

Michał Stachura



HERETYCY
SCHIZMATYCY
I MANICHEJCZYCY
WOBEC CESARSTWA RZYMSKIEGO
(lata 324–428, wschodnia część Imperium)

Historia Iagellonica

Michał Stachura

**Heretycy, schizmatycy i manichejczycy
wobec cesarstwa rzymskiego
(lata 324-428, wschodnia część Imperium)**

Michał Stachura

**Heretycy, schizmatycy i manichejczycy
wobec cesarstwa rzymskiego
(lata 324-428, wschodnia część Imperium)**

Kraków 2000

Recenzent
Ewa Wipszycka

Redakcja
Malgorzata Hertmanowicz-Brzoza

Korekta
Urszula Lubczyńska-Gładka

Projekt okładki
Krzysztof Korzeniak

Copyright by *Michał Stachura*

Publikacja dotowana przez Uniwersytet Jagielloński

ISBN 83-912018-6-4

Druk
Drukarnia „Patria”, Kraków, ul. św. Filipa 17

Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”
z siedzibą w Instytucie Historii UJ
ul. Gołębia 13
31-007 Kraków

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	6
WPROWADZENIE	7
WSTĘP	9
1. Heretycy jako przedmiot badań historycznych. Rozważania metodologiczne i terminologiczne	11
2. Źródła i stan badań	28
CZĘŚĆ I	
Formowanie się kategorii prawnej „heretyków” jako podstawy dla kształtowania się mniejszości heretyckiej we wschodniej części cesarstwa rzymskiego w latach 324-428	49
1.1 Przyczyny i charakter prześladowania heretyków	51
1.2 Polityka Konstancyjna w stosunku do „heretyków i schizmatyków” po roku 324	55
1.3 Polityka następców Konstancyjna wobec herezji w latach 337-379	69
1.4 Panowanie Teodozjusza I – przełom w polityce antyheretyckiej?	83
1.5 Polityka antyheretycka władców wschodniej części Imperium w latach 392-428	101
1.6 Kształtowanie się stosunków w kościołach heretyckich i schizmatyckich wschodniej części Imperium pod wpływem ustawodawstwa antyheretyckiego	120
CZĘŚĆ II	
Poglądy przedstawicieli mniejszości heretyckiej na roszczenia cesarstwa rzymskiego do bycia cesarstwem chrześcijańskim	135
2.1 Kościoły mniejszościowe jako rzekome zagrożenie dla porządku politycznego we wschodniej części Imperium	137
2.2 „Co ma cesarz do Kościoła”. „Heretycy i schizmatycy” wobec problemu współdziałania państwa i Kościoła	143
2.3 Obraz chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego w eunomiańskiej „Historii Kościelnej” Filostorgiusza	158
2.4 Obraz chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego w nowacjańskiej „Historii Kościoła” Sokratesa	174
WNIOSKI KOŃCOWE	195
ZUSAMMENFASSUNG	203
BIBLIOGRAFIA	205
INDEKS OSOBOWY	218
INDEKS RZECZOWY	222

Wykaz skrótów

- ACO – *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ed. E. Schwartz)
Am.Ecc.Rev. – „American Ecclesiastical Review”
AccRomCost – *Atti del Accademia Romanistica Costantiniana*
AThR – „Anglican Theological Review”
BKV – *Bibliothek der Kirchenväter*
ByzZ – „Byzantinische Zeitschrift”
CCSL – *Corpus Christianorum Series Latina*
C.J. – *Codex Justinianus*
C.Th. – *Codex Theodosianus*
ChH – „Church History”
Const. Sirm. – *Constitutiones Sirmondianum*
COD – *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (ed. I. Alberigo i in.)
CSHB – *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*
DACL – *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et Liturgie*
GCS – *Die Griechische Christliche Schriftsteller*
GRBS – „Greek, Roman and Byzantine Studies”
HE— *Historia Ecclesiae, Historia Ecclesiastica*
HThR – „Harvard Theological Review”
Haer.fab.comp. – *Haereticorum fabularum compendium*
JbAC – „Jahrbuch für Antike und Christentum”
JECS – „Journal of Early Christian Studies”
JEH – „Journal of Ecclesiastical History”
JRS – „Journal of Roman Studies”
JThS – „Journal of Theological Studies”
N.Th. – *Novellae Theodosii*
NHS – *Nag Hammadi Studies*
NMS – „Nottingham Medieval Studies”
Panar. – *Panarion*
PG, PL, PO – *Patrologia Graeca, Patrologia Latina, Patrologia Orientalis*
PLRE – *The Prosopography of the Late Roman Empire* (t.I i II)
RAC – *Reallexicon für Antike und Christentum*
RHEF – „Revue d'histoire de l'Église de France”
RPL – „Res Publica Litterarum”
RecSR – „Recherches de Science Religieuse”
St.Patr. – *Studia Patristica*
ThRE – *Theologische Realenzyklopedie*
V.C. – *Vita Constantini*
ZKG – „Zeitschrift für Kirchengeschichte”
ZNW – „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft”
ZRG RA – „Zeitschrift für Religionsgeschichte. Romanistische Abteilung”

Wprowadzenie

Pomysł poświęcenia książki położeniu heretyków w państwie rzymskim podczas pierwszego stulecia rządów cesarzy chrześcijańskich zrodził się w mojej głowie przed kilku laty, podczas studiów nad kościołem marcejońskim, prowadzonych pod kierunkiem Prof. dr hab. Marii Dzielskiej. Zauważyłem wówczas, jak istotne znaczenie w rozwoju tego kościoła miało pojawienie się nowego czynnika: antyheretyckiego ustawodawstwa rzymskich cesarzy chrześcijańskich. Postanowiłem wówczas zbadać, w jakim stopniu moje obserwacje tego niewielkiego w owym czasie i zanikającego już heretyckiego kościoła można rozciągnąć na wszystkie funkcjonujące w owym stuleciu kościoły heretyckie i schizmatyczne (a także, zasadniczo niechrześcijańskie, wspólnoty gnostyckie i manichejskie), dotknięte owymi przepisami prawnymi.

Przedmiotem moich badań stały się zatem kościoły heretyckie, schizmatyczne i wspólnoty manichejskie, postawione wobec nowej dla nich sytuacji, jaką były prawne ograniczenia ich funkcjonowania, wynikające z chrystianizacji państwa rzymskiego. Logika nakazywała, aby najpierw przedstawić antyheretycką politykę cesarzy (rozdziały 1.1-1.5), następnie zaś – reakcję tych, którzy byli nią dotknięci (rozdziały 1.6-2.4). Istotnym *novum* jest przyjęcie w badaniach stosunków państwo-heretycy nietypowego punktu odniesienia: heretyków. Prowadzi ono do pewnych trudności metodologicznych, którym poświęciłem pierwszy rozdział wstępu. Najważniejszym założeniem było potraktowanie heretyków jako prześladowanej mniejszości społecznej. W konsekwencji przedmiotem badań są jedynie ci heretycy, którzy, posiadając odrębne organizacje kościelne, podlegali antyheretyckim ustawom wydanym przez cesarzy. Nie zajmowałem się więc tu sporami występującymi wewnątrz popieranego przez państwo Kościoła, w tym najważniejszymi w owym czasie sporami trynitarnymi. Wymaga to wyraźnego podkreślenia, gdyż z punktu widzenia historii dogmatu były to przecież spory między Prawdą a herezją (historia dogmatu jest zaś, z oczywistych względów, o wiele bardziej uprawniona do orzekania, co jest herezją, a co nią nie jest, niż historia polityczna czy społeczna). Praca niniejsza nie jest jednak poświęcona historii dogmatu i, w miarę możliwości, staram się w niej unikać poruszania kwestii teologicznych. Jeśli w części pierwszej poświęcam trochę miejsca także

sporom ariańskim, opierając się zresztą nie na własnych badaniach, lecz na ustaleniach najnowszych opracowań tematu, to po to jedynie, by ukazać proces kształtowania się nowych kościołów heretyckich, a także wyjaśnić odmienną politykę cesarzy wobec konfliktów doktrynalnych występujących wewnątrz i na zewnątrz Kościoła.

