokonstantyńskiej.

Tak więc w IV wieku najważniejszą rolę w Kościele powszechnym odgrywali najpierw trzej biskupi z władzą ponadmetropolitalną: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii. Wskazuje na to wyraźnie wspomniany już 6. kanon Soboru Nicejskiego (325 r.)<sup>75</sup>. W toku tego i następnego stulecia dokończono do nich jeszcze dwóch zwierzchników kościelnych, przypisując im podobną rangę – biskupów Jerozolimy i Konstantynopola. Pierwszy z nich został wyniesiony ze względu na historyczne znaczenia swego miasta, w którym żył, nauczał, poniósł śmierć, i – jak wierzą chrześcijanie – zmartwychwstał Jezus Chrystus. Jednakże już w siódmym kanonie przyjętym w Nicei wspomniano o zwyczaju i starej tradycji honorowania biskupa Jerozolimy, która przez ponad dwa wieki od czasów Hadriana nazywana była Elią<sup>76</sup>. Biskup Konstantynopola natomiast zyskał wysoką pozycję dzięki politycznemu znaczeniu miasta, w którym znajdowała się jego siedziba biskupia. Miasto to, nazywane Drugim albo Nowym Rzymem, zawdzięczało swe wyniesienie Staremu Rzymowi, dzięki uczestnictwu w jego godności. Stwierdzał to wyraźnie trzeci kanon Soboru Konstantynopolitańskiego I (381 r.), przyznający biskupowi tego miasta honorowe pierwszeństwo (πρωτεῖον – ‘pierwszeństwo, przewodnictwo’) zaraz po biskupie Rzymu, ponieważ, jak uzasadniano, Konstantynopol był Nowym Rzymem<sup>77</sup>. Potwierdzał to potem 28. kanon soboru w Chalcedonie<sup>78</sup>.

Na pozycję biskupów Rzymu w Kościele złożyło się wiele czynników<sup>79</sup>. Duże znaczenie, jak się wydaje, miał fakt pochówku w tym mieście

<sup>74</sup> Teodoret, *Historia*, V, 42, 4–8.

<sup>75</sup> DSP, t. I, 30–32.

<sup>76</sup> DSP, t. I, 32.

<sup>77</sup> DSP, t. I, 72.

<sup>78</sup> DSP, t. I, 250.

<sup>79</sup> Cf. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marzała, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 23–78; H. Pietras, *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, ChA 2, 2009, s. 190–205.

apostołów Piotra i Pawła, i przeniesienie (z biegiem czasu) poważania, jakim cieszyli się obydwaj wśród młodych wspólnot chrześcijańskich, na Kościół rzymski, który dzięki związkowi obydwu apostołów ze stolicą cesarstwa zaliczony został w poczet Kościołów apostołskich<sup>80</sup>. W okresie późnego cesarstwa rzymskiego, szczególnie na Zachodzie, istniała głęboko zakorzeniona świadomość tego faktu<sup>81</sup>. Konsekwencją zaś tego stanu rzeczy było wypracowanie tzw. doktryny prymatu biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, która swą dojrzałą formułę otrzymała w IV wieku w gronie duchownych Kościoła rzymskiego.

Ponieważ na Zachodzie nie było innych biskupich siedzib apostołskich, biskupstwo rzymskie dość szybko uzyskało tam rangę stolicy apostołskiej, której nie mogła dorównać żadna inna siedziba biskupia. Tym bardziej, że samo miasto zajmowało wyjątkową pozycję w strukturze administracyjnej państwa, co siłą rzeczy musiało uprzywilejowywać rzymskich biskupów w stosunku do innych zwierzchników kościelnych. Ponadto rozmiary miasta oraz jego znaczenie cywilizacyjne i ekonomiczne przełożyły się z czasem na wielkość tamtejszej wspólnoty i jej majętność. Dysponowała ona dzięki temu znaczącymi środkami materialnymi i mogła w sposób wydatny wspomagać inne, uboższe Kościoły lokalne. Poza tym funkcjonowanie w sąsiedztwie dworu cesarskiego dawało Kościołowi rzymskiemu wyjątkowe możliwości bezpośredniego kontaktu z najwyższą władzą. Dzięki temu biskupi Miasta mogli skutecznie wstawiać się m.in. za ludźmi niesłusznie uwięzionymi lub też za osobami potrzebującymi wsparcia. Chrześcijanie podróżujący do stolicy, a przecież była ona jednym z najczęściej odwiedzanych miast, korzystali

---

<sup>80</sup> V. T w o m e y, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, s. 76–78.

<sup>81</sup> Dla Ambrożego, biskupa Mediolanu, Rzym był stolicą chrześcijaństwa wzniesioną na fundamencie krwi Piotra i Pawła, i im zawdzięczał swą sławę (*Hymny* 71, 21–24; *Listy* 5 [11], 4). Prudencjusz zaś, przyrównując rzeczonych Apostołów do Romulusa i Remusa, uznawał ich za ponownych założycieli Rzymu, w czym widział swego rodzaju akt *renovatio* miasta (*Peristephanon*, 2; 12). Byli jednak i tacy jak Augustyn z Hippony, dla którego groby apostołów znajdujące się w Rzymie nie miały większego znaczenia, gdyż szczątki świętych, jak dowodził, nie mogą być pomocne w zapewnieniu bezpieczeństwa na tym świecie, toteż i apostołowie Piotr i Paweł nie zapewniali Rzymowi protekcji Niebios (*Mowy*, 296, 7).

też z gościny rzymskiej wspólnoty, co sprzyjało zarówno poszerzaniu jej kontaktów, jak i budowaniu autorytetu. Tak więc w konsekwencji Kościół w Rzymie był powszechnie znany, dzięki czemu stale wzrastał jego prestiż<sup>82</sup>.

Z czasem biskupi Rzymu, aby wzmocnić swoją pozycję, sięgnęli również po argumenty natury biblijnej. Powołując się na autorytet apostoła Piotra jako założyciela Kościoła rzymskiego i ustanowiony przez Chrystusa fundament Kościoła powszechnego, usprawiedliwiali swą ingerencję w wewnętrzne sprawy innych Kościołów szczególną godnością swego biskupiego tronu. Miało to prawdopodobnie miejsce przynajmniej od połowy III wieku, a ściślej od tzw. kontrowersji chrzcielnej. Pierwszy jednak znany tekst papieski, który bezpośrednio odwołuje się do Ewangelii Mateusza (16, 18–19), uzasadniając prymat biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, pochodzi dopiero z kancelarii papieża Damazego (366–384). W każdym razie w III wieku Kościół rzymski stał się centrum łacińskiego chrześcijaństwa. Cyprian, biskup Kartaginy (246/247–258), określał tamtejszą wspólnotę mianem *cathedra Petri* i *ecclesia principalis*<sup>83</sup>. Jednak zwierzchnicy Kościoła rzymskiego interweniowali niejednokrotnie nie tylko w różnych kwestiach nurtujących Kościoły lokalne na Zachodzie, lecz także zabierali głos w sprawach dotyczących wspólnot kościelnych na Wschodzie. Przykładem może być chociażby kontrowersja paschalna lub problem nie w pełni ortodoksyjnej teologii głoszonej przez Dionizego Aleksandryjskiego. Tego rodzaju postawa może świadczyć o poczuciu odpowiedzialności biskupów rzymskich za całą *communio ecclesiarum*. Jednak realną władzę kościelną biskupi Rzymu sprawowali w tym czasie wyłącznie na terenie Italii środkowej i południowej, w cywilnej diecezji zwanej *Italia suburbicaria*.

Euzebiusz z Cezarei wydaje się jednak sprowadzać znaczenie Kościoła rzymskiego, obok jego apostołskiego, a więc też starożytnego pochodzenia, do działań charytatywnych i do wspierania w wymiarze materialnym i duchowym prześladowanych braci w wierze. Natomiast na gruncie

<sup>82</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, PNH 6, 2007, s. 47–68.

<sup>83</sup> C y p r i a n, 59; Cf. M. B é v e n o t, *Épiscopat et primauté chez s. Cyprien*, ETL 42, 1966, s. 176–195; P. Th. C a m e l o t, *Saint Cyprien et la primauté*, Isti 4, 1957, s. 421–434; P. S z c z u r, *Św. Cyprian wobec Biskupa Rzymu*, VP 24, 2004, s. 105–120.

doktrynalnym biskup Rzymu wydaje się nie odgrywać w *Historii* Euzebiusza jakiegokolwiek eksponowanej roli. Jawi się w niej tylko jako jeden z wielu biskupów przechowujących wiernie naukę apostołów<sup>84</sup>.

Jednak jest wysoce prawdopodobne, że na postawę Euzebiusza wobec biskupów Rzymu mogły mieć wpływ jego poglądy w kwestii roli cesarza w Kościele<sup>85</sup>. Konstantynowi przecież, jako pierwszemu chrześcijańskiemu władcy, poświęcił on sporo miejsca w swej *Historii kościelnej*, podkreślając, że miły Bogu cesarz wraz ze swym synem Kryspusem cieszył się protekcją Boga Wszechwładcy i Syna Bożego<sup>86</sup>. W takim postawieniu sprawy można, jak się wydaje, dostrzegać zaczątki teologii politycznej<sup>87</sup>, rozwiniętej najpełniej w mowie Euzebiusza na trzydziestolecie rządów Konstantyna<sup>88</sup>. Zgodnie z przedmiotową mową cesarz jest obrazem Boga, Cesarza Wszechświata. Jest on również Jego namiestnikiem na ziemi, a zarazem pośrednikiem między Nim a ludźmi. Dlatego władca musi być nie tylko opiekunem Kościoła, troszczącym się o jego jedność, ale też kompetentnym interpretatorem woli Boga, zdolnym do rozróżnienia między chrześcijańską ortodoksją a heterodoksją. Ponadto do jego powinności należy bezkompromisowa obrona prawdziwej wiary oraz jej szerzenia wśród pogan. Dla Euzebiusza Konstantyn był równy apostołom, a nawet stał ponad soborem, a zatem ponad biskupami reprezentującymi Kościół powszechny. W jego koncepcji nie było więc miejsca na prymat w Kościele dla jakiegokolwiek biskupa, bo takowy przewidział on wyłącznie dla cesarza<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> S. B r a l e w s k i, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 24–49.

<sup>85</sup> Był przecież Euzebiusz *the first theoretician of Byzantine Caesaropapism* (F. Y o u n g, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983, s. 23).

<sup>86</sup> E u z e b i u s z, *Historia kościelna* X, 9, 4–7.

<sup>87</sup> Literatura na temat lansowanej przez Euzebiusza koncepcji jest bardzo obszerna. Cf. m.in.: J.-M. S a n s t e r r e, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „césaropapiste”*, B 42, 1972, s. 131–195 i 532–594; W. C e r a n, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, AUL.FH 44, 1992, s. 13–27; G. D a g r o n, *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996, *passim*.

<sup>88</sup> Cf. 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*, introd. et trad. P. M a r a v a l, Paris 2001, *passim*.

<sup>89</sup> W. L. P e t e r s e n (*Eusebius and the Paschal Controversy*, [in:] *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. W. H. A t t r i d g e, G. H a t a, Leiden–New York–Köln 1992, s. 320–321) zwrócił uwagę, że ceszaropapizm Euzebiusza był w opozycji do papizmu,

W IV stuleciu wobec powolnego, aczkolwiek systematycznego spadku politycznego znaczenia Rzymu, związanego ze słabością zachodniej części *Imperium Romanum*, biskupi stołecznego miasta, rozwijając ideę prymatu, musieli w większym stopniu niż dotychczas odwoływać się do Piotrowego pochodzenia swego Kościoła. Ich sprzymierzeńcem była zawsze silna na Zachodzie, wbrew ówczesnej rzeczywistości politycznej, ideologia Rzymu jako centrum polityczno-religijnego imperium i to zarówno wśród pisarzy pogańskich, jak i chrześcijańskich<sup>90</sup>.

W pierwszych dekadach IV wieku, jak się wydaje, autorytetowi biskupów Rzymu zaszkodziła, będąca efektem prześladowań, kwestia rygorystów. Geneza tego zagadnienia sięga, jak wiadomo, III wieku, kiedy to gminy chrześcijańskie (m.in. gmina rzymska) stanęły wobec problemu ustosunkowania się do wielu swych członków, którzy w obliczu groźby śmierci męczeńskiej, wyrzekli się wiary. Gdy fala represji opadła, odstępcy, próbując wrócić do wspólnoty, napotkali opór wielu spośród tych, którzy nie ugięli się wobec prześladowców, a następnie uznali, że nie ma powrotu dla tych, którzy postąpili inaczej. Rygorysty natrafili jednak na krytykę, ponieważ wielu (m.in. biskupów) uważało, że „upadli” mogą powrócić do wspólnoty po odprawieniu wyznaczonej im pokuty. Na tym właśnie tle doszło w Kościele rzymskim do tzw. schizmy nowacjańskiej, która narodziła się na początku drugiej połowy III wieku. Nie zważał na to jednak cesarz Konstantyn Wielki<sup>91</sup>, powierzając w roku 313 biskupowi

---

gdyż biskup Cezarei Palestyńskiej opowiadał się za autokefaliczną strukturą Kościoła, przeciwstawiając ją modelowi rzymskiemu, którego podstawą był prymat biskupa Rzymu.

<sup>90</sup> Rzym był dla nich najważniejszym miastem imperium (*aurea Roma, summum caput*), sławnym (*celeberrima urbs*), przewyższającym wspaniałością wszystkie inne (*augustissima omnium sedes*), idealną stolicą i to nie tylko zachodniej, ale nadal wschodniej części cesarstwa. Dla pogan to świątynia całego świata (*templum mundi totius*), miasto święte (*urbs sacratissima*), ukochane przez bogów (*urbs deorum*), wieczne (*urbs aeterna*) i czcigodne (*urbs venerabilis*). Dla chrześcijan to stolica chrześcijaństwa, centrum ortodoksji.

<sup>91</sup> Cf. T. K o ł o s o w s k i, *Polityka religijna Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donacjańskiej*, SChr 1, 1995, s. 34; S. B r a l e w s k i, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, VP 20, 2000, s. 427–448; i d e m, *Est-ce que l'empereur Constantin 1er le Grand accorda la tolerance a l'egard des donatistes?*, E 88, 2001, s. 127–132; S. A d a m i a k, *Constantine, Donatists, and the First intervention of*

Rzymu, Milcjadesowi, i wybranym biskupom z Galii, rozpatrzenie sporu donatystów z biskupem Kartaginy, Cecylianem, choć donatyści prosili o sędziów wyłącznie z Galii<sup>92</sup>. Okazało się też wkrótce, że rygorysty nie chcą podporządkować się wydanemu w Rzymie wyrokowi, zarzucali Milcjadesowi stronnictwo i oskarżali o apostazję w czasie prześladowań jego poprzednika Marcellina, z rąk którego Milcjades otrzymał święcenia kapłańskie. Rygorysty posądzali również samego Milcjadesa o *traditio* w chwili próby<sup>93</sup>. Trudno zatem dziwić się nieobecności biskupa Rzymu na wielkim synodzie w Arles (314 r.), grupującym biskupów z zachodniej części cesarstwa, podległej władzy Konstantyna, skoro głównym tematem spotkania miał być ponownie konflikt, w który uwikłani byli donatyści. Cesarzowi zależało na jego wyciszeniu. Dlatego sędziowie wydający wyrok w Arles nie mogli budzić zastrzeżeń donatystów. W innym wypadku nie byłoby szans na ich podporządkowanie się decyzji synodu, jak miało to już miejsce w przypadku synodu w Rzymie w 313 roku, gdzie przewodniczący obradom Milcjades został uznany przez donatystów za niewiarogodnego. W Arles<sup>94</sup> nie wspomniano nawet o synodzie rzymskim, nie chcąc najwyraźniej utrudniać porozumienia z rygorystami. Skierowano jednak do ówczesnego biskupa Rzymu, Sylwestra, list synodalny, w którym zawiadamiano go o decyzjach podjętych w czasie obrad, prosząc o rozsyłanie stosownych listów informacyjnych do poszczególnych Kościołów. Najwyraźniej biskupi uznawali w ten sposób honorowy prymat biskupa Rzymu. Jak się wydaje, Sylwester nie uczestniczył w soborze w Nicei

---

*the State in Ecclesiastical Controversies*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. I, ed. D. B o j o v i ć, Niš 2013, s. 191–200.

<sup>92</sup> Cf. K.M. G i r a r d e t, *Das Reichskonzil von Rom (313) – Urteil, Einspruch, Folgen*, *Hi* 41, 1992, s. 104–116. Na temat genezy donatyzmu: W.H.C. F r e n d, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, s. 1–140; T.D. B a r n e s, *The Beginnings of Donatism*, *JTS* 26, 1975, s. 13– 22.

<sup>93</sup> Cf. W.H.C. F r e n d, *The Donatist Church...*, s. 22 i 149.

<sup>94</sup> Cf. K.M. G i r a r d e t, *Konstantin der Grosse und das Reichskonzil von Aries (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte*, [in:] *Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher zum 75 Geburtstag*, hrsg. D. P a p a n d r e o u, W.A. B i e n e r t, K. S c h ä f e r d i e k, Stuttgart–Berlin–Koln 1989, s. 151–174. Ch. O d a h l, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, *JRH* 17, 1993, s. 274–289.



także z powodu rygorystów, których sprawa miała tam znaleźć globalne rozstrzygnięcie<sup>95</sup>. Donatyści obwiniali bowiem również i jego o *traditio*, a w dodatku został on uwikłany przez nich w trudny do jednoznacznego zdefiniowania proces, jaki wytoczono mu przed cesarzem<sup>96</sup>.

Autorytet biskupa Rzymu zajaśniał pełnym blaskiem dopiero za pontyfikatu biskupa Juliusza (337–352)<sup>97</sup>, kiedy to w Rzymie szukali pomocy duchowni, na czele z Atanazym, biskupem Aleksandrii, potępieni przez wschodnie synody, a następnie przebywający na wygnaniu na Zachodzie mocą cesarskich decyzji. Juliusz, widząc w nich obrońców ortodoksji, interweniował w ich sprawie, przypisując swemu urzędowi kompetencje apelacyjne. Powołując się przy tym na istniejący zwyczaj, domagał się konsultowania z biskupem Rzymu ważnych spraw Kościoła powszechnego. Synod w Serdyce (343 r.), złożony z zachodnich biskupów, przyznał zwierzchnikowi Kościoła rzymskiego specjalne uprawnienia jurysdykcyjne, widząc w jego godności rodzaj wyższej instancji apelacyjnej, przez co uczestnicy owego zgromadzenia legalizowali działania Juliusza powzięte w sprawie wygnanych biskupów<sup>98</sup>.

Od końca IV wieku, kiedy chrystianizacja Rzymu była już daleko zaawansowana, jego biskupi zaczęli występować z jednoznacznie sformułowaną teorią pierwszeństwa/prymatu w całym Kościele, opartą na szczególnej roli, jaką w kolegium dwunastu wyznaczył Piotrowi sam Chrystus. Szczególny wkład w rozwój tej teorii wniósł papież Damazy<sup>99</sup>. Synod

<sup>95</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Did the bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicaea discuss the Donatist schism?*, [in:] *Saint Emperor...*, s. 203–215.

<sup>96</sup> *List synodu rzymskiego*, II. P. M o n c e a u x, *Histoire litteraire de l'Afrique chretienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe*, vol. IV, *Le Donatisme*, Paris 1912, s. 205–206.

<sup>97</sup> Cf. Ch. P i e t r i, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie, de Miltiade à Sixte III (311–440)*, t. I–II, Roma 1976, s. 186–237.

<sup>98</sup> Cf. Ch. P i e t r i, *Roma Christiana...*, s. 216–231. Na temat przebiegu synodu w Serdyce, cf. H. H e s s, *The Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958, s. 1–21; L.W. B a r n a r d, *The Council of Serdica: Some Problems re-assessed*, AHC 12, 1980, 1–25; i d e m, *The Site of the Council of Serdica*, SP 17, 1982, 9–13; i d e m, *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia 1983, *passim*.

<sup>99</sup> Cf. L.A. D e l a s t r e, *Saint Damase I, defenseur de la doctrine de la primauté de Pierre des Saint Ecritures et patron des archeologues*, Paris 1965; K. T y b u r o w s k i, *Wkład papieża Damazego w kościelne i świeckie umocnienie władzy papieżstwa*, VP 24, 2004, s. 211–222.

rzymski z roku 382, obradujący pod jego przewodnictwem, w podjętej rezolucji wskazywał na wyniesienie Kościoła rzymskiego ponad inne Kościoły przez samego Chrystusa, a nie decyzją jakiegokolwiek synodu. Ponadto pisano w niej o wywyższeniu tamtejszej wspólnoty przez samych apostołów Piotra i Pawła, którzy w Rzymie nauczali i tam ponieśli śmierć męczeńską, odnosząc chwalebny tryumf<sup>100</sup>. Wcześniej już, bo w roku 370, synod rzymski zwołany i kierowany przez Damazego dowodził nieważności decyzji synodalnych, jeśli nie uzyskały one aprobaty zwierzchnika Kościoła rzymskiego<sup>101</sup>. Osiem lat po tym wydarzeniu, w roku 378, cesarze Gracjan i Walentynian II wydali reskrypt, w którym przekazywali papieżowi Damazemu najwyższą władzę sądowniczą nad metropolitami Zachodu<sup>102</sup>. Następca Damazego, papież Syrycjusz (384–399), nazywając się dziedzicem św. Piotra, wyrażał przekonanie, że biskupi Rzymu jako następcy tegoż apostoła, nosząc ciężary wszystkich, są przezeń wspomagani, a od biskupów hiszpańskich domagał się uznania rozporządzeń Stolicy Apostolskiej (*sedes apostolica*) za obowiązujące, przez co pośrednio zrównał je z prawem synodalnym<sup>103</sup>. Natomiast papież Innocenty I (402–417) domagał się dla swej stolicy biskupiej prawa zatwierdzania wyroków kościelnych. Kiedy Innocenty zaakceptował decyzje synodów północnoafrykańskich w sprawie Pelagiusza, Augustyn, biskup Hippony, skonstatował: *causa finita est*, z czego z czasem ukuto powiedzenie *Roma locuta – causa finita*<sup>104</sup>. Ideę prymatu jeszcze pełniej rozwinął papież

<sup>100</sup> SKP, IV, s. 33.

<sup>101</sup> *List synodu rzymskiego „Confidimus” do biskupów wschodnich*, 3.

<sup>102</sup> *Reskrypt Gracjana Ordinariorum sententias*. Cf. Damamsus of Rome, *The Epigraphic Poetry*, ed. D.E. Trout, Oxford 2015, s. 8, przyp. 34. Cf. M. Wojtowycch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440–461)*, Stuttgart 1981, s. 147–150.

<sup>103</sup> Cf. C. Hornung, *Siricius and the Rise of the Papacy*, [in:] *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, ed. G.D. Dunn, Farnham 2015, s. 57–72; A. Ferrero, *Pope Siricius and Himerius of Tarragona (385): Provincial Papal Intervention in the Fourth Century*, [in:] *The Bishop of Rome...*, s. 73–83.

<sup>104</sup> Cf. P. Batiffol, *Le Siège Apostolique (359–451)*, Paris 1924, s. 312–324; idem, *Les recours à Rome en Orient avant le Concile de Chalcedoine*, RHE 21, 1925, s. 23–26; M. Wojtowycch, *Papsttum und Konzile...*, s. 218–223; S. Bralewski, *Obraz papieżstwa...*, s. 209–220; G.D. Dunn, *Innocent and the Synod of Toledo*, [in:] *The Bishop of Rome...*, s. 89–107.

Leon I (440–460) i jego następcy<sup>105</sup>. Papieskie aspiracje spotykały się z różnymi ocenami. Niekiedy akceptowano działania podejmowane przez biskupów Rzymu, czasem zaś je odrzucano. Toteż zarówno apologetci papieżstwa, jak i jego przeciwnicy, w postawach poszczególnych biskupów wschodnich znaleźć mogą argumenty wspierające ich koncepcje.

W konkluzji tego zarysu trzeba podkreślić, że czysto ludzkie dążenie do pierwszeństwa widoczne było w Kościele od początku jego istnienia i to zarówno w wymiarze organizacyjnym, jak i duchowym. Pojawiło się jeszcze w gronie Dwunastu Apostołów i związane było z zapowiedzią Chrystusa o mającym nadejść Królestwie Niebiańskim. Nauczyciel starał się tę niezdrową rywalizację między swoimi uczniami poskromić, odwołując się do pokory, co jednak było sprzeczne z regułami życia doczesnego. Chrystus akcentował prymat duchowy w kategoriach Królestwa Niebiańskiego, wskazując na jego wymiar zbawczy i eschatologiczny. Tymczasem w wymiarze organizacyjnym wspólnot chrześcijańskich duży wpływ na kształt zasady pierwszeństwa miały początkowo administracyjne struktury synagogalne, na których się wzorowano. W Kościele pierwotnym występował już określony porządek, a sama precedencja z nim związana zakładała zasadę starszeństwa. Jednak kościelny ład hierarchiczny dotyczył nie tylko sytuacji panującej wewnątrz poszczególnych Kościołów lokalnych, ale także Kościoła Powszechnego. W ukształtowaniu się hierarchii zasadniczą rolę odegrała zasada akomodacji. Wraz z zasadą sukcesji apostołskiej stała się ona podstawą do wyodrębnienia w IV i V wieku tzw. patriarchatów. Strukturę tę usankcjonował ostatecznie swym autorytetem Sobór Chalcedoński w roku 451, tworząc pięciu patriarchatów, wśród których pierwszeństwo (zaledwie) honorowe przyznał biskupowi Rzymu. W ten sposób długie zabiegi papieży zakończyły

<sup>105</sup> Cf. W. Ullmann, *Leo I and the theme of papal primacy*, JTS 11, 1960, s. 25–51; C. Bartnik, *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, VP 24, 2004, s. 311–322; S. Bralewski, *Obraz papieżstwa...*, s. 227–248; H. Pietras, *Świadomość prymatu...*, s. 191–205; P. Blaudau, *Le Siège de Rome et l'Orient (448–536). Étude géo-ecclesiologique*, Rome 2012; M.R. Salzman, *Leo in Rome: The Evolution of Episcopal Authority in the Fifth Century*, [in:] *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV–VI secolo d.C.)*, ed. G. Bonamente, R. Lizzi Testa, Bari 2010, s. 343–356.

się tylko połowicznym sukcesem, by nie powiedzieć fiaskiem. Daleko idąca hierarchizacja życia kościelnego, za którą stały bardzo często zwykłe ludzkie ambicje, sprawiła jednak, że niezbędne stało się także formalne odwołanie do idei pierwszeństwa propagowanej przez Chrystusa. Toteż Augustyn z Hippony określał siebie jako *servus Christi et per Ipsum servus servorum Ipsius* (śluga Chrystusa i przez Niego śługa sług Jego)<sup>106</sup>, Fulgencjusz z Ruspe *mówił o sobie servorum Christi famulus* (niewolnik sług Chrystusa)<sup>107</sup>, a papież Grzegorz I wystąpił z tytułem *servus servorum Dei* (śluga sług Bożych)<sup>108</sup>, który z czasem stał się częścią oficjalnej tytulatury papieskiej. W ten sposób, z jednej strony pierwszeństwo poszczególnych hierarchów kościelnych zyskało dodatkowe uzasadnienie, niemalże sankcję samego Chrystusa, a z drugiej było również swoistym antidotum na proces zhierarchizowania życia kościelnego i wynoszenie się jednych duchownych nad drugich. Przyjęta tytulatura świadczyć miała o (przynajmniej werbalnej) pokorze hierarchów, której to pokory w praktyce życia codziennego oczekiwał od swoich prawdziwych uczniów Chrystus<sup>109</sup>. Tak więc w 6. kanonie Soboru Nicejskiego wprowadzającym zasadę ogólną, nakazującą w Kościołach respektowanie pierwszeństwa wynikającego ze starszeństwa, odwoływano się do starej tradycji sięgającej początków

<sup>106</sup> Augustyn, *Listy* 217.

<sup>107</sup> Fulgencjusz, *Listy*, 5.

<sup>108</sup> Grzegorz Wielki, *Listy*, 1; 36. Grzegorz w ten sposób odpowiedział na nadanie sobie przez patriarchów Konstantynopola, a przede wszystkim Jana Postnika, tytułu patriarchy ekumenicznego. Tak rozumiał to Jan Diakon, jednak Grzegorz używał tego tytułu już w roku 587, a więc przed objęciem pontyfikatu (został papieżem 3 września 590 r. i był nim do 12 marca 604 r.). Cf. F. Holmes Dudden, *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, London 1905, s. 280, przyp. 3; J. Schuster, *Il titolo di „servus servorum Dei” nell’epistolario di San Gregorio Magno*, ScCat 73, 1945, s. 137–138; L. Serenità, *Servi di tutti. Papa e vescovi a servizio secondo s. Gregorio Magno*, Torino 1980; T. Wolnińska, *Spór o tytuł patriarchy ekumenicznego pomiędzy papieżem Grzegorzem Wielkim a patriarchami Konstantynopola w świetle walki o prymat w Kościele powszechnym*, AUL.FH 48, Łódź 1993, s. 95–126; eadem, *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyńską*, Piotrków Trybunalski 1998, s. 212–214.

<sup>109</sup> Cf. M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.

Kościola i to zarówno w wymiarze administracyjnym, jak i duchowym. Zasadę tę rozwijano następnie szczególnie intensywnie w wiekach IV–VI, od V stulecia dla równowagi zwracając większą niż dotychczas uwagę na ideę pierwszeństwa duchowego, pojmowanego w perspektywie Królestwa Niebiańskiego, o którym mówił sam Chrystusa.



## ROZDZIAŁ II

# Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V w.<sup>1</sup>



Sam termin *hierarchia* można rozumieć różnorako. Wywodzi się on od greckich słów: – *hieros* – ‘święty’ i *arche* – ‘początek, zasada, władza’, lecz nie występuje w grece klasycznej. Odnajdujemy go w dziełach Pseudo-Dionizego Areopagity, prawdopodobnie syryjskiego mnicha żyjącego na przełomie V i VI wieku, który użył go z jednej strony dla określenia porządku, jakiemu podlegają aniołowie, z drugiej zaś w celu opisania ładu strukturalnego panującego w Kościele. Trzeba jednak zaznaczyć, że Pseudo-Dionizy pojmował hierarchię szeroko i wzniosłe, ulegając wpływowi kosmicznego gradualizmu bytowego charakterystycznego dla neoplatonizmu. Pisał bowiem:

Hierarchia jest, jak ją rozumiem, świętym porządkiem i wiedzą, i działalnością, upodabniającą się – tak dalece, jak to możliwe – do boskiej formy, i wznosi się do naśladowania Boga proporcjonalnie do oświecenia, które jest jej przekazywane przez samego Boga<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Pierwsza wersja tego rozdziału ukazała się w artykule: S. B r a l e w s k i, *Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V wieku*, VP 58, 2012, s. 181–199.

<sup>2</sup> P s e u d o - D i o n i z y, III, 1.

Dla potrzeb niniejszych rozważań hierarchia będzie rozumiana zgodnie z jej słownikową definicją, a zatem jako ‘ustopniowany układ’<sup>3</sup>, który w tym wypadku obejmuje biskupów. Nie będą jednak tutaj analizowane zagadnienia ich wzajemnego formalno-prawnego podporządkowania i zależności. Punktem bowiem wyjścia poniższych refleksji będzie zasada *primus inter pares*. Wszak z punktu widzenia łaski episkopalnej biskupi są sobie równi. Tak zawężone pole semantyczne pojęcia hierarchii bliskie będzie terminowi *precedencji*, rozumianemu jako porządek pierwszeństwa. Dziś kwestie te rozstrzyga protokół dyplomatyczny. W kanonach soborowych zajmujących się sprawą pierwszeństwa w Kościele, jak była już o tym mowa, użyto terminy *πρωτεῖον* (‘pierwszeństwo, przewodnictwo’) i *πρεσβεία* (‘starszeństwo’). Sformułowana w 6. kanonie Soboru Nicejskiego zasada pierwszeństwa brzmi: *niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa*<sup>4</sup>.

W ramach prowadzonych tutaj rozważań szczególny akcent zostanie położony na poglądy poszczególnych autorów *Historii kościelnych*, piszących w V wieku na temat biskupstw uznawanych przez nich za najważniejsze. Szczególna uwaga zostanie zatem zwrócona na różnorakie zestawienia bądź listy hierarchów kościelnych ułożone lub przejęte przez wspomnianych historyków. Istotna dla niniejszych rozważań będzie m.in. kolejność, w jakiej historycy ci wymienili poszczególnych biskupów. Kolejność ta nie jest zapewne przypadkowa, stąd warto również pokusić się o próbę wskazania przyczyn, które mogły mieć wpływ na taki a nie inny układ imion. W tym kontekście pojawia się także pytanie, na ile zasada dostosowywania organizacji kościelnej do podziału politycznego cesarstwa, wspomniana w poprzednim rozdziale zasada akomodacji, współgrała w *Historiach kościelnych* z zasadą sukcesji apostoelskiej.

František (Francis) Dvorník (14 VIII 1893 – 4 XI 1975) wyraził swego czasu pogląd, że we wschodniej części cesarstwa zasada akomodacji dominowała nad zasadą sukcesji apostoelskiej, gdyż znajdowało się tam zbyt wiele stolic biskupich, które zostały bądź założone przez apostołów, bądź

<sup>3</sup> *Słownik Języka Polskiego PWN*, t. I, Warszawa 1995, s. 694, s.v. *hierarchia*.

<sup>4</sup> *Τὰ πρεσβεία σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις* (*DSP*, I, s. 32–33).

też były z nimi w jakiś sposób powiązane<sup>5</sup>. Czy twierdzenie czeskiego badacza znajduje uzasadnienie w precedencji biskupów stosowanej w greckiej historiografii kościelnej V wieku? Próba odpowiedzi również i na to pytanie zostanie podjęta w ramach niniejszego rozdziału.

Ponieważ autorzy historii kościelnych pisanych w V wieku kontynuowali *Historię Kościoła* Euzebiusza z Cezarei niezbędne wydaje się w pierwszej kolejności zbadanie jego poglądów na temat hierarchii, czy też precedencji, najważniejszych biskupów. Euzebiusz przywiązywał dużą wagę do apostołskiego pochodzenia poszczególnych stolic biskupich. Przypominał o nim wielokrotnie w swojej *Historii kościelnej*. Jednym z zasadniczych celów, jakie sobie stawiał, było przedstawienie losów spuścizny pozostawionej przez apostołów, z uwzględnieniem ich najwybitniejszych następców, o czym poinformował już na wstępie swego dzieła<sup>6</sup>. Biskup Cezarei wkładał wiele wysiłku w to, aby skrupulatnie ustalić chronologiczne następstwo na poszczególnych stolicach biskupich. Starał się przedstawić ciągłość sukcesji apostołskiej od narodzenia Chrystusa do zburzenia domów modlitwy w czasie prześladowań chrześcijan w roku 305<sup>7</sup>. Czy Euzebiusz miał świadomość uprzywilejowania Piotra w gronie apostołów i czy jego poglądy na ten temat rzutowały na głoszoną przezeń precedencję wśród biskupów?

Wedle Euzebiusza, co godne podkreślenia, apostołowie nie byli nigdzie pierwszymi biskupami, lecz (z nakazu Chrystusa) działali dla dobra Kościoła jako takiego<sup>8</sup>. Piotr natomiast wyróżniał się spośród pozostałych apostołów swą cnotą. Historyk widział w nim swego rodzaju rzecznika kolegium apostołskiego. Według biskupa Cezarei Chrystus po zmartwychwstaniu okazać miał szczególne względy nie tylko Piotrowi, ale także obu Jakubom, Starszemu i Sprawiedliwemu, oraz Janowi<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> F. D v o r n i k, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. R a d o ź y c k a, Warszawa 1985, s. 32.

<sup>6</sup> E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, I, 1.

<sup>7</sup> E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, VII, 32, 32.

<sup>8</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć, że w Rzymie od końca III w. uważano apostoła Piotra za pierwszego biskupa miasta; cf. Ch. P i e t r i, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, vol. I-II, Rome 1976, s. 357-389.

<sup>9</sup> E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, II, 1. Cf. S. B r a l e w s k i, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 25-29.



Euzebiusz miał pełną świadomość łączenia rzymskiej stolicy biskupiej z apostołem Piotrem i równie świadomie unikał eksponowania tekstów biblijnych, z których mogłaby wynikać jakaś szczególna rola wyznaczona przez Chrystusa Piotrowi, a co za tym idzie uprzywilejowanie Piotra wśród apostołów<sup>10</sup>. Historyk obawiał się bowiem, jak można przypuszczać, wyprowadzania z pozycji Piotra pośród uczniów Chrystusa prymatu biskupa Rzymu w Kościele<sup>11</sup>. Konsekwentnie pominął też milczeniem wywody Ignacego z Antiochii<sup>12</sup> czy Ireneusza z Lyonu<sup>13</sup>, wskazujące na ważną rolę odgrywaną przez Kościół rzymski w świecie chrześcijańskim<sup>14</sup>.

W relacji Euzebiusza apostołowie ewangelizowali i zakładali Kościoły w wielu miastach *Imperium Romanum*. Piotr związany był przez swą działalność nie tylko z Rzymem, ale też z Jerozolimą, Cezareą Palestyńską, Antiochią, Koryntem, a także z bliżej nieokreślonymi miejscowościami w Poncie, Galacji, Bitynii, Kapadocji i Azji, oraz pośrednio z Aleksandrią i Egiptem<sup>15</sup>. Rzym o tyle tylko został wyróżniony, że tu Piotr dokonał żywota i że w mieście tym spoczęły jego doczesne szczątki<sup>16</sup>.

Euzebiusz, co jakiś czas, zwykle odnotowując zmianę panującego władcy lub konkretny rok jego panowania, dokonywał swego rodzaju przeglądu kadr kościelnych<sup>17</sup>. Nie czynił tego jednak w sposób systematyczny.

<sup>10</sup> S. B r a l e w s k i, *Obraz papiestwa...*, s. 25–37.

<sup>11</sup> O obawach Euzebiusza świadczyć może przemilczenie w jego *Historii kościelnej* interwencji podjętej w obronie ortodoksji przez Dionizego Rzymskiego na prośbę duchownych zaniepokojonych nauczaniem Dionizego Aleksandryjskiego; cf. S. B r a l e w s k i, *Obraz papiestwa...*, s. 85–88. Jak starał się wykazać R. M i n n e r a t h (*La position de l'Eglises de Rome aux trois premiers siècles*, [in:] *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze: atti del symposium storico-teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989*, a cura di M. M a c c a r o n e, Città del Vaticano 1991, s. 148) w pierwotnym Kościele *les prérogatives de Pierre ne sont pas mortes avec lui, mais qu'elles lui ont survécu dans l'image que la deuxième génération chrétienne se faisait de lui, comme signe actuel de l'unité des Eglises*.

<sup>12</sup> I g n a c y, *List do Rzymian*, s. 124.

<sup>13</sup> I r e n e u s z, III, 3, 1–2.

<sup>14</sup> S. B r a l e w s k i, *Obraz papiestwa...*, s. 38–39.

<sup>15</sup> E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, III, 2; III, 4. W innym swoim dziele *Objawienie się Boga* (IV, 6), Euzebiusz, wymieniając Kościoły założone przez Piotra, wspominał na pierwszym miejscu Cezareą Palestyńską, potem dopiero Antiochię, Rzym i nawet Aleksandrię.

<sup>16</sup> E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, II, 25, 5.

<sup>17</sup> Cf. G. F. C h e s n u t, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977, s. 99–102; F. W i n k e l m a n n, *Historiography in the Age*

Nie ma również w jego dziele oczekiwanego porządku w podawanych przezeń zestawieniach zwierzchników najważniejszych stolic biskupich. Słabość owa wynikała najpewniej z braku stosownych źródeł bądź też z luk w tych, które były dlań dostępne. Najczęściej pojawiają się w jego zestawieniach cztery biskupstwa: Rzym, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Ponadto skonstatować trzeba, że sukcesja Piotrowa rzymskich biskupów stanowiła ramy, wokół których Euzebiusz przedstawił dzieje Kościoła w księgach IV–VII. Sukcesja w Aleksandrii odegrała podobną rolę obok rzymskiej w księdze IV, podczas gdy biskupi Antiochii w takiej roli występowali rzadko, a biskupi Jerozolimy nigdy<sup>18</sup>. Można by na tej podstawie pokusić się o zrekonstruowanie hierarchii biskupów w dziele Euzebusza. Zwraca jednak uwagę fakt, że w podanych przezeń zestawieniach wspomniani biskupi występują w różnej kolejności. Trudno zatem na tej podstawie wyciągać jakieś wnioski co do ich hierarchizowania przez omawianego tutaj autora. Można natomiast stwierdzić, że prawie zawsze biskupi Rzymu byli odnotowywani przez Euzebusza na pierwszym miejscu<sup>19</sup>.

Eksponowanie w ten sposób Rzymu jest o tyle zaskakujące, że Euzebiusz daleki był od chęci promowania papieżstwa. Niewątpliwie więc dała tu o sobie znać zasada akomodacji. Rzym jako stolica imperium był w centrum zainteresowania wielu pisarzy, także Euzebusza. Nie tylko jednak polityczno-cywilizacyjne znaczenie miast odcisnęło swe piętno na listach biskupów spisywanych przez Euzebusza. Zamieszczanie w nich Jerozolimy świadczy o tym najdobitniej. Nie należała ona przecież do czołowych ośrodków miejskich *Imperium Romanum*, a po zburzeniu jej przez Tytusa w roku 70 Jerozolima faktycznie zniknęła z mapy cesarstwa. Dopiero, jak wiadomo, cesarz Hadrian (117–138) odbudował ją jako miasto hellenistyczne, które na jego cześć nazwano *Aelia Capitolina*<sup>20</sup>. Jednak

---

*of Constantine*, [in:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. G. M a r a s c o, Leiden 2003, s. 27.

<sup>18</sup> 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. 135–136.

<sup>19</sup> S. B r a l e w s k i, *Obraz papieżstwa...*, s. 41–43.

<sup>20</sup> E u z e b i u s z, *Historia kościelna*, IV, 6, 4. Cf. K a s j u s z D i o n, 69, 12; cf. D. Golan, *Hadrian's Decision to supplant Jerusalem by Aelia Capitolina*, *Hi* 35, 1986, s. 226–239.

znaczenie Jerozolimy jako ośrodka miejskiego i administracyjnego musiało być niewielkie, skoro Ammian Marcellin, opisując w swych *Dziejach rzymskich* wschodnie prowincje imperium, nie wymienił jej nawet wśród miast Palestyny, choć znalazło się tam miejsce dla Cezarei, Eleuteropola, Neapola, Askalonu i Gazy<sup>21</sup>.

W swej *Historii kościelnej* Euzebiusz daje jasno do zrozumienia, że w pierwszych dziesięcioleciach dziejów Kościoła to nie rzymska wspólnota ze swoim biskupem zajmowała w nim naczelną pozycję, lecz Kościół w Jerozolimie. Ten ostatni stracił jednak znaczenie po zniszczeniu miasta, co wyraźnie starał się Euzebiusz zaznaczyć. Jak się wydaje, od urodzin będąc związanym z Cezareą, a od roku 313 pełniąc urząd jej biskupa, historyk nie był w żaden sposób zainteresowany tym, aby bronić prestiżu biskupa Jerozolimy, który podlegał metropolitalnej władzy Cezarei<sup>22</sup>. Widać to wyraźnie w zestawieniach hierarchów kościelnych, kiedy Euzebiusz trzykrotnie wymienił biskupów Cezarei Palestyńskiej przed jerozolimskimi<sup>23</sup>. Jest wysoce prawdopodobne, że podkreślanie przezeń wysokiej rangi Kościoła w Jerozolimie w początkach chrześcijaństwa miało stanowić przeciwwagę dla ideologii prymatu rzymskiego wyprowadzanego z czasów apostołskich<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Ammian Marcellin, XIV, 8, 11.

<sup>22</sup> J. Pollok, *Narodziny koncepcji „Ziemi Świętej”*. *Palestyna w teologicznej refleksji Euzebiusza z Cezarei i Cyryla Jerozolimskiego*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, red. T. Derda, E. Wipszycka, Warszawa 1997, s. 103–105.

<sup>23</sup> Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 22; VII, 14; VII, 32. J. Pollok (*Narodziny...*, s. 103) konstatuje, że w *Historii kościelnej* Euzebiusza nie da się zauważyć objawów napięcia między Cezareą a Jerozolimą, co wydaje się kłaść na karb powstania dzieła na długo przed 313 r., a więc na czas, zanim historyk został biskupem Cezarei. Jeśli natomiast wziąć pod uwagę argumenty R.W. Burgessa (*The date and editions of Eusebius' Chronici Canones and Historia Ecclesiastica*, JTS 48, 1997, s. 471–504) i przesunąć pierwsze wydanie *Historii* na lata 313/314, trzeba znaleźć inne uzasadnienie dla wspomnianej postawy Euzebiusza, tym bardziej, że nie można jej sprowadzać tylko do braku przejawów rywalizacji między Kościołami rzeczonych miast, skoro wyraźnie pierwszoplanową rolę w świecie chrześcijańskim przypisuje on wspólnocie Jerozolimskiej.

<sup>24</sup> S. Bralewski, *Obraz papieżstwa...*, s. 44–49. Zdaniem R. Minnerath (*La position...*, s. 146) *L'Église de Rome avait conscience d'être l'héritière de la tradition hiérosolomitaine de Jacques et de celle de Pierre, "Apôtre de Jésus-Christ" (1P 1, 1), réconcilié avec un Paul plus modéré. Ayant recueilli cet héritage, l'Église de Rome était devenue*

Mimo to wymieniał biskupa Rzymu na pierwszym miejscu, przyznając mu tym samym pierwszeństwo. Miało ono jednak charakter wyłącznie honorowy, gdyż w przekonaniu Euzebiusza nie szła za nim realna zwierzchność, tzn. pierwszeństwo to nie przekładało się na żadną formę jurysdykcji, a rozpatrywać je można jedynie na płaszczyźnie precedencji. Tak więc, jak się wydaje, Euzebiusz w tworzonych przez siebie zestawieniach biskupów kierował się zasadą akomodacji, robiąc wyjątek dla Jerozolimy, ale i w tym wypadku zasada ta zwyciężała, kiedy Jerozolimę w jego zestawieniach poprzedzała Cezarea Palestyńska.

Najwcześniejsze z historii kościelnych V wieku było dzieło Filostorgiusza. Niestety, znamy je tylko we fragmentach, i to z drugiej ręki. Bardzo trudno więc interpretować jego przekaz na temat pierwszeństwa przysługującego poszczególnym biskupom, tym bardziej, że autor był arianinem, a ściślej wyznawcą doktryny anomejskiej. Historyk ten miał na pewno świadomość sukcesji apostoelskiej. Pisał bowiem, że Eulaliusz był 23. biskupem antiocheńskim po apostołach<sup>25</sup>. W innym miejscu zaś wskazywał, że Maksym był 40. biskupem Jerozolimy, Atanazy zaś 18. biskupem Aleksandrii. Po nich wymienił dopiero biskupa Antiochii, którego imię w tekście się nie zachowało<sup>26</sup>. Fragment ów jest niepełny, czy zatem na jego podstawie można sugerować, że Filostorgiusz dawał pierwszeństwo biskupowi Jerozolimy przed biskupem Aleksandrii i Antiochii? Trudno powiedzieć.

Sokrates, kolejny historyk Kościoła z V wieku, miał również świadomość apostoelskiego pochodzenia stolic biskupich. Znał przecież dzieło Euzebiusza z Cezarei, a i sam wspomniał w odniesieniu do Ignacego z Antiochii, że był on jej trzecim biskupem po apostołe Piotrze<sup>27</sup>. Jak się jednak wydaje, Piotrowe pochodzenie biskupstwa nie przekładało się u Sokratesa w żaden sposób na praktykę życia kościelnego, a co za tym idzie, nie dawało żadnego tytułu do pierwszeństwa w Kościele.

---

*comme la nouvelle Église-Mère, dans le rôle jadis dévolu à Jérusalem.* Euzebiusz nie wyrażał jednak podobnego przekonania.

<sup>25</sup> Filostorgiusz, III, 15b.

<sup>26</sup> Filostorgiusz, appendix, 7, 7b i 8a.

<sup>27</sup> Sokrates, VI, 8.

Nie wynosił przecież biskupów Antiochii nad innych hierarchów z władzą ponadmetropolitalną.

Z kolei Sokrates, zwracając uwagę na różnice w terminie obchodzenia święta Paschy, podkreślał, że biskupi na Zachodzie opowiadali się za kultywowaniem w tej kwestii tradycji pochodzącej od apostołów Piotra i Pawła<sup>28</sup>, tak jak kwartodecymanie odwoływali się w tej materii do apostoła Jana. Wywodził, że żadna ze stron nie była jednak w stanie przedstawić rzeczowych dowodów opartych na Biblii. Mimo więc tego, że Sokrates wydawał się dostrzegać ciągłość tradycji zachowywanej w Kościołach od czasów apostoelskich, to jego zdaniem ani Zbawiciel, ani apostołowie nie zostawili na ten temat żadnych rozporządzeń. Stawiali sobie bowiem cele o wiele bardziej wzniosłe, jak zaprowadzenie sprawiedliwego życia i bogobojności. Na tym tle regulowanie celebracji świąt wydawało się historykowi kwestią mało znaczącą, o której decydowały lokalne zwyczaje, tak jak w wielu innych sprawach. W przekonaniu zatem Sokratesa tradycja apostoelska dotyczyła jedynie rzeczy zasadniczych. Na tej podstawie można domniemywać, że historyk wykluczał jej wpływ na kwestię pierwszeństwa w Kościele.

Widać to także w przekazie Sokratesa w odniesieniu do Konstantynopola. Historyk wspominał jedynie, że Konstantyn, rozbudowując Bizancjum (gr. *Byzantion*), uczynił z niego miasto równe Rzymowi, co wydaje się dotyczyć głównie jego wyglądu i znaczenia politycznego<sup>29</sup>. W relacji Sokratesa cesarz specjalną ustawą zapewnić miał Konstantynopolowi tytuł Drugiego Rzymu<sup>30</sup>. Historyk nie rozwodził się też nad kanonem

<sup>28</sup> S o k r a t e s, V, 22.

<sup>29</sup> S o k r a t e s, I, 16. Na polityczny wymiar, jaki miał akt założenia nowej stolicy, wskazywał M. S a l a m o n (*Nowy Rzym chrześcijański w oczach Bizantyńczyków*, ZNUJ. SR 26, 1996, s. 12). Konstantynopol, stawszy się nową stolicą cesarstwa, nie mógł nadal podlegać Heraklei, metropolii diecezji Tracji.

<sup>30</sup> S o k r a t e s, I, 16. Według Sokratesa prawo to miało zostać wyryte na kolumnie wystawionej na placu zwanym Strategion. W innych źródłach nie ma żadnej wzmianki na temat podobnego aktu prawnego, jeśli nie liczyć tych zawartych w dziele Hezychiusza (*Starożytności Konstantynopola*, 39) i *Kronice Wielkanocnej* (s. 529), które G. D a g r o n (*Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, s. 45) uważa za przejęte z *Historii kościelnej* Sokratesa i jest w związku z tym przekonany

soboru z roku 381, nadającym biskupowi wschodniej stolicy imperium przywilej godności zaraz po biskupie Rzymu, cytując jedynie oficjalne uzasadnienie stwierdzające, że Konstantynopol jest nowym Rzymem<sup>31</sup>.

W tym kontekście ciekawie wyglądają zestawienia najważniejszych biskupów podane przez Sokratesa. Pierwsze z nich dotyczy soboru w Nicei. Historyk przedstawił początek listy biskupów, którzy kolejno wyrażali akceptację dla ułożonego w czasie obrad *credo*. Z tekstu wynika, że wykaz ów zaczerpnął Sokrates z *Liber synodicus* autorstwa Atanazego, biskupa Aleksandrii<sup>32</sup>, który był obecny w Nicei. Można się zatem spodziewać, że sporządził on ową listę na podstawie protokołów obrad, przechowywanych w archiwach kościelnych Aleksandrii. Na pierwszym miejscu wymieniony został tam Hozjusz, biskup Korduby, na drugim przedstawiciel biskupa Rzymu, prezbiterzy Wiktor i Wincenty, na trzecim Aleksander, biskup Aleksandrii, na czwartym Eustacjusz, biskup Antiochii i w końcu na piątym, biskup Jerozolimy, Makary. O ile wspomnianą listę i zarazem kolejność wymienionych tam biskupów zaczerpnął Sokrates z dzieła Atanazego, to sam już zdecydował, ilu znajdujących się na niej duchownych zamieści w swojej relacji. W konsekwencji ograniczył się do tych, których uznał za najważniejszych.

Pierwsze miejsce przypisane tu Hozjuszowi związane jest z rolą, jaką odgrywał ów biskup przy boku cesarza Konstantyna, będąc w tym czasie jego głównym doradcą w sprawach kościelnych<sup>33</sup>. Jednak już drugie, na którym figurowali legaci biskupa rzymskiego, łączyć należy z pozycją zajmowaną przez biskupa stolicy w Kościele powszechnym. Jego reprezentanci wszak sami z siebie nie posiadali wystarczającego autorytetu, tym bardziej, że nie byli biskupami, aby zajmować tak eksponowane miejsce.

---

o jego pomyłce w tej sprawie. Przeciwnego zdania jest M. S a l a m o n (*Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1975, s. 30–31), w przekonaniu którego także teksty Sozomena (II, 3) i Filostorgiusza (II, 9) oparte są na inskrypcji ze Strategionu (s. 35).

<sup>31</sup> S o k r a t e s, V, 8: Τότε δὴ καὶ ὄρον ἐκφέρουσιν, ὥστε τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον τὰ πρεσβεῖα ἔχειν τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Πώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν Νέαν Ρώμην.

<sup>32</sup> S o k r a t e s, I, 13.

<sup>33</sup> V. C. de C l e r c q, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington 1954.

Jeśli z pozycją biskupów Rzymu, Aleksandrii i Antiochii można wiązać znaczenie polityczne miast, w których rozwijały się ich Kościoły, o tyle wymienienie na piątym miejscu biskupa Jerozolimy należy przypisać jedynie względom religijnym i historycznemu znaczeniu miasta – miejsca w przekonaniu chrześcijan uświęconego życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

W rozpatrywanym tutaj zestawieniu Sokratesa zwraca uwagę fakt, że przed biskupem Jerozolimy nie pojawiło się imię Euzebiusza, biskupa Cezarei Palestyńskiej, który, jak wiadomo, wziął udział w obradach i zaakceptował przyjęte tam *credo*<sup>34</sup>. Biskup Jerozolimy podlegał przecież władzy kościelnej biskupa Cezarei i z tego powodu winien być wymieniany po nim. Dawał temu wyraz w swej *Historii kościelnej* sam Euzebiusz. Takie postawienie sprawy należy najprawdopodobniej tłumaczyć poglądami Atanazego, z którego dzieła Sokrates, jak sam wyznał, zaczerpnął fragment wspomnianej listy biskupów. Ten zaś widział w Euzebiuszu heretyka-arianina i wroga przyjętej w Nicei formuły wiary<sup>35</sup>. Wydaje się, że z tego samego powodu biskup Aleksandrii nie przyznał czołowego miejsca Euzebiuszowi z Nikomedii, kościelnemu zwierzchnikowi miasta, w którym odbywały się obrady, chociaż ten z tej racji, jak można przypuszczać, odgrywał w nich niepoślednią rolę.

W pozostałych zestawieniach najważniejszych biskupów sporządzonych przez Sokratesa na pierwszym miejscu znajduje się zwierzchnik Kościoła rzymskiego<sup>36</sup>. Drugim miejscem Sokrates obdarzał dość konsekwentnie biskupa Aleksandrii<sup>37</sup>. Na trzecim zaś umieszczał

<sup>34</sup> Cf. G. C. Stead, *Eusebius and the Council of Nicaea*, JTS 24, 1973, s. 85–100; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass.–London 1981, s. 216.

<sup>35</sup> Cf. Ch. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria, Three orations against the Arians: a reappraisal*, SP 18.3, 1982, s. 981–995.

<sup>36</sup> Sokrates, IV, 1; V, 3; VI, 1. Nie został on uwzględniony dwa razy, kiedy historyk zajmował się uczestnikami soborów w Konstantynopolu z roku 381 (Sokrates, V, 8) i w Efezie z roku 431 (Sokrates, VII, 34). Na pierwszym z nich biskupa Rzymu, ani jego przedstawicieli nie było, natomiast na drugim jego legaci przybyli z dużym opóźnieniem i nie odegrali aktywnej roli.

<sup>37</sup> Z jednym wyjątkiem, kiedy wymieniając rządzących poszczególnymi Kościołami za panowania cesarzy Gracjana i Teodozjusza I na drugim miejscu wymienił biskupa Jerozolimy (Sokrates, V, 3). Trzeba jednak zaznaczyć, że zwierzchnicy Kościołów

zwykle biskupów Jerozolimy, dając im w ten sposób pierwszeństwo przed biskupami Antiochii<sup>38</sup>.

Podobną regularność można zauważyć także w przypadku Konstantynopola. Sokrates konsekwentnie wymieniał jego biskupa na ostatnim miejscu w hierarchii pięciu najważniejszych metropolii chrześcijaństwa. Czynił to wbrew 3. kanonowi soboru konstantynopolitańskiego, o którym sam informował w swoim dziele. W jego relacji obecni na obradach biskupi: *ogłosili kanon, że biskup Konstantynopola ma przywilej godności zaraz po biskupie Rzymu, ponieważ Konstantynopol jest nowym Rzymem*<sup>39</sup>.

Przyjęta zatem przez Sokratesa kolejność biskupstw byłaby następująca: Rzym, Aleksandria, Jerozolima, Antiochia, Konstantynopol. Ostatnie podane przez Sokratesa zestawienie biskupów, które zachowuje taką właśnie kolejność, umieścił on, relacjonując wydarzenia, mające miejsce po śmierci cesarza Teodozjusza I<sup>40</sup>, a okres ten nazwał współczesną sobie epoką<sup>41</sup>. O ile umieszczenie na pierwszym miejscu Rzymu, a na drugim Aleksandrii mogłoby świadczyć o kierowaniu się przezeń zasadą akomodacji, to już umieszczenie Jerozolimy przed Antiochią wyraźnie się z nią kłóci, a jeszcze bardziej sprzeczne z rzeczoną zasadą wydaje się być ostatnie miejsce przewidziane dla Konstantynopola. Zaskakuje ono tym bardziej, że sam Sokrates związany był przecież ze środowiskiem konstantynopolitańskim. Znał 3. kanon soboru z 381 roku, a w dodatku

---

w Rzymie i Jerozolimie byli jedynymi spośród wspomnianych, których Sokrates uważał za ortodoksów i którzy niepodzielnie zarządzać mieli swoimi Kościołami. Pozostali uwzględnieni przezeń hierarchowie stali na czele wspólnot podzielonych między ortodoksów i heretyków, bądź sami byli heretykami. Wskazana prawidłowość nie tłumaczy jednak całkowicie kolejności zastosowanej przez Sokratesa, gdyż w innym fragmencie swej *Historii kościelnej*, mimo rozłamów targających Kościołami Aleksandrii i Antiochii, wymienił biskupa Jerozolimy dopiero na czwartym miejscu, a więc po biskupach rzeczonych wspólnot chrześcijańskich (S o k r a t e s, IV, 1).

<sup>38</sup> S o k r a t e s, V, 3; V, 8; VI, 1; VII, 34 (w tym wypadku o kolejności wspomnienia decydowała kolejność przybycia na obrady biskupów do Efezu). Poza jednym wspomnianym już wyjątkiem czynił to konsekwentnie (nie liczę tu listy wspomnianej przy okazji zatwierdzenia credo nicejskiego, gdyż była cytowana za Atanazym).

<sup>39</sup> S o k r a t e s, V, 8; tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 403.

<sup>40</sup> S o k r a t e s, VI, 1.

<sup>41</sup> S o k r a t e s, VI, *Wstęp*.



piisał, wbrew prawdzie, o istnieniu kanonu zakazującego wyznaczania kogokolwiek na urząd biskupa na przekór opinii biskupa Konstantynopola<sup>42</sup>. Niewykluczone, że Sokrates myślał tu o edyktie Teodozjusza II z roku 421, według którego nie można było ordynować biskupów w Ilirii bez zgody i wiedzy biskupa Konstantynopola, cieszącego się takimi samymi prerogatywami, jak biskup Rzymu<sup>43</sup>. W każdym razie Sokrates, pisząc o nieistniejącym kanonie, sam zwiększał znaczenie biskupa Konstantynopola w Kościele, a jednocześnie, wymieniając go jako ostatniego z grona pięciu najważniejszych biskupów, umniejszał je. Widać zatem w postępowaniu Sokratesa jaskrawą sprzeczność.

Być może wynikała ona z zaangażowania historyka w walki frakcyjne, mające miejsce w łonie duchowieństwa Konstantynopola. Sokrates wytrwale popierał Proklosa<sup>44</sup> w jego staraniach o urząd biskupa stolicy, a krytykował jego przeciwników z Filipem z Sydy na czele<sup>45</sup>. Miał także krytyczny stosunek do niektórych biskupów Konstantynopola, m.in. do Jana Chryzostoma czy Nestoriusza<sup>46</sup>. Prawdopodobnie jednak jego ocena działalności zwierzchników Kościoła stolicy wschodniej części cesarstwa nie miała wpływu na wspomnianą kolejność. Wychwalał przecież innych biskupów Konstantynopola: Attyka, Syzyniusza, a przede wszystkim współczesnego mu Proklosa<sup>47</sup>. Krytykował także biskupów Rzymu (Inno-

<sup>42</sup> Sokrates, VII, 28.

<sup>43</sup> *Kodeks Teodozjusza*, XVI, 2, 45. Według błędnej interpretacji Edmunda Prokopa (*Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X w.)*, Warszawa 1984, s. 31) edykt cesarSKI z roku 421 regulował sytuację w trzech diecezjach: Azji, Tracji i Pontu. Nic ponoć nie mogło się dokonać bez uprzedniej wiedzy biskupa Konstantynopola. W *Kodeksie Teodozjusza* takiego edyktu jednak nie ma.

<sup>44</sup> A. Koma, *Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proveniencji*, [in:] A. Koma, M.J. Leszka, T. Wołińska, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, s. 29–30.

<sup>45</sup> Sokrates, VII, 29; 35.

<sup>46</sup> P. van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven–Paris–Dudley 2004, s. 20–35. S. Bralewski, *Rozbieżności w ocenie Jana Chryzostoma w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena*, [in:] *Cesarstwo Bizantyjskie. 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.

<sup>47</sup> Sokrates, VII, 3; VII, 4; VII, 26; VII, 41.

centego)<sup>48</sup>, czy biskupów Aleksandrii: Teofila i Cyryla<sup>49</sup>, a komentując perturbacje mające miejsce w Kościele, pisał nawet, iż *zło wzięło początek z Egiptu*<sup>50</sup>. Krytycyzm ów nie miał jednak żadnego przełożenia na miejsce, jakie Sokrates przyznawał biskupom Rzymu i Aleksandrii w swych zestawieniach zwierzchników kościelnych.

Natomiast przyznanie pierwszeństwa biskupowi Jerozolimy przed biskupem Antiochii mogło wynikać z poparcia dążeń biskupa Jerozolimy do uniezależnienia się nie tylko od metropolitalnej zwierzchności kościelnej biskupa Cezarei Palestyńskiej, ale także od zwierzchności ponadmetropolitalnej biskupa Antiochii, do czego dążył Juwenalis, ówczesny zwierzchnik Kościoła jerozolimskiego<sup>51</sup>. Pewne kroki w tym kierunku podejmował już wcześniej Cyryl Jerozolimski<sup>52</sup>. Sozomen wspominał, że poróżnił się on z Akacjuszem, biskupem Cezarei Palestyńskiej *w przedmiocie uprawnień metropolitalnych, uważając się za zwierzchnika siedziby apostołskiej*<sup>53</sup>. Juwenalis odwoływał się w sprawie godności swego urzędu do Soboru Efeskiego (431 r.), a potem Sobór Chalcedoński (451 r.) rozpatrywał w tej kwestii jego spór z Maksymem, biskupem Antiochii<sup>54</sup>. W Chalcedonie Jerozolimę wyniesiono jako miasto zmartwychwstania Chrystusa<sup>55</sup>. Prawdopodobnie aspiracje biskupa jerozolimskiego popierała cesarzowa Eudocja, o której wyprawie do Jerozolimy wspominał Sokrates<sup>56</sup>.

<sup>48</sup> Sokrates, VII, 9–11.

<sup>49</sup> Sokrates (VII, 7) konstatawał z naganą, iż od czasu intronizacji biskupa Cyryla: *władza biskupa Aleksandrii, niezależnie od spraw episkopatu, zaczęła obejmować sprawy publiczne* (tłum. S. Kazikowski, s. 504)

<sup>50</sup> Sokrates, VI, 6.

<sup>51</sup> Cf. E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5, 1950, s. 209–279.

<sup>52</sup> Cf. J.W. Drijvers, *A Bishop and his City – Cyril of Jerusalem*, SP 42, 2006, s. 113–125; E. Yarwood, *Cyril of Jerusalem*, London–New York 2000, s. 4–8; P. van Nuffelen, *The career of Cyril of Jerusalem (c. 348–87): A Reassessment*, JTS 58, 2007, s. 141–145.

<sup>53</sup> Sozomen, IV, 25.

<sup>54</sup> E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty...*, s. 33–34 oraz s. 176, przyp. 49.

<sup>55</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 126–130.

<sup>56</sup> Sokrates, VII, 47. Cf. H. Leclercq, *Pèlerinage aux Lieux Saints*, [in:] *DACL*, t. XIV, 1939, kol. 116–120; C. Horn, *Empress Eudocia and the Monk Peter the Iberian: Patronage, Pilgrimage, and the Love of a Foster-Mother in Fifth-Century Palestine*, BF 28, 2004, s. 206–213, P. Maraval, *Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient*, Paris 2004, s. 69–70.

O samym jednak Juwenalisie historyk wypowiadał się mało przychylnie. Stwierdza bowiem, że pospołu z Cyrylem, biskupem Aleksandrii, *chcąc wyrzucić zemstę na Janie* [biskupie Antiochii], *zdeponizowali go*<sup>57</sup>.

Szukając przyczyn, dla których Sokrates zastosował wspomnianą kolejność biskupów, nie można pominąć wpływów zewnętrznych. Wydaje się, że mógł ją przejąć z *Historii kościelnej* Rufina z Akwilei, na której opierał się szczególnie przy pisaniu pierwszej wersji swego dzieła, o czym sam wspominał. Otóż Rufin zestawiał biskupów dokładnie w takiej samej kolejności, jak Sokrates<sup>58</sup>. Jednak historyk z Akwilei miał powody, aby windować w górę biskupów Jerozolimy. Przez dwadzieścia lat związany był bowiem z tamtejszym Kościołem. Rufin przybył do Jerozolimy w 377 roku, gdzie od kilku lat przebywała wspierająca go materialnie Melania Starsza (od roku 374?). To właśnie dzięki jej pomocy założył tam klasztor na Górze Oliwnej. Następnie zaś wraz z Melanią Starszą, która stworzyła w pobliżu klasztoru Rufina wspólnotę żeńską, objęła opieką pielgrzymów przybywających do Jerozolimy, rozszerzając stopniowo tę akcję charytatywną także na jej mieszkańców. Wydaje się, że Rufina łączyła również swego rodzaju zażyłość z biskupem Jerozolimy Janem, z rąk którego przyjął święcenia kapłańskie ok. roku 390. W tej sytuacji nie powinien nikogo dziwić fakt, że konsekwencją tak ścisłych związków z miastem Dawida było silne poparcie, jakie wyrażał Rufin dla wysokich aspiracji hierarchicznych biskupów Jerozolimy w Kościele powszechnym. Jak zatem można przypuszczać, tworząc wspomniane zestawienia biskupów, Akwilejczyk kierował się przede wszystkim zasadą apostołskiego pochodzenia biskupstw, ponieważ ta pomagała mu w podkreśleniu eminentnej roli Jerozolimy. Sokrates zaś przejął w tej materii logikę jego wyводу.

*Historia kościelna* Sozomena – podobnie do dzieła Sokratesa – prezentowała konstantynopolitański punkt widzenia. Duża zależność między obydwooma dziełami<sup>59</sup> może sugerować, że Sozomen przystępował do pracy nad dziejami Kościoła z zamiarem dokonania korekty ich inter-

<sup>57</sup> Sokrates, VII, 34.

<sup>58</sup> Rufin, II, 21.

<sup>59</sup> Cf. T. Urbainczyk, *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, Hi 46, 1997, s. 355–356.

pretacji przedstawionej przez Sokratesa, na co zwracałem uwagę już w pierwszym tomie niniejszej monografii.

W przekonaniu Sozomena Piotr zajmował wyjątkową pozycję wśród najbliższych uczniów Chrystusa, będąc swego rodzaju głową kolegium apostoelskiego. Historyk ten dał temu wyraz, streszczając edykt wydany przez cesarza Teodozjusza I, gdzie nazwał Piotra koryfeuszem apostołów (ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων)<sup>60</sup>, mimo że we wspomnianym akcie prawnym nie było podobnego określenia. Sozomen wprowadził zatem ów dodatek w pełni świadomie. „Tronem Piotrowym” nazywał zaś rzymską stolicę biskupią, określając ją też mianem „tronu apostoelskiego”, czym dawał dowód, iż wywodził biskupów Rzymu od apostoła Piotra<sup>61</sup>. Podkreślając Piotrowe pochodzenie rzymskiej stolicy biskupiej, Sozomen wydaje się wskazywać pośrednio na prymat biskupa Rzymu. Biorąc pod uwagę sposób, w jaki przedstawił zwierzchników Kościoła rzymskiego w całym swym dziele, można przypuszczać, że nie chodziło mu o prymat honorowy, ale jurydyczny.

Należy również zauważyć, że określenie „tron Piotrowy” rezerwował Sozomen wyłącznie dla biskupiej siedziby w Rzymie, podczas gdy zwrot „tron apostoelski” był przez niego stosowany także w odniesieniu do stolic biskupich w Jerozolimie, Antiochii i Aleksandrii<sup>62</sup>. Podkreślić trzeba jednak, że Sozomen „tronem apostoelskim” nie nazwał ani razu biskupstwa w Konstantynopolu. Historyk wydaje się natomiast wyprowadzać jego wysoką rangę ze związku z Rzymem. Związku wykreowanego przez cesarza Konstantyna, który działał na polecenie samego Boga. To On bowiem, zdaniem historyka, wybrał Bizancjum na miejsce nowej stolicy, a cesarz posłuszny Jego woli, powiększył obszar miasta, otoczył je murami, rozbudował, zasiedlił ludnością sprowadzoną m.in. z Rzymu i nie tylko, nazwał je od swego imienia Konstantynopolem, ale dla podkreślenia jego stołecznej rangi nadał mu również miano „Nowego Rzymu”. Wysiłki władcy, aby zrównać we wszystkim nową stolicę z italskim Rzymem<sup>63</sup>, zostały

<sup>60</sup> Sozomen, VII, 4.

<sup>61</sup> Sozomen, IV, 15.

<sup>62</sup> Sozomen, I, 17; I, 2.

<sup>63</sup> Sozomen, II, 3, 6.

uwieńczone powodzeniem, bowiem dzięki łasce Bożej rozrosła się do tego stopnia, że liczbą mieszkańców<sup>64</sup> i bogactwem przewyższyła dawną. Bóg zaś, kontynuuje Sozomen, wspierał zapał cesarza i poprzez swe objawienia potwierdzał świętość wybudowanych przezeń kościołów. Tak więc nowa stolica, zrównana w prawach ze starą, stała się współuczestniczką jej pierwszeństwa, godnością dorównując pierwszej (τῆ Πρώμῃ ὁμοτίμον)<sup>65</sup>. Sozomen widział ponadto w Konstantynopolu miasto Chrystusa<sup>66</sup>, co uzasadniał tym, że tracka metropolia wzniesiona przez Konstantyna nie była miejscem kultów pogańskich<sup>67</sup>. Zatem pomimo tego, że chrześcijaństwo w mieście nad Bosforem nie mogło poszczycić się „metryką” apostołską, to jednak jego pozycja dorównywała Rzymowi z woli nie tylko cesarza, lecz także samego Boga. Idea boskiego wybraństwa Konstantynopola nie jest tutaj argumentem, nad którym można przejść obojętnie. Wręcz przeciwnie, można w nim dostrzec logikę podobną do tej, jaką papież Damazy zastosował, uzasadniając szczególne miejsce Rzymu w świecie chrześcijańskim. O ile jednak biskup Rzymu podkreślał, że jego miasto zostało wyniesione z woli Chrystusa, o tyle Sozomen przypisuje wyniesienie Konstantynopola ogólnie woli Boga. Można domniemywać, że stworzenie takiego argumentu nie było dziełem Sozomena, lecz że powstał on w kręgach kościelnych Konstantynopola właśnie na użytek polemiki z Rzymem i jego aspiracjami do przywództwa w świecie chrześcijańskim, a historyk powtórzył go tylko w swym dziele.

<sup>64</sup> Na temat mieszkańców Konstantynopola cf. A. K o m p a, *Mieszkańcy...*, *passim*.

<sup>65</sup> S o z o m e n, II, 3, 1–2. Według F. D v o r n i k a (*Bizancjum...*, s. 30–31) przeniesienie rezydencji cesarskiej na Wschód dodało bodźca rozwojowi idei Piotrowej w Rzymie.

<sup>66</sup> S o z o m e n, II, 3, 7; cf. też E u z e b i u s z, *Życie*, III, 48. Według G. D a g r o n a (*Naissance...*, s. 38–39) późniejsze źródła donoszące o dedykacji miasta Chrystusowi inspirowały się przekazami Euzebiusza i Sozomena. Cf. N i k e f o r K a l l i s t o s, VII, 49; K e d r e n o s, t. I, s. 564–565.

<sup>67</sup> Przeczy temu pierwsza ceremonia fundacji miasta mająca charakter pogański, z roku 324 (cf. na ten temat G. D a g r o n, *Naissance...*, s. 29–47, 373) oraz inne źródła: Z o s y m, II, 31, 2–3; H e z y c h i u s z, *Starożytności Konstantynopola*, 15–16; 41. M. S a l a m o n (*Rozwój idei...*, s. 78) zwrócił uwagę, że pogląd o braku tradycji pogańskiej wschodniej stolicy był konsekwencją jej założenia przez chrześcijańskiego władcę, a sama idea w kolejnych wiekach przyczyniła się do wzrostu napięcia między dwoma biskupstwami stołecznymi.

Z kolei, omawiając 3. kanon soboru konstantynopolitańskiego, Sozomen nie ograniczył się wyłącznie do przedstawienia jego zwięzłej treści, gdzie mowa jest o przywileju pierwszeństwa (πρεσβεία), jaki po biskupie Rzymu miał przysługiwać zwierzchnikowi Kościoła w Konstantynopolu, zarządzającemu biskupim tronem Nowego Rzymu<sup>68</sup>, lecz starał się wyjaśnić przyczyny jego wyniesienia. Ponownie więc wskazywał, że Konstantynopol nazywano Nowym Rzymem<sup>69</sup>, a miasto posiadało wewnętrzną organizację z senatem na czele, wzorowaną na dawnej stolicy. Podsumowując zaś swój wywód, Sozomen konstatawał, że prawa i przywileje jednakowe były we wszystkim w obu miastach<sup>70</sup>. Jak zatem widać, w przekonaniu historyka biskup Konstantynopola współuczestniczył w wysokiej godności posiadanej przez biskupa Rzymu. Działo się zaś tak, o czym już wyżej wspomniano, nie tylko z woli cesarza Konstantyna, ale także z woli samego Boga. Ten teologiczny sposób argumentacji warto rozpatrzeć w jeszcze innym kontekście. Otóż sam termin „Nowy Rzym” w odniesieniu do Konstantynopola suponuje milcząco określenie „Stary Rzym” w odniesieniu do miasta nad Tybrem. Oba zaś te pojęcia narzucają niejako *per analogiam* inną, powszechnie znaną i czcigodną parę pojęć,

<sup>68</sup> S o z o m e n, VII, 9: μετὰ δὲ τὸν Ῥώμης τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον τὰ πρεσβεία ἔχειν ὡς Νέας Ῥώμης τὸν θρόνον ἐπιτροπεύοντα. E. S t e i n (*Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, MSl 3, 1926, s. 83) zauważył, iż w kanonie tym przyznano biskupowi Konstantynopola pierwszą rangę po papieżu, *mais sans ajouter à cette élévation de dignité aucune extension de ses pouvoirs hiérarchiques*. Cf. też P. R o d o p o u l o s, *Primacy of Honor and Jurisdiction (Canons Two and Three of the Second Ecumenical Synod)*, [in:] *La signification et l'actualité du II<sup>e</sup> concile oecumenique pour le Monde chretien d'aujourd'hui*, Chambesy–Geneve 1982, s. 377–384; J. M e y e n d o r f f, *The Council of 381 and the primacy of Constantinople*, [in:] *La signification...*, s. 399–413. G. D a g r o n (*Naissance...*, s. 458) dostrzegając paralelność między kanonami nicejskimi 6. i 7., a konstantynopolitańskimi 2. i 3., doszedł do wniosku, że Konstantynopol został uznany *explicitement 'nouvelle Rome' a implicitement 'nouvelle Jerusalem'*. W przekonaniu M S a l a m o n a (*Rozwój idei...*, s. 98) do zastosowania w kanonie określenia *Nowy Rzym*, a nie *Drugie Rzym* nie należy przywiązywać większego znaczenia, skoro tym drugim tytułem posługiwał się Grzegorz z Nazjanzu, ówczesny biskup Konstantynopola.

<sup>69</sup> Sozomen podkreśla, że miasto miało już *tę nazwę* (τὴν προσηγορίαν ἢ πόλις), co się odnosi do Nowego Rzymu wspomnianego we wcześniejszym zdaniu.

<sup>70</sup> S o z o m e n, VII, 9.

a mianowicie „Stary Testament” i „Nowy Testament”. Ten ostatni zaś był i jest w oczach chrześcijan wypełnieniem obietnic zawartych w „Starym Testamencie”. Analogicznie określenie „Nowy Rzym” sugeruje zakończenie pewnego etapu w dziejach chrześcijaństwa i otwarcie nowego rozdziału w historii tej religii, stąd też założyciel tego miasta był określany mianem bądź równego apostołom, bądź mianem trzynastego apostoła. Innymi słowy użycie nazwy „Nowy Rzym” w stosunku do Konstantynopola było dalekowzrocznym i dobrze przemyślanym posunięciem w zakresie teologii politycznej. To bowiem ten właśnie argument legł, jak się wydaje, u podstaw późniejszego, „soborowego” wyniesienia miasta nad Bosforem. Można by wręcz powiedzieć, że Sobór Chalcedoński, wypowiadając się w kwestii hierarchicznej relacji patriarchatów, poszedł ściśle po linii wyznaczonej przez określenie „Nowy Rzym”. Sobór, wyciągając niejako ostateczne konsekwencje z tej nazwy, uświadomił zapewne wielu ludziom (szczególnie w Rzymie) głęboki sens, jaki zawierało w sobie to pozornie niewinne określenie, które można było początkowo uważać wyłącznie za rodzaj propagandy Konstantyna. Raz jeszcze dała o sobie znać intelektualna wyższość Wschodu nad Zachodem. Stary Rzym zapłacił za to wysoką cenę, otrzymując w Chalcedonie jedynie prymat honorowy. Jednak ta forma prymatu odpowiadała prawdopodobnie dokładnie tej pozycji, jaką wówczas zajmował w umysłach teologów Stary Testament.

Sozomen w swej *Historii kościelnej* dał o wiele mniej zestawień najważniejszych biskupów niż czynił to Sokrates. Co ciekawe, na trzy, jakie w ogóle zamieścił w swym dziele, dwa przypadają na panowanie cesarza Konstantyna I. Pierwsze z nich znajduje się niemal na samym początku jego relacji, kiedy przeszedł, jak to ujął, do *opowiadania wydarzeń*. Wskazał wówczas, że za konsulatu Kryspusa i Konstantyna władzę w Kościele rzymskim sprawował Sylwester, w aleksandryjskim – Aleksander, a w jerozolimskim – Makary. Biskupi tron Antiochii, jak podał Sozomen, od czasu śmierci biskupa Romana<sup>71</sup> nie został obsadzony z powodu prześladowań

---

<sup>71</sup> S o z o m e n, I, 2. Prawdopodobnie Sozomen popełnił tutaj błąd widząc w słynnym męczenniku Romanie biskupa Antiochii. Tak więc Eustacjusz był kolejnym po Filogenie, a nie Romanie, biskupem Antiochii. Cf. Guy S a b b a h, Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, ed. B. G r i l l e t, G. S a b b a h, SC 306, Paris 1983, s. 122, przyp. 1.

chrześcijan aż do soboru w Nicei, kiedy to przeniesiono tam Eustacjusza, dotychczasowego biskupa sąsiedniej Beroi<sup>72</sup>. Jak można przypuszczać wymienienie na końcu Antiochii było spowodowane ówczesnym wakatem na urzędzie biskupim tamtejszego Kościoła. Sozomen mógł to jednak uczynić również pod wpływem lektury dzieła Sokratesa, który wydawał się dawać pierwszeństwo biskupowi Jerozolimy przed biskupem Antiochii. W każdym razie wśród czterech najważniejszych Kościołów znajdowała się wspólnota jerozolimską.

Podobną kolejność biskupów zastosował Sozomen, opisując wydarzenia, jakie miały miejsce po śmierci cesarza Teodozjusza I (395 r.), acz z dwoma różnicami – dołączył do zestawienia biskupa Konstantynopola, a biskupa Antiochii przesunął przed biskupa Jerozolimy, jednak w tym wypadku tron biskupa antiocheńskiego był już obsadzony. W relacji Sozomena zatem:

Głową Kościoła rzymskiego był wtedy – po Damazym – Syrycjusz; Kościołowi konstantynopolitańskiemu przewodził Nektariusz, aleksandryjskiemu – Teofil, a następnie antiocheńskiemu – Flawian, i jerozolimskiemu – Jan<sup>73</sup>.

Kolejność ta została przyjęta przez cesarza Justyniana, który usankcjonował istnienie pięciu patriarchów w takim właśnie porządku pierwszeństwa; Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima<sup>74</sup>.

Zwraca uwagę, że i Sokrates, zajmując się tym samym okresem, a więc dziejami Kościoła i państwa po śmierci cesarza Teodozjusza I, podał podobne zestawienie, w którym występują ci sami biskupi. Jedyne na czele Kościoła rzymskiego wymienił zamiast Syrycjusza, jak uczynił to Sozomen, jego poprzednika Damazego. Popęłił jednak błąd, gdyż Damazy już wówczas nie żył, a jego następcą był właśnie Syrycjusz. Sozomen dostrzegł tę pomyłkę i wprowadził stosowną korektę. Nie była to jedyna różnica między wskazanymi zestawieniami. W tekście Sokratesa biskup

---

<sup>72</sup> Sozomen, I, 2.

<sup>73</sup> Sozomen, VIII, 1, tłum. S. Kazikowski, s. 518.

<sup>74</sup> E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty...*, s. 35.



Jerozolimy został wymieniony przed biskupem Antiochii, a hierarcha Konstantynopola – na końcu przedmiotowej listy. Sozomen zatem wprowadził do wykazu przedstawionego przez Sokratesa istotne korekty. Poprawił błąd Sokratesa dotyczący ówczesnego biskupa Rzymu, przeniósł biskupa Konstantynopola na drugie miejsce, zapewne zgodnie z 3. kanonem Soboru Konstantynopolińskiego I (381 r.), opisanego przezeń w *Historii kościelnej*, oraz przesunął biskupa Antiochii przed biskupa Jerozolimy, tego ostatniego wymieniając na końcu. Zmian tych, jak się wydaje, dokonał świadomie, poprawiając w ten sposób tekst Sokratesa. Jak zatem można przypuszczać na podstawie analizy treści źródła, hierarchia najważniejszych stolic biskupich według Sozomena przedstawiała się następująco: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima.

Tym bardziej więc zaskakuje podane przez Sozomena zestawienie biskupów, biorących udział w soborze w Nicei w roku 325. W grupie dostojników z siedzib apostolskich którzy, jak skrupulatnie zaznaczył historyk, byli obecni w czasie obrad, na pierwszym miejscu wymienił Sozomen biskupa Jerozolimy, a w następnej kolejności biskupów Antiochii, Aleksandrii i przedstawicieli biskupa Rzymu. Tak znaczące wyeksponowanie biskupa jerozolimskiego miało, jak można przypuszczać, związek z zastosowanym przez historyka kryterium ich doboru, którym było apostolskie pochodzenie Kościołów. W tej kategorii żadne z biskupstw nie mogło dorównać jerozolimskiemu. Ostatnie miejsce legatów rzymskim wynikało zapewne z nieobecności ich biskupa w Nicei. Sozomen wymienił bowiem najpierw tych, którzy wzięli udział w obradach, by na koniec poinformować, że Juliusz, biskup Rzymu, nie mógł w nich uczestniczyć z powodu swego sędziwego wieku. Zwraca także uwagę fakt, że biskup Antiochii został tu wymieniony przed biskupem Aleksandrii. Nie da się tego wytłumaczyć inaczej, jak tylko Piotrowym pochodzeniem biskupstwa antiocheńskiego. Wszak pisał o nim Euzebiusz z Cezarei, a Sokrates, którego dzieło Sozomen dobrze znał, wyrażał podobne przekonanie w odniesieniu do Ignacego z Antiochii, widząc w nim trzeciego z kolei (po apostołe Piotrze) biskupa tego miasta<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Sokrates, VI, 8.

Wydaje się zatem, że Sozomen odróżniał oficjalną hierarchię biskupów, na której swe piętno odcisnęła zasada akomodacji, od hierarchii związanej z apostołskim pochodzeniem ich władzy biskupiej.

Dużą wagę do apostołskiego pochodzenia Kościołów przywiązywał także kolejny z historyków, a mianowicie Teodoret z Cyru, który często na określenie wspólnot ortodoksyjnych używał w swoim dziele wyrażenia *katolicki i apostołski*. Dobrym przykładem zastosowanie tych epitetów są Kościoły w Aleksandrii<sup>76</sup> i w Antiochii<sup>77</sup>. Zresztą określenia *apostołski* używał w swej *Historii* bardzo często, odnosząc go do wiary, tradycji czy zwyczajów przejętych od apostołów, które traktował jako probierz do oceny prawowierności w Kościele. Oznaczało ono jednak dla niego także pochodzenie.

W swej *Historii kościelnej* biskup Cyru dwukrotnie zamieścił zestawienia biskupów najważniejszych miast cesarstwa. Za pierwszym razem, przystępując do omówienia kontrowersji ariańskiej<sup>78</sup>, wymienił ówczesnych hierarchów kościelnych<sup>79</sup> w następującej kolejności: Rzym, Antiochia, Jerozolima, Konstantynopol, Aleksandria. Pojawienie się na końcu tego zestawienia Aleksandra, biskupa Aleksandrii, było związane z tokiem narracji Teodoreta, który w następnym rozdziale zamieścił treść listu tegoż biskupa na temat błędu Ariusza, adresowanego do jego imiennika w Konstantynopolu. Dlatego istotniejsze jest drugie zestawienie zamieszczone przez historyka na końcu jego dzieła, które wydaje się gruntownie przemyślane. Zapowiadał wszak Teodoret, że wymieni według porządku (*κατὰ τάξιν*) biskupów największych miast (*τῶν μεγάλων ἡγεμονεύσαντας πόλεων*). Zastosowana przezeń kolejność była następująca: Rzym, Antiochia, Aleksandria, Jerozolima, Konstantynopol. Co ciekawe, w tym wypadku nie podkreślał on apostołskości wspomnianych Kościołów. Uczynił tak zapewne ze względu na znajdujący się wśród nich Kościół konstantynopolitański, który nie miał za sobą tak długiej i chwalebnej przeszłości. Znamienne jest również i to, że tracka metropolia została

<sup>76</sup> Teodoret, *Historia*, I, 9.

<sup>77</sup> Teodoret, *Historia*, V, 9, 16.

<sup>78</sup> Teodoret, *Historia*, I, 2.

<sup>79</sup> Teodoret, *Historia*, I, 3.

wymieniona przez Teodoretą na ostatnim miejscu, w przeciwieństwie do Kościoła rzymskiego, od którego rozpoczął wspomniane zestawienie.

Zwraca uwagę również umieszczenie biskupa antiocheńskiego na drugim miejscu, przed biskupem Aleksandrii. Mogło to oczywiście wynikać z faktu, że historyk sam był związany z Antiochią. W cytowanym przezeń liście biskupów zebranych na soborze w Konstantynopolu, adresowanym do biskupów zebranych na synodzie w Rzymie, Kościół antiocheński został nazwany *najstarszym i prawdziwie apostołskim Kościołem (...), w którym po raz pierwszy użyto czcigodnego imienia chrześcijan*<sup>80</sup>. Wydaje się jednak, że kluczem do zastosowanego przez Teodoretą porządku biskupów mogło być Piotrowe pochodzenie siedzib biskupów wymienionych w pierwszej kolejności. Kościoły w Rzymie i w Antiochii w świadomości ówczesnych, ukształtowanej między innymi przez Euzebiusza z Cezarei, zostały założone przez apostoła Piotra. W Rzymie znajdował się w dodatku jego grób. Fundamenty pod Kościół w Aleksandrii położył zaś uczeń Piotra, Marek. Wspólnota wiernych w Jerozolimie była tymczasem jedynie naznaczona obecnością Piotra, gdyż wedle tradycji, choćby tej propagowanej przez wspomnianego już Euzebiusza, ani Apostoła, ani jego uczniowie nie odgrywali w niej czołowej roli. Warto także zauważyć, że we wspomnianym już wyżej liście biskupów zebranych na soborze w Konstantynopolu, cytowanym przez biskupa Cyru, Jerozolima otrzymała miano *matki wszystkich Kościołów*<sup>81</sup>. Mimo to jednak Teodoret umieścił ją dopiero na czwartym miejscu za Rzymem, Antiochią i Aleksandrią, ale przed Konstantynopolem. Nie zastosował więc wobec niej zasady akomodacji, gdyż miasto to nie miało wówczas większego znaczenia jako centrum polityczne. Nie kierował się także wobec Jerozolimy argumentem historycznym, gdyż w takim przypadku musiałby ją jako *matkę Kościołów* wymienić na pierwszym miejscu. Rozstrzygająca była tutaj, jak się wydaje, zasada Piotrowego pochodzenia. Tak więc Teodoret z Cyru, ustalając porządek poszczególnych Kościołów, zastosował najprawdopodobniej podwójne kryterium. Z jednej strony odwoływał się do zasady akomodacji, z drugiej zaś posługiwał się zasadą Piotrowego pochodzenia biskupstw.

<sup>80</sup> Teodoret, *Historia*, V, 9, 16–17.

<sup>81</sup> Teodoret, *Historia*, V, 9, 16–17.

Jak zatem widać, piszący w IV wieku Euzebiusz z Cezarei, hierarchizując biskupów, kierował się przede wszystkim zasadą akomodacji. W przypadku historyków tworzących wiek później zasada ta wydaje się mieć już zdecydowanie mniejsze znaczenie. Przekaz Filostorgiusza, jako fragmentaryczny, trudny jest, co prawda, do interpretacji, ale w podejściu Sokratesa widoczna jest już wyraźnie zasada apostołskiego pochodzenia, choć najpewniej przejęta od Rufina z Akwilei. Z kolei Sozomen odróżniał oficjalną hierarchię biskupów opartą na zasadzie akomodacji od hierarchii wynikającej z apostołskiego pochodzenia poszczególnych biskupstw, podczas gdy Teodoret łączył obydwie te zasady, dając wyraźną przewagę Piotrowemu pochodzeniu Kościołów, a więc zasadzie apostołskiego pochodzenia. Wydaje się zatem, wbrew przekonaniu Františka Dvorníka, że przynajmniej autorzy historii kościelnych z V wieku w precedencji biskupów dawali jednak przewagę zasadzie apostołskiego pochodzenia Kościołów nad zasadą akomodacji.





## ROZDZIAŁ III

# Zgromadzenia biskupów – synody i sobory



**W** IV wieku w życiu Kościoła rozwinęła się instytucja synodalna<sup>1</sup>. W czasie wspólnych obrad biskupi uzgadniali poglądy na najistotniejsze dla Kościoła sprawy. Uchwalając poszczególne dogmaty, czy też wypowiadając się o prawowierności przeróżnych koncepcji teologicznych związanych z nauczaniem poszczególnych duchownych, zajmowali się

---

<sup>1</sup> Zwyczaj zbierania się biskupów na wspólnych obradach zrodził się z zasady kolejalnego rozstrzygania pojawiających się przed chrześcijanami dylematów, mającej swoje źródło jeszcze w czasach apostoelskich, choć synody jako takie pojawiły się dopiero w drugiej połowie II w. Cf. B. B o t t e, *La collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques*, [in:] *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, ed. O. R o u s s e a u, Chevetogne 1960, s. 1–18. Na organizację synodalną wpływ miały różnorakie rzymskie instytucje życia publicznego na czele z radami miejskimi, tym bardziej że rzymska tradycja municypalna wyraźnie uwidoczniła swe wpływy w kościelnej strukturze organizacyjnej; cf. H. J. S i e b e n, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn–München–Wien–Zürich–Schöningh 1979, s. 143–147, 476–482; E. W i p s z y c k a, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 46–47. Evangelos K. C h r y s o s (*Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert*, AHC 15, 1983, s. 31–34) dzielił zasadniczo synody na sądowe i niesądowe (*gerichtliche und nichtgerichtliche*). Jedynie z obrad pierwszej grupy sporządzano dość szczegółowe protokoły, podczas gdy po synodach niesądowych pozostawał na ogół jedynie list synodalny, zawierający datę odbycia zgromadzenia, listę uczestników i podjęte postanowienia.

definiowaniem ortodoksyjnej wiary. To właśnie w IV wieku zgromadzenia biskupów zaczęły układać formuły wiary<sup>2</sup>, a *credo* przyjęte w Nicei w 325 roku<sup>3</sup> i uzupełnione w Konstantynopolu w roku 381<sup>4</sup> stało się wyznaniem wiary Kościoła powszechnego. Ponadto zgromadzenia biskupów ustanawiały w postaci kanonów zasady prawne, obowiązujące wszystkich wiernych. Rozpatrywały sprawy dyscyplinarne, stanowiąc swego rodzaju trybunały do osądzania różnorodnych oskarżeń wysuwanych wobec duchowieństwa. Mogły również dokonywać elekcji biskupów. Zajmowały się też kwestiami liturgicznymi, kalendarzem świąt i wieloma innymi większej czy mniejszej wagi sprawami organizacyjnymi<sup>5</sup>.

W IV stuleciu synody zaczęto zwoływać częściej niż było to dotychczas w zwyczaju. Sobór w Nicei w 325 roku w 5. kanonie nakazywał zwoływać synody prowincjonalne dwa razy do roku<sup>6</sup> i, mimo że nie przestrzegano go bezwzględnie, przepis ów przyczynił się do częstszego zwoływania zebrań biskupów w poszczególnych prowincjach kościelnych. Na ogół odbywały się one w najważniejszych ich miastach, metropoliach, gdzie rezydowali biskupi, kościelni zwierzchnicy prowincji – metropolici i przez

<sup>2</sup> Pierwszym synodem, który ułożył własną formułę wiary, było zgromadzenie biskupów w Antiochii z roku 325. Cf. H. P i e t r a s, *Sobór w Nicei (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 128–129.

<sup>3</sup> *DSP*, I, s. 24.

<sup>4</sup> *DSP*, I, s. 68. Henryk P i e t r a s (*Sobór...*, s. 186–188) widzi legendę w informacji o ułożeniu na soborze konstantynopolińskim *credo* i opowiada się za hipotezą celowego fałszerstwa, służącego wymuszeniu na Rzymie uznania dla Konstantynopola w Kościele. W instytucji tej liczyła się bowiem nie tylko sukcesja apostolska, ale także miejsce w tradycji soborowej. Dlatego, Jego zdaniem, starano się wzmocnić rangę miasta jakimś argumentem kościelnym, a tym miało być *credo* nicejskie uzupełnione o konieczny dopisek o Duchu Świętym przeciwko macedonianom, przez co wprowadzano Konstantynopol do ekskluzywnego klubu najważniejszych miast chrześcijaństwa, już nie tylko ze względu na stołeczność, ale i soborowość.

<sup>5</sup> Cf. C.J. H e f e l e, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. H. L e c l e r q, t. I–III, Paris 1907–1910; J. G a u d e m e t, *L'Église dans l'Empire romain (IV–V siècles)*, Paris 1958, s. 451–466; W. d e V r i e s, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974; S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, *passim*; K. S c h a t z, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002.

<sup>6</sup> *DSP*, I, s. 30.

nich były też zwoływane. Kompetencje synodów prowincjonalnych były rozległe, a ich decyzje, jako podjęte w Duchu Świętym, miały obowiązywać w całym Kościele. Szczególne miejsce wśród nich zajmowały synody rzymskie, które miały charakter papieskich ciał doradczych. Ponieważ biskupi rzymscy dla wielu duchownych stawali się instancją apelacyjną w Kościele, rzymskie synody zajmowały się nie tylko sprawami własnej prowincji, lecz także zabierały głos w kwestiach ogólnokościelnych<sup>7</sup>.

W IV wieku pojawiły się też synody generalne, skupiające przedstawicieli zachodniej bądź wschodniej części cesarstwa i sobory, w których uczestniczyli reprezentanci całego Kościoła powszechnego. Zorganizowanie tak dużych zgromadzeń ułatwiało wsparcie państwa<sup>8</sup> i silna pozycja, jaką zyskał w nim Kościół, który na skutek przełomu konstantyńskiego zdobył nie tylko prawne uznanie, ale też związał się z państwem i to tak mocno, że chrześcijaństwo w toku tego stulecia osiągnęło w nim status religii panującej<sup>9</sup>. Toteż cesarze rzymscy, zwołując duchownych na obrady, zezwalali biskupom, począwszy od Konstantyna I, na korzystanie z zaprzęgów poczty państwowej w celu dotarcia na miejsce zgromadzeń, gdzie przebywali oni także na koszt państwa.

W konsekwencji jednak zgromadzenia biskupów stały się instrumentem w rękach władców. Doszło do tego m.in. dlatego, że sami duchowni, pogrążeni we wzajemnych sporach, zaczęli zabiegać o zaangażowanie cesarzy w sprawy Kościoła. W zaistniałej sytuacji to władcy decydowali

---

<sup>7</sup> Cf. H. M a r o t, *Les conciles romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et le développement de la primauté*, Isti 4, 1957, s. 435–462; B. D u p u y, *Les appels de l’Orient à Rome du concile de Nicée au concile de Chalcédoine*, Isti 32, 1987, s. 361–377; H.J. S i e b e n, *Konzils- und Papstidee Untersuchungen zu ihrer Geschichte*, Paderborn 2017.

<sup>8</sup> Trzeba jednak pamiętać, że sami biskupi bez udziału władców organizowali bardzo liczne zgromadzenia i to zarówno przed, jak i po soborze w Nicei. Cf. H. M a r o t, *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques*, [in:] *Le Concile et les conciles...*, s. 37–38; J. G a u d e m e t, *L’Église...*, s. 457.

<sup>9</sup> Georgije O s t r o g o r s k i (*Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. E v e r t - K a p p e s o w e j, Warszawa 1968, s. 52) pisał wręcz o powstaniu jednego państwowo-kościelnego organizmu, do którego utworzenia doprowadziła współzależność ortodoksyjnego państwa i ortodoksyjnego Kościoła. Dla Ewy W i p s z y c k i e j (*Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu*, Kraków 2018, s. 237–250) Konstantyn dokonał prawdziwego przełomu wspierając Kościół materialnie, obdarzając kler przywilejami, darami i subwencjami oraz finansując budowę chrześcijańskich świątyń.



ostatecznie o zwoływaniu biskupów na obrady<sup>10</sup>. Czynili zaś tak wtedy, gdy była poważnie zagrożona jedność Kościoła, która w ich przekonaniu zapewniała pomyślność państwu i samym panującym. Organizowali synody także w celu przeprowadzenia pożądaných przez siebie zmian organizacyjnych w Kościele, nierzadko sprowadzających się do eliminacji duchownych skłóconych z dworem cesarskim, czy też z przeróżnych względów niemile na dworze widzianych<sup>11</sup>. Biskupi wzywani byli przez władców także po to, aby dodać splendoru oficjalnym uroczystościom państwowym, związanym zwłaszcza z obchodami kolejnych rocznic objęcia przez nich tronu<sup>12</sup>.

Niektórzy z cesarzy zwoływali zgromadzenia biskupów nader często. Tak czynił Konstancjusz II, wzbudzając utyskiwania Ammiana Marcellina o zajeżdżaniu koni pocztowych przez duchownych udających się na miejsce obrad<sup>13</sup>. Znamienne, że to właśnie Konstancjusz domagał się od biskupów uznania swej woli, nawet w sprawach czysto kościelnych, za obowiązujące prawo, a jednocześnie nie zamierzał przejąć kompetencji zgromadzeń biskupów, mimo że tak często je organizował<sup>14</sup>. Podobnie postępowali inni cesarze, godząc się w ten sposób na swego rodzaju ograniczenie własnej władzy przez dekrety synodalne. Wynikało to prawdopodobnie z tradycji antycznej, pozwalającej na istnienie w autokratycznym państwie takich instytucji jak rady miejskie czy dwa senaty – rzymski i, później, konstantynopolitański. Władcy musieli się także

<sup>10</sup> Jak się wydaje, można tu mówić zarówno o prawie, jak i obowiązku cesarzy wynikającym ze sprawowanej przez nich godności. Cf. E. S c h w a r t z, *Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian*, ZSSR.KA 11, 1921, s. 209; R. H a a c k e, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. II, *Entscheidung um Chalkedon*, hrsg. A. G r i l l m e i e r, H. B a c h t, Würzburg 1951, s. 103–107; P. T. C a m e l o t, *Les Conciles oecuméniques de IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, [in:] *Le Concile et les conciles...*, s. 51; F. D v o r n i k, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. R a d o Ź y c k a, Warszawa 1985, s. 18; K. I l s k i, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992, s. 63; S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 20–23, 179.

<sup>11</sup> Cf. I. M i l e w s k i, *Depozycje i zyski biskupów w Cesarstwie Wschodniorzymskim (lata 325–451)*, Gdańsk 2008, *passim*.

<sup>12</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 23–47.

<sup>13</sup> A m m i a n M a r c e l l i n, XXI, 18. Cf. E. S t e i n, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, *De l'État Romain à l'État Byzantin (284–476)*, Paris 1959, s. 145–146.

<sup>14</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 179.

liczyć z reakcją czynników kościelnych na co dzień, jako że Kościół stanowił już w IV wieku poważną siłę społeczno-polityczną. Dlatego i z tego punktu widzenia cesarzom bezpieczniejszym było przeprowadzać swą wolę poprzez zgromadzenia biskupów. Instytucja ta w rękach imperatorów stała się również użytecznym instrumentem, służącym wypracowywaniu kompromisów między skłóconymi stronami. Ostateczne wyniki obrad i przyjęte uchwały zależały od składu osobowego i strategii organizacyjnej poszczególnych debat, do czego ówczesni władcy przywiązywali duże znaczenie. Już sama procedura konwokacyjna wymagała podjęcia szeregu konkretnych decyzji odnośnie do miejsca, czasu spotkania oraz potencjalnego składu osobowego danego zgromadzenia biskupów. Tak rozumianym działaniom wstępnym cesarze i ich doradcy poświęcali wiele uwagi, stąd decyzje podejmowane na tym etapie były zwykle dobrze przemyślane. Wybór miejsca obrad podporządkowany był nie tylko wygodzie duchownych, biorących w nich udział, ale przede wszystkim ułatwiać miał kontrolowanie ich przebiegu. Dlatego zgromadzenia zwoływane przez imperatorów odbywały się najczęściej w miastach będących siedzibami cesarskimi lub w ich bezpośrednim sąsiedztwie<sup>15</sup>. Władcy kontrolowali także czas trwania oraz procedurę obrad i z reguły, jak się wydaje, wyznaczali ich przewodniczącego, co wszystko razem miało im ułatwić osiągnięcie spodziewanych, czy wręcz z góry założonych wyników debat<sup>16</sup>. Kluczowe znaczenie jednak dla panujących miał odpowiednio dobrany skład osobowy obradujących. Desygnowanie na zgromadzenia pożądaných przez władców duchownych ułatwiał fakt, że wszyscy biskupi, z różnych zresztą powodów, nie mogli wziąć udziału we wspólnych obradach. Istniała zatem konieczność ich wyboru, co zwykle imperatorzy skrzętnie wykorzystywali, aby zapewnić miejsce w zgromadzeniach oddanym sobie duchownym. Dobór składu zależał jednak głównie od celów stawianych przed zebranymi duchownymi, co w poważnym stopniu ograniczało swobodę władców<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cf. i d e m, *Le choix du lieu pour la délibération des conciles convoqués par les empereurs du bas-empire romain*, AUL.FH 56, 1996, s. 49–73.

<sup>16</sup> Cf. E.K. C h r y s o s, *Konzilspräsident und Konzilsvorstand. Zur Frage des Vorsitzes in den Konzilien der byzantinischen Reichskirche*, AHC 11, 1979, s. 1–17; S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 59–65.

<sup>17</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 69–125.

Panujący nie cofali się też przed bezpośrednią interwencją w przebieg obrad. Przybierała ona różnorakie formy: od słownych napomnień, poprzez groźby, ograniczanie wolności czy przetrzymywanie miesiącami w odludnym miejscu w bardzo surowych warunkach bytowych. Niektórzy cesarze posuwali się nawet do przemocy, naruszającej nawet fizyczną integralność duchownych. Do najczęściej stosowanych form represji należało głodzenie, fingowanie procesów politycznych, a gdy to okazywało się nieskuteczne, uciekano się do kary wygnania połączonego z brutalnym często traktowaniem oponentów, połączonym z maltretowaniem psychicznym<sup>18</sup>.

Owo nadmierne angażowanie się władców w sprawy Kościoła wywoływało protesty biskupów. Miały one jednak ograniczony charakter i dotyczyły przede wszystkim zachodniej części imperium, gdzie tradycja bezwzględного posłuszeństwa władcom była słabiej ugruntowana niż na Wschodzie.



<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, s. 150–178.

## ROZDZIAŁ IV

# Cesarz Konstantyn wobec schizmy donacjańskiej



Najsilniejsze wspólnoty rygorystów, o których była już wyżej mowa, tworzyli, jak się wydaje, donatyści<sup>1</sup>. Geneza ich schizmy sięgała swymi korzeniami okresu Wielkiego Prześladowania chrześcijan za panowania Dioklecjana i Galeriusza<sup>2</sup>. Wtedy to część biskupów afrykańskich miała wydać Święte Księgi cesarskim urzędnikom, zgodnie z pierwszym edyktem Dioklecjana przeciwko chrześcijanom. W konsekwencji biskupi ci zostali oskarżeni o *traditio*, czyli o zdradę wiary. Takie właśnie zarzuty stawiano Mensuriuszowi, biskupowi Kartaginy, choć ten dowodził, że wydał jedynie pisma heretyckie. Mensuriusz zwalczał ponadto wszelki fanatyzm religijny, który krzewił się wśród chrześcijan szukających w swej nadgorliwości męczeństwa. Owym zwolennikom entuzjastycznej martyrologii, którym

---

<sup>1</sup> Cf. *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont, M.A. Gauer, M. Lamberts, Leuven–Paris–Bristol 2015, *passim*.

<sup>2</sup> Na temat początków donatyzmu cf. W.H.C. Friend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, s. 1–24; T.D. Barnes, *The Beginnings of Donatism*, JTS 26, 1975, s. 13–22; T. Kołowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000, s. 18–107; W. Mysior, *Kościół grzeszników i świętych: wybrane wątki z historii początków donatyzmu*, ŚSHT 42.2, 2009, s. 38–48.

udało się przeżyć represje po tym, jak sami zadenuncjowali się przed funkcjonariuszami państwowymi, odmawiał prawa do miana wyznawców, wzmagając w ten sposób niechęć szerokich kręgów rygorystów do własnej osoby. Kiedy po jego śmierci przeprowadzono na przełomie lat 311/312 pośpieszny wybór na biskupią stolicę Kartaginy oddanego mu diakona Cecyliana, rygorysty nie chcieli tego faktu dokonanego zaakceptować. Uniemożliwiono bowiem innym biskupom udział w wyborze, a w dodatku jednego z trzech konsekratorów Cecyliana, Feliksa z Abtungi, rygorysty oskarżali o zbrodnię *traditio*, której miał się dopuścić w okresie przesładowań Dioklecjana. Opozycji przeciwko Cecylianiowi w Kartaginie przewodzić miała wdowa o imieniu Lucylla<sup>3</sup>, zganiona niegdyś publicznie przez Cecyliana za całowanie przed komunią relikwii pseudomęczennika. W zaistniałej sytuacji wrogo nastawieni do Cecyliana hierarchowie zorganizowali jeszcze w roku 312 synod złożony z siedemdziesięciu biskupów numidyjskich, na którym pod przewodnictwem Sekundusa z Tigisi (obecnie Tawerga w Algierii) orzeczono nieważność sakry Cecyliana i powołano w jego miejsce Majoryna, domownika Lucylli. Fakt ten zapoczątkował schizmę w Kościele północnoafrykańskim. Po przedwczesnej śmierci Majoryna jego następcą został Donat, dotychczasowy biskup *Casae Nigrae* (obecnie Négrine w Algierii), od imienia którego nazwano schizmatyków donatystami. Duchowni ci uważali się za społeczność świętych, czyli za Kościół czystych. Nie chcieli trwać we wspólnocie z tymi, którzy – ich zdaniem – skalali się, utrzymując łączność z Feliksem i Cecylianiem, toteż widzieli w nich *synów i Kościół zdrajców*. Donatyści, przywiązując wielką wagę do doskonałości swoich szeregów, uważali się za *niepokalany Kościół męczenników*. Szczególną odrazę żywili do *traditores*. W przekonaniu donatystów już sam fakt kontaktowania się z nimi bądź z ich następcami wystarczał, aby stać się współwinnym, a wszystkie sakramenty udzielone przez *traditores* lub też od nich otrzymane traciły swą ważność.

Rozłam, do jakiego doszło w Kościele kartagińskim na początku IV wieku, nazwany potem schizmą donacjańską, odegrał niezwykle ważną

---

<sup>3</sup> Cf. T. Kołoso wski, *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [in:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały sympozjum patrystycznego 22.10.1998*, red. I. Sałamonowicz-Górska, T. Skibiński, S. Strękowski, Warszawa 1999, s. 53–63.

rolę w kształtowaniu się stosunków między cesarstwem rzymskim a Kościołem powszechnym. Cesarska interwencja w wewnętrzne sprawy Kościoła podjęta już w 313 roku, a zatem krótko po opanowaniu Italii i opowiedzeniu się Konstantyna po stronie religii Chrystusowej, stanowiła bardzo istotny precedens. Konstantyn nie mógł zaakceptować roszczeń donatystów<sup>4</sup>, gdyż ich postawa godziła w jedność Kościoła, w której cesarz widział rękojmię błogosławieństwa Boga dla siebie, poddanych i swego państwa. Ustępstwo zaś na ich rzecz mogło rozpętać lawinę podobnych oskarżeń wysuwanych wobec kolejnych duchownych. Toteż od samego początku cesarz uznał donatystów za winnych schizmy i oczekiwał, że w końcu zaakceptują wydany w ich sprawie wyrok. W tym celu zwołano dwa arbitrażowe synody: niewielki liczebnie synod w Rzymie w roku 313 oraz znacznie większy synod w Arles, zwołany w roku 314. Ponieważ jednak zgromadzenia te nie zdołały zakończyć sprawy, Konstantyn uznał, że sposobem na pomyślnie rozwiązanie tej kwestii może być jego własne autorytarne orzeczenie, ponieważ taką nadzieję dawali mu sami donatyści, twierdząc, że uznają za obowiązujący w swojej sprawie wyrok wydany przez cesarza. Dlatego też sam rozsądził w Mediolanie rzeczony spór. Jednak i tym razem nie udało się zakończyć schizmy. W końcu wobec oporu *pars Donati* Konstantyn zarządził represje skierowane przeciwko jej zwolennikom, aby po kilku latach z nich zrezygnować, uznając ich nieskuteczność. Władca nie zalegalizował jednak ich Kościoła. Nie uznał go bowiem za zgodny z prawnym porządkiem cesarstwa i nie zrezygnował z planów zjednoczenia chrześcijan<sup>5</sup>.

Kiedy Konstantyn po wojnie z Licyniuszem objął swoim panowaniem także wschodnią część *Imperium Romanum*, zamierzał na nowo podjąć sprawę rozłamu wywołanego przez donatystów. Pisał o tym w liście adresowanym do Aleksandra, biskupa Aleksandrii, i jego prezbitera Ariusza<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. S. A d a m i a k, *Constantine, Donatists and the First Intervention of the State in Ecclesiastical Controversies*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. I, ed. D. B o j o v i ć, Niš 2013, s. 191–201.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> K o n s t a n t y n, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, II, 66–68, 1–2.

Podkreślał w nim, że pomyślność spraw publicznych zależy od powszechnej zgody między sługami Boga. Konstantyn wyrażał w ten sposób wiarę w skuteczność modlitwy zjednoczonych chrześcijan. W dalszej części listu ze smutkiem wskazywał jednak na podziały w łonie chrześcijaństwa, z jakimi przyszło mu się zmagać w zachodniej części cesarstwa, obarczając winą za nie donatystów, choć wprost ich nie wymienił.

Z treści listu wynika, że po opanowaniu wschodniej części cesarstwa władca zamierzał użyć autorytetu tamtejszego Kościoła, aby przywrócić jedność chrześcijan w diecezji Afryce, gdyż, jak wywodził, światło wiary wedle zrządzenia Boskiego wyszło ze Wschodu i stamtąd rozprzestrzeniło się na cały świat. W tym celu Konstantyn chciał wysłać kilku wschodnich biskupów do zwaśnionych stron z misją pojednawczą. Uznał zatem przywrócenie pokoju wśród chrześcijan w Afryce Północnej za jedno z najważniejszych zadań. Kiedy jednak dowiedział się o sporze ariańskim dzielącym Wschód, z głębokim żalem konstatował, że ci, którzy mieli być lekarzami, sami w jeszcze większym stopniu wymagają leczenia niż ich niedoszli pacjenci.

Wysłał zatem niezwłocznie Hozjusza z Korduby (Hiszpania), swego zaufanego doradcę w sprawach kościelnych, do Aleksandrii, gdzie nowy konflikt się narodził, z misją jego zażegnania. Prawdopodobnie już wówczas podjął decyzję o zwołaniu biskupów z Zachodu i Wschodu na wspólne obrady, chcąc powierzyć im zajęcie się sprawą donatystów. Hozjusz bowiem w czasie swojej misji zapowiedział zwołanie wielkiego zgromadzenia biskupów do Ancyry (dzis. Ankara, Turcja). Najprawdopodobniej zatem sobór był planowany przez cesarza już wcześniej, zanim władca wysłał Hozjusza do Aleksandrii. Konstantyn mógł zdecydować się na ten krok nie tylko z powodu działań rygorystów, ale także chcąc uregulować datę obchodzenia najważniejszego święta chrześcijańskiego – Wielkanocy. Wydaje się, że dodatkowym motywem zwołania zgromadzenia biskupów mogły być również planowane uroczystości mające uświetnić dwudziestolecie panowania władcy i odniesione przez niego zwycięstwa. Wspólna modlitwa Kościoła, reprezentowanego właśnie przez biskupów przybyłych z tak wielu miejsc, mogła stanowić rodzaj „ekumenicznego” dziękczynienia, złożonego Bogu, który tak hojnie błogosławił zarówno dziełom Konstantyna, jak i swemu Kościołowi.

W każdym razie niemożliwe było, aby Hozjusz sam zdecydował o tak ważnej kwestii, jaką było zwołanie soboru. Prawdopodobnie obrady nad kwestią sporu ariańskiego były przewidywane co najwyżej dla dodatkowego rozpatrzenia w razie niepowodzenia misji Hozjusza. Na wyborze Ancyry, położonej w głębi lądu, daleko od portów i w dużej odległości od cesarskiej siedziby, zaważyła najprawdopodobniej kwestia rygorystów, a w szczególności donatystów. W tym mieście bowiem w roku 314 odbył się synod, który mógł być dla nich przykładem, jak konstruktywnie należy rozwiązywać skomplikowane sprawy związane z chrześcijanami upadłymi w czasie prześladowań. Świadczą o tym kanony 1.–9. i 12., uchwalone na tym synodzie<sup>7</sup>, nakładające na upadłych surową, wieloletnią pokutę, po której jednak mieli zostać z powrotem włączeni do wspólnoty wierzących. Cesarz mógł liczyć na to, że zgromadzeni w Ancyrze biskupi, odwołując się do doświadczeń wcześniejszego synodu, przekonają rygorystów do podobnego traktowania upadłych, dzięki czemu znajdą drogę, aby w tej kwestii przywrócić jedność Kościoła. Kiedy jednak okazało się, że Hozjuszowi nie udało się zażegnać sporu ariańskiego, i że także tym konfliktem będzie musiał się zająć przyszły sobór, wówczas cesarz zdecydował się zmienić miejsce obrad biskupów na Niceę (obecnie İznik w Turcji), położoną blisko cesarskiej siedziby, dzięki czemu władca miał nadzieję kontrolować przebieg debat<sup>8</sup>.

W czasie swej misji Hozjusz zorientował się, jak się wydaje, że Kościół w Egipcie jest podzielony nie tylko za sprawą Ariusza, lecz także skutkiem schizmy wspomnianych już w pierwszym tomie melicjan<sup>9</sup>. Wysłannik cesarza wziął wszak udział w synodzie w Aleksandrii, na którym owych schizmatyków potępiono<sup>10</sup>. Misja Hozjusza uświadomiła prawdopodobnie Konstantynowi niezwykłą złożoność chrześcijańskich kontrowersji

<sup>7</sup> SKP, I, s. 62–65.

<sup>8</sup> Cf. K o n s t a n t y n, *List do biskupów zwołujący sobór w Nicei*.

<sup>9</sup> Poza Aleksandrią stanowili oni poważną siłę skoro przyznawała się do nich niemal połowa tamtejszego episkopatu. Cf. E. W i p s z y c k a, *Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu*, Kraków 2018, s. 99.

<sup>10</sup> Cf. H. C h a d w i c k, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch*, 325, JTS 9, 1958, s. 292–304; S. B r a l e w s k i, *Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ*, VP 36, 2016, t. 65, s. 85.



teologicznych, pokazując, że obok donatystów poważnym zagrożeniem dla jedności Kościoła są również inni rygorysty – melicjanie w Egipcie i nowacjanie, których kolebką był sam Rzym.

Dlatego sobór w Nicei rozpatrywał kwestię rygorystów zbiorczo, uchwalając 8. kanon<sup>11</sup>, który najprawdopodobniej im wszystkim był poświęcony. Kanon ten dotyczy schizmatyków, którzy samych siebie zwali się czystymi (*καθαροί*), nie precyzując, o jaką konkretną grupę chodzi. Zebrani postanowili, aby umożliwić im powrót na łono powszechnego i apostołskiego Kościoła jedynie przez nałożenie rąk. Gwarantowano przy duchownym utrzymanie dotychczasowego statusu tam, gdzie nie było duchownych katolickich, w innym przypadku decyzję pozostawiono w rękach lokalnych biskupów, którzy jeśli chcieli, mogli pozostawić im ich dotychczasowe godności. Jeśli zaś postanowili inaczej, to i tak musieli ich zatrzymać wśród swego kleru. W ten sposób dotychczasowi schizmatyccy biskupi mogli na przykład pełnić funkcje chorepiskopa lub prezbitera. Powracający do Kościoła schizmatycy musieli jednak wcześniej na piśmie zaakceptować nauczanie Kościoła powszechnego i zobowiązać się na przyszłość, że będą mu posłuszni. Musieli także zapewnić, że pozostaną we wspólnocie z tymi, którzy dwukrotnie zawarli małżeństwo oraz z upadłymi w czasie prześladowań, którym wyznaczono stosowną pokutę.

Ponieważ czystymi sami siebie określali nowacjanie, kanon ów dość powszechnie wiązano i wiąże się właśnie z nimi, tak jak czynił to wywodzący się z Zachodu historyk kościelny Rufin z Akwilei<sup>12</sup>, odnosząc wspomniany przepis prawny do znanych sobie rygorystów, których nazywał *naszymi nowacjanami*. Znamienne, że nie ma we wskazanym kanonie bezpośredniego odwołania do Nowacjana, który schizmę tę zainicjował. Zgromadzeni w Nicei biskupi inaczej postąpili w przypadku zwolenników nauki Pawła z Samosaty (obecnie Samsat w Turcji), którymi zajęli się w kanonie 19.<sup>13</sup>, wskazując wyraźnie osobę ich mistrza. Dziwne byłoby, gdyby na soborze w Nicei, składającym się głównie ze wschodnich biskupów, mającym miejsce w 325 roku, a więc w niedługim czasie po

<sup>11</sup> *DSP*, I, s. 33–34.

<sup>12</sup> *R u f i n*, I, 6.

<sup>13</sup> *DSP*, I, s. 44.

wielkim prześladowaniu chrześcijan z okresu panowania Dioklecjana i Galeriusza, zajmowano się jedynie rygorystami, wywodzącymi się jeszcze z czasów prześladowania Decjusza, czyli z połowy III wieku, i działającymi w zachodniej części cesarstwa. Tym bardziej, że w IV wieku pojawiły się nowe grupy rygorystów, choćby wspomniani już donatyści i melicjanie.

Tego, że było inaczej, dowodzi przekaz innego historyka kościelnego, Sokratesa z Konstantynopola<sup>14</sup>. Z przedstawionego przezeń listu soboru adresowanego do Kościoła w Egipcie, jasno wynika, że obok kwestii Ariusza i daty obchodzenia Paschy, zajmowano się w czasie obrad sprawą Melicjusza i jego zwolenników, umożliwiając im powrót do Kościoła na honorowych warunkach. Charakterystyczne, że nie wspomniano w nim o nowacjanach. Czy nie dlatego, że w Egipcie rygorystów utożsamiano z melicjanami? Czy możliwe było też, aby sprawę jednych rygorystów regulowano konkretnym przepisem prawnym, a innych tylko niezbyt precyzyjnie sformułowaną uchwałą? Jeśli weźmiemy pod uwagę, że rozwiązania zastosowane wobec melicjan odpowiadały ściśle tym, które zostały określone w 8. kanonie w stosunku do czystych, możemy przypuszczać, że kanon ów dotyczył nie tylko nowacjan, ale też i melicjan. Nowacjanie byli najstarszą grupą rygorystów. W dodatku mieli swoje wspólnoty w wielu regionach cesarstwa. Część z nich zawiązała się po wielkim prześladowaniu chrześcijan. Wydaje się zatem, że używana przez nich nazwa *katharoi* mogła stać się w powszechnym odbiorze synonimem rygorystów.

Mamy więc sporo przesłanek, aby sądzić, że biskupi zgromadzeni w Nicei w roku 325 podjęli globalnie kwestię rygorystów, uwzględniając także donatystów<sup>15</sup>. Odpowiadało to pewnej logice, którą kierował się Konstantyn w sprawie donatystów. Kiedy bowiem nie udało się położyć kresu schizmie na synodzie w Rzymie w 313 roku, który tworzyła dość wąska grupa biskupów, władca powierzył w roku 314 wspomniane zadanie synodowi generalnemu w Arles, skupiającemu przedstawicieli Kościoła

<sup>14</sup> Sokrates, I, 9.

<sup>15</sup> Cf. S. Bralewski, *Did the bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicaea discuss the Donatist schism?*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. 1, ed. D. Bojović, Niš 2013, s. 203–215; H. Pietras, *Sobór w Nicei (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 201.

z zachodniej części cesarstwa. Naturalne było zatem, aby w ich sprawie wypowiedziało się zgromadzenie biskupów, będące reprezentacją całego Kościoła, z czym władca mógł wiązać nadzieję na ostateczne zakończenie rozłamów spowodowanych przez rygorystów. Zabiegi cesarza Konstantyna nie zakończyły jednak wspomnianych schizm. Melicianie przetrwali do V wieku, a donatyści i nowacjanie do podbojów arabskich<sup>16</sup>.



---

<sup>16</sup> Cf. S. A d a m i a k, *When Did Donatist Christianity End?*, [in:] *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. D u p o n t, M. A. G a u m e r, M. L a m b e r i g t s, Leuven–Paris–Bristol 2015, s. 211–236.

## ROZDZIAŁ V

# Władcy *Imperium Romanum* wobec kontrowersji ariańskiej i schizmy antiocheńskiej



W omawianym tutaj okresie cesarstwu i Kościołowi przyszło się zmierzyć z dwoma nurtami teologiczno-społecznymi, które odcisnęły głębokie piętno na dalszych losach głównie wschodniej części imperium. Największy zasięg oddziaływania miała bez wątpienia herezja, której protoplastą był aleksandryjski prezbiter Ariusz. Początkowo można było uważać głoszone przez niego poglądy za niewiele znaczącą lokalną aberrację teologiczną. Jednak już Hozjusz z Korduby, wysłany przez cesarza do Aleksandrii, aby w zarodku położyć kres nauce Ariusza, przekonał się o sile społecznego oddziaływania tej koncepcji. Ostatecznie więc jego misja zakończyła się niepowodzeniem, a to co Ariusz zapoczątkował i co otrzymało jego imię, stało się *de facto* ogromnym ruchem, którego Ariusz był tylko pierwszym ogniwem. Z kolei schizma antiocheńska, jako lokalna kontrowersja religijna, jest elementem ważnym w skali regionu i dla epoki, w której powstała. Jednak za sprawą obu tych heterodoksyjnych ruchów dwa wielkie centra chrześcijańskiego świata, Aleksandria i Antiochia, doznały bardzo silnych wewnętrznych wstrząsów, których ślady nosiły do podboju arabskiego.

## I. Kontrowersja ariańska

Dzieje Kościoła w IV wieku zdominował spór dotyczący z jednej strony kwestii boskości Chrystusa, z drugiej natomiast Jego relacji jako Logosu – Syna Bożego z Bogiem Ojcem; spór nazywany trynitarnym<sup>1</sup>, gdyż polemika z czasem objęła także Osobę Ducha Świętego, a więc całą Trójcę Świętą. Przede wszystkim jednak zwykło określać się ów spór mianem ariańskiego, od imienia Ariusza, prezbitera aleksandryjskiego, obciążonego odpowiedzialnością za wywołanie owego konfliktu doktrynalnego<sup>2</sup>. Może to sugerować, że stał się on liderem dla jakiejś określonej grupy swych zwolenników i dlatego nazywano ich arianami. Kwestia ta jest jednak bardziej skomplikowana. Pod mianem arian kryją się bowiem różne odłamy heterodoksów o zróżnicowanych poglądach teologicznych, którym ich przeciwnicy doktrynalni w zacierzwieniu polemicznym dali taką właśnie

<sup>1</sup> Henryk Pietras (*Sobór w Nicei (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 132), zwracając uwagę, że przyjęło się nazywać kontrowersję ariańską sporem trynitarnym, w odróżnieniu od późniejszych kontrowersji chrystologicznych, sugerował, że taki obraz narzucił Atanazy, który mówił przede wszystkim o relacji Ojca do Syna, i który był odpowiedzialny za ukształtowanie wyobrażeń o arianizmie. W przekonaniu Pietrasa, wspomniany spór miał bardziej charakter chrystologiczny niż trynitarny.

<sup>2</sup> Literatura na temat kontrowersji ariańskiej i Soboru w Nicei jest przeogromna, cf. m.in. C.J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. H. Lecerq, t. I, Paris 1907, s. 335–632; A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris 1926; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; G.C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass.–London 1981, s. 208–223; C. Lubheid, *The Council of Nicea*, Galway 1982; R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988; J. Gliścicki, *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, s. 11–104 (autor zebrał bogatą literaturę na s. 436–464); J. Behr, *The Nicene Faith*, Crestwood–New York 2004; T.C. Ferguson, *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden–Boston 2005, s. 1–170 (bibliografia: s. 171–177); D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312–395)*, Poznań 2007, s. 141–158; K. Anatólios, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Michigan 2011; H. Pietras, *Sobór... passim*.

etykietę, aby ułatwić sobie zadanie i tym skuteczniej ich zwalczać. Tak więc epitet „arianie” stosowano bardzo szeroko wobec tych wszystkich, którzy z różnych pobudek kwestionowali całkowitą równość osób Trójcy Świętej, wliczając w to przede wszystkim tych, którzy przyjmowali zasadę subordynacjonizmu, która zakładała podporządkowanie Syna Bogu Ojcu, a Ducha Świętego nie tylko Ojcu, ale i Synowi<sup>3</sup>.

Spór rozpoczął się od konfliktu, do jakiego doszło w Aleksandrii, prawdopodobnie w latach 318–323<sup>4</sup>, między tamtejszym biskupem Aleksandrem, a podległym mu prezbiterem Ariuszem, pochodzącym z Libii, którego wielu badaczy uważa za ucznia Lucjana z Antiochii<sup>5</sup>. Początkowo spór miał charakter wewnętrznej dysputy teologicznej na temat wzajemnych relacji osób Trójcy Świętej, toczony w Kościele aleksandryjskim na kanwie dyskusji z poglądami Sabeliusza. Dyskusja ta jednak dość szybko rozszerzyła się na sąsiednie Kościoły lokalne. Ariusz zajmował w niej pozycję subordynacjonistyczną, negując odwieczność Syna i pomniejszając jego pozycję w relacji z Ojcem, który, jego zdaniem, jako Bóg jedyny, prawdziwy, niepodzielny, niezmienny (*ἄτρεπτος*) i nieprzeobrażalny (*ἀναλλοίωτος*) był najwyższą zasadą i źródłem wszelkiego bytu (*ἀρχή*). Tylko on jeden był niezrodzony (*ἀγέννητος*) i nie mający początku (*ἀναρχος*). Natomiast Syn był w przekonaniu Ariusza niesłusznie nazywany Słowem (*Λόγος*) czy Mądrością Bożą, ponieważ faktycznie nie był równy Ojcu. Istniał bowiem tylko dzięki Niemu. Był bytem zrodzonym,

<sup>3</sup> Cf. L. A y r e s, *Nicaea...*, s. 105–130; J.N.D. K e l l y, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. M r u k ó w n a, Warszawa 1988, s. 171–231.

<sup>4</sup> Tradycyjnie początek kontrowersji arianiejskiej datuje się na rok 318 (cf. R. W i l l i a m s, *Arius...*, s. 50). Henryk P i e t r a s przesuwa go jednak na rok 323 (*Sobór...*, s. 68). Jak się jednak wydaje, tak późna datacja potrzebna była wspomnianemu badaczowi do wykazania, że konflikt między Aleksandrem, biskupem Aleksandrii i Ariuszem, jego prezbiterem, miał jedynie lokalny charakter i niewielkie znaczenie. Cf. S. B r a l e w s k i, *Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ*, VP 36, 2016, s. 77–79.

<sup>5</sup> Jednak jedynym dowodem na to jest wzmianka Ariusza w liście skierowanym do Euzebiusza z Nikomedii, w której nazywa adresata *prawdziwym kollucjanistą*, co może być tylko komplementem dotyczącym adresata; cf. H. P i e t r a s, *Sobór...*, s. 60 i 107. Cf. też L.W. B a r n a r d, *The Antecedents of Arius*, VC 24, 1970, s. 172–188; D. de D e c k e r, *Eusèbe de Nicomédie. Pour une réévaluation historique-critique des avatars du premier Concile de Nicée*, Aug 45, 2005, s. 123–124.

a zatem nie był odwieczny jak Ojciec. Został jednak zrodzony czy stworzony z niebytu, poza czasem (*ἄχρονος*), choć miał Ariusz także głosić, że Syn zaistniał w czasie. Ariusz utrzymywał, że Syn różni się od innych bytów stworzonych tylko tym, że jest On najdoskonalszym ze stworzeń Boskich, niepodobnym do pozostałych. Syn z natury będąc, zdaniem Ariusza, zmiennym, z własnej woli pozostawał niezmiennie dobrym. Właściwa była bowiem Mu możliwość wyboru dobra i zła. Ariusz nie odmawiał Synowi wprost prawa do boskości. W odniesieniu do Niego posługiwał się on nawet określeniem Bóg Jednorodzony, traktując ów tytuł jako imię własne Syna. Nazywał Go Bogiem, nie używając jednak przed wyrazem Bóg rodzajnika określonego (*ὁ θεός*), który zarezerwowany był dla Ojca. Jednak Ariusz wyłącznie Ojcu przypisywał naturę boską, ponieważ, jak dowodził, Bóg jest bytem niezrodzonym, który nie ma początku, Syn zaś jako byt zrodzony ma też swój początek, a w konsekwencji nie jest w swej istocie taki sam jak Ojciec. Syna od Ojca dzieliła zatem, zdaniem Ariusza, ontologiczna przepaść, ponieważ byt zrodzony i niezrodzony są do siebie niesprowadzalne. Przeciwnicy Ariusza zarzucali mu więc słusznie faktyczne negowanie bóstwa Chrystusa przy werbalnym przyzwoleniu na mówienie o Jego boskości<sup>6</sup>.

Biskup Aleksandrii, czy to poruszony poglądami Ariusza i krytyką swego nauczania, czy też reagując na nalegania środowisk zaniepokojonych teologią prezbitera, zwołał w tym mieście synod złożony z niemal stu biskupów z całego Egiptu i Libii. Potępiono na nim doktrynę Ariusza, uznając go za sprawcę zamieszania. W konsekwencji winowajca wraz ze swoimi zwolennikami, wśród których było jedynie dwóch biskupów – Teonas z Marmaryki i Sekundus z Ptolemais (obecnie Tolmeitha w Libii) – oraz kilku prezbiterów i diakonów, został złożony z urzędu i wykluczony ze wspólnoty wiernych<sup>7</sup>.

Ariusz odmówił podporządkowania się decyzjom synodu, szukając wsparcia poza Egiptem, w Kościołach zarządzanych przez biskupów związanych ze środowiskiem bliskiej mu w jakiś sposób szkoły Lucjana

<sup>6</sup> Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 46–55; J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 173–176; R.P.C. Hanson, *The Search...*, s. 3–18; H. Pietras, *Sobór...*, s. 15–81.

<sup>7</sup> Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 30.

z Antiochii<sup>8</sup>. Poparcia udzielili mu między innymi Euzebiusz, biskup Cezarei Palestyńskiej<sup>9</sup>, a także imiennik tegoż, bardzo wpływowy biskup Nikomedii<sup>10</sup> (obecnie İzmit w Turcji), będącej siedzibą cesarską, z inicjatywy których synody w Bitynii<sup>11</sup> i Palestynie<sup>12</sup> zrehabilitowały Ariusza, jakkolwiek w opozycji do niego pozostawał m.in. biskup Makary z Jerozolimy, Eustacjusz z Antiochii i Marcei z Ancyry<sup>13</sup>. Aleksander z Aleksandrii nie przyglądał się pasywnie rozwojowi sytuacji, ale prowadził ożywioną korespondencję, przekonując do swoich racji innych hierarchów kościelnych, wśród których był również biskup Rzymu, Sylwester<sup>14</sup>.

W takich okolicznościach przybył do Aleksandrii specjalny wysłannik cesarza Konstantyna, Hozjusz z Korduby, z misją pojednania zwaśnionych. Przywiózł on ze sobą cesarski list adresowany do Aleksandra i Ariusza, mający jednak także charakter listu okólnego, w którym władca apelował o przywrócenie jedności Kościoła<sup>15</sup>. Cesarz nazwał toczony przez nich konflikt sporem *o rzeczy małe i naprawdę pozbawione znaczenia*<sup>16</sup>, *o błabe i puste słowa*<sup>17</sup>, wreszcie sporem *o kwestię trywialną i zupełnie niepotrzebną*<sup>18</sup>. Konstantyn nie postrzegał zatem samego sporu jako marginalnego incydentu, a jedynie tak oceniał jego materię. Spór ten był bowiem, w opinii cesarza, brzemienny w skutki – skłócił wielką część ludu Bożego, doprowadził do rozdarcia Kościoła i wzbudził wrogość jednych braci przeciw drugim. Zaniechanie kłótni przez winowajców miało przywrócić,

<sup>8</sup> Ariusz miał przedsięwziąć wówczas podróż do Palestyny i Bitynii, o czym informował Epifaniusz z Salaminy (69, 4) i Filostorgiusz (I, 7a, s. 8).

<sup>9</sup> Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 60–66.

<sup>10</sup> Cf. D. de Decker, *Eusèbe de Nicomédie...*, s. 119–123.

<sup>11</sup> S o z o m e n, I, 15, 10.

<sup>12</sup> S o z o m e n, I, 15, 12.

<sup>13</sup> Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 66–75.

<sup>14</sup> *SKP*, I, s. 78–82; H. Pietras, *Sobór...*, s. 39–50.

<sup>15</sup> Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 647z.

<sup>16</sup> Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 71, 1; tłum. T. Wnętrzak, s. 165.

<sup>17</sup> Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 71, 3; tłum. własne.

<sup>18</sup> Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 71, 3; tłum. T. Wnętrzak, s. 166.



w przekonaniu władcy, społeczną jedność<sup>19</sup>. Nieco dalej cesarz wskazywał, że nie zazna spokoju, dopóki lud Boży będzie podzielony *przez nieuzasadnioną i szkodliwą niezgodę*<sup>20</sup>.

Jak się jednak wydaje, cesarski legat uznał dość szybko wytyczony przez mocodawcę cel za niemożliwy do osiągnięcia. Co istotniejsze, w toczonym sporze stanął zdecydowanie po stronie Aleksandra, w czym sprzeniewierzył się misji powierzonej mu przez cesarza, który nie życzył sobie eskalacji konfliktu<sup>21</sup>. Hozjusz nie tylko potępił Ariusza na kolejnym synodzie w Aleksandrii, ale wybrał się do Antiochii, gdzie prawdopodobnie jako reprezentant cesarza przewodniczył zgromadzeniu biskupów<sup>22</sup>, na którym ułożono antyariańskie *credo*, podkreślając w nim niezmienność Boga Ojca, podobnie jak i niezmienność Syna, zrodzonego w sposób doskonały z Ojca. Synod w Antiochii był pierwszym zgromadzeniem biskupów, który ułożył własną formułę wiary. Do tego czasu było to domeną Kościołów lokalnych, posługujących się tego typu związłymi wyznaniem wiary w czasie ceremonii chrztu<sup>23</sup>. Ponieważ pod wspomnianym *credo* nie chcieli podpisać się Euzebiusz z Cezarei, Teodot z Laodycei

<sup>19</sup> Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 71, 8.

<sup>20</sup> Konstantyn, *List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 72, 1; tłum. T. Wnętrzak, s. 167.

<sup>21</sup> Cf. S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji arikańskiej*, Poznań 2009, s. 11–12, 26.

<sup>22</sup> Cf. H. Chadwick, *Ossius of Cordova...*, s. 292–304; H. Pietras, *Sobór...*, s. 127–128; S. Bralewski, *Wokół...*, s. 85. W zachowanym jedynie w języku syryjskim liście synodalnym wspomnianego zgromadzenia wymieniono na pierwszym miejscu Euzebiusza, co Hans-Georg Opitz uznał za błąd i w tłumaczeniu na grekę w tym miejscu wymienił Hozjusza (*List synodu antiocheńskiego (wiosna 325)*, ed. H.G. Opitz, s. 36). Arkadiusz Baron i Henryk Pietras zwrócili uwagę, że syryjska transkrypcja imienia Euzebiusz jest bardzo podobna do transkrypcji imienia Hozjusz (*SKP*, I, s. 83). Sugestie niemieckiego badacza odrzucił jednak Daniel de Decker (*Eusebe de Nicomédie...*, s. 133–134), dla którego list jest dowodem, że obradom na synodzie w Antiochii przewodniczył Euzebiusz z Nikomedii. Dla de Deckera jest to całkowicie zrozumiałe, gdyż w jego przekonaniu stał on na czele najważniejszego biskupstwa na Wschodzie. Jednak choćby antyariański charakter owego zgromadzenia wydaje się przeczyć sugestiom badacza.

<sup>23</sup> Henryk Pietras (*Sobór...*, s. 128–129) doszedł więc do wniosku, że to cesarz jako *pontifex maximus* potrzebował owego *credo*, mającego ogólny charakter, by móc skutecznie czuwać nad chrześcijańskim kultem.

(obecnie Latakia w Syrii) i Narcyz z Neronii (obecnie Düziçi w Turcji), zostali uznani za stronników Ariusza<sup>24</sup>. Zapowiedziano jednocześnie, że będą oni mogli się oczyścić z ciężących na nich zarzutów na wielkim zgromadzeniu, jakie zostało zaplanowane w Ancyrze<sup>25</sup>, czyli tym, które prawdopodobnie, jak już wyżej wspomniano, miało odnieść się przede wszystkim do kwestii rygoryzmu donatystów. Niestety nie zachował się list konwokacyjny, którym władca zwoływał duchownych do Ancyry, tak więc musimy poprzestać jedynie na domysłach.

Niewątpliwie cesarz Konstantyn nie był zadowolony z działań podjętych przez swego wysłannika. W zaistniałej sytuacji musiał rozszerzyć tematykę obrad planowanego soboru o kontrowersję ariańską, a nieustępliwość adwersarzy pozwalała przewidywać, że zdominuje ona debaty. Cesarz zdał też sobie sprawę z tego, że jedynie jego obecność na tym zgromadzeniu może uspokoić nastroje i skłonić polemistów do kompromisu. Dlatego podjął decyzję o przeniesieniu obrad z Ancyry do Nicei, leżącej w pobliżu Nikomedii, ówczesnej siedziby cesarskiej. Zmiana ta była podyktowana również i tym, że zwierzchnikiem Kościoła w Ancyrze był zagorzały przeciwnik Ariusza, Marceli, tak więc obrady w jego mateczniku dodatkowo utrudniałyby osiągnięcie oczekiwanego przez cesarza porozumienia<sup>26</sup>. Konstantyn, chcąc zachować neutralność, podał oficjalnie trzy powody, dla których dokonywał rzeczonych przenosin. Były nimi: łatwość dostępu do Nicei dla wszystkich biskupów, jej łagodny klimat oraz bliskość Nikomedii, co ułatwić mu miało uczestnictwo w obradach<sup>27</sup>.

Ponieważ nie dysponujemy aktami soboru, a zachowane źródła nie są zgodne co do liczby jego uczestników, nie jesteśmy w stanie ustalić dokładnie, ilu biskupów wzięło w nim udział<sup>28</sup>. Z biegiem czasu, kiedy

<sup>24</sup> *List synodu antiocheńskiego (wiosna 325)*, 14, [in:] *SKP*, I, s. 89.

<sup>25</sup> *List synodu antiocheńskiego (wiosna 325)*, 15, [in:] *SKP*, I, s. 90.

<sup>26</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Le choix du lieu pour la délibération des conciles convoqués par les empereurs du Bas-Empire romain*, AUL.FH 56, 1996, s. 51–53.

<sup>27</sup> K o n s t a n t y n, *List do biskupów zwołujący Sobór w Nicei*.

<sup>28</sup> E u z e b i u s z z C e z a r e i szacował ich na ponad 250 (*Życie*, III, 8); papież Juliusz I w liście do antiocheńczyków w roku 341 na 300 (*SKP*, I, s. 112; 114); A t a n a z y z A l e k s a n d r i i zaś wskazywał raz ich liczbę na ok. 300 (*O dekretach*, II, 2), innym razem na 318 (*List do biskupów afrykańskich*, 2). Podobne liczby przytaczają: S u l p i c j u s z S e w e r (II, 40, s. 93–94), T e o d o r e t (*Historia*, I, 7, 3),

ugruntowała się jego ranga, przyjęto liczbę 318, nawiązując w ten sposób do liczebności oddziału złożonego ze sług Abrahama, z którym ten odniósł zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, ratując swego bratanka Lota<sup>29</sup>. Już w pierwszej połowie II wieku interpretowano tę liczbę, zapisywaną greckimi literami Tau, Jota i Eta, symbolicznie. Kształt litery Tau wiązano z krzyżem, a Jotę i Etę z pierwszymi literami imienia Jezus<sup>30</sup>. W rzeczywistości w Nicei pojawiło się dwustu kilkudziesięciu biskupów, którzy przybyli głównie ze Wschodu<sup>31</sup>. Najliczniej była reprezentowana Azja Mniejsza, skąd stawilo się ponad stu biskupów, około trzydziestu przybyło z Syrii i Fenicji, a prawie dwudziestu z Palestyny i Egiptu. Pojawili się także pojedynczy biskupi spoza granic imperium – z Persji i ze Scytii. Zaskakująco mała delegacja reprezentowała zachodnią część cesarstwa. Składała się bowiem zaledwie z kilku duchownych, wśród których byli legaci biskupa Rzymu, Wiktor i Wincenty, oraz biskupi: Hozjusz z Korduby, Cecylian z Kartaginy, Marek z Kalabrii, Nikazjusz z *Castrum Divionense* (Dijon) oraz Domnos ze Strydonu. Wydaje się, że owa niska frekwencja przedstawicieli Zachodu ma związek z przewidywaną pierwotnie problematyką obrad. Jeśli bowiem miała nią być pierwotnie kwestia donatystów i pozostałych rygorystów, to obecność szerszej reprezentacji

Epifaniusz (LXIX, 11), Ambroży (*O wierze*, kol. 528–529; 556), Gelazy (II, 34), Rufin z Akwilei (X, 1) i Sozomen (I, 17). Cf. S. Longosz, *Liczba uczestników I Soboru Nicejskiego (325) w relacji Ojców Kościoła IV w.*, [in:] *Ku prawdzie w miłości. Księga Pamiątkowa ks. bpa J. Śrutwy*, red. S. Koczwa, Lublin 2002, s. 71–86; H. Pietras, *Sobór...*, s. 195.

<sup>29</sup> Rdz 14, 14. Cf. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325)*, [in:] *Recherches Patristiques*, Amsterdam 1974, s. 267–305; H. Chadwick, *Les 318 Pères de Nicée* RHE, 61, 1966, s. 808–811; E. Luchesi, *318 ou 319 Pères de Nicée?*, AB 102, 1984, s. 394–396.

<sup>30</sup> *List Pseudo-Barnaby*, IX, 7, s. 146. Cf. też Ambroży, *O wierze*, kol. 556.

<sup>31</sup> Obliczano ich liczbę na 220 (H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice*, Lipsiae 1898, s. XLV–XLVII). E. Honigmann po wnikliwych badaniach skorygował tę liczbę do 194 (*Recherches sur les listes Pères de Nicée et de Constantinople*, B 11, 1936, s. 429–449; i d e m, *Sur les listes des évêques participant aux Conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcedoine*, B 12, 1937, s. 323–347; i d e m, *La liste originale des Pères de Nicée*, B 14, 1939, s. 17–76; i d e m, *The Original Lists of the Members of the Council of Nicea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, B 16, 1944, s. 20–28; i d e m, *Une liste inédite Pères de Nicée*, B 20, 1950, s. 63–71.

zachodniego duchowieństwa była zbędna, skoro wypowiedziało się już ono na ten temat na synodzie generalnym w Arles w roku 314. Kiedy zaś Hozjusz wrócił ze swej misji i okazało się, że planowane zgromadzenie biskupów będzie musiało zająć się także kwestią ariańską, na poszerzenie ich składu było już za późno<sup>32</sup>.

Niewątpliwie cesarz Konstantyn kontrolował obrady od ich inauguracji do zakończenia. Wydaje się, że celem nadrzędnym, jakim się kierował, był kompromis, który doprowadzić miał do przywrócenia jedności Kościoła. Tak więc władca jeszcze przed inauguracją soboru prowadził z biskupami intensywne konsultacje. Historycy kościelni – Sokrates z Konstantynopola<sup>33</sup>, Hermiasz Sozomen<sup>34</sup> i Gelazy<sup>35</sup> – przekazali bowiem informacje o nieformalnych spotkaniach, na których dyskutowano złożone kwestie dogmatyczne. Zastanawiano się tam również na tym, czy należy dać nowy wykład wiary, czy też poprzestać na tym, co zostało już w tej materii powiedziane. To właśnie wówczas cesarz miał wysłuchiwać niemal codziennie utyskiwań duchownych, którzy się nawzajem oskarżali. W końcu zniecierpliwiony zaistniałą sytuacją miał polecić spisanie owych skarg i złożenie w umówionym terminie, a kiedy biskupi wykonali jego polecenie, rozkazał je spalić, zachęcając do przebaczenia uraz i gorliwego oddania się sprawom wiary. Cesarz nie był zainteresowany tym, aby kogokolwiek potępiać. Życzył sobie pokoju i jedności.

W mowie inauguracyjnej władca apelował do zgromadzonych w Nicei biskupów o pokój, zgodę i jedność. Uświadamiał też zebrany, jak wielkie znaczenie ma dla niego kwestia jedności Kościoła, upatrując w jego wewnętrznej niezgodzie większe niebezpieczeństwo dla losów państwa niż to, które niesie z sobą wojna. Trwających w sporach cesarz przyrównywał do złośliwego demona, który występuje przeciwko samemu Bogu. Wyrażał przy tym swoje ubolewanie z powodu zawodu, jaki sprawili mu biskupi: zamiast cieszyć się z wolności udzielonej im przez Boga za jego pośrednictwem, wdali się w jałowe polemiki, chociaż to na nich z racji

<sup>32</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, s. 126–128.

<sup>33</sup> S o k r a t e s, I, 8.

<sup>34</sup> S o z o m e n, I, 17.

<sup>35</sup> G e l a z y, II, 7–9.

pełnionej funkcji kościelnej ciążył obowiązek szerzenia pokoju i zgody między ludźmi. Na koniec, powołując się na autorytet wspólnego Pana i Zbawiciela, jeszcze raz zachęcał zebranych do zgody<sup>36</sup>. Konstantyn nie stawał więc po żadnej ze stron konfliktu. Obwiniał tych, którzy trwali w sporach i namawiał wszystkich do ich zaniechania. Przemówienie inauguracyjne cesarza współgrało zatem z treścią listu wystosowanego wcześniej do Ariusza i Aleksandra. Znamienne jest także, że Konstantyn nie dopuścił do jakiegokolwiek formy sądu nad tymi, których potępił poprzedzający Sobór Nicejski synod w Antiochii. Jak wynika bowiem z relacji źródłowych, byli oni pełnoprawnymi członkami zgromadzenia, a Euzebiusz z Cezarei wziął nawet aktywny udział w pracach nad nicejskim *credo*.

Uznano najwyraźniej, że zdefiniowanie formuły wiary przez sobór będzie najlepszą drogą do przywrócenia jedności w Kościele. Sądono także, że zaakceptowane przez uczestników soboru wyznanie wiary zapobiegnie w przyszłości podziałom na gruncie dogmatycznym. Zgromadzeni, wychodząc od symbolu wiary zaproponowanego przez Euzebiusza z Cezarei, ułożyli, po wielu dyskusjach, *credo*, w którym podkreślali, że Syn jest prawdziwym Bogiem, pochodzącym od prawdziwego Boga, zrodzonym, a nie stworzonym. Przy czym kluczowe dla zdefiniowania relacji Syna z Ojcem było niewystępujące w *Biblii* określenie *ὁμοούσιος*<sup>37</sup>. Na ogół pojęcie to przekłada się na język polski terminem ‘współistotny’, choć, jak się wydaje, powinno się je tłumaczyć jako ‘współsubstancjalny’. Termin ten źle kojarzył się zebranym biskupom, gdyż posługiwał się nim, uważany wówczas dość powszechnie za herezjarchę, Paweł z Samosaty dla podkreślenia ścisłej jedności Ojca i Syna, którzy, wedle niego, zaczęli odróżniać się od siebie dopiero, kiedy Syn narodził się z Maryi<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Euzebiusz, *Życie*, III, 12.

<sup>37</sup> Zdaniem A. de Halleux (*La réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcedoine*, ETL 61, 1985, s. 9–11) termin ów wypłynął w dyskusji z dialektykami laickimi zaproszonymi na sobór przez Konstantyna. Cf. też R.P.C. Hanson, *The Search...*, s. 190–202; Ch. Stead, *The Significance of the Homoousios*, SP 3, 1961, s. 397–412; P.F. Beatrice, *The Word “Homoousios” from Hellenism to Christianity*, ChH 71.2, 2002, s. 243–272. T.G. Elliott (*Constantine’s Preparations for the Council of Nicaea*, JRH 17, 1992, s. 137) z naciskiem podkreślał, że w roku 325 słowo to *was Sabellian*.

<sup>38</sup> W przekonaniu Henryka Pietrasa (*Pojmowanie synowstwa Bożego Jezusa Chrystusa w IV wieku*, EPa 1/1, 2015, s. 6) poglądy Pawła z Samosaty i dyskusja z nimi miały znaczący wpływ na dyskusje teologiczne w IV w.

Wedle Euzebiusza z Cezarei to cesarz zaproponował uzupełnienie formuły wiary wyrażeniem *ὁμοούσιος*<sup>39</sup>, co zostało zaakceptowane przez zdecydowaną większość zgromadzenia<sup>40</sup>. Konstantyn najprawdopodobniej opowiedział się za wspomnianym pojęciem ze względu na jego niejednoznaczność, dzięki czemu zdecydowana większość zgromadzenia, podkładając własną interpretację, mogła je zaakceptować<sup>41</sup>. Jak relacjonował Euzebiusz z Cezarei, cesarz tłumaczył miał biskupom, że nie można wyrażenia *współsubstancjalny* rozumieć w kategoriach cielesnych, lecz jedynie w boskich i niewypowiedzianych<sup>42</sup>. Dla Euzebiusza powyższe doprecyzowanie było niezwykle ważne, gdyż, jego zdaniem, miało zapobiegać rozumieniu owego terminu w sposób fizyczny, sugerujący podział Bóstwa<sup>43</sup>. Mogła to być jednak ze strony władcy wyraźna sugestia do zaprzestania dalszych dociekań na ten temat, gdyż dotyczyłyby one spraw dla umysłu ludzkiego nieosiągalnych. Opowiedzenie się cesarza za pojęciem *ὁμοούσιος* nie oznaczało poparcia dla grupy biskupów skupionych wokół Aleksandra z Aleksandrii i Hozjusza z Korduby w ich zmaganiach przeciwko arianom, tym bardziej że nie ma żadnych dowodów, iż to oni zaproponowali owo

<sup>39</sup> Co do tego, że to cesarz zaproponował włączenie wspomnianego terminu do *credo*, jest przekonany Henryk Pietras (*Sobór...*, s. 170), gdyż, zdaniem badacza, żeby wpaść na ten pomysł, trzeba było nie znać się na teologii, który to warunek władca spełniał w całej rozciągłości. Wedle Euzebiusza (*List do wiernych Kościoła Cezarei*, s. 27) zgromadzonych na soborze przekonywano, że wyrażeniem *współsubstancjalny* posługiwali się już wcześniej niektórzy uczeni, wybitni biskupi i pisarze, ale, na co zwracał uwagę Henryk Pietras (*ibidem*, s. 175), nie są nam oni dzisiaj znani.

<sup>40</sup> Euzebiusz, *List do wiernych Kościoła Cezarei*, s. 23–27.

<sup>41</sup> W przekonaniu Henryka Pietrasa (*Sobór...*, s. 170) nie można wskazać nikogo, kto byłby orędownikiem tego terminu. Co prawda z relacji *Sozomena* (I, 15, 5–6, s. 33) wynika, że zaakceptował owo wyrażenie Aleksander z Aleksandrii, ale uczynił to nie bez wahania. Pietras widzi w tym jednak posunięcie taktyczne, gdyż Aleksander nie używał go w swych pisemnych wypowiedziach (s. 171). Badacz podkreśla, że jedynie Euzebiusz pozytywnie wypowiedział się o tym wyrażeniu w liście do wiernych swego Kościoła po soborze w Nicei, podczas gdy Atanazy z Aleksandrii, sztandarowa postać związana z Soborem w Nicei, miał zacząć posługiwać się tym terminem dopiero 25 lat po soborze. Nawet na synodzie w Sardyccy nie wspomniano nicejskiego wyznania wiary, a kluczowe pojęcie nicejskiego wyznania wiary, tj. *homoousios* określono jako heretyckie (s. 185). Według *Filostorgiusza* (I, 7a, s. 8) jednak za terminem *współsubstancjalny* opowiedział się nie tylko wspomniany Aleksander, ale i Hozjusz z Korduby, i to nawet jeszcze przed Soborem w Nicei (I, 7, s. 8–9).

<sup>42</sup> Euzebiusz, *List do wiernych Kościoła Cezarei*, s. 83.

<sup>43</sup> Cf. H. Pietras, *Sobór...*, s. 32, 172.

wyrażenie. Cesarz po licznych konsultacjach i dyskusjach z biskupami dostrzegł w użyciu tego pojęcia szansę na ujednoczenie stanowisk zdecydowanej większości uczestników soborowych obrad<sup>44</sup>. Konstantyn skupił się zatem na przekonywaniu oponentów do rzeczoności terminu, który niezdefiniowany dawał możliwość dość swobodnej interpretacji i przez to duchowni o odmiennych poglądach teologicznych na temat relacji Ojca i Syna mogli się pod nim podpisać. Sam Euzebiusz z Cezarei, podkreślając, w liście skierowanym do wiernych tamtejszego Kościoła, zgodność owego wyrażenia z właściwym rozumieniem dogmatów wiary, eksponował przede wszystkim pragnienie przywrócenia pokoju w Kościele jako zasadniczy motyw jego akceptacji<sup>45</sup>.

Uczestnicy soboru rozumieli zapewne *ὁμοούσιος* różnorako. Znaczna część z nich, jak można przypuszczać, podpisując się pod nim, podkreślała pełne Bóstwo Syna i Jego równość z Ojcem przez uczestnictwo w tej samej boskiej naturze. Dla innych jednak, w tym Euzebiusza z Cezarei, termin ten wskazywał jedynie, że Syn pochodzi z Ojca, z Jego *οὐσία*. Tak więc nie był stworzeniem, ale też nie był częścią Jego substancji. Pod nicejskim *credo* mogli się także podpisać Eustacjusz z Antiochii i Marcellus z Ancyry, kładący bardzo silny nacisk na jedność Boga: Ojca i Syna-Logosu, dlatego postrzegano ich jako ekstremistów i oskarżano o sabelianizm. Dla sabelian zaś Bóstwo było monadą (nazywaną *ἰσιπάτωρ*), objawiającą się w trzech działaniach: jako Ojciec – stwórca i prawodawca, jako Syn – odkupiciel i jako Duch udzielający natchnienia i łaski. Syn pojawić się miał, jak promień słoneczny, by jak promień zgasnąć<sup>46</sup>. Jak zatem widać, istotą kompromisu w nicejskim *credo* był termin *ὁμοούσιος*, pod który uczestnicy obrad mogli podkładać odpowiadające im treści. Dzięki temu prawie wszyscy zgromadzeni byli w stanie zaakceptować jego

<sup>44</sup> Cf. E. S c h w a r t z, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913, s. 141; J.N.D. K e l l y, *Początki...*, s. 180–181.

<sup>45</sup> E u z e b i u s z, *List do wiernych Kościoła Cezarei*. Sam cesarz kreował na soborze swego rodzaju *partię pokoju* i do niej chciał należeć Euzebiusz; cf. G.C. S t e a d, *Eusebius and the Council of Nicaea*, JTS 24, 1973, s. 85–100.

<sup>46</sup> Jak podkreślał Henry C h a d w i c k (*The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001, s. 201) *Eustathius and Marcellus both regarded the Nicene formula as insufficient to exclude heresy in that the creed could be accepted by men such as Eusebius of Caesarea*.

wprowadzenie do formuły wiary, mimo że wyrażenie owo budziło opory jako pozabiblijne i miało konotacje heretyckie<sup>47</sup>.

Żadna ze stron jednak nie mogła i nie była z nicejskiego *credo* do końca zadowolona. To najlepiej potwierdza jego kompromisowy charakter. Jeżeli Eustacjusz z Antiochii i Marceili z Ancyry mogli być oskarżani przez swoich przeciwników o podważanie nicejskiej formuły wiary, to dlatego zapewne, że usiłowali owo pojęcie definiować zgodnie ze swoimi przekonaniami<sup>48</sup>. Henryk Pietras zwrócił niedawno uwagę, że Sobór w Nicei miał małe znaczenie przez pierwszych 25 lat po jego zakończeniu<sup>49</sup>. Taki stan rzeczy wynikał z jego kompromisowego charakteru i z tego, że – jak to bywa z kompromisami – nie zadowalał nikogo. Dopiero z czasem stał się sztandarem ortodoksów, a mianowicie wówczas, gdy ortodoksyjna interpretacja pojęcia *ὁμοούσιος* była już powszechnie akceptowana.

Jak się wydaje, cesarz Konstantyn nie był zainteresowany, tym aby którakolwiek ze stron konfliktu odniosła zwycięstwo. Jego celem było przywrócenie jedności Kościoła, toteż czuwał nad przebiegiem obrad, zachęcając biskupów do konsensusu. Euzebiusz z Cezarei dowodził, że władca działał na tym polu niezwykle aktywnie<sup>50</sup>. Natomiast według

<sup>47</sup> Cf. J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 178–181.

<sup>48</sup> Cf. A. Logan, *Marcellus of Ancyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea*, JTS 43, 1992, s. 428–446.

<sup>49</sup> Cf. H. Pietras, *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz list soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?*, VP 28, 2008, t. 52.2, s. 855–865.

<sup>50</sup> Niewątpliwie Euzebiusz z Cezarei (*Życie*, III, 13) uczynił z Konstantyna architekta osiągniętego w Nicei kompromisu, trzeba jednak pamiętać, że cesarski biograf idealizował obraz władcy, lansując nową teologię polityczną; cf. Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, intr., trad. et notes P. Maraval, Paris 2001; R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich 1966, *passim*; J.-M. Sansterre, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „césaro-papiste”*, B 42, 1972, s. 131–195, 532–594; T.D. Barnes, *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; W. Cern, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, AUL.FH 44, 1992, s. 13–27; C. Rapp, *Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as Bishop*, JTS 49, 1998, s. 685–695. Sam władca w liście skierowanym po zakończeniu obrad soboru do Kościoła Aleksandrii (Sokrates, I, 9) wyraźnie zaznaczył, iż podjął na własną rękę trud zbadania prawdy.



Filostorgiusza<sup>51</sup>, eunomiańskiego historyka, a więc człowieka należącego do radykalnego skrzydła arian, udział cesarza sprowadzał się jedynie do interwencji, kiedy *credo* zostało stanowczo odrzucone przez stronników Ariusza. Ten zaś, zgodnie z relacją Filostorgiusza, mógł liczyć wśród zgromadzonych w Nicei na poparcie 22 biskupów. To właśnie w stosunku do tej grupy, stanowiącej prawdopodobnie mniej niż 10 procent zgromadzonych, Konstantyn miał użyć groźby wygnania, i aby zmiękczyć ich opór, polecił Filumenowi, który jako magister oficjów był zwierzchnikiem sił policyjnych, zebranie podpisów pod *credo* od wszystkich obecnych, co samo w sobie było już presją. Rufin z Akwilei<sup>52</sup> oraz autor *Żywota Metrofanesa i Aleksandra* (znanego nam z omówienia przez Focjusza<sup>53</sup>) wspominają zaś o 17 oponentach, wobec których Konstantyn stracił cierpliwość i wystąpił z groźbą wygnania.

Faktem jest, że Ariusz nie zaaprobował wypracowanego w Nicei kompromisu i musiał udać się na wygnanie<sup>54</sup>. Poza nim potępiono przynajmniej jego dwóch bliskich zwolenników z Libii: Sekundusa z Ptolemais i Teonasa z Marmaryki, którym władca polecił udać się na wygnanie do Ilirii (niektóre źródła wspominają o sześciu skazanych). Kilka miesięcy później podobny los spotkał Teognisa z Nicei i Euzebiusza z Nikomedii, z tym, że tych umieszczono w Galii. Ich wina nie polegała jednak na braku akceptacji nicejskiego *credo*, lecz na tym, że udzielili oni schronienia duchownym, którzy byli zagorzałymi zwolennikami Ariusza i z tego właśnie powodu zostali wydaleny na rozkaz cesarza z Aleksandrii<sup>55</sup>.

Trzeba zauważyć, że władca wystąpił przeciwko Ariuszowi i tylko niektórym jego stronnikom, a mianowicie tym, którzy tak jak on oponowali do końca przeciwko porozumieniu z trudem wypracowanemu na soborze. Działania Konstantyna były więc nie tyle antyariańskie, co dyscyplinujące tych uczestników zgromadzenia, którzy niechętni byli kompromisowi i forsowali swoje racje. Potępienie ich i skazanie na wygnanie stworzyło wrażenie, że całkowite i bezwarunkowe zwycięstwo odnieśli ich przeciwnicy.

<sup>51</sup> Filostorgiusz, I, 8a; 9a.

<sup>52</sup> Rufin, I, 5.

<sup>53</sup> Focjusz, *Biblioteka*, kod. 256.