Pozostawienie na uboczu spraw dogmatycznych nie oznacza ich lekceważenia. Sądzę, że nie sposób zrozumieć ludzi owej głęboko religijnej epoki, tłumacząc ich postępowanie jedynie osobistymi ambicjami czy też zimno wykalkulowanymi racjami politycznymi. Z całą zaś pewnością nie można wytłumaczyć nimi ani prześladowań heretyków, ani ich trwania przy zwalczanej przez państwo wierze. Nie oznacza to, by należało ściśle wiązać ze sobą doktryny, głoszone przez poszczególne herezje, z powstałymi w ich kręgu poglądami na tematy polityczne. Także ustawodawca nie był nazbyt zainteresowany badaniem różnic między wiarą zwalczanych kościołów, wrzucając heretyków i schizmatyków, a zapewne nieco później i manichejczyków, do jednego worka. Pozwala to i nam na traktowanie wszystkich tych różnorodnych sekt jako jednej grupy, „mniejszości”, i zrezygnowanie z badań nad ich doktrynami.

Wielka różnorodność źródeł, a zarazem niska ilość informacji rzeczywiście dotyczących badanego tematu (starożytnych pisarzy chrześcijańskich interesowała zasadnicza, tj. dogmatyczna strona sporów, nie zaś problemy polityczne czy społeczne) uczyniła niezmiernie trudnym w miarę zgrabne skonstruowanie tej pracy. Jeśli choć w pewnym stopniu udało mi się jednak wywiązać z tego zadania, zawdzięczam to przede wszystkim pomocy Pani prof. dr hab. Marii Dzielskiej, której w tym miejscu pragnę wyrazić głęboką wdzięczność za wysiłek włożony w opiekę nad moimi badaniami, i wszystkie rady, jakich nie skąpiła mi na kolejnych etapach powstawania tej książki. Następnie pragnę podziękować Pani prof. dr hab. Ewie Wipszyckiej za wnikliwą, wzbogacającą pracę recenzję wydawniczą. Ogromny dług wdzięczności winien jestem Księdzu prof. dr hab. Markowi Starowieyskiemu za poświęcony mi czas i wszystkie cenne sugestie, dzięki którym uniknąć mogłem wielu pomyłek i uchybień, na jakie narażona jest każda próba przedstawienia tej skomplikowanej problematyki. Dziękuję również gorąco Panu prof. dr hab. Waldemarowi Ceranowi za konsultacje udzielone w trakcie pisania tej książki, które pozwoliły mi w nowy, szerszy sposób spojrzeć na treść moich badań. Wspomnieć też pragnę z wdzięcznością pomoc i radę, których udzielał mi w mojej pracy Pan prof. dr hab. Maciej Salamon.

Wyrazy podziękowania złożyć też pragnę Fundacji z Brzezia Lanckorońskich, której gościnność umożliwiła mi trzymiesięczny pobyt w Londynie, i Polskiej Akademii Umiejętności, za której pośrednictwem uzyskałem stypendium Fundacji. Praca w londyńskich bibliotekach, zwłaszcza w bibliotekach Warburg Institute, Institute of Classical Studies i Heythrop College stanowiła zasadniczy etap moich badań. Chciałbym wyrazić podziękowania także tym instytucjom, oraz polskim bibliotekom, w których prowadziłem swoją pracę; przede wszystkim Bibliotece Jagiellońskiej, bibliotece Zakładu Papirologii UW i patrystycznej bibliotece Seminarium Duchownego w Warszawie. Nie mogę też pominąć w swych podziękowaniach dr. Ch. Kożuharova i dr. M. Sandmann, dzięki pośrednictwu których korzystać mogłem z zasobów bibliotek niemieckich, ani też dr. P. Janiszewskiego, za którego pośrednictwem udało mi się dotrzeć do wielu pozycji bibliograficznych, w inny sposób dla mnie niedostępnych. Na koniec pragnę wspomnieć z wdzięcznością pomoc Rodziców w przygotowaniu książki do druku.

Wstep

1

Heretycy jako przedmiot badań historycznych. Rozważania metodologiczne i terminologiczne

Historia starożytnego chrześcijaństwa jest jedną z tych niewielu dziedzin historii starożytnej, które do dziś wzbudzają duże emocje także poza środowiskiem naukowym¹. Historia chrześcijańskich herezji w starożytności należy zaś do kwestii najżywiej podejmowanych przez zachodnioeuropejskich badaczy historii Kościoła i późnego antyku. Motywy kierujące nimi nie zawsze ograniczają się do ciekawości poznawczej, nieraz stają się słabo zakamuflowanym wykładem własnych przekonań religijnych, filozoficznych, bądź politycznych.

Dlaczego dawno wygasłe ruchy religijne wzbudzają tak wiele emocji? W oczach człowieka XX w. – spojrzenie takie nieobce jest, niestety, także wielu współczesnym historykom – słowo „heretyk” jawi się jako niemal tożsame ze słowem „nonkonformista”. „Heretyk” musi być zatem, w każdej epoce, obrońcą wolności słowa i racjonalizmu, swobody obyczajowej, demokracji i wszelkich innych cech, rzekomo bądź rzeczywiście nieobecnych w Kościele katolickim. Musi być obrońcą tolerancji i ofiarą niesprawiedliwych prześladowań. Jako taki każdy „heretyk” godny jest *a priori* pochwały (bądź nagany). W szczególności heretyk starożytny staje się wdzięcznym obiektem takiej manipulacji. Stoi bowiem dość blisko początków chrześcijaństwa, by można go było uznać za świadka i nosiciela „prawdziwego ducha” tej religii, zagubionego gdzieś przez zwycięski Kościół². Aby dowieść swej racji fanatyczny zwolennik „nonkonformizmu” nie cofnie się przed niczym – feministyczny nurt w historiografii po to by znaleźć takich heretyków, których można by przeciwstawić „patriarchalnej” ortodoksji, gotów był na-

¹ W sposób ciekawy, acz kontrowersyjny i (również) nie pozbawiony emocji przedstawiła przyczyny tego zjawiska E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 13n.

² P. Henry, *Why is Contemporary Scholarship so Enamored of Ancient Heretics?*, St. Patr. XVII.1, Oxford 1982, s. 123-126. Krytyka autora jest niewątpliwie pożyteczna, jednak znacznie przesadzona, a przy tym również prowadzona z pozycji określonych poglądów, tyle że antymodernistycznych. Trudno np. przyznać mu rację, gdy twierdzi, że zainteresowanie gnostyczką biblioteką Nag Hammadi to jedynie typowa dla naszych czasów pogoń za nowinkami, albo że tendencja do poddawania w wątpliwość wiarygodności historycznej wiadomości przekazanych przez Ojców Kościoła na temat heretyków to przejaw zdrowego hiperkrytycyzmu.

wet ślepo zawierzyć skrajnie antyfeministycznej propagandzie pisarzy antyheretyckich IV w., którzy kobiecość i herezję łączyli w jeden demoniczny symbol³.