<sup>54</sup> Cf. T. D. Barnes, *The exile and recalls of Arius*, JTS 60, 2009, s. 109–111.

<sup>55</sup> Filostorgiusz, II, 16; Gelazy, III app.; Teodoret, I, 20.

Tymczasem fundamenty osiągniętej zgody opierały się dwóch filarach: pierwszym z nich było odrzucenie arianizmu w jego skrajnej postaci; drugim zaś przyjęcie formuły, w której kluczowy termin, czyli pojęcie  $\delta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , nie został zdefiniowany. Zapewne cesarz musiał zmagać się na soborze z opozycją znajdującą się po obu stronach konfliktu. Znamienne, że Euzebiusz z Cezarei, także kojarzony z Ariuszem i wyłączony ze wspólnoty Kościoła na synodzie w Antiochii, a zatem jeszcze przed rozpoczęciem soboru, nie doznał w Nicei żadnego szwanku. Euzebiusz bowiem nie tylko zaakceptował wspomniany kompromis, to jeszcze aktywnie uczestniczył w jego wypracowaniu<sup>56</sup>. Rozporządzenie, w którym władca nakazywał spalić pisma Ariusza<sup>57</sup>, nie dowodzi też antyariańskości cesarza, ale wskazuje, że Konstantyn był zdeterminowany bronić wypracowanego porozumienia, z pomocą którego zamierzał przywrócić jedność Kościoła.

Po soborze w Nicei liderzy tzw. obozu ariańskiego powrócili z wygnania. Trzeba jednak podkreślić, że zarówno Ariusz<sup>58</sup> jak i Teognis z Nicei

<sup>56</sup> Zdaniem Christophera S t e a d a, *Eusebius' and the Council...*, s. 85–100) Euzebiusz z Cezarei bardziej angażował się w obronę Ariusza od swego imiennika z Nikomedii, a mimo to uniknął potępienia na soborze i wygnania, co spotkało tego ostatniego. Cf. też S. B r a l e w s k i, *Wokół...*, s. 92.

<sup>57</sup> K o n s t a n t y n, *List do biskupów i ludu*, [in:] S o k r a t e s, I, 9, 30–31. Cf. S. B r a l e w s k i, *Wokół...*, s. 92–93.

<sup>58</sup> Kwestia odwołania Ariusza z wygnania jest dość skomplikowana. Na ogół przypuszcza się, że już dwa czy trzy lata po soborze w Nicei Ariusz został wezwany na dwór cesarski, gdzie złożył na ręce władcy ogólnikowe wyznanie wiary, co jednak wystarczyło, by cesarz polecił synodowi biskupów (niektórzy z historyków widzieli w tym zgromadzeniu dodatkowe posiedzenie Soboru w Nicei) ponowne przyjęcie go do wspólnoty Kościoła. Spotkało się to jednak z oporem biskupów Aleksandrii, Aleksandra, a potem jego następcy Atanazego, którzy skutecznie uniemożliwiali Ariuszowi powrót na łono tamtejszego Kościoła. Zniecierpliwiony Ariusz napisać miał więc do Konstantyna gorzki list, w którym powoływał się na swoje wpływy w Libii, grożąc dalszymi perturbacjami prowadzącymi do rozbicia jedności Kościoła, co spotkało się z kolei z ostrą reprymendą władcy, ale i kolejnym zaproszeniem Ariusza do Konstantynopola (K o n s t a n t y n, *List do Ariusza i jego stronników*). W konsekwencji jego ugodowej postawy, którą prezentował już od kilku lat, synod w Jerozolimie przyjął go *ad communionem*. Cf. T. D. B a r n e s, *Constantine and Eusebius...*, s. 217, 229–233, 238–239; W. H. C. F r e n d, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1984, s. 499, 502–503, 525–528; R. W i l l i a m s, *Arius...*, s. 73–81; R. P. C. H a n s o n, *The Search...*, s. 175–178, 250, 264–265; H. C h a d w i c k, *The Church...*, s. 201, 227; L. A y r e s, *Nicaea...*, s. 100–101; Ch. M. O d a h l, *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2004, s. 196–197, 226–230; D. S p y c h a ł a,

oraz Euzebiusz z Nikomedii<sup>59</sup> zostali zeń odwołani dopiero wtedy, kiedy zaakceptowali uchwały Soboru w Nicei. Dla cesarza Konstantyna ważna była ich formalna deklaracja co do faktu przyjęcia przez nich wypracowanego w Nicei kompromisu i zobowiązanie, że nie będą wszczynać na tym tle żadnych konfliktów. Ich rzeczywiste poglądy teologiczne były dla władcy nieistotne. Kiedy Ariusz przybył do Konstantynopola, rzeczą zasadniczą, o którą był wypytywany przez cesarza, była jego gotowość do zatwierdzenia nicejskiego *credo*<sup>60</sup>. Ariusz podkreślał zgodność swego wyznania wiary – złożonego przed cesarzem – z Pismem Świętym i nauką całego Kościoła powszechnego. Deklarował jednocześnie porzucenie dociekliwości i skłonności do nadmiernych dysput oraz zapewniał o pragnieniu służenia sprawie pokoju w Kościele<sup>61</sup>. Z punktu widzenia władcy nie było istotne, czy Ariusz użył w swoim wyznaniu wiary terminu *ὁμοούσιος*, czy też tego nie uczynił. Liczyła się przede wszystkim jego gotowość do pojednania i otwartość na wypracowany w Nicei kompromis. Gdyby Ariusz podobną postawę zaprezentował na soborze, z pewnością Konstantyn nie dopuściłby do jego potępienia i nie skazał na wygnanie.

*Cesarze...*, s. 153–154, 157; T.D. Barnes, *The exile...*, s. 109–129. W przekonaniu Hansa–Christofa Brennecke, Uty Heil, Annetty von Stockhausen, Angeliki Wintjes (*Athanasius Werke*, Bd. III, 1, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin–New York 2007, s. XXXVI–XXXVIII) Ariusz jedynie raz został wezwany na dwór przez cesarza i za jego rekomendacją jedynie raz zgromadzenie biskupów przyjęło go do swojej wspólnoty. Nie mogło się to jednak odbyć na synodzie w Jerozolimie w 335 r., gdyż w ich przekonaniu Ariusz zmarł nie później niż w roku 330.

<sup>59</sup> Zarówno Sokrates, jak i Sozomen cytują list skierowany do biskupów, który przypisują Euzebiuszowi i Teognisowi. Ich autorstwo wykluczyła Annik Martin (*Le Fil d'Arius: 325–335*, RHE 84, 1989, s. 297–333), przypisując ów list zesłanym na wygnanie w tym samym czasie co Ariusz dwóm biskupom libijskim, Sekundusowi z Ptolemaidy i Teonasowi z Marmaryki, i datując go na rok 335, a więc po synodzie w Jerozolimie. Za jej koncepcją opowiada się Pierre Maraval (*Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique*, t. I, ed. P. Maraval, P. Périchon, Paris 2004, s. 166, przyp. 2). Jeśli przyjęć jednak za Sokratesem i Sozomenem, że to Euzebiusz i Teognis byli jego autorami, to ich powrót z wygnania został poprzedzony powrotem samego Ariusza. Według Flostorgiusza (II, 7, s. 18–19) Euzebiusz z Nikomedii, Maris z Chalcedonu i Teognis z Nicei zostali rehabilitowani przez liczący 250 biskupów synod w Nikomedii w roku 328.

<sup>60</sup> Sokrates, I, 25, 6.

<sup>61</sup> Sokrates, I, 25, 11; I, 26, 6–7; Gelaży, III, 15, 1–5.

Dla władcy jednak i teraz nie było za późno na wyrażenie skruchy przez aleksandryjskiego prezbitera. Wedle bowiem przekazu Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena cesarz polecił, aby biskupi zebrani na synodzie w Jerozolimie (335) zapoznali się z oświadczeniem Ariusza i przyjęli go ponownie na łono Kościoła<sup>62</sup>. Również sami uczestnicy jerozolimskiego zgromadzenia podkreślali, że wypełniają w ten sposób wolę władcy<sup>63</sup>. Jeśli wierzyć przekazom wspomnianych historyków, w podobny sposób doszło prawdopodobnie do rehabilitacji Euzebiusza z Nikomedii i Teognisa z Nicei<sup>64</sup>. Obydwaj duchowni mieli akcentować swoją jedność z postanowieniami Soboru w Nicei, co z kolei docenić miał sam cesarz. Konstantyn nie zmienił zatem swego stanowiska i nie stał się proariański.

Po odejściu z cesarskiego dworu Hozjusza z Korduby, w otoczeniu władcy czołową rolę zaczęli odgrywać euzebianie, przez swych przeciwników doktrynalnych posądzani o sprzyjanie Ariuszowi i wyznawanie jego poglądów<sup>65</sup>. Przewodzili im Euzebiusz z Nikomedii i Euzebiusz z Cezarei. Duchowni ci szybko zorientowali się, że Konstantyn nie toleruje kłótni w sprawach doktrynalnych, a z uznaniem odnosi się do tych przedstawicieli administracji kościelnej, którzy w imię pokoju religijnego i wewnętrznej zgody byli gotowi do przyjęcia kompromisowych rozwiązań teologicznych. Wiedząc, że Konstantyn jest zdecydowany bronić nicejskiego *credo*, z takim trudem wypracowanego na soborze, zrezygnowali do czasu jego śmierci z jakichkolwiek prób wprowadzenia nowej formuły wiary. Wprost przeciwnie, zamiary takie przypisywali swym przeciwnikom i na tej podstawie oskarżali ich przed cesarzem. Ponadto wysuwali wobec nich oskarżenia natury dyscyplinarnej, moralnej czy politycznej, dzięki

---

<sup>62</sup> Sokrates, I, 33; Sozomen, II, 27. O tym, że wydarzyło się to na synodzie w Jerozolimie, przekonany był Eduard Schwartz (*Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959, s. 257). H.Ch. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, A. Wintjes (*Athanasius Werke...*, s. XXXVII–XXXVIII) zwrócili uwagę, że w liście synodalnym biskupów zgromadzonych w Jerozolimie (*SKP*, I, s. 92) nie ma mowy o samym Ariuszu, ale o jego zwolennikach.

<sup>63</sup> Sokrates, I, 23, 1.

<sup>64</sup> Sokrates, I, 14, 2–6; Sozomen, II, 16, 3–7.

<sup>65</sup> Cf. S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki...*, s. 26–27.

czemu tzw. euzebianie zyskali dużą skuteczność w rugowaniu swoich oponentów z ich godności kościelnych.

Rzeczą jednak najistotniejszą jest to, że w osobistym przekonaniu cesarza Konstantina spór ariański rozwiązano ostatecznie na soborze w Nicei. Skoro zaś w ciągu kilku lat po jego zakończeniu uchwały soborowe zostały przyjęte nawet przez Ariusza, to trudno się dziwić, że władca nie dzielił duchownych na ortodoksów i arian. Dla niego bowiem wszyscy byli prawowierni. Dlatego niemal na łożu śmierci mógł przyjąć chrzest z rąk Euzebiusza z Nikomedii, gdyż i ten zaakceptował nicejskie *credo* i w związku z tym nie był w oczach cesarza heretykiem. Podobnie można wytłumaczyć nieuwzględnienie arian w ustawodawstwie antyheretyckim<sup>66</sup>. Dla Konstantina po soborze w Nicei przestali oni bowiem istnieć, skoro wszyscy akceptowali *credo* nicejskie.

Cesarz Konstantin wykazał także dużo cierpliwości wobec Atanazego, następcy Aleksandra na tronie biskupim Aleksandrii, który kreował się na głównego lidera obozu antyariańskiego we wschodniej części cesarstwa. Wokół wspomnianego duchownego wybuchały ciągłe konflikty. Ciążące na nim zarzuty miały jednak charakter dyscyplinarny, bądź polityczny<sup>67</sup>. Do pierwszej kategorii trzeba zaliczyć choćby oskarżenia o niedopuszczenie melicjan do wspólnoty Kościoła wbrew decyzjom soboru nicejskiego czy zablokowanie powrotu Ariuszowi do tejże wspólnoty mimo zaakceptowania przez niego soborowych uchwał. Do drugiej natomiast oskarżenie o zamiar zablokowania dostaw zboża z Egiptu do stolicy wschodniej części Imperium, co w konsekwencji mogło wywołać niepokoje społeczne. Konstantin, skazując w końcu Atanazego na wygnanie do Trewiru, a więc na Zachód, usiłował zlikwidować zarzewie sporu wciąż na nowo rozpalającego się wokół jego osoby.

---

<sup>66</sup> Cf. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 67; S. Bralewski, *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa cesarza Konstantina Wielkiego*, PNH 1, 2002, s. 7–20.

<sup>67</sup> Cf. S. Bralewski, *Wątki polityczne w oskarżeniach ferowanych przeciwko biskupom w późnym Cesarstwie Rzymskim*, AUL.FH 67, 2000, s. 10–12.

Jednak stroną w konfliktach z Atanazym nie byli arianie, lecz melicjanie. To oni co rusz wnosili przeciwko niemu oskarżenia. O tym, że władca tak właśnie postrzegał spory, w które uwikłany był Atanazy, świadczy fakt skazania na wygnanie także przywódcy melicjan, Jana Archafa. Konstantyn za brak pokoju w Kościele na Wschodzie obwiniał więc zarówno Atanazego, jak i lidera melicjan, przewidując dla euzebian rolę arbitrow. Ostatecznie władca zniecierpliwiony przedłużającymi się waśniami postanowił usunąć z Kościoła tych, którzy w jego mniemaniu byli ich przyczyną. W stosunku do biskupa Aleksandrii wykazał wiele cierpliwości i, jak widać, nie skazał go z powodu głoszonych przezeń poglądów teologicznych. Tak więc znane nam fakty pozwalają na konstatację, iż żaden z liderów obozu określanego w późniejszej historiografii mianem nicejskiego, nie został pozbawiony godności kościelnej z powodu proariańskiej postawy cesarza Konstantyna Wielkiego.

Podobnie, jak się wydaje, odejście z dworu Hozjusza z Korduby nie było spowodowane filoarianizmem władcy. Najprawdopodobniej Konstantyn podziękował Hozjuszowi za współpracę, gdyż ten nie tylko nie wykonał powierzonego mu zadania w czasie swej aleksandryjskiej misji w roku 324, ale sprzeniewierzył się zamysłom cesarza, prowadząc własną politykę antyariańską, miał doprowadzić do pojednania zwaśnionych, czego życzył sobie władca. Biskup Korduby okazał się zatem nielojalny wobec swego mocodawcy. Przypuszczalnie podzieliła ich też wizja Kościoła. Hozjusz opowiadał się za Kościołem duchowo zjednoczonym wokół jednoznacznie zdefiniowanej doktryny teologicznej, gdy tymczasem dla Konstantyna, jak się wydaje, najważniejsza była formalna jedność kultu idąca w parze z również formalnie pojmowaną jednością struktur organizacyjnych. Rozstanie tych dwóch ludzi o tak diametralnie różnych koncepcjach Kościoła było więc nieuniknione, ale jego najistotniejszą przyczyną, jak widać, nie było poparcie, jakiego rzekomo cesarz miałby udzielać arianom. Inna sprawa, że Konstantyn, opierając się na euzebianach, dał się bezwiednie wciągnąć w ich wyrafinowaną grę, co uważni obserwatorzy stosunków panujących na dworze, a do tych należał niewątpliwie Hozjusz, dostrzegali, i przed czym, być może, starali się w ten lub inny sposób przestrzec starzejącego się cesarza.

Dopóki żył Konstantyn (zmarł w roku 337), *credo* nicejskie było, przynajmniej formalnie z woli cesarza, oficjalną formułą wiary Kościoła<sup>68</sup>. Z nowymi jej wersjami zgromadzenia biskupów zaczęły występować dopiero po jego śmierci. Cesarz Konstantyn nie opowiedział się zatem po soborze w Nicei po stronie arian, tak jak i nie wypowiedział się przeciw arianom w trakcie jego obrad<sup>69</sup>. Postawił na kompromis i do końca swego życia uważał go za jeden z fundamentów jedności Kościoła.

Kiedy jednak zabrakło Konstantyna I, jego synowie nie potrafili prowadzić spójnej polityki wobec Kościoła. Konstantyn II i Konstans, panując w zachodniej części imperium, a Konstancjusz II we wschodniej, ulegali wpływom biskupów ze swego otoczenia. Kwestią, która zdominowała wówczas Kościoły, była sprawa Atanazego, biskupa Aleksandrii, który, przebywając na wygnaniu na Zachodzie, przekonał tamtejszych biskupów, na czele z Juliuszem, biskupem Rzymu, że stał się ofiarą arian w walce o prawowierność, broniąc uchwał Soboru w Nicei. Udało się zatem Atanazemu przenieść spór, jaki toczył się wobec jego osoby, z terenu prawnokościelnego na grunt teologiczno-dogmatyczny.

Tak więc już w roku 338 Juliusz zapowiedział w Rzymie synod, mający ponownie rozpatrzyć zarzuty, pod jakimi kilku duchownych pozbawiono we wschodnich prowincjach cesarstwa urzędów biskupich. Obok Atanazego byli wśród nich Asklepas z Gazy, Marceł z Ancyry, Lucjusz z Adrianopola (obecnie Edirne w Turcji) i Paweł z Konstantynopola. Na synod zostali zaproszeni zarówno oskarżeni, jak i przedstawiciele tych, którzy ich skazali. Wyraźnie biskup Rzymu usiłował przejąć inicjatywę w Kościele powszechnym, ciesząc się poparciem rozciągającego swą władzę na Italię, a wkrótce także na całą zachodnią część Imperium, cesarza Konstansa. Planowany synod w Rzymie miał zapewne w zamyśle Juliusza dokonać rewizji wyroków podjętych przez wschodnich biskupów, którzy uważali jednak tego typu działania za sprzeczne z 5. kanonem Soboru Nicejskiego<sup>70</sup>, toteż odmówili udziału w rzymskim zgromadzeniu. Mimo ich sprzeciwu, wiosną roku 341 synod w Rzymie odbył się. Uznano na nim

<sup>68</sup> Cf. H. Chadwick, *The Early Church*, London 1967, s. 32; Ch.M. Odahl, *Constantine...*, s. 197.

<sup>69</sup> S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki...*, *passim*.

<sup>70</sup> *DSP*, I, s. 30.

ortodoksję biskupów pozbawionych urzędów przez euzebian, unieważniając w ten sposób wcześniejsze wyroki. Ich sprawcom zarzucono arianizm, który wyznawać mieli wbrew postanowieniom podjętym w Nicei. Przyjęcie do komunii przez Kościół zachodni potępionych na Wschodzie biskupów, a przede wszystkim Marcelego z Ancyry, w którym widziano tam heretyka skrycie wyznającego sabelianizm i w rzeczywistości wykorzystującego *credo* nicejskie dla zaprzeczenia odrębności Ojca i Syna<sup>71</sup>, dało początek poważnemu rozłamowi w Kościele między Wschodem a Zachodem<sup>72</sup>.

Biskupi z *pars Orientis* starali się bronić swej niezależności, czemu sprzyjał ich polityczny zwierzchnik, cesarz Konstancjusz, choć jednocześnie nie chciał on dopuścić do zaognienia stosunków z bratem. Wobec zagrożenia wojennego ze strony Persów, wystrzegał się bowiem kolejnego konfliktu zbrojnego, zapobiegając w ten sposób ewentualnej walce na dwa fronty. Wojna między jego braćmi – Konstantynem II a Konstanssem z roku 340 – dowodziła, że takie niebezpieczeństwo było całkiem realne. Tak więc wschodni biskupi zebrani na kolejnych synodach w latach 338–341 w Antiochii, będącej wówczas siedzibą Konstancjusza, bronili podjętych przez siebie decyzji. Starali się też za pomocą formuł wiary przyjmowanych w Antiochii w roku 341 na jednym tylko synodzie *in encaeniis*, zwanym tak od ceremonii poświęcenia tzw. Złotego Kościoła, wykazać swą prawowierność oraz zdemaskować heterodoksję Marcelego z Ancyry, któremu przypisywano wyznawanie monarchianizmu wspólnego z Sabeliuszem i Pawłem z Samosaty<sup>73</sup>.

Wobec rysującego się wyraźnie rozłamu w Kościele i oporu wschodnich biskupów przed rewizją wydanych przez nich wyroków, inicjatywę przejął cesarz Konstans, który wymusił na swoim bracie Konstancjuszu zwołanie wielkiego zgromadzenia biskupów, mającego mieć charakter soboru. Do wspólnych obrad biskupów ze Wschodu i Zachodu dojść

---

<sup>71</sup> Sara P a r v i s (*Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*, Oxford 2006) jest przekonana, że Marceli został złożony z urzędu za teologiczne poglądy, których nie głosił.

<sup>72</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 113–121.

<sup>73</sup> *Synod na poświęcenie Kościoła – trzecia formuła wiary*, s. 133.



miało w roku 343 w Serdyce (obecnie Sofia)<sup>74</sup>. Jak się wydaje, podczas organizacji zgromadzenia obydwaj władcy zawarli jakiegoś rodzaju kompromis<sup>75</sup>. Świadczy o tym już choćby sam wybór na miejsce spotkania duchownych Serdyki, czyli miasta leżącego na pograniczu terytoriów, którymi rządzą. W dodatku podobna liczba uczestników z obydwu części cesarstwa miała wziąć udział w obradach. W sumie dotarło na nie około 170 biskupów. Prawdopodobnie powoływano ich wedle wcześniej uzgodnionego klucza, który nie do końca odpowiadał Konstancjuszowi, skoro, obawiając się niesubordynacji reprezentantów wschodniego episkopatu, polecił roztoczyć nad nimi ścisłą kontrolę. Ze źródeł wynika, że grono duchownych zachodnich było nieco większe, ale skądinąd wiadomo też, że przynajmniej kilku biskupów wschodnich z powodu choroby nie dotarło do miejsca przeznaczenia. Ponadto pod naciskiem episkopatu Zachodu dopuszczono do obrad jako pełnoprawnych członków biskupów wygnanych na Wschodzie. Były to niewątpliwie posunięcia, które miały na celu przygotowanie gruntu pod pomyślnie dla Rzymu orzeczenia synodalne. Jednak planowana przez Zachód próba niejako siłowego rozwiązania trudnych kwestii spornych nie mogła zyskać aprobaty biskupów Wschodu. W konsekwencji wschodni episkopat wycofał się z planowanych wspólnych obrad z biskupami zachodnimi, w przeciwnym bowiem razie hierarchowie wschodni musieliby zgodzić się na prawo Kościoła zachodniego, a konkretnie biskupa Rzymu, do rewizji wyroków wydanych przez wschodnie synody<sup>76</sup>.

Obradujący osobno biskupi zachodni i wschodni ekskomunikowali nawzajem swych liderów, uznając ich winnymi zaistniałego rozłamu. Biskupi zachodni, usprawiedliwiając przyjęcie do komunii potępionych na Wschodzie duchownych, w tym Marcelego z Ancyry, ułożyli formułę wiary,

---

<sup>74</sup> Na temat przebiegu synodu w Serdyce, cf. H. H e s s, *The Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958, s. 1–21; L. W. B a r n a r d, *The Council of Sardica: Some Problems re-assessed*, AHC 12, 1980, s. 1–25; i d e m, *The Site of the Council of Sardica*, SP 17, 1982, s. 9–13; i d e m, *The Council of Sardica 343 A.D.*, Sofia 1983, *passim*; H. H e s s, *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*, Oxford 2002, s. 93–113.

<sup>75</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 87–88; S. B r a l e w s k i, *Le choix...*, s. 56.

<sup>76</sup> Cf. Ch. P i e t r i, *Roma Christiana...*, s. 198–199; A. M a r t i n, *Athanase d'Alexandrie...*, s. 419.

która w oczach biskupów z *pars Orientis* miała wydźwięk sabeliański oraz uchwalili w Serdyce kanony (3., 4. i 5.)<sup>77</sup>, w których przyznali biskupowi Rzymu specjalne uprawnienia jurysdykcyjne, czyniąc z jego urzędu rodzaj wyższej instancji apelacyjnej<sup>78</sup>. Biskupi wschodni, obradujący oddzielnie w Filipopolu (obecnie Płowdiw w Bułgarii), odrzucili podobne roszczenia, broniąc niezależności swoich synodów. Ułożyli też kolejną antysabeliańską formułę wiary oraz sporządzili tablicę wielkanocną, według której należało obchodzić Święta Paschy<sup>79</sup>. W końcu na polecenie Konstancjusza powrócili na Wschód, świętować ze swoim władcą jego zwycięstwo nad Persami<sup>80</sup>. Impas wywołany fiaskiem wspólnych obrad w Serdyce został do pewnego stopnia przełamany przez kompromis, który zawarli między sobą synowie Konstantyna. Polegał on na tym, że Konstancjusz ustąpił Konstansowi w sprawie Atanazego, zgadzając się na jego powrót do Aleksandrii, z kolei biskupi zachodni przestali bronić prawowierności Marcelego z Ancyry<sup>81</sup>.

Kompromis zawarty między braćmi na płaszczyźnie politycznej pozwolił obu władcom zachować twarz, jednak nie rozwiązywał ważnych kwestii natury teologicznej, które stanowiły źródło licznych kontrowersji między Kościołami Wschodu i Zachodu. Stąd w 345 roku kolejny synod biskupów wschodnich, który zebrał się w Antiochii, ułożył nową formułę wiary, tzw. *credo rozszerzone* (Εκθεις μακρόστιχος)<sup>82</sup>. To wyznanie wiary wysłano do Mediolanu, będącego wówczas siedzibą cesarską. Wschodni biskupi wyraźnie starali się za jego pomocą przekonać zachodnie duchowieństwo do swej prawowierności. Zrezygnowali w nim z używania spornej terminologii – οὐσία i ὑπόστασις, podkreślając, że Trójca Święta składa się z trzech bytów (πράγματα), które są trzema osobami (πρόσωπα), ściśle ze sobą zjednoczonymi, posiadającymi tę samą godność Bóstwa.

<sup>77</sup> SKP, I, s. 148–149.

<sup>78</sup> Cf. H. Hess, *The Early...*, s. 179–200.

<sup>79</sup> Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 177–187.

<sup>80</sup> Cf. H. Hess, *The Early...*, s. 105–111.

<sup>81</sup> Sokrates, II, 22–23; Sozomen, III, 20; Filostorgiusz, III, 12. Cf. S. Bralewski, *Obraz...*, s. 126–129.

<sup>82</sup> Sokrates, II, 19; SKP, I, s. 184–188. Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 187–198; R.P.C. Hanson, *The Search...*, s. 309–312; J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu...*, s. 65–67.

Kiedy w roku 350 po zwycięstwie nad uzurpatorem Magnencjuszem, który wcześniej pozbawił życia Konstansa, cesarz Konstancjusz został jedy-nowładcą całego *Imperium Romanum*, postanowił uporządkować sytuację w Kościele. W tym celu poddał zachodni episkopat bardzo silnej presji, usiłując wymusić na nim akceptację wyroków wydanych przez wschodnie synody zarówno w sprawie Atanazego, jak i pozostałych, wspomnianych już duchownych. Domagał się tego zdecydowanie od uczestników synodów w Arles (353 r.)<sup>83</sup>, Mediolanie (355 r.)<sup>84</sup> i Beterrach (obecnie Béziers we Francji, 356 r.)<sup>85</sup>. Opornych biskupów, w tym Liberiusza, biskupa Rzymu, Euzebiusza z Wercelli, Lucyferiusza z Karales (dzis. Cagliari), Dionizego z Mediolanu czy Hilarego z Poitiers (antyczne *Limonum*) pozbawił kościelnych godności, skazując na wygnanie. Zmusiwszy zachodnich biskupów do uległości, Konstancjusz przy użyciu wojska usunął Atanazego z Aleksandrii, osadzając tam radykalnego arianina Jerzego, a następnie podjął próbę doktrynalnego zjednoczenia Kościoła<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Na synodzie tym obok Atanazego został potępiony Paulin z Trewiru, nad czym szczególnie ubolewał Hilary z Potiers, zarzucając zgromadzonemu i cesarzowi nieprawość (*iniuria*); Hilary z Poitiers, *Kolekcja antyariańska*, B I, 6, s. 102; Sulpicjusz Sewer, II, 39, 2; Atanazy, *Historia arian*, 31. *Synody galijskie*, s. 82; cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 217; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine...*, s. 329–332; J. Gliściniński, *Współistotny Ojcu...*, s. 74–76; idem, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990, s. 61–62.

<sup>84</sup> Atanazy, *Historia arian*, 33, s. 201; Sokrates, II, 36; Sozomen, IV, 9; Teodoret, II, 15; cf. V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova...*, s. 431–432; C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, The Hague 1966, s. 22; M. Simonetti, *La crisi...*, s. 219; H.C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin–New York 1984, s. 165–166; J. Gliściniński, *Współistotny Ojcu...*, s. 76–79.

<sup>85</sup> Hilary, *O synodach*, 2, kol. 481–482; *Drugie pismo do Konstancjusza*, 2; Sulpicjusz Sewer, II, 39; J. Daignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, s. 465; R.P.C. Hanson, *The Search...*, s. 459–462; J. Gliściniński, *Współistotny Ojcu...*, s. 79–80.

<sup>86</sup> E. Stanuła, *Non possumus św. Hilarego z Poitiers*, *ŚSHT* 18, 1985, s. 181–189; J.M. Szymusiak, *Cesarz i Faraon. Stosunki Konstancjusza ze św. Atanazym*, VP 4, 1984, s. 352–362; J. Grzywaczewski, *Postawa św. Atanazego i św. Hilarego wobec decyzji synodu w Ancyrze (358)*, VP 35, 2015, s. 171–188.

Ponieważ władca nie miał sprecyzowanych poglądów teologicznych, domagał się od zwoływanych przez siebie synodów wypracowania stosownego symbolu wiary, który mógłby zostać przyjęty w całym Kościele. Sytuacja się jednak skomplikowała, gdyż scementowany do tej pory na Wschodzie front antysabeliański uległ rozbiciu wobec pojawienia się doktryn neoariańskich czy też radykalnie arianських, na czele z anomeizmem, głoszącym, że Chrystus nie tylko nie jest współistotny Ojcu, ale całkowicie od Niego różny (*ἀνόμοος*). Czołowymi przedstawicielami tej orientacji doktrynalnej był Aecjusz i Eunomiusz, od którego imienia jej zwolenników nazywano też eunomianami. Wyrażali oni przekonanie, że Trójca Święta składa się z trzech hierarchicznie podporządkowanych *οὐσίαι*. Najwyższą z nich był Ojciec, który sam jeden był niezrodzony (*ἀγέννητος*). Niezrodzoność (*ἀγεννεσία*) według anomejczyków była też istotą Boga. Od Ojca pochodził Syn, zrodzony (*γεννητός*) dzięki Niemu, i jako Zrodzony z natury był całkowicie niepodobny do Niezrodzonego Ojca. Syn z kolei powołał do istnienia Ducha Świętego, któremu podporządkował stworzone byty i w ten sposób uczestniczył w dziele stworzenia Ojca a zarazem w jego boskości<sup>87</sup>.

W reakcji na to stanowisko pojawił się pogląd, wedle którego Syn-Logos był podobny we wszystkim do Ojca, a szczególnie co do swej istoty (*ὁμοιούσιος*), dlatego myślących w ten sposób nazwano homojużjanami. Krytyczny wobec nich Epifaniusz z Salaminy nazwał ich semiarianami<sup>88</sup>, ale zdecydowanie bliżej im było do ortodoksów niż do arian<sup>89</sup>. Należeli do nich między innymi Melecjusz z Antiochii, Bazyl z Ancyry czy Cyryl z Jerozolimy, który nauczał, że Syn, odrębna hipostaza, we wszystkim będąc jak Ojciec, dzieli z Nim Jego boskość<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Cf. J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 189; M.R. Barnes, *The Background and Use of Eunomius' Causal Language*, [in:] *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts*, ed. M.R. Barnes, D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 217–236; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, New York, Oxford 2000; D. Spychała, *Cesarze...*, s. 32–36.

<sup>88</sup> Epifaniusz, 73, s. 267.

<sup>89</sup> Dlatego John N.D. Kelly (*Początki...*, s. 189) uznał określanie homojużjan semiarianami za krzywdzące dla nich.

<sup>90</sup> Cf. J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 189–190; D. Spychała, *Cesarze...*, s. 40–42.

Na kolejnych synodach w Sirmium (obecnie Sremska Mitrovica w Serbii) w latach 357–359 z inspiracji cesarza Konstancjusza odwoływano się do różnych formuł wiary. W roku 357 symbol przeformułowany przez Ursacjusza z Singidunum (Belgrad) i Walensa z Mursy (obecnie Osijek w Chorwacji), zwany *Drugą formułą z Sirmium*<sup>91</sup>, miał charakter subordynacjonistyczny, zaprzeczał bowiem stwierdzeniu, że Syn jest z tej samej substancji (ὁμοούσιος) czy podobnej substancji (ὁμοιούσιος) co Ojciec<sup>92</sup>. Symbol ten został potępiony na kolejnym synodzie zwołanym do Sirmium w roku 358, któremu przewodził Bazyli z Ancyry<sup>93</sup>. Zaakceptowane wówczas dokumenty zwykło się nazywać *Trzecią formułą z Sirmium*, choć w rzeczywistości żadnego nowego *credo* nie uchwalono. Na wspomnianą formułę złożyły się zaś: list homojużjan na temat znaczenia terminów ὁμοούσιος i ὁμοιούσιος<sup>94</sup>, tzw. drugi symbol z Antiochii z roku 341 oraz anatematyzmy synodów z Sirmium (351 r.) i Ancyry (358 r.)<sup>95</sup>. W formule tej wskazywano, że Chrystus nie był stworzeniem, ale Synem Ojca, we wszystkim do Niego podobnym, a przede wszystkim co do substancji. Potępiano w niej jednocześnie tych wszystkich, którzy głosili współsubstancjalność (ὁμοούσιος) czy identyczność substancji (ταὐτούσιος) Ojca i Syna<sup>96</sup>. Przyjęte na tym synodzie rozwiązania teologiczne miał zaakceptować biskup Rzymu Liberiusz<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Tak zwana Pierwsza formuła z Sirmium została przyjęta na tamtejszym synodzie w roku 351, kiedy to potępiono Fotyna z Sirmium oraz Pawła z Samosaty; cf. *SKP*, I, s. 200–205.

<sup>92</sup> A t a n a z y, *O synodach*, 28, s. 256–257; S o k r a t e s, II, 30; *SKP*, I, s. 208–209; cf. M. S i m o n e t t i, *La crisi...*, s. 227–233; J. G l i ś c i ń s k i, *Współistotny Ojcu...*, s. 83–85; S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 31.

<sup>93</sup> L. N i e ś c i o r, *Bazyli z Ancyry, biografia i bibliografia*, EPa I.1, 2015, s. 66–68; J. G r z y w a c z e w s k i, *Kontekst działalności Bazylego z Ancyry jako przedstawiciela homojużjan*, EPa I.1, 2015, s. 20–34.

<sup>94</sup> H i l a r y, *O synodach*, 81.

<sup>95</sup> *SKP*, I, s. 220–224. Na zakończenie synodu w Ancyrze wydano specjalny list zawierający kwintesencję teologii homojużjańskiej (E p i f a n i u s z, 73, 2–9, s. 268–270). Za jego autora uchodzi Bazyli z Ancyry; cf. J. N. S t e e n s o n, *Basil of Ancyra and the course of Nicene Orthodoxy*, Oxford 1983, s. 128; na temat synodu w Ancyrze cf. też J. G r z y w a c z e w s k i, *Kontekst...*, s. 26–27; J. G r z y w a c z e w s k i, *Postawa...*, VP 35, 2015, s. 172–176.

<sup>96</sup> Cf. J. G l i ś c i ń s k i, *Współistotny Ojcu...*, s. 89.

<sup>97</sup> H i l a r y, *List do wschodniego duchowieństwa*, s. 168–170; S o z o m e n, IV, 15; M. S i m o n e t t i, *La crisi...*, s. 241–242. Większość badaczy sądziła, że papież Liberiusz

Ostatnia z przyjętych w Sirmium formuł wiary z roku 359, zaproponowana przez Akacjusza z Cezarei, a poparta przez Ursacjusza z Singidunum i Walensa z Mursy, pozbawiona była spornych kwestii. Zrezygnowano w niej bowiem z użycia niebiblijnego terminu *οὐσία* i wskazano ogólnie na podobieństwo (*ὁμοιος*) we wszystkim Syna do Ojca. Poprzez zastosowanie tych zabiegów mogła się wydawać cesarzowi łatwiejsza do zaakceptowania przez szerokie kręgi duchownych. Dlatego też ostatecznie to ona miała zostać przyjęta na planowanym przez Konstancjusza soborze ekumenicznym<sup>98</sup>.

Do jego zorganizowania jednak nie doszło. W zamian z woli cesarza w roku 359 przedstawiciele episkopatu zachodniego zebraли się w Ariminum (obecnie Rimini we Włoszech), a wschodniego w Seleucji Izauryjskiej (obecnie Silifke w Turcji). Cesarz napotkał jednak bardzo poważne trudności w narzuceniu swej woli zgromadzonemu duchowieństwu i to zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Zebrani w Rimini wystąpili w obronie nicejskiego *credo* z roku 325. Zostali jednak poddani przez władcę bardzo silnej presji. Zagrożeni wygnaniem, musieli przez wiele miesięcy cierpieć z powodu chorób i niedostatku. Konstancjuszowi udało się najpierw złamać delegację synodu w Rimini w trackiej miejscowości zwanej Nike (obecnie Havsza w Turcji), gdzie zmuszono ją do podpisania bardzo ogólnikowej formuły wiary, pomijającej kwestie sporne, a potem przymusić pozostałych uczestników obrad do jej przyjęcia. Duchowni zebrani w Rimini w końcu ulegli wobec zaostrzonych restrykcji, w ramach których zabroniono im nawet wstępu do miejscowych kościołów<sup>99</sup>.

---

podpisał syryjskie wyznanie wiary z roku 351; cf. na ten temat: M. S i m o n e t t i, *La crisi...*, s. 235; J. G l i ś c i ń s k i, *Polityka...*, s. 85–86; T. D. B a r n e s, *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, *Phoe* 46, 1992, s. 261; niektórzy przypuszczali, że było to *credo* syryjskie z roku 357 (np.: A. A. S p a s k i j, *Istorija dogmatičeskich dviženij w epochu vseleńskich soborov*, Sergiev Posad 1914, s. 344–345, przyp. 1), Według H. M a r o t (*Les conciles romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et le développement de la primauté*, *Isti* 4, 1957, s. 452) Liberiusz podpisał dwie formuły sirmijskie z roku 351 i 358. Cf. też S. B r a l e w s k i, *Obraz...*, s. 133–152.

<sup>98</sup> A t a n a z y, *O synodach*, 8, 4–7; S o k r a t e s, II, 37, 18–22; E p i f a n i u s z, 73, 19–20; *SKP*, I, s. 225–226. Cf. M. S i m o n e t t i, *La crisi...*, s. 244–247.

<sup>99</sup> Papież Liberiusz w liście do macedonian pisał o zastosowaniu wobec nich władzy świeckiej i odwoływaniu się do gwałtu (S o k r a t e s, IV, 12). Cf. też

Nieoczekiwanie dla cesarza wschodni biskupi zebrani w Seleucji Izauryjskiej odrzucili przedłożoną im do akceptacji formułę sirmijską (z roku 359). Opowiedzieli się za podobieństwem z natury Syna do Ojca, negując zarówno nicejskie sformułowanie o ich współsubstancjalności, ale też twierdzenie o ich niepodobieństwie<sup>100</sup>.

Przedstawiciele obydwu synodów (w Rimini i w Seleucji Izauryjskiej) przybyli następnie do Konstantynopola (360 r.), gdzie mieli uzgodnić wspólne stanowisko doktrynalne. Sulpicjusz Sewer wspomina w swej *Kronice*<sup>101</sup> o poddaniu biskupów przez cesarza kolejny już raz silnej presji – bezprawnemu więzieniu, maltretowaniu głodem, terroryzowaniu z pomocą gróźb i (zapewne) tortur, a w końcu skazaniu na wygnanie jednostek najbardziej opornych wobec jego woli. Ostatecznie Konstancjuszowi udało się narzucić zebranych w Konstantynopolu hierarchom formułę wiary przyjętą już wcześniej przez delegację biskupów zachodnich w Nike<sup>102</sup>. Dla władcy, jak się wydaje, liczył się przede wszystkim jej kompromisowy charakter, dlatego też spodziewał się, że stanie się ona wyznaniem wiary, które będzie przyjęte i używane na obszarze całego cesarstwa. Trudno zatem przypisywać Konstancjuszowi konkretne poglądy teologiczne, bo takich najprawdopodobniej nie miał. Cesarz inspirował biskupów do układania nowych symboli wiary, szukając w ten sposób takiej formuły, za którą mógłby, jego zdaniem, opowiedzieć się cały Kościół<sup>103</sup>. Pozornie więc Konstancjusz postępował w tej materii podobnie

Hilary z Poitiers, *Kolekcja antyariańska*, s. 78–85, 87–88, 95–97; Atanazy, *O synodach*, 10; 11; 55, 4–7; Sokrates, II, 37; Teodoret, II, 20; cf. Y.-M. Duval, *La "manoeuvre frauduleuse" de Rimini. A la recherche du Liber aduersus Vrsacium et Valentem*, [in:] *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre–3 octobre 1968 à l'occasion du XVI<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1968, s. 50–103.

<sup>100</sup> Sokrates, II, 39–40; Sozomen, IV, 22; Atanazy, *O synodach*, 12, s. 239–240; Teodoret, II, 22; M. Simonetti, *La crisi...*, s. 326–338; S. Bralewski, *Imperatorzy...*, s. 93–95, 154–155.

<sup>101</sup> Sulpicjusz Sewer, II, 41 i 43–44.

<sup>102</sup> Sokrates, II, 37. W Konstantynopolu wschodnia delegacja biskupów wobec fiaska obrad w Seleucji została poddana silnej presji ze strony cesarza; Sulpicjusz Sewer, II, 41 i 43–45. Cf. S. Bralewski, *Imperatorzy...*, s. 154–155.

<sup>103</sup> Cf. Ch. Pietri, *La politique de Constance II: Un premier "césaropapisme" ou l'imitatio Constantini?*, [in:] *L'Église et L'Empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Vandoeuvres–Genève

jak jego ojciec, Konstantyn Wielki. Jednak syna cechowała niecierpliwość oraz poszukiwanie kompromisu za wszelką cenę. Konstantyn mógł nie widzieć w euzebianach kryptoarian i z żarliwością prozelity poszukiwać szczerze dobra Kościoła. Jednak po jego śmierci nastąpiła wyraźna polaryzacja stanowisk, a tak drogie mu *credo* nicejskie zostało usunięte w cień. Innymi słowy teologiczni gracze zdjęli maski. Konstancjusz wydawał się nie rozumieć do końca tej zupełnie nowej sytuacji. Stąd, aplikując stare metody postępowania do nowej sytuacji, wprowadzał coraz większy chaos ideologiczny. Jego polityka wewnętrzna, której jednym z aspektów była teologia polityczna, nie brała *de facto* pod uwagę ogromnej złożoności i subtelności rozważań filozoficzno-teologicznych toczonych wokół definicji Boga rozumianego jako Bóg w Trójcy Jedyny.

Kiedy po śmierci cesarza Konstancjusza (361 r.) do władzy doszedł Julian Apostata (lata 361–363), dążący do odnowienia kultów pogańskich, jego polityka pozorowanej tolerancji wobec różnych odłamów chrześcijan wprowadziła wiele zamieszania. Duchowni bowiem, prześladowani dotąd przez jego poprzednika, mogli co prawda wrócić z wygnania do swych Kościołów, jednak tam na ogół znajdowali się już wyświęceni na ich miejsce następcy, którzy z reguły należeli do odmiennej, zwykle ariańskiej orientacji teologicznej. Sytuacja ta sprzyjała więc dalszym konfliktom wewnątrzkościelnym, co zresztą było zgodne z polityką prowadzoną konsekwentnie przez Apostatę. Negatywne dla chrześcijan konsekwencje panowania cesarza Juliana miały jednak ograniczony charakter z uwagi na krótki czas sprawowania przez niego rządów. Jego nagła i niespodziewana śmierć, której towarzyszyła klęska militarna w walce z odwiecznym wrogiem państwa rzymskiego, Persją, miała dla ortodoksyjnych wyznawców religii Chrystusowej głęboko symboliczny wymiar i była swego rodzaju pośrednim potwierdzeniem ich prawowierności<sup>104</sup>.

---

1989, s. 113–173; S. B r a l e w s k i, *L'influence de l'empereur Constance II sur la composition des conciles*, WSTeO 8, 1995, s. 127–148.

<sup>104</sup> Literatura na temat polityki religijnej Juliana Apostaty jest przeogromna. Jej wykaz znajdzie Czytelnik w następujących pozycjach: W. C e r a n, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980; S. O l s z a n i e c, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999; L. B i e l a s, *Apostazja cesarza Juliana w świadectwach*



Za następców Juliana sytuacja w Kościele zachodnim i wschodnim uległa wyraźnemu zróżnicowaniu za sprawą kolejnych władców dzielących między siebie władzę cesarską. Panujący na Zachodzie Walentynian (364–375), choć z przekonania zwolennik *credo* nicejskiego, prowadził politykę tolerancyjną, co przyszło mu o tyle łatwo, że w tej części cesarstwa z wyjątkiem Ilirii panowała nicejska ortodoksja<sup>105</sup>. W przeciwieństwie do niego jego brat Walens (364–378), którego przybrał sobie jako współcesarza na Wschodzie, bronił jedności Kościoła w oparciu o formułę wiary przyjętą za panowania Konstancjusza w Konstantynopolu w roku 360. Zwalczał więc zarówno anomejczyków, homojużjan, jak i nicejczyków. Wielu z nich, podobnie do Atanazego, biskupa Aleksandrii, po raz piąty pozbawionego swej godności kościelnej, musiało udać się na wygnanie. Pogłębiał się więc na tym tle rozdźwięk między Kościołami na Zachodzie i Wschodzie<sup>106</sup>.

Za rządów Walensa coraz większe znaczenie w Kościele wschodnim zaczęła odgrywać grupa określane czasem mianem neoortodoksów lub nowonicejczyków, którzy, stojąc na gruncie nicejskiego wyznania wiary, zwalczali różne frakcje arian. Z tego też powodu byli oni poddani licznym represjom ze strony wspomnianego cesarza Walensa, zdeklarowanego zwolennika arianizmu. Nowonicejczykom przewodził Melecjusz z Antiochii, a wspierali go w tym dziele trzej wybitni teologowie wywodzący się z Kapadocji: Bazyli z Cezarei Kapadockiej (obecnie Kayseri w Turcji),

*antycznych pisarzy i w nowożytnej historiografii*, Kraków 2002; A. M u r d o c h, *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*, Stroud 2005; K. R o s e n, *Julian Kaiser, Gott und Christenbasser*, Stuttgart 2006; S. T o u g h e r, *Julian the Apostate*, Edinburgh 2007; L. J e r p h a g n o n, *Julien dit l'Apostat*, Paris 2008; P. C é l é r i e r, *L'ombre de l'empereur Julien. Le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2013.

<sup>105</sup> O tolerancji Walentyniana I pisał A m m i a n M a r c e l l i n (XXX, 9, 5); cf. D. H u n t, *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. d e n B o e f t, D. d e n H e n g s t, J. W. D r i j v e r s, H. T e i t l e, Leiden–Boston 2007, s. 71–94. Cf. też S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 32–33; N. L e n s k i, *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley–Los Angeles–London 2002, s. 234–242.

<sup>106</sup> Cf. N. L e n s k i, *Failure...*, s. 242–263.

jego przyjaciel – Grzegorz z Nazjanzu (obecnie Nenezigözü w Turcji) oraz brat Bazylego – Grzegorz z Nyssy (obecnie Harmandalı w Turcji)<sup>107</sup>.

Osiągnięcie pełnej jedności w Kościele wymagało jednak w pierwszej kolejności pokonania głębokich obostrzonych uprzedzeń, a następnie wypracowania odpowiedniej koncepcji teologii trynitarnej, opartej na precyzyjnej, jednoznacznej terminologii<sup>108</sup>. Terminologię tę należało wypracować najpierw w środowisku teologów greckich, ponieważ to właśnie na gruncie myśli i języka greckiego narodził się arianizm, a następnie przełożyć ją na adekwatne terminy łacińskie. Ta dwuetapowość była dodatkowym utrudnieniem całego przedsięwzięcia oraz źródłem licznych napięć między łacińskojęzycznym Zachodem a grekkojęzycznym Wschodem<sup>109</sup>. Zadania nie ułatwiała również odmienna tradycja kulturowa i teologiczna, a także różnice mentalne, jak choćby zamiłowanie Greków do prowadzenia zawyłych rozważań filozoficznych, często niezrozumiałych dla ludzi Zachodu. Dodatkowo rzecz komplikowała ewolucja poglądów nowonicejczyków, z których część, nim doszła do prawowierności, przebyła długą drogę z pozycji ariańskich, przez co postrzegano ich często jako arian. Schizma rozdzierająca w tym czasie Kościół antiocheński jeszcze bardziej pogłębiała zamęt. Pewną nadzieję na zmianę sytuacji dawało dopiero wycofanie się zwolenników nicejskiego *credo* z obrony prawowierności Marcelego z Ancyry, jak i potępienie przez nich Fotyna z Sirmium. W obydwu widziano ukrytych sabelian. Dla wschodnich biskupów wyczulonych na sabeliańskie zagrożenie ortodoksji było to niezwykle ważne<sup>110</sup>.

Uzgodnienia jednak wymagała już w tym czasie nie tylko nauka na temat relacji Syna do Ojca, ale także doktryna o Trójcy Świętej jako takiej. Ariusz uważał, że nie tylko Syn ma odmienną substancję (*οὐσία*) od Ojca,

---

<sup>107</sup> S. Longosz, *Chrystologia Ojców Kapadockich*, VP 17, 1997, s. 155–176; R.P.C. Hanson, *The Search...*, s. 676–737; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 204–208; L. Ayres, *Nicaea...*, s. 187–209.

<sup>108</sup> L. Ayres, *Nicaea...*, s. 209–211.

<sup>109</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, 21, 35.

<sup>110</sup> J.T. Lienhard, *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and "Sabellius"*, ChH 58.2, 1989, s. 157–167.

ale też Duch Święty, choć był dla niego hipostazą, jest niepodobny w swej substancji do Syna<sup>111</sup>. Dla Euzebiusza z Cezarei Palestyńskiej Duch Święty, stworzony przez Syna, przewyższający pozostałe stworzenia godnością i chwałą, był trzecią mocą po Najwyższej Przyczynie<sup>112</sup>. Według Aecjusza i Eunomiusza Duch Święty stworzony na polecenie Ojca przez Syna był najszlachetniejszym ze stworzeń, które uświęcał i oświecał<sup>113</sup>.

Grupa homojużjan nazywana duchoburcami lub macedonianami, najprawdopodobniej od imienia biskupa Konstantynopola, Macedoniusza, choć nie można wykazać jego związków z głoszonymi przez nich poglądami, sytuowała Ducha Świętego między Bogiem a stworzeniem. Przewodził im Eustacjusz z Sebasty (obecnie Sivas w Turcji)<sup>114</sup>. W ich przekonaniu Duch Święty nie był Bogiem, ale jednocześnie był On kimś więcej niż stworzeniem. Niektórzy chrześcijanie w Egipcie głosili, iż Duch Święty powstał z nicości i jako najwyższy rangą anioł miał odmienną od Ojca i Syna substancję, a więc był ἐτεροούσιον. W odpowiedzi Atanazy z Aleksandrii wskazywał na pełną boskość Ducha Świętego i jego współsubstancjalność z Ojcem i Synem, podkreślając wieczność, jednorodność i niepodzielność Trójcy Świętej<sup>115</sup>.

Grzegorz z Nazjanzu zwracał uwagę na różnorodność pojmowania Ducha Świętego przez chrześcijan<sup>116</sup>. Jedni widzieć mieli w Nim moc Bożą (ἐνέργεια), inni stworzenie, a jeszcze inni Boga, a byli i tacy, którzy nie wiedzieli, co na Jego temat myśleć. Nie mieli co do tego wątpliwości Ojcowie Kapadoccy, a więc Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy. Definiowali oni bowiem Trójcę Świętą jako jedną substancję (οὐσία), ale w trzech hipostazach, czym budzili podejrzenie zachodniego episkopatu o wyznawanie arianizmu, a nawet zaprzeczenie monoteizmowi

<sup>111</sup> Ariusz, *Thalia-Fragmenty*.

<sup>112</sup> Euzebiusz, *Przygotowanie Ewangelii*, 11, 20; Euzebiusz, *Teologia kościelna*, 3, 6, 3.

<sup>113</sup> Eunomiusz, *Apologia*, 25, 28.

<sup>114</sup> Cf. J. Gribomont, *Eustace de Sébaste*, [in:] *DHGE*, XVI, s. 26–33; D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, VP 30, 2010, s. 257–258.

<sup>115</sup> Atanazy, *Listy do Serapiona*, I, 28–31; III, 5–7.

<sup>116</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, 31, 5.

i głoszenie tryteizmu, czyli wiary w trzech bogów<sup>117</sup>. Podobne obawy o nieprawowierność, tym razem u wschodnich biskupów, budziły zachodnie sformułowania dotyczące Trójcy Świętej. W formule *una substantia, tres personae*, którą głosił już Tertulian<sup>118</sup>, dopatrywano się związków z herezją sabeliańską<sup>119</sup>.

Wyraźny krok ku pojednaniu uczynił Atanazy z Aleksandrii już w 359 roku, nazywając homojużjan braćmi myślącymi podobnie na temat Boga<sup>120</sup>, ponieważ według nich Syn wywodzi się z *οὐσία* Ojca i jest z Nim współwieczny. W przekonaniu Atanazego głosili oni tę samą prawdę o Bogu, używając tylko nieco innych słów. Podobnie Hilary z Poitiers, przekonywał, że nicejczycy, uznając współsubstancjalność (*ὁμοούσιος*) Syna i Ojca, ale zarazem odrębność Ich Osób, nie mogą zaprzeczyć doskonałemu Ich podobieństwu (*ὁμοιοσύσιος*). Z drugiej strony natomiast homojużjanie muszą uznać jedność substancji Osób Boskich, skoro wyznają doskonałe jej podobieństwo<sup>121</sup>.

Na synodzie aleksandryjskim w roku 362 zaaprobowano formułę mówiącą o trzech hipostazach w odniesieniu do Trójcy Świętej, z zastrzeżeniem, że jej użycie będzie służyło podkreśleniu jedności boskiej natury Osób Trójcy<sup>122</sup>. Wiele dla zbliżenia obydwu poróżnionych środowisk uczynił niestrudzony Bazyl z Cezarei Kapadockiej, podejmując żmudne negocjacje najpierw z Atanazym z Aleksandrii, a potem z papieżem Damazym. W ich wyniku już po śmierci Bazylego synod 153 biskupów w Antiochii (379 r.) przyjął wiarę Damazego za własną<sup>123</sup>.

Wydarzenia nabrały dużego przyspieszenia w związku ze zmianami na cesarskim tronie, wywołanymi straszliwą klęską pod Adrianopolem

---

<sup>117</sup> Cf. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 149–153; J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 195–204; L. Ayres, *Nicaea...*, s. 211–218.

<sup>118</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, 2.

<sup>119</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, 21, 35.

<sup>120</sup> Atanazy, *O synodach*, 41.

<sup>121</sup> Hilary, *O synodach*, kol. 479–546.

<sup>122</sup> Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, 5–6, s. 251–253.

<sup>123</sup> Grzegorz z Nysy, *Żywot Makryny*, 15, s. 190–192; Teodoret, *Historia*, V, 9; Cf. G. Bardy, *Le concile d'Antioche (379)*, RBen 45, 1933, s. 196–213.

w starciu z Gotami (9 VIII 378 r.), w którym zginął Walens, uważany przez zwolenników Soboru w Nicei za prześladowcę prawowiernych chrześcijan. Odczytywano jego śmierć jako karę Bożą<sup>124</sup>. Natomiast wybór Teodozjusza (379–395) na współrządcę wschodniej części imperium, dokonany przez Gracjana (375–383) panującego na Zachodzie, umocnił nicejczyków w przekonaniu o słuszności bronionej przez nich doktryny. Nowy współcesarz, pochodzący z Hiszpanii, wyznawał wszak wiarę zawartą w nicejskim *credo*. Już na początku swoich rządów, 28 lutego 380 roku, Teodozjusz wydał w Tesalonice edykt *O wierze katolickiej*<sup>125</sup>, skierowany formalnie do mieszkańców Konstantynopola, ale w rzeczywistości nakazujący wszystkim poddanym wyznawanie wiary zgodnej z wiarą przekazaną przez Apostoła Piotra, a zachowywaną przez papieża Damazego i Piotra z Aleksandrii. Wskazywał bowiem władca we wspomnianym przepisie prawnym: *Pragniemy, aby wszystkie ludy, którymi władamy z łagodnością i umiarkowaniem, trwały w wyznawaniu takiej religii*<sup>126</sup>. Zgodnie z tą decyzją cesarza przynależć do Kościoła powszechnego mogli jedynie ci, którzy wyznawali równość Osób Trójcy Świętej, a „myślący inaczej”, okreśłani mianem heretyków, mogli spodziewać się kary i utraty prawa do pełnienia eksponowanych funkcji w administracji zarówno dworskiej jak i państwowej. W roku następnym, w reskrypcie wydanym 10 stycznia<sup>127</sup>, Teodozjusz powoływał się już nie tylko na autorytet zwierzchników kościelnych Rzymu i Aleksandrii, lecz także na autorytet wszystkich biskupów ortodoksyjnych uznających *credo* nicejskie.

Na spotkaniu w Sirmium w roku 380 obydwaj cesarze, Gracjan i Teodozjusz, uzgodnili zwołanie soboru, który miał zjednoczyć Kościoły obydwu części imperium w oparciu o *credo* nicejskie. Do wspólnych obrad jednak nie doszło, gdyż prawdopodobnie Ambroży, biskup Mediolanu,

<sup>124</sup> Cf. T. S. Burns, *The Battle of Adrianople: A Reconsideration*, Hi 22.2, 1973, s. 336–345; B. Rutowski, *Bitwa pod Adrianopolem (9 VIII 378 r.) i jej następstwa*, M 33, 1978, s. 525–539; N. Lenski, *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, TAPA 127, 1997, s. 129–168; S. Williams, G. Friell, *Theodosius the Empire at Bay*, London 2005, s. 152–156.

<sup>125</sup> *Kodeks Teodozjusza*, XVI, 1, 2, s. 1–2.

<sup>126</sup> *Kodeks Teodozjusza*, XVI, 1, 2, tłum. A. Caba, s. 2.

<sup>127</sup> *Kodeks Teodozjusza*, XVI, 5, 6, s. 43–44.

przekonał Gracjana, iż były one zbędne, skoro formuła wiary, która miała stać się podstawą przywrócenia komunii, była już wypracowana i przyjęta przez Sobór w Nicei w 325 roku<sup>128</sup>. Ostatecznie w roku 381 zebrano biskupi – zachodni w Akwilei<sup>129</sup>, a wschodni w Konstantynopolu<sup>130</sup> – opowiedzieli się za *credo* nicejskim.

Drugie z wymienionych zgromadzeń zyskało z czasem rangę soboru (Sobór Konstantynopolitański I), choć w rzeczywistości było tylko synodem generalnym wschodniej części imperium. Zwołujący je cesarz Teodozjusz dobrał bardzo starannie skład osobowy tego zgromadzenia hierarchów Wschodu. W obradach wzięli bowiem udział niemal wyłącznie zwolennicy *credo* nicejskiego<sup>131</sup>. Ariański biskup Konstantynopola Demofil został już wcześniej zmuszony przez cesarza do opuszczenia miasta, a obowiązki biskupa cesarskiej siedziby na Wschodzie przejął Grzegorz z Nazjanzu. Ostatecznego wyboru kościelnego zwierzchnika Konstantynopola dokonać miało zwołane zgromadzenie biskupów<sup>132</sup>. Uczestniczyli w nim także macedonianie, ale jak się wydaje tylko dlatego, że istniała pewna nadzieja, iż uda się ich przekonać do akceptacji symbolu nicejskiego<sup>133</sup>. W trakcie obrad cesarz miał wykazać dużą aktywność, której celem było właśnie pozyskanie macedonian dla ortodoksji. W tym celu, jak to ujął Sokrates z Konstantynopola, Teodozjusz starał się odwołać do „wszelkich środków”<sup>134</sup>. Jak zatem widać, dobór biskupów współgrał

<sup>128</sup> S. Bralewski, *Imperatorzy...*, s. 33–34.

<sup>129</sup> Cf. SKP, IV, s. 1–24; J. Śrutwa, *Synod akwilejski 381 – zachodni odpowiednik soboru w konstantynopolskiego I*, VP 4, 1983, s. 190–199; S. Bralewski, *Imperatorzy...*, s. 34–35; 97–98.

<sup>130</sup> A-M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965; R.P.C. Hanson, *The Search...*, s. 791–823; M. Simonetti, *La crisi...*, s. 527–541; S. Bralewski, *Imperatorzy...*, s. 98–101; L. Ayres, *Nicaea...*, s. 253–260.

<sup>131</sup> Sokrates, V, 8; Sozomen, VII, 7.

<sup>132</sup> W rzeczywistości to cesarz miał decydujący wpływ i przy wyborze Grzegorza na biskupa Konstantynopola i potem przy wyborze jego następcy Nektariusza; cf. S. Bralewski, *Imperatorzy...*, s. 165.

<sup>133</sup> Cf. A-M. Ritter, *Das Konzil...*, s. 188–197.

<sup>134</sup> Sokrates, V, 8. W przekonaniu Wilhelma Ensslina (*Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953, s. 33–34) naciski cesarza miały zakulisowy charakter.

z wydanym wcześniej edyktem cesarskim, nakazującym poddanym przyjąć wiarę przechowywaną przez papieża Damazego i Piotra z Aleksandrii.

Ta gorliwość cesarza w przywracaniu jedności Kościoła nie była aktem jednorazowym. Oto bowiem dwa lata później, w 383 roku, Teodozjusz podjął analogiczny wysiłek, starając się na specjalnie w tym celu zwołanym synodzie w Konstantynopolu przekonać przedstawicieli różnych odłamów chrześcijaństwa do odbudowania jedności w oparciu o *credo* nicejskie, ale bez powodzenia. Cesarz miał wówczas wziąć czynny udział w dyspucie teologicznej, zadając zebrany pytania, a w końcu żądając od poszczególnych frakcji sformułowania na piśmie swego stanowiska w kwestiach doktrynalnych. Po zapoznaniu się z nimi władca jeszcze raz opowiedział się za nicejskim *credo*, a odmienne opinie publicznie zgañił<sup>135</sup>.

Na Zachodzie zwolennicy arianizmu wiąiali jeszcze pewne nadzieje z cesarzową Justyną<sup>136</sup>, która po śmierci swego męża Walentyniana I sprawowała opiekę nad małoletnim synem Walentynianem II (375–392), a którego starszy przyrodni brat Gracjan ogłosił współcesarzem w zachodniej części cesarstwa. Walentynian II wraz z matką<sup>137</sup> domagali się przyznania arianom wybranych kościołów, czemu przeciwstawił się zdecydowanie Ambroży, biskup Mediolanu, organizując między innymi ortodoksów

<sup>135</sup> S o k r a t e s, V, 10; S o z o m e n, VII, 12; cf. W. E n s s l i n, *Die Religionspolitik...*, s. 44–45; S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy...*, s. 156.

<sup>136</sup> Justyna opowiadała się za rozwiązaniami doktrynalnymi przyjętymi na synodzie w Ariminum (S o z o m e n, VII 13, 2; R u f i n, XI, 15). Należała więc do homojużjan, którzy w Mediolanie, będącym ówczesną siedzibą cesarską w zachodniej części cesarstwa, stanowili poważną siłę. Cf. D.W. W i l l i a m s, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995, s. 112–113; T.D. B a r n e s, *Valentinian, Auxentius and Ambrose*, *Hi* 51, 2002, s. 235–236; cf. też M.S. W i l l i a m s, *Auxentius of Milan: From Orthodoxy to Heresy*, *SP* 66, 2013, s. 263–272.

<sup>137</sup> S o k r a t e s, V, 11, 3–5; R u f i n, XI 15; T e o d o r e t, *Historia*, V, 13, 1. Z relacji samego A m b r o ż e g o (*Listy*, 75a [21a]; *Przeciw Aukencjuszowi*) wynika, że cesarzowa znajdowała się pod wpływem Merkuryna, ariańskiego biskupa Durostorum, który przybył do Mediolanu ok. 382 r., przyjął imię Aukencjusza (A m b r o ż y, *Listy*, 75a [21a], 22), zmarłego ariańskiego biskupa Mediolanu, poprzednika Ambrożego na biskupim tronie, i zyskał znaczące wpływy na dworze młodego Walentyniana. Cf. K. I l s k i, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 310–311. Według N. M c L y n n (*Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley–Los Angeles–London 1994, s. 172–173), Walentynianem nie kierowała cesarzowa matka, lecz jakiś wysoki urzędnik dworski.

do całodobowej okupacji świątyni, o którą upominały się dla arian władze cesarskie<sup>138</sup>. Po zamordowaniu cesarza Gracjana w trakcie uzurpacji Magnusa Maksyma<sup>139</sup> i wobec militarnych sukcesów buntowników, Justyna była jednak zmuszona szukać protekcji Teodozjusza I, a ten po pokonaniu uzurpatora zniósł tolerancyjne dla arian rozporządzenia sygnowane imieniem Walentyniana II. Od tego czasu zarówno we wschodniej części imperium, jak i w zachodniej, wyznawać arianizm można było jedynie nielegalnie.

Spór ariański zdominował dzieje Kościoła w IV wieku. Odegrał też niesłychanie ważną rolę w kształtowaniu się doktryny chrześcijańskiej. Angażował nie tylko teologów, ale rzesze zwykłych ludzi roztrząsających niejako „na ulicy” zawile problemy dogmatyczne. Wynikało to z tradycyjnego zamiłowania Greków do prowadzenia skomplikowanych spekulacji ontologicznych, co wcześniej znajdowało upust w rywalizacji szkół filozoficznych. W wykładzie Grzegorza z Nyssy na temat relacji między Synem a Ojcem jest fragment mówiący o tym, że debatowali nad tym zagadnieniem ludzie różnego stanu i różnych profesji, od bankowca do piekarza i łaźniennego, tak więc nie można było załatwić podstawowych spraw związanych z życiem codziennym, by nie otrzeć się o kwestie teologiczne. Nie należy się jednak temu dziwić, ponieważ w ówczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej mobilizacja szerokich kręgów społeczeństwa była

---

<sup>138</sup> Był to tzw. konflikt o bazyliki. Cf. H.F. C a m p e n h a u s e n, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin–Leipzig 1929, s. 192sq.; J.-R. P a l a n q u e, *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, s. 511–514; F.H. D u d d e n, *The life and times of St Ambrose*, Oxford 1935, s. 270–297; A. L e n o x - C o n y n g h a m, *The Topography of the Basilica Conflict of A.D. 385/6 in Milan*, *Hi* 31, 1982, s. 353–363; K. I l s k i, *Idea...*, s. 309–318.

<sup>139</sup> S o k r a t e s, V, II, 6–10. Autor *Kroniki wielkanocnej* (380, s. 562) przypisywał Justynie współudział w zamordowaniu Gracjana, lokując to wydarzenie w konstantynopolitańskim hipodromie, doszukując się przyczyny na gruncie religijnym. Co ciekawe wskazywał, że Gracjan był chrześcijaninem, a Justyna arianką. Według Liz J a m e s (*Emperresses and Power in Early Byzantium*, London 2001, s. 74) podejrzenia te spadły na cesarżową, gdyż zakładano, że chciała umocnić pozycję swego syna. Na hipodrom jako miejsce zamordowania Gracjana wskazywał już wcześniej J a n M a l a l a s (344, s. 266), który jednak nie czynił żadnych sugestii co do winy Justyny. Na temat śmierci Gracjana cf. *Chronicon Paschale 284–628 AD*, ed., transl. M. W h i t b y, M. W h i t b y, Liverpool 1989, s. 51, przyp. 159.



niezbędna dla pokonania przeciwników doktrynalnych. Zdawał sobie z tego sprawę już Ariusz, nadając swym poglądom teologicznym postać pieśni ludowej śpiewanej ponoć przez marynarzy, podróżników, a nawet młynarzy<sup>140</sup>. Świadomy tego był także Ambroży z Mediolanu, który starał się aktywizować przeciw arianom jak najliczniejsze rzesze prawowiernych chrześcijan i w tym celu zarządził w podległym sobie Kościele śpiewanie przez lud Boży hymnów i psalmów<sup>141</sup>.

Trzeba też podkreślić dużą rolę, jaką odgrywali cesarze w przebiegu sporu ariańskiego, poczynając od Konstantyna I, a na Teodozjuszu I kończąc, co było konsekwencją przelomu, którego sprawcą był, jak wiadomo, pierwszy z wymienionych władców. Rola ta sprowadzała się jednak głównie do kwestii formalno-organizacyjnych, gdyż władca nie był w stanie skutecznie i w sposób trwały narzucić biskupom rozwiązań doktrynalnych, do których ci nie mieli przekonania. Przykład cesarza Konstancjusza II jest tu najbardziej spektakularny. Jego działania bowiem, poparte często przymusem bezpośrednim, przynosiły tylko pozornie pozytywne efekty, dające cesarzowi iluzoryczne poczucie sukcesu religijnego i autorytetu swej władzy. Jednak zbudowany przezeń przysłowiowy domek z kart runął wraz z jego śmiercią, a objęcie tronu przez Juliana, zdeklarowanego wyznawcę kultów tradycyjnych, w którym ówczesne elity kościelne widziały chrześcijańskiego Apostatę, obnażyło bezlitośnie wartość iluzji religijnej stworzonej przez jego poprzednika. Jednak po długim kryzysie religijnym cesarz Teodozjusz I, działając w sposób przemyślany a zarazem zdecydowany, zdołał odnieść sukces na gruncie religijnej jedności chrześcijan. Jednak okres jego rządów przypadł na czasy, kiedy sami biskupi dojrzeliby już do zaakceptowania *credo* nicejskiego. Imperatorom zależało na przywróceniu jedności Kościoła, gdyż od niej zależała jedność, a w konsekwencji siła państwa oraz ich osobista pozycja jako rządzących. Stąd dokładali oni licznych starań, aby wypracować kompromis, pod którym mogliby się podpisać jeśli nie wszyscy biskupi, to przynajmniej zdecydowana ich większość. Zabiegi, których celem było doprowadzenie do autentycznej,

<sup>140</sup> Cf. G.C. S t e a d, *The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius*, JTS 29, 1978, s. 20–52.

<sup>141</sup> Cf. A. N o c o ń, *Poeta poranka i wieczoru. Hymny św. Ambrożego w liturgii godzin*, VP 32, 2012, s. 439.

realnej zgody religijnej i do trwałego porozumienia między biskupami, widać szczególnie w działaniach cesarza Konstantyna I i Teodozjusza I. Jednak obok nich stało wielu dobrych doradców duchownych i świeckich, których imiona niekoniecznie musiały znaleźć się na kartach historii. Sami cesarze byłiby bezsilni bez owych *ludzi tła*, do których należeli również Hozjusz z Korduby i Ambroży z Mediolanu. Warto zauważyć, że obaj reprezentują episkopat Zachodu. Ich kluczowa rola w tej jakże złożonej sytuacji polegała jednak raczej na służeniu cesarzom dobrą radą, opartą na logice umiaru i cierpliwości. Natomiast samo wykuwanie terminologii doktrynalnej należało głównie do wielkich teologów Wschodu, których w tym przełomowym okresie Opatrzność nie poskąpiła Kościołowi.

## 2. Schizma antiocheńska

Na relacjach między Kościołami wschodniej i zachodniej części *Imperium Romanum* w 2. połowie IV wieku bardzo poważnie zaważył rozłam w Kościele antiocheńskim<sup>142</sup>, tym bardziej że nałożył się on na istniejące między Zachodem a Wschodem różnice doktrynalne<sup>143</sup>. Napięcia

---

<sup>142</sup> Fakt, że sytuacja wewnętrzna Kościoła w Antiochii w poważnym stopniu rzutowała na relacje między Kościołami obydwu części cesarstwa wynikał z rangi i znaczenia tamtejszego Kościoła w *Imperium Romanum* i Kościele powszechnym; cf. R. D e v r e s s e, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu' à la conquête arabe*, Paris 1945, *passim*; W. C e r a n, *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II poł. IV wieku)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 37–40.

<sup>143</sup> Toteż Bazyli z Cezarei prowadził negocjacje z papieżem D a m a z y m (*Listy* 66–70, 92, 138, 215, 239, 243, 263, 266) nie tylko w sprawie zakończenia schizmy antiocheńskiej, ale także usiłował przekonać go do ortodoksji formuły *jedna istota – trzy hipostazy*; cf. V. G r u m e l, *Saint Basile et le Siège apostolique*, EO 21, 1922, s. 280–292; J.N.D. K e l l y, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa, 2003, s. 49; N. W i d o k, *Ojcowie Kapadoccy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VP 24, 2004, s. 193–209. Na temat negocjacji prowadzonych z Rzymem przez Bazylego cf. m.in.: E. S c h w a r t z, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, ZNW 34, 1935, s. 166–195; M. M e s l i n, *Les ariens d'Occident 335–430*, Paris 1967, s. 41–44; M. S i m o n e t t i, *La crisi...*, s. 418–420; E. A m a n d e d e M e n d i e t a, *Basile de Césarée et Damase de Rome*.

i podziały w Antiochii sięgały okresu, kiedy to po Soborze Nicejskim usunięto z biskupiej siedziby Eustacjusza<sup>144</sup>, reprezentującego skrajnie pronicejskie stanowisko, a władza nad antiocheńską wspólnotą wiernych przeszła w ręce euzebian kojarzonych na Zachodzie z orientacją proariańską. W Antiochii pozostała jednak niewielka grupa oddanych zwolenników dawnego biskupa, zwanych od jego imienia eustacjanami, którzy bronili swej odrębności. W roku 360, po zwolnieniu się tronu biskupiego w Antiochii, kiedy to dotychczasowy zwierzchnik tamtejszego Kościoła, Eudoksjust, został biskupem Konstantynopola, posiadający wpływy na dworze cesarskim homojużanie, skupieni wokół Akacjusza z Cezarei Palestyńskiej przeforsowali w jego miejsce wybór Melecjusza<sup>145</sup>. Duchowny ów był już wcześniej biskupem Sebasty leżącej we wschodniej Anatolii<sup>146</sup>. Przenoszenia zaś biskupa z jednej siedziby na drugą zabraniano

---

*Les causes et l'échec de leurs négociations*, [in:] *Biblical et Patristic Studies in memory of R.P. Casey*, Freiburg–Wien 1963, s. 122–166.

<sup>144</sup> Według H. Ch a d w i c k a (*The Fall of Eustathius of Antioch*, JTS 49, 1948, s. 27–35) pozbawiono Eustacjusza godności biskupiej w roku 326, w przekonaniu T.D. B a r n e s a (*Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass. – London 1993, s. 170) miało to miejsce w roku 327; natomiast R.P.C. H a n s o n (*The Fate of Eustathius of Antioch*, ZKg 95, 1984, s. 171–179) datował depozycję Eustacjusza na przełom 328/329 r.

<sup>145</sup> S o k r a t e s, III, 25. Jak się wydaje, Melecjust należał początkowo do zwolenników umiarkowanego arianizmu; cf. J.M. S z y m u s i a k, *Grzegorz Teolog...*, s. 165. H.-I. M a r r o u (*Église de l'Antiquité tardive 303–604*, Paris 1985, s. 49) widział w nim *un homeen de droite*, a więc homejczyka prawicowego, wskazując, że właśnie z tego środowiska rozwinie się w przyszłości grupa neoortodoksów (s. 51–52). Na ten temat cf. H. Ch. B r e n n e c k e, *Erwägungen zu den Anfängen des Neunizäismus*, [in:] *Oecumenica et Patristica, Festschrift für W. Schmeemelcher*, hrsg. D. P a p a n d r e u, W.A. B i e n e r t, K. S c h ä f e r d i e k, Stuttgart 1989, s. 241–257.

<sup>146</sup> S o z o m e n, IV, 28. S o k r a t e s (II, 44) wspominał obok Sebasty jeszcze o Beroi Syryjskiej, gdzie Melecjust miał także sprawować urząd biskupa, nim objął biskupi tron w Antiochii. T e o d o r e t z C y r u (*Historia*, II, 31) natomiast, informując o godności biskupiej Melecjusza, jaką powierzono mu, nim został zwierzchnikiem Kościoła w Antiochii, nie podawał nazwy miejscowości, wskazując jedynie, że ta leżała w Armenii. Tam też lokalizował Sebastę Sokrates. Chodziło jednak nie o samą Armenię, ale o prowincję Armenia Minor, a potem Armenia II, której stolicą administracyjną i kościelną metropolią w wiekach IV–VI była Sebasta leżąca nad rzeką Halis; cf. W. C e r a n, *Sebastia*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002, s. 431.

prawo kościelne<sup>147</sup>, do czego biskupi zachodni podchodzili w sposób o wiele bardziej rygorystyczny niż biskupi wschodni. Z istniejącego zakazu zdawał sobie sprawę Sokrates z Konstantynopola, toteż chcąc najwyraźniej usprawiedliwić przenosiny Melecjusza do Antiochii, wskazywał, że zdecydowali o tym wierni tamtejszego Kościoła, kiedy dowiedzieli się, że Eudoksusz pogardziwszy ich miastem skierował swój wzrok na bogactwa Konstantynopola<sup>148</sup>.

Melecjusz dość szybko zniechęcił do siebie koterię dworską, broniąc w publicznej dyskusji zarządzanej przez cesarza Konstancjusza – pełnej boskości Syna<sup>149</sup>. Naraził się przy tym również skrajnym nicejczykom (eustacjanom), ponieważ unikał wyrażenia *ὁμοούσιος*<sup>150</sup>. W konsekwencji został złożony z urzędu<sup>151</sup> i skazany przez władcę na wygnanie, a w jego miejsce wprowadzono na biskupi tron Euzojusza, postrzeganego na Zachodzie jako zwolennika poglądów ariańskich<sup>152</sup>. W ten sposób uformowały się w Kościele antiocheńskim trzy nieformalne stronnictwa: eustacjańskie, melecjańskie i ariańskie.

Wkrótce po śmierci cesarza Konstancjusza, kiedy jego następcą Julian Apostata zezwolił wszystkim wygnanym duchownym wrócić do swoich siedzib, sytuacja w Kościele antiocheńskim ulega dalszemu pogorszeniu<sup>153</sup>. Oliwy do ognia dołał zaniepokojony rozwojem wypadków w tym mieście Lucyferiusz z Karales, który, próbując umocnić w metropolii nad Orontesem pozycję zwolenników nicejskiego *credo*, w roku 362 arbitralnie konsekrował Paulina, lidera eustacjan, na biskupa Antiochii, wbrew kanonom

---

<sup>147</sup> Cf. S. Bralewski, *Kanony kościelne w sporze między Wschodem a Zachodem na tle schizmy antiocheńskiej w IV wieku*, AUL.FH 80, 2005, s. 28–29.

<sup>148</sup> Sokrates, II, 44, tłum. S. Kazikowski, s. 261.

<sup>149</sup> Teodoret, *Historia*, II, 31; Epifaniusz, 73, 29–33; Filostorgiusz, V, 5; Szożomen, IV, 28. Melecjusz odwoływał się przy tym do coraz bardziej popularnej teologii trzech hipostaz; cf. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 24.

<sup>150</sup> I. Ortiz de Urbina, *Nicee...*, s. 158; S. Bralewski, *Obraz...*, s. 186.

<sup>151</sup> Według Epifaniusza (73, 35), aby oficjalnie pozbawić Melecjusza godności biskupa, zwołano synod do Antiochii (361 r.).

<sup>152</sup> Sokrates, II, 44.

<sup>153</sup> Teodoret, *Historia*, III, 4.

wymagającym w takim przypadku kolegiального dokonywania wyboru przez biskupów prowincji<sup>154</sup>. Kiedy na mocy decyzji cesarskich powrócił także Melecjusz, w Antiochii urzędowało trzech biskupów: Euzojusz, Paulin i Melecjusz, który jednak już wkrótce, bo w roku 365, za panowania cesarza Walensa, musiał ponownie udać się na wygnanie. Jest wielce prawdopodobne, że wykorzystując zaangażowanie wojenne Walensa poza Syrią, Melecjusz wrócił do Antiochii i przebywał tam w latach 367–370<sup>155</sup>, jednak potem ponownie został z niej wygnany i wrócił dopiero w roku 377, kiedy Walens zajęty był przygotowaniami do odparcia najazdu Gotów.

W toku dalszych wydarzeń znaczącą rolę w Kościele antiocheńskim odegrali biskupi Rzymu, udzielając poparcia jednej ze stron konfliktu. Papież Damazy w latach 375–376 dopuścił bowiem do *communio* Paulina jako biskupa Antiochii, odmawiając jednocześnie tego samego Melecjuszowi. Damazy przyjął w sprawie antiocheńskiego Kościoła punkt widzenia Atanazego, biskupa Aleksandrii<sup>156</sup>, cieszącego się na Zachodzie dużym autorytetem<sup>157</sup>. Na rozstrzygnięcie rzeczonyj kwestii papież potrzebował

<sup>154</sup> Sokrates, III, 6; Sozomen, V, 12. Rufin z Akwilei (I, 28) krytykował Lucyfera za nadmierny pośpiech z konsekracją Paulina.

<sup>155</sup> Nie wiadomo czy Melecjusz wrócił z wygnania legalnie; cf. R.P.C. Hanson, *The Search...*, s. 792. W każdym razie Walens był w tym czasie zaabsorbowany najpierw uzurpacją Prokopiusza (365–366, cf. M. Salamón, *Zachód i Wschód imperium rzymskiego wobec uzurpacji Prokopiusza (365–366 r.)*, PNUŚ.H 29.3, 1972, s. 13–23), a potem wojną z Gotami (367–369).

<sup>156</sup> Synod aleksandryjski obradujący pod przewodnictwem Atanazego już w 362 r. opowiedział się za Paulinem; cf. Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, s. 251. Cf. C.B. Armstrong, *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362*, JTS 3, 1921, s. 206–221, 347–355; Y.-M. Duval, *La place et l'importance du Concile d'Alexandrie ou de 362 dans l'Histoire de l'Église de Rufin d'Aquilée*, REAug 47, 2001, s. 283–302.