Nie trzeba zapewne dowodzić, że wnioski wynikające z przyjęcia takich założeń są bałamutne nie tylko w tym wypadku. Jeśli już używać tej nieprzystającej do ówczesnej rzeczywistości terminologii, to należałoby stwierdzić, że największe herezje starożytnego chrześcijaństwa mają charakter raczej konserwatywny niż nonkonformistyczny. Oczywiście, innego rodzaju „konserwatyzm” dostrzec można w myśleniu „arian”, przeciwnych wprowadzeniu do teologii filozoficznego terminu *ousia*, inny zaś obecny jest w postawie kwartodecymian, uparcie obstających przy tradycyjnej w miejscowym kościele dacie świętowania Wielkanocy. W obu wypadkach wspólny jest sprzeciw wobec rzekomych bądź rzeczywistych „innowacji” – sprzeciw ten jest charakterystycznym rysem świadomości wszystkich właściwie heretyków starożytnych, nawet w tak pozornie rewolucyjnych ruchach jak marcjonizm czy montanizm⁴. Nie inaczej ma się rzecz z rzekomym libertynizmem heretyków: postulowana surowość obyczajów jest w większości sekt wyższa niż w Kościele; również i podnoszone w ich kręgu postulaty niezależności Kościoła od państwa czy tolerancji nie są dyktowane żadną „nonkonformistyczną” ideologią⁵.

Niewątpliwie każdy badacz doktryny starożytnego chrześcijaństwa, o ile nie jest zaślepiiony własnymi przekonaniem, potrafi ominąć te dość wyraźnie widoczne rafy. Znacznie bardziej podstępne są jednak inne, ukryte pułapki, na jakie narażony jest historyk zajmujący się rolą herezji w społeczeństwie i państwie rzymskim.

Już bowiem pozornie niewinne pytanie o stosunek heretyków do państwa rzymskiego może nas narazić na dwa poważne błędy metodologiczne. Po pierwsze, traktujemy tu jako rzecz oczy-

³ V. Burrus, *The heretical Women as symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, HThR 84 (1991), s. 229-248.

⁴ Marcjonizm i montanizm były największymi herezjami chrześcijaństwa w II w., w IV w. posiadały wciąż licznych zwolenników. Marcjon z Pontu dla uzasadnienia swej tezy o istnieniu dwu Bogów powoływał się na naukę św. Pawła, rzekomo zafalszowaną przez pozostałych Apostołów. Przez długi czas widziano w nim przede wszystkim reformatora, pierwszego badacza Pisma Świętego, „Lutra Starożytności”. Jednakże W. Bauer (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, Tübingen² 1964, s. 197) i R.J. Hoffman (*Marcion*, Chico 1984) wskazują, iż marcjonizm był – w oczach swych wyznawców – nie żadną nową nauką, lecz próbą oczyszczenia nauki św. Pawła z rzekomych „żydowskich wpływów”, Marcjon zaś znalazł mocne oparcie w niektórych gminach Azji Mniejszej, które w nim widziały kontynuatora myśli Pawłowej. W swoich badaniach nad tą herezją z pewnymi zastrzeżeniami przychyliam się do ich tezy (M. Stachura, *Marcjon z Pontu i początki Kościoła marcjonitów*, „Vox Patrum” 11-12 (1991-1992) z.20-23, s. 345-359). Montanizm, herezja, która w II poł. II w. szybko i trwale opanowała wiejskie rejony Frygii, poza nią zyskała sobie zaś tak wybitnego zwolennika jak Tertulian, pozornie przypominając niektóre rewolucyjne herezje średniowieczne. Był to bowiem ruch charyzmatyczny, przyznający wysoki status kobietom-prorokiniom – ale właśnie jako taki stanowił sprzeciw wobec zaniku charyzmatyków i zmniejszenia roli kobiet w ówczesnym Kościele (J.L. Ash, *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, „Theological Studies” 37 (1976), s. 227-252).

⁵ Wysokie wymagania w zakresie wstrzemięźliwości, zwłaszcza seksualnej, były charakterystycznym rysem wielu kościołów heretyckich, wśród których np. marcjonici czy apotaktyci (Epiph., *Panar.*, haer. 61.1.4) zakazywali wszelkich form współżycia seksualnego, także w małżeństwie. Nowacjanie nie dopuszczali do sakramentu pokuty grzeszników winnych ciężkich przewinień, co również trudno uznać za przejaw „permisywizmu”. O obyczajach eunomian mówiono różnie, jednakże ich historyk Filostorgiusz posługuje się potępieniem moralnym jako główną bronią w walce z przeciwnikami. Wszystkim tym przypadkom można przeciwstawić ledwie parę drobnych sekt opisanych przez Ireneusza i Epifanusa (jak karpokracjanie, archontycy, „orygeniści” – Iren., *Adv. Haer.* 1.25; Epiph., *Panar.*, haer. 40, 63), być może zresztą najzwyczajniej pomówionych o różne rozpustne praktyki.

O politycznych poglądach heretyków i schizmatyków piszę w części drugiej pracy.

wistą, że każdy heretyk posiada jakieś poglądy w sprawach państwa i społeczeństwa. Tymczasem termin „herezja” z całą pewnością powstał na gruncie teologii i nie można go bezkarnie przenosić na teren polityki czy nauk społecznych. Niewątpliwie w czasach, gdy sprawy religii i polityki przeplatały się ze sobą ściśle, wiele herezji było w rzeczywistości zakamuflowanymi ruchami politycznymi lub społecznymi. Późny antyk nie należy jednak do tego rodzaju okresów historycznych. Herezje i schizmy powstawały wówczas w Kościele z powodu różnic w kwestiach dogmatycznych czy dyscyplinarnych, nie zaś jako wyraz poglądów na sprawy doczesne. Trudno też wskazać, dlaczego te czy inne poglądy w abstrakcyjnych nieraz sprawach wiary miałyby pociągać za sobą określone przekonania czy preferencje polityczne. Niewątpliwie, poszczególni chrześcijanie posiadali własne poglądy polityczne, i podejmowali próby ich uzasadnienia przy pomocy teologii – także tej nieprawowiernej. Można nawet dowodzić, że teologia w jakimś stopniu determinowała tu myśl polityczną, choć te próby wydają się mniej przekonujące⁶. Daleko stąd jednak do stwierdzenia, że czynnikiem wyznaczającym przynależność do jakiegoś kościoła heretyckiego był taki a nie inny stosunek do państwa. Niewątpliwie, heretycy jako *obywatele* cesarstwa rzymskiego miewali jakieś poglądy na kwestie polityczne, jednakże trzeba dopiero uzasadnić w jakiej mierze spowodowane były one ich „heretyckością”. Heretyk jako heretyk nie musiał posiadać żadnych szczególnych poglądów w sprawach innych niż religijne.

Drugi ewentualny błąd wyniknąć może z pewnej nieadekwatności pojęcia „heretycy” do rzeczywistości badanej przez historyka. Jak powszechnie wiadomo, termin ten używany był

⁶ Istnieje w historiografii rozpowszechniony pogląd o wpływie teologii ariańskiej na myśl polityczną Kościoła we wschodniej części Imperium, która właśnie z powodu owego wpływu stawać się miała bardziej czolobitna wobec cesarza, skłonna do usprawiedliwienia jego „cezaropapistycznych” zapędów do kierowania Kościołem. Tezę tę głosili wybitni historycy od czasów Burckharda, w XX wieku rozwijali ją E. Peterson, K.M. Setton, H. Berkhof, H.G. Williams, J.M. Sansterre (omówienie ich poglądów zob. W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, [w:] *Historia starożytna i średniowieczna*, Acta Universitatis Lodzianis, Folia Historica 44, (1992), 13-27, oraz W. Tietze, *Lucifer v. Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II*, Stuttgart 1976, który się jednak od nich dystansuje, przytaczając obszernie głosy krytyki; oraz zdecydowanie polemiczne M.J. Hollerich *Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First „Court Theologian”*, ChH 58 (1990), s. 309-325). Nawet przy przychylniej interpretacji (nieprzychylna przypomina niechętny stosunek wymienionych autorów do cywilizacji bizantyńskiej) wskazać trzeba na brak jakichkolwiek bezpośrednich dowodów na istnienie powiązań między postawą biskupów wobec cesarza a ich politycznymi poglądami. Pośrednie zaś okazują się coraz bardziej wątpliwe, w miarę jak coraz dokładniej poznajemy skalę represji, które spotkały różne „antynicejskie” odłamy Kościoła z rąk „ariańskich” cesarzy. Poza Williamsem wymienieni autorzy nie dążyli zresztą do głębszego wyjaśnienia hipotetycznych powiązań. Rozwiązanie Williamsa (cesarz jako namiestnik Boga-Ojca ma być dla arian ważniejszy od biskupów, którzy są tylko namiestnikami Syna Bożego, zob. *Christology and Church-State relations in the IV c.*, ChH 20 (1951) nr 3, s. 3-33, nr 4, s. 3-26) skrytykowane zostało przez najbardziej miarodajnego ze znawców arianizmu M. Simonettiego (*La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 563) jako czysto spekulacyjne. Jest zresztą błędne także merytorycznie (cesarz w ideologii wschodniorzymskiej był uważany za namiestnika Chrystusa, nie Boga Ojca – zob. I. Karayannopoulos, *Der frühbyzantinische Kaiser*, ByzZ 49 (1956), s. 374), opiera się na zbyt szerokim uogólnieniu (poza anomejczykami, których poglądy polityczne, jak zobaczymy, dalekie były od „cezaropapizmu”, żaden „ariański” obóz nie podkreślał niższości Syna wobec Ojca) bynajmniej nie jednoznacznych faktów (homozujanie odmawiali wręcz cesarzowi tytułu „wieczny” jako przysługującego jedynie Synowi Bożemu – zob. Th.A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, s. 215).

Z drugiej natomiast strony mamy pogląd E.A. Thompsona, iż Goci świadomie wybrali arianizm z przyczyn ideowych, znajdując w ariańskim subordynacjonizmie analogie z własnym systemem władzy (za K. Schäferdiek, *Zeit und Umstände der westgotischen Übergang zum Christentum*, „Historia” 28 (1979), 96n.). Jak widać, ta sama teologia służyć miałaby do uzasadnienia dwu różnych ustrojów politycznych – co świadczyłoby, co najmniej, na niekorzyść tezy o istnieniu koniecznych związków między doktryną trynitarną a polityczną.

przez ortodoksów (i tych, którym się zdawało, że są ortodoksami) jako wspólne określenie wyznawców doktryny odmiennej od tej, którą oni uważają za prawowierną. Jednakże (przynajmniej w późnym antyku) każda bez wyjątku grupa chrześcijan rości sobie prawo do posiadania owej prawowierności, i wątpić należy, by jakikolwiek heretyk owych czasów (w przeciwieństwie może do niektórych współczesnych) sam za „heretyka” się uważał. Słowo „heretyk” może być zatem użyte w osobie drugiej lub trzeciej, nigdy w pierwszej – a my, pytając się o stosunek heretyków do państwa (nie zaś państwa do heretyków), rozważamy właśnie stwierdzenia wypowiadane przez heretyków *także* o sobie samych. Ponadto, pojęcie „heretycy” wiąże w jeden sztuczny zbiór szereg kościołów i wspólnot religijnych, w rzeczywistości nie mających ze sobą nic wspólnego. Dla wyznawcy jednej herezji wyznawca innej był takim samym heretykiem jak ortodoksa, nie łączyła go z nim żadna rzeczywista wspólnota poglądów. Jako zbiorowość wszystkich wyznawców kościołów heretyckich „heretycy” nie istnieją więc inaczej, jak tylko w poglądach nie-heretyków. W związku z tym ponownie: badać można stosunek nie-heretyków (w tym także tych rządzących państwem) do heretyków, ale w przeciwnym kierunku: co najwyżej przedstawiciele każdej wspólnoty heretyckiej z osobna.

Żeby móc sensownie mówić o stosunku heretyków do państwa rzymskiego, musimy najpierw przezwyciężyć powyższe trudności. Musimy więc zaznaczyć, że traktujemy heretyków jako grupę w społeczeństwie późnego cesarstwa, o wyróżnionych poglądach politycznych, nie tylko religijnych. Spoczywa na nas, rzecz jasna, obowiązek dowodu, że postępowanie takie jest zasadne, że „heretycy” pod jakimś względem stanowili odrębną grupę ludności w społeczeństwie rzymskim. Następnie musimy też pokazać, że grupa ta stanowiła jedność w wystarczającym stopniu, by można było określić jej „stosunek do” jakiegokolwiek idei.

Czy jest to jednak możliwe, skoro – jak wskazałem – owo wyodrębnienie heretyków z reszty społeczeństwa (nie poszczególnych herezji, lecz heretyków jako jednej grupy, całości) dokonywane jest z zewnątrz, nie przez nich samych? Bardzo pomocne okazuje się być tutaj pojęcie „mniejszości”, które wprowadzam za grupą niemieckich historyków, współautorów pracy *„Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien”*⁷. W ich interpretacji „mniejszość” jest grupą społeczną niezupełnie samoistną, lecz raczej powoływana do istnienia przez dominującą „większość” społeczeństwa, przy czym „większość” ta często dysponuje wsparciem szeroko pojętego aparatu przymusu. Rzecz jasna, u podstaw wyróżniania „mniejszości” przez większość leżą realne cechy ją wyróżniające, i nie należy traktować „mniejszości” jako tworu imaginacji większej części społeczeństwa. Jednakże to większość podnosi owe różnice do rangi cech decydujących o tożsamości „mniejszości” i dlatego można powiedzieć, że „mniejszość” istnieje o tyle, o ile jest w jakimś sensie prześladowana (lub przynajmniej za taką się uważa), z represji czerpie swą samoświadomość i siłę swego trwania. W pełni akceptowana mniejszość zanika. Prześladowania mogą mieć oczywiście różny charakter: od niechęci, werbalnego potępienia, czy braku pewnych przywilejów, po krwawe represje; zawsze jednak mniejszość żyje pod presją obawy o własną przyszłość.