<sup>157</sup> Bazyli z Cezarei starał się jego wpływy na Zachodzie wykorzystać, zabiegając o jego poparcie dla Melecjusza i zaangażowanie na rzecz wspomnianego biskupa Antiochii w Rzymie (Bazyli z Cezarei, *Listy*, 66, 67, 69, 80 i 82). Bazyli świadomy był nieporozumień narosłych między Melecjuszem a Atanazym (Bazyli z Cezarei, *Listy*, 89; 258), za które obwiniał *niegodziwych doradców*. Zdaniem Ch. Pietri (*Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361–385)*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (240–430)*, Desclée 1995, s. 360), Atanazy nie spodziewał się, że Melecjuszowi, mimo wygnania, uda się pozyskać w Kościele antiocheńskim większość. Na temat konfliktu

13–14 lat, tyle bowiem czasu upłynęło od roku 362, kiedy to Paulin został wyniesiony na biskupi tron Antiochii. Widać biskup Rzymu długo się wahał i, jak można przypuszczać, przyczyniły się do tego w dużym stopniu uchybienia prawne, jakie miały miejsce przy konsekracji Paulina. Podjąwszy jednak decyzję, Damazy trwał niezmiennie w swym postanowieniu mimo zabiegów Melecjusza, który starał się pozyskać jego przychyłość. Taki stan rzeczy wyraźnie sugeruje Grzegorz z Nazjanzu, pisząc, że Melecjusz do końca życia był ignorowany na Zachodzie, i to mimo licznych zabiegów pozyskania Stolicy Apostolskiej<sup>158</sup>. Wszak z inicjatywy Melecjusza w 379 roku synod 153 biskupów zaakceptował w Antiochii formułę wiary przesłaną przez papieża Damazego<sup>159</sup>.

Jak można przypuszczać, obok kwestii doktrynalnych istniała jeszcze jedna przeszkoda, która uniemożliwiała biskupowi Rzymu zaakceptowanie władzy Melecjusza nad Kościołem w Antiochii. Były nią właśnie wspomniane wyżej kanony dyscyplinarne, zabraniające przenoszenia się z jednej siedziby biskupiej na drugą. W podejściu do nich Kościoły na Wschodzie i Zachodzie różniły się znacznie. Biskupi zachodni bronili ich litery, podczas gdy hierarchowie wschodni starali się zachować ich ducha. Przepis ten bowiem został ustanowiony, aby przeciwdziałać nadmiernym ambicjom duchownych, zabiegających o wyniesienie własnej osoby, o większe wpływy, władzę, a nawet majątek, krótko mówiąc – zmieniających Kościoły jedynie dla własnej korzyści. Toteż dla episkopatu wschodniego ważny był rzeczywisty powód przenosin, co wiązało się z rozpatrywaniem każdego takiego przypadku z osobna. Na Zachodzie zaś zamianę jednego biskupstwa na drugie traktowano pryncypialnie, z góry odrzucając wszelkie usprawiedliwienia, w myśl starej rzymskiej zasady *dura lex sed lex*<sup>160</sup>.

---

między Atanazym a Melecjuszem – cf. A. M a r t i n, *Athanase d'Alexandrie...*, s. 882–884; E. A m a n d e M e n d i e t a, *Damase, Athanase, Pierre, Méléce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre l'Église de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce (370–379)*, [in:] *L'Église et les églises, 1054–1954: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident: Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, ed. O. R o u s s e a u, t. I, Chevetogne 1954, s. 261–277.

<sup>158</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, 1611–1613.

<sup>159</sup> Cf. G. B a r d y, *Le concile d'Antioche...*, s. 196–213.

<sup>160</sup> Cf. S. B r a l e w s k i, *Kanony kościelne...*, s. 27–42.

Koło roku 378 miała pojawić się propozycja, aby po ewentualnej śmierci któregoś z ortodoksyjnych biskupów Antiochii, Paulina bądź Melecjusza, ich zwolennicy nie wybierali następcy, ale podporządkowali się władzy żyjącego biskupa<sup>161</sup>. Kiedy jednak Melecjusz, będąc przewodniczącym zgromadzenia biskupów w Konstantynopolu, wyniesionego potem do rangi soboru (381 r.), zmarł niespodziewanie, jego uczestnicy odmówili uznania Paulina za biskupa Antiochii wbrew staraniom Grzegorza z Najzanzu. Dali w ten sposób dowód swej niechęci do Zachodu<sup>162</sup>. Zresztą Grzegorz, opowiadając się wówczas za Paulinem, uzasadniał swoją propozycję między innymi zamiarem „uspokojenia” Zachodu<sup>163</sup>, a przeciwnicy Paulina przekonali większość zebranych na soborze duchownych, argumentując, że kwestia obsadzenia tronu biskupiego Antiochii leży w gestii Kościoła wschodniego i na Wschodzie winna znaleźć swoje rozwiązanie, tym bardziej że to tam, jak podkreślali, narodził się Kościół<sup>164</sup>. Podejmując zatem stosowną decyzję, prowokowali dalszy konflikt z papieżem. Tak więc melicjanie wbrew wcześniejszym sugestiom wybrali na następcę Melecjusza Flawiana, a nie Paulina.

<sup>161</sup> Sokrates (V, 5) i Sozomen (VII, 3) pisali wprost o zawarciu w tej materii ugody między zwolennikami obydwu biskupów. Według Pierre’a Bataffola (*Le Siège Apostolique (359–451)*, Paris 1924, s. 110) to na synodzie w Antiochii w roku 379 próbowano wypracować jakiegoś rodzaju porozumienie między Melecjuszem a Paulinem; w przekonaniu Ferdinanda Cavelle’a (*Le schisme d’Antioche*, Paris 1905, s. 213, przyp. 2) biskupi zgromadzeni wówczas wokół Melecjusza byli *chauds partisans de leur chef et assez mal disposes pour Paulin*, a i druga strona nie była skłonna do ugody. W każdym razie o bliżej nieokreślonych negocjacjach w tej sprawie, prowadzonych około roku 375 przez stronników Paulina z namiestnikiem Terencjuszem, wspomina Bazyl z Cezarei (*Listy*, 214, 2). Miały one miejsce po otrzymaniu przez wspólnotę Paulina listów z Zachodu i, jak się wydaje, mimo pozyskania dla idei pojednania namiestnika zakończyły się fiaskiem wbrew opinii Sokratesa i Sozomena. Cf. S. Bralewski, *Kanony kościelne...*, s. 34.

<sup>162</sup> W opinii Panagiotesa Chrestou (*The ecumenical character of the first synod of Constantinople 381*, GOTR 27, 1982, s. 366) sam wybór na przewodniczących obrad najpierw Melecjusza, a po nim Grzegorza z Nazjanzu był poważną prowokacją wobec Rzymu uważającego ich konsekracje biskupie za niekanoniczne.

<sup>163</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, 1635–1640.

<sup>164</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, 1635–1639, 1690–1699. Wschodni biskupi podkreślali, że na Wschodzie narodził się i zmartwychwstał Chrystus.

Podobnie postąpili też eustacjanie po śmierci Paulina (388 r.), ustanawiając jego następcą Ewagriusza, który sprawował urząd biskupa do swej śmierci w roku 391. Elekcję Ewagriusza przeprowadzić miał na łóżu śmierci sam Paulin, czego zabraniało prawo kościelne, wymagające ponadto zgody wszystkich biskupów prowincji i udziału w ceremonii konsekracji przynajmniej trzech biskupów<sup>165</sup>. Mimo to Ewagriusz został zaakceptowany przez Rzym, choć duchowni związani z Melecjuszem doprowadzili do uznania na synodzie w Antiochii (379 r.) i na soborze w Konstantynopolu (381 r.) nicejskiego *credo*, za którym konsekwentnie optował papież Damazy<sup>166</sup>. Zajęte jednak przez nich stanowisko w sprawie następstwa po zmarłym Melecjuszu nie współgrało z oczekiwaniami papieskimi. Grzegorz z Nazjanzu dowodził, że odrzucając kandydaturę Paulina, popieranego przez Damazego, uczestnicy soborowych obrad w Konstantynopolu podkreślali suwerenność swej decyzji wobec Kościoła na Zachodzie<sup>167</sup>. W każdym razie zlekceważenie opinii biskupa Rzymu mogło zostać potraktowane przezeń jako swego rodzaju afront wymierzony w Kościół rzymski. Takie przypuszczenie jest wysoce prawdopodobne, ponieważ Damazy był poważnie zaniepokojony 3. kanonem soboru w Konstantynopolu<sup>168</sup>, w którym przyznano tamtejszemu biskupowi drugą rangę w Kościele, zaraz po biskupie Rzymu, a decyzję tę uzasadniono politycznym znaczeniem metropolii nad Bosforem. Na Zachodzie widziano w tym poważne zagrożenie dla pozycji Kościoła

<sup>165</sup> Teodor et, *Historia*, V, 23.

<sup>166</sup> Uczestnicy synodu w Antiochii przyjęli dokument, złożony z fragmentów pism Damazego; cf. M. Simonetti, *La crisi...*, s. 446–447; Ch. Pietri, *Roma Christiana...*, s. 846–849; zob. też M. Stachura, *Heretycy...*, s. 76. Ponieważ dwa lata wcześniej synod rzymski potępił m.in. sabelianizm, czego wschodni episkopat domagał się od dawna (cf. Ch. Pietri, *Les dernières...*, s. 382), zaistniały warunki do osiągnięcia pełnego porozumienia w sprawach doktrynalnych między Kościołami na Zachodzie i Wschodzie.

<sup>167</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, 1690–1694.

<sup>168</sup> DSP I, s. 72–73. Cf. J. Meyendorff, *The Council of 381 and the primacy of Constantinople*, [in:] *La signification et l'actualité du II<sup>e</sup> concile oecuménique pour le Monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy–Genève 1982, s. 399–413; P. Rodopoulos, *Primacy of Honor and Jurisdiction (Canons Two and Three of the Second Ecumenical Synod)*, [in:] *La signification et l'actualité du II<sup>e</sup> concile oecumenique pour le Monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy–Geneve 1982, s. 377–384.



rzymskiego. W rzeczywistości przepis ów skierowany był przeciwko ambicjom biskupów Aleksandrii, znajdującym w Rzymie silne oparcie. W odpowiedzi synod zwołany przez Damazego w 382 roku sformułował jasno ideę prymatu stołecznego Kościoła w oparciu o doktrynę Piotrową, bazującą na wyniesieniu przez samego Chrystusa Piotra Apostoła i jego związkach z Rzymem<sup>169</sup>.

Tak więc w warunkach szczególnego wyczulenia na wszystko, co mogłoby uchybić powadze Kościoła rzymskiego, papież zdecydował się przyjąć do wspólnoty Ewagriusza, następcę popieranego przez siebie wcześniej Paulina, a tym samym uznać go zwierzchnikiem Kościoła w Antiochii, mimo iż został niekanonicznie wybrany i konsekrowany na biskupa. Dopiero po śmierci Ewagriusza, kiedy nie konsekrowano jego następcy, udało się Flawianowi uzyskać akceptację biskupa Rzymu, co nastąpiło w roku 398, po prawdopodobnie zgodnych w tej materii staraniach podjętych przez ówczesnych biskupów Konstantynopola i Aleksandrii, czyli Jana Chryzostoma i Teofila<sup>170</sup>. Ostatecznie dawni stronnicy Paulina podporządkowali się władzy trzeciego z kolei następcy Melecjusza (po Flawianie i Porfiriuszu), Aleksandra, w roku 415<sup>171</sup>. Przedstawioną tutaj w dużym skrócie schizma antiocheńska jest wręcz klasycznym przykładem powiązań pomiędzy sprawami Kościoła lokalnego i powszechnego. Jej nawet dość schematyczna analiza ujawnia, że bok kwestii doktrynalnych duże znaczenie miały czysto ludzkie ambicje,

<sup>169</sup> Cf. E. Wi p s y c k a, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 66–67.

<sup>170</sup> T e o d o r e t, V, 23. Doszło do tego w czasie, kiedy Flawian był już jedynym biskupem Antiochii. Cf. Ch. P e t r i, *Roma Christiana...*, s. 1282–1288; P. M a r a v a l, *Antioche et l'Orient*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (240–430)*, Desclée 1995, s. 907. S o k r a t e s (V, 15) lokuje wspomniane wydarzenia na czas śmierci Cyryla, biskupa Jerozolimy, która nastąpiła w roku 386 bądź 387. W roku 388 zmarł Paulin, toteż niektórzy z badaczy na ten czas datują uznanie Flawiana przez papieża. Jak się jednak wydaje, nastąpiło ono dziesięć lat później po przyjęciu przez synod w Cezarei Palestyńskiej papieskiej wykładni kanonów zabraniających biskupom zmiany siedziby i zobowiązaniu się przez stronników Flawiana do przyjęcia do swego Kościoła członków dawnej wspólnoty Paulina; cf. S e w e r z A n t i o c h i i, *Listy*, 2, 3 (s. 223) i 5, 6 (s. 303).

<sup>171</sup> Cf. F. C a v a l l e r a, *Le schisme d'Antioche...*, s. 292–293.

które przysłaniały tzw. dobro Kościoła jako takiego. Od małostkowości zaś wolnych jest niewielu ludzi władzy. Niestety, ich małość wpływa na losy licznych i komplikuje sprawy, które w gruncie rzeczy są proste, jeśli zostaną rozpatrzone z uwzględnieniem dobra wspólnoty a nie ambicji jednostki.





## ROZDZIAŁ VI

# Spór o ekonomię Wcielenia – próba przywrócenia jedności Kościoła przez cesarza Teodozjusza II (408–450)



**N**iniejszy rozdział będzie poświęcony zagadnieniu, które było niejako logicznym następstwem sporów trynitarnych, a mianowicie tzw. ekonomii wcielenia Jezusa Chrystusa. Kwestia ta zostanie tutaj rozpatrzona w pięciu aspektach, które zapowiadają tytuły poszczególnych podrozdziałów. Punktem wyjścia będzie doktryna zwana od jej twórcy apolinaryzmem. Następne dwa paragrafy skoncentrują się na przedstawieniu ważnych koncepcji chrystologicznych, które powstały w środowisku teologicznym Antiochii i Aleksandrii. Dysputy, a później spory chrystologiczne wywoływały, co jest dla późnej starożytności bardzo charakterystyczne, znaczny ferment społeczny zagrażający, podobnie jak ariańska heterodoksja, jedności cesarstwa. Aby uniknąć osłabienia państwa od wewnątrz, Teodozjusz II (408–450) zwołał Sobór Efeski (431 r.), którego postanowienia zostaną omówione we fragmencie czwartym. Natomiast ostatnia, piąta część rozdziału zostanie poświęcona nabrzmiewaniu kontrowersji wokół postanowień soborowych, które znalazły swój wyraz na tzw. soborze zbójcekim (449 r.), który również odbył się w Efezie. Teodozjusz II stanął więc przed niezwykle trudnym zadaniem przywrócenia jedności Kościoła.

## 1. Apolinaryzm

Niemal całe czwarte stulecie dziejów Kościoła zdominował, o czym już wiemy, spór, którego ojcem chrzestnym był wywodzący się z teologicznego środowiska Aleksandrii Ariusz. Zrekapitulujmy: arianizm miał *de facto* dwa aspekty. Pierwszy z nich dotyczył boskości Chrystusa oraz Jego relacji jako Logosu – Syna Bożego do Boga Ojca. Drugi natomiast dotyczył relacji Ducha Świętego do Ojca i Syna i był logicznym dopełnieniem dysput na temat relacji Syna do Ojca. Heterodoksja ariańska spowodowała zatem konieczność zdefiniowania istoty relacji pomiędzy Osobami Boskimi, co doprowadziło do sformułowania dogmatu o Bogu w Trójcy Jednym. Koncepcja Trójjedynego Boga legła u podstaw wiary chrześcijańskiej, stając się rdzeniem tzw. nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary<sup>1</sup>. Jednak teologiczny pokój nie mógł trwać długo, ponieważ Druga Osoba Trójcy, czyli Chrystus, miał naturę nie tylko boską, lecz poprzez Wcielenie przyjął także naturę ludzką. Problem wzajemnej relacji obu natur w Chrystusie musiał więc znaleźć się na celowniku teologów, jako swego rodzaju konieczne dopełnienie dociekań trynitarnych. Dysputy nad tym zagadnieniem zdominowały głównie 1. połowę V wieku, pokrywając się niemal z panowaniem Teodozjusza II (408–450). W ten sposób cesarz ten stanął przed wyzwaniem analogicznym do tego, z którym przyszło się zmierzyć Konstantynowi I i Teodozjuszowi I. Zagadnienie tzw. ekonomii Wcielenia, czyli sposobu, w jaki w Chrystusie, Słowie Wcielonym, została zjednoczona natura boska z ludzką podnosili już uczniowie Ariusza, a po nich anomejczycy. Przyjmując platońską antropologię, postrzegali człowieka na dwa sposoby: bądź jako byt dychotomiczny, złożony z ciała i duszy obdarzonej łaską, bądź trychotomiczny, złożony z ciała, duszy wegetatywnej oraz duszy rozumnej (umysłu) i wyrażali przekonanie, że Chrystus przyjął człowieczeństwo w sposób niepełny, gdyż w pierwszym ze wskazanych przypadków Boski Logos miał zająć miejsce ludzkiej

---

<sup>1</sup> Cf. R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, *passim*; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian theology*, Oxford 2009, *passim*.

duszy jako takiej, w zaś drugim – duszy rozumnej. Podobne poglądy chrystologiczne głosił nieco później Apolinary z Laodycei, znany erudyta i egzegeta. O ile jednak arianie starali się za pomocą sformułowanej przez siebie antropologii wcielenia wykazać niższość Logosu w stosunku do Ojca, ponieważ jako byt psychosomatyczny podlegał on ludzkim słabościom, a więc i zmianom, podczas gdy Ojciec był w przekonaniu arian niezmienny, o tyle Apolinary usiłował dowieść jedności Człowieka-Boga, czyli ontologicznej wspólnoty natury boskiej i ludzkiej (*communicatio idiomatum*) w Chrystusie. W Nim bowiem Bóg i człowiek zmieszali się z sobą (μίξις, σύγκρασις) w sposób wykluczający jakąkolwiek dwoistość. Zdaniem Apolinarego w Chrystusie dokonała się synteza Logosu i ciała (σάρξ) w ludzkiej postaci (σύνθεσις ἀνθρωποειδής). Wypowiadając się na temat owej jedności teolog z Laodycei użył formuły: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη – *jedna natura Boskiego Słowa wcielonego*. Formuła ta wskazywała, w opinii Apolinarego, z jednej strony na całkowitą jedność bosko-ludzkiej natury Chrystusa, z drugiej zaś na dominację boskiego pierwiastka tejże natury połączonego w Chrystusie w sposób doskonały z pierwiastkiem ludzkim. Apolinary uważał, że podając powyższą formułę ekonomii Wcielenia, wypracował w ten sposób koncepcję Boga wcielonego. Tak więc w jego przekonaniu w Chrystusie istniała jedna natura, złożona z niepodlegającego cierpieniu bóstwa i wrażliwego na cierpienie ludzkiego ciała, ale bez właściwego człowiekowi umysłu i woli. Dzięki temu Chrystus był wolny od grzechu i mógł od niego wybawić ludzkość. Jesliby bowiem Słowo, będące Boskim Umysłem, w akcie Wcielenia przyjęło także ludzki umysł, wówczas, zdaniem Apolinarego, byłyby w Chrystusie dwie hipostazy, a więc dwa podmioty, dwa byty niezależne i samoporuszające się. Hipostazę zaś biskup Laodycei utożsamiał z istotą, naturą czy osobą. Człowiek, wedle niego, miał być hipostazą za sprawą swojego umysłu, traktowanego przez Apolinarego jako zasada życia. Skoro Logos połączył się wyłącznie z ciałem i duszą ożywioną, Chrystus był tylko jedną hipostazą, bowiem wspomniane ludzkie elementy miały swoją hipostazę w Boskim Słowie<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cf. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1905; E. Muehlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969; C. Kannengieser,

Nauka Apolinarego miała niemało zwolenników, w tym także biskupów, wśród których wyróżniał się swą aktywnością Witalis, zgłaszający pretensję do biskupstwa Antiochii<sup>3</sup>. Wychodząc od nauczania Apolinarego niejaki Polemon dowodził nawet doskonałej współsubstancjalności Logosu z jego ubóstwionym ciałem (synuzjizm). Poglądy teologiczne Apolinarego spotkały się z ostrą krytyką. Ich przeciwnicy wyrażali przekonanie, że jego ekonomia Wcielenia zaprzecza biblijnej ekonomii Zbawienia, ponieważ jeśli Chrystus nie był w pełni człowiekiem, to nie mógł również człowieka zbawić. Adwersarze laodycejszyka uważali bowiem, że tylko to mogło być zbawione w człowieku, co zostało przyjęte przez Chrystusa. Rezultatem owej krytyki było potępienie poglądów Apolinarego na kolejnych synodach: w Rzymie (377 r.), Aleksandrii (378 r.), Antiochii (379 r.), a w końcu na I Soborze Konstantynopolitańskim (381 r.), po którym zwalczał je także swymi edyktami cesarz Teodozjusz I. Zmusiło to zwolenników Apolinarego do działania niejawnego i do podszywania się pod postaci, cieszące się w Kościele wielkim autorytetem, jak chociażby Grzegorz Cudotwórca, Juliusz, biskup Rzymu, czy w końcu Atanazy z Aleksandrii. To im przypisywali autorstwo dzieł, w których rozpowszechniali idee apolinarystyczne i w ten sposób przetrwały one do drugiej dekady V w.<sup>4</sup>

---

*Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*, RSR 59, 1971, s. 27–36; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Murkówna, Warszawa 1988, s. 217–226; P. Gemeinhart, *Apollinaris of Laodicea: A Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West?*, ZAC 10, 2007, s. 286–301.

<sup>3</sup> Witalis, będący uczniem Apolinarego, rywalizował o biskupi tron Antiochii z Melecjuszem i Paulinem. Hieronim ze Stridonu (*Listy*, 16) alarmował papieża Damazego listownie, że wszyscy trzej, noszący tytuły biskupów Antiochii, dowodzili swej jedności z biskupem Rzymu. Powoływali się także na swą wierność nicejskiemu wyznaniu wiary (H.I. Marro, *Église de l'Antiquité tardive 303–604*, Paris 1985, s. 127–128). Witalisowi, nim został biskupem, udało się nawet w 375 r. uzyskać w czasie pobytu w Rzymie potwierdzenie swej ortodoksji, z czego papież jednak szybko się wycofał, kiedy Witalis odmówił złożenia podpisu pod nicejskim *credo* i papieskim listem. Cf. Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440)*, t. I, Rome 1976, s. 811–818.

<sup>4</sup> E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 205.

## 2. Chrystologia antiocheńska

W opozycji do apolinaryzmu rozwinęła się w Syrii chrystologia określana mianem antiocheńskiej, gdyż związana była z tamtejszymi kręgami teologicznymi. Jej sztandarowymi przedstawicielami byli: wywodzący się z antiocheńskiego duchowieństwa Diodor, biskup Tarsu w Cylicji w latach 378–394<sup>5</sup>, którego uważa się zwykle za założyciela tej szkoły teologicznej<sup>6</sup>, oraz jego uczeń Teodor, biskup cylicyjskiej Mopsuestii<sup>7</sup> w latach 392–428. Diodor, wielki erudyta, przyrównywany przez innego z jego uczniów, Jana Chryzostoma, do Jana Chrzciciela<sup>8</sup>, bronił z jednej strony pełnej Boskości Słowa, a z drugiej – pełni człowieczeństwa w Chrystusie, rozróżniając (ale nie rozdzielając) w nim dwóch Synów: Syna Bożego i Syna Maryi. Równocześnie jednak silnie akcentował ich całkowitą ontologiczną jedność, podkreślając, że – stosując powyższe rozróżnienie – nie można ich rozdzielać i że nie ma w Chrystusie dwóch odrębnych, dających się odseparować od siebie Synów. Podobnie myślał Teodor z Mopsuestii, negując istnienie dwóch Panów czy dwóch Synów po akcie Wcielenia, choć wyróżniał w Chrystusie dwie natury i jednocześnie podkreślał ich zjednoczenie, które nazywał zjednoczeniem miłości, opartym na zgodności woli czy doskonałym upodobaniu, używając dla jego wyrażenia terminu *συνάφεια*, oznaczającego połączenie, ale stosowanego w odniesieniu do odrębnych rzeczy czy podmiotów. Wydaje się, że Teodor, broniąc pełni człowieczeństwa Chrystusa, bardziej skupił się na nim niż na jego boskości<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> R.A. Greer, *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, JTS 17, 1966, s. 327–341; J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 226–227.

<sup>6</sup> Na temat szkoły antiocheńskiej: R.V. Sellers, *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, London 1954, *passim*; A. Louth, *John Chrysostom and Antiochene School to Theodoret of Cyrrhus*, [in:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young, L. Ayres, A. Louth, Cambridge 2006, s. 342–352.

<sup>7</sup> F.G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, London 2009, *passim*.

<sup>8</sup> Jan Chryzostom, *Pochwała Diodora*, kol. 761–766.

<sup>9</sup> Cf. F.A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome 1956, s. 197–284.



Koncepcję teologiczną Teodora starał się rozwinąć jeden z najślawniejszych jego uczniów – Nestoriusz<sup>10</sup>. Duchowny ów, związany ze środowiskiem antiocheńskim, mnich, a potem prezbiter tamtejszego Kościoła, znany kaznodzieja<sup>11</sup> i bezkompromisowy obrońca ortodoksji, kiedy tylko za sprawą cesarza Teodozjusza II został wyniesiony w roku 428 na tron biskupi Konstantynopola<sup>12</sup>, zabrał się z wielką energią za tępienie herezyków, jednocześnie przysparzając sobie wielu wrogów<sup>13</sup>. Jednak, zwalczając heterodoksów, Nestoriusz eksponował niejako z konieczności własne tezy, które uważał za w pełni ortodoksyjne. Jednym z takich polemicznych momentów wymiany idei była jego dysputa z Janem, biskupem Antiochii. Jej celem było pogodzenie skłóconego środowiska teologicznego Konstantynopola, które prowadziło wówczas wewnętrzny spór o to, czy nazywać Dziewicę Maryję Θεοτόκος – *Rodzicielką Boga*, czy Ἀνθρωποτόκος – *Rodzicielką człowieka*. Nestoriusz zaproponował wówczas użycie terminu kompromisowego, a mianowicie określenie jej mianem Χριστοτόκος – *Rodzicielki Chrystusa*<sup>14</sup>. Sam był jednak raczej

<sup>10</sup> A. de Halleux, *Nestorius, histoire et doctrine*, Ir 66, 1993, s. 38–51, 161–178; L. Abramowski, *Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme*, Isti 40, 1995, s. 44–55; R. Kosiński, *The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental sources*, Ele 13, 2007 [= *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*, ed. D. Brodka, M. Stachura], s. 155–170; i d e m, *Dzieje Nestoriusza, biskupa Konstantynopola w latach 428–431*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, ed. P. Janiszewski, R. Wiśniewski, Warszawa 2008, s. 30–63.

<sup>11</sup> Niektóre z jego kazań przypisywano jego poprzednikowi na biskupim tronie konstantynopolitańskim.

<sup>12</sup> Wedle Nestoriusza (*Księga Heraklidesa*, s. 243–244) początkowo cesarz Teodozjusz pozostawił wybór nowego biskupa Konstantynopola duchowieństwu, mnichom i ludowi, ale nie udało się im wyłonić wspólnego kandydata. Sokrates (VII, 29) wskazywał na impas do jakiego doszło w związku z zabiegami o tę godność zwolenników Proklosa i Filipa z Sydy, przełamany dopiero przez wybór Nestoriusza przez cesarza Teodozjusza II w kwietniu 428 r. Sam Nestoriusz, pochodząc spoza Konstantynopola, lubił przyrównywać się do Jana Chryzostoma; cf. P. van Nuffelen, *Episcopal Succession in Constantinople (381–450 C.E.): The Local Dynamics of Power*, JECS 18, 2010, s. 444–445.

<sup>13</sup> Sokrates, VII, 29.

<sup>14</sup> *ACO*, I, 1, 4, s. 4–6. Podobnie Nestoriusz wyjaśniał początki sporu w *Księdze Heraklidesa* (s. 99). Sokrates (VII, 32,10) zwracał uwagę, że Nestoriusz bał się terminu *Thetokos*, jak straszydła (μορμολυκέιον). Cf. W.H.C. Friend, *The Rise of the*

skłonny nazywać Maryję terminem Θεοδόχος, czyli *Przyjmującą Boga*<sup>15</sup>, które to pojęcie, jego zdaniem, miało dobrze oddawać podwójną naturę Chrystusa: boską – nieśmiertelną, wieczną, niepodlegającą cierpieniu i ludzką – stworzoną, śmiertelną, zdolną do cierpienia. Obydwie natury po Wcieleniu pozostawały przy tym niez mieszane, odrębne i żadna z nich nie górowała nad drugą. Słowo zachowywało swoje boskie cechy – niezmiennność i doskonałość, dlatego nie mogło cierpieć na krzyżu, jak i ulegać ludzkim słabościom. Nestoriusz uważał bowiem, że nie można mówić o Chrystusie w kategoriach zrodzenia na sposób ludzki. Uważał zatem tytuł Bogurodzicy (Θεοτόκος) za niewłaściwy z teologicznego punktu widzenia, gdyż, jak podkreślał, Bóg nie mógł mieć matki, a z kolei stworzenie, jakiegokolwiek bądź, nie mogło zrodzić Boga. Nestoriusz obawiał się, że ludzie posługujący się tytułem Θεοτόκος mogli ukrywać swój apolinaryzm, a nawet arianizm. Nie wziął jednak pod uwagę zachodzącego w tym właśnie okresie szybkiego wzrostu kultu maryjnego i przywiązania szerokich rzesz wiernych do tytułu Bożej Rodzicielki. Biskup Konstantynopola miał ponadto wyraźny kłopot w zdefiniowaniu jedności natur w Chrystusie. Z jednej strony mówił o Chrystusie jako o jednym podmiocie, osobie (πρόσωπον), z drugiej zaś przypisywał podmiotowość każdej z tworzących go natur. Sprawiało to wrażenie, że dostrzegał w Chrystusie nie tylko dwie natury, ale i dwie osoby, choć w rzeczywistości wyraźnie odrzucał doktrynę *o dwu Synach*<sup>16</sup>. Przeciwnicy Nestoriusza przypisywali mu też złośliwie poglądy, których nie głosił<sup>17</sup>. W konsekwencji posługiwano się bardzo uproszczonymi, czy wręcz szkolnymi antytezami, twierdząc m.in., że Nestoriusz, głosząc tezę, iż Maryja nie mogła urodzić Boga, głosi tym samym tezę przeciwną, a mianowicie, że urodziła ona jedynie człowieka. Zarzucano mu więc

*Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, s. 16.

<sup>15</sup> M. R e d i e s, *Kyrrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits*, K 80, 1998, s. 195–208; R.M. P r i c e, *Marian Piety and the Nestorian Controversy*, SCH 39, 2004, s. 31–38.

<sup>16</sup> R.C. C h e s n u t, *The two prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides*, JTS 29, 1978, s. 392–409.

<sup>17</sup> M. A n a s t o s, *Nestorius was Orthodox*, DOP 16, 1962, s. 119–140.

dzielenie Chrystusa na dwie odrębne osoby, czy też głoszenie poglądów zbliżonych do adopcjanizmu Pawła z Samosaty<sup>18</sup> lub do sabeliańskiego nauczania Fotyna z Sirmium<sup>19</sup>. Sam biskup Konstantynopola, w napisanej na wygnaniu *Księdze Heraklidesa*, zaprzeczał tym oskarżeniom. Padł on w znacznym stopniu ofiarą skomplikowanej teologicznie materii oraz własnego braku terminologicznej precyzji. Jednak warsztatem, w którym tę precyzję wypracowywano, były właśnie teologiczne dysputy i spory. Na tym zaś etapie Nestoriusz zrobił wiele dla stworzenia właściwego aparatu pojęciowego, choć cena, jaką za to przyszło mu zapłacić, była bardzo wysoka. Ważnym czynnikiem podnoszącym tę cenę była nienawiść jego wrogów i adwersarzy, czyli głęboko ludzki i powszechnie występujący element każdej tworzonej przez człowieka rzeczywistości, który to czynnik pomija się zwykle w akademickich rozważaniach na temat kształtowania się chrześcijańskich doktryn teologicznych w późnej starożytności. W ten sposób idealizuje się wczesnochrześcijańskie środowisko teologiczne, dzieląc je w sposób szkolny na światłych ortodoksów i pełnych złej woli heterodoksów. Tymczasem obraz ten nie jest czarno-biały, lecz cechuje go szeroka gama odcieni szarości.

### 3. Chrystologia aleksandryjska

Nauczaniu Nestoriusza sprzeciwił się Cyryl, biskup Aleksandrii<sup>20</sup>. Choć tamtejsi zwierzchnicy kościelni rywalizowali ze stolicą biskupią w Konstantynopolu<sup>21</sup>, w swojej interwencji kierował się on, jak można

<sup>18</sup> Do takich wniosków doszedł np. Euzebiusz z Dorylei, cf. *ACO*, I, I, I, s. 101.

<sup>19</sup> Sokrates, VII, 32. Cf. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielnego*, t. I, *Dzieje*, Tarnów 1994, s. 52; A. Hołasek, *Rola pontyfikatu Cyryla (412–444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, VP 32, 2012, s. 120.

<sup>20</sup> S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004, *passim*; A. Hołasek, *Rola...*, s. 116–131.

<sup>21</sup> F. Lofs, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914, s. 36–41; E. Schwa rtz, *Cyryll und der Mönch Viktor*, Wien–Leipzig 1928

przypuszczać, przekonaniami teologicznymi, mającymi swe korzenie w aleksandryjskiej chrystologii<sup>22</sup>. Odrzucenie tytułu Θεοτόκος było dla Cyryla równoznaczne z uznaniem pozorności wcielenia i zanegowaniem zbawienia. W przekonaniu Egipcjanina, wywody Nestoriusza na temat męki Chrystusa, która, wedle biskupa Konstantynopola, była doświadczeniem jedynie ludzkiej natury Jezusa, prowadziły do błędnej konstatacji o odkupieniu człowieka przez człowieka. Zdaniem Cyryla wcielenie należało rozumieć jako ścisłe, realne zjednoczenie Logosu z ciałem, stanowiące dla biskupa pełnię człowieczeństwa. Nazywał je zjednoczeniem hipostatycznym (καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις)<sup>23</sup>. Słowo po wcieleniu pozostało jednak nadal tym, czym było przed nim, zachowując w pełni swoją boskość. Cyryl dowodził więc, że Chrystus był Bogiem w ludzkim ciele. Wskazywał też, że *ten, który istniał poza ciałem został ucieleśniony*<sup>24</sup>. Podobnie ludzka strona Chrystusa pozostała nienaruszona, chociaż – w przeciwieństwie do Logosu – połączone z nim człowieczeństwo nigdy nie istniało odrębnie samo w sobie. Niemniej zjednoczenie było tak ścisłe, że aleksandryjczyk wskazywał na jedną naturę ucieleśnionego Słowa, używając apolinarystycznej formuły μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη – *jedna natura Boskiego Słowa wcielonego*, błędnie sądząc, że jej autorem był Atanazy z Aleksandrii. Podkreślał przy tym, że Chrystus jest jeden, ale powstał z dwóch różnych natur. Uporał się też z cierpieniem Syna, wskazując, że Słowo Boże niecierpieliwe w swej własnej naturze – wcielone cierpiało w ciele<sup>25</sup>.

[=SHAW.PHK, 208, t. IV], s. 3–5; N.H. B a y n e s, *Alexandria and Constantinople: a Study in Ecclesiastical Diplomacy*, [in:] i d e m, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, s. 107–109.

<sup>22</sup> R.A. N o r r i s, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, SP 13, 1975, s. 255–268; J.A. M c G u c k i n, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, New York 1994, *passim*; E. W i p s z y c k a, *Kościół...*, s. 204–218; B. M e u n i e r, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997, *passim*; J.N.D. K e l l y, *Początki...*, s. 232–245; S.J. D a v i s, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford 2008, s. 1–49.

<sup>23</sup> Cyryl z Aleksandrii, *Apologia*, s. 115

<sup>24</sup> Cyryl z Aleksandrii, *Wykład XII rozdziałów*, 2.

<sup>25</sup> R.A. N o r r i s, *Christological Models...*, s. 255–268; A. d e H a l l e u x, *Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie*, [in:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*

Dojście do porozumienia przez Nestoriusza i Cyryla<sup>26</sup> utrudniał skutecznie właśnie brak precyzyjnie zdefiniowanej i powszechnie akceptowanej terminologii. Wywodzili się z dwóch różnych teologicznych szkół, antiocheńskiej i aleksandryjskiej, w których zasadnicze pojęcia, takie jak *πρόσωπον*, *ὑπόστασις* czy *φύσις*, były rozumiane w sposób odmienny. W Syrii dwóm pierwszym przypisywano podobne znaczenie i używano w odniesieniu do bytu jednostkowego – osoby, trzecim z nich natomiast posługiwano się w nawiązaniu do natury, rozumianej jako wewnętrzna właściwość bytu. W Egipcie używano natomiast pojęcia *φύσις* także w odniesieniu do niezależnego bytu – osoby. Cyryl krytykował też podejście Nestoriusza i szkoły antiocheńskiej do życiodajnej Eucharystii, zapewniającej, w przekonaniu biskupa Aleksandrii, zbawienie wyłącznie dzięki Boskiej naturze, która ją wypełnia. Jego antiocheńscy adwersarze dowodzili natomiast, że przynosi ona zbawienie ludziom, gdyż jest z woli samego Chrystusa jego ciałem i krwią, a zatem jest tą samą substancją co substancja ludzka, co z kolei w oczach Cyryla było pozbawianiem eucharystii jej istoty i sprowadzaniem komunii do aktu kanibalizmu.

Cyryl, dowiedziawszy się o zanegowaniu przez Nestoriusza tytułu *Θεοτόκος*, wystąpił z surową krytyką jego nauczania już na Wielkanoc 429 r.<sup>27</sup>, informując też listownie mnichów<sup>28</sup> o herezji, która pojawiła się w Konstantynopolu. Następnie zaś wymienił z Nestoriuszem listy, w których obydwaj nie szczędzili sobie ostrych słów. W połowie 430 r. biskup Aleksandrii interweniował w sprawie Nestoriusza u papieża Celestyna, przesyłając mu obszerne *dossier* sprawy, przetłumaczone z greki na łacinę<sup>29</sup>. Co prawda o poparcie biskupa Rzymu zabiegał też Nestoriusz, ale zrobił

---

zum 8. Juli 1993, ed. H.C. Brennecke, E.L. Grasmück, C. Markschieß, Berlin 1993, s. 411–428; J.M. Hallman, *The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople*, J ECS 5,3, 1997, s. 369–391.

<sup>26</sup> Na temat opinii Nestoriusza dotyczących poglądów teologicznych Cyryla cf. P. Gavrilyuk, *Theopathia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria*, SJT 56.2, 2003, s. 190–207.

<sup>27</sup> Cyryl z Aleksandrii, *Homilia paschalna XVII*, 3, kol. 777B–D; N. Russell, *Cyril of Alexandria*, London 2000, s. 35; R. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza...*, s. 48–49.

<sup>28</sup> Cyryl z Aleksandrii, *List do mnichów egipskich*, s. 10–23.

<sup>29</sup> Cyryl z Aleksandrii, *List do papieża Celestyna*, s. 12.

to z opóźnieniem i w dodatku przesłał tekst po grecku. Synod rzymski w pierwszej dekadzie sierpnia 430 r. wraz z papieżem wystąpił w obronie tytułu Bożej Rodzicielki, oskarżając Nestoriusza o zaprzeczanie narodzinom Boga<sup>30</sup>. Biskup Konstantynopola otrzymał dziesięć dni, od dnia zawiadomienia o decyzji synodu, na wyrzeczenie się błędnej nauki pod groźbą ekskomunikacji, przy czym to biskupowi Aleksandrii, Cyrylowi, powierzono egzekucję wyroku. Ten zaś wysłał do Nestoriusza kolejny, trzeci już list, ze sformułowanymi w sposób prowokacyjny i bezkompromisowy dwunastoma anatematyzmami, które biskup Konstantynopola miał przyjąć, chcąc uniknąć ekskomunikacji<sup>31</sup>.

Biskup Aleksandrii, zdając sobie sprawę z oparcia, które Nestoriusz jako biskup stołecznego miasta posiadał na cesarskim dworze, podjął próbę pozyskania sobie Teodozjusza II<sup>32</sup> i jego otoczenia<sup>33</sup>. Usiłował korespondencyjnie przekonać ich do swoich racji. Wydaje się także, że wykorzystując zasoby materialne patriarchatu aleksandryjskiego, dążył do stworzenia we wschodniej stolicy *Imperium Romanum* swego rodzaju *lobby*, wspierającego jego politykę<sup>34</sup>. Tym działaniom, podejmowanym

<sup>30</sup> Celestyn, *List do Nestoriusza*, s. 78.

<sup>31</sup> Cyryl z Aleksandrii, *List do Nestoriusza (trzeci)*, s. 33–42.

<sup>32</sup> Na temat postrzegania cesarza Teodozjusza II przez autorów późnoantycznych ze szczególnym uwzględnieniem poglądów Ewagriusza Scholastyka cf. K. G i n t e r, *Wizerunek władców bizantyńskich w Historii kościelnej Ewagriusza Scholastyka*, Łódź 2018, s. 81–107.

<sup>33</sup> *ACO*, I, 1, 5, s. 62–118; *ACO*, I, 1, 5, s. 26–61; C. J. H e f e l e, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tłum. H. L e c l e r q, t. II, p. I, Paris 1908, s. 255–256. Cyryl miał napisać trzy listy, w których bronił swoich teologicznych poglądów: jeden do cesarza, drugi do jego sióstr, Arkadii i Maryny, a trzeci do Pulcherii i Eudocji. Cf. C. L u i b e i d, *Theodosius II and Heresy*, *JEH* 16, 1965, s. 14; K. I l s k i, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992, s. 11. Z Nestoriuszem skłócona była siostra cesarza, Pulcheria, toteż w naturalny sposób opowiedziała się za Cyrylem. Cf. K. C h e w, *Virgins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II*, *Hi* 55, 2, 2006, s. 217–220. Za biskupem Aleksandrii opowiedziała się również, po śmierci swojej córki Flacylii, Eudocja. E. S t e i n, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, *De l'État Romain à l'État Byzantin (284–476)*, Paris 1959, s. 301, 304; H. C h a d w i c k, *The Early Church*, London 1967, s. 196.

<sup>34</sup> Na temat różnych form przekupstwa, stosowanych przez Cyryla: P. B a t i f f o l, *Les présents de St. Cyrille à la cour de Constantinople*, *BALAC* 1, 1911, s. 247–264; K. H o l u m, *Theodosian Empress: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*,

przez Cyryla, Teodozjusz II nie przyglądał się biernie, lecz bardzo surowo skarcił biskupa Aleksandrii, uznając jego poczynania za intrygę zmierzającą do skłócenia dworu<sup>35</sup>. Władca, popierając stołecznego biskupa, winą za wzniecony konflikt obarczył Cyryla<sup>36</sup>. Postanowił też, zapewne za radą Nestoriusza, powierzyć rozpatrzenie sporu soborowi, który listem konwokacyjnym, datowanym na 19 listopada 430 r., zwołał do Efezu na najbliższe Zielone Świąta, przypadające wówczas na 7 czerwca 431 r.<sup>37</sup>

#### 4. Sobór w Efezie (431 r.)

Wobec konfliktu, do jakiego doszło w sprawie tytułu Θεοτόκος, cesarz nie mógł pozostać bezczynny, choćby dlatego, że był to tytuł drogi jego licznym poddanym. Zwołał więc sobór<sup>38</sup> zgodnie z tradycją sięgającą czasów Konstantyna I Wielkiego i własnego dziada Teodozjusza I, również zwanego Wielkim<sup>39</sup>. Decyzje podjęte w kwestii zaplanowanego zgromadzenia zdają się wskazywać, iż władca oczekiwał rozwiązania sporu, który miał dla niego charakter czysto teologiczny, przez samych biskupów<sup>40</sup>. Wybór

---

Los Angeles 1982, s. 159; K. I l s k i, *Łapówka czy dobrodziejstwo. Niefortunne środki dyplomatyczne w czasach Teodozjusza II*, E 83,2, 1995, s. 359–365.

<sup>35</sup> ACO, I, 1, 1, s. 73–74.

<sup>36</sup> L. I. S c i p i o n i, *Nestorio e il concilia di Efeso*, Milano 1974, s. 180–181.

<sup>37</sup> Religijną polityką cesarza Teodozjusza II zajmowałem się w artykule: S. B r a l e w s k i, *Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów*, AUL.FH 48, 1993, s. 39–60.

<sup>38</sup> ACO, I, 1, 1, s. 114–116.

<sup>39</sup> Cf. M. S a l a m o n, *Przydomek „Wielki” w późnoantycznej historiografii łacińskiej*, ZNUJ.PH 70, 1981, s. 107–122.

<sup>40</sup> Wydaje się, że niemałą rolę odegrała tu atencja cesarza, słynącego z wielkiej pobożności, dla pasterzy Kościoła. S o k r a t e s, VII, 22; T e o d o r e t, *Historia Kościoła*, V, 36; E w a g r i u s z, I, 12 (pisał o wielkiej gorliwości Teodozjusza w wierze); T e o f a n e s, AM 5901, s. 80–81; N i c e f o r K a l i s t o s, XII, 3; P. T h. C a m e l o t, *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1963, s. 42; W. E n s s l i n, *Pulcheria*, [in:] RE, t. XXIII.2, Stuttgart 1959, kol. 1955–1956. S o z o m e n (IX, 1) przypisywał dużą rolę w dewocyjnej edukacji cesarza jego starszej siostrze, Pulcherii, która miała zaszczyć w nim nie tylko głęboką pobożność, ale też szacunek dla autorytetów duchowych Kościoła. E. S t e i n, *Histoire...*, s. 275–276;

na miejsce obrad Efezu<sup>41</sup>, znacznie oddalonego od rezydencji cesarskiej w Konstantynopolu, pozbawiał, co prawda, samego Teodozjusza II wpływu na przebieg obrad<sup>42</sup>, ale dawał nadzieję, że dzięki temu do konfliktu nie zostaną wciągnięci urzędnicy państwowi, a przede wszystkim najbliższe otoczenie cesarza<sup>43</sup>. Władca mógł się tego obawiać, wiedząc o działaniach Cyryla, zmierzających do budowy silnego, własnego obozu wsparcia w jego otoczeniu. Z tego powodu Teodozjusz wydał swemu specjalnemu wysłannikowi na sobór polecenie, aby uniemożliwił biskupom podróż na dwór czy też w każde inne miejsce przed końcem obrad<sup>44</sup>.

Teodozjusz, choć nie zamierzał wtrącać się w dyskusję teologiczną<sup>45</sup>, nie krył swej przychylności dla Nestoriusza<sup>46</sup>. Nie tylko zezwolił na obecność u boku patriarchy Konstantynopola jego przyjaciela, komesa Ireneusza<sup>47</sup>, ale też zorganizował obrady w taki sposób, by zneutralizować jego adwersarza, Cyryla<sup>48</sup>. Z listu do tego ostatniego wynika, że władca skierował pisma

---

P. G o u b e r t, *Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, t. I, *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, s. 303–321.

<sup>41</sup> *ACO*, I, 1, 3, s. 31. Dogodne położenie Efezu ułatwiało duchownym dotarcie na miejsce zgromadzenia, a bogata okolica umożliwiała zaspokojenie potrzeb wszystkich obradujących, co dodatkowo pozbawiało biskupów wszelkich pretekstów do opuszczania miasta przed oficjalnym rozwiązaniem soboru. C. J., H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 288–291; S. B r a l e w s k i, *Le choix du lieu pour la délibération des conciles convoqués par les empereurs du bas-empire romain*, AUL.FH 56, 1996, s. 63–64.

<sup>42</sup> Por. S. B r a l e w s k i, *Postawa...*, s. 43–44.

<sup>43</sup> Na temat otoczenia cesarskiego i sytuacji w ówczesnym Konstantynopolu cf. A. C a m e r o n, *The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, YCS 27, 1982, s. 217–290; J. H a r r i e s, *Pius Princeps. Theodosius II and Fifth-Century Constantinople*, [in:] *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*, ed. P. M a g d a l i n o, Aldershot 1994, s. 35–44; F. M i l l a r, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*, Berkeley 2006.

<sup>44</sup> *ACO*, I, 1, 1, s. 120–121. C. J., H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 288, 291.

<sup>45</sup> *ACO*, I, 1, 1, s. 120. C. J., H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 291; L. I. S c i p i o n i, *Nestorio...*, s. 206.

<sup>46</sup> Widać to wyraźnie w listach przesłanych zgromadzonemu. Cf. *ACO*, I, 1, 1, s. 121; *PLRE*, II, s. 624–625; L. I. S c i p i o n i, *Nestorio...*, s. 231.

<sup>47</sup> *ACO*, I, 1, 1, s. 121; *PLRE*, II, s. 624–625; L. I. S c i p i o n i, *Nestorio...*, s. 231.

<sup>48</sup> S. B r a l e w s k i, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, s. 106–109.



konwokacyjne właśnie do metropolitów<sup>49</sup> i to, jak się wydaje, do konkretnej i starannie wyselekcjonowanej ich liczby<sup>50</sup>. W piśmie skierowanym do duchownych zgromadzonych w Efezie cesarz wskazywał listę biskupów uprawnionych do wzięcia udziału w obradach i wykluczał możliwość, aby ktokolwiek spoza niej wywierał wpływ na merytoryczne kwestie na nich omawiane. Traktował metropolitów na równi z biskupami mającymi władzę ponadmetropolitalną (w niedalekiej przyszłości ci ostatni mieli otrzymać tytuły patriarchów). W Egipcie jednak, nad którym jurysdykcję sprawował Cyryl, nie wykształciły się metropolie, gdyż nie pozwoliła na to daleko idąca dominacja biskupa Aleksandrii na tym terenie<sup>51</sup>. Na obszarze podległym Cyrylowi metropolie kościelne występowały jedynie w Libii. Zgodnie więc z poleceniem cesarskim Cyryl miał sam przybyć do Efezu, zabierając ze sobą jedynie kilku biskupów<sup>52</sup>. Tak więc najprawdopodobniej władca oparł organizację soboru na metropoliach po to, by osłabić pozycję Cyryla w czasie obrad. Teodozjusz II wszak na tym etapie sporu nie tylko obarczył metropolitę Aleksandrii winą za niepokoje w Kościele, ale też popierał Nestoriusza, z czego Aleksandryjczyk zdawał sobie doskonale sprawę, tym gorliwiej zabiegając o protekcję papieża Celestyna<sup>53</sup>. Budował w ten sposób mocny alians Aleksandrii z Rzymem. Za Cyrylem stała też długa tradycja dobrze zorganizowanego patriarchatu aleksandryjskiego, podczas gdy patriarchat Konstantynopola dopiero się tworzył. Cesarz Teodozjusz II dokładał, co prawda, wielu starań, aby ugruntować jurys-

<sup>49</sup> *ACO*, I, 1, 1, s. 114–116.

<sup>50</sup> Cf. *ACO*, I, 1, 1, 14–15, s. 129. W kolejnym liście do obradującego już soboru (*ACO*, I, 1, 3, s. 31) zostali wymienieni szczegółowo adresaci, niebędący metropolitami. Więcej na ten temat cf. A. C r a b b e, *The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, *JTS* 32.2, 1981, s. 369–400.

<sup>51</sup> Na ten temat: E. W i p s z y c k a, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV–VII w.)*, *PH* 73, 1982, s. 176–194; e a d e m, *La Chiesa nell'Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche*, [in:] *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, vol. VI, *Congres de Varsovie (25 juin – 1<sup>er</sup> juillet 1978)*. Section I. *Les transformations dans la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1983, s. 182–201; e a d e m, *Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu*, Kraków 2018, s. 63.

<sup>52</sup> *ACO*, I, 1, 1, s. 115.

<sup>53</sup> Zdaniem W. d e V r i e s a (*Orient...*, s. 69–70) *Cyrille ne s'est tourné vers le pape que parce qu'il n'avait pas réussi à gagner l'empereur à la lutte contre Nestorius. Cyrille cherche donc appui à Rome contre l'empereur qui soutient Nestorius.*

dykcję biskupa stołecznego miasta nad diecezjami Pontu, Azji i Tracji<sup>54</sup>, ale pozycja konstantynopolińskiego patriarchy nie mogła się równać tej, którą posiadał jego odpowiednik w Egipcie. Jeśliby zatem władca zwołał biskupów na sobór za pośrednictwem patriarchów, stawiałby Nestoriusza w bardzo trudnej sytuacji i dawał przewagę Cyryłowi. Natomiast oparcie zgromadzenia na metropolitach miało poprawić sytuację biskupa Konstantynopola – wśród kilkudziesięciu zaproszonych na sobór metropolitów przynajmniej dwudziestu czterech miało swoje siedziby w diecezjach Pontu, Azji i Tracji, a z Egiptu przybyć miał jedynie Cyryl w towarzystwie kilku dostojników.

Patriarcha Aleksandrii, chcąc wzmocnić swoją pozycję na soborze, nie uszanował woli władcy i przyprowadził ze sobą kilkudziesięciu biskupów<sup>55</sup> w asyście licznej eskorty złożonej z kleru i mnichów. Niesubordynacja Cyryla zapowiadała poważne perturbacje. Protestował przeciw temu Nestoriusz, domagając się, aby każdą prowincję na soborze obok metropolity reprezentowało jedynie dwóch biskupów, a z obrad zostali wykluczeni mnisi i duchowni niższej rangi<sup>56</sup>. Rozpoczęcie debat opóźniało się, gdyż czekano na przybycie biskupów syryjskich z Janem Antiocheńskim na czele oraz legatów papieskich<sup>57</sup>. Cyryl, wspomagany przez Memnona, biskupa Efezu, zastosował metodę faktów dokonanych i pomimo protestów cesarskiego przedstawiciela, Kandydiana, nieupoważniony przez władcę, otworzył obrady 22 czerwca w kościele pod wezwaniem Maryi<sup>58</sup>, uzurpując sobie funkcję przewodniczącego<sup>59</sup>. Trzykrotnie wezwany

<sup>54</sup> G. D a g r o n, *Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses Institutions de 330 à 451*, Paris 1974, s. 470–472.

<sup>55</sup> Badacze szacują ich liczbę na 40–50. C. J. H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 292; P. Th. C a m e l o t, *Éphèse...*, s. 47; M. S t a r o w i e y s k i, *Sobory...*, s. 55.

<sup>56</sup> *ACO*, I, 4, s. 31. Nestoriusz domagał się, aby cesarz to wyegzekwował.

<sup>57</sup> Wysłanie na sobór legatów przez papieża Leona było, zdaniem K. I l s k i e g o (*Sobory...*, s. 31–32), wyrazem ograniczenia zaufania do Cyryla, wszak wcześniej reprezentować biskupa Rzymu miał właśnie on.

<sup>58</sup> A. d e H a l l e u x, *La première session du concile d'Éphèse (22 Juin 431)*, ETL 69, 1993, s. 48–87; J. A. M c G u c k i n, *St. Cyril...*, s. 1–125; H. J. V o g t, *Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431*, [in:] *Logos...*, s. 429–451. Na temat Kandydiana – *PLRE*, II, s. 257–258.

<sup>59</sup> Nie wiadomo, kogo cesarz desygnował do tej roli, ale na pewno nie powierzył jej Cyryłowi. Prawdopodobnie pełnić ją miał z woli władcy Jan z Antiochii – K. I l s k i,

Nestoriusz odmówił uczestnictwa w obradach, które uznawał za nielegalne. Został więc złożony z urzędu i ekskomunikowany. Triumfujący Cyryl ogłosił obalenie wroga wiary<sup>60</sup>. Kiedy 26 czerwca przybył Jan z Antiochii wraz z syryjskimi biskupami<sup>61</sup>, otworzył odrębne zgromadzenie i, współdziałając z Nestoriuszem, pozbawił godności kościelnych zarówno Cyryla, jak i Memnona, a uczestników zorganizowanego przez nich posiedzenia ekskomunikował<sup>62</sup>.

Rozwój wypadków w Efezie był wielkim zaskoczeniem dla imperatora. Jak się wydaje, początkowo cesarz był przekonany, że decyzję o depozycji Nestoriusza podjęło całe zgromadzenie. Kiedy jednak zapoznał się z faktycznym przebiegiem wydarzeń, anulował uchwały, podjęte przez partykularne zgromadzenie Cyryla<sup>63</sup>. Skierował też do duchownych zebranych w Efezie listowną reprimendę, ubolewając nad podziałami, do jakich wśród nich doszło, tym bardziej że ich źródło upatrywał w mało istotnych nieporozumieniach i rywalizacji pomiędzy hierarchami. Teodozjusz, zapowiadając przeprowadzenie dochodzenia w sprawie zająć w Efezie, domagał się od biskupów wspólnych obrad, powołując się na wolę Boga. Sobór dociec miał prawdy w materii dogmatycznej, a nie sądzić Nestoriusza czy jakiegokolwiek innego biskupa. Dopiero w takiej sytuacji cesarz mógłby zatwierdzić soborowe postanowienia. Władca przypominał też zebrany o zakazie opuszczania Efezu, czy to pod pretekstem wizyty na dworze w Konstantynopolu, czy też powrotu do swoich Kościołów, i przestrzegał przed łamaniem cesarskich rozkazów. Poinformował ich także o poleceniu, które wydał namiestnikom prowincji, aby ci nie pozwalali żadnemu z biskupów wracać do siebie bez zezwolenia cesarza<sup>64</sup>. Teodo-

---

*Sobory...*, s. 32; S. B r a l e w s k i, *Le retard de l'évêque Jean d'Antioche sur le concile d'Ephèse en 431: accident ou choix délibéré?*, [in:] *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, ed. W. C e r a n, Łódź 1998, s. 52–55.

<sup>60</sup> *ACO*, I, 1, 1, s. 29–64.

<sup>61</sup> Prawdopodobnie spóźnienie Jana na obrady w Efezie było zamierzone (S. B r a l e w s k i, *Le retard...*, s. 43–55).

<sup>62</sup> *ACO*, I, 1, 5, s. 119–124.

<sup>63</sup> *ACO*, I, 1, 3, s. 9–10; C.J. H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 319; W. d e V r i e s, *Orient...*, s. 87.

<sup>64</sup> *ACO*, I, 1, 3, s. 10.

zjuszowi zabrakło jednak konsekwencji w izolowaniu zgromadzonych od dworu. Pod naciskiem bowiem kilkutysięcznej grupy mnichów, na czele ze słynnym ze swej świętości ascetą Dalmacjuszem<sup>65</sup>, interweniującej na rzecz Cyryła, cesarz zezwolił na przybycie do Konstantynopola reprezentacji soboru, co sprawiło, że odtąd obydwie strony sporu szukały już oficjalnie oparcia na dworze cesarskim. Dochodziło nawet do konfrontacji między nimi w obecności Teodozjusza II i wyższych urzędników państwowych<sup>66</sup>. Ostatecznie władca postanowił wysłać na miejsce obrad soboru magistra oficjów Jana<sup>67</sup> z misją pojednania zwaśnionych, jednocześnie zaś, aby ułatwić mu zadanie, polecił aresztować hierarchów, którzy byli najbardziej zaangażowani w toczący się spór, czyli Nestoriusza, Cyryła i Memnona<sup>68</sup>.

W kolejnym liście, skierowanym do soboru, cesarz jeszcze raz wyraził swą dezaprobatę wobec postawy biskupów w Efezie, tak różnej od tej, jaką reprezentowali onegdaj ich poprzednicy, którzy zebrani na wspólnych obradach przez cesarza Konstantyna, ogłosili jednomyślnie wykładnię ortodoksji. Teodozjusz odwoływał się także do autorytetu sławnego ze swej świętości biskupa Akacjusza z Beroi, który przesłał mu wyznanie wiary, mające pomóc w pojednaniu zwaśnionych<sup>69</sup>.

Wysiłki cesarza na niewiele się jednak zdały. Do wspólnych obrad nie doszło. Magister oficjów Jan słał do Konstantynopola pełne niepokoju doniesienia o tumultach, kłótniach, czy wręcz nawet bójkach, które biskupi staczali między sobą<sup>70</sup>. W dodatku Cyrył zastraszał swoich przeciwników, organizując w mieście, z pomocą miejscowego duchowieństwa,

<sup>65</sup> Cf. *ACO*, I, 1, 2, s. 65, 68–69; *ACO*, I, 1, 3, s. 51. Na temat interwencji Dalmacjusza: C. J. H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 343; G. D a g r o n, *Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, *TM* 4, 1970, s. 266–268; C. L u i b h e i d, *Theodosius II...*, s. 19.

<sup>66</sup> *ACO*, I, 1, 5, s. 135.

<sup>67</sup> *PLRE*, II, s. 596.

<sup>68</sup> *ACO*, I, 1, 3, s. 31–32. L. I. S c i p i o n i, *Nestorio...*, s. 232–235.

<sup>69</sup> G. B a r d y, *Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne*, *RSR* 18, 1938, s. 20–44. Formułę wiary, zaproponowaną przez Akacjusza, identyfikuje się z *Confessio fidei*. *ACO*, I, 4, s. 243–245. C. F r a i s s e - C o u é, *Le débat théologique au temps de Théodose II: Nestorius*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, ed. J.-M. M a y e u r, Ch. P i e t r i, L. P i e t r i, A. V a u c h e z, M. V e n a r d, t. II, *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, ed. L. P i e t r i, Paris 1995, s. 538, przyp. 212.

<sup>70</sup> *ACO*, I, 1, 7, s. 67.

manifestacje uliczne, w których licznie brali udział nie tylko mieszkańcy i okoliczni chłopci, ale także masy mnichów, marynarze egipskiej floty zbożowej i tzw. *παραβολᾶνοι*, pielęgniarze, stanowiący rodzaj gwardii patriarchy Aleksandrii<sup>71</sup>. Toteż władca wezwał przedstawicieli każdej ze stron do Chalcedonu, w którym sam przebywał, licząc, że w jego obecności biskupi będą zmuszeni przeprowadzić merytoryczne debaty, uzgodnić poglądy w sprawach doktrynalnych, a w konsekwencji przebaczyć sobie wzajemnie urazy<sup>72</sup>. Przychylił się jednocześnie do prośby Nestoriusza, który nie chciał być przyczyną rozbicia Kościoła i pozwolił mu powrócić do swojego klasztoru w pobliżu Antiochii<sup>73</sup>.

Jednak wezwanie przedstawicieli obu stron konfliktu do Chalcedonu nie okazało się dobrym rozwiązaniem. Wręcz przeciwnie, kolejny raz starania władcy spełzły na niczym, mimo że wielokrotnie spotykał się zarówno z delegacjami biskupów, jak i z poszczególnymi duchownymi. Działo się tak dlatego, że reprezentacje obu polemizujących ze sobą stron sporu były ograniczone bardzo szczegółowymi instrukcjami, udzielonymi im przez biskupów pozostających w Efezie<sup>74</sup>. O istotnych ustępstwach nie mogło więc być mowy. Teodozjusz, zniechęcony w końcu bezowocnymi pertraktacjami, zrezygnował z dalszego osobistego udziału w tych debatach. Niewątpliwie władca znajdował się w poważnej rozterce, gdyż sytuacja wymagała natychmiastowego rozwiązania, a jakkolwiek kompromis między biskupami był nieosiągalny. Po pewnych wahaniach<sup>75</sup>, wobec przedłużającego się konfliktu i braku nadziei na jego rychłe rozwiązanie, Teodozjusz II, świadomy wynikających stąd zagrożeń dla państwa,

<sup>71</sup> *ACO* II, 5, s. 127–129. Na temat *παραβολᾶνοι* cf. A. P h i l i p s b o r n, *La compagnie d'ambulanciers, Parabolani d'Alexandrie*, B 20, 1950, s. 185–190; M. D z i e l s k a, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2010, s. 166–167; E. W i p s z y c k a, *Chrześcijaństwo...*, s. 407–409.

<sup>72</sup> Negocjacje miały być prowadzone w Konstantynopolu, ale ostatecznie doszło do nich po 11 XI 431 r. w Chalcedonie (C. F r a i s s e - C o u é, *Le débat théologique...*, s. 540).

<sup>73</sup> *ACO*, I, 1, 7, s. 71; E w a g r i u s z, I, 7. Cf. K. G i n t e r, *Wizerunek władców...*, s. 103–105.

<sup>74</sup> *ACO*, I, 1, 3, s. 33–39.

<sup>75</sup> Początkowo Teodozjusz skłaniał się ponoć ku cyrylianom, co miało znaleźć swe odbicie m.in. w wyborze następcy Nestoriusza na tron biskupi w Konstantynopolu. Potem jednak zamierzał zezwolić biskupom na zakończenie obrad i powrót do swych siedzib, a względem Cyryla i Memnona – utrzymać i ponownie ogłosić depozycję (*ACO*, I, 4, s. 68–69).

zdecydował się pozbawić urzędu i skazać na wygnanie Nestoriusza<sup>76</sup>, a uwolnić Cyryla<sup>77</sup>, cieszącego się poparciem większości. Czynił to jednak z ciężkim sercem, obwiniając biskupów o rozbicie jedności Kościoła i przestrzegając ich przed karą Bożą<sup>78</sup>. Na utyskiwania i czcze groźby młodego władcy nikt jednak wówczas nie zwracał uwagi. Sobór Efeski zakończył się zatem wielkim zwycięstwem Aleksandrii i stojącego za nią Rzymu. Cesarzowi i jego metropolicie przyszło zaś pogodzić się z kompromitującą przegraną. Musiała być ona szczególnie gorzka dla Teodozjusza II, którego autorytet okazał się niezwykle słaby w porównaniu z autorytetem, jakim cieszyli się Konstantyn I i Teodozjusz I. Po raz pierwszy bowiem episkopat w tak upokarzający sposób podyktował swe warunki rzymskiemu cesarzowi i postawił na swoim. Cyryl Aleksandryjski triumfował. Mnisi uzmysłowiali władzy swą siłę społecznego oddziaływania. W zaistniałej sytuacji wydawać się mogło, że Kościół jest na prostej drodze do zrzucenia cesarskiej kurateli, a jurydyczna hegemonia Rzymu wkrótce stanie się faktem. Jednak jak to często bywa, moment uważany za znakomite zwycięstwo staje się początkiem końca. Dwór cesarski wyciągnął niewątpliwie właściwe wnioski z przebiegu Soboru Efeskiego. Również Kościół Konstantynopolitański, a pośrednio także metropolita Antiochii, otrzymali surową lekcję pokory, która, bez wątpienia, skłoniła ich do głębokiej refleksji. Cyryl Aleksandryjski udowodnił bowiem, że pozycja biskupa stolicy i protekcja cesarza nie są wystarczającym argumentem w ogólnokościelnych sporach teologicznych. Jego postępowanie pokazało także siłę zjednoczonych metropolii apostołskich: Rzymu i Aleksandrii. Jeśli Konstantynopol nie miał być dalej marginalizowany a cesarz postponowany,

<sup>76</sup> *ACO*, I, 4, s. 64; *ACO*, I, 1, 3, s. 67. Nestoriusz miał przeżyć na wygnaniu jeszcze 22 lata i umrzeć ok. 453 r. Cf. R. K o s i Ń s k i, *The Fate of Nestorius, after the Council of Ephesus in 431*, *SUFED* 10, 2008, s. 33–43.

<sup>77</sup> *ACO*, I, 1, 7, s. 8. Z pewnością w otoczeniu cesarza zwolennicy patriarchy Aleksandrii mieli zdecydowaną przewagę, tym bardziej że sam Cyryl nie szczędził wysiłków, popartych strumieniem łapówek, aby przekonać dostojników dworskich do swoich racji. Bronił też swej postawy w Efezie przed cesarzem, porównując walkę, którą był zmuszony stoczyć, do tej, jaką swego czasu prowadził przeciw arianom sławny już wówczas Atanazy, jeden z jego poprzedników na biskupim tronie Aleksandrii (*ACO*, I, 1, 3, s. 75–90; C. F r a i s s e - C o u é, *Le débat théologique...*, s. 541).

<sup>78</sup> *ACO*, I, 1, 7, s. 142; *ACO*, I, 1, 4, s. 73–74.

należało wypracować nową formułę stosunków wewnątrzkościelnych. Tracka metropolia potrzebowała na to 20 lat, ponieważ dokładnie tyle czasu upłynęło między Soborem Efeskim (431 r.) a Soborem Chalcedońskim (451 r.), którego postanowienia zmieniły diametralnie kościelny układ sił w świecie, w którym teologia i polityka stykały się z sobą na bardzo wielu płaszczyznach. Nie należy jednak tracić z oczu faktu, że cesarz i jego otoczenie byli również gorliwymi chrześcijanami, dla których prawowierność nie była pustym frazesem. Urażona duma nie mogła więc być motywem ich działania w sferze religijnej. Sprawą nadrzędną musiała pozostać czystość wiary i w jej perspektywie ujmowane dobro chrześcijańskiego cesarstwa.

Teodozjusz więc, mimo rozczarowania postawą duchownych, nie rezygnował z zabiegów o przywrócenie pokoju w Kościele<sup>79</sup>. Po konsultacjach z synodem *endimousa* zebrany w 432 r. pod przewodnictwem Maksymiana, nowego biskupa Konstantynopola<sup>80</sup>, cesarz postanowił wyrzucić presję na liderów zwaśnionych stron – Jana z Antiochii i Cyryla z Aleksandrii. Od pierwszego z nich domagał się zgody na depozycję Nestoriusza i potępienie jego nauczania. Od obydwu żądał stawienia się, w towarzystwie zaledwie kilku kapłanów do posługi<sup>81</sup>, w Nikomedii, by tam w trakcie osobistego spotkania wyjaśnić wszelkie nieporozumienia i doprowadzić do pojednania. Duchownym zabroniono stawiać się przed monarchą dopóty, dopóki się ze sobą nie pogodzą<sup>82</sup>.

Odpowiedzialnym za porozumienie Jana z Cyrylem cesarz uczynił trybuna Arystolaosa<sup>83</sup>, z którym współdziałał magister *militum* Plinta<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Cesarz w liście do Jana z Antiochii (*ACO*, I, 4, s. 3–5) uznawał za swój obowiązek zlikwidowanie podziałów w Kościele.

<sup>80</sup> Intronizowanego 25 X 431 r. *ACO*, I, 3, s. 179; S o k r a t e s, VII, 35. Synod *endimousa* (synod stały) to zgromadzenie biskupów obecnych w Konstantynopolu, pod przewodnictwem patriarchy.

<sup>81</sup> Zakaz przyprowadzania ze sobą jakichkolwiek biskupów świadczył o zniechęceniu władcy do zgromadzeń duchowieństwa.

<sup>82</sup> W liście, przesłanym z tej okazji do Jana (*ACO*, I, 4, s. 3–5), cesarz kolejny już raz ubolewał, że duchownych, których obowiązkiem z racji ich powołania było głoszenie pokoju, trzeba nawoływać, aby zaprowadzili go między sobą.

<sup>83</sup> *ACO*, I, 4, s. 91–92; *PLRE*, II, s. 146–147.

<sup>84</sup> *PLRE*, II, s. 892–893.

Biskup Antiochii próbował początkowo grać na zwłokę, wymawiając się złym stanem zdrowia, uniemożliwiającym mu podróż do Nikomedii, ale sformułował swoje warunki pojednania, z którymi Arystolaos udał się wkrótce do Aleksandrii<sup>85</sup>. Zdecydowana akcja cesarskich urzędników ostatecznie zakończyła się powodzeniem<sup>86</sup>. Dwaj najwięksi, po zesłaniu Nestoriusza, antagoniści – Cyryl z Aleksandrii i Jan z Antiochii – osiągnęli porozumienie, przypieczętowane aktem unii z 433 r.<sup>87</sup> Opierało się ono na wzajemnych ustępstwach. Jan został zmuszony do potępienia Nestoriusza i do całkowitego odrzucenia, bez jakiegokolwiek doprecyzowania, jego nauczania oraz do uznania Maksymiana, następcy Nestoriusza na biskupim tronie Konstantynopola<sup>88</sup>. Cyryl natomiast nie tylko zrezygnował z lansowania swoich koncepcji teologicznych, zawartych w anatematyzmach<sup>89</sup>, ale zaakceptował też formułę wiary przygotowaną przez Pawła z Emesy, pełniącego wówczas rolę mediatora między Aleksandrią a Antiochią<sup>90</sup>. Formułę, która notabene powtarzała sformułowania, zawarte w *credo* ułożonym w Efezie w 431 r. przez grupę biskupów, skupioną wokół Jana z Antiochii. Trudno zatem nie dostrzec swego paradoksu – kompromis został oparty na symbolu wiary, opracowanym przez jedną ze stron konfliktu, która została jednocześnie potępiona za głoszone poglądy

<sup>85</sup> *ACO*, I, 4, s. 92–140.

<sup>86</sup> Arystolaos podróżował wytrwale między Antiochią i Aleksandrią (*ACO*, I, 4, s. 225–226), ale do pojednania Jana z Cyrylem doprowadziła ostatecznie misja Pawła z Emesy (*ACO*, I, 4, s. 6). Cf. C. Fraisse-Coué, *Le débat théologique...*, s. 545–547.

<sup>87</sup> *Formula unionis* – *DSP*, I, s. 176–178; *ACO*, I, 4, s. 8; Cyryl z Aleksandrii, *List do Jana z Antiochii*, s. 15–20; Jan z Antiochii, s. 156–161; H.I. Marrou, *L'Église...*, s. 138–139; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 244–246; A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris 1973, s. 496–498; L.I. Scipioni, *Nestorio...*, s. 246–262; K. Ilski, *Sobory...*, s. 56–59; E. Wiprzycka, *Kościół...*, s. 217–218; N. Russell, *Cyril of Alexandria...*, s. 52–56; S. Wessel, *Cyril of Alexandria...*, s. 268–283.

<sup>88</sup> Antiocheńczykom było bardzo trudno potępić Nestoriusza i zarazem uznać za podstawę kompromisu symbol wiary, w którym znalazły odbicie jego poglądy teologiczne. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris 1911, s. 380.

<sup>89</sup> A. de Halleux, *Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Ephèse (430–433)*, RTL 23, 1992, s. 425–458.

<sup>90</sup> G. Gould, *Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion*, DR 106, 1988, s. 235–252.



teologiczne w osobie jednego ze swoich czołowych reprezentantów<sup>91</sup>. To wydarzenie wydaje się być jednym z bardziej namacalnych dowodów na cesarską kontrofensywę, w której władcę wspierali metropolici Konstantynopola i Antiochii. Pierwsza lekcja pokory została dana osobiście Cyrylowi Aleksandryjskiemu.

Niestety, tak po jednej, jak i po drugiej stronie było wielu niezadowolonych z osiągniętego kompromisu, o czym świadczy dalszy przebieg wypadków. Najwięcej nieusatysfakcjonowanych osób znajdowało się jednak wśród stronników Cyryla. Cesarz zaś, idąc niejako za ciosem, domagał się stanowczo, aby wszyscy biskupi, pod groźbą zdjęcia z urzędu, weszli we wspólnotę eklezjalną z Janem z Antiochii<sup>92</sup>. Piętnastu biskupów odmówiło i przypłaciło swą niesubordynację wygnaniem. Tak zdecydowana postawa cesarza świadczy o jego determinacji. Imperator gotów był zaprowadzać pokój w Kościele, wykorzystując praktycznie wszystkie możliwości nacisku, które znajdowały się w jego dyspozycji<sup>93</sup>. Jednak cesarz i jego doradcy dbali również, a raczej przede wszystkim, o prawowierność. Z tego też względu nie było im po drodze z Nestoriuszem i jego zwolennikami, których stanowisko uległo w międzyczasie usztywnieniu. Stąd w roku 435 cesarz wydał rozporządzenie, na mocy którego nestorianom groziły bardzo surowe kary, o ile nie zaprzestaliby głoszenia błędnej nauki<sup>94</sup>. Prawo to w sumie stało się bodźcem do aktywnego działania dla znacznej części stronników Cyryla, którzy chcieli narzucić jego dwanaście anatematyzmów jako probierz ortodoksji<sup>95</sup>. Odtąd też ze zdwojoną energią tropili nestorian, doszukując się ich wszędzie, a w szczególności wśród dawnych przyjaciół Nestoriusza. Oskarżano więc o herezję Teodoretą

<sup>91</sup> C. Fraisse-Coué, *Le débat théologique...*, s. 548.

<sup>92</sup> Wykonawcą cesarskiej woli był magister *militum* Dionizjusz. *ACO*, I, 4, s. 168–169, 196, 198–199; *PLRE*, II, s. 366 [s.v. *Dionysius* 13]; C. Lubheid, *Theodosius II...*, s. 26–27.

<sup>93</sup> J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV–V siècles)*, Paris 1958, s. 611.

<sup>94</sup> *ACO*, I, 1, 3, s. 68; *Kodeks Teodozjusza*, XVI, 5, 66, s. 879–880; *Kodeks Justyniana*, *Kodeks*, I, 5, 5, s. 51; G. Bardy, P. de Labriolle, G. de Plinval, L. Brehier, *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, s. 202–203.

<sup>95</sup> P. Th. Camelot, *Éphèse...*, s. 84–89; H. Chadwick, *The Early Church...*, s. 200.

z Cyru, Domnosa z Antiochii, a nawet Euzebiusza z Dorylei, który zasłużył się w demaskowaniu błędów Nestoriusza. Pomawiano o nestorianizm wszystkich, którzy nie przyjmowali całego nauczania Cyryła, tych nawet, którzy wyznając tę samą wiarę, posługiwali się innymi, nieużywanymi przez niego pojęciami<sup>96</sup>.

Prym wśród najbardziej gorliwych w tej nagonce wiedli: Dioskur, następca Cyryła na tronie patriarszym i archimandryta Eutyches<sup>97</sup>. Postępując w ten sposób cyrylianie zaktywizowali swoich przeciwników<sup>98</sup>. Teodozjusz II, zaniepokojony rozwojem wydarzeń, wydał kolejny edykt, w którym zapowiadał zniszczenie wszystkich ksiąg niezgodnych z wykładnią soborów w Nicei i w Efezie oraz z nauczaniem Cyryła. Uprzedzał przy tym o surowych karach dla nestorian i, aby pokazać, że nie są to tylko czcze pogroźki, pozbawił urzędu Ireneusza, biskupa Tyru, oskarżonego o nestorianizm. Cesarz dążył więc jednoznacznie do ostatecznego zlikwidowania zarzewia sporu. Z tego też względu ogłosił naukę Cyryła, obok ustaleń wspomnianych soborów, probierzem ortodoksji, a jednocześnie – pominął całkowitym milczeniem akt unii z 433 r., czyniąc z niego praktycznie bezużyteczny zapis. Uznał prawdopodobnie, iż nie spełnił on wiązanych z nim nadziei i nie stał się fundamentem trwałego pokoju w Kościele. Postanowił zaprowadzić pokój, opierając się na większości, toteż zdecydowanie poparł cyrylian, jednocześnie chroniąc ich patrona przed jakąkolwiek krytyką. Aleksandria otrzymała w ten sposób ponowne przyzwolenie na odgrywanie roli teologicznego hegemona w Kościele powszechnym. Stało się to kosztem prestiżu Kościoła antiocheńskiego, podczas gdy Kościół stołeczny urastał powoli do rangi stróża ortodoksji, który potrafił stawić skuteczny opór błędnej nauce swego byłego metropolity.

<sup>96</sup> G. Downey, *History of Antioch in Syria: from Seleucos to the Arab Conquest*, Princeton 1961, s. 466–470.

<sup>97</sup> R. Draguet, *La christologie d'Eutychès d'après les Actes du synode de Flavien*, B 6, 1931, s. 441–457.

<sup>98</sup> Teodoret z Cyru w trzech księgach swego dzieła, *Eranistes*, opublikowanych w 447 r., przeciwstawił się Eutychesowi. Sam tytuł utworu miał sygnalizować, że archimandryta swą koncepcję oparł na zlepku dawnych herezji. H. Chadwick, *The Early Church...*, s. 200; H.I. Marrou, *L'Église...*, s. 139.

## 5. „Sobór Zbójcecki” w Efezie (449 r.)

Jednak czas upływał, a widoki na autentyczny pokój kościelny były ciągle dyskusyjne. Hegemonia teologów aleksandryjskich okazała się nie spełniać pokładanych w niej nadziei. Cesarz był już bardzo zniecierpliwiony brakiem jedności w Kościele, tym bardziej że państwo osłabiała nieustanne klęski militarne, których szczyt przypadł na lata czterdzieste, kiedy pojawiło się śmiertelne zagrożenie ze strony Hunów<sup>99</sup>. Musiało to utrwać w głęboko pobożnym cesarzu przekonanie o karze Bożej za brak jedności w Kościele i uświadomić mu konieczność jeszcze bardziej energicznego działania na rzecz jej odbudowy. To zaś wymuszało niejako na aleksandryjczykach wypracowania odpowiednich ortodoksyjnych formuł doktrynalnych, które miały szansę znaleźć akceptację hierarchów kościelnych w całym cesarstwie.

Było to zadanie niezwykle trudne, ponieważ teologów najwyższej próby Kościół nigdy nie posiadał w nadmiarze, choć wiele ambitnych jednostek pretendowało do tego miana. W zaistniałej sytuacji nowym zarzewiem konfliktu okazało się nauczanie archimandryty Eutychesa, stronnika Cyryla Aleksandryjskiego i jednego z duchowych przewodników mnichów w Konstantynopolu, otoczonego sławą świętości i uchodzącego za filar ortodoksji<sup>100</sup>. Gdy teraz oskarżono go o apolinaryzm<sup>101</sup>, władca postanowił położyć kres rodzącemu się sporowi. Wysłał więc na synod *endimousa*, mający rozpatrywać zarzuty wniesione przeciw Eutychesowi,

<sup>99</sup> K. Dąbrowski, *Hunowie europejscy*, [in:] K. Dąbrowski, T. Nagrodzka-Majchrzyk, E. Tryjarski, *Hunowie Europejscy, Protobugarzy, Charazowie, Pieczyngowie*, Wrocław 1975, s. 50; L.A. Tyzkievicz, *Hunowie w Europie. Ich wpływ na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie oraz na ludy barbarzyńskie*, Wrocław 2004, s. 119–128; D. Brodka, *Attila und Aetius. Zur Priskos-Tradition bei Prokopios von Kaisareia*, [in:] *From Antiquity to Modern Times. Classical Poetry and Its Modern Reception. Essays in Honour of S. Stabryła*, ed. by J. Styka, Kraków 2007, s. 149–158.