⁷ *Ethnische und religiöse Minderheiten im Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter*, hrsg. P. Herz und J. Kobes, Wiesbaden 1998 (na temat pojęcia „mniejszości” zob. zwłaszcza znajdujące się w tym opracowaniu artykuły U. Peschlow, *Minderheiten im Mäandertal und Phrygien. Die archäologischen Zeugnisse*, s. 113n.; D.C. Smythe, *Minorities in the Cities of the Meander Valley*, c. 610-1100, s. 141-148 omawia problem szerzej, acz dla późniejszego okresu).

Aż do początków IV w. taką „mniejszość” w społeczeństwie rzymskim stanowili wszyscy chrześcijanie, między którymi państwo nie dostrzegało zasadniczo dalszych różnic, wynikających z ich przynależności do różnych chrześcijańskich kościołów, które wpłynęłyby na odmienne ich traktowanie. Sytuacja zmieniła się wraz z dojściem do władzy Konstantyna Wielkiego, władcy, który chrześcijaństwo nie tylko tolerował, ale chciał uczynić jednym z filarów swojego Imperium. Historycy nie są zgodni co do motywów cesarzem kierujących⁸, nie ulega jednak wątpliwości, że Konstantyn chciał oprzeć państwo na jednym Kościele powszechnym, nie mógł się więc pogodzić z istnieniem innych kościołów, roszcujących sobie pretensje do bycia chrześcijańskimi. Od początku kościoły te zostały pozbawione przez prawo przywilejów, którymi cieszył się uznany przez państwo Kościół, wkrótce też dotknęły je znaczące ograniczenia prawne. Od panowania Konstantyna państwo zaczyna więc rozróżniać chrześcijan prawdziwych, zgromadzonych w jednym Kościele, nazywanym już w czasach Konstantyna katolicim⁹, i fałszywych, określanych jako „heretycy i schizmatycy”.

Używając tego określenia, Konstantyn nie wymyślił nowych słów, lecz wykorzystał terminy od dawna funkcjonujące w doktrynie chrześcijańskiej. Jakkolwiek jednak pojęcia „herezja” i „schizma” pojawiają się już w Nowym Testamencie¹⁰, to w początku IV w. nie stały się jeszcze terminami technicznymi o ściśle określonym znaczeniu, jakimi są dzisiaj¹¹.

W pismach Ojców Apostolskich termin αἵρεσις występuje pośród wielu innych, również oznaczających błędne nauki, jak κακοδιδασκαλία, μερισμος, στάσις oraz łacińskie *secta* – jedyne z nich, które zrobiło karierę w literaturze kościelnej¹². Kariera terminu αἵρεσις wiąże się prawdopodobnie z jego pochodzeniem od czasownika αἵρεομαι, oznaczającego wybieranie poprzez wolny wybór. Αἵρεσις oznacza więc wybraną dobrowolnie partię, szkołę filozoficzną, później używane jest także na określenie stronnictw w judaizmie, takich jak saduceusze i faryzeusze. Nacisk położony jest tu na ludzką samowolę i stąd prawdopodobnie przyjęło się osta-

⁸ Kwestii tej poświęcam rozdz. 1.1.

⁹ Określenie „Kościół katolicki” wprowadzone zostało przez Ignacego Antiocheńskiego (pocz. II w.) na oznaczenie pojedynczej gminy chrześcijańskiej. Od początku III w. w pismach Ojców Kościoła określenie to zaczyna się odnosić także do całego Kościoła, przeciwstawianego herezjom, „katolickość” jest tu równoważna „ortodoksyjności” (P. Steinacker, *Katholizität*, ThRE 18 (1989), s. 72-74). Używane jest często przez Euzebiusza, występuje także w 19. kanonie Soboru Nicejskiego. Termin *catholicus* pojawia się w ustawodawstwie cesarskim po raz pierwszy w roku 313 (C.Th. XVI.2.1), a następnie używany jest w 44 dalszych ustawach, głównie jako przeciwstawny „herezji” (*Heidelberger Index zum Theodosianus*, hergestellt unter der Leitung von O. Gradewitz, Berlin 1929, s. 31).

¹⁰ M.in. w I Liście do Koryntian (1.10, 11.18, 12.25), Dziejach Apostolskich (5.17, 15.5, 26.5). O terminie „herezja” w Nowym Testamencie zob. W. Huber, *Häresie* I, ThRE 14 (1986), s. 313-318.

¹¹ Swoją wiedzę na temat rozwoju terminów „herezja” i „schizma” oparłem przede wszystkim na artykule F. Winkelmana, *Einige Aspekte der Entwicklung der Begriffe Häresie und Schisma in der Spätantike*, „KOINONIA” 6, 1982, s. 89-109. Dość skromną literaturę do tego tematu zestawia Winkelmann na s. 89, przyp. 4. Dodać tu można odpowiednie hasła w G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford^d 1987, s. 52, 1360, oraz poświęcony rozważaniom terminologicznym fragment artykułu N. Broxa, *Häresie*, RAC, 13 (1986), s. 256-259.

Znacznie większa ilość prac dotyczy rozwoju treści pojęć „herezji” i „schizmy”. Najbardziej godne wzmianki wydają mi się: W. Bauer, *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, transl. by a team from the Philadelphia seminar on Christian origins & ed. by R.A. Kraft, G. Krodel, Philadelphia² 1971; S.L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, London² 1964; M. Simon, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, [w:] *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, in honorem R.M. Grant, ed. W.R. Schoedel i R.L. Wilken, Paris 1979, s. 101-116; A. le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, Paris 1985; N. Brox, *Häresie*, RAC, 13 (1986), s. 247-297; P. Allen, *The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians Studies in Socrates and Theodoret*, w: *Reading the Past in the late Antiquity*, ed. G. Clarke, Australia 1990.

¹² Winkelmann, op. cit., s. 90.

tecnie wyłącznie pejoratywne znaczenie słowa „herezja”¹³. Jeszcze bowiem Klemens Aleksandryjski mówi o herezji „dobrej” (tj. ortodoksji) i „złej”¹⁴, Orygenes zaś w polemice z Celsusem określa herezję jako usprawiedliwioną różnicę zdań¹⁵. Niezależnie od etapu rozwoju terminu „herezja” oznaczał on zawsze zarówno pewną doktrynę, jak i grupę ludzi ją głoszącą¹⁶.

Równoległe z kształtowaniem się terminu „herezja” formowała się w nauce chrześcijańskiej idea błędnej nauki. Najprościej ujął to W. Bauer: odróżniono *Unglaube*, niewiarę, która poprzedza prawdziwą wiarę (*Rechtglaube*) od błędnej wiary (*Irrglaube*), która następuje po niej, jako dobrowolnie wybrane odstępstwo¹⁷. W formowaniu idei tak pojętej herezji największe zasługi ma Ireneusz z Lyonu. Jego „*Adversus haereses*” zawiera m.in. pogląd o istnieniu „tradycji heretyckiej” łączącej wszystkie herezje w jeden łańcuch błędnych nauk, wywodzony jeszcze od „herezji” żydowskich (ściślej, od samarytan poprzez Szymona Maga)¹⁸. Pogląd ten stał się podstawą dla konstruowania późniejszych herezjologii, w tym najstynniejszego z dzieł tego rodzaju, powstałego w IV w. „*Panarionu*” Epifaniusza z Salaminy. Epifaniusz wykorzystuje też inną koncepcję genezy herezji, którą oferuje Hipolit, wywodząc je od pogańskich szkół filozoficznych¹⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że wszyscy pisarze chrześcijańskiej starożytności traktowali herezje jako późniejsze od ortodoksji, świadome, dobrowolne odstępstwa. Jeśli Epifaniusz przedstawiał herezję jako zjawisko towarzyszące ludzkości od chwili grzechu pierworodnego, wyliczając przy tym dwadzieścia przedchrześcijańskich „herezji”, czynił to twierdząc, że herezją było już wypaczenie pierwotnej prawdziwej wiary w Boga danej Adamowi²⁰ i odejście od prawa naturalnego²¹. W IV w. pojawiły się jedynie nowe próby wyjaśnienia natury herezji: gdy Atanazy nadal traktował ortodoksję statycznie, jako raz na zawsze daną prawdę, Cyryl Jerozolimski i Ojcowie Kapadoccy dostrzegali już, że herezje są związane z rozwojem doktryny, określali więc prawowierność jako „średnią drogę” między heretyckimi błędami²².

Niestety, „*Adversus Haereses*” zachowało się w całości jedynie w pochodzącym z drugiej połowy IV w. przekładzie łacińskim, nie można więc stwierdzić z całą pewnością czy Ireneusz używał słowa „herezja” jako *terminus technicus*²³. Podobna sytuacja jest ze znanym sformułowaniem Orygenes, rozróżniającym herezję i schizmę²⁴. Zestawienie terminów „herezje” i „po-

¹³ Winkelmann, op. cit., s. 91; M. Simon, op. cit. s. 114n.

¹⁴ Klem. Alex., *Stromata* VII.92.3.

¹⁵ Orig., *Contra Celsum* III.12.

¹⁶ E. Moutsoulas, *Der Begriff „Häresie” bei Epiphanius von Salamis*, St. Patr. VII (1966), s. 364.

¹⁷ Bauer, op. cit., s. XXIII.

¹⁸ Ireneusz prawdopodobnie zaczerpnął ten pogląd od Justyna i Hegezypa (A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, s. 21-35, 46n.).

¹⁹ Hipolit w dziele „*Refutatio omnium haeresium*” przyporządkowuje nawet ważniejsze herezje odpowiednim poglądom filozofów greckich, na których miałyby się opierać. Hipolitowi przypisuje się też dzieło „*Syntagma*”, jedno z ważniejszych źródeł m.in. Epifaniusza, którego konstrukcja oparta jest na założeniach Ireneusza o istnieniu „genealogii herezji” (Hilgenfeld, op. cit., s. 58-70, sprawa autorstwa Hipolita w przypadku obu dzieł nie jest ostatecznie wyjaśniona).

²⁰ F.M. Young, *Did Epiphanius know what he meant by Heresy?*, St. Patr. XVII.1 (1982), s. 201.

²¹ E. Moutsoulas, op. cit., s. 369.

²² R. Lyman, *A topography of heresy: Happing the Rhetorical Creation of Arianism*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 45-62.

²³ Winkelmann, op. cit., s. 95.

²⁴ Orig., *Math. comm.* 14.1, za: Winkelmann, op. cit., s. 97.

działu” (διχοστασία) występuje już w Liście św. Pawła do Galatów²⁵, nie należy jednak sądzić, że autor świadomie zaznaczał różnicę między nimi (przypomnijmy, że „herezja” jako oddzielona grupa ludzi zawiera już w sobie ideę podziału). Określenie σχίσμα przez bardzo długi czas funkcjonowało w języku greckim w swym właściwym znaczeniu, jako podział, kłótnia, naruszenie pokoju – które jest zresztą bardzo bliskie jego znaczeniu jako *terminus technicus*. Podobnie jak „herezja” nie było jedynym słowem używanym na określenie rozłamu w Kościele, np. Hipolit w „*Refutatio omnium haeresium*” stosował słowo διαίρεσις²⁶. W języku łacińskim oba wyrazy, jako obcego pochodzenia, wcześniej przeobraziły się w terminy techniczne. W połowie III w. Cyprian odmawia co prawda rozróżniania między herezją a schizmą, twierdząc, że obie są w zasadzie jednym i tym samym, czyniąc to jest już jednak świadom znaczeniowej różnicy między nimi²⁷. Różnicę między herezją a schizmą uznaje *de facto* Sobór Nicejski, wyznaczając inne warunki powrotu do Kościoła dla schizmatyków (nowacjanie, melicjanie), inne dla heretyków (zwolennicy Pawła z Samosaty)²⁸.

W IV w. dochodzi do ostatecznego rozróżnienia i określenia obu terminów. Na Zachodzie, w walce z donatyzmem, Optat z Mileve, potem zaś Augustyn formułują definicje schizmy i herezji. Wedle słów Optata Kościół opiera się na trzech filarach: *simplex et verus intellectus, singulare ac verissimum sacramentum, unitas animorum*, i podczas gdy schizmatycy łamią tylko jedność, heretycy porzucają też prawdę, a nawet udzielają fałszywego chrztu²⁹. Na Wschodzie wykształcają się dwie niezależne tradycje. Jedną z nich reprezentuje Bazyli z Cezarei, który w liście do Amfilocha z Ikonium (tzw. I Liście Kanonicznym z 374 roku) rozróżnia herezję, schizmy i παρασυγαγωγία – tą ostatnią nazwę utworzył on dla rozłamów na tle czysto personalnym (podczas gdy schizmy miały mieć podłoże w różnicach poglądów w kwestiach dyscypliny Kościelnej)³⁰, ale pojęcie to nie przyjęło się jednak w ówczesnej literaturze. Druga tradycja pochodzi od Epifaniasza, który w swojej wielkiej herezjologii, „*Panarionie*”, używa terminu herezja w dwu znaczeniach: szerszym, obejmującym zarówno schizmę, jak i błąd dogmatyczny, i węższym, gdy jako herezję określa jedynie błąd dogmatyczny³¹. Kanony synodów

²⁵ Gal. 5.20.

²⁶ Winkelmann, op. cit., s. 92n.

²⁷ Winkelmann, op. cit., s. 104, Greenslade, op. cit., s. 20n. Także teologowie przełomu IV/V w. (Jan Chryzostom, Augustyn) w niektórych swoich pismach świadomie odrzucają traktowanie schizmy jako mniejszego zła niż herezja (Winkelmann, op. cit., s. 102, 106). Greenslade (op. cit., s. 29) wskazuje, że tak długo jak uważano, że poza Kościołem nie ma miejsca na życie duchowe, nie było powodu do ścisłego rozróżniania herezji i schizmy.

²⁸ Kanony 8., 9., 19. (COD s. 8-10, 14), Socr. HE 1.9.4-11.

²⁹ Za Winkelmann, op. cit., s. 105; Greenslade (op. cit., s. 23) wskazuje na prostsze sformułowanie Optata, w którym ten wskazując, iż heretycy *falsaverunt symbolum* (fałszują wyznanie wiary), schizmatycy zaś nie.

³⁰ Basil., Ep. 188 can. 1, por. Winkelmann, op. cit., s. 100n. Rzeczownik παρασυγαγωγή pochodzi od παρασύγωω „zbierać się przy” (Lampe, op. cit., s. 1026), trudno więc go przetłumaczyć na język polski.