<sup>100</sup> Eutyches był w dodatku ojcem chrzestnym spatariusza Chryzafiusza, człowieka, który cieszył się wówczas wielkim zaufaniem cesarza. Prysosz Panion, s. 300; Ewagriusz, I, 10. P. Goubert, *Le rôle...*, s. 303–321.

<sup>101</sup> E. Schartz, *Der Prozess des Eutyches*, München 1929; G. May, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448: Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon*, AHC 21, 1989, s. 1–61.

swojego przedstawiciela – patrycjusza Florencjusza<sup>102</sup>, który jako człowiek bogaty, niezwykle pobożny, prawowierny i cieszący się powszechnym szacunkiem, dawał rękojmię bezstronnego rozpatrzenia sprawy i zaakceptowania wyroku przez wszystkich wiernych. Z polecenia Teodozjusza legat miał nie tylko przewodzić zgromadzonym dostojnikom i przeprowadzić śledztwo w sprawach dotyczących wiary, lecz także wydać ostateczny wyrok, tak jakby nie należało to do wyłącznych kompetencji samych biskupów. Florencjusz, zgodnie z otrzymaną instrukcją, na posiedzeniu 22 listopada zbadał szczegółowo poglądy Eutychesa i doszedł do wniosku, iż nie są one ortodoksyjne<sup>103</sup>. Archimandryta decyzją synodu został więc ekskomunikowany, pozbawiony urzędu i skazany na wygnanie.

Cesarz nie był jednak zadowolony z rozwoju wydarzeń. Porażka Eutychesa oznaczała bowiem pośrednio porażkę teologii aleksandryjskiej, w której cesarz przez wiele lat pokładał swe nadzieje na wypracowanie odpowiednich formuł doktrynalnych. Usiłował więc nakłonić Flawiana, patriarchę Konstantynopola, aby ten zechciał odstąpić od wydanego wyroku i zrezygnował z oskarżania Eutychesa o herezję, zadowolając się uznaniem przez archimandrytę *credo* nicejskiego, potwierdzonego na Soborze Efeskim. W zamian Eutyches miał również zaniechać pomawiania patriarchy o nieprawowierność. Wobec odmowy Flawiana<sup>104</sup>, Teodozjusz czuł się zmuszony postawić sprawę pod obrady soboru<sup>105</sup>. Postanowił jednak tym razem przygotować je tak, aby zapobiec nieoczekiwanemu rozwojowi wydarzeń. Toteż nakazał nowemu synodowi biskupów przesłuchać notariuszy Flawiana, oskarżonych przez Eutychesa o sfalszowanie akt poprzedniego synodu *endimousa* z listopada 448 r.<sup>106</sup> W dniu 13 kwietnia zebrali się biskupi, aby rozpatrzyć skargę wniesioną przez archimandrytę<sup>107</sup>. W wyniku przeprowadzonego śledztwa, mimo dostrzeżenia pewnych

<sup>102</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 138; *PLRE*, II, s. 478–480; C.J. H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 533.

<sup>103</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 131–144. C.J. H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 533–538; A. G r i l l m e i e r, *Le Christ...*, s. 525–528.

<sup>104</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 73; C.J. H e f e l e, *Histoire des conciles...*, s. 565. Teodozjusz obwiniał Flawiana o niepokoje w Kościele (*ACO*, II, 1, 1, s. 73).

<sup>105</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 68.

<sup>106</sup> *ACO*, II, 3, 1, s. 133–134.

<sup>107</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 148–149. Wśród obecnych znajdowało się piętnastu duchownych, uczestników synodu, który w roku poprzednim potępił Eutychesa, a także patrycjusz

nieściłości w aktach synodalnych, uwolniono notariuszy Flawiana z zarzutów, stawianych im przez Eutychesa<sup>108</sup>.

O niezadowoleniu Teodozjusza z wydanego w tej sprawie wyroku świadczy nowe śledztwo, zlecone przez cesarza komisji złożonej tym razem tylko z urzędników państwowych. Byli oni z pewnością całkowicie ulegli wobec władcy, w przeciwieństwie do zgromadzonych wcześniej biskupów. Nowa komisja zebrała się 27 kwietnia pod przewodnictwem magistra oficjów Flawiusza Areobinda Marcjalisa<sup>109</sup>. Miała ona przeanalizować oskarżenia, wysuwane przez Eutychesa przeciwko Flawianowi. Archimandryta pomawiał patriarchę o świadome spreparowanie zarzutów i wydanie wyroku, jeszcze przed przeprowadzeniem dochodzenia. W dodatku, jak dowodził, Flawian, wiedząc, że archimandryta nie może opuszczać klasztoru, domagał się jego przesłuchania przed synodem, chcąc w ten sposób uzyskać jego skazanie za odmowę stawienia się na obradach. Gdy to się nie powiodło, od początku ze złą wolą kierować miał przesłuchaniem w taki sposób, aby uniemożliwić mnichowi obronę. W tym celu zaaranżował w trakcie zgromadzenia taki tumult i nieporządek, iż nie było słyhać ani pytań, ani odpowiedzi. Tak więc, w opinii Eutychesa, śledztwo przeprowadzone w sprawie jego nauczania było jednym wielkim oszustwem. Trudno powiedzieć, do jakich wniosków doszła komisja, można jedynie przypuszczać, że odpowiadały one oczekiwaniom samego cesarza. Na rozkaz władcy synod *endimousa* z listopada 448 r. został więc poddany wnikliwemu badaniu, które, jak można sądzić, doprowadzić miało do wykrycia nieprawidłowości, umożliwiających anulowanie jego uchwał. Wszystko po to, by ułatwić Eutychesowi zwycięstwo na zapowiedzianym już wtedy soborze. Listem konwokacyjnym, wydanym 30 marca 449 r., Teodozjusz nakazywał biskupom zebrać się 1 sierpnia tegoż roku w Efezie<sup>110</sup>.

---

Florencjusz, jak również dwaj urzędnicy cesarscy: komes Mamas (*PLRE*, II, s. 704) i trybun Macedoniusz (*PLRE*, II, s. 698).

<sup>108</sup> *ACO*, II, I, I, s. 175–177.

<sup>109</sup> *ACO*, II, I, I, s. 176–179. W jej skład wchodził ponadto komes Flawiusz Karteriusz, trybun Macedoniusz i sylencjariusz Magnus.

<sup>110</sup> *ACO*, II, I, I, s. 68–69, 77. Na temat przebiegu wspomnianego zgromadzenia: W. de Vries, *Das Konzil von Ephesus 449, eine „Räubersynode?“*, *OCP* 41, 1975, s. 357–398.

Wszyscy metropolici zobowiązani zostali do uczestnictwa w zgromadzeniu, a nieusprawiedliwiona nieobecność miała być surowo karana. Teodoretowi z Cyru, traktując go jako ukrytego nestorianina, zabronił cesarz specjalnym rozkazem pokazywania się w Efezie, chyba że zostałby tam wezwany przez sobór<sup>111</sup>. Biskupów zaś będących uczestnikami synodu, na którym potępiono Eutychesa, pozbawił prawa zabierania głosu. Jako pretekst posłużyło cesarzowi stwierdzenie, że wyrok przez nich wydany miał podlegać rewizji.

Ponieważ mnisi okazywali zaniepokojenie pronestoriańskim nastawieniem niektórych biskupów, Teodozjusz, aby ich uspokoić, zaprosił do uczestnictwa w obradach archimandrytę syryjskiego Barsumasa, który miał być ich przedstawicielem na soborze<sup>112</sup>. Dostojnik ów przybył do Efezu w towarzystwie wielu mnichów, co, zważywszy na ich niecofający się przed niczym fanatyzm, stanowiło silne wsparcie dla stronników Eutychesa.

W odpowiedzi na zaproszenie na sobór, biskup Rzymu Leon I skierował list do cesarza Teodozjusza II, w którym chwalił zaangażowanie władcy w sprawy Boże, ale jednocześnie skrytykował go za zwołanie soboru bez konsultacji z papieżem<sup>113</sup>. Zapowiedział też wysłanie do Flawiana, biskupa Konstantynopola, obszernego wykładu wiary, co też uczynił

<sup>111</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 69, 74.

<sup>112</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 71. H. B a c h t, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. II, *Entscheidung um Chalkedon*, ed. A. G r i l l m e i e r, H. B a c h t, Würzburg 1951, s. 225–226; K. G. H o l u m, *Theodosian Emperresses...*, s. 186–187; A. P a l m e r, *A Tale of Two Synods. The Archimandrite Barsumas at Ephesus in 449 and at Chalcedon in 451*, *JEaCS* 66, 2014, s. 40–41. Timothy E. G r e g o r y (*Vox populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus 1979, s. 143) twierdzi: *the real motive for Barsumas' invitation must have been clear to all, for he was already known throughout the East as leader of a band of terrorist monks who roamed Syria and Palestine burning synagogues and violently opposing all they thought guilty of corrupting the faith with pagan or judaizing tendencies. Barsumas could not have been expected to contribute to the theological discussion: he had not been trained in the subtleties of current religious thought, and he could not even speak Greek. But he and his monks would surely provide an intimidating force to the opponents of Eutyches.*

<sup>113</sup> L e o n, *List do Teodozjusza*; *ACO*, II, 1, 1, s. 45.

w przesłanym patriarsze liście<sup>114</sup>. Po zaprezentowaniu i odrzuceniu poglądów Eutychesa<sup>115</sup>, Leon przedstawił swój punkt widzenia na temat wcielenia Chrystusa, koncentrując się na dwoistości jego natur – nieskazitelnej boskiej i podlegającej cierpieniu ludzkiej, zjednoczonych bez zmieszania czy stopienia w jednej osobie i zachowujących swą niezależność. We wcieleniu, jak wywodził biskup, *majestat przyjął niskość, moc przyjęła słabość, wieczność śmiertelność* (*in unam cœunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infimitas, ab æternitate mortalitas*)<sup>116</sup>, w niczym nie umniejszając wszechmocy boskiego Słowa. W ten sposób Jezus Chrystus, Bóg-człowiek, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, boskim Logosem, stał się pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, z racji człowieczeństwa podlegając śmierci i będąc od niej wolnym w swej Boskości. Dzięki temu za jego sprawą dokonało się odkupienie człowieka<sup>117</sup>.

Na przewodniczącego zgromadzenia w Efezie władca wyznaczył Dioskura, następcę Cyryla na tronie patriarszym Aleksandrii<sup>118</sup>, który podzielał w sprawach wiary poglądy Eutychesa. Wspomagać zaś go mieli Juwenalis, biskup Jerozolimy<sup>119</sup> i Talazjusz, biskup Cezarei. Teodozjusz oczekiwał, iż nie dopuszczą oni do głosu w czasie obrad tych, którzy chcieliby cokolwiek dodać lub ująć z *credo* nicejskiego. Pieczę nad przebiegiem obrad w swoim imieniu władca powierzył dwóm urzędnikom: komesowi *św. konsystorza* Elpidiuszowi oraz trybunowi i notariuszowi

<sup>114</sup> L e o n, *List do Flawiana*; *ACO*, IV, 1, s. 167–172; *ACO*, II, 1, 1, s. 10–20; *DSP*, I, s. 196–213.

<sup>115</sup> Jak słusznie zauważyła Christiane Fra i s s e - C o u é (*D'Éphèse à Chalcedoine: „la paix trompeuse” (433–451)*, [in:] *Histoire du christianisme des origins à nos jours*, ed. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, t. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. L. Pietri, Paris 1998, s. 51): *pour le pape Léon, le concile se réunissait afin de juger Eutychès. Pour Théodose II et les partisans de l'archimandrite, il s'agissait d'en finir avec les «nestoriens»*.

<sup>116</sup> *DSP*, I, s. 200.

<sup>117</sup> J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 251; M. S t a r o w i e y s k i, *Sobory...*, s. 66–67; P.L. B a r c l i f t, *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, *ChH* 66.2, 1997, s. 221–239.

<sup>118</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 74; *ACO*, II, 3, 1, s. 49. Miał się tego domagać Chryzafiusz (K. C h e w, *Virgins...*, s. 224).

<sup>119</sup> E. H o n i g m a n n, *Juvenal of Jerusalem*, *DOP* 5, 1950, s. 225–240.

zarazem – Eulogiuszowi<sup>120</sup>. Mieli oni zapewnić spokój w czasie obrad i dopilnować, by wszystkie polecenia cesarza były realizowane<sup>121</sup>.

Zgromadzenie rozpoczęło się 8 sierpnia, a więc z kilkudniowym opóźnieniem. W bazylice pod wezwaniem Maryi, tej samej w której w 431 r. obradował sobór, zebrano stu trzydziestu biskupów<sup>122</sup>. Na samym początku debat odczytano listy Teodozjusza, skierowane do zgromadzenia i urzędników cesarskich<sup>123</sup>. Przed ich lekturą Elpidiusz, oficjalny reprezentant cesarza, oznajmił zgromadzonym, że wolą Logosu jest, aby zebrani w tym dniu biskupi ogłosili o nim prawdę. Jeśli to uczynią, Logos przyzna się do nich przed Ojcem. Jeśli natomiast nie wyznają prawdy, zostaną podwójnie ukarani: przez Boga i przez cesarza. Była to wyraźna groźba pod adresem tych wszystkich, którzy chcieliby sprzeciwić się woli imperatora, ponieważ w świetle słów Elpidiusza to cesarz miał ostatecznie orzec, czy decyzje podjęte przez biskupów zebranych w Efezie są zgodne z wolą Logosu i odpowiadają prawdzie.

Po wyznaniu wiary przez Eutychesa, Flawian domagał się przesłuchania Euzebiusza z Dorylei, głównego oskarżyciela mnicha na synodzie *endimousa*. Stanowczo sprzeciwił się temu Elpidiusz, uznając to za sprzeczne z wolą cesarza, który domagał się sądu nad uczestnikami owego synodu<sup>124</sup>. W ten sposób z polecenia Teodozjusza pozbawiono jedną stronę sporu prawa do przedstawienia swego stanowiska, a nawet prawa do obrony, oddając całkowicie inicjatywę drugiej. Cesarz tym samym otwarcie i zdecydowanie po raz kolejny poparł swoim autorytetem Eutychesa i jego zwolenników. Nic też dziwnego, że Dioskur w czasie obrad nie dopuścił do odczytania wspomnianego już papieskiego listu, skierowanego do

<sup>120</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 72–73; *E w a g r i u s z*, I, 10; *PLRE*, II, s. 419 [s.v. *Eulogius* 3], 536 [s.v. *Helpidius* 5].

<sup>121</sup> Pomagać im miał prokonsul Azji, Proklos (*ACO*, II, 1, 1, s. 73). W syryjskiej wersji akt synodalnych cesarski list, w którym jest o tym mowa, datowany jest na 6 VIII 449 r. – *Efez 449*, s. 5.

<sup>122</sup> W sumie na podstawie akt synodalnych można doliczyć się 152 uczestników zgromadzenia w Efezie w 449 r. E. H o n i g m a n n, *The Original Lists of the Members of the Councils of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, B 16, 1944, s. 34–37.

<sup>123</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 72–74.

<sup>124</sup> Wspomnianą interwencję urzędnika cesarskiego uznano na soborze w Chalcedonie za sprzeczną z kanonami kościelnymi (*ACO*, II, 1, 1, s. 96–97).



Flawiana<sup>125</sup>, a sam Eutyches został zrehabilitowany<sup>126</sup>. W dodatku patriarcha Aleksandrii uznał adresata owego pisma<sup>127</sup> oraz Euzebiusza z Doryleji<sup>128</sup> winnymi wydania niesłusznego wyroku na Eutychesa, a w konsekwencji domagał się potępienia ich i pozbawienia urzędów<sup>129</sup>. Kiedy napotkał jednak opór części biskupów, nie zawahał się wezwać na pomoc reprezentantów cesarza, na których rozkaz do kościoła wkroczył prokonsul Azji Proklos<sup>130</sup> wraz z uzbrojonymi żołnierzami<sup>131</sup>. Można sobie wyobrazić, jakie wrażenie musiał wywrzeć na obecnych taki widok, tym bardziej że nie poprzestano na demonstracji siły, ale rzeczywiście pobito opornych biskupów. Z pomocą żołnierzom pośpieszyli również mnisi Barsumasa<sup>132</sup>. Zastraszeni i obawiający się o swe życie duchowni zatwierdzili wszystko, czego żądał od nich Dioskur: potępiono więc i złożono z urzędu Flawiana<sup>133</sup>, a także innych hierarchów, m.in. Domnosa z Antiochii<sup>134</sup>, Ibsa z Edessy<sup>135</sup>, Ireneusza z Tyru<sup>136</sup> czy Teodoreta z Cyru<sup>137</sup>.

Wydarzenia, jakie miały miejsce w Efezie w roku 449, spotkały się z ostrą krytyką papieża Leona I, który określił je słynnym mianem *latrocinium*<sup>138</sup>. Leon uznał decyzje powzięte przez zabranych tam biskupów

<sup>125</sup> Papież Leon był reprezentowany na synodzie przez swoich legatów: Juliusza, biskupa Puteoli, prezbitera Renata oraz diakona Hilarego (*PCBE*, II, s.v. *Julius 27, Hilarius 2, Renatus 3*).

<sup>126</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 90–92, 94–96, 182–186.

<sup>127</sup> Flawiana oskarżano też o sfałszowanie akt synodu *endimousa* z roku 448 (*ACO*, II, 1, 1, s. 182–186).

<sup>128</sup> Euzebiusz spotkał się nawet z poważnymi groźbami, które zgromadzeni kierowali pod jego adresem (*ACO*, II, 1, 1, s. 140).

<sup>129</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 191.

<sup>130</sup> *PLRE*, II, s. 923 [s.v. *Proculus 3*].

<sup>131</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 180; *ACO*, II, 3, 1, s. 171.

<sup>132</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 179; W.H.C. F r e n d, *The Rise of Monophysite...*, s. 136; A. P a l m e r, *A Tale...*, s. 37–61.

<sup>133</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 192–194; *ACO*, II, 3, 1, s. 239–252.

<sup>134</sup> *Efez 449*, s. 112–157.

<sup>135</sup> *Efez 449*, s. 54–69. C. R a m m e l t, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin–New York 2008.

<sup>136</sup> *Efez 449*, s. 72–77.

<sup>137</sup> *Efez 449*, s. 109–113.

<sup>138</sup> L e o n, *List do Pulcherii*, s. 51. Pisał papież: *in illo Epheseno, non iudicio sed latrocinio*.

za nieważne i domagał się od Teodozjusza ich anulowania oraz zwołania nowego soboru w Italii, w celu ponownego zbadania sprawy. Papież uzyskał dla swych żądań poparcie cesarza Zachodu, Walentyniana III. Teodozjusz II stał jednak na stanowisku, iż sobór w Efezie całkowicie bezstronnie i sprawiedliwie rozsądził przedmiotową kwestię, a biskupi pozbawieni urzędów byli ich niegodni. Na korzyść podjętych decyzji świadczył, zdaniem imperatora, pokój, który ponownie zapanował między wszystkimi Kościołami. Biskupi skarżący się na przymus, jaki zastosowano w Efezie, otrzymali odpowiedź władcy, że nie ma takiego terroru, który zdołałby wymusić na chrześcijańskim biskupie zgodę na błąd dogmatyczny. Mimo więc fali protestów, cesarz zatwierdził uchwały soboru, nadając im moc prawa państwowego.

W ten sposób Teodozjusz II udowodnił, że nie dorósł do sytuacji, z jaką przyszło mu się zmierzyć. Lekcja z roku 431 była zapewne dla niego bardzo bolesna. Cesarz oraz jego najbliższe otoczenie starali się więc za wszelką cenę uniknąć podobnej sytuacji. Tym można tłumaczyć bezwzględność imperatora w egzekwowaniu swej woli. Jednak popierając za wszelką cenę aleksandryjską linię teologiczną w wersji prezentowanej przez Eutychesa, wyświadczał egipskiej metropolii iście niedźwiedzią przysługę. Sobór zbójcecki w 449 r. sprawił też, że legł w gruzach dotychczasowy sojusz Aleksandrii z Rzymem. Miasto św. Marka znalazło się w swego rodzaju teologicznej separacji. Ostracyzowanie zaś tak potężnego Kościoła, jakim był Kościół aleksandryjski, stanowiło bardzo duże niebezpieczeństwo dla religijnej i politycznej jedności cesarstwa. W kraju bowiem tak bogatym jak Egipt separatyzm miał spore szanse powodzenia. Separatyzm zaś powstały na podłożu religijnym, a zatem na gruncie osobistej wiary każdego człowieka, był szczególnie niebezpieczny. Tego w roku 449 nie był w stanie przewidzieć żaden polityk ani też żaden teolog. Jednak to właśnie wówczas zaczęły się rozchodzić drogi Kościoła powszechnego i Kościoła aleksandryjskiego.



## ROZDZIAŁ VII

# Zabiegi cesarza Marcjana (450–457) i jego następców o przywrócenie jedności Kościoła



P o śmierci Teodozjusza II w roku 450 sytuacja religijna w cesarstwie była niezwykle trudna. Celem niniejszego rozdziału jest jej syntetyczne przedstawienie. Punktem wyjścia będzie Sobór Chalcedoński (451 r.), którego postanowienia zaważyły w sposób szczególny na dalszych dziejach Kościoła powszechnego i cesarstwa. Jego rezultatem było bowiem permanentne napięcie religijne w Kościele Wschodnim. Próby załagodzenia tej sytuacji podejmowano niemalże od momentu zakończenia soboru. Stąd w następnych paragrafach niniejszego rozdziału zostaną zarysowane zmagania władzy w celu utrzymania jedności ówczesnego Kościoła. Analizy te zostały podzielone na dwa okresy. Pierwszy z nich obejmuje lata 451–527, natomiast drugi to okres rządów Justyniana I (527–565).

## 1. Sobór Chalcedoński (451 r.)

Teodozjusz II zmarł w roku 450, a zatem wkrótce po tzw. soborze zbójcekim w Efezie, wskutek nieszczęśliwego wypadku. Władzę po nim objęła zaś starsza siostra Pulcheria, obdarowana jeszcze za życia brata tytułem augusty<sup>1</sup>. W wyniku porozumienia, które zawarła z Asparem, zajmującym, jako *magister militum praesentalis*, dominującą pozycję na dworze po śmierci Teodozjusza, poślubiła Marcjana, należącego do kręgu osób, którym *magister militum* najbardziej ufał<sup>2</sup>. Nowy cesarz (450–457), regulując sprawy państwowe, zajął się także porządkowaniem sytuacji wewnątrz Kościoła, gdyż brak jedności religijnej poddanych groził poważnymi niepokojami w skali imperium jako takiego. Zwrócił się więc w pierwszej kolejności przeciwko poplecznikom obalonego po śmierci Teodozjusza wszechwładnego eunucha Chryzafiusza<sup>3</sup>, co zostało przychylnie przyjęte przez większość dostojników Kościoła, mających świeżo w pamięci gwałty, których ci na czele z Dioskurem dopuszczali się rok wcześniej w Efezie<sup>4</sup>.

Marcjan miał też w planach zwołanie kolejnego soboru powszechnego. O tym postanowieniu cesarz już na początku swych rządów poinformował

<sup>1</sup> W ostatnich latach życia Teodozjusza znajdowała się jednak w nielase.

<sup>2</sup> K.G. Holm, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Los Angeles 1982, s. 208–209; R.W. Burgess, *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, BZ 86/87, 1993/1994, s. 47–68; K. Chęw, *Virgins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II*, Hi 55.2, 2006, s. 225–226; M. Janowski, *L'accession au trône de Marcien vue de l'Occident: une usurpation légalisée*, [in:] *Euergesias Charin: Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples*, ed. T. Derda, J. Urbaniak, M. Węcowski, Warszawa 2002, s. 87–129. Na temat postrzegania cesarza Marcjana przez autorów późnoantycznych ze szczególnym uwzględnieniem poglądów Ewagriusza Scholastyka cf. K. Ginter, *Wizerunek władców bizantyńskich w Historii kościelnej Ewagriusza Scholastyka*, Łódź 2018, s. 107–133.

<sup>3</sup> K.G. Holm, *Theodosian Empresses...*, s. 205–208; P. Gouber, *Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Bd. I, *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, s. 303–321; K. Chęw, *Virgins...*, s. 224–227.

<sup>4</sup> Działalnością cesarza Marcjana na soborze w Chalcedonie zajmowałem się w artykule: S. Braleski, *Sobór w Chalcedonie w polityce wewnętrznej cesarza Marcjana*, AUL.FH 44, 1992, s. 53–74.

papieża Leona, podkreślając, że nowy sobór powinien przywrócić pokój w Kościele<sup>5</sup>. Tak więc już w listopadzie 450 r. w Konstantynopolu zebrał się synod *endimousa*, w którym uczestniczyli wszyscy kapłani stolicy, mnisi i wielka liczba biskupów. W czasie obrad Anatoliusz, przewodniczący tego zgromadzenia a zarazem następcą Flawiana na patriarchalnym tronie Konstantynopola, zaakceptował, potwierdzając to swoim podpisem, *List Leona do Flawiana*, po czym ekskomunikował Eutychesa, Nestoriusza i ich stronników. Za jego przykładem wszyscy obecni uczynili to samo<sup>6</sup>. Nie można wykluczyć, że Anatoliusz, dawny apokryzjariusz biskupa Aleksandrii, realizował w ten sposób własną strategię, zmierzającą do uniezależnienia się od Dioskura<sup>7</sup>, choć bardziej prawdopodobne wydaje się, iż wypełniał wolę władcy, który zmierzał do zasadniczego zwrotu w polityce wobec Kościoła, czego wyrazem było choćby zezwolenie na powrót z wygnania biskupów, usuniętych z urzędów w Efezie w roku 449.

Listem z 23 V 451 r. cesarz zwołał biskupów do Nicei na dzień 1 września tego samego roku<sup>8</sup>. Wydaje się, że wybór miejsca obrad nie był przypadkowy. W ten sposób Marcjan jednoznacznie sugerował, że zamierza iść śladami Konstantyna I i że „druga Nicea” ma w jego zamyśle odegrać z życia Kościoła tę samą rolę co pierwsza. Ów powrót do przeszłości stwarzał także wrażenie, że „druga Nicea” nie jest w gruncie rzeczy nowym zgromadzeniem biskupów, lecz że stanowi ona dopełnienie tego, co *de facto* funkcjonowało już w Kościele powszechnym od roku 325. Poprzez ponowny wybór Nicei na miejsce obrad soboru Marcjan sugerował również, że jego postępowanie wobec nestorian i monofizytów będzie

---

<sup>5</sup> *ACO*, II, 3, 1, s. 17–18. Papież początkowo oponował, jednak wobec inwazji Hunów na Galię propozycję zaakceptował. M. J a n k o w i a k, *L'accession...*, s. 104–109.

<sup>6</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 124–144.

<sup>7</sup> H. C h a d w i c k, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: a Prologue to the Concile of Chalcedon*, *JTS* 6, 1955, s. 26–28; P. T. C a m e l o t (*Ephèse et Chalcédoine*, Paris 1963, s. 116) skonstatował: *Anatole abandonnait son protecteur Dioscore, qui l'avait élevé au siège de Constantinople*. E. S t e i n (*Histoire du Bas-Empire*, t. I, *De l'État Romain à l'État Byzantin (284–476)*, Paris 1959, s. 312) sądził, że Anatoliusz uczynił to wszystko *afin d'obtenir la reconnaissance pontificale qui lui était refusée jusque-là*.

<sup>8</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 28. Zwołania soboru do Italii domagał się wcześniej od Teodozjusza II papież Leon (*ACO*, II, 4, s. 19–21; *ACO*, II, 1, 1, s. 25–27. M. J a n k o w i a k, *L'accession...*, s. 104).

analogiczne do postępowania Konstantyna wobec arian. Innymi słowy powyższą koncepcję cesarza można odczytać jako formalny gest dobrej woli w stosunku do Aleksandrii (i Antiochii), przy jednoczesnym wyrzeczeniu się (czy wręcz milczącym potępieniu) postawy prezentowanej przez swego bezpośredniego poprzednika, czyli Teodozjusza II. Panujący cesarz oczekiwał więc, iż sobór zdefiniuje, a w zasadzie tylko uzupełni formułę prawdziwej wiary w sposób jednoznaczny, jasny dla wszystkich, wykluczający nieporozumienia i zapobiegający dalszym sporom. Ułożenie takiej formuły dopełniającej było w przekonaniu cesarza i jego otoczenia niezbędne, choć wiązało się z pewnym ryzykiem, wynikającym z ogłoszonego w Efezie w 431 r. zakazu tworzenia jakiegokolwiek nowej wykładni wiary. Niedotrzymanie go było równoznaczne z podważaniem nicejskiego *credo*, uznawanego ówczesnie za fundament wiary katolickiej<sup>9</sup>. Cesarz Marcjan zatem, wyznaczając pierwotnie Niceę na miejsce obrad, starał się niejako obejść ów zakaz efeski i wskazać, że jego działania wpisują się w czcigodną tradycję Ojców, a jego sposób postępowania jest tylko *per analogiam* repliką postawy cesarza Konstantyna I Wielkiego. Marcjan odwoływał się zatem do trzech niesłychanie wówczas nośnych i opartych na powszechnie szanowanej tradycji symboli: do pierwszego soboru ekumenicznego, do nicejskiego *credo* i do postaci władcy, który przyniósł chrześcijanom radykalną zmianę ich położenia<sup>10</sup>.

Pilne sprawy państwowe zmusiły jednak cesarza do przeniesienia miejsca obrad z Nicei do Chalcedonu<sup>11</sup>, siedziby władcy leżącej bliżej Konstantynopola niż Nicea. Było to jednak posunięcie bardzo niefortunne i krótkowzroczne, które faktycznie zburzyło całkowicie teologiczną głębię pierwotnego planu. Rezygnacja z „drugiej Nicei” unicestwiła „powrót do przeszłości”, dając jednocześnie do ręki wszystkim przeciwnikom Soboru Chalcedońskiego bardzo użyteczną broń. Błąd ten drogo kosztował

<sup>9</sup> A. de Halleux, *La réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcedoine*, ETL 61, 1985, s. 5–47.

<sup>10</sup> M.J. van Parrys, *The Council of Chalcedon as Historical Event*, ERev 22.4, 1970, s. 318; R. Haacke, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalcedon (451–553)*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, *Entscheidung um Chalkedon*, hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1951, s. 103–107.

<sup>11</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 28.

cesarstwo, lecz w kakofonii bieżącej polityki nie zdawano sobie zapewne sprawy z konsekwencji tego posunięcia. Z listu konwokacyjnego wynika również, iż początkowo Marcjan, zapewne i w tym przypadku idąc za przykładem Konstantyna Wielkiego, zamierzał osobiście uczestniczyć w obradach. Kiedy jednak stały, osobisty udział bazyleusa w zgromadzeniu okazał się niemożliwy<sup>12</sup>, musieli zastąpić go przedstawiciele, wybrani spośród najwyższych urzędników państwa<sup>13</sup>. Oficjalnie ich obecność miała gwarantować biskupom spokój w trakcie debat. Mieli oni bowiem za zadanie nie dopuścić do tego, aby obrady zostały zakłócone przez licznych w Konstantynopolu zwolenników Eutychesa<sup>14</sup>. W rzeczywistości, będąc w stałym kontakcie z cesarzem, czuwali oni nad właściwym, zgodnym z wolą władcy, przebiegiem soboru, co mogło przypominać rolę przedstawicieli Teodozjusza II w czasie „soboru zbójckiego”.

Świadczą o tym wyraźnie protokoły obrad, poczynając już od pierwszej sesji, podczas której komisarze cesarscy zażądali od zgromadzonych wyznania wiary na piśmie z uwzględnieniem stanowiska władcy, uznającego nie tylko uchwały soborów w Nicei i Konstantynopolu<sup>15</sup>, ale także pisma świętych Ojców: Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Atanazego, Hilarego, Ambrożego i Cyryla<sup>16</sup>. Biskupi mieli wziąć pod

<sup>12</sup> W tym czasie bardzo poważne zagrożenie dla wschodniej części cesarstwa nadal stwarzali Hunowie, niepokojąc wschodnią Ilirię. E. A. Thompson, *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948, s. 143.

<sup>13</sup> Na temat roli przedstawicieli cesarza na soborze w Chalcedonie: P. Batiffol, *Le catholicisme de origines à saint Léon*, t. IV, *Le siège apostolique (359–451)*, Paris 1924, s. 537; F. X. Murphy, *Peter speaks through Leo. The Council of Chalcedon A.D. 451*, Washington 1952, s. 26; P. T. Camelot, *Les Conciles...*, s. 57–58; M. J. van Parrys, *The Council of Chalcedon...*, s. 311; R. Delmaire, *Les dignitaires laïcs au concile de Chalcedoine: notes sur la hiérarchie et les préséances au milieu du V<sup>e</sup> siècle*, B 54, 1984, s. 141–175; S. Bralowski, *Imperatorzy...*, s. 137–139.

<sup>14</sup> Musiano obawiać się zamieszek, tym bardziej, że Dioskur wywołał je już w Nicei. H. Chadwick, *The Exile...*, s. 26.

<sup>15</sup> E. Schwaartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon*, ZNW 25, 1926, s. 38–88.

<sup>16</sup> Chodziło tu komisarzom o *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, którego ortodoksyjność została uznana przez sobór w Efezie w 431 r. (V. C. Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, ERev 22.4, 1970, s. 343; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrówna, Warszawa 1988, s. 244).



uwagę także *List Leona do Flawiana*, w którym papież potępił błędy Eutychesa<sup>17</sup>. Tak więc, oczekując od uczestników soboru sformułowania na piśmie poglądów w złożonej materii dogmatycznej, komisarze cesarscy chcieli rozpocząć dyskusję na temat nowego symbolu wiary. Zapewnili przy tym zgromadzonym tylko pozorną wolność słowa, ponieważ faktycznie narzucili konieczność uwzględnienia cesarskiego punktu widzenia. Na początku następnej sesji przedstawiciele bazyleusa już w sposób zdecydowany i otwarty domagali się ułożenia nowej definicji wiary, która miała zagubionym umożliwić powrót na łono Kościoła<sup>18</sup>. Spotkali się jednak ze stanowczym sprzeciwem zgromadzonych. Biskupi twierdzili, że nikt nie może układać nowej formuły wiary. Stanęli także na stanowisku, że należy poprzestać na tym, co zostało już zdefiniowane przez Ojców, tym bardziej, że, ich zdaniem, papież Leon dał wystarczającą odpawę błędom Eutychesa i żadne dodatkowe wyjaśnienia w tej materii nie były już potrzebne<sup>19</sup>. Komisarze, nie mogąc zapanować nad zgromadzeniem jako całością, próbowali wykorzystać patriarchalne struktury kościelne, nakładając na patriarchów obowiązek opracowania nowej formuły dogmatycznej, która miała następnie zostać zaakceptowana przez sobór. Zredefiniowanie formuły wiary miało zapobiec powstawaniu kolejnych kontrowersji dogmatycznych, a gdyby te, mimo to, powstały – ułatwić rozpoznanie błędnych nauk<sup>20</sup>. Zgromadzeni i tym razem sprzeciwili się układaniu nowej definicji wiary, uznając ją za sprzeczną z prawem<sup>21</sup>. Nie mogąc przełamać ich oporu, komisarze, na prośbę Cekropiusza z Sebestopola, zezwolili na lekturę szeregu dokumentów, w powszechnej opinii dobrze definiujących wiarę. W jej trakcie biskupi iliryjscy i palestyńscy wyrazili pewne wątpliwości co do niektórych sformułowań, zawartych w *Liście Leona do Flawiana* i poprosili o czas na ich przemyślenie<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> ACO, II, 1, 1, s. 195–196.

<sup>18</sup> ACO, II, 1, 2, s. 78.

<sup>19</sup> ACO, II, 1, 2, s. 78.

<sup>20</sup> ACO, II, 1, 2, s. 78.

<sup>21</sup> ACO, II, 1, 2, s. 78. Chodziło tu zapewne o ustanowiony na soborze w Efezie zakaz układania nowego *credo*. Na temat roli odegranej przez ten zakaz w Chalcedonie: M. J u g i e, *Le décret du concile d'Ephèse sur les formules de foi et la polémique anticatholique en Orient*, EO 30, 1931, s. 263–265.

<sup>22</sup> ACO, II, 1, 2, s. 82.

Z punktu widzenia przedstawicieli bazyleusa sytuacja zaczęła się zatem niebezpiecznie komplikować. Zgromadzeni nie tylko kategorycznie sprzeciwiali się sformułowaniu nowego *credo*, ale też niektórzy z nich zaczęli kwestionować ortodoksyjność sztandarowego dokumentu autorstwa papieża Leona. W tych okolicznościach komisarze cesarscy zarządzili odroczenie obrad na pięć dni. Ponieważ uprzednie odwołanie się do wszystkich patriarchów nie przyniosło oczekiwanych rezultatów, przedstawiciele władcy polecieli tym razem samemu patriarsze Konstantynopola utworzyć specjalną komisję, złożoną z biskupów, którzy już wcześniej podpisali się pod *Listem Leona* i mogli być pomocni w przekonywaniu wątpiących<sup>23</sup>. Prawdopodobnie ci sami duchowni otrzymali dodatkowo polecenie ułożenia nowego symbolu wiary<sup>24</sup>.

Okazało się jednak, że wspomniana komisja była w stanie jedynie połowicznie wywiązać się z przydzielonych jej zadań, doprowadzając do uznania ortodoksyjności *Listu Leona* na czwartej sesji, podczas której każdy ze 160 biskupów przysięgą na Ewangelię potwierdził jego zgodność z nauką Soboru Nicejskiego i Soboru Konstantynopolitańskiego<sup>25</sup>. W przypadku natomiast nowego *credo* starania komisji zakończyły się fiaskiem. W dodatku zgromadzeni, aby storpedować plany władcy, dotyczące zredefiniowania dogmatu, odwołali się do autorytetu papieskiego. Kiedy na początku czwartej sesji przedstawiciele cesarza zapytali zebranych o ich decyzję w sprawie świętej wiary, głos zabrał w imieniu uczestników obrad legat papieża Paschazyń. Zakomunikował on komisarzom, że święty

<sup>23</sup> ACO, II, 1, 2, s. 83.

<sup>24</sup> P.Th. C a m e l o t, *Ephèse...*, s. 132.

<sup>25</sup> P.T.R. G r a y, *The Defence of Chalcedon in the East*, Leiden 1979, s. 10; cf. także m.in. P. G a l l i e r, *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, s. 345–387; P.Th. C a m e l o t, *Éphèse...*, s. 131; H.I. M a r r o u, *L'Église de l'Antiquité tardive 303–604*, Paris 1985, s. 263; J.N.D. K e l l y, *Początki...*, s. 253–255; J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. P r o k o p i u k, Warszawa 1984, s. 43; W. K a n i a, J. M i s i u r e k, *Cyryl Aleksandryjski*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, s. 702–703; M.J. v a n P a r y s, *The Council of Chalcedon...*, s. 316–317. Niektórzy badacze uważają natomiast, że w Chalcedonie w zasadzie odrzucono doktrynę Cyryla na rzecz doktryny Leona, m.in. H. G r é g o i r e, *Kościół bizantyjski*, [in:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, ed. 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. 97.

i błogosławiony sobór zachowuje nienaruszoną wiarę nicejską, potwierdzoną w Konstantynopolu. Uznaje poza tym wyjaśnienia poczynione przez Cyryla w Efezie, gdzie został potępiony Nestoriusz, jak również *List Leona do Flawiana*, odrzucający poglądy Nestoriusza oraz Eutychesa i jasno wyrażający prawdziwą wiarę. Paschazyn z naciskiem podkreślał, że święty sobór stoi na straży ortodoksyjnej wykładni i nie dopuści, aby cokolwiek do niej dodano lub cokolwiek odjęto<sup>26</sup>. Wypowiedział się zatem jasno i zdecydowanie w imieniu wszystkich zgromadzonych przeciwko planom zdefiniowania na nowo symbolu wiary. Pełna aprobaty reakcja zgromadzonych na oświadczenie, wygłoszone przez papieskiego legata, kolejny raz dowodziła niechęci biskupów do nowej formuły. Zewsząd wołano: wszyscy wierzymy w ten sposób, w tej wierze zostaliśmy ochrzczeni i w tej wierze chrzczymy, taka jest nasza wiara<sup>27</sup>. Mimo tak zdecydowanego oporu soboru przedstawiciele cesarza, zamykając czwartą sesję<sup>28</sup>, nadal domagali się od zgromadzonych ułożenia własnej definicji wiary<sup>29</sup>. Prawdopodobnie w ciągu kolejnych dni biskupi zgodzili się w końcu zrehabilitować nową formułę dogmatyczną, gdyż na początku debaty odbytej 20 października Eustachy z Berytu skierował prośbę do zebranych, ażeby do czasu przyjęcia nowej wykładni odłożono rozsądzenie spraw, które poróżniły go z Focjuszem z Tyru<sup>30</sup>. Biskupi zatem zgodzili się na ułożenie nowego *credo*, ulegając presji wywieranej przez cesarza i jego urzędników<sup>31</sup>. Jak się jednak okazało, prawdziwe kłopoty rozpoczęły się dla Marcjana wraz z przystąpieniem do opracowywania treści wyznania wiary.

Zasadnicza rola w opracowaniu soborowego symbolu przypadła Anatoliuszowi, patriarsze Konstantynopola. W dniu 21 października,

<sup>26</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 93.

<sup>27</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 93.

<sup>28</sup> Odbywała się ona w dniu 17 października.

<sup>29</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 121.

<sup>30</sup> C. J. H e f e l e, *Histoire des conciles...*, t. II, p. I, s. 716.

<sup>31</sup> Zdaniem H. Leclercq, większość biskupów liczyła na załatwienie podczas pobytu w stolicy wielu spraw w interesie swoich diecezji, w zamian za zgodę na nowe *credo*. Hipoteza H. Leclercq (C. J. H e f e l e, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. H. L e c l e r q, t. II, 1, Paris 1909, s. 716) wydaje się bardzo prawdopodobna. W każdym razie cesarz przełamał w końcu niechęć zgromadzonych do sformułowania nowego *credo* i narzucił im w tej kwestii swoją wolę.

na jednym ze spotkań zorganizowanych przez niego dla wybranej grupy biskupów, zaprezentowano wyznanie wiary, którego autorstwo przypisuje się samemu patriarsze, a które spotkało się z pozytywnym przyjęciem obecnych<sup>32</sup>. Przedstawione jednak dzień później, na początku piątej sesji, wywołało głosy sprzeciwu. Niestety, nie zostało zamieszczone w aktach soboru, dlatego możemy jedynie się domyślać, że zawierało wyrażenie *z dwu natur*. Sformułowanie to, użyte przez Cyryla w jego *Pierwszym liście do Sukcensusa*, biskupa Diocezarei<sup>33</sup>, zostało potem zaakceptowane przez Flawiana, patriarchę Konstantynopola w *credo*, które napisał dla cesarza Teodozjusza II<sup>34</sup>. Podczas synodu *endimousa* w 448 r. było zaś używane do obrony wiary przed błędem Eutychesa<sup>35</sup>, choć on sam, potępiony przez Flawiana 22 XI 448 r., także został zmuszony do jego przyjęcia<sup>36</sup>. Zaakceptował je też Dioskur, choć uczynił to dopiero w Chalcedonie<sup>37</sup>. Prawdopodobnie protesty, które pojawiły się na piątej sesji po odczytaniu wyznania wiary autorstwa Anatoliusza, dotyczyły właśnie tego sformułowania<sup>38</sup>.

Na początku tejże sesji Jan, biskup Germanicji, zażądał jego poprawienia. Jak zanotowano w aktach soboru, odpowiedział mu gromki krzyk biskupów, że formuła ta jest doskonała. Krzyczano: *Precz z nestorianami! Za drzwiami z wrogami Boga!*<sup>39</sup>. W dalszej części obrad, przeciwko przyjęciu tak zredagowanego *credo* wypowiedzieli się legaci papieża, uznając je za niezgodne z nauczaniem biskupa Rzymu. Prawdopodobnie domagali się, aby zamiast wyrażenia *z dwu natur* umieszczono zwrot *w dwu naturach*. W razie nieuwzględnienia ich żądań zagrozili powrotem do Rzymu i zwołaniem nowego soboru na Zachodzie<sup>40</sup>. W ten sposób w obradach

<sup>32</sup> C. J. H e f e l e, *Histoire...*, s. 717; P. Th. C a m e l o t, *Éphèse...*, s. 132.

<sup>33</sup> *ACO*, I, 1, 6, s. 153.

<sup>34</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 114; *ACO*, II, 3, 1, s. 5.

<sup>35</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 100–147.

<sup>36</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 140.

<sup>37</sup> *ACO*, II, 1, 1, s. 120.

<sup>38</sup> William H. C. F r e n d (*The Rise...*, s. 5) wyraził przekonanie, że: *if Anatolius had been able to gain his point and include both „Theotokos” and „out of two natures” in the definition of faith, he would probably have averted schism in the east.*

<sup>39</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 123.

<sup>40</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 123. C. J. H e f e l e, *Histoire...*, s. 718.

nastąpił impas, którego skutki trudno było przewidzieć. Szybko pojęli to cesarscy komisarze. Próbowali zaradzić kryzysowi, proponując utworzenie (z ich udziałem) komisji, składającej się z przedstawicieli biskupów Orientu, Azji, Ilirii, Pontu i Tracji, a także z legatów papieskich oraz patriarchy Konstantynopola. Zadaniem jej miało być opracowanie nowej formuły wiary<sup>41</sup>. Ponieważ jednak biskupi odrzucili tę propozycję, komisarze zwrócili im uwagę, iż wyrażenia z *dwu natur* używał potępiony przez wszystkich Dioskur, zaś sformułowania *w dwu naturach* – o które chodziło legatom – powszechnie szanowany Flawian. Z drugiej strony, starali się dać do zrozumienia, że określenie, o które tak zawzięcie walczą zgromadzeni, jest również bliskie poglądom Eutychesa<sup>42</sup>. Przedstawiciele cesarza starali się zatem wykazać, iż biskupi sami sobie przeczą. Najpierw potępił Eutychesa i Dioskura, a potem bronili ich poglądów<sup>43</sup>.

Przekonawszy się zaś, że większość zgromadzonych, wśród których był również gorliwy obrońca ortodoksji, Euzebiusz z Dorylei, opowiada się za dopiero co odczytaną formułą, komisarze postanowili tym razem oficjalnie porozumieć się z cesarzem w kwestii dalszego postępowania. Do pałacu posłano Beroniscjana, sekretarza kancelarii soborowej, który rychło powrócił z decyzją władcy. Marcjan zarządził powołanie komisji, mającej ułożyć jednoznaczną w treści formułę wiary. Jeśli biskupi nie chcieliby jej zaakceptować, sobór miał zebrać się na Zachodzie<sup>44</sup>. Tak więc cesarz wyraźnie domagał się, aby przy opracowywaniu symbolu uwzględniono punktu widzenia legatów biskupa Rzymu. Chciał w ten sposób zapobiec rozłamowi wśród duchownych, który niechybnie nastąpiłby ze względu na stanowczość, z jaką wysłannicy papiescy zapowiedzieli opuszczenie obrad. Wydaje się też, że cesarz mógł być osobiście przekonany o słuszności użycia wyrażenia *w dwu naturach*<sup>45</sup>. Mógł bowiem uważać je za jednoznaczne, a więc lepiej nadające się do określania prawdziwej wiary oraz obrony jej przed błędem Eutychesa. Jednakże nawet teraz, mimo iż chodziło o zarządzenie cesarza, protestowano przeciwko zmianie formuły. W tej sytuacji

<sup>41</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 123.

<sup>42</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 123–124.

<sup>43</sup> P.Th. C a m e l o t, *Éphèse...*, s. 133; P.T.R. G r a y, *The Defence...*, s. 13.

<sup>44</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 124.

<sup>45</sup> J.N.D. K e l l y, *Początki...*, s. 252.

komisarze przywołali raz jeszcze Dioskurowe z *dwu natur*, przeciwstawiając je sformułowaniu Leona, który uznawał istnienie w Chrystusie dwóch natur bez zmieszania, przemiany czy podziału, w jednym i tym samym Synu. Następnie przedstawiciele cesarza kazali wybierać zgromadzonym, za kim chcą pójść: za bardzo świątobliwym Leonem czy za Dioskurem?<sup>46</sup>

Powiązanie wspomnianych wyrażen z Leonem bądź z Dioskurem było bardzo zręcznym posunięciem, za którym kryła się groźba, iż cesarz, doprowadzony do ostateczności ciągłym sprzeciwem zgromadzonych, może w końcu przywrócić tego ostatniego do łask. Zastraszeni duchowni wybrali więc Leona<sup>47</sup>. Zaakceptowanie przez sobór wyrażenia w *dwu naturach* pozwoliło komisarzom opanować bardzo trudną sytuację: biskupi zgodzili się na powołanie komisji, mającej opracować nowe *credo*, przeciw czemu wcześniej tak stanowczo oponowali. Zebrała się ona w kaplicy św. Eufemii, ułożyła i jeszcze tego samego dnia przedstawiła nową wykładnię zgromadzeniu, które wysłuchawszy jej w milczeniu, entuzjastycznie ją następnie zaakceptowało<sup>48</sup>. Przyjęta formuła została zaopatrzona w długą preambułę, w której potwierdzono symbole wiary soborów w Nicei (325 r.) i w Konstantynopolu (381 r.) oraz postanowienia i wszystkie zasady przyjęte w Efezie (431 r.). Potępiając Nestoriusza i Eutychesa, zgromadzeni w Chalcedonie uznali też ortodoksyjność listów Cyryla i *Listu Leona do Flawiana*. W przypadku korespondencji Cyryla, wspomniano ogólnie o jego listach do Nestoriusza i do innych biskupów Wschodu, nie precyzując, o które z nich chodziło, co pozwalało domniemywać, że sobór opowiedział się także za trzecim listem Cyryla do Nestoriusza, zawierającym dwanaście anatematyzmów. Być może było to wykładnią kompromisową, dzięki której mogli podpisać się pod chalcedońskim *credo* także zagorzali zwolennicy nauczania Cyryla. Właściwa definicja wiary oparta została

<sup>46</sup> ACO, II, 1, 2, s. 125.

<sup>47</sup> Opowiedzenie się biskupów za Leonem, czyli wyrażeniem w *dwu naturach*, świadczy, zdaniem P.T.R. G r a y a (*The Defence...*, s. 13) o tym, iż cyryliańska większość wśród zgromadzonych dostrzegła konieczność ściślejszego sprecyzowania swego diofizytyzmu, niż czyniło to sformułowanie Cyryla z *dwu natur*. J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska...*, s. 43.

<sup>48</sup> ACO, II, 1, 2, s. 125. H. C h a d w i c k, *The Chalcedonian Definition*, [in:] *Actes du Concile de Chalcedoine: Sessions III–VI*, ed. A. J. F e s t u g i è r e, Genève 1983, s. 7–15; A. d e H a l l e u x, *La définition christologique à Chalcedoine*, RTL 7, 1976, s. 3–23, 155–170.

na formule z 433 r., drugim liście Cyryła do Nestoriusza, *Liście Leona do Flawiana* oraz deklaracji wiary Flawiana, złożonej na synodzie *endimousa* w 448 r. Soborowe *credo* z roku 451 podkreślało, że Chrystus, Słowo Wcielone, istniejąc w dwóch naturach, z których każda jest całkowita, jest doskonały zarówno w Bóstwie, jak i w człowieczeństwie, jest współsubstancjalny (ὁμοούσιος) z Ojcem w boskości, a z ludźmi w człowieczeństwie. Obydwie jego natury, pozostając niez mieszane, niezamienne, nierozłączne i nierozdzielne, zachowały swoje właściwości, tworząc jedną osobę (πρόσωπον) i jedną hipostazę (ὕπόστασις)<sup>49</sup>.

Na szóstej sesji<sup>50</sup>, 25 października, w obecności cesarza Marcjana i jego żony Pulcherii<sup>51</sup>, biskupi podpisali dekret dogmatyczny. Zapytani przez cesarza, czy akceptują ustalone wyznanie wiary, odpowiedzieli: *wszyscy wierzymy w ten sposób. (...) Chwała Marcjanowi. (...) Długie lata dla cesarzowej (...) Marcjan jest nowym Konstantynem, Pulcheria nową Heleną*. Niewątpliwie sobór zdecydował się ułożyć nową definicję wiary w wyniku wielkiej presji cesarza, której poddawano i samo zgromadzenie, i – prawdopodobnie – poszczególnych biskupów z osobna. Przedstawiciele bazyleusa wymusili też na biskupach uzgodnienie treści formuły. Wpływ cesarza na bieg wydarzeń, związanych z ułożeniem nowego symbolu, był więc ogromny. Zaznaczał się on od początku obrad aż do szóstej sesji, podczas której Marcjan osiągnął swój cel.

Niesłychanie istotne miejsce w obradach soborowych zajęła sprawa Dioskura, patriarchy Aleksandrii, którego władca obwiniał o perturbacje, do których doszło w Kościele przed zgromadzeniem w Chalcedonie. Niepokój cesarza, obawiającego się nadmiernych wpływów owego potężnego dostojnika na bieg spraw kościelnych i państwowych<sup>52</sup>, potęgowała zapewne świadomość, że już od wielu dziesięcioleci biskupi aleksandryjscy,

<sup>49</sup> DSP, I, s. 214–225. J.N.D. Kelly, *Początki...*, s. 252–254; A. de Halleux, *La définition...*, s. 3–23, 155–170.

<sup>50</sup> ACO, II, 1, 2, s. 140–155.

<sup>51</sup> E. Schartz, *Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalcedon*, [in:] *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen 1927, s. 203–212.

<sup>52</sup> J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, New York 1958, s. 356. Prawdopodobnie Marcjan próbował zawrzeć z Dioskurem kompromis, o czym świadczyć może audyencja patriarchy Aleksandrii u cesarza przed rozpoczęciem obrad soboru w Chalcedonie. Cf. na ten temat: W. Enslin, *Marcianus*, [in] *RE*, Bd. XIV.2, Stuttgart 1930,

wiodący prym na Wschodzie, wywoływali spory w Kościele<sup>53</sup>. Swego czasu Atanazy przysporzył wielu kłopotów poprzednikom Marcjana<sup>54</sup>. Jego następcą na tronie patriarchalnym, Piotr, ingerował w wewnętrzne sprawy Kościoła w Antiochii, a także w Konstantynopolu<sup>55</sup>, intrygując przeciwko Grzegorzowi z Nazjanzu<sup>56</sup>. W późniejszym okresie wiele zamętu w Kościele spowodowali Teofil, Cyryl i Dioskur, zwalczając kolejnych biskupów Konstantynopola: Jana Chryzostoma<sup>57</sup>, Nestoriusza<sup>58</sup> i Flawiana<sup>59</sup>. Dla cesarza wygórowane ambicje Dioskura stanowiły nie tylko zagrożenie dla pokoju w Kościele, ale też dla państwa, zważywszy na współdziałanie patriarchy z Chryzafiuszem, które samo w sobie mogło być dla władcy wystarczającym powodem do wyeliminowania go ze struktur kościelnych.

kol. 1521; N.H. B a y n e s, *Alexandria and Constantinople: a Study in Ecclesiastical Diplomacy*, [in:] i d e m, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, s. 114.

<sup>53</sup> E.R. H a r d y, *The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity*, ChH 15.2, 1946, s. 88; N.H. B a y n e s, *Alexandria and Constantinople...*, s. 97–115; F. D v o r n í k, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. R a d o ż y c k a, Warszawa 1985, s. 36–38; E. W i p s z y c k a, *Patriarcha aleksandryjski...*, s. 176–194.

<sup>54</sup> Literatura na ten temat jest przebogata. Cf. m.in. W.H.C. F r e n d, *Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century*, NCB 8.1, 1974, s. 20–37; T.D. B a r n e s, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass.–London 1993, *passim*; A. M a r t i n, *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373)*, Rome 1996.

<sup>55</sup> M.B. L e s z k a, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyjskich*, Łódź 2000, s. 28.

<sup>56</sup> J. T o r r e s, R. T e j a, *A Dispute of Episcopal Legitimacy: Gregory of Nazianzen and Maximus in Constantinople*, [in:] A. F e a r, J. F e r n á n d e z U r b i ñ a, M. M a r c o s, *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*, London–New Delhi–New York–Sydney 2013, s. 13–30; J.H.W.G. L i e b e s c h u e t z, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992, s. 161–163.

<sup>57</sup> Cf. m.in. T.E. G r e g o r y, *Vox populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus 1979, s. 31–79; J.H.W.G. L i e b e s c h u e t z, *The Fall of John Chrysostom*, [in:] i d e m, *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, s. 1–31; i d e m, *Friends and Enemies of John Chrysostom*, [in:] i d e m, *La romanité...*, s. 87–109; Ch. B a u r, *John Chrysostomos and his Time*, transl. M. G o n z a g a, Vaduz 1988, *passim*; J.N.D. K e l l y, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. K r a k o w c z y k, Bydgoszcz 2001, *passim*.

<sup>58</sup> T.E. G r e g o r y, *Vox...*, s. 81–127.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 143–161. Dioskur wzniecał również niepokoje w samej Nicei, w której biskupi czekali na rozpoczęcie obrad soboru. Tam też rzucił anatemę na papieża Leona. Cf. H. C h a d w i c k, *The Exile...*, s. 26.



Podobnie aspiracje biskupów Aleksandrii do przewodzenia Kościołowi na Wschodzie Marcjan mógł postrzegać jako przyczynę wzniecanych przez nich niepokojów. Skłoniło to cesarza do podjęcia działań, zmierzających do ograniczenia znaczenia aleksandryjskiego patriarchy.

Już na początku pierwszej sesji soboru w Chalcedonie, w wyniku interwencji legatów papieskich i Euzebiusza z Dorylei, Dioskur musiał, na polecenie komisarzy cesarskich, przesiąść się z miejsca dla sędziów na inne, przeznaczone dla oskarżonych<sup>60</sup>. Jeszcze podczas tej samej sesji przedstawiciele cesarza zaproponowali, żeby, jeśli zgodzi się na to władca, osoby odpowiedzialne za „rozbój efeski” poniosły taką samą karę, jaka spadła niesprawiedliwie na Flawiana. Oprócz Dioskura miano więc pozbawić urzędu: Juwenalisa z Jerozolimy, Talazjusza z Cezarei, Euzebiusza z Ancyry, Eustachego z Berytu i Bazylego z Seleucji<sup>61</sup>.

Trzecia sesja soboru została w całości poświęcona, z inicjatywy biskupów, sądowi nad Dioskurem<sup>62</sup>. Z punktu widzenia przedstawicieli cesarza sprawa ta była delikatna, gdyż Dioskur dopuścił się przewinień na synodzie zbójckim przy pełnej aprobachie ekipy ówczesnie panującego Teodozjusza II. Dlatego komisarze cesarscy pozostawili rozpatrzenie winy Dioskura samym biskupom, nie pojawiając się na posiedzeniu. Wysuwane wobec niego zarzuty o zabarwieniu teologicznym miały jednak drugorzędny charakter, a ostatecznie skazano go za wykroczenia natury dyscyplinarnej<sup>63</sup>. Wśród nich pojawiło się oskarżenie o przyjęcie do komunii potępionego już wcześniej Eutychesa, a następnie – trwanie przy tym w uporze, o niedopuszczenie do odczytania na soborze w Efezie *Listu Leona do Flawiana* oraz o ekskomunikowanie papieża<sup>64</sup>. Wydaje się jednak, że przy wydaniu wyroku skazującego decydujące znaczenie

<sup>60</sup> ACO, II, 1, 1, s. 65–67.

<sup>61</sup> ACO, II, 1, 1, s. 195.

<sup>62</sup> ACO, II, 1, 2, s. 3–42; ACO, II, 3, 2, s. 17–87.

<sup>63</sup> W przekonaniu Ewy W i p s z y c k i e j (*Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu*, Kraków 2018, s. 150) *nie podjęto przeciwko niemu oskarżeń doktrynalnych, gdyż uczestnicy dalecy byli od przekonania, że mają do czynienia z heretykiem, widzieli w nim dziedzica Cyryla, w którego ortodoksję wierzyli bez zastrzeżeń.*

<sup>64</sup> ACO, II, 1, 2, s. 25–29; E w a g r i u s z, II, 4, s. 46. Oskarżenia, wysuwane wobec Dioskura, były liczne i dość dziwne. Ewa W i p s z y c k a (*Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 237) nazwała je *stereotypowym wykazem możliwych zbrodni.*

miało niestawienie się przed soborem, mimo trzykrotnego wezwania, na wyznaczone Dioskurowi posiedzenie<sup>65</sup>. Mimo że w trzeciej sesji nie uczestniczyli ani komisarze cesarscy, ani senatorowie<sup>66</sup>, nie ulega żadnej wątpliwości, że to nie biskupi zdecydowali o usunięciu Dioskura z urzędu, ale cesarz Marcjan<sup>67</sup>.

Niewątpliwie więc władca osiągnął zamierzony cel, ale nie przewidział wszystkich jego konsekwencji. Nie docenił silnej pozycji, jaką posiadali w Egipcie patriarchowie Aleksandrii. Poniżenie Dioskura szczególnie boleśnie musieli odczuć mnisi egipscy, tak mocno związani ze swoim patriarchą. Kryło to w sobie groźbę wystąpień na szeroką skalę przeciw uchwałom soboru w Chalcedonie. Oburzeni potraktowaniem swego biskupa Egipcjanie łatwo dawali posłuch wieściom o przyznaniu przez sobór racji Nestoriuszowi<sup>68</sup>. Cesarz Marcjan mógł postąpić rozważniej i wykorzystać chociażby fakt prześladowania przez Dioskura rodziny Cyryla, tym bardziej, że miał on z tego powodu wielu wrogów w samej Aleksandrii<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Cf. na ten temat: M.J. v a n P a r y s, *The Council...*, s. 312–313; V.C. S a m u e l, *Proceedings of the Council of Chalcedon...*, s. 335–338; J. L e b o n, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*, Mu 59, 1946, s. 515–528.

<sup>66</sup> Zdaniem P. B a t i f f o l a (*Le catholicisme...*, s. 541), w sytuacji, gdy w stan oskarżenia został postawiony biskup, obecność świeckich na rozprawie byłaby niezręczna.

<sup>67</sup> E.R. H a r d y (*The Patriarchate...*, s. 90–91) zwraca uwagę na szeroką koalicję, jaka uformowała się przeciwko Dioskurowi w Chalcedonie, z cesarzem, biskupami Rzymu, Antiochii i Konstantynopola, a także z całym wschodnim episkopatem.

<sup>68</sup> Cf. na ten temat: A.H.M. J o n e s, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise*, [in:] i d e m, *The Roman Economy, Studies in Ancient Economic and Administrative History*, ed. P.A. B r u n t, Oxford 1974, s. 320; F.X. M u r p h y, *Peter...*, s. 104. Charles Diehl (C. D i e h l, G. M a r ç a i s, *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris 1944, s. 31) podkreślał, że sobór w Chalcedonie był *au sentiment des monophysites, la revanche de Nestorius, dont on canonisait la doctrine, tout en anathématisant*. P.T.R. G r a y (*The Defence of Chalcedon...*, s. 20) wskazywał, że przekonanie o zwycięstwie nauki Nestoriusza w Chalcedonie stwarzało niemal automatycznie zagrożenie dla mocno ugruntowanej, prostej biblijnej wiary w Słowo, które stało się ciałem. Zdaniem W.H.C. F r e n d a (*The Rise...*, s. 148) powszechnie uznano, iż *Chalcedon had vindicated Nestorius' »two natures« and was not scriptural: it taught that he who was crucified was not God but man*.

<sup>69</sup> O antypatii Dioskura do Cyryla: L. D u c h e s n e, *Histoire...*, s. 391; H. C h a d w i c k, *The Exile...*, s. 19–20; F.X. M u r p h y, *Peter...*, s. 58–60; E. S t e i n, *Le développement du pouvoir du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, MSl 3, 1926, s. 99; P. G o u b e r t, *Le rôle...*, s. 309–310.

Zamiast jednak wykorzystać te argumenty, cesarz uczynił z patriarchy męczennika, godnego w oczach Egipcjan najwyższej czci<sup>70</sup>.

Z kolei na sesji odbywającej się 1 listopada Sobór Chalcedoński uchwalił 28. kanon przyznający biskupowi Konstantynopola – Nowego Rzymu takie same honory i przywileje, jakie posiadał biskup Starego Rzymu. Miasto zaszczycone obecnością cesarza i senatu, korzystające z tych samych przywilejów, co stary cesarski Rzym, winno bowiem być wywyższone na równi z nim i w dziedzinie kościelnej zajmować miejsce tuż po nim<sup>71</sup>. Jednocześnie przyznano patriarsze Konstantynopola jurysdykcję w diecezjach Pontu, Azji, Tracji oraz w tych biskupstwach, które miały dopiero powstać poza granicami cesarstwa<sup>72</sup>. Jak się wydaje, kanon ów przyjęto z inspiracji cesarza Marcjana<sup>73</sup>, choć na sesji, podczas której został zaaprobowany, jego przedstawiciele nie byli obecni<sup>74</sup>. Zważywszy na aspiracje biskupów Aleksandrii do prymatu w Kościele na Wschodzie, uznać należy, że ostrze przyjętych rozwiązań prawnych skierowane było właśnie przeciwko nim<sup>75</sup>. Wyniesienie biskupa stolicy, w duchu kanonów przyjętych już w 381 r. przez sobór w Konstantynopolu, nie tylko umacniało pozycję patriarchy stołecznego miasta, ale zapewniało także cesarzowi, za jego pośrednictwem, rozszerzenie swoich wpływów w Kościele wschodnim, a nawet w całym Kościele powszechnym.

<sup>70</sup> A.S. A t i y a, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, s. 49–50.

<sup>71</sup> *ACO*, II, 3, 3, s. 113; *DSP*, I, s. 250–253; E w a g r i u s z, II, 4, s. 50. M. S a l a m o n, *Rozwój idei Rzymu–Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI w.*, Katowice 1975, s. 117–119; T. O. M a r t i n, *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*..., t. II, s. 433–458; A. d e H a l l e u x, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome*, *ETL* 64, 1988, s. 288–323; i d e m, *Le vingt-huitième canon de Chalcédoine*, *SP* 19, 1989, s. 28–36.

<sup>72</sup> Chodzi tu o kanon 9. i 17. (P.Th. C a m e l o t, *Éphèse*..., s. 161–162).

<sup>73</sup> C. J. H e f e l e, *Histoire des conciles*..., s. 768, 829; F. D v o r n í k, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge 1958, s. 90–95.

<sup>74</sup> Jak sądzi C. J. H e f e l e (*Histoire*..., s. 768–769) było to dyplomatyczne posunięcie władcy, który, spodziewając się, iż wspomniany kanon spotka się ze sprzeciwem legatów papieskich, nie chciał, aby jego przedstawiciele byli stroną w tym sporze, gdyż przewidział dla nich rolę sędziów.

<sup>75</sup> F. D v o r n í k, *Bizancjum*..., s. 38.

Legaci papiescy, nieobecni na sesji, w czasie której uchwalono 28. kanon, zgłosili pod koniec obrad soboru swój sprzeciw, który jednak został przez przedstawicieli cesarza odrzucony<sup>76</sup>. Dla Marcjana przyjęcie owego kanonu musiało być bardzo ważne, skoro nie zawahał się nawet wejść w konflikt z papieżem, wbrew swej dotychczasowej polityce<sup>77</sup>. Być może cesarz miał nadzieję, że biskup Rzymu dostrzeże właściwy cel kanonu, jakim było stworzenie przeciwwagi w Kościele wschodnim dla potęgi patriarchatu Aleksandrii i zatwierdzi go, zwłaszcza, że sobór w Chalcedonie z wielkim szacunkiem odnosił się do papieża Leona.

Autorytet Kościoła egipskiego niewątpliwie doznał w Chalcedonie bardzo poważnego uszczerbku. Egipcjanie mogli wręcz nabrać przekonania, że zasadniczym celem tego soboru było właśnie poniżenie Dioskura i biskupstwa Aleksandrii w odwecie za sukcesy Cyryla i poparcie okazywane jego następcy przez Teodozjusza II<sup>78</sup>. W ten sposób teologia i polityka zlały się w „konsubstancjalną” jedność. Nic więc dziwnego, że wierni Kościoła egipskiego nienawidzili wszystkiego, co wiązało się z soborem w Chalcedonie. Spodziewało się tego trzynastu biskupów egipskich, odmawiając w czasie obrad zgromadzenia potępienia Eutychesa, jak również określenia swego stanowiska w sprawie *Listu Leona do Flawiana*. Nie chcieli postępować wbrew tradycji Kościoła Aleksandrii, w którym wszyscy biskupi zobowiązani byli wyznawać wiarę swego patriarchy. W przeciwnym razie, po powrocie do Egiptu mogli spodziewać się nawet kary śmierci. Szukali więc ratunku u przedstawicieli cesarza. Marcjan nakazał im pozostać w Konstantynopolu aż do wyświęcenia nowego patriarchy Aleksandrii<sup>79</sup>.

Niemale znaczenie miało nastawienie soboru do posądzanych o nestorianizm Teodoretę z Cyru i Ibasę z Edessy. Gdy wśród zgromadzonych w Chalcedonie pojawił się Teodoret, podniosły się okrzyki sprzeciwu biskupów z Egiptu, Palestyny i Ilirii. Wypominano mu bliskie stosunki

<sup>76</sup> ACO, II, 3, 3, s. 109.

<sup>77</sup> E. W i p s z y c k a, *Kościół...*, s. 242–246.

<sup>78</sup> H.I. Marrou, *L'Église...*, s. 262–263; A.S. Atiya, *Historia...*, s. 49–50.

<sup>79</sup> C.J. Hefele, *Histoire...*, s. 704; E. W i p s z y c k a, *Patriarcha...*, s. 191–192.

z Nestoriuszem, herezję oraz wystąpienia przeciwko Cyrylowi<sup>80</sup>. Jak się wydaje, cesarz od początku był zainteresowany oczyszczeniem biskupa Cyru z zarzutów herezji. Po pierwsze dlatego, że uczynił to już wcześniej papież, a – jak wiadomo – Marcjanowi zależało na dobrych stosunkach z biskupem Rzymu. Po drugie, Teodoret, występującego przeciw błędowi Eutychesa, pozbawił urzędu Dioskur, współdziałając z eunuchem Chryzafiuszem, co samo w sobie mogło być już wystarczającym powodem dla okazania mu poparcia<sup>81</sup>. Przymuszczenie podobnymi motywami kierował się imperator w stosunku do Ibas z Edessy, którego zrehabilitowano 26–27 października<sup>82</sup>.

Na przebiegu soboru w Chalcedonie zaważyła wyraźnie wola cesarza Marcjana. Władca konsekwentnie realizował bardzo konkretny plan, opracowany zapewne razem z małżonką, cesarzową Pulcherią, której zaangażowanie religijne jest dobrze znane. Ponieważ para cesarska doszła do władzy w wyniku swego rodzaju przewrotu, przeprowadzonego przez kręgi wojskowe po śmierci cesarza Teodozjusza II, jej zasadniczym celem było obalenie klikki Chryzafiusza, panoszącej się nie tylko w państwie, ale i w Kościele. Na gruncie kościelnym przywrócono w pierwszej kolejności komunię z papieżem Leonem, zerwaną przez stronników Chryzafiusza w Efezie w 449 r. Na synodzie *endimousa* (450 r.) uznano więc nauczanie biskupa Rzymu za ortodoksyjne, a jednocześnie potępiono Eutychesa i Nestoriusza, do których cesarzowa Pulcheria była bardzo negatywnie ustosunkowana. Para cesarska nie zadowoliliła się jednak kwestiami bieżącymi, ale postanowiła gruntownie uporządkować sytuację w Kościele, tak by zapobiec w przyszłości nowym konfliktom. W tym to właśnie celu zwołano sobór, który w zamiśle cesarskich małżonkó w i ich najbardziej

---

<sup>80</sup> *ACO*, II, 3, 3, s. 13–14. Cf. także: P.T.R. Gray, *The Defence of Chalcedon...*, s. 8; G. Bardy, P. de Labriolle, G. de Plinval, L. Brehier, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, [in:] *Histoire de l'Église*, t. IV, ed. A. Fliche, V. Martin, Paris 1935, s. 274.

<sup>81</sup> Najprawdopodobniej domagał się tego też patron Marcjana, Aspar. Jak wynika bowiem z korespondencji Teodora (*Listy*, s. 231–232) już powrót z wygnania w 450 r. zawdzięczał on przede wszystkim gorliwym zabiegom Aspara u cesarza Marcjana.

<sup>82</sup> *ACO*, II, 3, 3, s. 16–52. Na temat rehabilitacji Teodora z Cyru i Ibas z Edessy: G. Bardy, P. de Labriolle, G. de Plinval, L. Brehier, *De la mort...*, s. 236–237; F.X. Murphy, *Peter...*, s. 84–87.

zaufanych doradców miał ułożyć nowe, jednoznaczne wyznanie wiary, ograniczyć nadmierne wpływy patriarchów Aleksandrii, wynieść na pierwsze miejsce na Wschodzie biskupa stolicy nad Bosforem oraz włączyć mnichów w struktury kościelne<sup>83</sup>. Realizując swój plan, cesarz przełamał opór biskupów, sprzeciwiających się opracowaniu nowego *credo*, czego zabraniał sobór w Efezie (431 r.), na którym wręcz kanonizowano *credo* nicejskie jako istotę chrystologicznej ortodoksji. Miało to daleko idące konsekwencje. Wierni bowiem mogli odebrać sobór w Chalcedonie jako uwłaczający świętym Ojcom z Nicei i Efezu. Zważywszy na ogromne przywiązanie mieszkańców cesarstwa do pierwszego soboru ekumenicznego<sup>84</sup>, łatwo zrozumieć niechęć znacznej ich części do zgromadzenia biskupów w Chalcedonie. W dodatku cesarz został zmuszony do zajęcia określonego stanowiska w sporze, do którego doszło wokół wyrażen *z dwu natur / w dwu naturach*, co przysporzyło zarówno jemu samemu, jak i soborowi nowych przeciwników. Władca, chcąc bowiem zapobiec otwartemu konfliktowi z Kościołem rzymskim, wymusił na duchownych akceptację sformułowania *w dwu naturach*. Ponieważ zaś wyrażenie to kojarzono na Wschodzie z nauczaniem Nestoriusza, cesarz dał w ten sposób niezadowolonym z przebiegu obrad pierwszorzędny, chwytliwy propagandowo argument na poparcie tezy o zwycięstwie w Chalcedonie nauki Nestoriusza, z którą ściśle wiązano sprawę kultu Bogurodzicy<sup>85</sup>. Znamienne były

<sup>83</sup> Zgromadzenie w Chalcedonie miało również za pomocą kanonów wyeliminować bolesne nieporządki z Kościoła, szczególnie te związane z mnichami. Toteż sobór podporządkowywał mnichów znajdujących się dotąd poza instytucjonalnym Kościołem w kanonach 4., 6. i 8. jurysdykcji lokalnych biskupów; cf. G. D a g r o n, *Les moines et la ville...*, s. 261–276; H. B a c h t, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, *Entscheidung um Chalkedon*, ed. A. G r i l l m e i e r, H. B a c h t, Würzburg 1951, s. 193–314; E. W i p s z y c k a, *Kościół...*, s. 241–242; E. W i p s z y c k a, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 448–449; J. L e w a n d o w i c z, *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Kraków 2018, s. 45–47.

<sup>84</sup> J.N.D. K e l l y, *Początki doktryny...*, s. 244; W.H.C. F r e n d, *The Rise of the Monophysite...*, s. 137–139.

<sup>85</sup> M. S t a r o w i e y s k i, *Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich*, ACr 16, 1984, s. 447. Na temat kultu maryjnego w Egipcie, w którym przecież protest przeciwko

okrzyki biskupów, zgromadzonych w Chalcedonie, wybrzmiały choćby po opowiedzeniu się biskupa Jana z Germanicji (nawiasem mówiąc, przyjaciela Teodoretą z Cyru<sup>86</sup>) za formułą, kojarzoną z nauczaniem Nestoriusza. Posądzono go od razu o nestorianizm i odmówienie Maryi tytułu Θεοτόκος<sup>87</sup>. Skoro czyniła tak ówczesna elita Kościoła, o ile łatwiej musiało to przychodzić znacznie mniej zorientowanym w sprawach wiary szeregowym wiernym. Toteż sprzeciw wobec uchwał soboru w Chalcedonie wiązać można również, jak się wydaje, z siłą kultu maryjnego<sup>88</sup>. Niezręczne rozwiązanie sprawy Dioskura, a także przyjęcie do jedności z Kościołem powszechnym przyjaciół Nestoriusza, dopełniło reszty.

Już w czasie obrad soboru w Chalcedonie przeciwko postanowieniom zgromadzenia, dotyczącym Eutychesa i *Listu Leona do Flawiana*, zaprotestowała grupa kilkudziesięciu mnichów, wśród których znajdowali się najgorliwsi pomocnicy Dioskura z czasów „rozboju efeskiego”, na czele z Barsumase. Odwołali się oni w tych kwestiach do cesarza, ale otrzymali od niego jedynie 30 dni na podporządkowanie się decyzjom soboru<sup>89</sup>. Ów protest mnichów, jak i obawy trzynastu biskupów egipskich, zapowiadały silny sprzeciw wobec uchwał zgromadzenia w Chalcedonie<sup>90</sup>. Wydaje się, iż największym błędem polityki Marcjana była chęć rozwiązania zbyt

---

soborowi w Chalcedonie był największy: G. G i a m b e r a r d i n i, *Il culto mariano in Egitto*, t. I, sec. I–VI, Jerusalem 1975, s. 241–265. Zdumiewa jednak niewiele śladów pobożności maryjnej wśród mnichów, chociaż, jak się wydaje, sam kult przyczynił się wielce do rozwoju monastycyzmu w Egipcie. Na ten temat: M. S t a r o w i e y s k i, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, RTK 23.4, 1976, s. 127–129; J. K r ó l i k o w s k i, „Theotokos” w teologii św. Atanazego. *Przełom mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, SMat 2.1, 2000, s. 56–73; R. M. P r i c e, *Marian Piety and the Nestorian Controversy*, SCH 39, 2004, s. 31–38.

<sup>86</sup> Teodoret, *Listy*, 125.

<sup>87</sup> ACO, II, 1, 2, s. 123.

<sup>88</sup> P. C l é m e n t, *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit Nestorien*, ETL 5, 1928, s. 613. W Egipcie, w opinii Marka S t a r o w i e y s k i e g o (*Maryja w pierwszych wiekach Kościoła*, Wdr 16.7, 1988, s. 11) odrzucenie Bożego macierzyństwa Marii uważano za bluźnierstwo. W Syrii zaś jeszcze przed soborem w Efezie (431 r.) pobożność maryjna była szczególnie głęboka (J. N. D. K e l l y, *Początki...*, s. 366).

<sup>89</sup> C. J. H e f e l e, *Histoire...*, s. 710–711.

<sup>90</sup> F. X. M u r p h y, P. S h e r w o o d, *Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1974, s. 36; H. B a c h t, *Die Rolle...*, s. 193–314. Większość mnichów opowiedziała się przeciwko soborowi w Chalcedonie; cf. E. W i p s z y c k a, *Drugi...*, s. 38.

wielu spraw za jednym razem. Takie działanie przysporzyło cesarzowi i soborowi w Chalcedonie wielu wrogów, którym zależało na odrzuceniu uchwał zgromadzenia biskupów. Wykorzystali więc bezlitośnie wszystkie potknięcia i niezręczności popełnione przez Marcjana, ponieważ sami biskupi bez jego wiedzy nie mogli podjąć decyzji w żadnej sprawie. Oficjalnie jednak cesarz stawiał władzę soboru ponad swoją, czym dość niezręcznie tłumaczył zwołanie biskupów do Chalcedonu. Twierdził też, że ów szacunek dla soboru każe mu podporządkować się także jego decyzjom. Swoją zaś obecność w czasie obrad tłumaczył chęcią umocnienia wiary i przykładem Konstantyna I Wielkiego, a nie zamiarem wywierania nacisku na kogokolwiek<sup>91</sup>. Te niezręczne argumenty pozwalają sądzić, że Marcjan i Pulcheria zorientowali się poniewczasie, iż popełnili sporo kardynalnych błędów. Jednym z pierwszych było odstąpienie od pierwotnego zamiaru zwołania soboru do Nicei, co pozwoliłoby uniknąć tworzenia *nowego* wyznania wiary, na rzecz uzupełnienia *starego* w duchu czcigodnej i powszechnie akceptowanej tradycji. Nie zdobyli się oni również na traktowanie herezjarchów w sposób cierpliwy i wielkoduszny, jak to czynił Konstantyn. Również obecność cesarskich komisarzy była dużą niezręcznością, ponieważ przypominała praktyki stosowane w Efezie w roku 449. Wyniesienie biskupa Konstantynopola z racji politycznego znaczenia miasta zagrażało pozycji papieża i oddaliło Wschód od Zachodu. Jednak największym nieszczęściem, jakie Marcjan poprzez Sobór Chalcedoński sprowadził na cesarstwo, był trwały rozłam między ortodoksją a syryjskim nestorianizmem i egipskim monofizytyzmem. Dwór cesarski sądził zapewne, że jest to sytuacja przejściowa, którą da się rozwiązać po soborze przy pomocy rozporządzeń administracyjnych. Jednak aplikacja logiki państwowej do zagadnień teologicznych miała się okazać w tym wypadku zupełną pomyłką. Nie da się bowiem kierować sumieniami przy pomocy prawa państwowego.

Nie pomogły więc edykty wydawane przez imperatora, w których zakazywał dalszych dysput chrystologicznych oraz groził surowymi karami wszystkim, którzy nie chcieliby podporządkować się uchwałom soboru<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 140; C.J. H e f e l e, *Histoire...*, s. 733.

<sup>92</sup> *ACO*, II, 1, 3, s. 119–121; *ACO*, II, 2, 2, s. 21–24.



Pierwszy z nich nosi datę 7 lutego 452 r., kolejny władca promulgował w następnym miesiącu, 13 marca, wskazując na zgodność uchwał chalcedońskich z postanowieniami soborów w Nicei, Konstantynopolu i Efezie. 18 lipca wydał natomiast edykt, skierowany przeciwko Eutychesowi, uderzający mocno w klasztor, którego był archimandrytą<sup>93</sup>. Wspomniane rozporządzenia nie spełniły wiązanych z nimi nadziei. W poważnym zaś stopniu pogarszał sytuację brak akceptacji soborowych postanowień przez papieża Leona, który nie chciał uznać 28. kanonu, jako godzącego w uprzywilejowaną pozycję biskupa Rzymu. Dopiero 15 lutego 453 r., w odpowiedzi na list cesarza Marcjana<sup>94</sup>, zaniepokojonego postawą papieża, Leon zaaprobował uchwały soboru, ale tylko te, które dotyczyły wiary i potępienia heretyków<sup>95</sup>. Tymczasem, co słusznie podkreślają niektórzy badacze, niepełna aprobata biskupa Rzymu w kwestii uchwał soborowych mogła łatwo przerodzić się w upraszczającą całe zagadnienie plotkę, interpretującą ten fakt w duchu opozycji antychalcedońskiej, sprawiając wrażenie, że *Rzym (...) solidaryzuje się nie z Chalcedonem, lecz z jego przeciwnikami*<sup>96</sup>. Wszystko to stanowiło przyczynę poważnych rozruchów na terenie Palestyny, Syrii i Egiptu, skierowanych przeciw postanowieniom soboru. Dopiero interwencja zbrojna cesarza przywróciła spokój w państwie, jednak była to raczej cisza przed burzą niż autentyczny pokój religijny<sup>97</sup>.