Nie jest do końca jasne jakie znaczenie chciał autor nadać temu neologizmowi. Sam Bazyli bowiem nie używa swojego pojęcia konsekwentnie, raz każąc traktować enkratyków jako heretyków, raz jako członków παρασυγαγωγία (G. Blond, *L' „hérésie” encratite vers la fin du quatrième siècle*, RecSR (1944), s. 183). M. Wallraff (*Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zur Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997, s. 39) sądzi, że παρασυγαγωγή miała być herezją lub schizmą *in statu nascendi*. Zwrócić tu warto uwagę, że wśród pisarzy kościelnych IV w. czasownika παρασύγωω używa dwukrotnie historyk Sokrates: raz wspominając o rozłamie w Rzymie między zwolennikami Ursyna a Damazego (HE IV.29), drugi raz mówiąc o rozłamie w kościele eunomian (HE V.24) – za każdym razem chodzi o to, że grupa wiernych „poszła za” przywódcą rozłamu.

³¹ E. Moutsoulas, *Der Begriff „Häresie bei Epiphanius von Salamis*, St. Patr. VII, Berlin 1966, s. 362-371; J. Dummer (Epiphanius II, GCS, ed. K.Holl, hrsg. v. J. Dummer, Berlin² 1980, 525nn.); krytykę tego stanowiska

kościelnych odmawiały stosowania rozróżnienia między heretykami a schizmatykami, odbarczając tytułem „heretyk” nie tylko członków tych dwu grup, ale nawet biskupów ekskomunikowanych z przyczyn dyscyplinarnych³². Określając zasady przyjmowania heretyków i schizmatyków do Kościoła, inaczej wykreślały linię podziału: uznawano za ważny chrzest schizmatyków, ale też części heretyków, arian i macedonian – tych, których formuła chrzcielna nie odbiegała od katolickiej. Od członków tej grupy wymagano więc jedynie zaparcia się dawnych błędów, pozostali heretycy musieli mieć powtórzony także chrzest. Zasadę tę wyraźnie określa kanon 8. synodu w Arles (314), uznający jedynie chrzest tych, którzy zostali ochrzczeni w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego³³, potwierdzają zaś kanony 7. i 8. synodu w Laodycei (data nieustalona, między 343 a 381)³⁴.

Choć w czasach Konstantyna słowa „herezja” i „schizma” nie miały jeszcze do końca ustalonego znaczenia, istniała już w Kościele świadomość różnicy między odstępstwem w sprawach wiary a odstępstwem jedynie od jedności z Kościołem. Kładziono przy tym nacisk na to pierwsze odstępstwo, herezja była zawsze przede wszystkim sprzeniewierzeniem się prawdzie objawionej, będącej własnością Kościoła³⁵. Tymczasem Konstantyn, potępiając „heretyków i schizmatyków” ma im za złe przede wszystkim dobrowolne odstępstwo od jedności Kościoła, burzenie pokoju. Odejście od Prawdy jest jedynie konsekwencją (a nie przyczyną) odejścia od jedności z Kościołem, posiadaczem Prawdy³⁶. Ten sposób widzenia spraw przez długie lata wpływał na politykę cesarzy wobec chrześcijan znajdujących się zarówno w uznawanym przez nich Kościele, jak i poza nim. W polityce wobec Kościoła dążenie do jedności za wszelką cenę objawiało się w próbach wymuszenia siłą sztucznego kompromisu w sprawach doktrynalnych. Grupa „heretyków i schizmatyków” wyodrębniona została natomiast nie ze względu na wyznawaną wiarę, lecz na dobrowolne trwanie w schizmie³⁷. Podobna koncepcja herezji jako złamania jedności Kościoła pojawi się też u historyków Kościoła, Sokratesa i Sozomena, bliższych w swym spojrzeniu na dzieje Kościoła koncepcjom prezentowanym przez kręgi świeckiej i kościelnej władzy Konstantynopola niż tym wypracowanym przez Ojców Kościoła³⁸.

Ten sposób widzenia zmieniał się oczywiście wraz z coraz głębszym rozumieniem przez cesarzy nauki chrześcijańskiej. Teodozjusz I w niektórych swoich ustawach próbuje zdefinio-

przedstawia F.M. Young, *Did Epiphanius know what he meant by Heresy?*, St. Patr. XVII.1, Oxford 1982, s. 199-205. Dostrzega on u Epifaniusza jedno tylko pojęcie herezji, bardzo nieściśle, lecz związane z ideą „błędnej nauki”.

³² Tzw. kanon 6. Pierwszego Soboru w Konstantynopolu, prawdopodobnie z roku 382 (COD, s. 29n.; Ch.J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, wydanie popr. i uzupełnione przez H. Leclercq, t. 2/1, Paris 1908, s. 32-35). Na ten rzekomy kanon konstantynopoliński wpływ wywarły zapewne listy kanoniczne Bazylego, nie przejęto tu jednak samej terminologii (Winkelmann, op. cit., s. 101).

³³ *Concilia Galliae, 314-506*, éd. C. Munier, CCSL 148, Turmholt 1963, s. 10n.

³⁴ Hefele-Leclercq, op. cit., 1/2, s. 989nn., 998-1002, tekst zob. P.P. Joannou, *Discipline générale antique*, t. 1.2, Roma 1962, s.133n.. Co prawda kanon 7. Laodycei wraz ze schizmatykami wymienia fotynian, jest to jednak najprawdopodobniej późniejsza interpolacja (Hefele-Leclercq, ibidem). Zarówno wobec heretyków, jak i schizmatyków użyto tu terminu „heretycy”. Tzw. kanon 7. Konstantynopola nie może być tu przez nas brany pod uwagę, gdyż w rzeczywistości powstał prawdopodobnie w II poł. V w. (Hefele-Leclercq, op. cit., 2/1, s. 36-40, tekst zob. COD s. 31).

³⁵ Pogląd ten rozwinął najpełniej Tertulian w dziele „*De praescriptione haereticorum*”.

³⁶ Zob. rozdz. 1.2, s. 56.

³⁷ O znaczeniu, jakie tej dobrowolności przypisywał Konstantyn, świadczy jego osobiste zaangażowanie w śledztwa mające ustalić, kto winny jest schizmom donatystycznej i melicyjskiej.

³⁸ G.F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977, s. 230.

wać herezję przez określenie, czym jest ortodoksja (C.Th. XVI.1.2 i XVI.5.6), Arkadiusz wprost nazywa herezją odstępstwo od doktryny, definiuje je jednak w ten sposób, by pod pojęciem „herezji” zmieścić także kościoły schizmatyckie (C.Th. XVI.5.28). Takie ujęcie prowadziło do zarzucenia terminu „schizma” przez ustawodawstwo cesarskie – po śmierci Konstantyna pojawia się on jeszcze tylko na Zachodzie, w odniesieniu do donatystów (którzy jednak nazywani są także heretykami)³⁹. Obok terminu „herezja” występuje też coraz częściej słowo „sekta” o znaczeniu o wiele szerszym niż „herezja”, obejmującym również wyznawców judaizmu, a nawet katolików⁴⁰.