Nie udało się bowiem ani cesarzowi Marcjanowi, ani jego następcom przywrócić trwałego pokoju w Kościele na podstawie uchwał Soboru Chalcedońskiego. Spotkały się one nie tylko z bardzo silnym sprzeciwem, ale to właśnie w opozycji do nich rozwinął się monofizytyzm<sup>98</sup>. Sobór

<sup>93</sup> *ACO*, II, 1, 3, s. 122–124; *ACO*, II, 2, s. 190–193.

<sup>94</sup> *ACO*, II, 1, 2, s. 16.

<sup>95</sup> *ACO*, II, 4, s. 68.

<sup>96</sup> S. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969, s. 142; W. Enslin, *Marcianus...*, kol. 1523–1524.

<sup>97</sup> Pseudo-Zachariasz, III, 2. G. Bardy, P. de Labriolle, G. de Plinval, L. Brehier, *De la mort...*, s. 276–281; F.X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople...*, s. 37.

<sup>98</sup> Sam termin jest dość nieprecyzyjny. Został ukuty przez melchitów (z syryjskiego *malkaja* – ‘cesarski’), a więc członków Kościoła chalcedońskiego w Syrii i Egipcie, którzy do jednej grupy monofizytów zaliczali wszystkich odrzucających *credo* chalcedońskie,

wywołał więc kryzys, który zdominował dzieje Kościoła w kolejnych wiekach i doprowadził do powstania odrębnych Kościołów monofizycznych. Ponieważ posługiwały się one lokalnymi językami, podejrzewano, że na kwestie doktrynalne nałożyły się antagonizmy o podłożu etnicznym. Badacze nie znaleźli jednak na to wystarczających dowodów<sup>99</sup>. Ostremu konfliktowi wokół soboru w Chalcedonie nie położyły kresu nawet podboje arabskie<sup>100</sup>. Zwaśnione strony nadal się zwalczały, choć w wyniku najazdu Arabów ostatecznie odpadły od Cesarstwa prowincje, w których przeciwnicy uchwał soboru w Chalcedonie byli szczególnie silni<sup>101</sup>. Konsekwencje tych podziałów dają o sobie znać jeszcze w czasach nam współczesnych<sup>102</sup>. Szczególnie silnym ogniskiem oporu wobec postanowień chalcedońskich był Kościół w Egipcie. Cesarz Marcjan, aby

---

mimo ich zróżnicowanych poglądów. P.Th. Camelot, *De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon...*, t. I, s. 242; A.S. Atiya, *Historia...*, s. 51; H.I. Marrou, *L'Église...*, s. 143–149.

<sup>99</sup> A.H.M. Jones, *Were Ancient Heresies...*, s. 308–329; E. Wipszycka, *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, KH 3, 1977, s. 551–563; eadem, *Tysiąc lat greckiego panowania w Egipcie. Trudne dzieje stosunków między dwiema cywilizacjami*, M 37.4/5, 1982, s. 181–198.

<sup>100</sup> A.A. Vasiliév, *Histoire de l'Empire Byzantin*, t. I, 324–1081, Paris 1932, s. 135). Jednak nie oznacza to, jak wykazali J. Moorhead (*The Monophysite Response to the Arab Invasion*, B 51, 1981, s. 579–591) i F. Winkelmann (*Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung*, Bsl 40, 1979, s. 161–182), iż ludność tych prowincji współdziałała z najeźdźcami. Prawdą jest jednak, jak miało to miejsce w przypadku Egiptu, że niejednokrotnie lokalne elity, działając poza podziałami doktrynalnymi, zawierały z własnej inicjatywy układy z dowódcami wojsk arabskich, których celem była ochrona mieszkańców. Cf. na ten temat: Maged S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, London 2014; T. Wolińska, *Opór, bierność czy kolaboracja? Chrześcijaństwo w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*, [in:] *Bizancjum i Arabowie spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 362–387; E. Wipszycka, *Chrześcijaństwo...*, s. 180–182.

<sup>101</sup> Ewa Wipszycka (*Chrześcijaństwo...*, s. 197) uważa jednak, że w Egipcie tezę o radykalnym podziale doktrynalnym w omawianych czasach trzeba odrzucić, bowiem *życie Kościoła zarazem podlegało i nie podlegało schematom, hierarchia kościelna, mimo swej wrażliwości na tematykę doktrynalną, postępowała wielokrotnie w sposób pragmatyczny i elastyczny*.

<sup>102</sup> J. Misiurek, *Sobór Chalcedoński w aspekcie ekumenizmu*, RTK 21, 1974, s. 91–104.

wprowadzić na tron biskupi następcę Dioskura<sup>103</sup>, Proteriusza, musiał użyć wojska<sup>104</sup>. Kiedy jednak zabrakło protekcji władcy, który zmarł w lutym 457 r., zwolennicy Dioskura ustanowili nowym patriarchą Tymoteusza Ailurosa (Łasicę)<sup>105</sup>, a samego Proteriusza niespełna dwa tygodnie później zamordowali w baptysterium w okresie Świąt Wielkanocnych, wywołując w Aleksandrii rozruchy<sup>106</sup>. Po soborze w Chalcedonie nie mógł powrócić do Jerozolimy jej biskup Juwenalis. Wcześniej bowiem wróciła tam grupa mnichów palestyńskich na czele z niejakim Teodozjuszem, roznosząc wieść o przyjęciu przez sobór nestoriańskiej formuły wiary<sup>107</sup>. Kiedy zatem Juwenalis przyплыł do Cezarei Palestyńskiej, musiał skonfrontować się z wrogo doń nastawionym tłumem, któremu przewodził wspomniany mnich Teodozjusz. Na niewiele się zdały apele dostojnika, wzywającego do posłuszeństwa wobec decyzji cesarza. Biskup Jerozolimy, czując się zagrożony, udał się więc w drogę powrotną do Konstantynopola, by tam szukać pomocy. Jego przeciwnicy, uzyskawszy tymczasem poparcie cesarzowej Eudocji, wdowy po zmarłym Teodozjuszu II, doprowadzili do konsekracji mnicha Teodozjusza na biskupa Jerozolimy, a następnie próbowali bezskutecznie pozyskać dla swych działań parę cesarską, Pulcherię<sup>108</sup> i Marcjana<sup>109</sup>, śląc listy do Konstantynopola. Władca był jednak zdeterminowany aby zapewnić uchwałom soboru powszechne uznanie i zaprowadzić porządek w państwie. Zniecierpliwiony, wydał też w lutym 453 r. dekret, który z jednej strony zapowiadał represje wobec wszystkich uczestników rebelii, z drugiej zaś umożliwiał Juwenalisowi powrót w otoczeniu eskorty wojskowej

<sup>103</sup> Dioskur znajdował się na wygnaniu aż do roku 454, w którym zmarł.

<sup>104</sup> E w a g r i u s z, II, 5; P s e u d o - Z a c h a r i a s z, III, 2.

<sup>105</sup> Tymoteusz został wyświęcony niekanonicznie, gdyż został konsekrowany jedynie przez Euzebiusza z Peluzjum i Piotra Iberyjczyka, biskupa Majumy; J. L e b o n, *La christologie de Timothée Aelure*, REB 9, 1908, s. 677–702; P. B l a u d e a u, *Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'Empire postchalcedonien*, REB 54, 1996, s. 107–133; R. Y. E b i e d, L. R. W i c k h a m, *Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon*, [in:] *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. L a g a, J. A. M u n i t i z, L. v a n R o m p a y, Leuven 1985, s. 115–166.

<sup>106</sup> E w a g r i u s z, II, 8; P s e u d o - Z a c h a r i a s z, IV, 1–2.

<sup>107</sup> P. M o u t e r d e, *Le concile de Chalcedoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon...*, t. I, s. 581–602.

<sup>108</sup> *ACO*, II, I, 3, s. 128–129.

<sup>109</sup> *ACO*, II, I, 3, s. 124–127.

do Jerozolimy<sup>110</sup>. Para cesarska nie zrezygnowała jednak z akcji propagandowej, wysyłając do mieszkańców Palestyny listy zachęcające do wierności soborowi w Chalcedonie<sup>111</sup>. Mimo że udało się przekonać cesarzową Eudocję, aby oficjalnie opowiedziała się za uchwałami soboru, to i tak wspierała ona nadal opozycję antychalcedońską<sup>112</sup>.

## 2. Zmagania o jedność Kościoła w latach 451–527

Na wieść o wypadkach w Egipcie i zamordowaniu biskupa Aleksandrii, Proteriusza, Leon I (457–474)<sup>113</sup>, następcę Marcjana na cesarskim tronie, zamierzał zwołać kolejny sobór, ale wobec zdecydowanego sprzeciwu papieża pomysł ów zarzucił<sup>114</sup>. W zamian, wyrażając życzenie przywrócenia pokoju w Kościołach i miastach *Imperium Romanum*, przeprowadził swego rodzaju plebiscyt. Wystosował bowiem pismo okólne do metropolitów, polecając w nim, by po uprzednich konsultacjach z synodami prowincjonalnymi, ustosunkowali się do konsekracji biskupiej Tymoteusza oraz do odrzucanego przez jego zwolenników soboru w Chalcedonie. Do pisma cesarskiego dołączone zostały listy z zażaleniami kierowanymi do władcy zarówno przez przeciwników Tymoteusza, jak i przez jego zwolenników, aby duchowni mogli tym łatwiej wyrobić sobie na tej podstawie własny pogląd<sup>115</sup>. Zbiór udzielonych odpowiedzi (*Codex Encyclicus*)

---

<sup>110</sup> P. Maraval, *La réception de Chalcedoine dans l'empire d'Orient*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. L. Pietri et al., Paris 1998, s. 110.

<sup>111</sup> *ACO*, II, 1, 3, s. 133–135.

<sup>112</sup> Cyryl ze Scytopola, *Żywot Eutymiusza*, 30, s. 47–49.

<sup>113</sup> Kazimierz Ginter (*Wizerunek...*, s. 135), analizując ocenę cesarza Leona przez autorów późnoantycznych, doszedł do wniosku, że różnice zdań w ocenie rządów Leona dotyczą nie kwestii religijnych, ale sposobu rządzenia państwem.

<sup>114</sup> *ACO*, II, 4, s. 97–100.

<sup>115</sup> W sumie list okólny wysłano w przybliżeniu do 67 adresatów. Jego treść znamy jedynie z wersji skierowanej do patriarchy Konstantynopola, Anatoliusza; *ACO*, II, 5, s. 11; Ewagriusz, II, 9; Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique*,

zawiera ich jedynie 37, ale prawie z 500 podpisami biskupów<sup>116</sup>. Wśród nich, tylko jeden głos został oddany przeciwko uchwałom chalcedońskim. Stanowisko takie zajął Amfilochiusz, biskup Sydy, choć i on wypowiedział się przeciwko elekcji Tymoteusza, tak jak wszyscy pozostali ankietowani<sup>117</sup>, zarówno biskupi jak i przedstawiciele mnichów na czele z Symeonem Słupnikiem<sup>118</sup>. Wedle Ewagriusza Scholastyka jako pierwszy na cesarski list okólny odpowiedział Leon, biskup Rzymu, stając w obronie Soboru Chalcedońskiego i występując przeciwko Tymoteuszowi, któremu zdecydowanie odmówił prawa do sakry biskupiej<sup>119</sup>. List papieski przesłał cesarz Tymoteuszowi, licząc, że pod jego wpływem zmieni swe stanowisko i zaakceptuje sobór w Chalcedonie. Wobec zdecydowanej odmowy monofizyckiego biskupa Aleksandrii, został on na przelomie lat 459/460, z inicjatywy władcy, potępiony i skazany na wygnanie najpierw do Gangry (Çankırı, środkowa Turcja), a w roku 464 do Chersonezu na Krymie<sup>120</sup>. W Aleksandrii ponownie doszło do rozlewu krwi, a liczba ofiar miała przekroczyć dziesięć tysięcy<sup>121</sup>. Tymoteusza Ailurosa zastąpił na biskupim tronie mnich Tymoteusz Salofakialos, któremu mimo koncyliacyjnej postawy również nie udało się doprowadzić do pojednania zwaśnionych stron<sup>122</sup>.

Natomiast w okresie uzurpacji Bazyliskosa (475–476)<sup>123</sup>, który wystąpił przeciwko cesarzowi Zenonowi (474–491), Tymoteusz Ailuros został

---

*littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu' à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain 1909, s. 21–24; R. Kosiński, *The Emperor Zeno: Religion and Politics*, Kraków 2010, s. 47–51.

<sup>116</sup> ACO, II, 5, s. 9–98; Cf. T. Schnitzler, *Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458*, Rome 1938.

<sup>117</sup> Ewagriusz, II, 10; Pseudo-Zachariasz, IV, 7; Michał Syryjczyk, IX, 5.

<sup>118</sup> Ewagriusz, II, 9–10.

<sup>119</sup> Leon, *List do cesarza Leona z 17 sierpnia 458 r.*, ACO, II, 4, s. 113–119.

<sup>120</sup> Ewagriusz, II, 11; Pseudo-Zachariasz, IV, 9.

<sup>121</sup> Tak szacował ją Pseudo-Zachariasz (IV, 9).

<sup>122</sup> Pseudo-Zachariasz, IV, 9.

<sup>123</sup> Cf. M. Redies, *Die Usurpation des Basiliskos (475–476) im Kontext der aufsteigenden monophysitischen Kirche*, ATa 5, 1997, s. 211–221; M.J. Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, *passim*; R. Kosiński, *The Emperor Zeno...*, s. 79–81.

odwołany z wygnania, podobnie jak inny przeciwnik soboru w Chalcedonie, patriarcha Antiochii, Piotr Folusznik<sup>124</sup>. Jednak nim Tymoteusz powrócił do Aleksandrii, spędził czas jakiś w Konstantynopolu i z jego inspiracji uzurpator wydał list okólny (encyklikę), w którym za fundamentalny uznał symbol wiary zdefiniowany w Nicei, ułożony przez *trzystu osiemnastu świętych Ojców, w jedności z Duchem Świętym*. Jedynie ta formuła, wolna od błędów, wystarczająca do wyrugowania wszelkich herezji, miała mieć moc prawa obowiązującego wszystkie Kościoły<sup>125</sup>. Dokument ów uznawał również uchwały soboru w Konstantynopolu (381 r.), ponieważ zostały one podjęte *przeciwko bluźniercom uwłaczającym czci Ducha świętego*, i w Efezie (431 r.), jako skierowane *przeciwko bezbożnemu Nestoriuszowi* i tym, którzy powielali jego błędy<sup>126</sup>. Encyklika odrzucała jednocześnie *List Leona do Flawiana* oraz wszystkie orzeczenia i decyzje podjęte w Chalcedonie w kwestii wiary, jako wprowadzające zmiany do nicejskiego *credo* oraz jako zakłócające pokój na obszarze całej ekumeny, a także jako burzące jedność i porządek Kościołów<sup>127</sup>. Miały one zostać potępione przez wszystkich biskupów, zobowiązanych do złożenia podpisów pod cesarskim listem okólnym, a wszelkie wersje materialne wspomnianych dokumentów miały zostać spalone. Duchowni, którzy odmówiliby akceptacji *Encykliki Bazyliskosa*, mieli być złożeni z urzędów, a świeccy pozbawieni posiadanych majątków i skazani na wygnanie, podobnie jak ci spośród mnichów, którzy sprzeciwiliby się encyklice<sup>128</sup>. Uzurpator, wydając wspomniane rozporządzenie, stał się autorem ważnego precedensu, ponieważ jako pierwszy panujący mocą swej władzy, czyli całkowicie odgórnie, definiował chrześcijańską prawowierność. Według relacji Ewagriusza, powołującego się na Zachariasza, około pięciuset biskupów potępiło uchwały chalcedońskie i *List Leona do Flawiana*<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Cf. R. Kosiński, *Dzieje Akacjusza, patriarchy Konstantynopola w latach 472–489*, USS 9, 2010, s. 63–97.

<sup>125</sup> Cf. A. Grilleier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris 1973, s. 336–344.

<sup>126</sup> Ewagriusz, III, 4; Pseudo-Zachariasz, V, 2.

<sup>127</sup> Ewagriusz, III, 4; Pseudo-Zachariasz, V, 2.

<sup>128</sup> Ewagriusz, III, 4; Pseudo-Zachariasz, V, 2; Cf. R. Kosiński, *The Emperor Zeno...*, s. 82–90.

<sup>129</sup> Ewagriusz, III, 5.

W rzeczywistości Zachariasz wskazywał na siedmiuset biskupów, którzy odrzucili uchwały soboru<sup>130</sup>, być może więc Ewagriusz sam skorygował zbyt wysoką, jak mu się zdawało, ich liczbę. Przeciwno wspomnianej encyklice wystąpił jednak zdecydowanie ówczesny patriarcha Konstantynopola, Akacjusz<sup>131</sup>, dodatkowo zaniepokojony podważaniem pozycji swej stolicy biskupiej przez Tymoteusza Ailurosa. Akacjusz podburzył przeciwko Bazyliskosowi mnichów i lud stolicy, ogłaszając jednocześnie uzurpatora heretykiem<sup>132</sup>. Kiedy do Konstantynopola zbliżał się z wojskiem prawowity cesarz Zenon, uzurpator, chcąc odzyskać zaplecze społeczne, ogłosił nowy dokument, w którym wycofywał się ze swoich antychalcedońskich zarządzeń<sup>133</sup>, co jednak nie uchroniło go przed upadkiem.

Zwycięski Zenon jeszcze w roku 476 unieważnił rozporządzenia Bazyliskosa, przeprowadzając też zmiany na biskupich stolicach, z których usuwał duchownych wprowadzonych tam mocą decyzji rywala<sup>134</sup>. Na wygnanie zesłano wówczas monofizyckiego biskupa Antiochii, Piotra Folsznika, natomiast Tymoteusza Ailurosa, którego tylko śmierć (w roku 477) uchroniła przed wygnaniem<sup>135</sup>, ponownie zastąpił Tymoteusz Salofakialos. Jednak silne wsparcie, jakie przeciwnicy soboru w Chalcedonie otrzymali w okresie krótkiego panowania Bazyliskosa, znacznie wzmocniło i uaktywniło środowiska monofizyckie. Z tego powodu cesarz Zenon podjął próbę ich pozyskania. Okazję po temu dała prośba skierowana do bazyliusa przez mnichów aleksandryjskich, domagających się uznania władzy biskupiej Piotra Mongosa, wybranego przez opozycję antychalcedońską<sup>136</sup>,

<sup>130</sup> Pseudo-Zachariasz, V, 2.

<sup>131</sup> Cf. R. Kosiński, *Dzieje Akacjusza...*, s. 63–97.

<sup>132</sup> Ewagriusz, III, 7; Cf. M.[B.] Leszka, *Patriarcha Akacjusz wobec uzurpacji Bazyliskosa 475–476 roku*, AUL.FH 48, 1993, s. 71–78.

<sup>133</sup> Ewagriusz, III, 7.

<sup>134</sup> J. Lebon, *Le monophysisme sévérien...*, s. 25–38.

<sup>135</sup> Według Liberata (*Breviarium*, XVI) miał zostać otruty.

<sup>136</sup> Ewagriusz (III, 17) przedstawił Piotra Mongosa z jak najgorszej strony. Zarzucał mu brak zdania nawet w kluczowych dla Kościoła kwestiach dogmatycznych, skoro raz potępił sobór w Chalcedonie, innym razem aprobował jego postanowienia. Nazywał go przy tym krętaczem, zmiennikiem, dostosowującym się zawsze do aktualnej sytuacji. Cytował ponadto na jego temat opinię Kalandiona, biskupa Antiochii, który w listach do Akacjusza i cesarza Zenona nazywać miał Piotra cudzołożnikiem, odmawiając mu prawa do biskupiego tronu. Ewagriusz (III, 16) podkreślał jednocześnie, że Piotr

mimo że synod aleksandryjski<sup>137</sup> wybrał już na biskupa Jana Talaję<sup>138</sup>. Zenon zgodził się, ale pod warunkiem zaakceptowania przez Piotra Mongosa przygotowanego specjalnie na tę okazję przez Akacjusza, patriarchę Konstantynopola<sup>139</sup>, „dokumentu zjednoczenia” (*Henotikon*)<sup>140</sup> oraz przyjęcia do kościelnej wspólnoty zwolenników soboru w Chalcedonie<sup>141</sup>. W *Henotikonie* za fundament ortodoksji uznano *credo* nicejskie, potwierdzone na kolejnych soborach w Konstantynopolu (381 r.) i w Efezie (431 r.), choć używano też w nim sformułowań zaczerpniętych z aktu unii z roku 433, podkreślając np. nie tylko konsubstancjalność Chrystusa z Ojcem w Bóstwie, ale także Jego konsubstancjalność z ludźmi w człowieczeństwie.

cieszył się niewielkim poparciem w swoim własnym Kościele. Obłożywszy klątwą *List* Leona i orzeczenia Soboru w Chalcedonie pozyskał, wedle historyka, jedynie *niektórych* spośród biskupów i archimandrytów. Większość ze sprzeciwiających się mnichów pousuwał z ich klasztorów, doprowadzając w ten sposób do wielkiego rozłamu.

<sup>137</sup> Przedstawiciele egipskiego duchowieństwa w liście skierowanym potem do papieża Feliksa (E w a g r i u s z, III, 20) dowodzili prawowierności i kanonicznego wyboru Jana Talai, zarzucając jednocześnie Piotrowi Mongosowi herezję oraz wybór na biskupi urząd przez dwóch zaledwie biskupów, w dodatku heretyków i prześladowanie wyznawców ortodoksji. Według autorów listu, mimo że Akacjusz, patriarcha Konstantynopola, miał pełną wiedzę na ten temat, nadal okazywał Piotrowi pełne poparcie.

<sup>138</sup> Jan Talaja, opowiadając się za soborem w Chalcedonie, pozbawiony godności biskupa Aleksandrii szukał pomocy w Rzymie u papieża Feliksa. E w a g r i u s z (III, 18) wskazywał na pisemne oskarżenie skierowane przeciwko Akacjuszowi, biskupowi Konstantynopola, jakie Jan Talaja miał przedstawić papieżowi Feliksowi. Znajdowały się w nim zarzuty utrzymywania wbrew prawu wspólnoty kościelnej z Piotrem Mongosem, ówczesnym biskupem Aleksandrii, i podejmowania działań sprzecznych z kanonami Kościoła. Cf. też T e o f a n e s (AM 5978) i T e o d o r L e k t o r (431, s. 119, 10–16). Cf. Ch. P i e t r i, *D’Alexandrie à Rome: Jean Talaïa, émule d’Athanasie au V<sup>e</sup> siècle*, [in:] *ALEXANDRINA. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*, Paris 1987, s. 277–295; według Ch. F r a i s e - C o u é (*L’incompréhension croissante entre l’Orient et l’Occident (451–518)*), [in:] *Histoire du christianisme...*, t. III, s. 168) w Rzymie widziano w nim nowego Atanazego.

<sup>139</sup> Akacjusz, przygotowując *Henotikon*, miał się wzorować na Martyriuszu, biskupie Jerozolimy, który w oparciu o podobne zasady pozyskał grupę antychalcedońskich mnichów z Marcjanem z Betlejem na czele; Cf. P s e u d o - Z a c h a r i a s z, V, 6, s. 153.

<sup>140</sup> Cf. W. M y s z o r, *Henotikon*, EKB, s. 200; W.H.C. F r e n d, *The Rise of the Monophysite...*, s. 180–181; A. G r i l l m e i e r, *Le Christ...*, s. 351–362; R. K o s i Ń s k i, *The Emperor Zeno...*, s. 137–139.

<sup>141</sup> Piotr miał nie tylko podpisać się pod *Henotikonem*, ale też przyjąć do wspólnoty kościelnej wiernych z obozu Proteriusza; E w a g r i u s z, III, 13.



Pominięto jednocześnie definicję wiary z Chalcedonu oraz *List papieża Leona do Flawiana*. Potępiając Nestoriusza, Eutychesa i ich zwolenników, odwołano się do dwunastu anatematyzmów Cyryła. Wyklinano w nim także każdego, kto myślał inaczej, czy to w Chalcedonie czy na innym synodzie. *Henotikon* nie odrzucał więc wprost chalcedońskiego *credo*, ale można było odnieść wrażenie, że czynił to pośrednio<sup>142</sup>. Pamiętać trzeba, że na soborze w Chalcedonie również uznawano za fundament ortodoksji nicejskie *credo* i powoływano się na uchwały soborów w Konstantynopolu i Efezie. Sam cesarz Zenon podkreślał w liście do papieża Feliksa, że Sobór Chalcedoński opowiedział się za formułą wiary ustaloną na soborze w Nicei<sup>143</sup>. Nie godził się też na obłożenie soboru w Chalcedonie klątwą<sup>144</sup>. Z analizy tekstu *Henotikonu* wynika wyraźnie, że jedynie dopuszczano możliwość, iż nie wszyscy uczestnicy zgromadzenia w Chalcedonie akceptowali *credo* nicejskie i ci właśnie mieli zostać potępieni. W ten sposób starano się uspokoić obawy tych wszystkich przeciwników Soboru Chalcedońskiego, którzy byli przekonani o zwycięstwie na nim nauki Nestoriusza. Cesarz Zenon zapewniał papieża Feliksa, że Piotr Mongos został zaakceptowany na biskupim tronie Aleksandrii dopiero wtedy, kiedy podpisał się pod nicejskim *credo*. Władca podkreślał jednocześnie, że zarówno on sam, jak i wspomniany Piotr oraz wszystkie Kościoły *przyjmują i szanują najświętszy Sobór Chalcedoński*<sup>145</sup>. Dla Zenona *Henotikon* oparty był na kompromisie, który miał doprowadzić do zjednoczenia wszystkich wiernych, zarówno zwolenników jak i przeciwników czwartego soboru.

*Henotikon* został ułożony w związku z konkretną sytuacją, jaka miała miejsce w Egipcie, ale znalazł też zastosowanie w Kościele jerozolimskim, gdzie podpisał się pod nim tamtejszy patriarcha Martyriusz, i w Kościele antiocheńskim, w którym dochodziło do częstych niepokojów związanych z rywalizacją stronnictw pro- i antychalcedońskich. W roku

---

<sup>142</sup> Ernest Ste in (*Histoire du Bas-Empire*, t. II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565)*, Paris–Bruxelles–Amsterdam 1949, s. 31) uznał *Henotikon* za triumf monofizytyzmu.

<sup>143</sup> E w a g r i u s z, III, 20.

<sup>144</sup> E w a g r i u s z, III, 22.

<sup>145</sup> E w a g r i u s z, III, 20; tłum. S. K a z i k o w s k i, s. 130.

479 lub 481 zamordowano w Antiochii patriarchę Stefana II. Kiedy zaś w roku 485 za wsparcie buntu Illusa<sup>146</sup> przeciwko Zenonowi usunięto na polecenie władcy następcę Stefana na biskupim tronie, Kalandiona, choć był orientacji prochalcedońskiej<sup>147</sup>, w ramach kompromisu cesarz wyraził gotowość uznania władzy biskupiej Piotra Foluszniaka pod warunkiem, że i on zaakceptuje *Henotikon*. W ten sposób czterej wschodni patriarchowie, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, opowiedzieli się za *Henotikonem*, pod którym podpisało się także prawie siedmiuset wschodnich biskupów<sup>148</sup>. Mogło się zatem wydawać, że cesarz Zenon odniósł sukces w swej polityce religijnej. Jak się jednak rychło okazało, w opozycji do niej pozostawały zarówno środowiska zdecydowanych zwolenników soborowych uchwał jak i ich przeciwników<sup>149</sup>. Po jednej jak i po drugiej stronie sprzeciw podsycali mnisi. Za soborem w Chalcedonie opowiedziały się niektóre kręgi monastyczne w Konstantynopolu (np. tzw. akojmeci), mnisze wspólnoty w Bitynii, mnisi zamieszkujący Pustynię Judzką, z Sabą i Teodozjuszem na czele, a także niektóre wspólnoty pachomiańskie w Egipcie. Potępienia uchwał wspomnianego zgromadzenia biskupów i *Listu Leona* domagali się zaś mnisi z klasztorów skupionych wokół Gazy i Eleuteropola w Palestynie, kierowani przez Piotra Iberyjczyka i Izajasza. Najsilniejszy opór polityce religijnej cesarza Zenona stawili zaś mnisi w Egipcie, którzy w liczbie – ponoć – 30 tysięcy zebrali się wokół martyrium św. Eufemii pod Aleksandrią, gdzie mieli się skonfrontować ze specjalnym wysłannikiem władcy, Kosmą, oraz z patriarchą Piotrem Mongosem, który wcześniej przeprowadził czystki wśród opornego mu

<sup>146</sup> Cf. R. Kosiński, *The Emperor Zeno...*, s. 147–166.

<sup>147</sup> Pseudo-Zachariasz (V, 9) pisał o ścisłych związkach Kalandiona z Nestoriuszem. Biskup Antiochii miał nawet nazywać Cyryla, biskupa Aleksandrii, głupcem. Kalandion odrzucił *Henotikon*, stając w obronie uchwał chalcedońskich; Cf. W. Myszor, *Henotikon...*, s. 200; W.H.C. Friend, *The Rise...*, s. 180–181; A. Grillmeier, *Le Christ...*, s. 351–362.

<sup>148</sup> Cf. P. Maraval, *La réception...*, s. 120.

<sup>149</sup> Wedle K. Gintera (*Wizerunek...*, s. 142–143) przychylni Zenonowi, różnie ocenianemu w historiografii późnoantycznej, byli autorzy wywodzący się z tradycji monofizyckiej, a bardzo krytyczni wobec niego ci, związani z tradycją klasyczną i przeciwni wszelkim przejawom dominacji barbarzyńców w cesarstwie, widzący w nim przede wszystkim Izauryjczyka.

duchowieństwa i mnichów. Pod naciskiem tak wielkiego tłumu ascetów patriarcha obłożył klątwą nie tylko uchwały wspomnianego soboru, ale także *List Leona do Flawiana*. Na niewiele zdała się interwencja podjęta na polecenie Zenona przez Arseniusza, prefekta Egiptu i zwierzchnika sił zbrojnych tej prowincji cesarstwa, oraz swego rodzaju negocjacje i dysputy teologiczne prowadzone w Konstantynopolu w obecności władcy z przedstawicielami protestujących. Do porozumienia nie doszło wobec zasadniczej różnicy zdań na temat soboru w Chalcedonie<sup>150</sup>. Ponieważ oficjalnie w korespondencji z patriarchą Akacjuszem Piotr Mongos odzęgnywał się od potępienia chalcedońskich uchwał, komunია między Kościołami w Konstantynopolu i Aleksandrii została zachowana<sup>151</sup>. Przyjęta jednak przez Piotra, patriarchę aleksandryjskiego, antychalcedońska postawa pogłębiła rozłam z Kościołem rzymskim. Papież Feliks obwiniał bowiem już wcześniej za zaistniałą sytuację autora forsowanego kompromisu (*Henotikonu*), patriarchę Konstantynopola, Akacjusza, którego synod rzymski ekskomunikował w roku 384<sup>152</sup>.

Doszło więc na tym tle do tzw. schizmy akacjańskiej, która trwała aż do roku 519<sup>153</sup>, mimo że następca Akacjusza, zmarłego w roku 489, patriarcha Eufemiusz, choć złożył swój podpis pod *Henotikonem*, był z przekonania zwolennikiem soboru w Chalcedonie<sup>154</sup> i z tego powodu nie tylko odmówił komunii z Piotrem Mongosem, ale wymógł na następcy Zenona, Anastazjuszu<sup>155</sup>, nim ten został jeszcze oficjalnie cesarzem, przyrzeczenie, że jako władca zachowa wiarę w jej nienaruszonej czystości

<sup>150</sup> E w a g r i u s z, III, 22; P s e u d o - Z a c h a r i a s z, V, 9; VI, 1-4.

<sup>151</sup> E w a g r i u s z, III, 17.

<sup>152</sup> Tak więc komunია Kościoła rzymskiego i konstantynopolitańskiego została zerwana – R. K o s i ń s k i, *The Emperor Zeno...*, s.179-183.

<sup>153</sup> Cf. J. L e b o n, *Le monophysisme sévérien...*, s. 501-526.

<sup>154</sup> E w a g r i u s z, III, 23.

<sup>155</sup> Cf. C. C a p i z z i, *L'imperatore Anastasio I (491-518): studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, Roma 1969; P. C h a r a n i s, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491-518*, Thessaloniki 1974; J. P r o s t k o - P r o s t y ń s k i, *Utraeque res publicae. The Emperor Athanasius I's Gothic Policy (491-518)*, tłum. P. Z n a n i e c k i, Poznań 1994; M. K o k o s z k o, *Descriptions of personal appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998, s. 102-104; F.K. H a a r e r, *Anastasius I: politics and empire in the late Roman world*, Cambridge 2006.

i nie będzie wprowadzał żadnych nowości w Kościele<sup>156</sup>, co zważywszy na poglądy Eufemiusza było równoznaczne z ochroną uchwał chalcedońskich. Cesarz nie zamierzał jednak tolerować niewygodnej dlań niezależności patriarchy, toteż doprowadził do pozbawienia go godności biskupiej na synodzie w Konstantynopolu w roku 496<sup>157</sup>. Kolejny po Eufemiuszu patriarcha stołeczny miasta, Macedoniusz, także należał do obozu prochalcedońskiego, choć jednocześnie i on był sygnatariuszem *Henotikonu*, o poparcie którego zabiegał wytrwale Anastazjusz, kontynuując w tej sprawie konfrontację z papieżem<sup>158</sup>. W roku 499 cesarz doprowadził do zwołania synodu w Konstantynopolu, od którego oczekiwał pozyskania dla *Henotikonu* mnichów stolicy, znajdujących się w opozycji do soboru w Chalcedonie<sup>159</sup>. Tymczasem na początku VI w. nastąpiła wyraźna ofensywa antychalcedońska, do czego przyczynić miał się napływ monofizyckich uchodźców, cierpiących wzmożone prześladowania w Persji w związku z wojną, do jakiej doszło między Rzymem a Persją w latach 502–505. Niemalą rolę odegrali też palestyńscy monofizyccy mnisi, którzy w Konstantynopolu w latach 508–511 z dużym zaangażowaniem propagowali swoje poglądy teologiczne, w konsekwencji czego *Henotikon* zyskał wykładnię antychalcedońską. Dużą aktywnością i skutecznością

---

<sup>156</sup> E w a g r i u s z, III, 32. Według Ewagriusza obawy Eufemiusza brały się stąd, że wedle powszechnej opinii Anastazjusz uchodził za zwolennika poglądów manichejskich. Według Teodora Lektora (441, s. 123) w ocenie Eufemiusza Anastazjusz był heretykiem i podzielał przekonania Eutychesa.

<sup>157</sup> Teodor Lektor, 454–455, s. 128; Wiktor z Tunnuny, AD 496, s. 192. Cf. też P. Charanis, *Church and State...*, s. 54–56; J. Dijkstra, G. Greatrex, *Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O. Mon. Epiph. 59)*, *Mil* 6, 2009, s. 227–230. Gerhard Wirth (*Anastasius, Christen und Perser. Zum Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche um die Wende zum 6. Jh.*, *JAC* 33, 1990, s. 114) datował depozycję Eufemiusza, jak się wydaje w sposób nieuzasadniony, na rok 498.

<sup>158</sup> Toteż tym bardziej niechętnie patrzył na pogłębiającą się symbiozę gocko-italską za panowania Teodoryka Wielkiego; cf. M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, Oświęcim 2018, s. 434–435.

<sup>159</sup> Wiktor z Tunnuny, AD 499; Teofanes, AM 599I, s. 218–219. Niektórzy badacze datują ów synod na rok 507, cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcedoine (451)*, t. II.1, *Réception et opposition*, Paris 1990, s. 379, przyp. 121.

wykazali się szczególnie Filoksen, nazywany też Ksenajaszem, biskup syryjskiego Hierapola (Mabbug)<sup>160</sup> i Sewer<sup>161</sup>, który kilka lat później, w roku 512, został biskupem Antiochii. Pierwszy z nich przybył do Konstantynopola w 507 r., oskarżając Flawiana, ówczesnego biskupa Antiochii, o nestorianizm. Drugi zaś pojawił się w stolicy w roku następnym wraz z wielką grupą palestyńskich mnichów, chcąc poskarżyć się cesarzowi na wygnanie z klasztorów i prześladowania, jakie wycierpieli na obszarze podległym jurysdykcji Eliasza, patriarchy Jerozolimy<sup>162</sup>. Sewer, zdobywając zaufanie władcy, zredagował dla niego dokument określany mianem *Typosu Anasztazusza*, który choć nie uzyskał statusu edyktu cesarskiego, stał się odtąd oficjalną wykładnią *Henotikonu*<sup>163</sup>. Według autora *Typosu*, w *Henotikonie* potępiono *List Leona do Flawiana* oraz wszystkich wyznających w Chrystusie dwie natury po zjednoczeniu. Sam zaś sobór w Chalcedonie został uznany za zgromadzenie nestoriańskie. Wkrótce też (w roku 511) cesarz zorganizował dwa synody: w Sydonie, na którym biskupi mieli przyjąć interpretację *Henotikonu* zaproponowaną przez Sewera, co stać się miało podstawą jedności Kościoła na Wschodzie<sup>164</sup>, oraz drugi, w Klaudiopolu, na którym pozbawiono godności biskupiej Macedoniusza, patriarchę Konstantynopola, za odmowę akceptacji *Typosu*<sup>165</sup>. W roku następnym doszło

<sup>160</sup> Cf. E. Tisserant, *Philoxene de Mabboug*, [in:] *DTC*, t. XII, Paris 1935, s. 1509–1532; A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog: Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963; D.A. Michelson, *A Bibliographic Clavis to the works of Philoxenos of Mabbug*, *JSyS* 13,2, 2010, s. 273–338.

<sup>161</sup> *Żywot Sewera*, s. 7–115. Cf. W.H.C. Friend, *Severus of Antioch and the origins of the monophysite hierarchy*, [in:] *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky* (OCA 195), ed. D. Neiman, M. Schatkin, Rome 1973, s. 261–275; P. Allen, *Severus of Antioch as pastoral carer*, *SP* 35, 2001, s. 353–368; P. Allen, C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch*, London–New York 2004, s. 3–29.

<sup>162</sup> Ewagriusz, III, 32.

<sup>163</sup> Cf. Ch. Moeller, *Un fragment du Type de l'empereur Anastase I<sup>er</sup>*, [in:] *Studia Patristica*, vol. III.1, ed. F.L. Cross, Berlin 1961, s. 240–247.

<sup>164</sup> Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcedoine (451)...*, s. 392–393.

<sup>165</sup> A t a n a z y I, patriarcha monofizyczny, s. 635–636; L i b e r a t u s, 19, s. 127. Cf. też W.H.C. Friend, *The Fall of Macedonius in 511 – a Suggestion*, [in:] *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen*, ed. A.M. Ritter, Göttingen, s. 183–195; P. Charanis, *Church...*, s. 70–71; J. Dijkstra, G. Greatrex, *Patriarchs...*, s. 230–239.

już jednak w stolicy do gwałtownych zamieszek, kiedy to Anastazjusz zezwolił na wprowadzenie do liturgii w stołecznym mieście monofizycznej wersji aklamacji *τρισάγιον*<sup>166</sup>. Chodziło o wypowiedaną trzykrotnie przez wszystkich uczestników liturgicznej celebracji formułę-wezwanie: Święty Boże, Święty Mocny (Wszchemocny), Święty a Nieśmiertelny (Wieczny), zmiłuj się nad nami, którą zwolennicy apolinaryzmu, a za nimi monofizyci, uzupełniali zwrotem: *za nas ukrzyżowany*, który dodawano przed prośbą o zmiłowanie. Wedle obrońców soboru w Chalcedonie wspomniany dodatek sugerował, jakoby natura Boska podlegała cierpieniu, co traktowali na równi z bluźnierstwem zaprzeczającym doskonałości Boga, tym bardziej że w ich przekonaniu *τρισάγιον* odnosił się do całej Trójcy a nie tylko do Chrystusa<sup>167</sup>. Niepokoje te doprowadziły niemal Anastazjusza do utraty władzy, którą ostatecznie uratował, korząc się przed ludem w hipodromie<sup>168</sup>. W kolejnych latach, 513–515, władca musiał stawić czoło rewolcie Witaliana, który jako *magister militum per Thraciam*, wystąpił w obronie soboru w Chalcedonie<sup>169</sup>. W wyniku negocjacji podjętych z Witalianem cesarz zobowiązał się do zwołania soboru w roku 515 w Heraклеи Trackiej, w którym rola pierwszoplanowa przypaść miała papieżowi Hormizdasowi, do czego jednak nie doszło, gdyż idei soboru nie udało się skutecznie<sup>170</sup>. Tak więc Anastazjusz w swej polityce religijnej także odwoływał się do *Henotikonu*, nadając mu jednak, w przeciwieństwie do swego poprzednika na cesarskim tronie, charakter zdecydowanie

<sup>166</sup> E w a g r i u s z, III, 44; Cf. F. K. H a a r e r, *Anastasius I...*, s. 156; P. F i l i p c z a k, *Kilka uwag na temat rozruchów w Konstantynopolu w roku 512*, [in:] *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, red. R. K u l e s z a, M. S t ę p i e ń, E. S z a b a t, M. D a s z u t a, Warszawa 2013, s. 474–495; K. G i n t e r, *The Trisagion Riots (512) as an Example of Interaction between Politics and Liturgy*, SCer 7, 2017, s. 41–57.

<sup>167</sup> H. C h a d w i c k, *The Early Church...*, s. 207.

<sup>168</sup> E w a g r i u s z, III, 44.

<sup>169</sup> Cf. C. C a p i z z i, *L'imperatore Anastasio...*, s. 123–127; F. K. H a a r e r, *Anastasius I...*, s. 164–179; D. R u s c u, *The Revolt of Vitalianus and the „Scythian Controversy”*, BZ 101, 2008, s. 773–785.

<sup>170</sup> W i k t o r z T u n n u n y, AD 514; T e o f a n e s, AM 6006; J a n M a l a l a s, XVI, 16; *Kolekcja awellańska*, 109, s. 501–502; cf. też. J. S p e i g l, *Die Synode von Heraklea 515*, AHC 12, 1980, s. 47–61; J. W o j d a, *Communion et foi. Les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484–555). Études historique et théologique*, Siedlce 2006, s. 68–82.

antychalcedoński i domagając się ponadto od duchownych wyraźnego potępienia owego soboru<sup>171</sup>.

Po śmierci Anastazjusza (9 VII 518 r.) zwolennicy soboru w Chalcedonie zyskali przewagę na dworze cesarskim, wybierając już następnego dnia na jego następcę Justyna (518–527), wówczas blisko siedemdziesięcioletniego dowódcę pałacowej gwardii cesarskiej<sup>172</sup>. Już w kilka dni po wyborze, 15 lipca, w kościele Hagia Sofia w czasie niedzielnej mszy zebrani na niej wierni zażądali od patriarchy Jana II, wybranego jeszcze za życia poprzedniego cesarza, opowiedzenia się za chalcedońskim wyznaniem wiary. Nazajutrz pod presją tłumu i zgodnie z oczekiwaniem nowego władcy Jan zapowiedział zwołanie synodu *endimousa*, który miał podjąć w tej kwestii stosowne decyzje<sup>173</sup>. Zebrani 20 lipca w Konstantynopolu biskupi w liczbie czterdziestu uznali za obowiązujące uchwały czterech soborów, w tym Soboru Chalcedońskiego. Polecili też wpisać ponownie do dyptychów imiona patriarchów Konstantynopola, Eufemiusza i Macedoniusza, usunięte stamtąd za panowania Anastazjusza, oraz papieża Leona, który cieszyć się miał tymi samymi honorami co Cyryl Aleksandryjski. Postanowiono też ekskomunikować i pozbawić godności biskupa Antiochii Sewera<sup>174</sup>, który, poinformowany o niekorzystnych dla siebie rozstrzygnięciach, zbiegł do Egiptu. Decyzje synodu zostały zatwierdzone przez cesarza, który powiadomił o nich papieża Hormizdasa, co pozwoliło oficjalnie zakończyć schizmę akacjańską 25 marca 519 r., kiedy do Konstantynopola przybyli legaci papiescy<sup>175</sup>. Na monofizytów spadły

<sup>171</sup> Cf. J. L e b o n, *Le monophysisme sévérien...*, s. 39–65.

<sup>172</sup> E w a g r i u s z, IV, 1–2; J a n M a l a l a s, s. 410–411; P s e u d o - Z a c h a r i a s z, VIII, 1; *Kronika Wielkanocna*, AD 518. Wedle niektórych badaczy Justyn, nim został cesarzem, znany był ze swoich prochalcedońskich sympatii, cf. A. A. V a s i l i e v, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge 1950, s. 135; A. H. M. J o n e s, *Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. I, Oxford 1964, s. 268; Volker L. M e n z e (*Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, s. 18–22) powątpiewa jednak w to, dowodząc, że obnosząc się z takimi poglądami, nie mógłby zrobić kariery na dworze cesarza Anastazjusza zwalczającego zwolenników soboru w Chalcedonie.

<sup>173</sup> *ACO*, III, s. 71–76.

<sup>174</sup> *ACO*, III, s. 62–66.

<sup>175</sup> *Kolekcja awellańska*, 167 (s. 618–621) i 213 (s. 671–673); cf. J. W o j d a, *Communio...*, s. 88–98.

prześladowania, a biskupi odmawiający uznania uchwał chalcedońskich byli usuwani ze swoich stolic<sup>176</sup>.

Siostrzeniec i następca Justyna I, Justynian I (527–565)<sup>177</sup>, kontynuował politykę swego poprzednika, choć nie zaprzestał prób pojednania z monofizytami, w czym wspierała go małżonka, cesarzowa Teodora<sup>178</sup>. Władca zaangażował się w odbudowę *Imperium Romanum* na Zachodzie, a wobec prochalcedońskiej postawy tamtejszego Kościoła tym bardziej nie mógł wycofać się ze wspierania zwolenników owego soboru na Wschodzie. W pierwszych latach panowania umiejętnie prowadzona przez Justyniana polityka wobec monofizytów – prześladowania przeplatane ustępstwami – bardzo poważnie ich osłabiła. Poza Egiptem, gdzie cesarz starał się bezpośrednio nie ingerować w trosce, by nie zakłócić dostaw taniego zboża do stolicy, monofizytyzm zdawał się być w odwrocie. Wielu monofizyckich liderów udało się parze cesarskiej odizolować od ich Kościołów. Przebywali bowiem na terenie cesarskiego pałacu, gdzie cesarzowa Teodora założyła klasztor, sprawując w ten sposób nad nimi swego rodzaju kontrolę. Udzielając im pomocy, cesarzowa zdobyła ich zaufanie, dzięki czemu odegrała ważną rolę w trudnych rozmowach ortodoksów z monofizytami.

Pomimo tego, że elity w miastach były prochalcedońskie, monofizyci posiadali w nich na tyle silną pozycję, iż cesarz nie zaprzestał szukania z nimi bądź kompromisu, bądź też innej formy porozumienia, licząc być może na ich większą uległość. Znaczącą rolę w podtrzymywaniu oporu monofizytów odegrał Sewer z Antiochii. Pozbawiony godności biskupa za panowania Justyna, dziesięć lat przebywał na wygnaniu w Egipcie (518–528), prowadząc w tym czasie bardzo ożywioną działalność teologiczną i organizacyjną, która nadała monofizytyzmowi dojrzały kształt doktrynalny<sup>179</sup>. Słusznie też Henri I. Marrou wskazywał, że monofizytyzm historyczny, który przetrwał do dzisiaj, jest *de facto* monofizytyzmem

<sup>176</sup> Cf. J. L e b o n, *Le monophysisme sévérien...*, s. 66–72.

<sup>177</sup> W ciekawy sposób postrzegają go Jan Malalas; cf. M. K o k o s z k o, *Descriptions...*, s. 106–109.

<sup>178</sup> J.E. E v a n s, *The Empress Theodora: partner of Justinian*, Austin 2002, s. 67–84.

<sup>179</sup> J. G e o r g e, *Severus of Antioch's Response to Heresy and Religious Promiscuity*, SP 42, 2006, s. 133–137.



seweriańskim<sup>180</sup>. Sewer, mając poglądy zbliżone do ortodoksyjnych, potępiał zarówno Nestoriusza, jak i Eutychesa. Natomiast przyjmując w całej rozciągłości nauczanie Cyryla Aleksandryjskiego i posługując się używaną przezń terminologią, doszukiwał się nestorianizmu zarówno w chalcedońskiej formule wiary, jak i w *Liście Leona*. W chrystologii koncentrował się na jedności natur w Chrystusie, rozróżniając je na gruncie głębokiej refleksji intelektualnej. Stonowane poglądy Sewera, w dodatku nieodległe ortodoksji, dawały nadzieję na możliwość oddolnego wypracowania kompromisu i zażegnania podziałów w Kościele. Pojawiła się więc wśród ortodoksów tendencja, określana mianem neochalcedonizmu, wyjścia naprzeciw sewerianom, poprzez ponowną analizę uchwał chalcedońskich i stanowcze odżegnanie się od nestorianizmu.

### 3. Kwestia jedności Kościoła za panowania Justyniana I (527–565)

Próbował te nastroje wykorzystać cesarz Justynian, który w roku 531 wezwał na negocjacje delegację biskupów seweriańskich. Przedstawili oni wówczas władcy wyznanie wiary, w którym odrzucali nie tylko błędy Apolinarego, Maniego i Eutychesa, ale też Diodora z Tarsu<sup>181</sup>, Teodora z Mopsuestii, Teodoretę z Cyru, a w końcu *List Leona* i sobór w Chalcedonie. Manifestowali przy tym swoją lojalność wobec cesarza, zapewniając go o swojej modlitwie za niego<sup>182</sup>. Justynian w dalszym etapie przewidywał publiczną konfrontację sewerian z delegacją biskupów chalcedońskich w pałacu Hormizdasa w Konstantynopolu, która miała przybrać postać teologicznej dysputy. Nie doszła ona jednak do skutku w pierwotnie planowanym terminie, ale dopiero po stłumieniu powstania Nika

<sup>180</sup> H.I. M a r r o u, *L'Église de l'Antiquité tardive...*, s. 150.

<sup>181</sup> Diodor z Tarsu był potępiany przez przeciwników Chalcedonu przynajmniej od roku 507; Cf. L. A b r a m o w s k i, *La prétendue condamnation de Diodore de Tarse en 499*, RHE 40, 1965, s. 64–65; F.K. H a r e r, *Anastasius I...*, s. 140–142.

<sup>182</sup> P s e u d o - Z a c h a r i a s z, IX, 15, s. 79–84.

(ze stycznia 532 r.)<sup>183</sup>. Władca miał nadzieję, że obydwie strony w swobodnej wymianie opinii wypracują porozumienie, które umożliwi przywrócenie jedności Kościoła<sup>184</sup>. Cesarz wyznaczył z każdej strony po sześciu biskupów, którzy mieli wziąć udział w debacie<sup>185</sup>, a przysłuchiwać się im miała znaczna liczba kapłanów i liczne delegacje mnichów. W trakcie obrad sewerianie, choć przyznali rację Flawianowi, patriarsze Konstantynopola, w jego potępieniu Eutychesa i jednocześnie uznali za błąd postępowanie Dioskura, patriarchy Aleksandrii, wobec archimandryty, to jednak odrzucili zdecydowanie sobór w Chalcedonie. Wyrażenie *w dwu naturach* uważali za wprowadzanie nowości do formuły wiary, a oczyszczonych na soborze z zarzutu herezji Teodora z Mopsuestii, Teodoretę z Cyru i Ibsa z Edessy za nestorian, tym bardziej, że zgromadzeni nie przyjęli wówczas dwunastu anatematyzmów Cyryla. Justynian pojawił się wśród zebranych na trzeciej sesji, kiedy to wygłosiwszy okolicznościową mowę, starał się przybliżyć stanowiska biskupów w sprawach doktrynalnych oraz doprowadzić do akceptacji uchwał soboru w Chalcedonie. Wykazywał przy tym dużą aktywność, prowadził dyskusje, zadawał pytania, odnosząc się ze szczególną cierpliwością do sewerian, lecz w końcu zniecierpliwiony zagroził im wygnaniem<sup>186</sup>.

Mimo ostatecznego fiaska konferencji, cesarz wciąż nie tracił nadziei na pojednanie zwaśnionych stron. Postanowił jednak narzucić kompromis rozporządzeniem prawnym. W połowie marca 533 r. cesarskim edyktem ogłosił wyznanie wiary, w którym nie było żadnych odniesień ani do soboru w Chalcedonie ani nawet do dwóch natur. Cesarz, definiując dogmat chrystologiczny, wykorzystał formułę teopasyjną: *Jeden z Trójcy cierpiał za nas w ciele*<sup>187</sup>, lansowaną w stolicy kilkanaście lat wcześniej przez

<sup>183</sup> Cf. J.A.S. Evans, *The „Nika” Rebellion and the Empress Theodora*, B 54, 1984, s. 380–382.

<sup>184</sup> Cf. S. Brock, *The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)*, OCP 47, 1981, s. 87–121.

<sup>185</sup> W rzeczywistości ortodoksów reprezentowało jedynie pięciu duchownych Cf. S. Brock, *The conversations...*, s. 117–118; S. Bralowski, *Imperatorzy...*, s. 116.

<sup>186</sup> Na temat przebiegu obrad Cf. Innocenty Maronita, s. 169–184.

<sup>187</sup> *Kodeks Justyniana*, I, 1, 6 i 7. Właściwie cesarz ogłosił dwa edykty, jeden skierowany do mieszkańców Konstantynopola i dwunastu ważnych miast, drugi adresowany był do Epifaniusza, patriarchy stolicy.

mnichów scytyjskich i uzyskał dla niej nawet akceptację papieża Jana II<sup>188</sup>. Nie udało się jednak władcy pozyskać monofizytów, choć wyrazem okazywanej im przychylności była zgoda na wyniesienie na stolicę biskupie Konstantynopola i Aleksandrii duchownych – odpowiednio: Antyma i Teodozjusza – którym bliskie były tezy lansowane przez sewerian. Przybycie do Konstantynopola papieża Agapeta, wysłanego z misją pokojową przez Teodahada, króla Gotów, doprowadziło do czasowej zmiany polityki Justyniana wobec monofizytów<sup>189</sup>. Biskup Rzymu, działając aktywnie w obronie soboru w Chalcedonie, przyczynił się do wypędzenia Sewera i jego zwolenników ze stołecznego miasta oraz pozbawienia godności biskupiej patriarchy Antyma, co ostatecznie, już po śmierci papieża, zatwierdził synod *endimousa* w roku 536, potwierdzając jednocześnie uchwały czterech soborów oraz *List Leona*<sup>190</sup>. Ponieważ cesarzowi zależało na odzyskaniu Italii, gdzie prowadził w tym czasie kosztowne kampanie militarne, które miały na celu odzyskanie półwyspu, władca zabiegał więc usilnie o poparcie papieża<sup>191</sup>. Z tego powodu na monofizytów spadły represje cesarskie. W 537 roku z biskupiego tronu Aleksandrii został usunięty Teodozjusz. Trafił on początkowo do więzienia, jednak wkrótce znalazł schronienie w pałacu Hormizdasa w Konstantynopolu pod opieką cesarzowej Teodory, gdzie z azylu korzystało również wielu innych monofizytów. Kiedy jednak wódz Justyniana, Belizariusz, zajął Rzym, a papieżem został popierany przez Teodorę, Wigiliusz, po którym cesarzowa spodziewała się większej otwartości na monofizytów<sup>192</sup>, Justynian powrócił do planów przywrócenia jedności religijnej w *Imperium Romanum*.

---

<sup>188</sup> *Kodeks Justyniana*, I, 1, 8. Justynian odnosił się przy tym do papieża z wielkimi honorami; cf. J. M e y e n d o r f f, *Justinian, the Empire and the Church*, DOP 22, 1968, s. 48. Na temat relacji Justyniana z papieżem – W. H. C. F r e n d, *Old and New Rome in the Age of Justinian*, [in:] i d e m, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976, art. XX, s. 11–28.

<sup>189</sup> J. W o j d a, *Communion...*, s. 204–244.

<sup>190</sup> Cf. *ibidem*, s. 245–270.

<sup>191</sup> Cf. P. K r u p c z y ń s k i, *Trudności zachodnich wypraw Belizariusza*, Łódź 1981, *passim*.

<sup>192</sup> Wigiliusz miał obiecać jej, że uzna monofizytyzm seweriański za ortodoksyjny oraz przywróci Antyma na tron biskupi Konstantynopola; cf. J. W o j d a, *Communion et foi...*, s. 278–279.

W roku 543 pod wpływem Teodora Askidasa, biskupa Cezarei Kapa-dockiej, cesarskiego doradcy w sprawach kościelnych, Justynian podjął próbę zbliżenia ortodoksów z monofizytami, wykorzystując niechęć jednych i drugich do nestorianizmu. Na przełomie lat 543/544 ogłosił edykt, mający charakter traktatu teologicznego i potępiający tzw. *Trzy Rozdziały*, a więc zbiór tekstów przypisywanych trzem autorom. Tak więc potępione zostały dzieła i osoba Teodora z Mopsuestii, nauczyciela i prekursora Nestoriusza<sup>193</sup>, oraz niektóre antycyryliańskie dzieła Teodoreta z Cyru, który polemizował przede wszystkim z anatematyzmami Cyryła (*Reprehensio XII capitum*)<sup>194</sup>, i pismo Ibas z Edessy, który w liście do perskiego biskupa Marisa zwalczał Cyryła Aleksandryjskiego, zarzucając mu apolinaryzm, a Teodorowi z Mopsuestii przyznawał tytuł doktora Kościoła<sup>195</sup>. Jednak samo ogłoszenie edyktu nie wystarczyło. Trzeba było jeszcze uzyskać jego akceptację w podzielonym Kościele, a tej odmówił nawet papież Wigiliusz<sup>196</sup>. W końcu uprowadzony z Rzymu do Konstantynopola uległ presji cesarskiej<sup>197</sup>, lecz podpisana przez niego deklaracja potępiająca *Trzy Rozdziały* miała być trzymana tymczasowo w tajemnicy z powodu niechęci zachodniego episkopatu, dopatrującego się w cesarskim edyktie skrytego zamachu na uchwały chalcedońskie. Justynian zdając sobie sprawę, że Wigiliusz potrzebował wsparcia innych dostojników Kościoła zachodniego, zorganizował w stolicy w roku 547 synod, w którym uczestniczyła spora ich grupa. Kiedy na trzeciej sesji Fakundus, biskup Hermiany, przekonywał, że potępienie *Trzech Rozdziałów* sprzeczne jest z uchwałami

<sup>193</sup> Wspominał o tym Jan z Antiochii w liście do Nestoriusza – *ACO*, I, 1, 1, s. 94–95, a także inne źródła, Cf. R. K o s i ń s k i, *Dzieje Nestoriusza...*, s. 36.

<sup>194</sup> *ACO*, I, 1, 6, s. 107–146; odrzucone zostały także te pisma Teodoreta, w których krytykował samego Cyryla i sobór w Efezie oraz słauił Diodora z Tarsu i wspomnianego Teodora. Teodoret związany był, podobnie jak Nestoriusz, ze środowiskiem mnichów żyjących w okolicach Antiochii. Opowieści o związkach rodzinnych Teodoreta z Nestoriuszem są jedynie legendą; cf. F. N a u, *La naissance de Nestorius*, *ROC* 14, 1909, s. 425; R. K o s i ń s k i, *The Life of Nestorius, as seen in Greek and Oriental sources*, *Ele* 13, 2007 [= *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*, ed. D. B r o d k a, M. S t a c h u r a, Kraków], s. 165.

<sup>195</sup> *ACO*, II, 3, 3, s. 16–52.

<sup>196</sup> Na temat relacji Wigiliusza z Justynianem – E. S c h w a r t z, *Vigiliusbrieife / Zur Kirchenpolitik Justinians*, München 1940, s. 1–33.

<sup>197</sup> Cf. J. W o j d a, *Communion...*, s. 299–318.

soboru w Chalcedonie, obrady zostały pospiesznie przerwane, a od każdego ich uczestnika domagano się wyrażenia opinii na piśmie<sup>198</sup>. Według świadectwa wspomnianego Fakundusa, biorących udział w debatach poddano silnej presji, by wymusić na nich potępienie *Trzech Rozdziałów*<sup>199</sup>. Mimo że synod nie spełnił oczekiwań pokładanych w nim przez cesarza, 11 kwietnia 548 roku Wigiliusz oficjalnie potępił *Trzy Rozdziały* w tzw. *Judicatum*<sup>200</sup>, co spotkało się z ostrą reakcją i protestami na Zachodzie, wobec czego już w 550 r. zwrócono papieżowi wspomniany dokument. Wkrótce jednak władca postanowił zwołać w tej sprawie sobór.

W ramach przygotowań do niego Justynian podjął próbę wymuszenia potępienia *Trzech Rozdziałów* na biskupach afrykańskich wezwanych w tym celu do stolicy w roku 551. Reparatus, biskup Kartaginy, jak i trzej jego koledzy zostali wówczas poddani na polecenie władcy silnej presji, a samemu Reparatusowi wytoczono nawet proces polityczny, po którym złożono go z kościelnego urzędu i skazano na wygnanie. W lipcu 551 r. Justynian w kolejnym edyktie, będącym właściwie cesarskim *credo*, potępił ponownie *Trzy Rozdziały*<sup>201</sup>. Niespodziewanie jednak opór stawiał znów papież Wigiliusz, chroniąc się przed gniewem cesarskim w kościołach konstantynopolitańskich. Imperator, nie zważając na postawę biskupa Rzymu, w liście skierowanym do soboru, obradującego od 5 maja do 2 czerwca 553 r., polecił zebrany zbadać ortodoksję określonych pism Teodora, Teodoreta i Ibas, wskazując jednocześnie, że w spuściznie wspomnianych teologów oparcie dla swoich poglądów znajdowali nestorianie, czym wprowadzali zamieszanie w Kościele. Władca zapewniał także biskupów o swej wierności postanowieniom czterech soborów<sup>202</sup>. Zebrani, potępiając *Trzy Rozdziały*, złożyli z tronu i ekskomunikowali Wigiliusza, który ugiął się pod presją cesarską dopiero 23 lutego 554 r.<sup>203</sup> Jego następcą, Pelagiusz

<sup>198</sup> Fakundus z Hermiany, *Przeciw Moncjaniowi*, kol. 680 oraz 859; Fakundus z Hermiany, *W obronie Trzech rozdziałów*, kol. 527.

<sup>199</sup> Fakundus z Hermiany, *W obronie Trzech rozdziałów*, kol. 528.

<sup>200</sup> J. Wojda, *Communion...*, s. 326–339.

<sup>201</sup> Justynian, kol. 225–267.

<sup>202</sup> *ACO*, IV, 1, s. 9–11.

<sup>203</sup> Cf. G. Every, *Was Vigilius a victim or an ally of Justinian?*, *HeyJ* 20, 1979, s. 257–266; J. Moorhead, *Justinian*, London–New York 1994, s. 134–140; J. Meyen

(555–561), akceptując decyzje Soboru Konstantynopolińskiego II, miał kłopoty z objęciem stolicy biskupiej w Rzymie i musiał odwoływać się do pomocy wojska. Mimo wysiłków cesarza, po obydwu stronach sporu pozostało wielu oponentów. Tak więc upragnionego zjednoczenia nie udało się uzyskać<sup>204</sup>.

Skuteczność cesarskich działań zmierzających do osłabienia monofizytów storpedował w poważnym stopniu Jakub z Tella, zwany Baradaj (Łachman)<sup>205</sup>, mnich mezopotamski, posługujący się językiem syryjskim, który został wyświęcony, nie bez wiedzy cesarzowej Teodory, na biskupa Edessy w roku 543 przez Teodozjusza, patriarchę Aleksandrii, znajdującego się wówczas na wygnaniu w Konstantynopolu. Jakub nie miał szans objąć swej stolicy biskupiej, gdyż nazbyt silną pozycję miał tam biskup chalcedoński. Mógł jednak służyć wielu wspólnotom monofizyckim, a o biskupów tej opcji teologicznej zabiegał także jeden z władców arabskich, Ibn al-Haris Dżabala z dynastii Dżafnidów, który dla cesarstwa był cennym sojusznikiem<sup>206</sup>. Oprócz Jakuba wyświęcono na biskupa Bosry również innego monofizyckiego duchownego, Teodora Araba, który stał się jednocześnie pasterzem ludu Ghassanidów. Niezwykle surowy styl życia Jakuba, odziewającego się w strój żebraka (stąd wziął się jego przydomek),

---

d o r f f, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens, L'Église de 450 à 688*, trad. F. L h o e s t, Paris 1993, s. 255–264; V. L. M e n z e, *Justinian....*, s. 265–270; J. W o j d a, *Communion....*, s. 341–419.

<sup>204</sup> Pod koniec życia Justynian miał skłaniać się ku aftarodoketyzmowi, radykalnemu odłamowi monofizytyzmu, głoszącemu, że po śmierci ciało Chrystusa nie uległo rozpadowi, a cierpienia, których doświadczył, były pozorne.

<sup>205</sup> A. S a l v e s e n, *Jacob of Edessa's Life and Work: A Biographical Sketch*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. R. B. t e r H a a r R o m e n y, Leiden–Boston 2008, s. 1–10; R. H o y l a n d, *Jacob and Early Islamic Edessa*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture....*, s. 11–24; W. W i t a k o w s k i, *The Chronicle of Jacob of Edessa*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture....*, s. 25–48; J. J. v a n G i n k e l, *Jacob von Edessa in der Chronographie des Michael Syrus*, [in:] *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, ed. M. T a m c k e, Münster 2002, s. 115–124; D. K r u i s h e e r, *A Bibliographical Clavis to the Works of Jacob of Edessa (Revised and Expanded)*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture....*, s. 265–294.

<sup>206</sup> Na temat relacji bizantyńsko-arabskich w okresie przedislamskim cf. T. W o l i ń s k a, *Trudne sąsiedztwo. Wrogowie, partnerzy, sojusznicy*, [in:] *Bizancjum i Arabowie spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. W o l i ń s k a, P. F i l i p c z a k, Warszawa 2015, s. 230–277.

połączony z jego wielką aktywnością i ruchliwością sprawił, że cieszył się niezwykle autorytetem i posłuchem szerokich rzesz monofizytów, na obszarach, które odwiedzał, a więc w Syrii, Egipcie i w Azji Mniejszej. Jakub w toku swej działalności konsekrował dwudziestu siedmiu biskupów oraz kilka tysięcy księży i diakonów<sup>207</sup>. Biskupów wyświęcał nawet w Konstantynopolu. Dzięki Jakubowi monofizyci stworzyli własne hierarchiczne struktury organizacyjne, tworząc autonomiczny Kościół monofizycki, który w uznaniu zasług Jakuba przyjął z czasem nazwę Kościoła jakobickiego<sup>208</sup>. Dzięki niemu umocnili się także organizacyjnie monofizyci w Egipcie, dając początek Kościołowi koptyjskiemu<sup>209</sup>. Od kiedy zaś cesarz Zenon zamknął w roku 489<sup>210</sup> szkołę w Edessie zdominowaną przez nestorian<sup>211</sup> i nakazał wszystkim zwolennikom nauki Nestoriusza opuszczenie granic *Imperium Romanum*, stworzyli oni na terytorium Persji struktury organizacyjne Kościoła nestoriańskiego<sup>212</sup>.

<sup>207</sup> Tradycja przypisuje mu wyświęcenie stu tysięcy kapłanów.

<sup>208</sup> Cf. R. D e v r e e s s e, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, 7–94; J.J. v a n G i n k e l, *History and Community: Jacob of Edessa and the West Syrian Identity*, [in:] *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. J.J. v a n G i n k e l, H.L. M u r r e - v a n d e n B e r g, T.M. v a n L i n t, Louvain 2005, s. 67–75.

<sup>209</sup> Przywiązaniem bardzo do wyznawanej przez siebie chrystologii; cf. S.J. D a v i s, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford 2008, s. 59–200; cf. też S.J. D a v i s, *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity*, Cairo–New York 2004, s. 112–132, 138–140. Na temat powstania hierarchii monofizyckiej w Egipcie, cf. Ewa W i p s z y c k a, *Chrześcijaństwo...*, s. 174–180.

<sup>210</sup> Taką datację przyjął J.B. C h a b o t (*L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts*, JA 8, 1896, s. 46), a za nim wielu innych badaczy. W literaturze przedmiotu pojawiały się jednak także inne daty: 457 r., a nawet 450 r.; Cf. A. V ö b u s, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965, s. 33–34.

<sup>211</sup> Uczynił to z inspiracji biskupa Edessy, Cyrusa; cf. J.B. C h a b o t, *L'École de Nisibe...*, s. 45–46; na temat samej szkoły w Edessie pisał A. V ö b u s, *History of the School...*, s. 7–32; J.B. S e g a l, *Edessa, the Blessed City*, Oxford 1970, s. 150–151.

<sup>212</sup> Nauczyciele i uczniowie z Edessy przenieśli się do Nisibis, znajdującego się w granicach Persji i tam kontynuowali tradycję swej szkoły; cf. J.B. C h a b o t, *L'École de Nisibe...*, s. 46–93.

Tak więc podziały wśród chrześcijan były bardzo głębokie<sup>213</sup>, a w dodatku poprzez odrębną administrację przyjęły trwałe charakter i nawet zagrożenie zewnętrzne, najpierw perskie, a potem arabskie, niewiele mogło tu zmienić.



---

<sup>213</sup> W. Witkowski, *Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries*, [in:] *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers Read at a Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 V–5 VI 1992*, ed. L. Rydén, J.O. Rosenqvist, Uppsala 1993, s. 57–66.





# Refleksje końcowe



W wyniku zmagania z Persją wschodnie regiony *Imperium Romanum*: Syria, Palestyna, Armenia, Azja Mniejsza, a w końcu i Egipt, dostały się w latach 611–619 pod panowanie Persów<sup>1</sup>. Zdobyte i złupione przez nich, pod wodzą króla Chosroesa II, Jerozolimy<sup>2</sup>, spalenie bazyliki Grobu Pańskiego i uprowadzenie stamtąd relikwii pasyjnych – świętej włóczni, gąbki i Drzewa Krzyża – w roku 614, było prawdziwą katastrofą i odbiło się szerokim echem w całym cesarstwie<sup>3</sup>. W konsekwencji wojna przyjęła charakter konfrontacji religijnej, a duchowieństwo oddało zasoby materialne Kościoła do dyspozycji znajdującego się w potrzebie państwa<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. N.H. Baynes, *The First Campaign of Heraclius against Persia*, EHR 19, 1904, s. 694–702; A. Stratos, *La première campagne de l'Empereur Héraclius contre les Perses*, JÖB 28, 1979, s. 63–74; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 287–293.

<sup>2</sup> Liczbę zabitych mieszkańców Jerozolimy szacuje się od 17 do 90 tysięcy, również wielka liczba miała zostać deportowana. Cf. W.E. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, s. 78; C. Morrison, *Wydarzenia – perspektywa chronologiczna*, [in:] *Cesarstwo wschodniorzymskie 330–641*, ed. eadem, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 54–55.

<sup>3</sup> Strategiusz. Cf. W.E. Kaegi, *Heraclius...*, s. 79–80; C. Morrison, *Wydarzenia...*, s. 54–55.

<sup>4</sup> G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa, W. Cerań, Warszawa 1968, s. 104.

Współdziałanie z Persami Awarów i Słowian, atakujących ziemie cesarstwa na Bałkanach, czyniło sytuację Bizantyńczyków niezwykle trudną<sup>5</sup>. Szczyt zagrożenia przypadł na rok 626, w którym to, w lipcu, Konstantynopol znalazł się w kleszczach Persów i Awarów oraz sprzymierzonych z tymi ostatnimi Słowian, Bułgarów i Gepidów<sup>6</sup>. Położenie mieszkańców stolicy pogarszała nieobecność cesarza Herakliusza, prowadzącego w tym czasie kampanię przeciwko Persom na pograniczu armeńskim<sup>7</sup>. Z tego względu ciężar mobilizacji obrońców do walki z najeźdźcami spadł na barki patriarchy Konstantynopola, Sergiusza, który wykazał się niezwykle aktywnością, zarządzając liczne nabożeństwa i nieustające modły w kościołach, głosząc pełne nadziei na zwycięstwo kazania oraz prowadząc uroczyste procesje po murach obronnych, w trakcie których obok ikony Chrystusa obnoszono blacherneński wizerunek Matki Bożej. Oblężenie zakończyło się klęską nieprzyjaciół, którzy zostali zmuszeni do wycofania się. Wedle Bizantyńczyków chan Awarów miał opowiadać o kobiecie w pięknym stroju, którą widziano na murach. Mieszkańcy Konstantynopola domyślali się, że była to Matka Boża, odpierająca ataki wrogów na miasto wspólnie z żołnierzami. Powszechnie przypisywano ocalenie stolicy opiece Boskiej i interwencji Marii. Okazało się ponadto, że ku radości mieszkańców kościół w Blachernach, znajdujący się poza murami obronnymi, został przez nieprzyjaciół oszczędzony, co było udziałem niewielu budowli po tej stronie umocnień. Patriarcha Sergiusz zarządził tam modlitwy dziękczynne. Ofensywa Herakliusza, podjęta przez tego cesarza w latach 622–628, doprowadziła ostatecznie nie tylko do odzyskania utraconych relikwii, lecz także do rozgromienia wojsk

<sup>5</sup> Cf. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum...*, s. 99–101.

<sup>6</sup> Cf. F. Barišić, *Le siège de Constantinople par le Avars et les Slaves*, B 24, 1954, s. 371–396; J. Howard-Johnston, *The Siege of Constantinople in 626*, [in:] *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium on Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, ed. C. Mango, G. Dagron, G. Greatrex, Aldershot 1995, s. 131–142.

<sup>7</sup> Cf. J. Howard-Johnston, *Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630*, WH 6, 1999, s. 1–44; T. Wołińska, *Bizancjum w przededniu ekspansji arabskiej. Wybrane aspekty funkcjonowania państwa za rządów Herakliusza (610–641)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wołińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 281–297.

perskich<sup>8</sup>. Drzewo Krzyża Chrystusa<sup>9</sup> zostało najpierw przewiezione do Konstantynopola, gdzie w uroczystej procesji złożono je na tronie cesarskim w jednej z sal pałacu (tzw. chryzotryklinosie), a następnie wystawiono do publicznej, kilkudniowej adoracji w kościele Hagia Sofia. Prawdopodobnie dopiero w marcu 630 r. powróciło do Jerozolimy, gdzie zostało uroczystie złożone przez cesarza Herakliusza i jego małżonkę Martynę w bazylice Grobu Pańskiego. Odzyskanie Krzyża z rąk perskich miało dla Bizantyńczyków znaczenie niemal eschatologiczne, dlatego co roku obchodzono pamiątkę tego wydarzenia. Zdawałoby się, że wojna z Persją zjednoczyła Kościół wokół państwa i cesarza. Gdyby tak naprawdę było, mogłoby to mieć niesłychanie istotne znaczenie w przededniu arabskiej inwazji. W rzeczywistości jednak chrześcijanie w cesarstwie rzymskim byli tak głęboko podzieleni, że nawet zagrożenie arabskim podbojem<sup>10</sup> nie było w stanie zjednoczyć Kościoła podzielonego od z górą dwóch stuleci zajadłymi sporami chrystologicznymi, towarzyszącymi kształtowaniu się doktryny chrześcijańskiej.

Tak więc owoc „niezwykłej przemiany”, czyli symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan, która z założenia miała służyć sprawie propagowania Królestwa Bożego na ziemi w ścisłej symbiozie z *Imperium*

<sup>8</sup> Cf. N.H. B a y n e s, *The Restoration of the Cross at Jerusalem*, EH 27,1912, s. 287–299; A. F r o l o w, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, REB 11, 1953, s. 88–105; B. F l u s s i n, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, t. II, Paris 1992, s. 70–300; L. W o j c i e c h o w s k i, *Drzewo przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie zachodnim (IV – połowa XVII w.): od legend do kontrowersji wyznaniowych i piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003, s. 16–20.

<sup>9</sup> Nie wiadomo jednak, czy była to ta sama relikwia, wywieziona wcześniej przez Persów. Cf. A. F r o l o w, *La Vraie Croix...*, s. 98sq; G. D a g r o n, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII w. – początek VIII w.)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa*, t. IV, *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, Warszawa 1999, s. 29.

<sup>10</sup> Na temat przyczyn wspomnianych podbojów arabskich cf. T. W o l i ń s k a, *Charakter najazdu. Dyskusja wokół przyczyn i bezpośrednich skutków ekspansji muzułmańskiej*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 346–361; a na temat ich przebiegu: cf. P.M. S i j p e s t e i j n, *The Arab Conquest of Egypt and the Beginning of Muslim Rule*, [in:] *Egypt in the Byzantine World 300–700*, ed. R.S. B a g n a l l, Cambridge 2007, s. 437–455; B. C e c o t a, *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632–718) i początki organizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 298–345.

*Romanum*, nie spełniła nadziei politycznych, jakie pokładali w niej cesarze rzymscy, tym bardziej że rzeczywistość, w jakiej przyszło im żyć, daleka była od głoszonych przez nich ideałów. Nadzieje te opierały się bowiem na niezrozumieniu istoty chrześcijaństwa, ukierunkowanego na rzeczywistość nadprzyrodzoną i wieczną. W swoich oczekiwaniach mieszano dwa porządki, doczesny i eschatologiczny, na co zwrócił uwagę Augustyn z Hippony (354–430), rozróżniając pochodzące od Boga i wypełniające Jego wolę Państwo Boże (*civitas Dei*) i mające swoje źródło w ludzkiej słabości i grzechu państwo ziemskie (*civitas terrena*). Pierwsze tworzone przez społeczność żyjącą według ducha i drugie kreowane przez społeczność żyjącą według ciała, przenikające i przeplatające się wzajemnie aż do ostatecznego ich rozdzielenia przez Boga na wybranych-zbawionych i odrzuconych. Jak bowiem dowodził Augustyn: *poplątane i pomieszane są ze sobą te dwa państwa na tym świecie, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli*<sup>11</sup>. W ten dopiero sposób miało ostatecznie zatriumfować *civitas Dei*, a więc Królestwo Boże. Podobną dychotomię stosował już w swoich listach Paweł Apostoł dzielący ludzkość generalnie na chrześcijan i niechrześcijan (Rz 2, 26–29). Dla Epifaniusza z Salaminy (315–403) finał dziejów ludzkości przypaść miał zaś na epokę określaną przez niego mianem Χριστιανισμός<sup>12</sup>, która jednak nie była w dziejach świata ostatnią epoką, gdyż istniała w zamyśle Boga od zawsze, będąc integralną częścią wieczności<sup>13</sup>. Sam Chrystus, jak podkreślał żyjący już pod panowaniem Arabów wielki myśliciel chrześcijański Jan Damasceński (675–749), przez krzyż zniszczył siłę demonów i diabelskie zwodzenie<sup>14</sup>, to jednak Jego triumf nad piekłem miał wymiar eschatologiczny. Dowodził wszak w *Wykładzie wiary prawdziwej*:

Krzyż Pana naszego Jezusa Chrystusa, a nie cokolwiek innego, zwyciężył śmierć, zgładził grzech praojca, pokonał piekło, darował nam

<sup>11</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, I, 35; XVIII, 49.

<sup>12</sup> Epifaniusz, *O wierze*, 6, 8.

<sup>13</sup> P. Kochanek, *Periodyzacja dziejów ludzkości Epifaniusza z Salaminy*, [in:] *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoško, M.J. Leszka, Łódź 2007, s. 246–247.

<sup>14</sup> Jan Damasceński, *O herezjach*, 100, 92.

zmarłychwstanie, udzielił siły do wzniesienia się ponad doczesność i ponad samą śmierć, zgotował powrót do dawnej szczęśliwości, otworzył bramy raj, umieścił naturę naszą po prawicy Boga, uczynił nas Jego dziećmi i dziedzicami<sup>15</sup>.

Chrystus jednak w konsekwencji swego zwycięstwa nie uwolnił świata od nieprawości, a Jego życie doczesne naznaczone było cierpieniem doznany ze strony ciemnych sił tego świata.

Sam Konstantyn, określany niekiedy w źródłach mianem „nowego Mojżesza”, „nowego Dawida” czy „nowego Salomona”, co miało podkreślać jego wyjątkowe miejsce w Boskim planie zbawienia, wbrew swemu przekonaniu także nie wyrugował z niego zła ani lęku czy grozy. Nie mógł zmienić natury człowieka, dla której właściwe jest i dobro, i zło. Nie przywrócił na trwałe pokoju cesarstwu i to ani pokoju zewnętrznego, ani wewnętrznego. Nie obronił jedności Kościoła, choć bardzo o nią zabiegał. Nie zaprowadził, mimo wielu starań, pokoju i zgody w jego łonie. Nie uczynił z chrześcijaństwa monolitu, a z cesarstwa – ogólnoswiatowego, uniwersalnego imperium. Nie udało się to także jego następcom. Za rządów Konstantyna chrześcijaństwo stało się najpierw religią tolerowaną, a potem uprzywilejowaną, by ostatecznie za panowania Teodozjusza I stać się religią państwa rzymskiego. Zapłaciło jednak za to dość wysoką cenę. Przysłało na ograniczenie swej suwerenności, godząc się na paternalizm cesarski nad Kościołem. Tym dotkliwszy, że to sami duchowni, chcąc zapewnić sobie zwycięstwo nad przeciwnikami, zabiegali o interwencje władców w wewnętrzne sprawy Kościoła. Ci zaś, jak się wydaje, na ogół nie mając skonkretyzowanych poglądów na temat skomplikowanych kwestii doktrynalnych czy dyscyplinarnych, ulegali wpływom swych doradców kościelnych, w nadziei, że proponowane przez nich rozwiązania znajdą poparcie zdecydowanej większości duchowieństwa i doprowadzą do przywrócenia jedności Kościoła. Deficyt suwerenności w sposób wyraźniejszy dotknął Kościół we wschodniej części cesarstwa, gdzie silna była władza centralna, o wiele mniej natomiast był zauważalny w jego zachodniej części, gdzie od początku V w. władza

<sup>15</sup> Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, 4, 11.

polityczna znalazła się w bardzo poważnym kryzysie i miała mniejsze możliwości wymuszenia posłuszeństwa na hierarchii kościelnej.

Ponadto władza cesarska daleko odbiegała od ideału Królestwa Bożego, choć początkowo, szczególnie po długim okresie prześladowań chrześcijan za panowania Dioklecjana i Galeriusza, wydawać się mogło zmęczonym represjami wyznawcom Chrystusa, że związek cesarstwa z Kościołem to symbioza wręcz opatrnościowa. Wszak na tym etapie dziejów, jak się spodziewano, ortodoksyjny przekaz Dobrej Nowiny mógł być wreszcie rozpowszechniony bez przeszkód aż po krańce ziemi, a wszelka heterodoksja wykorzeniona. Jednak już wkrótce miało się okazać, że cele władców *Imperium Romanum* i rozwój dyskursu teologicznego nie są zbieżne. Cesarze jako politycy okazali się bowiem bezradni wobec szerzących się w Kościele rozłamów na tle dogmatycznym, gdzie linie podziałów przebiegały przez ludzkie sumienia. Tego zaś nie można było korygować ani prawem, ani przymusem fizycznym. Władca mógł jedynie wywierać nacisk na administrację kościelną, reprezentowaną przez biskupów. Wykorzystywał w tym celu sobory powszechne i pomniejsze zgromadzenia biskupów odbywane w aurze rzymskiego paternalizmu cesarskiego, co stanowiło prawdopodobnie ważny element ówczesnej mentalności. Jednak monarchiczny paternalizm cesarzy nie wytrzymał próby w konfrontacji z subtelnymi rozważaniami natury teologicznej. Cesarz stawał się tutaj przysłowiowym słoniem w składzie porcelany, natomiast teologowie musieli owego cesarskiego słonia znosić. Obie strony były zatem niezadowolone, by nie powiedzieć, że były one wzajemnie względem siebie rozczarowane. Sojusz z Bogiem został więc poddany bardzo poważnej i długiej próbie. Podboje arabskie ukazały w sposób bardzo bolesny słabość cesarstwa, rozdieranego od wewnątrz przez kontrowersje teologiczne. Mimo to wiara w moc i skuteczność rzeczonoego sojuszu przetrwała *mutatis mutandis*, przynajmniej formalnie, w cesarstwie bizantyńskim aż do jego tragicznego końca, a więc do upadku Konstantynopola<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> S. R u n c i m a n, *Teokracja bizantyńska*, tłum. M. R a d o Ź y c k a, Warszawa 1982, s. 29.

# Wykaz skrótów



<b>AAWG.PHK</b>	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse
<b>AB</b>	Analecta Bollandiana
<b>ACr</b>	Analecta Cracoviensia
<b>ACO</b>	Acta Conciliorum Oecumenicorum
<b>AHC</b>	Annuaire Historiae Conciliorum
<b>AKa</b>	Ateneum Kapłańskie
<b>ATa</b>	Antiquité tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV <sup>e</sup> –VIII <sup>e</sup> s.)
<b>Aug</b>	Augustinianum. Periodicum semestre Institutii Patristici Augustinianum, Pontificia Universitas Lateranensis
<b>AUL.FH</b>	Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica
<b>B</b>	Byzantion. Revue internationale des études byzantines
<b>BALAC</b>	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne
<b>BF</b>	Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik
<b>Bsl</b>	Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines
<b>BZ</b>	Byzantinische Zeitschrift
<b>BZWNKAK</b>	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
<b>CC.SL</b>	Corpus christianorum, Series latina
<b>ChA</b>	Christianitas Antiqua
<b>ChH</b>	Church History
<b>Comm</b>	Communio



---

<b>Con</b>	Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny
<b>CSCO</b>	Corpus scriptorum christianorum orientalium
<b>DACL</b>	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
<b>DHGE</b>	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> , ed. A. B a u d r i l l a r d et al., Paris 1912–
<b>DOP</b>	Dumbarton Oaks Papers
<b>DR</b>	The Downside Review. A Quarterly Journal Published by the Monks of Downside Abbey
<b>DTC</b>	Dictionnaire de théologie catholique
<b>E</b>	Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum
<b>EHR</b>	English Historical Review
<b>Ele</b>	Electrum
<b>EO</b>	Échos d'Orient
<b>EPa</b>	E-Patrologus
<b>ERev</b>	The Ecumenical Review
<b>ETL</b>	Ephemerides Theologicae Lovanienses
<b>GCS</b>	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte
<b>GOTR</b>	Greek Orthodox Theological Review
<b>HeyJ</b>	The Heythrop Journal
<b>Hi</b>	Historia. Zeitschrift für alte Geschichte
<b>Ir</b>	Irénikon. Quarterly Journal Published by the Monks of Chevetogne
<b>Isti</b>	Istina / ИСТИНА
<b>JA</b>	Journal asiatique
<b>JAC</b>	Jahrbuch für Antike und Christentum
<b>JEaCS</b>	Journal of Eastern Christian Studies
<b>JECS</b>	Journal of Early Christian Studies
<b>JEH</b>	Journal of Ecclesiastical History
<b>JÖB</b>	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
<b>JRH</b>	Journal of Religious History
<b>JSyS</b>	Journal of Syriac Studies
<b>JTS</b>	The Journal of Theological Studies
<b>K</b>	Klio. Beiträge zur alten Geschichte
<b>KH</b>	Kwartalnik Historyczny
<b>La</b>	Labarum

<b>M</b>	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)
<b>MGH.AA</b>	<i>Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi</i>
<b>Mil</b>	Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. / Yearbook on the Culture and History of the First Millennium C.E.
<b>MSI</b>	Le monde slave
<b>Mu</b>	Le Muséon. Revue d'études Orientales
<b>NCB</b>	The New College Bulletin
<b>OCA</b>	Orientalia Christiana Analecta
<b>OCP</b>	Orientalia Christiana Periodica
<b>Phoc</b>	Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada / Revue de la Société canadienne des études classiques
<b>PH</b>	Przegląd Historyczny
<b>PCBE</b>	<i>Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire</i> , Rome 1982–
<b>PLRE</b>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , vol. I, ed. A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, Cambridge 1971; vol. II, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980; vol. III, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1992
<b>PNUS.H</b>	Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego. Historia
<b>PNH</b>	Przegląd Nauk Historycznych
<b>PO</b>	Patrologia orientalis
<b>PR</b>	Przegląd Religioznawczy
<b>RBén</b>	Revue bénédictine
<b>RE</b>	<i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , ed. G. Wissowa, W. Kroll, Stuttgart 1894–1978
<b>REAug</b>	Revue des études augustiniennes
<b>REB</b>	Revue des études byzantines
<b>RHE</b>	Revue d'histoire ecclésiastique
<b>ROC</b>	Revue de l'Orient chrétien
<b>RSR</b>	Revue des sciences religieuses
<b>RTK</b>	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
<b>RTL</b>	Revue théologique de Louvain
<b>SAC</b>	Studia Antiquitatis Christianae
<b>SBo</b>	Studia Bobolanum

---

<b>ScCat</b>	La Scuola Cattolica
<b>SCer</b>	Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Center for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-Eastern Europe
<b>SCH</b>	Studies in Church History
<b>SChr</b>	Saeculum Christianum
<b>SCL</b>	Synodi et Collectiones Legum
<b>SHAW.PHK</b>	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse
<b>SJT</b>	The Scottish Journal of Theology
<b>SKaz</b>	Sympozyja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, red. B. I w a s z k i e w i c z - W r o n i k o w s k a, D. P r ó c h n i a k, Lublin 1998–
<b>SMat</b>	Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny
<b>SP</b>	Studia patristica
<b>SUFED</b>	Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi
<b>ŚSHT</b>	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
<b>TAPA</b>	Transactions of the American Philological Association
<b>TM</b>	Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines
<b>USS</b>	U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze
<b>VC</b>	Vigiliae christianae: A Review of Early Christian Life and Language
<b>VVi</b>	Verbum Vitae. Półrocznik Biblijno-Teologiczny
<b>Wdr</b>	W drodze
<b>WH</b>	War in History
<b>WSTeo</b>	Warszawskie Studia Teologiczne
<b>YCS</b>	Yale Classical Studies
<b>ZAC</b>	Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity
<b>ZKg</b>	Zeitschrift für Kirchengeschichte
<b>ZNUJ.PH</b>	Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne
<b>ZNUJ.SR</b>	Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiosa
<b>ZNW</b>	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche [/ des Urchristentums]
<b>ZPE</b>	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
<b>ZSSR.KA</b>	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung

# Bibliografia



## Źródła

### **ACO**

*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. S c h w a r t z, t. I, *Concilium Universale Ephesenum*, t. II, *Concilium Universale Chalcedonense*, Berolini–Lipsiae 1927–1936.

### **A m b r o Ź y, Hymny**

*Hymni S. Ambrosio attributi*, [in:] *PL*, t. 16, kol. 1473–1476.

### **A m b r o Ź y, Listy**

*Sancti Ambrosii Opera: Epistulae et Acta*, hrsg. O. F a l l e r, M. Z e l z e r, t. I–IV, Vindobonae 1968–1996.

### **A m b r o Ź y, Przeciw Auksencjuszowi**

A m b r o s i u s, *Sermo contra Auxentius de basilica tradendis*, [in:] *PL*, t. 16, kol. 49–53.

### **A m b r o Ź y, O wierze**

A m b r o s i u s, *De fide ad Gratianum Augustum*, [in:] *PL*, t. 16, kol. 527–698.

**Ammian Marcellin**

Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, hrsg. C.V. Clark, t. I, Berlin 1910.

**Ariusz, Thalia-Fragmenty**

Athanasius, *De synodis*, 15, [in:] *Athanasius Werke*, t. II: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328*, hrsg. H.-G. Opitz, Berlin–Leipzig 1935, s. 242–243.

**Atanazy, Historia arian**

Athanasius, *Historia Arianorum ad Monachos*, [in:] *Athanasius Werke*, t. II: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328*, hrsg. H.-G. Opitz, Berlin–Leipzig 1935, s. 181–230.

**Atanazy, List do Antiocheńczyków**

Athanasius, *Tomus ad Antiochenos*, [in:] *SKP*, I, s. 249–255.

**Atanazy, List do biskupów afrykańskich**

Athanasius, *Ad Afros episcopos*, [in:] *SKP*, I, s. 265–275.

**Atanazy, Listy do Serapiona**

Athanasie d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, intr. et trad. J. Lebon, Paris 1947.

**Atanazy, O dekretach**

Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, [in:] *Athanasius Werke*, t. II: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328*, hrsg. H.-G. Opitz, Berlin–Leipzig 1935, s. 1–45.

**Atanazy, O synodach**

Athanasius, *De synodis*, [in:] *Athanasius Werke*, t. II: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328*, hrsg. H.-G. Opitz, Berlin–Leipzig 1935, s. 231–278.

**Atanazy I, patriarcha monofizycki**

Athanasius I, Monophysite Patriarch, *The Conflict of Severus*, ed., transl. E.J. Goodspeed, PO 4/8, Paris 1908 [= Turnhout, 1981], s. 575–717.

**Augustyn, Mowy**

Aurelius Augustinus Hipponensis, *Sermones*, [in:] *PL*, t. 38–39.

**Augustyn, Listy**

Aurelius Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, rec. Al. Goldbacher, t. I–III, Prag–Wien–Leipzig 1895–1911.

Aurelius Augustinus Hipponensis, [in:] *PL*, t. 33, kol. 61–1094.

**Augustyn, Państwo Boże**

Aurelius Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, rec. E. Hoffmann, vol. I–II, Prag–Wien–Leipzig 1899–1900.

**Bazyli z Cezarei, Listy**

Saint Basil, *The Letters*, transl. R.J. De Ferrari, vol. I–III, Cambridge–London 1950–1961.

**Celestyn, List do Nestoriusza**

*Epistula Caelestini papae ad Nestorium*, [in:] *ACO*, I, 1, s. 77–83.

**Cyprian**

Saint Cyprien, *Correspondance*, Texte établi et trad. par L.Ch. Bayard, t. I–II, Paris 1925.

**Cyryl z Aleksandrii, Apologia**

Cyrilus Alexandrinus, *Apologia XII capitulorum contra Theodoretum*, [in:] *PG*, t. 76, kol. 385–450;

*ACO*, I, 1, 6, s. 107–146.

**Cyryl z Aleksandrii, Homilia paschalna**

*Epistula (homilia) Paschalis 17 Cyrilli Alexandrini*, [in:] *PG*, t. 77, kol. 768–789.

**Cyryl z Aleksandrii, List do mnichów egipskich**

*Epistula Cyrilli Alexandrini ad monachos Aegypti*, [in:] *ACO*, I, 1, 1, s. 10–23.

**Cyryl z Aleksandrii, *List do Nestoriusza (trzeci)***

*Epistula Cyrilli Alexandrini ad Nestorium (tertia)*, [in:] *ACO*, I, 1, s. 33–42.

*Cyrilli epistula tertia ad Nestorium*, [in:] *DSP*, I, s. 133–157.

**Cyryl z Aleksandrii, *List do papieża Celestyna***

*Epistula Cyrilli Alexandrini ad Caelestinum papam*, [in:] *ACO*, I, 1, s. 10–12.

**Cyryl z Aleksandrii, *Wykład XII rozdziałów***

*Explanatio duodecim capitulorum*, [in:] *ACO*, I, 1, 5, s. 15–25.

**Cyryl ze Scytopola, *Żywot Eutymiusza***

Cyryl of Scythopolis, *The Lives of the Monks in Palestine*, ed. R.M. Price, J. Binns, Kalamazoo 1991.

**DSP**

*Dokumenty soborów powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. I: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.

**Efez 449**

*Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*, hrsg. J. Fleming, [in:] AAWG.PHK, N.F. 15, 1, Berlin 1917.

**Epifaniusz**

Epiphanius, *Panarion*, ed. K. Hall, J. Dummer, Berlin–New York 2009.

**Epifaniusz, *O wierze***

Epiphanius, *De fide*, [in:] Epiphanius, *Panarion*, ed. K. Hall, J. Dummer, Berlin–New York 2009.

**Eunomiusz, *Apologia***

Basile de Césarée, *Contre Eunome, Livres II–III, suivis d'Eunome, Apologie*, t. II, éd. B. Sesboüé, G.M. de Durand, L. Doutreleau, Paris 1983.

**Euzebiusz, *Historia kościelna***

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ed. H. Pietras, Kraków 2013.

**Euzebiusz, *List do wiernych Kościoła Cezarei***

*Epistula Eusebium Caesariensis ad Ecclesiam Caesaream*, [in:] Socrates, *Kirchengeschichte*, I, 8, 35–54, hrsg. G.C. Hansen, Berlin 1995, s. 23–27.

**Euzebiusz, *Objawienie się Boga***

*Theophania*, hrsg. H. Gressmann, Leipzig 1904.

**Euzebiusz, *Pochwała Konstantyna***

Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louange de Constantin*, introd. et trad. par P. Maraval, Paris 2001.

**Euzebiusz, *Przygotowanie do ewangelii***

Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, introd., 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, *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.



**Fakundus z Hermiany, Przeciwno Moncjaniowi**

Facundus Hermianensis, *Contra Mocianum*, [in:] *PL*, t. 67, kol. 853–868.

**Fakundus z Hermiany, W obronie Trzech rozdziałów**

Facundus Hermianensis, *Pro defensione trium capitulorum*, [in:] *PL*, t. 67, kol. 527–852.

**Filostorgiusz**

Philostorgius, *Kirchengeschichte*, hrsg. J. Bidez, bearb. F. Winkelmann, Berlin 1981.

**Focjusz**

Photius, *Bibliothèque*, t. I–VIII, éd. R. Henry, Paris 1959–1977.

Focjusz, *Biblioteka*, tłum., kom. O. Jurawicz, t. I–V, Warszawa 1986–1999.

**Fulgencjusz, Listy**

Fulgence de Ruspe, *Lettres ascétiques et morales*, ed. D. Bachelet, Paris 2004.

**Gelazy**

Gelasius Cyzicenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. G. Loeschcke, M. Heinemann, Leipzig 1918.

**Grzegorz z Nazjanzu, Mowy**

Grégoire de Nazianze, *Discours 20–23*, introd., texte critique et notes par J. Mossay avec la coll. G. Lafontaine, Paris 1980.

Grégoire de Nazianze, *Discours 27–31 (Discours théologiques)*, intr., texte critique, trad. et notes par P. Gallay, avec la coll. de M. Jourjon, Paris 1978.

Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967.

**Grzegorz z Nazjanzu, Opowieść o moim życiu**

Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, [in:] *PG*, t. 37, kol. 1029–1166.

**Grzegorz z Nyssy, *Żywot Makryny***

Grégoire de Nyse, *Vie de sainte Macrine*, introd., texte critique, trad., notes et index par P. Maraval, Paris 1971.

**Grzegorz Wielki, *Listy***

Grégoire le Grand, *Registre des lettres*, introd., texte, traduction, notes et appendices par P. Minard, M. Reydellet, t. I–III, Paris 1991–2008.

**Hezychiusz, *Starożytności Konstantynopola***

*Scriptores originum Constantinopolitanarum*, ed. T. Preger, t. I, Lipsiae 1901.

**Hieronim, *Listy***

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, rec. I. Hilberg, t. I–III, Vindobonae 1910–1918.

**Hilary, *Kolekcja antyariańska***

Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta Historica – Hillarii collectanea antiariana Parisina*, [in:] *S. Hillarii episcopi Pictaviensis opera*, pars 4, rec. A. Feder, Vindobonae–Lipsiae 1916, s. 39–177.

**Hilary, *O synodach***

Hilarius Pictaviensis, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium*, [in:] *PL*, t. 10, kol. 479–546.

**Hilary, *Drugie pismo do Konstancjusza***

Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium Augustum*, [in:] *S. Hillarii episcopi Pictaviensis opera*, pars 4, rec. A. Feder, Vindobonae–Lipsiae 1916, s. 197–205.

**Hilary, *List do wschodniego duchowieństwa***

Hilarius Pictaviensis, *Epistula ad episcopos orientales*, [in:] *S. Hillarii episcopi Pictaviensis opera*, pars 4, rec. A. Feder, Vindobonae–Lipsiae 1916, s. 168–170.

**Ignacy, *List do Magnezjan***

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios*, [in:] Ignace d'Antioche, *Lettres*, texte grec, introduction, traduction et notes de P.-Th. Camelot, Paris 1958, s. 94–109.

**Ignacy, *List do Rzymian***

Ignatius Antiochensis, *Epistola ad Romanos*, [in:] Ignace d'Antioche, *Lettres*, texte grec, introduction, traduction et notes de P.-Th. Camelot, Paris 1958, s. 124–139.

**Ignacy, *List do Smyrneńczyków***

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* [in:] Ignace d'Antioche, *Lettres*, texte grec, introduction, traduction et notes de P.-Th. Camelot, Paris 1958, s. 154–169.

**Innocenty Maronita**

*Epistula Innocenti Maronitae ad Thomam Thessalonicensem de collatione cum Seuerianis habita*, [in:] *ACO*, IV, 2, s. 169–184.

**Ireneusz**

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre III*, introduction, notes justificatives et tables, t. I, A. Rousseau, L. Doutreléau, Paris 2002.

**Jan Chryzostom, *Pochwała Diodora***

*Laus Diodor episcopi, qui prior concionatus laudabat (Joannem Chrysostomum)*, [in:] *PG*, t. 52, kol. 761–766.

**Jan Damascęski, *O herezjach***

Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus*, [in:] *Die Schriften des Johannes von Damaskos, vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, besorgt von Bonifatius Kotter*, Patristische Texte und Studien, t. 5, Berlin 1980.

Jan Damascęski, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, tłum. A. Zhyrkova, Kraków 2011.

**Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej***

Saint John Damascene, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. E.M. Buytaert, Paderborn 1955.

Św. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

**Jan Malalas**

*Ioannis Malalae Chronographia*, ed. J. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 2000.

**Justynian**

Justinianus, *Confessio rectae fidei*, [in:] *PL*, t. 69, kol. 225–267.

**Kasjusz Dion**

Dio Cassius, *Historia Romana*, hrsg. U.Ph. Boissvain, Berlin 1931.

**Kedrenos**

Georgius Cedrenus, Ioannes Scylitzes, *Opera*, t. I–II, hrsg. I. Bekker, Bonnae 1838–1939.

**Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie***

Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens, Homélie du II<sup>e</sup> siècle*, texte grec, trad. fran. introd. et index par H. Hemmer, Paris 1909.

**Kodeks Justyniana**

*Codex Justinianus*, hrsg. P. Krüger, Berlin 1900.

**Kodeks Teodozjusza**

*Codex Theodosianus: Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II (312–438)*, vol. I, *Code Théodosien, Livre XVI*, ed. Th. Mommsen (texte latin), R. Delmaire, (introduction et notes), J. Rougé (traduction), Paris 2005.

*Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*, tłum. A. Caba, oprac. M. Óżóg, M. Wójcik, wstęp M. Stachura, Kraków 2014.

**Kolekcja awellańska**

*Collectio Avellana, Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum, A.D. 367–553*,  
ed. O. G u e n t h e r, t. I–II, Vindobonae 1895.

**Konstantyn, List do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Ariusza**

*Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, [in:] E u s e b i u s, *Vita Constantini*, hrsg. F. W i n k e l m a n n, Berlin–New York 2008, s. 74–79.  
E u z e b i u s z C e z a r e i, *Życie Konstantyna*, tłum. T. W n ę t r z a k, Kraków 2007,  
s. 163–167.

**Konstantyn, List do Ariusza i jego stronników**

*Epistula Constantini imperatoris ad Arium et arianos*, [in:] A t h a n a s i u s, *Werke*,  
t. III, hrsg. H. G. O p i t z, Leipzig–Berlin 1934, s. 69–75.

**Konstantyn, List do biskupów i ludu**

*Epistula Constantini imperatoris ad episcopos et populum*, [in:] S o c r a t e s, *Kirchengeschichte*, I, 9, 30–31, hrsg. G. C. H a n s e n, Berlin 1995, s. 33–34.  
S o k r a t e s S c h o l a s t y k, *Historia Kościoła*, tłum. S. K a z i k o w s k i, wstęp  
E. W i p s z y c k a, kom. A. Z i ó ł k o w s k i, Warszawa 1986, s. 91–92.

**Konstantyn, List do biskupów zwołujący sobór w Nicei**

*Epistula Constantini imperatoris ad episcopos (syriace)*, ed. H. G. O p i t z, [in:] A t h a n a s i u s, *Werke*, III, ed. H. G. O p i t z, Leipzig–Berlin 1934, s. 41–42.

**Konstantyn, List do mieszkańców prowincji Palestyny**

*Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [in:] E u s e b i u s, *Vita Constantini*,  
II, 24–42, hrsg. F. W i n k e l m a n n, Berlin–New York 2008, s. 58–66.  
E u z e b i u s z C e z a r e i, *Życie Konstantyna*, tłum. T. W n ę t r z a k, Kraków 2007,  
s. 145–154.

**Konstantyn, List do mieszkańców prowincji Wschodu**

*Epistula Constantini imperatoris ad provinciam Orientalium*, [in:] E u s e b i u s, *Vita Constantini*, II 48–60, hrsg. F. W i n k e l m a n n, Berlin–New York 2008, s. 68–72.  
E u z e b i u s z C e z a r e i, *Życie Konstantyna*, tłum. T. W n ę t r z a k, Kraków 2007,  
s. 156–160.

**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.  
Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 215–217.

**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.  
Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 177–180.

***Konstytucje apostołskie***

*Konstytucje apostołskie*, [in:] *Synody i kolekcje praw*, t. II, *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 1–293.

***Kronika Wielkanocna***

*Chronicon Paschale*, rec. L. Dindorf, t. I–II, Bonn 1832.  
*Chronicon Paschale 284–628 AD*, ed., transl. M. Whitby, M. Whitby, Liverpool 1989.

**Leon, *List do Flawiana***

*Epistula Leonis papae ad Flavianum Constantinopolitanum episcopum*, [in:] *ACO*, II, 2, 1, s. 24–33.

**Leon, *List do Leona***

*Epistula Leonis papae ad Leonem augustum*, [in:] *ACO*, II, 4, s. 113–119.

**Leon, *List do Pulcherii***

*Epistula Leonis papae ad Pulcheriam augustam*, [in:] *ACO*, II, 4, s. 50–51.

**Leon, *List do Teodozjusza***

*Epistula Leonis papae ad Theodosium augustum*, [in:] *ACO*, II, 4, s. 9–10.

**Liberatus**

*Breviarum XVI*, [in:] *ACO*, II, 5, s. 98–141.

**List Pseudo-Barnaby**

*Épître de Barnabé*, ed. P. Prigent, R.A. Kraft, Paris 1971.

*List Barnaby*, tłum. Anna Świderkówna, [in:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Kościoła*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 179–199.

**List synodu antiocheńskiego (wiosna 325)**

Athanasius, *Werke*, t. III, ed. H.G. Opitz, Leipzig–Berlin 1934, s. 36–41.

*SKP*, I, s. 83–90.

**List synodu rzymskiego**

*Epistula romani concilii sub Damaso habiti ad Gratianum et Valentinianum imperatores*, [in:] *SKP*, I, s. 288–292.

**List synodu rzymskiego „Confidimus” do biskupów wschodnich**

*Epistula romani concilii „Confidimus” ad episcopos orientales*, [in:] *SKP*, I, s. 275–277.

**Michał Syryjczyk**

*Chronique de Michel le Syrien*, ed. J.-B. Chabot, t. I–IV, Paris 1899–1925.

**Nestoriusz, Księga Heraklidesa**

Nestorius, *Liber Heraclidis: Le livre d'Héraclide de Damas*, trad. fran. F. Nau, Paris 1910.

**Nicefor Kalistos**

Nicephorus Callistus Xanthopoulos, *Historia ecclesiastica*, [in:] *PG*, t. 145–147.

**Prudencjusz, Wieńce męczeńskie**

*Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, ed. M.P. Cunningham, Turnhout 1966.

**Pryskos z Panion**

Priscus, *Fragmenta*, [in:] *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, ed., transl. R.C. Blockley, vol. II, Liverpool 1983, s. 221–377.

**Pseudo-Dionizy**

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [in:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dziewiska, Kraków 2005, s. 71–136.

**Pseudo-Zachariasz**

Pseudo-Zachariasz, *Historia Ecclesiastica*, ed. G. Greatrex, transl. R.R. Phenix, C.B. Horn, Liverpool 2011.

*Historia Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, ed. E.W. Brooks, CSCO 87–88, *Scriptores Syrii*, ser. III, t. 5–6, Lovanii 1924.

**Reskrypt Gracjana**

*Gratianus et Valentinianus augg. Aquilino vicario*, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1895, s. 54–58.

**Rufin**

*The Church History of Rufinus of Aquileia, Books X–XI*, transl. P.R. Amidon, New York–Oxford 1997.

**SKP**

*Synody i kolekcje praw*, t. I, *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006; t. II, *Constitutiones apostolorum*, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2007; t. IV, *Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010.

**Sewer z Antiochii, Listy**

Severus Antiochenus, *Epistulae*, [in:] E.W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, Patriarch of Antioch*, London 1904.



**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.

**Strategiusz**

Strategios, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, ed. G. Garritte, Louvain 1960.

**Sulpicjusz Sewer**

Sulpicius Severus, *Chronica*, ed. K. Halm, Vindobonae 1866, s. 1–105.

**Symeon**

Simeon Thessalonicensis, *Expositio de divino templo*, [in:] *PG*, t. 155, kol. 697–750.

Symeon z Tessaloniki, *O świątyni Bożej*, tłum. A. Maciejewska, Kraków 2007.

***Synod na poświęcenie Kościoła – trzecia formuła wiary***

*Synodus in encaeniis – Tertia formula fidei*, [in:] *SKP*, I, s. 132–133.

***Synody galijskie***

*Conciles gaulois du IVe siècle*, ed. C. Munier, J. Gaudemet, Paris 1977.

**Teodor Lektor**

Theodoros Anagnostes, *Historia tripartita*, ed. G.H. Hansen, Berlin 1971.

**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.

**Tertulian, *Preskrypcja***

Tertullianus, *Praescriptio haereticorum*, rec. A. Kroymann, Vindobonae–Lipsiae 1942, s. 1–58.

**Terulian, *Przeciw Prakseaszowi***

*Tertullian's Treatise Against Praxeas*, The Text Edited, with an Introduction, Translation, and Commentary E. Evans, London 1948.

**Wiktor z Tunnuny**

Victor Tonnennensis, *Chronica*, ed. T. Mommsen, [in:] *MGH.AA*, t. XI, Berolini 1961.

**Zosym**

Zosime, *Histoire nouvelle*, ed. et trad. F. Paschoud, t. I–III, Paris 1979–2000.

Zosimos, *Nowa historia*, tłum. H. Cichocka, wstęp, bibliografia i kom. E. Wiśniewska, Warszawa 1993.

**Żywot Sewera**

*Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, texte syriaque publié, trad. et annoté par M.A. Kugener, Paris 1903.

## Opracowania

- Abramowski L., *Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme*, Isti 40, 1995, s. 44–55.
- Abramowski L., *La prétendue condamnation de Diodore de Tarse en 499*, RHE 40, 1965, s. 64–65.
- Adamiak S., *Constantine, Donatists and the First Intervention of the State in Ecclesiastical Controversies*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. I, ed. D. Bojović, Niš 2013, s. 191–201.
- Adamiak S., *When Did Donatist Christianity End?*, [in:] *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont, M.A. Gaudemer, M. Lamberts, Leuven–Paris–Bristol 2015, s. 211–236.
- Allen P., *Severus of Antioch as pastoral carer*, SP 35, 2001, s. 353–368.
- Allen P., C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch*, London–New York 2004.
- d'Alès A., *Le dogme de Nicée*, Paris 1926.
- Amande de Mendieta E., *Basile de Césarée et Damase de Rome. Les causes et l'échec de leurs négociations*, [in:] *Biblical et Patristic Studies in memory of R.P. Casey*, Freiburg–Wien 1963, s. 122–166.
- Amande de Mendieta E., *Damase, Athanase, Pierre, Méléce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre l'Église de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce (370–379)*, [in:] *L'Église et les églises, 1054–1954: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident: Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, ed. O. Rousseau, t. I, Chevetogne 1954, s. 261–277.
- Anastos M., *Nestorius was Orthodox*, DOP 16, 1962, s. 119–140.
- Anatolios K., *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Michigan 2011.
- Armstrong C.B., *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362*, JTS 3, 1921, s. 206–221, 347–355.
- Atiya A.S., *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978.
- Aubineau M., *Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325)*, [in:] *Recherches Patristiques*, Amsterdam 1974, s. 267–305.
- Ayres L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

- B a c h t H., *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, *Entscheidung um Chalkedon*, ed. A. G r i l l m e i e r, H. B a c h t, Würzburg 1951, s. 193–314.
- B a n a s z a k M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. I, *Starożytność*, Warszawa 1989.
- B a r c l i f t P.L., *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, *ChH* 66.2, 1997, s. 221–239.
- B a r d y G., *Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne*, *RSR* 18, 1938, s. 20–44.
- B a r d y G., *Le concile d'Antioche (379)*, *RBén* 45, 1933, s. 196–213.
- B a r d y G., de Labriolle P., de Plinval G., Brehier L., *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, [in:] *Histoire de l'Église*, ed. A. F l i c h e, V. M a r t i n, t. IV, Paris 1935.
- B a r i š i ć F., *Le siège de Constantinople par le Avars et les Slaves*, *B* 24, 1954, s. 371–396.
- B a r n a r d L.W., *The Antecedents of Arius*, *VC* 24, 1970, s. 172–188.
- B a r n a r d L.W., *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia 1983.
- B a r n a r d L.W., *The Council of Serdica: Some Problems re-assessed*, *AHC* 12, 1980, s. 1–25.
- B a r n a r d L.W., *The Site of the Council of Serdica*, *SP* 17, 1982, s. 9–13.
- B a r n e s M.R., *The Background and Use of Eunomius' Causal Language*, [in:] *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts*, ed. M.R. B a r n e s, D.H. W i l l i a m s, Edinburgh 1993, s. 217–236.
- B a r n e s T.D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass.–London 1993.
- B a r n e s T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass.–London 1981.
- B a r n e s T.D., *Panegyric, history and hagiography in Eusebius' Life of Constantine*, [in:] *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. W i l l i a m s, Cambridge 1989, s. 94–124.
- B a r n e s T.D., *The Beginnings of Donatism*, *JTS* XXVI, 1975, s. 13–22.
- B a r n e s T.D., *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, *Phoe* 46, 1992, s. 256–265.
- B a r n e s T.D., *The exile and recalls of Arius*, *JTS* 60, 2009, s. 109–111.
- B a r n e s T.D., *Valentinian, Auxentius and Ambrose*, *Hi* 51, 2002, s. 227–237.
- B a r o n 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. W i d o k, Opole 2008, s. 11–37.

- Bartnik C., *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, VP 24, 2004, s. 311–322.
- Batiffol P., *Le catholicisme de origines à saint Léon*, t. IV, *Le siège apostolique (359–451)*, Paris 1924.
- Batiffol P., *Les présents de St. Cyrille à la cour de Constantinople*, BALAC 1, 1911, s. 247–264.
- Batiffol P., *Les recours à Rome en Orient avant le Concile de Chalcédoine*, RHE 21, 1925, s. 5–32.
- Batiffol P., *Le Siège Apostolique (359–451)*, Paris 1924.
- Baur Ch., *John Chrysostomos and his Time*, transl. M. González, Vaduz 1988.
- Baynes N.H., *Alexandria and Constantinople: a Study in Ecclesiastical Diplomacy*, [in:] idem, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, s. 97–115.
- Baynes N.H., *The First Campaign of Heraclius against Persia*, EHR 19, 1904, s. 694–702.
- Baynes N.H., *The Restoration of the Cross at Jerusalem*, EH 27, 1912, s. 287–299.
- Beatrice P.F., *The Word “Homoousios” from Hellenism to Christianity*, ChH 71.2, 2002, s. 243–272.
- Behr J., *The Nicene Faith*, Crestwood–New York 2004.
- Bévenot M., *Épiscopat et primauté chez s. Cyprien*, ETL 42, 1966, s. 176–195.
- Bielas L., *Apostazja cesarza Juliana w świadectwach antycznych pisarzy i w nowożytnej historiografii*, Kraków 2002.
- Blaudeau P., *Le Siège de Rome et l’Orient (448–536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012.
- Blaudeau P., *Timothée Aelure et la direction ecclésiale de l’Empire postchalcédonien*, REB 54, 1996, s. 107–133.
- Bleicken J., *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992.
- Borchardt C.F.A., *Hilary of Poitiers’ Role in the Arian Struggle*, The Hague 1966.
- Botte B., *La collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques*, [in:] *Le Concile et les conciles. Contribution à l’histoire de la vie conciliaire de l’Église*, ed. O. Rousseau, Chevetogne 1960, s. 1–18.
- Bralewski S., *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, La VIII, Poznań 2009.
- Bralewski S., *Le choix du lieu pour la délibération des conciles convoqués par les empereurs du bas-empire romain*, AUL.FH 56, 1996, s. 49–73.

- Bralewski S., *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, VP 20, 2000, s. 427–448.
- Bralewski S., *Did the bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicaea discuss the Donatist schism?*, [in:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. I, ed. D. B o j o v i ć, Niš 2013, s. 203–215.
- Bralewski S., *Est-ce que l'empereur Constantin I<sup>er</sup> le Grand accorda la tolerance a l'égard des donatistes?*, EOS 88, 2001, s. 127–132.
- Bralewski S., *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, PNH 6, 2007, s. 47–68.
- Bralewski S., *Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V wieku*, VP 58, 2012, s. 181–199.
- Bralewski S., *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997.
- Bralewski S., *L'influence de l'empereur Constance II sur la composition des conciles*, WSTeo 8, 1995, s. 127–148.
- Bralewski S., *Kanony kościelne w sporze między Wschodem a Zachodem na tle schizmy antiocheńskiej w IV wieku*, AUL.FH 80, 2005, s. 28–29.
- Bralewski S., *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006.
- Bralewski S., „Pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa” – administracja Kościoła w epoce wczesnego chrześcijaństwa, [in:] *Chryścianizacja Europy Kościoł na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. D o b o s z, J. S t r z e l c z y k, Poznań 2014, s. 61–77.
- Bralewski S., *Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów*, AUL.FH 1993, t. 48, s. 39–60.
- Bralewski S., *Le retard de l'évêque Jean d'Antioche sur le concile d'Ephèse en 431: accident ou choix délibéré?*, [in:] *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, ed. W. C e r a n, Łódź 1998, s. 43–55.
- Bralewski S., *Rozbieżności w ocenie Jana Chryzostoma w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena*, [in:] *Cesarstwo Bizantyńskie. 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.
- Bralewski S., *Sobór w Chalcedonie w polityce wewnętrznej cesarza Marcjana*, AUL.FH 44, 1992, s. 53–74.

- Bralewski S., *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa cesarza Konstantyna Wielkiego*, PNH 1, 2002, s. 7–20.
- Bralewski S., *Wątki polityczne w oskarżeniach ferowanych przeciwko biskupom w późnym Cesarstwie Rzymskim*, AUL.FH 67, 2000, s. 10–12.
- Bralewski S., *Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ*, VP 36, 2016, t. 65, s. 75–98.
- Brennecke H.C., *Erwägungen zu den Anfängen des Neunizäismus*, [in:] *Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher zum 75 Geburtstag*, hrsg. D. Papandreu, W.A. Bienert, K. Schäferdiek, Stuttgart–Berlin–Koln 1989, s. 241–257.
- Brennecke H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantin II.: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin–New York 1984, s. 165–166.
- Brennecke H.C., Heil U., von Stockhausen A., Wintjes A., *Athanasius Werke*, t. III.1, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin–New York 2007.
- Brock S., *The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)*, OCP 47, 1981, s. 87–121.
- Brodka D., *Attila und Aetius. Zur Priskos-Tradition bei Prokopios von Kaisareia*, [in:] *From Antiquity to Modern Times. Classical Poetry and Its Modern Reception. Essays in Honour of S. Stabryła*, ed. J. Styka, Kraków 2007, s. 149–158.
- Burgess R.W., *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, BZ 86/87, 1993/1994, s. 47–68.
- Burgess R.W., *The date and editions of Eusebius' Chronici Canones and Historia Ecclesiastica*, JTS 48, 1997, s. 471–504.
- Burns T.S., *The Battle of Adrianople: A Reconsideration*, Hi 22.2, 1973, s. 336–345.
- Burthaeil J.T., *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Early Christian Communities*, New York 1992.
- Bury J.B., *History of the Later Roman Empire*, New York 1958.
- Camelot P.T., *Les Conciles oecuméniques de IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, [in:] *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, ed. O. Rousseau, Chevetogne 1960, s. 45–73.
- Camelot P.Th., *De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, s. 213–242.

- Camelot P.Th., *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1963.
- Camelot P.Th., *Saint Cyprien et la primauté*, Isti 4, 1957, s. 421–434.
- Cameron A., *The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, YCS 27, 1982, s. 217–290.
- von Campenhausen H.F., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin–Leipzig 1929.
- von Campenhausen H.F., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953.
- Capizzi C., *L'imperatore Anastasio I (491–518): studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, Roma 1969.
- Cavallera F., *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905.
- Cecota B., *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632–718) i początki organizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 298–345.
- 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.
- Ceran W., *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II poł. IV wieku)*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.
- Ceran W., *Sebastia*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002, s. 431.
- Chabot J.B., *L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts*, JA 8, 1896, s. 43–93.
- Chadwick H., *The Early Church*, London 1967.
- Chadwick H., *Les 318 Pères de Nicée*, RHE 61, 1966, s. 808–811.
- Chadwick H., *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch*, 325, JTS 9, 1958, s. 292–304.
- Chadwick H., *The Chalcedonian Definition*, [in:] *Actes du Concile de Chalcedoine: Sessions III–VI*, ed. A.J. Festugière, Genève 1983, s. 7–15.
- Chadwick H., *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001.
- Chadwick H., *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: a Prologue to the Concile of Chalcedon*, JTS 6, 1955, s. 17–34.
- Chadwick H., *The Fall of Eustathius of Antioch*, JTS 49, 1948, s. 27–35.
- Charanis P., *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518*, Thessaloniki 1974.



- CHESNUT G.F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977.
- CHESNUT R.C., *The two prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides*, JTS 29, 1978, s. 392–409.
- CHEW K., *Virgins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II*, Hi 55.2, 2006, s. 207–227.
- CHRESTOU P., *The ecumenical character of the first synod of Constantinople 381*, GOTR 27, 1982, s. 359–374.
- CHRYSOS E.K., *Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert*, AHC 15, 1983, s. 30–40.
- CHRYSOS E.K., *Konzilspräsident und Konzilsvorstand. Zur Frage des Vorsitzes in den Konzilien der byzantinischen Reichskirche*, AHC 11, 1979, s. 1–17.
- CIECIELĄG J., *Jakub Sprawiedliwy, brat Pański jako postać historyczna*, [in:] *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. KAPERA, Kraków 2003, s. 9–37.
- CLÉMENT P., *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit Nestorien*, ETL 5, 1928, s. 613.
- DE CLERCQ V.C., *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian period*, Washington 1954.
- CRABBE A., *The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, JTS 32.2, 1981, s. 369–400.
- DAGRON G., *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996.
- DAGRON G., *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII w. – początek VIII w.)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa*, t. IV, *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, Warszawa 1999, s. 17–85.
- DAGRON G., *Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, TM 4, 1970, s. 266–268.
- DAGRON G., *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- DAVIS S.J., *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford 2008, s. 1–49.
- DAVIS S.J., *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity*, Cairo–New York 2004.

- Dąbrowski K., *Hunowie europejscy*, [in:] K. Dąbrowski, T. Nagrodzka-Majchrzyk, E. Tryjarski, *Hunowie Europejscy, Protobugarzy, Chazarowie, Pieczyngowie*, Wrocław 1975, s. 11–146.
- de Decker D., *Eusèbe de Nicomédie. Pour une réévaluation historique-critique des avatars du premier Concile de Nicée*, Aug 45, 2005, s. 95–170.
- Delastre L.A., *Saint Damase I défenseur de la doctrine de la primauté de Pierre des Saint Ecritures et patron des archeologues*, Paris 1965.
- Delmaire R., *Les dignitaires laïcs au concile de Chalcédoine: notes sur la hiérarchie et les préséances au milieu du V<sup>e</sup> siècle*, B 54, 1984, s. 141–175.
- Devresse R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XIV, ed. F. Cabrol, Paris 1939.
- Diehl C., Marçais G., *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris 1944.
- Dijkstra J., Greatrex G., *Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O. Mon. Epiph. 59)*, Mil 6, 2009, s. 223–264.
- Doignon J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971.
- Downey G., *History of Antioch in Syria; from Seleucos to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
- Dragnet R., *La christologie d'Eutychès d'après les Actes du synode de Flavien*, B 6, 1931, s. 441–457.
- Drijvers J.W., *A Bishop and his City – Cyril of Jerusalem*, SP 42, 2006, s. 113–125.
- Duchesne L., *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris 1911.
- Dudden F.H., *The life and times of St Ambrose*, Oxford 1935.
- Dunn G.D., *Innocent and the Synod of Toledo*, [in:] *The Bishop of Rome*, ed. idem, Farnham 2015, s. 89–107.
- Dupty B., *Les appels de l'Orient à Rome du concile de Nicée au concile de Chalcédoine*, Isti 32, 1987, s. 361–377.
- Duval Y.-M., *La "manoeuvre frauduleuse" de Rimini. A la recherche du Liber aduersus Vrsacium et Valentem*, [in:] *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du XVI<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1968, s. 50–103.
- Duval Y.-M., *La place et l'importance du Concile d'Alexandrie ou de 362 dans l'Histoire de l'Église de Rufin d'Aquilée*, REAug 47, 2001, s. 283–302.

- Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radóżycka, Warszawa 1985.
- Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge 1958.
- Dzielska M., *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2010.
- Ebied R.Y., Wickham L.R., *Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon*, [in:] *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. Laga, J.A. Munitiz, L. van Rompaey, Leuven 1985, s. 115–166.
- Ensslin W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953.
- Ensslin W., *Marcianus*, [in:] *RE*, t. XIV, 2, Stuttgart 1930, kol. 1514–1529.
- Ensslin W., *Pulcheria*, [in:] *RE*, t. XXIII, 2, Stuttgart 1959, kol. 1954–1963.
- Evans J.A.S., *The „Nika” Rebellion and the Empress Theodora*, B 54, 1984, s. 380–382.
- Evans J.E., *The Empress Theodora partner of Justinian*, Austin 2002.
- Every G., *Was Vigilius a victim or an ally of Justinian?*, HeyJ 20, 1979, s. 257–266.
- Farina R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich 1966.
- Ferguson T.C., *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden–Boston 2005.
- Ferreiro A., *Pope Siricius and Himerius of Tarragona (385): Provincial Papal Intervention in the Fourth Century*, [in:] *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, ed. G.D. Dunn, Farnham 2015, s. 73–83.
- Filipczak P., *Kilka uwag na temat rozruchów w Konstantynopolu w roku 512*, [in:] *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, red. R. Kulesza, M. Stępień, E. Szabat, M. Daszuta, Warszawa 2013, s. 474–495.
- Flussin B., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII e siècle*, t. II, Paris 1992.
- Fraisse-Coué C., *D'Éphèse à Chalcedoine: „la paix trompeuse” (433–451)*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, ed. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, t. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. L. Pietri, Paris 1998, s. 9–77.
- Fraisse-Coué C., *Le débat théologique au temps de Théodose II: Nestorius*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, ed. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, t. II, *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, ed. L. Pietri, Paris 1995, s. 499–550.
- Fraisse-Coué C., *L'incompréhension croissante entre l'Orient et l'Occident (451–518)*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, ed. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, t. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. L. Pietri, Paris 1998, s. 147–196.

- Frend W.H.C., *Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century*, NCB 8.1, 1974, s. 20–37.
- Frend W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, s. 1–140.
- Frend W.H.C., *The Fall of Macedonius in 511 – a Suggestion*, [in:] *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen*, ed. A.M. Ritter, Göttingen 1979, s. 183–195.
- Frend W.H.C., *Old and New Rome in the Age of Justinian*, [in:] *idem, Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976, art. XX, s. 11–28.
- Frend W.H.C., *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1984.
- Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- Frend W.H.C., *Severus of Antioch and the origins of the monophysite hierarchy*, [in:] *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky*, ed. D. Neiman and M. Schatkin, Rome 1973, s. 261–275.
- Frolow A., *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, REB 11, 1953, s. 88–105.
- Gajewski W., *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010.
- Gajewski W., *Judeochrześcijańska struktura gminy jerozolimskiej. Od dodeka do episkopatu*, PR 2(220), 2003, s. 41–63.
- Gallier P., *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, t. I, *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, s. 345–387.
- Gaudemet J., *L'Église dans l'Empire romain (IV–V siècles)*, Paris 1958.
- Gavrilyuk P., *Theopatheia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria*, SJT 56.2, 2003, s. 190–207.
- Gelzer H., Hilgenfeld H., Cuntz O., *Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice*, Lipsiae 1898.
- Gemeinhardt P., *Apollinaris of Laodicea: A Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West?*, ZAC 10, 2007, s. 286–301.
- George J., *Severus of Antioch's Response to Heresy and Religious Promiscuity*, SP 42, 2006, s. 133–137.
- van Ginkel J.J., *History and Community: Jacob of Edessa and the West Syrian Identity*, [in:] *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Louvain 2005, s. 67–75.

- van Ginkel J.J., *Jacob von Edessa in der Chronographie des Michael Syrus*, [in:] *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, ed. M. Tamcke, Münster 2002, s. 115–124.
- Ginter K., *The Trisagion Riots (512) as an Example of Interaction between Politics and Liturgy*, *SCer* 7, 2017, s. 41–57.
- Ginter K., *Wizerunek władców bizantyńskich w Historii kościelnej Ewagriusza Scholastyka*, Łódź 2018.
- Girardet K.M., *Das Reichskonzil von Rom (313) – Urteil, Einspruch, Folgen*, *Hi* 41, 1992, s. 104–116.
- Girardet M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, s. 39–155.
- Girardet K.M., *Konstantin der Grosse und das Reichskonzil von Aries (314): Historisches Problem und methodologische Aspekte*, [in:] *Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher zum 75 Geburtstag*, hrsg. D. Papandreou, W.A. Bienert, K. Schäferdiek, Stuttgart–Berlin–Köln 1989, s. 151–174.
- Gliściński J., *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990.
- Gliściński J., *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu*, przekł. W. Szymona, Kraków 2001.
- Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004.
- Golan D., *Hadrian's Decision to supplant Jerusalem by Aelia Capitolina*, *Hi* 35, 1986, s. 226–239.
- Goubert P., *Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*, [in:] *Das Konzil von Chalcedon, Geschichte und Gegenwart*, t. I, *Der Glaube von Chalcedon*, Würzburg 1951, s. 303–321.
- Gould G., *Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion*, *DR* 106, 1988, s. 235–252.
- Gray P.T.R., *The Defence of Chalcedon in the East*, Leiden 1979.
- Greer R.A., *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, *JTS* 17, 1966, s. 327–341.
- Grégoire H., *Kościół bizantyjski*, [in:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, red. N.H. Baynes, H.S.L.B. Moss, tłum. E. Zwołski, Warszawa 1964, s. 87–126.
- Gregory T.E., *Vox populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus 1979.
- Gribomont J., *Eustace de Sébaste*, [in:] *DHGE XVI*, s. 26–33.
- Grillmeier A., *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris 1973.

- Grillmeier A., *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcedoine (451)*, t. II,1, *Réception et opposition*, Paris 1990.
- Grumel V., *Saint Basile et le Siècle apostolique*, EO 21 1922, s. 280–292.
- Grzywaczewski J., *Kontekst działalności Bazylego z Ancyry jako przedstawiciela homojużjan*, EPa 1.1, 2015, s. 20–34.
- Grzywaczewski J., *Postawa św. Atanazego i św. Hilarego wobec decyzji synodu w Ancyrze (358)*, VP 35, 2015, s. 171–188.
- Haacke R., *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, *Entscheidung um Chalcedon*, hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1951, s. 95–177.
- Haarer F.K., *Anastasius I: politics and empire in the late Roman world*, Cambridge 2006.
- Hainz J., *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972.
- de Halleux A., *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome*, ETL 64, 1988, s. 288–323.
- de Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine*, RTL 7, 1976, s. 3–23, 155–170.
- de Halleux A., *Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Ephèse (430–433)*, RTL 23, 1992, s. 425–458.
- de Halleux A., *Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie*, [in:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, ed. H.C. Brennecke, E.L. Grasmück, C. Marksches, Berlin–New York 1993, s. 411–428 [=BZNWKAK 67].
- de Halleux A., *Nestorius, histoire et doctrine*, Ir 66, 1993, s. 38–51, 161–178.
- de Halleux A., *Philoxène de Mabbog: Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963.
- de Halleux A., *La première session du concile d'Éphèse (22 Juin 431)*, ETL 69, 1993, s. 48–87.
- de Halleux A., *La réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcedoine*, ETL 61, 1985, s. 5–47.
- de Halleux A., *Le vingt-huitième canon de Chalcedoine*, SP 19, 1989, s. 28–36.
- Hallman J.M., *The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople*, JECS 5.3, 1997, s. 369–391.
- Hanson R.P.C., *The Fate of Eustathius of Antioch*, ZK 95, 1984, s. 171–179.
- Hanson R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988.

- Hardy E.R., *The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity*, ChH 15.2, 1946, s. 81–100.
- Harrises J., *Pius Princeps. Theodosius II and Fifth-Century Constantinople*, [in:] *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Centuries*, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, s. 35–44.
- Hefele C.J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. H. Lécierq, t. I–III, Paris 1907–1910.
- Hess H., *The Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958.
- Hess H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002.
- Holmberg B., *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980.
- Holmes Dudden F., *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, London 1905.
- Holum K., *Theodosian Empress: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Los Angeles 1982.
- Hołasek A., *Rola pontyfikatu Cyryla (412–444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, VP 32, 2012, s. 107–135.
- Honigmann E., *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5, 1950, s. 209–279.
- Honigmann E., *La liste originale des Pères de Nicée*, B 14, 1939, s. 17–76.
- Honigmann E., *Recherches sur les listes Pères de Nicée et de Constantinople*, B 11, 1936, s. 429–449.
- Honigmann E., *Sur les listes des évêques participant aux Conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcedoine*, B 12, 1937, s. 323–347.
- Honigmann E., *The Original Lists of the Members of the Council of Nicea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, B 16, 1944, s. 20–80.
- Honigmann E., *Une liste inédite Pères de Nicée*, B 20, 1950, s. 63–71.
- Horn C., *Empress Eudocia and the Monk Peter the Iberia: Patronage, Pilgrimage, and the Love of a Foster-Mother in Fifth-Century Palestine*, BF 28, 2004, s. 206–213.
- Hornung C., *Siricius and the Rise of the Papacy*, [in:] *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, ed. G.D. Dunn, Farnham 2015, s. 57–72.
- Hoyle R., *Jacob and Early Islamic Edessa*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. R.B. Ter Haar Romeny, Leiden–Boston 2008, s. 11–24.
- Howard-Johnston J., *Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630*, WH 6, 1999, s. 1–44.

- Howard-Johnston J., *The Siege of Constantinople in 626*, [in:] *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium on Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, ed. C. Mango, G. Dagron, G. Greatrex, Aldershot 1995, s. 131–142.
- 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.
- Ilski K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.
- Ilski K., *Łapówka czy dobrodziejstwo. Niefortunne środki dyplomatyczne w czasach Teodozjusza II*, E 83.2, 1995, s. 359–365.
- Ilski K., *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992.
- James L., *Empresses and Power in Early Byzantium*, London 2001.
- Jankowiak M., *L'accession au trône de Marcien vue de l'Occident: une usurpation légalisée*, [in:] *Euergeries Charin. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples*, ed. T. Derda, J. Urbaniak, M. Węcowski, Warszawa 2002, s. 87–129.
- Jerphagnon L., *Julien dit l'Apostat*, Paris 2008.
- Jones A.H.M., *Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. I–III, Oxford 1964.
- Jones A.H.M., *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise*, [in:] *idem, The Roman Economy, Studies in Ancient Economic and Administrative History*, ed. P.A. Brunt, Oxford 1974, s. 308–329.
- Jugie M., *Le décret du concile d'Ephèse sur les formules de foi et la polémique anticalholique en Orient*, EO 30, 1931, s. 257–270.
- Kaegi W.E., *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.
- Kania W., Misiurek J., *Cyryl Aleksandryjski*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, s. 702–703.
- Kannegiesser Ch., *Athanasius of Alexandria, Three orations against the Arians: a reappraisal*, SP 18.3, 1982, s. 981–995.
- Kannegiesser Ch., *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*, RSR 59, 1971, s. 27–36.
- Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, VP 30, 2010, s. 257–258.



- Keir Howard J., *Egzorcyzm*, [in:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 143–144.
- Kelly J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa, 2003.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- Klauck H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981.
- Klauck H.-J., *Wczesnochrześcijańska wspólnota Kościoła*, tłum. S. Jopek, Kraków 1995.
- Klein G., *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961.
- Kochanek P., *Periodyzacja dziejów ludzkości Epifaniusza z Salaminy*, [in:] *Byzanti-na Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoшко, M.J. Leszka, Łódź 2007, s. 233–252.
- Kokoшко M., *Descriptions of personal Appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998.
- Kołosowski T., *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [in:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały sympozjum patrystycznego 22.10.1998*, red. I. Salamonowicz-Górska, T. Skibiński, S. Strękowski, Warszawa 1999, s. 53–63.
- Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.
- Kołosowski T., *Polityka religijna Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donajskiej*, *SChr* 1, 1995, s. 17–37.
- Kompa A., *Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proweniencji*, [in:] A. Kompa, M.J. Leszka, T. Wolńska, *Mieszkańcy stolicy świata Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Łódź 2014, s. 3–306.
- Konstantin der Grosse. Kaiser einer Epochenwende*, hrsg. F. Schuller, H. Wolff, München 2007.
- Kosiński R., *Dzieje Akacjusza, patriarchy Konstantynopola w latach 472–489*, *USS* 9, 2010, s. 63–97.
- Kosiński R., *The Emperor Zeno Religion and Politics*, Kraków 2010.
- Kosiński R., *The Fate of Nestorius, after the Council of Ephesus in 431*, *SÜFED* 10, 2008, s. 33–43.

- Kosiński R., *The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental sources*, Ele 13, 2007 [= *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*, ed. D. Brodka, M. Stachura, Kraków], s. 155–170.
- Królikowski J., „*Theotokos*” w teologii św. Atanazego. Przełom mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie, *SMat* 2.1, 2000, s. 56–73.
- Kruisheer D., *A Bibliographical Clavis to the Works of Jacob of Edessa (Revised and Expanded)*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. R. B. Ter Haar Romeny, Leiden–Boston 2008, s. 265–294.
- Krupczyński P., *Trudności zachodnich wypraw Belizariusza*, Łódź 1981.
- Kudasiewicz J., *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*, [in:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. IV, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langhammer, Lublin 1979, s. 97–112.
- Küng H., *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, *Con* 1/10, 1965/1966, s. 281–293.
- Lebon J., *Autour du cas de Dioscore d’Alexandrie*, *Mu* 59, 1946, s. 515–528.
- Lebon J., *La christologie de Timothée Aelure*, *REB* 9, 1908, s. 677–702.
- Lebon J., *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu’ à la constitution de l’Église jacobite*, Louvain 1909.
- Leclercq H., *Pèlerinage aux Lieux Saints*, [in:] *DACL*, t. XIV, 1939, kol. 116–120.
- Lenox-Conyngham A., *The Topography of the Basilica Conflict of A.D. 385/6 in Milan*, *Hi* 31, 1982, s. 353–363.
- Lenski N., *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley–Los Angeles–London 2002, s. 234–242.
- Lenski N., *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, *TAPA* 127, 1997, s. 129–168.
- Leszka M.[B.], *Patriarcha Akacjusz wobec uzurpacji Bazyliskosa 475–476 roku*, *AUL.FH* 48, 1993, s. 71–78.
- Leszka M.B., *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyjskich*, Łódź 2000.
- Leszka M.J., *Illus Izauryjczyk wobec uzurpacji Bazyliskosa*, *AUL.FH* 80, 2005, s. 45–53.
- Leszka M.J., *Uzurpacje w cesarstwie bizantyjskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999.
- Lewandowicz J., *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Kraków 2018.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992.

- L i e b e s c h u e t z J.H.W.G., *The Fall of John Chrysostom*, [in:] i d e m, *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, s. 1–31.
- L i e b e s c h u e t z J.H.W.G., *Friends and Enemies of John Chrysostom*, [in:] i d e m, *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, s. 87–109.
- L i e n h a r d J.T., *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and "Sabellius"*, ChH 58.2, 1989, s. 157–167.
- L i e t z m a n n H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1905.
- L o g a n A., *Marcellus of Ancyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea*, JTS 43, 1992, s. 428–446.
- L o n g o s z S., *Chrystologia Ojców Kapadockich*, VP 17, 1997, s. 155–176.
- L o n g o s z S., *Liczba uczestników I Soboru Nicejskiego (325) w relacji Ojców Kościoła IV w.*, [in:] *Ku prawdzie w miłości. Księga Pamiątkowa ks. bpa J. Śrutwy*, red. S. K o c z w a r a, Lublin 2002, s. 71–86.
- L o o f s F., *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914.
- L o r e n c G., *Nauka św. Pawła o charyzmatach*, [in:] *Warszawskie studia biblijne*, red. J. F r a n k o w s k i, B. W i d ł a, Warszawa 1976, s. 256–296.
- L o u t h A., *John Chrysostom and Antiochene School to Theodoret of Cyrrhus*, [in:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Y o u n g, L. A y r e s, A. L o u t h, Cambridge 2006, s. 342–352.
- L u c c h e s i E., *318 ou 319 Pères de Nicée?*, AB, 102, 1984, s. 394–396.
- L u i b h e i d C., *The Council of Nicea*, Galway 1982.
- L u i b h e i d C., *Theodosius II and Heresy*, JEH 16, 1965, s. 13–38.
- M a r a v a l 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.
- M a r a v a l P., *La réception de Chalcédoine dans l'empire d'Orient*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. L. P i e t r i et al., Paris 1998, s. 107–145.
- M a r a v a l P., *Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient*, Paris 2004.
- M a r o t H., *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques*, [in:] *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, ed. O. R o u s s e a u, Chevetogne 1960, s. 19–43.
- M a r o t H., *Les conciles romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et le développement de la primauté*, Isti 4, 1957, s. 435–462.
- M a r r o u H.-I., *Église de l'Antiquité tardive 303–604*, Paris 1985.

- Martin A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373)*, Rome 1996.
- Martin A., *Le Fil d'Arius: 325–335*, RHE 84, 1989, s. 297–333.
- Martin T.O., *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, *Entscheidung um Chalkedon*, ed. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1951, s. 433–458.
- May G., *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448: Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon*, AHC 21, 1989, s. 1–61.
- McGuckin J.A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, New York 1994.
- McLeod F.G., *Theodore of Mopsuestia*, London 2009.
- McLynn N., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley–Los Angeles–London 1994.
- Menze V.L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008.
- Meslin M., *Les ariens d'Occident 335–430*, Paris 1967.
- Meunier B., *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997.
- Meyendorff J., *The Council of 381 and the primacy of Constantinople*, [in:] *La signification et l'actualité du II<sup>e</sup> concile oecumenique pour le Monde chretien d'aujourd'hui*, Chambesy–Geneve 1982, s. 399–413.
- Meyendorff J., *Justinian, the Empire and the Church*, DOP 22, 1968, s. 43–60.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopuk, Warszawa 1984.
- Meyendorff J., *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens, L'Église de 450 à 688*, trad. F. Lhoest, Paris 1993.
- Michelson D.A., *A Bibliographic Clavis to the works of Philoxenos of Mabbug*, JSyS 13.2, 2010, s. 273–338.
- Mikhail M.S.A., *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, London 2014.
- Milewski I., *Depozycje i zsyłki biskupów w Cesarstwie Wschodniorzymskim (lata 325–451)*, Gdańsk 2008.
- Millar F., *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*, Berkeley 2006.

- Minnerath R., *La position de l'Églises de Rome aux trois premiers siècles*, [in:] *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze: atti del symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989*, a cura di M. MacCarone, Città del Vaticano 1991, s. 139-171.
- Misiurek J., *Sobór Chalcedoński w aspekcie ekumenizmu*, RTK 21, 1974, s. 91-104.
- Miziołek W., *Urząd a charyzmat – hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła*, AKa 80, 1973, s. 74-85.
- Moeller Ch., *Un fragment du Type de l'empereur Anastase I<sup>er</sup>*, [in:] *Studia Patristica*, vol. III.1, ed. F.L. Cross, Berlin 1961, s. 240-247.
- Monceaux P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe*, vol. IV, *Le Donatisme*, Paris 1912.
- Moorhead J., *Justinian*, London, New York 1994.
- Moorhead J., *The Monophysite Response to the Arab Invasion*, B 51, 1981, s. 579-591.
- Morrisson C., *Wydarzenia – perspektywa chronologiczna*, [in:] *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, ed. C. Morrison, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 11-62.
- Mouterde P., *Le concile de Chalcédoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, [in:] *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, t. I, *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, s. 581-602.
- Murdoch A., *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*, Stroud 2005.
- Murphy F.X., *Peter speaks through Leo. The Council of Chalcedon A.D. 451*, Washington 1952.
- Murphy F.X., Sherwood P., *Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1974.
- Myszor W., *Henotikon*, [in:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 200.
- Myszor W., *Kościół grzeszników i świętych: wybrane wątki z historii początków donatyzmu*, ŚSHT 42.2, 2009, s. 38-48.
- Nagy S., *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, RTK 8.1, 1961, s. 5-22.
- Nau F., *La naissance de Nestorius*, ROC 14, 1909, s. 424-426.
- Nieścior L., *Bazyli z Ancyry, biografia i bibliografia*, EPa 1.1, 2015, s. 66-68.
- Nocoń A., *Poeta poranka i wieczoru. Hymny św. Ambrożego w liturgii godzin*, VP 32, 2012, s. 437-451.
- Norris R.A., *Christological Models in Cyril of Alexandria*, SP 13, 1975, s. 255-268.

- van Nuffelen P., *Episcopal Succession in Constantinople (381–450 c.e.): The Local Dynamics of Power*, J ECS 18, 2010, s. 425–451.
- van Nuffelen P., *The career of Cyril of Jerusalem (c. 348–87): A Reassessment*, JTS 58, 2007, s. 134–146.
- van Nuffelen P., *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven–Paris–Dudley 2004.
- Odahl Ch.M., *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2004.
- Odahl Ch.M., *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, JRH 17, 1993, s. 274–289.
- Olszaniec S., *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999.
- Ortiz de Urbina I., *Nicée et Constantinople*, Paris 1963.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1968.
- 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.
- Palmer A., *A Tale of Two Synods. The Archimandrite Barsumas at Ephesus in 449 and at Chalcedon in 451*, JEaCS 66, 2014, s. 37–61.
- Parvis S., *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*, Oxford 2006.
- van Parys M.J., *The Council of Chalcedon as Historical Event*, ERev 22.4, 1970, s. 305–320.
- Petersen W.L., *Eusebius and the Paschal Controversy*, [in:] W.H. Attridge, G. Hata, *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden–New York–Köln 1992, s. 311–325.
- Philipsborn A., *La compagnie d'ambulanciers, Parabolani d'Alexandrie*, B 20, 1950, s. 185–190.
- Pietras H., *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynek do historii języka religijnego*, SKaz 6, 2008, s. 111–116.
- Pietras H., *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz list soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznanne Atanazemu?*, VP 28, 2008, s. 855–865.
- Pietras H., *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, SBo 3, 2002, s. 5–17.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.
- Pietras H., *Sobór w Nicei (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.

- Pietras H., *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, ChA 2, 2009, s. 191–205.
- Pietri Ch., *D'Alexandrie à Rome: Jean Talaïa, émule d'Athanase au V<sup>e</sup> siècle*, [in:] *ALEXANDRINA, Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*, Paris 1987, s. 277–295.
- Pietri Ch., *Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361–385)*, [in:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (240–430)*, Desclée 1995, s. 357–398.
- Pietri Ch., *La politique de Constance II: Un premier "césaropapisme" ou l'imitatio Constantini?*, [in:] *L'Église et L'Empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Vandoeuvres–Genève 1989, s. 113–173.
- Pietri Ch., *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440)*, t. I–II, Rome 1976.
- Pollok J., *Narodziny koncepcji „Ziemi Świętej”. Palestyna w teologicznej refleksji Eusebiusza z Cezarei i Cyryla Jerozolimskiego*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, red. T. Derda, E. Wiśniewska, Warszawa 1997, s. 99–121.
- Price R.M., *Marian Piety and the Nestorian Controversy*, SCH 39, 2004, s. 31–38.
- Prostko-Prostyński J., *Basiliskos: Ein in Rom anerkannter Usurpator*, ZPE 133, 2000, s. 259–265.
- Prostko-Prostyński J., *Utraeque res publicae. The Emperor Athanasius I's Gothic Policy (491–518)*, tłum. P. Znaniecki, Poznań 1994.
- Przekop E., *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X w.)*, Warszawa 1984.
- Rafiński G., *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, Comm 12, 1998, s. 300–331.
- Rammelt C., *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin–New York 2008.
- Rapp C., *Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'Bishop'*, JTS 49, 1998, s. 685–695.
- Redies M., *Die Usurpation des Basiliskos (475–476) im Kontext der aufsteigenden monophysitischen Kirche*, ATa 5, 1997, s. 211–221.
- Redies M., *Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits*, K 80, 1998, s. 195–208.
- Ritter A.-M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965.

- Rodopoulos P., *Primacy of Honor and Jurisdiction (Canons Two and Three of the Second Ecumenical Synod)*, [in:] *La signification et l'actualité du II<sup>e</sup> concile oecuménique pour le Monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambesy–Geneve 1982, s. 377–384.
- Rosen K., *Julian Kaiser, Gott und Christenbasser*, Stuttgart 2006.
- Runciman S., *Teokracja bizantyńska*, tłum. M. Radzycka, Warszawa 1982.
- Ruscus D., *The Revolt of Vitalianus and the "Scythian Controversy"*, BZ 101, 2008, s. 773–785.
- Russell N., *Cyril of Alexandria*, London 2000.
- Rutowski B., *Bitwa pod Adrianopolem (9 VIII 378 r.) i jej następstwa*, M 33, 1978, s. 525–539.
- Salamon M., *Nowy Rzym chrześcijański w oczach Bizantyńczyków*, ZNUJ.SR 26, 1996, s. 11–23.
- Salamon M., *Przydomek „Wielki” w późnoantycznej historiografii łacińskiej*, ZNUJ. PH 70, 1981, s. 107–122.
- Salamon M., *Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1975.
- Salamon M., *Zachód i Wschód imperium rzymskiego wobec uzurpacji Prokopiusza (365–366 r.)*, PNUŚ.H 2.3, 1972, s. 13–23.
- Salvesen A., *Jacob of Edessa's Life and Work: A Biographical Sketch*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. R. B. Ter Haar Romeny, Leiden–Boston 2008, s. 1–10.
- Salzman M.R., *Leo in Rome: The Evolution of Episcopal Authority in the Fifth Century*, [in:] *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV–VI secolo d.C.)*, ed. G. Bonamente, R. Lizzi Testa, Bari 2010, s. 343–356.
- Samuel V.C., *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, ERev 22.4, 1970, s. 321–347.
- Sansterre J.-M., *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste»*, B 42, 1972, s. 131–195, 532–594.
- Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004.
- Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, przeł. J. Zakrzewski, Kraków 2002.
- Schmithals W., *Das Kirchliche Apostelamt. Eine Historische Untersuchung*, Göttingen 1961.



- Schmithals W., *The Office of Apostles in the Early Church*, transl. J.E. Steely, London 1971.
- Schnitzler T., *Im Kampfe um Chalcedon Geschichte und Inhalt des Codex Encyclicus von 458*, Rome 1938.
- Schoedel W.R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien: ein Kommentar*, München 1990.
- Schoedel W.R., *Ignatius*, München 1990.
- Schuster J., *Il titolo di "servus servorum Dei" nell'epistolario di San Gregorio Magno*, ScCat 73, 1945, s. 137–138.
- Schwartz E., *Cyrell und der Mönch Viktor*, Wien–Leipzig 1928.
- Schwartz E., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959.
- Schwartz E., *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913.
- Schwartz E., *Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon*, [in:] *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen 1927, s. 203–212.
- Schwartz E., *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon*, ZNW 25, 1926, s. 38–88.
- Schwartz E., *Der Prozess des Eutyches*, München 1929.
- Schwartz E., *Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian*, ZSSR.KA 11, 1921, s. 208–253.
- Schwartz E., *Vigiliusbriefe / Zur Kirchenpolitik Justinians*, München 1940.
- Schwartz E., *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, ZNW 34, 1935, s. 166–195.
- Scipioni L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974.
- Segal J.B., *Edessa, the Blessed City*, Oxford 1970.
- Sellers R.V., *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, London 1954.
- Serenthà L., *Servi di tutti. Papa e vescovi a servizio secondo s. Gregorio Magno*, Torino 1980.
- Sieben H.J., *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn–München–Wien–Zürich–Schöningh 1979.
- Sieben H.J., *Konzils- und Papstidee Untersuchungen zu ihrer Geschichte*, Paderborn 2017.

- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Sijpesteijn P.M., *The Arab Conquest of Egypt and the Beginning of Muslim Rule*, [in:] *Egypt in the Byzantine World 300–700*, ed. R.S. Bagall, Cambridge 2007, s. 437–455.
- Słownik języka polskiego PWN, t. I, Warszawa 1995.
- Sohm R., *Das Kirchenrecht, I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892.
- Spasskij A.A., *Istorija dogmatičeskich dviženij w epochu vseleńskich soborov*, Sergiev Posad 1914.
- Speigl J., *Die Synode von Heraklea 515*, AHC 12, 1980, s. 47–61.
- Spychała D., *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312–395)*, Poznań 2007.
- Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- Starowieyski M., *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, RTK 23.4, 1976, s. 109–132.
- Starowieyski M., *Maryja w pierwszych wiekach Kościoła*, Wdr 16.7, 1988, s. 3–13.
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielonego*, t. I, *Dzieje*, Tarnów 1994.
- Starowieyski M., *Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich*, ACr 16, 1984, s. 409–448.
- Stead Ch., *The Significance of the Homoousios*, SP 3, 1961, s. 397–412.
- Stead G.C., *Divine Substance*, Oxford 1977.
- Stead G.C., *Eusebius and the Council of Nicaea*, JTS 24, 1973, s. 85–100.
- Stead G.C., *The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius*, JTS 29, 1978, s. 20–52.
- Steenenson J.N., *Basil of Ancyra and the course of Nicene Orthodoxy*, Oxford 1983.
- Stein E., *Histoire du Bas-Empire*, t. I, *De l'État Romain à l'État Byzantin (284–476)*, Paris 1959; t. II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565)*, Paris–Bruxelles–Amsterdam 1949.
- Stein E., *Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine*, MSL 3, 1926, s. 80–108.
- Stratos A., *La première campagne de l'Empereur Héraclius contre les Perses*, JÖB 28, 1979, s. 63–74.
- Szczur P., *Św. Cyprian wobec Biskupa Rzymu*, VP 24, 2004, s. 105–120.
- Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.
- Szymusiak J.M., *Cesarz i Faraon. Stosunki Konstancjusza ze św. Atanazym*, VP 4, 1984, s. 352–362.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.

- Śrutwa J., *Synod akwilejski 381 – zachodni odpowiednik soboru w konstantynopolskiego I*, VP 4, 1983, s. 190–199.
- The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont, M.A. Gaumer, M. Lamberts, Leuven–Paris–Bristol 2015.
- Thompson E.A., *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948.
- Tisserant E., *Philoxene de Mabboug*, [in:] *DTC*, t. XII, Paris 1935, s. 1509–1532.
- Torres J., Teja R., *A Dispute of Episcopal Legitimacy: Gregory of Nazianzen and Maximus in Constantinople*, [in:] A. Fear, J. Fernández Urbina, M. Marcos, *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*, London–New Delhi–New York–Sydney 2013, s. 13–30.
- Tougher S., *Julian the Apostate*, Edinburgh 2007.
- Treadgold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.
- Trevett C., *Ignatius of Antiochia*, New York 1992.
- Twomey V., *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982.
- Tyburowski K., *Wkład papieża Damazego w kościelne i świeckie umocnienie władzy papieżstwa*, VP 24, 2004, s. 211–222.
- Tyszkiewicz L.A., *Hunowie w Europie. Ich wpływ na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie oraz na ludy barbarzyńskie*, Wrocław 2004.
- Ullmann W., *Leo I and the theme of papal primacy*, *JTS* 11, 1960, s. 25–51.
- Urbanczyk T., *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, *Hi* 46, 1997, s. 355–356.
- Vaggione R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, New York–Oxford 2000.
- Van Damme R., *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2008.
- Vasiliev A.A., *Histoire de l'Empire Byzantin*, t. 324–1081, Paris 1932.
- Vasiliev A.A., *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge 1950.
- Vööbus A., *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965.
- Vogt J., *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960.
- Vogt H.J., *Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431*, [in:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, ed. H.C. Brennecke, E.L. Grasmück, C. Marksches, Berlin 1993, s. 429–451.

- de Vries W., *Das Konzil von Ephesus 449, eine „Räubersynode?“*, OCP 41, 1975, s. 357–398.
- de Vries W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.
- Wessel S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004.
- Widok N., *Ojcowie Kapadoccy wobec Biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VP 24, 2004, s. 193–209.
- Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, Oświęcim 2018.
- Wilkins M.J., *The Interplay of Ministry, Martyrdom, and Discipleship in Ignatius of Antioch*, [in:] *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. M.J. Wilkins, T. Paige, Scheffield 1992, s. 294–316.
- Williams D.W., *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995.
- Williams M.S., *Auxentius of Milan: From Orthodoxy to Heresy*, SP 66, 2013, s. 263–272.
- Williams R., *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987.
- Williams S., Friell G., *Theodosius the Empire at Bay*, London 2005.
- Winkelmann F., *Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung*, Bsl 40, 1979, s. 161–182.
- Winkelmann F., *Historiography in the Age of Constantine*, [in:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. G. Marasco, Leiden 2003, s. 3–41.
- Wipszycka E., *Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu*, Kraków 2018.
- Wipszycka E., *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, KH 84, 1977, s. 551–563.
- Wipszycka E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- Wipszycka E., *La Chiesa nell'Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche*, [in:] *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae, vol. VI, Congres de Varsovie (25 juin – 1<sup>er</sup> juillet 1978). Section I. Les transformations dans la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1983, s. 182–201.
- Wipszycka E., *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV–VII w.)*, PH 73, 1982, s. 176–194.
- Wipszycka E., *Tysiąc lat greckiego panowania w Egipcie. Trudne dzieje stosunków między dwiema cywilizacjami*, M 37.4/5, 1982, s. 181–198.

- Wirth G., *Anastasius, Christen und Perser. Zum Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche um die Wende zum 6. Jh.*, JAC 33, 1990, s. 81–139.
- Witkowski W., *Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries*, [in:] *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers Read at a Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 V–5 VI 1992*, ed. L. Rydén, J.O. Rosenqvist, Uppsala 1993, s. 57–66.
- Witkowski W., *The Chronicle of Jacob of Edessa*, [in:] *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. R.B. Ter Haar Romeny, Leiden–Boston 2008, s. 25–48.
- Włodarski S., *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969.
- Wojciechowski L., *Drzewo przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie zachodnim (IV – połowa XVII w.): od legend do kontrowersji wyznaniowych i piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003.
- Wojda J., *Communion et foi. Les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484–555). Études historique et théologique*, Siedlce 2006.
- Wojtowycsch M., *Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440–461)*, Stuttgart 1981.
- Wolińska T., *Bizancjum w przededniu ekspansji arabskiej. Wybrane aspekty funkcjonowania państwa za rządów Herakliusza (610–641)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 281–297.
- Wolińska T., *Opór, bierność czy kolaboracja? Chrześcijanie w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*, [in:] *Bizancjum i Arabowie spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 362–387.
- Wolińska T., *Spór o tytuł patriarchy ekumenicznego pomiędzy papieżem Grzegorzem Wielkim a patriarchami Konstantynopola w świetle walki o prymat w Kościele powszechnym*, AUL.FH 48, 1993, s. 95–126.
- Wolińska T., *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyjską*, Piotrków Trybunalski 1998.
- Wolińska T., *Trudne sąsiedztwo. Wrogowie, partnerzy, sojusznicy*, [in:] *Bizancjum i Arabowie spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 230–277.
- Yarnold E., *Cyril of Jerusalem*, London–New York 2000.
- Young F., *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983.
- Żelazny J., *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006.
- Żelazny J., *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji Apostolskich i innych pism syryjskich od I do V wieku*, VVi 20, 2011, s. 223–236.

## S U M M A R Y

# The Symmachy of the Roman Empire with the God of Christians (IV–VI centuries)

## II

One religion in one Empire:

The Roman Emperors allied with God on guard of the unity  
of the Church from Constantine I to Justinian I



I devoted the first part of *The Symmachy of the Roman Empire with the God of Christians (IV–VI centuries)*, entitled “Remarkable transformation” – *the birth of a new age* to reflections on the subject of a broadly understood genesis of the alliance of the *Imperium Romanum* with the God of Christians and the substantial transformations which accompanied it. In the second part, presented in this volume entitled *One religion in one Empire. The Roman Emperors allied with God on guard of the unity of the Church from Constantine I to Justinian I*, I deal with ecclesial institutions on the one hand, and on the other with the efforts of rulers to preserve the alliance with God, threatened (as they were deeply convinced) by the manifold intra-Church schisms, at the fore of which were the great theological disputes: the Arian, Nestorian and Monophysite controversies.

Already Emperor Constantine sought the unity of the Church, harshly judging those whom he considered guilty of breaking it, and referring to the division as a shameful quarrel or fight (*αἰσχρὰ ζυγομαχία*). He accused them of doggedness and being guided by personal resentments. He deemed that they forgot about their salvation and the *respect due to the most holy teachings*. In a speech delivered by Constantine to the clergy gathered at the Council of Nicaea, the ruler indicated that the *fraternal conflict and the division in God's Church are pernicious and more dangerous than any other strife or war*. Therefore the disputes within the Church caused the Emperor, as he himself stressed, more concerns than external conflicts. In the same speech Constantine ascribed his military victories to God, as he was to have achieved them by His will and with His help. Interestingly, in the Emperor's view the military conflicts with other pretenders to power he had faced were a struggle for the freedom of Christians oppressed by the tyrants who moved against God Himself at the instigation of an evil-loving demon.

The same demon, defeated by Constantine with God's help on the field of battle, attempted through other means to expose God's law *to insults and to cursing*, by causing misunderstandings within the Church which lead to the breaking up of the ecclesial institution. The Emperor, thanking God's might for the victories he achieved, felt obliged to find a cure for the evil spreading within the Church. He therefore sought renewed unity of the institution. He wanted to see spiritual unity among the clergymen gathered at the Council, a community and a harmony of the soul. The ruler expected that the clergymen themselves, by removing the causes of the rifts between them as priests devoted to God should, would unite in spirit in the commonality of disposition and community of thought; in peace and harmony.

Constantine, in his deep conviction, had to fulfil a mission of fighting against evil. As he wrote in a letter to the inhabitants of the province of Palestine, it was God Himself who demanded his service, considering it an appropriate tool, or a medicine, for the evil which had taken hold of the human kind in the form of a great, unbearable ungodly wickedness. It threatened to completely destroy the Empire which he himself, as he thought, saved. The ruler was convinced that *thanks to the assistance*

*of Divine might* he had driven out *and entirely eliminated every kind of evil which reigned over the world*. Thanks to this, mankind was to keep God's sacred law, and the blessed faith itself was to spread under the guidance of God's all-powerful hand. Therefore the ruler's efforts to bring back the unity of the Church originated from the mission of fighting evil, entrusted to him by God who became his ally.

It would also appear that Constantine was making efforts to ensure *one faith and unanimous worship and devotion towards the almighty God* out of gratitude for the grace and success in public affairs He bestowed, as the ruler professed in a letter to the Churches after the Council of Nicaea. Constantine was also aware of the dependence on God in matters of state, and above all the successes he achieved; but also of the fact that the condition of receiving divine assistance, the continuation of the symmarchy with God, was the unity of faith and cult of the faithful of the universal Church. The efforts of the authorities in this regard corresponded to the Roman mentality, which made itself visible during, for example, the so-called great persecution of Christians, when the rulers of the *Imperium Romanum* attempted to make all of its citizens make sacrifices for the state's welfare. In Pagan Rome, in the view of the ruling Emperors, the unity of the citizens in cult was essential for ensuring the Empire's prosperity. The change of divine patron to the God of Christians therefore required care for the unity of the Church. Constantine himself expressed conviction that all the matters are in the best and safest situation when God, thanks to the pure and faithful religious service of the people devoted to Him, and the harmony and unanimity regarding His Godhood among His faithful, deemed to gather all of the people by His side. The love of this people for life in peace and undisturbed harmony was to ensure common good for the entire world, and benefit for all of human kind. For Constantine, professing faith in the One God, the Creator and Father of all, saw Him as the God of all people. He must have however been aware that Christians were a minority in the Empire. He could not have therefore at this stage demanded religious unity from all Roman citizens. He instead expected it from the worshippers of Christ who constituted the Church, or rather its main part. Regarding the others, the ruler stated: *let them be allowed, should they wish it, to have their*



*own temples of lies*; while addressing God, he wrote: *we have the brightest house of Your truth, which you gave to us when we were born into the world. However we pray that they too may receive the same blessing, and in this way experience the joy truly flowing from the communion of the spirit and accord.* The Emperor wished to rejoice with the bishops from the destruction of Satan's cruel might by the power of God, but also through collaboration with God's work, which were to result in the blossoming across the entire earth of peace, harmony and the Christian faith. It would therefore appear that the ongoing continuance in the symmarchy with God and the progress of Christian faith, in Constantine's view, depended on peace among the worshippers of Christ, and that peace on the harmony among them. Therefore the Emperor valued the preservation of peace above the victories personified by Victoria, even though he himself boasted military triumphs.

The question of unity during the period of symmarchy of the Empire with the God of Christians did not only relate to the cult, as had been the case in the polytheistic Rome, but also the doctrine, which was an alien phenomenon for the devotees of the traditional beliefs. The present volume had therefore been devoted to the efforts of the Emperors during the first three centuries of the aforementioned alliance to ensure the doctrinal unity and, to a large extent determined by it, the unity of the cult of the Christian community. Both of the aforementioned spheres were in turn associated with the ordered institutional structure that was the Church. Doctrinal differences threatened the unity of the cult and led to rupturing of the community of the Church. The unity of the cult was also disturbed by the rifts within this community resulting from other reasons.

In the first chapter I have therefore examined the organisation of the ecclesial institution and the general rule ordering it introduced by the 6<sup>th</sup> canon of the Council of Nicaea, which required respecting the precedence resulting from the seniority within the Churches, and which referred to the old tradition harking back to the beginnings of the Church, in both the administrative as well as spiritual dimension. It needs to be stressed that the striving for precedence appeared as early as among the Twelve Apostles, and was connected with Christ's announcement of

the Kingdom of Heaven to come. The Teacher attempted to settle the rivalry among his disciples on the basis of humility, which ran contrary to the rules of temporal life. The precedence that He was promoting was of spiritual nature, appropriate for the Kingdom of Heaven, and therefore the eschatological reality. It would appear that in the organisational dimension it was initially the synagogal structures that had a large influence on the shape of the precedence rule that was in effect among the Christian communities. In the early Church there already had been a certain order, and the precedence itself was associated with seniority. The Church's hierarchical order, however, related not only to the situation within the individual, local Churches, but also to the Universal Church. In the shaping of the hierarchy an essential role was played by the principle of accommodation, which depended on the adapting of the Church organisation to the political division of the Empire. Along with the principle of Apostolic succession, it became the basis for the determination, during the 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> centuries, and finally at the Council of Chalcedon in 451, of the five Patriarchates, among which the leading role was played by the Bishop of Rome. The far-reaching hierarchisation of the Church life, behind which were often human ambitions, made it necessary however to also formally appeal to the idea of precedence advocated by Christ. Hence Augustine of Hippo referred to himself as *a servant of Christa and through Him a servant of His servants*, Fulgentius of Ruspe spoke of himself as *a slave of the servants of Christ*, and Pope Gregory I used the title *servant of the servants of God*, which in time became a part of the official papal titlature. In this way, on the one hand the precedence of the individual hierarchs of the Church gained additional grounding, almost a sanction of Christ Himself, and on the other was also a specific antidote to the process of hierarchisation of the Church life and the elevation of some clergymen above the others. The adopted titlature was to attest to the hierarchs' humility, which Christ expected of his disciples. Therefore in Canon 6 of the Council of Nicaea introducing a general rule, which dictated respecting precedence based on seniority in the Churches, there was a reference to the old tradition harking back to the beginnings of the Church. This rule was subsequently developed with particular intensity during the fourth to

sixth centuries, from the fifth century and later drawing greater attention than was the case before to the idea of precedence promoted by Christ.

In the second chapter I attempted to establish, based on Church historiography, the degree to which the principle of accommodation harmonised with the principle of Apostolic succession, and in what manner both of them translated into the precedence of the most important bishops with supra-metropolitan power. Writing in the fourth century, when hierarchizing bishops Eusebius of Caesarea guided himself primarily by the principle of accommodation. In the case of historians writing a century later, this principle appears to have had a much lesser significance. Philostorgius' relation, as fragmentary, is difficult to interpret, however in the approach of Socrates of Constantinople the principle of Apostolic origin is already clearly visible, although it was most likely taken from Rufinus of Aquileia. Hermias Sozomen differentiated the official hierarchy of bishops, based on the principle of accommodation, from the hierarchy derived from the Apostolic origin of the particular bishoprics, while Theodoret of Cyrus combined the two principles, giving a clear advantage to the Petrine origin of the Churches, and therefore the principle of Apostolic origin. It would therefore appear that at least the authors of the fifth-century *Church histories* when considering the precedence of bishops gave a clear superiority to the principle of the Apostolic origin of the Churches over the principle of accommodation.

I devoted the next, third, chapter to the institution of councils, which was extremely important for maintaining church unity and, even though councils as such appeared already during the latter half of the second century, developed for good in the fourth century. The roots of the principle of settling matters important for Christians in a collegiate manner however reached back to the apostolic times. During common debates a consensus was worked out on controversial issues, which was intended to serve the unity of the church. This is extremely important for the present considerations, since the gatherings of bishops became, from the reign of Constantine the Great, an instrument in the hands of the rulers who were seeking this unity. The rulers also did not shy away from directly intervening into the course of debates. This took many forms: from verbal admonishments, though threats, restricting freedom

to holding individuals in remote locations in very harsh conditions. Some rulers even resorted to violating physical integrity of the clergy – they starved them, staged political processes, or ultimately sentenced them to exile. The excessive involvement of rulers into matters of the Church resulted in bishops' protests. These, however, were of a limited nature and affected primarily the western part of the Empire, where the tradition of an absolute obedience to the rulers had been less grounded than in the East.

In chapter four I focused on Constantine I's policy towards the Donatian schism, which originated in the Carthaginian Church at the beginning of the fourth century. It was in response to the appeal of these schismatics that the Emperor made the first intervention into the internal matters of the Church, in an attempt to restore the unity of Christians in Northern Africa. The engagement of Constantine at that time played an extremely important role in the shaping of relations between the Roman Empire and the Universal Church. We have numerous reasons to think that the bishops gathered in Nicaea in 325 have undertaken to examine the question of rigorists in its entirety, taking Donatists into account as well. This corresponded to a certain logic which was guiding Constantine in the matter of Donatists. When an attempt to end the schism at the relatively small bishops' council in Rome in 313 failed, the ruler entrusted the task in 314 to the general council in Arelatum, where representatives of the western part of the Empire had gathered. It was therefore natural to have a gathering of bishops representing the entire Church to speak on this matter, which the ruler may have reasonably hoped would finally put an end to the divisions caused by the rigorists. Emperor Constantine's efforts however ended neither the Donatian schism, nor the other divisions caused by other rigorists, such as Novatians or Meletians. The latter survived until the fifth century, while Donatists and Novatians until the Arab conquests.

I devoted chapter five to the efforts undertaken by the Emperors to end the Christological controversy known as Arianism, which concerned the question of divinity of Christ and His relationship as Logos-Son of God with God the Father, and which came to dominate the history of the Church in the fourth century. It soon turned into a Trinitarian

dispute, as in time the polemics also incorporated the Person of the Holy Spirit, and therefore the entirety of the Holy Trinity. In the same chapter I also looked into, related to this controversy, question of the Antiochene schism. What should be stressed is the major role played by the Emperors throughout the course of the Arian controversy, beginning with Constantine I and ending with Theodosius I, which was a consequence of the Constantinian shift. This role however mainly came down to the organisational matters, as the ruler was not able to effectively and permanently impose doctrinal solutions on the bishops, who have not found them compelling. The example of Emperor Constantius II is the most spectacular, despite the apparent, as the ruler may have thought, successes in this matter. On the other hand, Emperor Theodosius I, in acting in a decisive and authoritarian manner, would not have succeeded if the bishops themselves had not been prepared to accept the Nicene Creed. The Emperors cared about restoring unity of the Church, as the welfare of the state and themselves depended on it. It was for this reason that they put so much effort into working out a compromise under which if not all, then the great majority of the bishops, could put their signatures. The efforts to bring about conciliation and agreement among the bishops are particularly clearly visible in the actions of Emperor Constantine, but also in those undertaken by his son Constantius who, with great persistence, inspired bishops to explore the doctrinal ground, counting on them eventually finding a solution which would satisfy all.

I devoted the final two chapters, six and seven, to the disputes concerning the economy of Incarnation and the attempts to restore unity of the Church by first Emperor Theodosius II (408–450), then by Emperor Marcian (450–457), and their successors. A particular place in the conflicts waged at the time had the Council of Chalcedon (451), convened by Marcian, which was intended to permanently restore the unity of the Church, but which in reality became a bone of contention all the way until the Arab conquests. Efforts of individual rulers, most notably with the theologian Emperor Justinian I (527–565), had little impact. It would seem that the greatest error of Marcian's policy was the desire to resolve too many matters in one go. Because of that, the Emperor and the Council in Chalcedon made many enemies who wanted

repudiation of the resolutions made at that gathering of bishops. They therefore mercilessly exploited all of Marcian's stumbling and clumsiness, as the bishops, despite the Emperor officially positioning the Council's power above his own, were not able to make any decisions without the ruler's knowledge. The divisions among Christians were very deep and became fixed, and even external threat, first from Persia and then from the Arabs, could change little in this regard.

As a result of the struggle against Persia the eastern regions of Imperium Romanum: Syria, Palestine, Armenia, Asia Minor and eventually also Egypt were captured by the Persians<sup>1</sup> during 611–619, and the capture and pillage, under Khusraw' command, of Jerusalem, burning down of the basilica of the Holy Sepulchre and looting of the Passion relics – the holy spear, sponge and the True Cross – in 614, was a genuine disaster that echoed throughout the Empire. In consequence, the war took the shape of a religious confrontation, and the clergy made the material possessions of the Church available to the state in need.

At the same time and in cooperation with Persians, the Avars and Slavs were attacking the Empire in the Balkans, making the situation of the Byzantines a particularly difficult one. The threat reached its peak in 626 when, in July, Constantinople found itself between the Persian and Avar forces (with allied Slavs, Bulgars and Gepids). The capital's situation was made worse by the absence of the emperor Heraclius, who was at the time leading a campaign against the Persians in the Armenian borderlands. Because of this, the burden of mobilising the defenders to fight with the invaders fell on the shoulders of the Patriarch of Constantinople, Sergius, who displayed extraordinary energy, ordering numerous services and perpetual prayers in the churches, preaching sermons full of hope for victory and leading solemn processions on the city's walls in which, alongside of the icon of Christ, the icon of Our Lady of Blachernae was carried. The siege ended with the defeat of the attackers, who were forced to retreat. Supposedly, the Avar khan talked about a woman in a splendid dress who was seen on the walls. The inhabitants of Constantinople guessed that it was the Mother of God herself, repulsing the enemy's attacks alongside the soldiers. The capital's salvation was commonly attributed to Divine protection and the intervention of Mary. Furthermore, to the citizens' joy,

it turned out that the Blachernae church, located beyond the city's walls, was spared – fate shared by few structures on that side of the defences. Patriarch Sergius organised there the prayers of thanksgiving. Meanwhile, the offensive undertaken by the emperor Heraclius in the years 622–628 eventually led to not only recovery of the lost relics, but also to the defeat of the Persian armies. The relic of the True Cross was first brought to Constantinople, where it was first placed on the imperial throne in one of the halls of the imperial palace (Chrysotriklinos), and subsequently displayed for several days in the church of Hagia Sophia for adoration. It is likely that it was only in 630 that it was returned to Jerusalem, where it was ceremoniously enshrined by the emperor Heraclius and his wife Martina in the basilica of the Holy Sepulchre. Recovering of the Cross from the Persian hands had an almost eschatological significance for the Byzantines, and so it was commemorated annually. It could appear that the war against Persia united the Church around the state and the Emperor, and the victory in the conflict confirmed the alliance of the Roman Empire with God. In reality however Christians in the Roman Empire were so deeply divided that even the threat of the Arab Conquest was not sufficient to unite the Church that had been divided for more than two centuries by fierce Christological disputes which accompanied the shaping of the Christian doctrine.

Therefore the fruit of the “remarkable transformation”, symmarchy of the Roman Empire with the God of Christians and at the same time the kingdom of God on earth, inaugurated by Emperor Constantine, referred to in the sources as the “new Moses, “new David” or “new Solomon”, which was expected to be the final stage of world's history prior to the Second Coming of Christ, encountered serious disturbances. For at this stage of history the Good News was to have spread to the ends of the earth, and all heresy – rooted out. The rulers of *Imperium Romanum* were helpless in the face of the rifts spreading within the Church, and soon they had to become accustomed to military defeats. The alliance with God was therefore subjected to a very serious test. Despite it, the faith in its power and efficacy survived in the Byzantine Empire, which continued Roman traditions until the end, that is, the fall of Constantinople.

# Indeksy



## Indeks osób

### A

- Aecjusz, przedstawiciel anomeizmu  
93, 100
- Agapet I, bp Rzymu (535–536 r.) 188
- Akacjusz, bp Beroi (378–437 r.) 133
- Akacjusz, bp Cezarei Palestyńskiej  
(340–366 r.) 43, 95, 108
- Akacjusz, bp Konstantynopola (472–  
489 r.) 175–177, 180
- Aleksander, bp Aleksandrii (ok. 313–  
328 r.) 48, 63, 71, 73, 74, 78, 79, 83, 86
- Aleksander, bp Antiochii (412–417 r.) 114
- Aleksander, z *Żywotu Metrofanesa i Aleksandra* 82
- Ambroży (Aureliusz Ambrozjusz), bp  
Mediolanu (374–397 r.) 21, 102, 104,  
106–107, 153
- Amfilochiusz, bp Side (V w.) 174
- Ammian Marcellin, historyk 36, 58, 98
- Anastazjusz I (Flawiusz Anastazjusz), ce-  
sarz bizantyński (491–518 r.) 180–184
- Anatoliusz, bp Konstantynopola (449–  
458 r.) 151, 156–157, 173
- Antym I, bp Konstantynopola (535–  
536 r.) 188
- Apolinary, bp Laodycei (IV w.) 119–120,  
186
- Areobind Marcjalis, *magister officio-  
rum* 142
- Ariusz, prezbiter, teolog 51, 63, 65, 67,  
69–75, 78, 82–86, 99, 106, 118
- Arkadia, siostra Teodozjusza II 127
- Arseniusz, prefekt Egiptu 180
- Arystolaos, trybun 136–137
- Asklepas z Gazy, bp 88
- Aspar, *magister militum praesentalis*  
150, 166
- Atanazy, bp Aleksandrii (328–373 r.  
z przerwą) 26, 37, 39–41, 70, 79,  
81, 83, 86–88, 91–92, 98, 100–101,  
110–111, 120, 125, 135, 153, 161, 168, 177



- Attyk, bp Konstantynopola (406–425 r.) 42
- Augustyn (Aureliusz Augustyn), bp Hippony (395–430 r.) 21, 27, 29, 61, 198
- Auksencjusz, ariański bp Mediolanu (355–374 r.) 104
- B**
- Barnes Timothy D.* 25, 40, 61, 70, 81–84, 95, 104, 108, 161
- Baron Arkadiusz* 17, 74,
- Barsumas, archimandryta 143, 146, 168
- Batiffol Pierre* 27, 112, 153, 163
- Bazyli, bp Ancyry (IV w.) 93–94
- Bazyli, bp Cezarei Kapadockiej (370–379 r.) 98–101, 107, 110, 112, 153
- Bazyli, bp Seleucji (V w.) 162
- Bazylikos (Flawiusz Bazylikos), cesarz-uzurpator (475–476 r.) 174–176
- Belizariusz, wódz bizantyński 188
- Beroniscjan, sekretarz kancelarii soborowej (Chalcedon) 158
- Brennecke Hans Christof* 84–85, 92, 108
- Burgess Richard W.* 36, 150
- C**
- Camelot Pierre Thomas* 22, 58, 128, 131, 138, 151, 153, 155, 157–158, 164, 171,
- Cavaller Ferdinand* 112, 114
- von Campenhausen Hans* 7, 19, 105
- Cecylian, bp Kartaginy (IV w.) 25, 62, 76
- Cekropiusz, bp Sebastopola 154
- Celestyn I, bp Rzymu (422–432 r.) 126, 130
- Chabot Jean-Baptiste* 192
- Chadwick Henry* 7, 65, 74, 76, 80, 83, 88, 108, 127, 138–139, 151, 153, 159, 161, 183
- Chosroes II, król Persji (590 i 591–628 r.) 195
- Chrestou Panagiotos* 112
- Chrysos Evangelos K.* 55, 59
- Chryzafiusz, faworyt Teodozjusza II 140, 144, 150, 161, 166
- Cyprian, bp Kartaginy (ok. 246–258 r.) 22
- Cyrus II, bp Edessy (471–498 r.) 192
- Cyryl I, bp Aleksandrii (412–444 r.) 43–44, 124–140, 144, 153, 155, 156–157, 159–163, 165–166, 178–179, 184, 186–187, 189
- Cyryl I, bp Jerozolimy (350–386 r.) 36, 43, 93, 114
- D**
- Dagron Gilbert* 23, 38, 46–47, 131, 133, 167, 197
- Dalmacjusz, mnich 133
- Damazjusz I, bp Rzymu (366–384 r.) 22, 26–27, 46, 49, 101–102, 104, 110–111, 113–114, 120
- Dawid, król Izraela 44, 199
- de Decker Daniel* 73–74
- Demofil, bp Konstantynopola (370–379 r.) 103
- Diebl Charles* 163
- Diodor, bp Tarsu (378–394 r.) 121, 186, 189

- Dioklecjan (Gajusz Aureliusz Waleriusz Dioklecjan), cesarz rzymski (284–305 r.) 61–62, 67, 200
- Dionizjusz, *magister militum* 138
- Dionizy, bp Aleksandrii (ok. 247–264 r.) 34
- Dionizy, bp Mediolanu (349–355 r.) 92
- Dionizy, bp Rzymu (259–268 r.) 34
- Dioskur I, bp Aleksandrii (444–451/454 r.) 139, 144–146, 150–151, 153, 157–163, 165–166, 168, 172, 187
- Domnos II, bp Antiochii (442–449 r.) 139, 146
- Domnos ze Strydonu, bp Sirmium (IV w.) 76
- Donat, bp Kartaginy 62
- Dvorník František* 33, 46, 58, 161, 164
- Dżafnidzi, dynastia arabska 191
- E**
- Eliasz, bp Jerozolimy (494–516 r.) 182
- Elpidiusz, komes św. konsystorza 144–145
- Ensslin Wilhelm* 103–104, 128, 160, 170
- Epifaniusz, bp Konstantynopola (520–535 r.) 187
- Epifaniusz, bp Salaminy (367–403 r.) 93, 198
- Eudocja, cesarzowa, żona Teodozjusza II 43, 127
- Eudoksusz z Antiochii, bp Konstantynopola (360–370 r.) 108–109
- Eufemia, św. 159, 179
- Eufemiusz, bp Konstantynopola (489–495 r.) 180–181, 184
- Eulaliusz, bp Antiochii (331–332 r.) 37
- Eulogiusz, trybun i notariusz 145
- Eunomiusz, przedstawiciel anomeizmu 93, 100
- Eustachy z Berytu 156, 162
- Eustacjusz, bp Antiochii (IV w.) 39, 48–49, 73, 80–81, 108
- Eustacjusz, bp Sebasty (IV w.) 100
- Eutyches, archimandryta 139–147, 151, 153–154, 156–159, 162, 165–166, 168, 170–172, 178, 181, 186–187
- Euzebiusz, bp Ancyry 162
- Euzebiusz, bp Dorylei (V w.) 124, 139, 145–146, 158, 162
- Euzebiusz, bp Wercelli (III/IV w.) 92
- Euzebiusz z Cezarei, bp (ok. 313–340 r.) 22–23, 33–37, 40, 46, 50, 52–53, 73–74, 78–81, 83, 85, 100
- Euzebiusz z Nikomedii, bp Konstantynopola (339–341 r.) 8, 40, 71, 74, 82, 84–86
- Euzebiusz z Peluzjum 172
- Euzejusz, bp Antiochii (361–378 r.) 109–110
- Ewagriusz, bp Antiochii (388–393 r.) 113–114
- Ewagriusz Scholastyk 127–128, 134, 140, 145, 150, 162, 164, 172–178, 180–184
- F**
- Fakundus, bp Hermiany 189–190
- Feliks III, bp Rzymu (483–492 r.) 177–178, 180
- Feliks, bp Abtungi (III/IV w.) 62
- Filip z Sydy, historyk 42, 122

- Filoksen zw. Ksenajaszem, bp Hierapola 182
- Filostorgiusz, autor *Historii kościelnej* 37, 39, 53, 73, 79, 82, 84, 91, 109
- Filumen, mgr oficjów 82
- Flacylla, córka Teodozjusza II i Eudokii 127
- Flawian, bp Konstantynopola (446–449 r.) 141–146, 151, 154, 156–162, 165, 168, 175, 178, 180, 182, 187
- Flawian I, bp Antiochii (381–404 r.) 49, 112, 114
- Flawian II, bp Antiochii (498–512 r.) 182
- Florencjusz, patrycjusz 141–142
- Focjusz, bp Konstantynopola (858–867 i 877–886 r.) 82
- Focjusz z Tyru 156
- Fotyn, bp Sirmium (IV w.) 94, 99, 124
- Fraisse-Coué Christiane* 133–135, 137–138, 144, 177
- Frend William Hugh Clifford* 25, 61, 83, 122, 146, 157, 161, 163, 167, 177, 179, 182
- Fulgencjusz z Ruspe, bp (V/VI w.) 29
- G**
- Galeriusz (Gajusz Galeriusz Waleriusz Maksymian), cesarz rzymski (305–311 r.) 61, 67, 200
- Gelazy z Kyziku, autor *Historii kościelnej* 76–77, 82, 84
- Ginter Kazimierz* 127, 134, 150, 173, 179, 183
- Gracjan (Flawiusz Gracjan), cesarz rzymski (375–383 r.) 27, 40, 102–105
- Gray Patrick T.R.* 155, 158–159, 164, 166
- Gregory Timothy E.* 143, 161
- Grzegorz, bp Nyssy (372 – ok. 395 r.) 99–101, 105
- Grzegorz I, bp Rzymu (590–604 r.) 29, 167, 251
- Grzegorz Cudotwórca, bp Neocezarei (III w.) 120
- Grzegorz z Nazjanzu, bp Konstantynopola (379–381 r.) 47, 99–101, 103, 108, 111–113, 153, 161
- H**
- Hadrian (Publiusz Eliusz Hadrian), cesarz rzymski (117–138 r.) 20, 35
- de Halleux André* 78, 122, 125, 131, 137, 152, 159–160, 164, 182
- Hanson Richard P.C.* 70, 72, 78, 83, 91–92, 99, 103, 108, 110, 118
- Hardy E.R.* 161, 163
- Hefele Carl-Joseph* 56, 70, 127, 129, 131, 132–133, 141, 156, 157, 164, 165, 168–169
- Heil Uta* 81, 85
- Helena, żona Konstantyna I 160
- Heraklides, tytułowa postać z *Księgi Heraklidesa* 122, 124
- Herakliusz, cesarz bizantyński (610–641 r.) 196–197
- Hezychiusz 38
- Hieronim ze Strydonu, autor *Wulgaty* 107, 120
- Hilary, bp Poitiers (IV w.) 92, 95–96, 101, 153

- Hilary, daikon 146  
*Honigmann Ernest* 43, 76, 144–145  
 Hormizdas, bp Rzymu (514–523 r.) 183–184  
 Hormizdas, perski książę, azylant w Konstantynopolu (IV w.) 186, 188  
 Hozjusz, bp Korduby (IV w.) 39, 64–65, 69, 73–74, 76–77, 79, 85, 87, 107
- I**
- Ibas, bp Edessy (do 457 r.) 146, 165–166, 187, 189, 190  
 Ibn al-Haris Dżabala, władca arabski (VI w.) 191  
 Ignacy, bp Antiochii (I/II w.) 15, 34, 37, 50  
 Illus, wódz i buntownik 179  
*Ilski Kazimierz* 58, 104–105, 127–128, 131, 137  
 Innocenty I, bp Rzymu (402–417 r.) 27, 43  
 Ireneusz, bp Lyonu (II/III w.) 34  
 Ireneusz, bp Tyru (V w.) 139, 146  
 Ireneusz, komes 129  
 Izajasz, mnich 179
- J**
- Jakub, apostoł, syn Zebedeusza 33  
 Jakub, brat Pański (Sprawiedliwy) 15, 33  
 Jakub z Tella, zwany Baradaj (Łachman), mnich 191–192  
*James Liz* 105  
 Jan, ewangelista 12, 33, 38  
 Jan Archaf, przywódca melicjan 87  
 Jan, bp Germanicji 157, 168  
 Jan, mgr oficjów za Teodozjusza II 133  
 Jan I, bp Antiochii (429–441 r.) 44, 122, 131–132, 136–138, 189  
 Jan I Talaja, bp Aleksandrii (481–482 r.) 177  
 Jan II, bp Jerozolimy (387–417 r.) 44, 49  
 Jan II (Merkuriusz), bp Rzymu (533–535 r.) 188  
 Jan II Kapadocki, bp Konstantynopola (518–520 r.) 184  
 Jan IV Postnik, bp Konstantynopola (582–595 r.) 29  
 Jan Chryzostom, bp Konstantynopola (398–404 r.) 17, 42, 114, 121–122, 161  
 Jan Chrzyciel 121  
 Jan Damasceński, teolog, filozof 198  
 Jan Diakon 29  
 Jan Malalas, historyk 105, 183–185  
 Jerzy z Kapadocji, bp Aleksandrii (339–346 r.) 92  
 Jezus Chrystus (też Zbawiciel) 4–6, 10–15, 17–18, 20, 22, 26–30, 33–34, 38, 40, 43, 45–46, 70, 72, 78, 93–94, 112, 114, 117–126, 144, 159–160, 177, 182–183, 186, 191, 196–200  
 Julian Apostata (Flawiusz Klaudiusz Julian), cesarz rzymski (361–363 r.) 97–98, 106, 109  
 Juliusz, bp Puteoli 146  
 Juliusz I, bp Rzymu (337–352 r.) 26, 50, 75, 88, 120

- Justyn I (Flawiusz Justyn), cesarz bizantyński (518–527 r.) 184–185
- Justyna, żona Walentyniana I 104–105
- Justynian I (Flawiusz Piotr Sabacjusz Justynian), cesarz bizantyński (527–565 r.) 1, 4, 6, 49, 149, 185–191
- Juwenalis, bp Jerozolimy (ok. 422–458 r.) 43–44, 144, 162, 172
- K**
- Kalandion, bp Antiochii (do 485 r.) 176, 179
- Kandydian, cesarski przedstawiciel na soborze w Efezie 131
- Karteriusz, komes 142
- Kelly John N.D.* 71–72, 80–81, 93, 101, 107, 109, 120–121, 125, 137, 144, 153, 155, 158, 160–161, 167–168
- Klemens, bp Rzymu (ok. 88–98 r.) 19
- Konstancjusz II (Flawiusz Juliusz Konstancjusz), cesarz rzymski (337–361 r.) 58, 88–92, 94–98, 106, 109
- Konstans (Flawiusz Juliusz Konstans), cesarz rzymski (337–350 r.) 88–89, 91–92
- Konstantyn I (Flawiusz Waleriusz Aureliusz Konstantyn), cesarz rzymski/bizantyński (306–337 r.) 1–5, 8, 23–25, 38–39, 46, 48, 57, 61, 63–65, 67–68, 73, 75, 77–88, 91, 97, 106–107, 118, 128, 133, 135, 151–153, 169, 199, 247–250, 252–254, 256
- Konstantyn II (Flawiusz Klaudiusz Konstantyn), cesarz rzymski (337–340 r.) 88–89
- Kosma, wysłannik cesarski do Aleksandrii 179
- Kryspus (Flawiusz Juliusz [Waleriusz] Kryspus), syn Konstantina Wielkiego 23, 48
- L**
- Leclercq H.* 56, 70, 127, 156
- Leon I, bp Rzymu (440–461 r.) 28, 131, 143–144, 146, 151, 154–156, 159–162, 165–166, 168, 170, 173–175, 177–180, 182, 184, 186, 188
- Liberatus, historyk 182
- Liberiusz, bp Rzymu (352–366 r.) 92, 94–95
- Licyniusz (Gajusz Waleriusz Licynian Licyniusz), cesarz rzymski (308–324 r.) 63
- Lucjan z Antiochii, teolog 71–72
- Lucjusz z Adrianopola, bp 88
- Lucyferiusz, bp Karales (IV w.) 92, 109
- Lucylla, chrześcijanka kartagińska 62
- Ł**
- Łukasz, ewangelista 12–13
- M**
- Macedoniusz, trybun z czasów Teodozjusza II 142
- Macedoniusz I, bp Konstantynopola (342–346 i 351–360 r.) 100
- Macedoniusz II, bp Konstantynopola (495/496–511 r.) 181–182, 184
- Magnencjusz (Flawiusz Magnus Magnencjusz), cesarz-uzurpator (350–353 r.) 92

- Magnus, sylencjariusz 142
- Magnus Maksym (Flawiusz Magnus Maksym), cesarz-uzurpator (383–388 r.) 105
- Majoryn, bp Kartaginy (IV w.) 62
- Makary, bp Jerozolimy (ok. 313–334 r.) 39, 48, 73
- Maksym II, bp Antiochii (449–455 r.) 43
- Maksym III, bp Jerozolimy (333–348 r.) 37
- Maksymian, bp Konstantynopola (431–434 r.) 136–137
- Mamas, komes z czasów Teodozjusza II 142
- Mani, twórca manicheizmu 186
- Maraval Pierre* 43, 84, 114, 173, 179
- Marceli, bp Ancyry (IV w.) 73, 75, 80
- Marcellin, bp Rzymu (308–309 r.) 25
- Marcján, cesarz wschodniorzymski/bizantyński (450–457 r.) 6, 149–153, 156, 158, 160–166, 168–173
- Marcján z Betlejem, mnich 177
- Marek, ewangelista 13, 52, 147
- Marek z Kalabrii, bp (IV w.) 76
- Maria, matka Jezusa (Matka Boża, Bogurodzica, *Theotokos*) 123, 157, 167–168, 196
- Maris z Chalcedonu, bp (IV w.) 84
- Maris, bp perski (V w.) 189
- Marot H.* 57, 95
- Marrou Henri-Irénée* 108, 120, 137, 139, 155, 165, 171, 186
- Martin Annik* 84, 90, 111, 161
- Martyna, żona ces. Herakliusza 197
- Martyriusz, bp Jerozolimy (478–486 r.) 177–178
- Maryna, siostra Teodozjusza II 127
- Mateusz, ewangelista 11–13, 22
- McLynn Neil B.* 104
- Melania Starsza 44
- Melecjusz, bp Antiochii (360–381 r., z przerwami) 93, 98, 108–114, 120
- Melicjusz, bp Likopola (IV w.) 67
- Memnon, bp Efezu (V w.) 131–134
- Mensuriusz, bp Kartaginy (IV w.) 61
- Menze Volker L.* 184, 191
- Merkuryn, bp Durostorum, arianin 104
- Metrofanés z *Żywotu Metrofanésa i Aleksandra* 82
- Milcjades, bp Rzymu (311–314 r.) 25
- Minnerath Roland* 34, 36
- Mojżesz, bibl. przywódca żydowski 199
- Moorhead John* 171, 190
- N**
- Narcyz, bp Neronii 75
- Nektariusz, bp Konstantynopola (381–397 r.) 49, 103
- Nestoriusz, bp Konstantynopola (428–431 r.) 42, 122–139, 151, 153, 156, 159–161, 163, 166–168, 175, 178–179, 186, 189, 192
- Nikazjusz, bp Castrum Divionense 76
- Nowacjan, schizmatyczny bp Rzymu (251–258 r.) 66
- O**
- Opitz Hans-Georg* 74
- Ostrogorski Georg* 57, 195–196

**P**

*Parvis Sara* 89  
 Paschazyn, legat papieża Leona I  
 155–156  
 Paulin, bp Trewiru (353–358 r.) 92  
 Paulin II, bp Antiochii (362–388 r.)  
 109–114, 120  
 Paweł, bp Konstantynopola (337–339,  
 341–342, 346–350 r.) 88  
 Paweł z Emesy 137  
 Paweł z Samosaty 66, 78, 89, 94, 124  
 Paweł z Tarsu, apostoł 11–12, 14–15,  
 18–19, 21, 27, 38, 198  
 Pelagiusz I, bp Rzymu (556–561 r.) 190  
 Pelagiusz (pelagianizm) 27  
*Petersen William L.* 23  
*Pietras Henryk* 9, 16, 20, 28, 56, 67,  
 70–74, 76, 78–79, 81, 99  
*Pietri Charles* 26, 33, 90, 96, 110, 113–114,  
 120, 177  
 Piotr, apostoł, bp Rzymu 21–22, 24,  
 26–27, 33–35, 37–38, 45–46, 50,  
 52–53, 102, 114  
 Piotr Folusznik, bp Antiochii (V w., kil-  
 kukrotnie) 175–176, 179  
 Piotr Iberyjczyk, bp Majumy (V w.) 172,  
 179  
 Piotr II, bp Aleksandrii (373–381 r.) 102,  
 104, 161  
 Piotr III Mongos, bp Aleksandrii (477–  
 489 r.) 176–180  
 Plinta, *magister militum* za Teodozju-  
 sza II 136  
 Polemon, teolog 120  
*Pollok Jan* 36

Porfiriusz, bp Antiochii (404–412 r.) 114  
 Proklos, bp Konstantynopola (434–446 r.)  
 42, 122  
 Proklos, prokonsul Azji 145–146  
 Prokopiusz, cesarz-uzurpator (365–366 r.)  
 110  
 Proteriusz, bp Aleksandrii (451–457 r.)  
 172–173, 177  
 Prudencjusz (Aureliusz Prudencjusz  
 Klemens) 21  
*Przekop Edmund* 42  
 Pseudo-Dionizy Aeropagita 17, 31  
 Pulcheria, siostra Teodozjusza II 127–  
 128, 146, 150, 160, 166, 169, 172

**R**

Remus, legendarny brat Romulusa 21  
 Renat, prezbiter 146  
 Reparat, bp Kartaginy 190  
 Roman, męczennik domniemany bp  
 Antiochii 48  
 Romulus, legendarny zał. Rzymu 21  
 Rufin z Akwilei, historyk 44, 53, 66,  
 76, 82, 104, 110

**S**

Saba, mnich z Pustyni Judzkiej 179  
 Sabeliusz, twórca sabelianizmu 71,  
 89, 99  
*Salamon Maciej* 38–39, 46–47, 110,  
 128, 164  
 Salomon, król Izraela 199  
*Schwartz Eduard* 58, 80, 85, 107, 124,  
 140, 153, 160, 189

- Sekundus, bp Ptolemais (IV w.) 72, 82, 84
- Sekundus, bp Tigisi (IV w.) 62
- Sergiusz I, bp Konstantynopola (610–638 r.) 196
- Sewer, bp Antiochii (512–518/538 r.) 182, 184–186, 188
- Sobm Rudolf* 14
- Sokrates Scholastyk, historyk 37–44, 77, 84, 103, 109, 112
- Sozomen Hermiasz, historyk 39, 43–51, 53, 77, 84–85, 112
- Starowiejski Marek* 124, 131, 144, 167–168
- Stead Christopher C.* 40, 70, 78, 80, 83, 106
- Stefan II, bp Antiochii (477–479/481 r.) 179
- Stefanas, postać nowotestamentowa 19
- Stein Ernest* 47, 58, 127–128, 151, 163, 178
- von Stockhausen Anette* 84–85
- Sukcensus, bp Diocezarei 157
- Sulpicjusz Sewer, kronikarz 96
- Sylwester I, bp Rzymu (314–335 r.) 25, 48, 73
- Syzyniusz I, bp Konstantynopola (426–427 r.) 42
- Symeon, bp Tesaloniki (1410–1429 r.) 17
- Symeon Słupnik 174
- Syrycjusz, bp Rzymu (384–399 r.) 27, 49
- T**
- Talazjusz, bp Cezarei 144, 162
- Teodahad, król Gotów (534–536 r.) 188
- Teodor, bp Mopsuestii (392–428 r.) 121–122, 186–187, 189–190
- Teodor Arab 191
- Teodor Askidas, bp Cezarei Kapadockiej (VI w.) 189
- Teodor Lektor 177, 181,
- Teodora, żona Justyniana II 185, 188, 191
- Teodoret, bp Cyru (423–ok. 466 r.) 19–20, 51–52, 53, 75, 82, 92, 96, 101, 104, 108–109, 113–114, 128, 138–139, 143, 146, 165, 166, 168, 186–187, 189–190
- Teodoryk I Wielki, król Ostrogotów (475–526 r.) 181
- Teodot, bp Laodycei 74
- Teodozjusz, mnich palestyński, bp Jerozolimy (452–453 r.) 172
- Teodozjusz, mnich z Pustyni Judzkiej 179
- Teodozjusz I (Flawiusz Teodozjusz), cesarz rzymski (379–395 r.) 40–42, 45, 49, 102–107, 118, 120, 128, 135, 199
- Teodozjusz I, bp Aleksandrii (535–536/567 r.) 188, 191
- Teodozjusz II (Flawiusz Teodozjusz), cesarz wschodniorzymski/bizantyński (408–450 r.) 6, 42, 58, 117–118, 122, 127–130, 132–136, 139, 141–145, 147, 149–153, 157, 162, 165–166, 172
- Teofanes 128, 177, 181, 183
- Teofil I, bp Aleksandrii (385–412 r.) 43, 49, 114, 161
- Teognis, bp Nicei (IV w.) 82–85
- Teonas, bp Marmaryki 72, 82, 84
- Terencjusz, namiestnik 112



- Tertulian (Kwintus Septymiesz Florens Tertulian), pisarz chrześcijański 19, 101
- Tymoteusz II Ailuros (Łasica), bp Aleksandrii (457–477 r.) 172–176
- Tymoteusz III Salofakialos, bp Aleksandrii (460–481 r.) 174, 176
- U**
- Ursacjusz, bp Singidunum (IV w.) 94–95
- V**
- de Vries Wilhelm* 56, 130, 132, 142
- W**
- Walens (Flawiusz Juliusz Walens), cesarz rzymski/bizantyński (364–378 r.) 98, 102, 110
- Walens, bp Mursy (IV w.) 94–95
- Walentynian I (Flawiusz Walentynian), cesarz rzymski (364–375 r.) 98, 104
- Walentynian II (Flawiusz Walentynian), cesarz rzymski (375–392 r.) 27, 104–105
- Walentynian III (Flawiusz Placydusz Walentynian), cesarz rzymski (425–455 r.) 147
- Wigiliusz, bp Rzymu (537–555 r.) 188–190
- Wiktor, prezbiter rzymski 39, 76
- Wiktoria, bogini rzymska 4
- Wincenty, prezbiter rzymski 39, 76
- Winkelmann Friedhelm* 34, 171
- Wintjes Angelika* 84–85
- Wipszycka Ewa* 55, 57, 65, 114, 120, 125, 130, 134, 137, 161–162, 165, 167–168, 171, 192
- Wirth Gerhard* 181
- Witalian, wódz i buntownik bizantyński 183
- Witalis, bp Antiochii (IV w.) 120
- Wnętrzak Teresa* 8
- Z**
- Zachariasz z Mityleny (Pseudo-Zachariasz), historyk 170, 172, 174–177, 179–180, 184, 186
- Zbawiciel zob. Jezus Chrystus
- Zebedeusz, postać biblijna 12
- Zebedeusze, rodzina Zebedeusza: synowie Jan, Jakub i ich matka 12
- Zenon (Flawiusz Zenon), cesarz wschodniorzymski/bizantyński (474–475 i 476–491 r.) 174, 176–180, 192
- Ż**
- Żelazny Jan* 16–18



## Indeks nazw geograficznych i etnicznych

## SKRÓTY

**diec.** – diecezja, **etn.** – lud, plemię, grupa etniczna, **g.** – góra/góry, pasmo górskie, **j.** – jezioro, **kr.** – kraj, kraina, państwo, **m.** – miasto, miejscowość, **plw.** – półwysep, **rz.** – rzeka, **tw.** – twierdza, **w.** – wyspa/wyspy, **zat.** – zatoka

## A

Achaja, kr. 19  
 Adrianopol (ob. Edirne), m. 88, 101–102  
 Afryka, kr. 61, 75, 190  
 Afryka Północna, kr. 27, 62  
 Akwileja, m. 44, 53, 66, 82, 103  
 Aleksandria, m. 8–9, 20, 26, 34–35, 37, 39–41, 43–45, 49–52, 63–65, 69, 71–74, 79, 81–83, 86–88, 91–92, 98, 100–102, 104, 110, 114, 117–118, 120, 124–128, 130–131, 134–137, 139, 144, 146–147, 151–152, 160, 162–165, 167, 172–175, 177–180, 187–188, 191  
 Algieria, kr. 62  
 Ancyra (ob. Ankara), m. 64–65, 73, 75, 80–81, 88–94, 99, 162  
 Antiochia, m. 8–9, 20, 34–35, 37–41, 43–45, 48–52, 56, 69, 71, 73–74, 78, 80–81, 83, 89, 91, 93–94, 98, 101, 107–114, 117, 120, 122, 131–132, 134–139, 146, 152, 161, 163, 175–176, 179, 182, 184–185, 189  
 Arabowie, etn. 171, 198  
 Arelate (ob. Arles), m. 25, 63, 67, 77, 92, 253  
 Armenia, kr. 108, 195, 255  
 Armenia II, prow. 108  
 Armenia Mniejsza, prow. 108  
 Ariminum (ob. Rimini), m. 95–96, 104

Askalon, m. 36  
 Awarowie, etn. 196  
 Azja, kr., diec. 19, 34, 42, 131, 145–146, 158, 164  
 Azja Mniejsza, kr. 76, 192, 195

## B

Balkany, plw. 196, 255  
 Beroa, m. 49, 108, 133  
 Beryt, m. 156, 162  
 Beterry (ob. Béziers), m. 92  
 Bitynia, kr. 34, 73, 179  
 Bizancjum (zob. też Konstantynopol), m. 38, 45  
 Blacherny 196, 255–256  
 Bosfor, cieśn. 46, 48, 113, 167  
 Bosra, m. 191  
 Bułgaria, kr. 91  
 Bułgarzy, etn. 196, 255

## C

Cagliari zob. Karales 92  
 Casae Nigrae (ob. Négrine), m. 62  
 Castrum Divionense (ob. Dijon), m. 76  
 Cezarea Kapadocka (ob. Kayseri), m. 98, 100–101, 107, 110, 112, 189  
 Cezarea Palestyńska, m. 22, 24, 33, 34, 36–37, 40, 43, 50, 52–53, 73–74, 78–81, 83, 85, 95, 100, 108, 114, 144, 162, 172

Chalcedon, m. 20, 43, 48, 84, 134, 145,  
150, 152–155, 157, 159–160, 162–163,  
165, 167–184, 186–188, 190

Chersonesz na Krymie, m. 174

Chorwacja, kr. 94

Cylicja, kr. 121

Cyr, m. 19, 51–52, 139, 143, 146, 165–166,  
168, 186–187, 189

## D

Diocezarea, m. 157

Dorylea, m. 139, 145–146, 158, 162

Durostorum, m. 104

## E

Efez, m. 19, 40–41, 117, 128–135, 137,  
139–140, 142–147, 150–154, 156, 159,  
162, 166–170, 175, 177–178, 189

Egipt, kr. 8, 34, 43, 65–67, 72, 76, 86,  
100, 126, 130–131, 147, 163, 165,  
167–168, 170–171, 173, 178–179–180,  
184–185, 192, 195

Egipcjanie, etn. 81, 125, 163–165

Eleuteropol, m. 36, 179

Elia (Aelia Capitolina, Jerozolima), m. 20,  
34–36, 39–41, 43–45, 49–52, 73,  
83–85, 93, 114, 144, 162, 172–173, 177,  
179, 182, 195, 197

Emesa, m. 137

## F

Fenicja, kr. 76

Filipopol (ob. Płowdiw), m. 91

Filippi, m. 19

Francja, kr. 92

## G

Galacja, kr. 34

Galia, kr. 25, 82, 151

Gangra (ob. Çankırı), m. 174

Gaza, m. 36, 88, 179

Gepidzi, etn. 196, 255

Germanicja, m. 157, 168

Ghassanidzi, etn. 191

Goci, etn. 102, 110, 188

Góra Oliwna, g. 44

Grecy, etn. 99, 105

## H

Hagia Sofia 184, 197

Halis, rz. 108

Heraklea Tracka, m. 38, 183

Hermiana, m. 189

Hierapol (Mabbug), m. 182

Hiszpania, kr. 64, 102

Hunowie, etn. 140, 151, 153

## I

Iliria, kr. 42, 82, 98, 153, 158, 165

Italia, kr. 19, 22, 63, 88, 147, 151, 188

*Italia suburbicaria*, diec. 22

Izauryjczycy, etn. 179

Izrael, etn. 13

## J

Jerozolima (*Colonia Aelia Capitolina*, zob.  
także Elia), m.

## K

Kalabria, kr. 76

Karales (ob. Cagliari), m. 92, 109

Kartagina, m. 22, 25, 61–62, 76, 190

Klaudiopol, m. 182

Konstantynopol (też Drugi Rzym, Nowy Rzym, Bizancjum), m. 20, 29, 38–42, 45–52, 56, 67, 77, 84–85, 88, 96, 98, 100, 102–104, 108–109, 112–114, 122–127, 129–138, 140–141, 143, 151–153, 155–161, 163–165, 169–170, 172–173, 175–182, 184, 186–189, 191–192, 196–197, 200, 255–256

Korduba, m. 39, 64, 69, 73, 76, 79, 85, 87, 107

Korynt, m. 19, 34

Krym, płw. 174

## L

Laodycea, (ob. Latakia), m. 74–75, 119

Libia, kr. 8, 71–72, 82–83, 130

Limonum (ob. Poitiers), m. 92

Lyon (ant. Lugdunum), m. 34

## M

Macedonia, kr. 19

Mediolan, m. 21, 63, 91–92, 102, 104, 106, 107

Mopsuestia, m. 121, 186, 187, 189

Mursa (ob. Osijek), m. 94–95

## N

Nazjanz (ob. Nenezigözü), m. 47, 99–100, 103, 111–113, 153, 161

Neapol Palestyński, m. 36

Neronia (ob. Düziçi), m. 75

Nicea (ob. İznik), m. 3, 8–10, 20, 25, 39–40, 49–50, 56–57, 65–67, 70,

75–77, 79, 81–86, 88–89, 102–103, 139, 151–153, 159, 161, 167, 169, 170, 175, 178

Nike (ob. Havsa), m. 95–96

Nikomedia (ob. İzmit), m. 8, 40, 71, 73–75, 82–86, 136–137

Nyssa (ob. Harmandalı), m. 99–100, 105

## P

Palestyna, kr. 2, 36, 73, 76, 143, 165, 170, 173, 179, 195

Pałac Hormizdasa w Konstantynopolu 186, 188

Pentapol, kr. 8,

Persja, kr. 76, 97, 181, 192, 195, 197

Persowie, etn. 89, 195–197

Poitiers, m. 92, 95–96, 101

Pont, kr. 34, 42, 131, 158, 164

Ptolemais (ob. Tolmeitha), m. 72, 82

Pustynia Judzka 179

Puteole, m. 146

## R

Rzym (*Roma*), m. 3–4, 8–9, 19–28, 33–35, 37–43, 45–52, 56, 63, 66–67, 73, 76, 88, 90–92, 94, 102, 107, 110–114, 120, 126, 130–131, 135, 143, 147, 157–158, 163–166, 169–170, 174, 177, 181, 188–191, 249–251, 253

## S

Salamina, m. (na Cyprze) 93, 198

Samosata (ob. Samsat), m. 66, 78, 89, 94, 124

Scytia, kr. 76

Sebasta (ob. Sivas), m. 100, 108

- Sebastopol, m. 154
- Seleucja Izauryjska (ob. Silifke),  
m. 95–96, 162
- Serbia, kr. 94
- Serdyka (ob. Sofia), m. 26, 90–91
- Singidunum (ob. Belgrad), m. 94–95
- Sirmium (ob. Sremska Mitrovica),  
m. 94–95, 99, 102, 124
- Słowianie, etn. 196
- Sydon, m. 182
- Syria, kr. 10, 75–76, 110, 121, 126, 143,  
168, 170, 192, 195
- T**
- Tars, m. 11, 14, 18, 121, 186, 189
- Tesalonika, m. 17, 102
- Tigisi (ob. Tawerga), m. 62
- Tracja, kr., diec. 38, 42, 131, 158, 164
- Trewir, m. 86, 92
- Turcja, kr. 64–66, 73, 75, 88, 95, 98–100,  
174
- Tyr, m. 139, 146, 156
- W**
- Wercelle, m. 92
- Włochy, kr. 95



# Spis ilustracji



1. Rzym. Absyda Bazyliki Maksencjusza na Forum Romanum.
2. Rzym. Łuk Konstantyna widziany z Koloseum.
3. Rzym. Fragment Łuku Konstantyna z reliefem przedstawiającym bitwę przy Moście Mulwijskim.
4. Rzym. Detal z Łuku Konstantyna.
5. Rzym. Fragment posągu Konstantyna (tzw. kolosa) odnaleziony w Bazylice Maksencjusza a wystawiony obecnie na dziedzińcu Palazzo dei Conservatori na Kapitolu. Zaprezentowana głowa ma 2,5 metra wysokości i waży ponad 8 ton.
6. Rzym. Fragment posągu Konstantyna (tzw. kolosa) odnaleziony w Bazylice Maksencjusza a wystawiony obecnie na dziedzińcu Palazzo dei Conservatori na Kapitolu.
7. Rzym. Fragment posągu Konstantyna (tzw. kolosa) odnaleziony w Bazylice Maksencjusza a wystawiony obecnie na dziedzińcu Palazzo dei Conservatori na Kapitolu.
8. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Kolumna Konstantyna (tzw. Porfirowa Kolumna) zdobiąca centrum Forum Konstantyna.
9. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Fragment Kolumny Konstantyna (tzw. Porfirowej Kolumny) zdobiącej centrum Forum Konstantyna.
10. Tesalonika. Mozaika z pawiem z kościoła św. Jerzego, w dawnej Rotundzie cesarza Galeriusza.

11. Tesalonika. Mozaika z krzyżem na południowym sklepieniu kolebkowym z kościoła św. Jerzego, w dawnej Rotundzie cesarza Galeriusza.
12. Konstantynopol (ob. Stambuł). Hipodrom. Cesarz w łoży – fragment reliefu z bazy obelisku egipskiego.
13. Seleucia Pieria (Çevlik). Turcja. Grobowce z okresu rzymskiego, wykorzystywane przez miejscowych chrześcijan; fot. Paweł Filipczak.
14. Tyr. Liban. Krzyż na jednym z sarkofagów; fot. Paweł Filipczak.
15. Fakra. Liban. Krzyż w ruinach kościoła (IV w.); fot. Paweł Filipczak.
16. Fakra. Liban. Ruiny kościoła powstałego na miejscu pogańskiej świątyni (IV w.); fot. Paweł Filipczak.
17. Tesalonika. Krzyż w konszy absydy bazyliki Panagia Acheiropoietos (V w.).
18. Tesalonika. Impost z kapitelem w bazylice Panagia Acheiropoietos (V w.).
19. Tesalonika. Impost z krzyżem i kapitel z bazyliki Panagia Acheiropoietos (V w.).
20. Tesalonika. Bazylika Panagia Acheiropoietos (V w.), widok od strony południowo-wschodniej.
21. Tesalonika. Krzyż wpisany w okrąg – bazylika Panagia Acheiropoietos (V w.).
22. Tesalonika. Bazylika Panagia Acheiropoietos (V w.), widok od strony południowo-zachodniej.
23. Marmurowa przegroda (*cancelli*), Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice.
24. Panion, wschodnia Tracja. Chryzma z alfą i omegą na inskrypcji fundacyjnej murów obronnych, Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice.
25. Tesalonika. Krzyż między nasadami dwóch łuków w bazylice Panagia Acheiropoietos (V w.).
26. Tesalonika. Krzyż między nasadami dwóch łuków w bazylice Panagia Acheiropoietos (V w.).
27. Kalat Seman. Syria. Krzyż na belce bazyliki Szymona Słupnika Starszego, wybudowanej ok. 460 r.; fot. Paweł Filipczak.
28. Kalat Seman. Syria. Kolumny z motywami akantu należą do najlepiej zachowanych fragmentów bazyliki Szymona Słupnika Starszego, wybudowanej ok. 460 r.; fot. Paweł Filipczak.

29. Kalat Seman. Syria. Zachowany fragment, zewnętrznej elewacji bazyliki Szymona Słupnika Starszego; fot. Paweł Filipczak.
30. Kalat Seman. Syria. Chryzma z alfą i omegą. Fragment dekoracji leżący w ruinach bazyliki Szymona Słupnika Starszego; fot. Paweł Filipczak.
31. Okolice Samandağ. Turcja. Ruiny kościoła wybudowanego wokół kolumny Szymona Słupnika Młodszeo (VI w.); fot. Paweł Filipczak.
32. Telanissos (Deir Seman). Syria. Detale architektoniczne z regionu kościoła, wybudowanego pod koniec V w.; fot. Paweł Filipczak.
33. Telanissos (Deir Seman). Syria. Detale architektoniczne z regionu kościoła, wybudowanego pod koniec V w.; fot. Paweł Filipczak.
34. Telanissos (Deir Seman). Syria. Kościół z końca V lub VI w.; fot. Paweł Filipczak.
35. Bajt Mari. Liban. Mozaiki podłogowe z kościoła datowanego najprawdopodobniej na V w.; fot. Paweł Filipczak.
36. Bejrut. Liban. Mozaika z kościoła wybudowanego ok. 460 r.; fot. Paweł Filipczak.
37. Kasr ibn Wardan. Syria. Ruiny kościoła z ok. 564 r., tworzącego wraz z pałacem i koszarami ufortyfikowane miejsce na Pustyni Syryjskiej; fot. Paweł Filipczak.
38. Kasr ibn Wardan. Syria. Greckojęzyczna inskrypcja nad wejściem południowym do kościoła została wykonana na ciemnym bazaltowym kamieniu; fot. Paweł Filipczak.
39. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.).
40. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.).
41. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.).
42. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.).
43. Konstantynopol (ob. Stambuł). Impost z kościoła Polieukta (VI w.)
44. Rzym. Kościół św. Mikołaja „w więzieniu” (*San Nicola in Carcere*) zbudowany w VI–VII w. przy Forum Holitorium w miejscu trzech pogańskich świątyń poświęconych Junonie, Janusowi i Spes.
45. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Sergiusza i Bakchusa (VI w.).
46. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Sergiusza i Bakchusa (VI w.).



47. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wnętrze kościoła Sergiusza i Bakchusa (VI w.).
48. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika z kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) w nartekście w tympanonie cesarskich wrót przedstawiająca proskynesis cesarza Leona VI (886–912) przed tronującym Chrystusem. W medalionach wizerunki Najświętszej Marii Panny i Archanioła Gabriela.
49. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wnętrze kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) – widok na galerie.
50. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaikowe zdobienia portalu okiennego na galeriach w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*).
51. Konstantynopol (ob. Stambuł). Ornament ciągly w stylizowane krzyże zdobiący wewnętrzny portal jednego z okien kopuły w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*).
52. Konstantynopol (ob. Stambuł). Omfalion w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) – miejsce, gdzie ustawiano tron cesarski.
53. Tesalonika. Bazylika Hagia Sofia (VIII w.), widok od strony południowo-wschodniej.
54. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika Deesis – galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (XIII w.).
55. Konstantynopol (ob. Stambuł). Postać Chrystusa z mozaiki Deesis – galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (XIII w.).
56. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika Komnenów z podobizną cesarzowej Ireny i jej syna cesarza Aleksego – galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) ok. 1120 r.
57. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika Archanioła Gabriela na sklepieniu kolebkowym głównej absydy w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*).
58. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika w północnym tympanonie kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) przedstawiająca Jana Chryzostoma.
59. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika Komnenów – Matka Boska z Dzieciątkiem w otoczeniu Jana II Komnena i jego żony Ireny. Galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*).
60. Konstantynopol (ob. Stambuł). Fragment mozaiki z galerii południowej kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) przedstawiający Matkę Boską z Emmanuelem.

61. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wizerunek tronuącej Matki Bożej z Emauelem w konszy głównej absydy kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) z roku 867 prawdopodobnie będąca kopią mozaiki z VI w. zniszczonej w czasie ikonoklazmu.
62. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika z X w. nad wejściem południowo-zachodnim w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*), przedstawia tronuącą Matkę Bożą z Dzieciątkiem Jezus w otoczeniu – po lewej stronie – cesarza Konstantyna Wielkiego ofiarującego model miasta Konstantynopola, a po prawej – cesarz Justynian prezentujący model kościoła Hagia Sofia.
63. Konstantynopol (ob. Stambuł). Fragment mozaiki z X w. nad wejściem południowo-zachodnim w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) przedstawiający cesarza Konstantyna Wielkiego ofiarującego model miasta Konstantynopola Bazylika.
64. Konstantynopol (ob. Stambuł). Bazylika Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.).
65. Konstantynopol (ob. Stambuł). Bazylika Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.).
66. Konstantynopol (ob. Stambuł). Widok na kopułę widzianą z wnętrza bazyliki Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.).
67. Konstantynopol (ob. Stambuł). Nawa główna bazyliki Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.).
68. Konstantynopol (ob. Stambuł). Detal z jednego z kapitelów bazyliki Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.).
69. Akwileja. Włochy. Baptysterium w bazylice Matki Boskiej Wniebowziętej (XI–XIII w.), powstałej na miejscu kościoła z IV w. Pierwsze baptysterium powstało na przełomie IV i V w.; fot. Paweł Filipczak.
70. Akwileja. Włochy. Nawa główna i wielka mozaika podłogowa w bazylice Matki Boskiej Wniebowziętej (XI–XIII w.); fot. Paweł Filipczak.
71. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wnętrze kościoła matki Boskiej Tronuącej (*Kyriotissa*; tur. *Kalenderhane Camii*) (XII w.).
72. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika Chrystusa Pantokratora w kościele Matki Boskiej Radosnej (*Pammakaristos*; tur. *Fethije Camii*) (XII w.).
73. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wnętrze kościoła Matki Boskiej Radosnej (*Pammakaristos*; tur. *Fethije Camii*) (XII w.).

74. Rzym. Bazylika świętej Praksedy zbudowana na fundamentach kościoła z V wieku (VIII w.)
75. Rawenna. Nawa główna bazyliki Sant'Apollinare in Classe.
76. Rawenna. Krzyż z absydy nawy głównej bazyliki Sant'Apollinare in Classe.
77. Rawenna. Wieko sarkofagu z bazyliki Sant'Apollinare in Classe.
78. Rawenna. Baza kolumny bazylice Sant'Apollinare in Classe.
79. Rawenna. Bazylika św. Jana Ewangelisty (V w.).
80. Rawenna. Bazylika św. Jana Ewangelisty (V w.).
81. Rawenna. Nawa główna bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.).
82. Rawenna. Krzyż wpisany w wieniec laurowy na impoście jednego z kapiteli bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.).
83. Rawenna. Krzyż na impoście jednego z kapiteli bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.).
84. Rawenna. Chryzma wpisana w wieniec laurowy na impoście jednego z kapiteli bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.).
85. Rawenna. Baptysterium ortodoksów.
86. Rawenna. Krzyż w konszy baptysterium ortodoksów.
87. Rawenna. Fragment sklepienia w baptysterium ortodoksów.
88. Rawenna. Chrzest Chrystusa – sklepienie w baptysterium ortodoksów.
89. Rawenna – bazylika San Vitale.
90. Rawenna – absyda – bazylika San Vitale.
91. Rawenna – Mauzoleum Galli Placydii (V w.).
92. Rawenna – Chryzma w Mauzoleum Galli Placydii (V w.).

Fotografie, przy których nie zamieszczono nazwiska autora, wykonał Sławomir Bralewski.

# Ilustracje





1. Rzym. Absyda Bazyliki Maksencjusza na Forum Romanum



2. Rzym. Łuk Konstantyna widziany z Koloseum



3. Rzym. Fragment Łuku Konstantyna z reliefem przedstawiającym bitwę przy Moście Mulwijskim



4. Rzym. Detal z Łuku Konstantyna



5. Rzym. Fragment posągu Konstantyna (tzw. kolosa) odnaleziony w Bazylice Maksencjusza a wystawiony obecnie na dziedzińcu Palazzo dei Conservatori na Kapitolu. Zaprezentowana głowa ma 2,5 metra wysokości i waży ponad 8 ton



6. Rzym. Fragment posągu Konstantyna (tzw. kolosa) odnaleziony w Bazylice Maksencjusza wystawiony obecnie na dziedzińcu Palazzo dei Conservatori na Kapitolu

7. Rzym. Fragment posągu Konstantyna (tzw. kolosa) odnaleziony w Bazylice Maksencjusza a wystawiony obecnie na dziedzińcu Palazzo dei Conservatori na Kapitolu



8. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kolumna Konstantyna (tzw. Porfirowa Kolumna) zdobiąca centrum Forum Konstantyna





9. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Fragment Kolumny Konstantyna (tzw. Porfirowej Kolumny) zdobiącej centrum Forum Konstantyna



10. Tesalonika. Mozaika z pawiem z kościoła św. Jerzego, w dawnej Rotundzie cesarza Galeriusza

11. Tesalonika. Mozaika z krzyżem na południowym sklepieniu kolebkowym z kościoła św. Jerzego, w dawnej Rotundzie cesarza Galeriusza



12. Konstantynopol (ob. Stambuł). Hipodrom. Cesarz w łożu – fragment reliefu z bazy obelisku egipskiego



13. Seleucia Pieria (Çevlik). Turcja. Grobowce z okresu rzymskiego, wykorzystywane przez miejscowych chrześcijan; fot. Paweł Filipczak



14. Tyr. Liban. Krzyż na jednym z sarkofagów; fot. Paweł Filipczak



15. Fakra. Liban. Krzyż w ruinach kościoła (IV w.); fot. Paweł Filipczak



16. Fakra. Liban. Ruiny kościoła powstałego na miejscu pogańskiej świątyni (IV w.);  
fot. Paweł Filipczak



17. Tesalonika. Krzyż w konszy absydy bazyliki Panagia Acheiropoietos (V w.)



18. Tesalonika. Impost z kapitelem w bazylice Panagia Acheiropoietos (V w.)



19. Tesalonika. Impost z krzyżem i kapitel z bazyliki Panagia Acheiropoietos (V w.)



20. Tesalonika. Bazylika Panagia Acheiropoietos (V w.), widok od strony południowo-wschodniej



21. Tesalonika. Krzyż wpisany w okrąg – bazylika Panagia Acheiropoietos (V w.)



22. Tesalonika. Bazylika Panagia Acheiropoietos (V w.), widok od strony południowo-zachodniej



23. Marmurowa przegroda (*cancelle*), Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice



24. Panion, wschodnia Tracja. Chryzma z alfą i omegą na inskrypcji fundacyjnej murów obronnych, Muzeum Bizantyńskie w Tesalonice





25. Tesalonika. Krzyż między nasadami dwóch łuków w bazylice Panagia Acheiropoietos (V w.)



26. Tesalonika. Krzyż między nasadami dwóch łuków w bazylice Panagia Acheiropoietos (V w.)



27. Kalat Seman. Syria. Krzyż na belce bazyliki Szymona Słupnika Starszego, wybudowanej ok. 460 r.; fot. Paweł Filipczak



28. Kalat Seman. Syria. Kolumny z motywami akantu należą do najlepiej zachowanych fragmentów bazyliki Szymona Słupnika Starszego, wybudowanej ok. 460 r.; fot. Paweł Filipczak



29. Kalat Seman. Syria. Zachowany fragment, zewnętrznej elewacji bazyliki Szymona Słupnika Starszego; fot. Paweł Filipczak



30. Kalat Seman. Syria. Chryzma z alfą i omegą. Fragment dekoracji leżący w ruinach bazyliki Szymona Słupnika Starszego; fot. Paweł Filipczak



31. Okolice Samandağ, Turcja. Ruiny kościoła wybudowanego wokół kolumny Szymona Słupnika Młodszego (VI w.); fot. Paweł Filipczak



32. Telanissos (Deir Seman). Syria. Detale architektoniczne z regionu kościoła, wybudowanego pod koniec V w.; fot. Paweł Filipczak



33. Telanissos (Deir Seman). Syria. Detale architektoniczne z regionu kościoła, wybudowanego pod koniec V w.; fot. Paweł Filipczak



34. Telanissos (Deir Seman). Syria. Kościół z końca V lub VI w.; fot. Paweł Filipczak



35. Bajt Mari. Liban. Mozaiki podłogowe z kościoła datowanego najprawdopodobniej na V w.; fot. Paweł Filipczak



36. Bejrut. Liban. Mozaika z kościoła wybudowanego ok. 460 r.; fot. Paweł Filipczak



37. Kasr ibn Wardan. Syria. Ruiny kościoła z ok. 564 r., tworzącego wraz z pałacem i koszarami ufortyfikowane miejsce na Pustyni Syryjskiej; fot. Paweł Filipczak



38. Kasr ibn Wardan. Syria. Greckojęzyczna inskrypcja nad wejściem południowym do kościoła została wykonana na ciemnym bazaltowym kamieniu; fot. Paweł Filipczak



39. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.)



40. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.)





41. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.)



42. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Kościół Pokoju Bożego (*Hagia Eirene*) (VI w.)



43. Konstantynopol (ob. Stambuł). Impost z kościoła Polieukta (VI w.)



44. Rzym. Kościół św. Mikołaja „w więzieniu” (*San Nicola in Carcere*) zbudowany w VI–VII w. przy Forum Holitorium w miejscu trzech pogańskich świątyń poświęconych Junonie, Janusowi i Spes



45. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Sergiusza i Bakchusa (VI w.)



46. Konstantynopol (ob. Stambuł). Kościół Sergiusza i Bakchusa (VI w.)



47. Konstantynopol (ob. Sztambuł).  
Wnętrze kościoła Sergiusza i Bak-  
chusa (VI w.)



48. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Mozaika z kościoła Mądrości Bożej  
(*Hagia Sofia*) w narteksie w tympanonie cesarskich wrót przedstawiająca  
proskynesis cesarza Leona VI (886–912) przed tronującym Chrystusem.  
W medalionach wizerunki Najświętszej Marii Panny i Archaniola Gabriela



49. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Wnętrze kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) – widok na galerię



50. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Mozaikowe zdobienia portalu okiennego na galeriach w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*)

51. Konstantynopol (ob. Sztambuł).  
Ornament ciągły w stylizowane  
krzyże zdobiący wewnętrzny portal  
jednego z okien kopuły w kościele  
Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*)



52. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Omfalion w kościele Mądrości Bożej  
(*Hagia Sofia*) – miejsce, gdzie ustawiano tron cesarski



53. Tesalonika. Bazylika Hagia Sofia (VIII w.), widok od strony południowo-wschodniej



54. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Mozaika Deesis – galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (XIII w.)

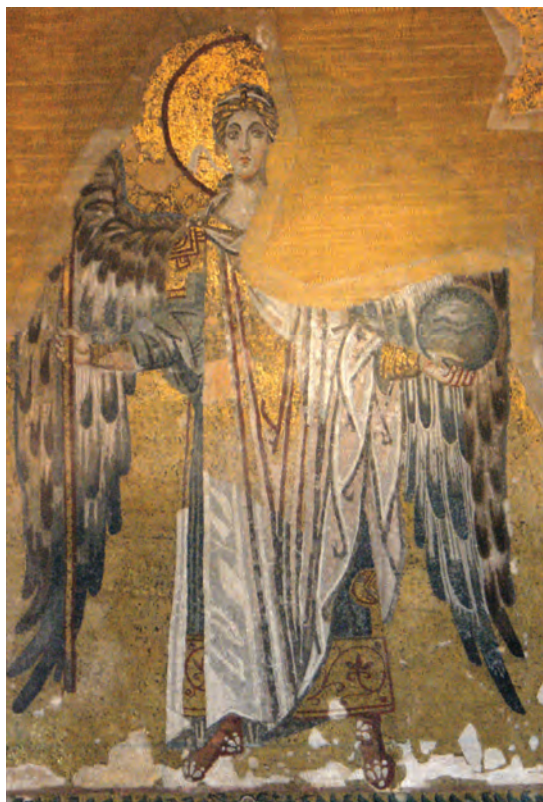


55. Konstantynopol (ob. Stambuł). Postać Chrystusa z mozaiki Deesis – galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (XIII w.)



56. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika Komnenów z podobizną cesarzowej Ireny i jej syna cesarza Aleksego – galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) ok. 1120 r.





57. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Mozaika Archanioła Gabriela na sklepieniu kolebkowym głównej absydy w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*)



58. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Mozaika w północnym tympanonie kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) przedstawiająca Jana Chryzostoma



59. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Mozaika Komnenów – Matka Boska z Dzieciątkiem w otoczeniu Jana II Komnena i jego żony Ireny. Galeria południowa w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*)



60. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Fragment mozaiki z galerii południowej kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) przedstawiający Matkę Boską z Emmanuelem



61. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wizerunek tronu­jącej Matki Bożej z Emanuelem w konszy głównej absydy kościoła Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) z roku 867 prawdopodobnie będąca kopią mozaiki z VI w. zniszczonej w czasie ikonoklazmu



62. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika z X w. nad wejściem południowo-zachodnim w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*), przedstawia tronu­jącą Matkę Bożą z Dzieciątkiem Jezus w otoczeniu – po lewej stronie – cesarza Konstantyna Wielkiego ofiarującego model miasta Konstantynopola, a po prawej – cesarz Justynian prezentujący model kościoła Hagia Sofia



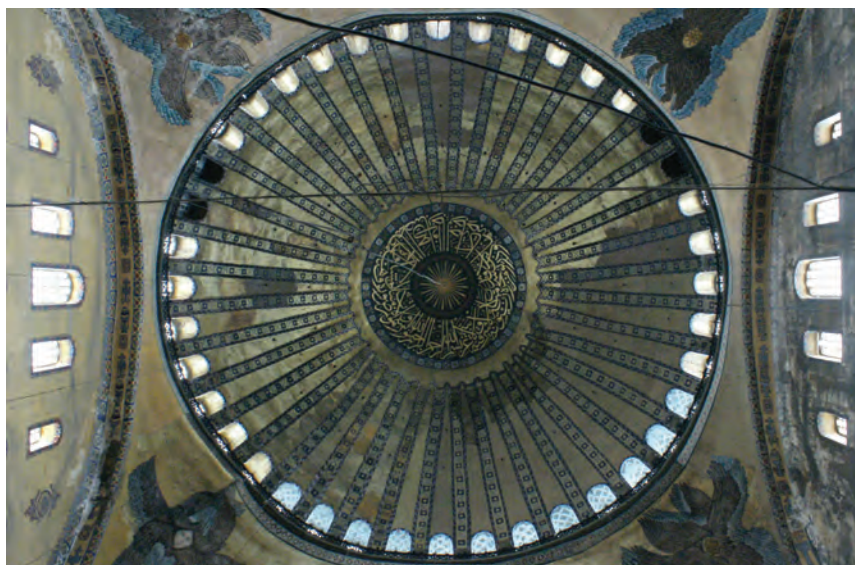
63. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Fragment mozaiki z X w. nad wejściem południowo-zachodnim w kościele Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) przedstawiający cesarza Konstantyna Wielkiego ofiarującego model miasta Konstantynopola Bazylika



64. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Bazylika Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.)



65. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Bazylika Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.)



66. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Widok na kopułę widzianą z wnętrza bazyliki Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.)



67. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Nawa główna bazyliki Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.)



68. Konstantynopol (ob. Sztambuł). Detal z jednego z kapitelów bazyliki Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*) (VI w.)



69. Akwileja. Włochy. Baptysterium w bazylice Matki Boskiej Wniebowziętej (XI–XIII w.), powstałej na miejscu kościoła z IV w. Pierwsze baptysterium powstała przełomie IV i V w.; fot. Paweł Filipczak



70. Akwileja. Włochy. Nawa główna i wielka mozaika podłogowa w bazylice Matki Boskiej Wniebowziętej (XI–XIII w.); fot. Paweł Filipczak



71. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wnętrze kościoła matki Boskiej Tronującej (*Kyriotissa*; tur. *Kalenderhane Camii*) (XII w.)



72. Konstantynopol (ob. Stambuł). Mozaika Chrystusa Pantokratora w kościele Matki Boskiej Radosnej (*Pammakaristos*; tur. *Fethije Camii*) (XII w.)





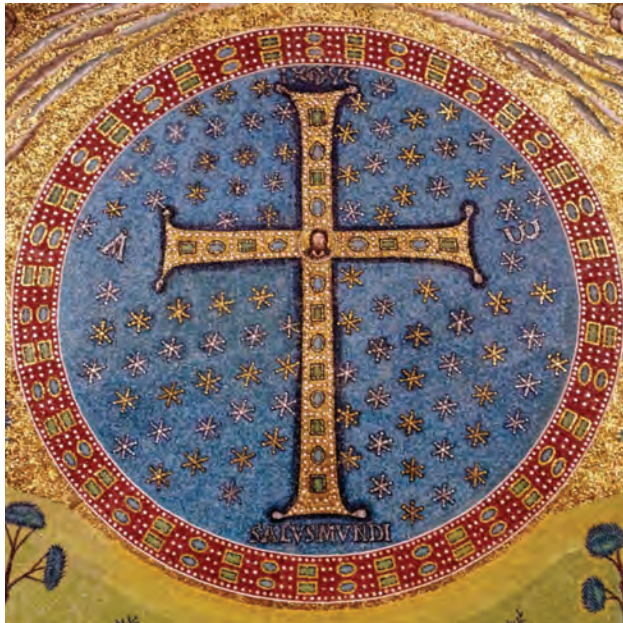
73. Konstantynopol (ob. Stambuł). Wnętrze kościoła Matki Boskiej Radosnej (*Pammakaristos*; tur. *Fethije Camii*) (XII w.)



74. Rzym. Bazylika świętej Praksedy zbudowana na fundamentach kościoła z V wieku (VIII w.)



75. Rawenna. Nawa główna bazyliki Sant'Apollinare in Classe



76. Rawenna. Krzyż z absydy nawy głównej bazyliki Sant'Apollinare in Classe



77. Rawenna. Wieko sarkofagu z bazyliki Sant'Apollinare in Classe



78. Rawenna. Baza kolumny bazylice Sant'Apollinare in Classe



79. Rawenna. Bazylika św. Jana Ewangelisty (V w.)



80. Rawenna. Bazylika św. Jana Ewangelisty (V w.)



81. Rawenna. Nawa główna bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.)



82. Rawenna. Krzyż wpisany w wieniec laurowy na impoście jednego z kapiteli bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.)



83. Rawenna. Krzyż na impoście jednego z kapiteli bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.)



84. Rawenna. Chryzma wpisana w wieniec laurowy na impoście jednego z kapiteli bazyliki św. Jana Ewangelisty (V w.)



85. Rawenna. Baptysterium ortodoksów



86. Rawenna. Krzyż w konszy baptysterium ortodoksów



87. Rawenna. Fragment sklepienia w baptysterium ortodoksów



88. Rawenna. Chrzcist Chrystusa – sklepienie w baptysterium ortodoksów





89. Rawenna – bazylika San Vitale



90. Rawenna – absyda – bazylika San Vitale



91. Rawenna – Mauzoleum Galli Placydii (V w.)



92. Rawenna – Chryzma w Mauzoleum Galli Placydii (V w.)



## Abstrakt

Niniejszy tom został poświęcony zabiegom cesarzy, w ciągu trzech pierwszych wieków aliansu cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan, o jedność w kulcie wspólnoty chrześcijańskiej, tworzącej Kościół powszechny. Jedność w kulcie zależała zaś w dużym stopniu od jej jedności doktrynalnej, ale także od dyscypliny panującej wewnątrz uporządkowanej struktury instytucjonalnej, jaką stanowił Kościół. Modlitwa zjednoczonego Kościoła była zaś w przekonaniu schryścianizowanych władców niezbędna, aby zapewnić pomyślność *Imperium Romanum*. Toteż w książce znalazły się rozważania na temat organizacji instytucji eklezjalnej i związanej z nią instytucji synodalnej; refleksje dotyczące zasady akomodacji, jej współgrania z zasadą sukcesji apostoelskiej i precedencji najważniejszych biskupów; wiele miejsca poświęcono próbie pacyfikacji schizmy donacjańskiej podjętej przez cesarza Konstantyna I, którego zaangażowanie się na tym polu odegrało niezwykle ważną rolę w kształtowaniu się stosunków między cesarstwem rzymskim a Kościołem powszechnym. W końcu przedstawiono wysiłki cesarzy, aby zachować sojusz z Bogiem, zagrożony w ich głębokim przekonaniu różnorodnymi rozłamami wewnątrzkościelnymi, na czele z wielkimi sporami teologicznymi: kontrowersją ariańską, nestoriańską i monofizycką. Szczególne miejsce w toczonych wówczas konfliktach odegrał sobór w Chalcedonie (451), który miał na trwałe przywrócić jedność Kościoła, a w rzeczywistości aż do podbojów arabskich stał się główną kością niezgody. Tak więc owoc „niezwykłej przemiany” symmachia Cesarstwa Rzymskiego z Bogiem chrześcijan, napotkało poważne perturbacje. Władcy *Imperium Romanum* byli bezradni wobec szerzących się rozłamów w Kościele, a wkrótce musieli przyzwyczać się do ponoszonych klęsk militarnych. Sojusz z Bogiem został więc poddany bardzo poważnej próbie. Wiara w jego moc i skuteczność przetrwała jednak w Cesarstwie Bizantyńskim aż do końca, a więc do upadku Konstantynopola.

**Słowa kluczowe:** cesarstwo rzymskie, chrześcijaństwo, Kościół, arianizm, nestorianizm, monofizytyzm.

## Abstract

The Symmachy of the Roman Empire with the God of Christians (IV–VI centuries)

## II

One religion in one Empire:

The Roman Emperors allied with God on guard of the unity of the Church  
from Constantine I to Justinian I

The present volume was devoted to the efforts of the Emperors during the first three centuries of the alliance of the Roman Empire with the God of Christians to ensure the unity of cult among the Christian community forming the Universal Church. The unity of cult depended to a large extent on the unity of doctrine, but also on the discipline within the ordered institutional structure which the Church was. The prayer of a united Church was necessary, in the Christianised rulers' view, to ensure the prosperity of the *Imperium Romanum*. Therefore in the book there are considerations on the subject of the organisation of the ecclesial institution, and the associated synodal institution; reflections regarding the principle of accommodation, its interaction with the principle of Apostolic succession and the precedence of the most important bishoprics. Much space was devoted to the attempt at pacifying the Donatian schism undertaken by Emperor Constantine I, whose involvement in this field played an exceptionally important role in the shaping of the relations between the Roman Empire and the Universal Church. Ultimately, presented are the efforts of Emperors to preserve the alliance with God which were threatened, as they were deeply convinced, by the various intra-Church rifts, with the great theological disputes at their forefront: the Arian, Nestorian and Monophysite controversies. A particular place in the conflicts waged at the time had the Council of Chalcedon (451), which was intended to permanently restore the unity of the Church, but which in reality became a bone of contention all the way until the Arab conquests. Thus the fruit of the "remarkable transformation", the symmachy of the Roman Empire with the God of Christians, encountered serious perturbations. The rulers of *Imperium Romanum* were helpless in the face of the rifts spreading within the Church, and soon they had to become accustomed to military defeats. The alliance with God was therefore subjected to a very serious test. Despite it, the faith in its power and efficacy survived in the Byzantine Empire, which continued Roman traditions until the end, that is, the fall of Constantinople.

**Keywords:** Roman Empire, Christianity, Church, Arianism, Nestorianism, Monophysitism.



# BYZANTINA LÓDZIENSIA

1997–2019

## 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 4<sup>th</sup> to the Half of the 9<sup>th</sup> 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 Jerzy 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 8<sup>th</sup> to the First Half of the 12<sup>th</sup> Centuries*]

## VIII.

**Teresa Wolińska**, *Sycylia w polityce cesarstwa bizantyńskiego w VI–IX wieku*, Łódź 2005, pp. 379.

[*Sicily in Byzantine Policy, 6<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> 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 (3<sup>rd</sup>–7<sup>th</sup> c.)*]

## X.

**Sławomir Bralewski**, *Obraz papieżstwa 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 4<sup>th</sup> 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 (2<sup>nd</sup>–7<sup>th</sup> c.)*, part I, *Cereals and Cereal Products in Medical Sources of Antiquity and Early Byzantium (2<sup>nd</sup>–7<sup>th</sup> 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 (2<sup>nd</sup>–7<sup>th</sup> 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 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> 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 (2<sup>nd</sup>–7<sup>th</sup> c.)*, part III, *Ab ovo ad γάλα: Eggs, Milk and Dairy Products in Medicine and Culinary Art (1<sup>st</sup>–7<sup>th</sup> 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, pp. 338.

[*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 Malefactress*, Łódź–Kraków 2017, pp. 228.

## XXXVII.

**Szymon Wierziński**, *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019, pp. 420.

[*By the Side of Basileus: The Varangians and the Franks in Eleventh-century Byzantium*]



Sławomir Bralewski

UNIWERSYTET ŁÓDZKI  
WYDZIAŁ FILOZOFICZNO-HISTORYCZNY  
INSTYTUT HISTORII  
KATEDRA HISTORII BIZANCJUM

ul. Kamińskiego 27A  
90-219 Łódź  
slawomir.bralewski@uni.lodz.pl