W ustawodawstwie antyheretyckim wschodniej części Imperium dawny, Konstantyński sposób rozumienia „herezji” nie zostaje zarzucony, zaś najczęściej stosowanym sposobem określania podlegających tym ustawom jest imienne wyliczenie kościołów heretyckich (najbardziej kompletna ich lista znajduje się w ustawie C.Th. XVI.5.65). Pozwalało to zbliżyć się do listy herezji zwalczanych przez katolickich herezjologów, wybrać z niej istotnie znaczące kościoły mniejszościowe, a zarazem uniknąć kłopotliwej konieczności przenoszenia pojęć teologicznych na grunt prawny. Okazało się to metodą bardziej trafną niż konsekwentne traktowanie herezji jako „błędnej nauki”, z którym mamy do czynienia w ustawodawstwie zachodniej części Imperium, tamto bowiem zmusiło ustawodawcę do połączenia w jedną grupę wszystkich wyznających błędne nauki, a więc zarówno heretyków, jak i pogan⁴¹. Nie można mieć zresztą tego cesarzom za złe, skoro i najwybitniejszy herezjolog Kościoła w IV w., Epifaniusz, nazywa heretykami zarówno pogańskich „scytów”, jak też wyznawców poszczególnych odłamów judaizmu i zwolenników głównych szkół filozoficznych świata helleńskiego.

Pojęcie „herezji” funkcjonujące w ustawodawstwie cesarskim różniło się zatem od pojęcia „herezji” wypracowanego przez naukę Kościoła. Należy o tym pamiętać, gdyż my odziedziczyliśmy po starożytności ten drugi sposób rozumienia słowa „herezja” i skłonni jesteśmy wyróżniać „heretyka” ze względu na głoszone przezeń poglądy, nie zaś ze względu na przynależność do określonego, odrębnego od katolickiego kościoła. Przyczyną różnicy nie była tu próba uprawiania własnej teologii przez ustawodawcę. Przeciwnie, cesarze nie chcieli przy pomocy prawa świeckiego wchodzić w kompetencje synodów biskupich, które miały rozstrzygać wewnątrz Kościoła, kto jest, a kto nie jest heretykiem. Ustawy antyheretyckie dotyczyły jedynie oddzielonych już wcześniej od uznawanego przez państwo Kościoła kościołów heretyckich, schizmatyckich i wspólnot manichejskich, oraz ich członków⁴².

³⁹ Terminy „schizma”, „schizmatyk” pojawiają się w Kodeksie Teodozjusza jedynie w sześciu ustawach: C.Th. XVI.5.1, 62, 63, 64, 6.4, Const. Sirm. 6 (*Heidelberger Index zum Theodosianus*, s. 223) W pierwszym wypadku jest to część używanej przez Konstantyna zbitki „heretycy i schizmatycki”, ustawy C.Th. XVI.5.62-64 i Const. Sirm. 6 są zaś serią rozporządzeń Walentyniana III dotyczących wszystkich niekatolików, w tym pogan, wyraźnie odróżniając się w swej koncepcji „herezji” nie tylko od starszego ustawodawstwa antyheretyckiego, ale też od tego wydawanego podówczas na Wschodzie. Ustawa C.Th. XVI.6.4 wydana przez Honoriusza dotyczy wyłącznie donatystów.

⁴⁰ *Heidelberger Index zum Theodosianus*, s. 224 – na przykład w C.Th. XVI.5.44 użyte jest sformułowanie „katolicka sekta”.

⁴¹ Z takim konsekwentnym pomieszczeniem pojęć mamy do czynienia w ustawach Walentyniana III: C.Th. XVI.5.62, 63, 64 i Const. Sirm. 6. W ustawodawstwie Teodozjusza II jego ślady możemy odnaleźć w N.Th. 3, która łącznie traktuje heretyków i wyznawców judaizmu. W Kodeksie Justyniana stało się regułą obejmowanie nazwą „heretycy” zarówno właściciwych heretyków, jak i pogan, Żydów i Samarytan (A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 65) Także w dotyczących Żydów ustawach C.Th. XVI.8.19 i 26 termin „heretyk” użyty jest na określenie wyznawców judaizmu.

⁴² Trzeba oczywiście pamiętać, że nie było to kryterium łatwe do zastosowania. W owym czasie nie wykształ-

Nie sposób bowiem oddzielić pojęcia „herezji” zawartego w ustawodawstwie cesarskim od pojęcia „kościół”. Kiedy prawo mówi o „heretykach” i „schizmatykach” nie ma z reguły na myśli wyalienowanych jednostek głoszących różne dziwaczne poglądy, lecz członków poszczególnych kościołów, w mniejszym lub większym stopniu podobnych w swej strukturze do Kościoła katolickiego⁴³. Jak zobaczymy, prawo to wymierzone jest też przede wszystkim w życie tych kościołów: odprawianie nabożeństw, chrzest, wyświęcanie duchownych dotyka w znacznie większym stopniu wspólnot niż poszczególnych ich członków.

W pracy swojej zamierzam się oprzeć na takim właśnie, funkcjonującym w cesarskim ustawodawstwie, rozumieniu określenia „heretycy” – obejmującym przynależnych do odrębnych od uznawanego przez państwo kościołów heretyków, schizmatyków i manichejczyków. Niewątpliwie zabieg ten może się wydać kontrowersyjny, pozbawia bowiem słowa te ich pierwotnego, właściwego i pełniejszego przy tym znaczenia. Nietrudno bowiem zauważyć, że jest to określenie zawężające wobec rozumienia słowa „herezja” funkcjonującego w nauce chrześcijańskiej. Przekonany jestem jednak, że tylko ono wyznacza pewną grupę społeczną istniejącą realnie, jako mniejszość w państwie rzymskim. Zbiorowość o nazwie „heretycy”, w znaczeniu, jakie temu wyrazowi przypisywała nauka Kościoła, istniała – z punktu widzenia historii politycznej lub społecznej – jedynie w umysłach herezjologów (jeśli nawet z punktu widzenia doktryny herezje stanowiły swego rodzaju jedność). „Heretycy” w znaczeniu jakie wyrazowi temu przydało prawo cesarskie, dzięki prześladowaniom powołani zostali do istnienia jako jed-

cily się jeszcze organizacyjne formy jedności Kościoła, które pozwalały w jednoznaczny sposób określić jego granice. W związku z tym zerwanie jedności z Kościołem przez grupę heretyckich czy schizmatyckich wspólnot nie była jednorazowym aktem, lecz trwającym wiele lat procesem. Przykładem mogą być tu zwłaszcza dzieje trzech „ariańskich” partii teologicznych, opisane w rozdziale 1.3.

⁴³ Podstawową komórką Kościoła katolickiego w interesującym nas okresie była nadal gmina z biskupem na czele (K. Baus, E. Ewig, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd.2/1, Wien 1979, s. 239-242; szerzej: J.Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e et V^e siècles)*, Paris 1958, s. 322-377). Kościoły heretyckie i schizmatyckie, które powstały już po ustaleniu się instytucji „monarchicznego” biskupa, to znaczy po połowie II w. (Ash, op. cit.), różniły się w swej strukturze od Kościoła katolickiego jedynie nieznacznie. Kościoły starsze – montanistów i marcjonitów – wykształciły tę instytucję w sposób samodzielny (W. Tabbarene, *Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptios*, J ECS 1 (1993), s. 249-280, Ch. Trevett, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996, s. 209nn.; co do marcjonitów, muszę się tu powołać na własne, niepublikowane badania, z których wynika, iż instytucja monarchicznego biskupa pojawiła się w tym kościele z końcem III w. – por. *Acta Archelai* 1.8, Euseb. *De Martyrii Palest.* 10.3). Przynajmniej w niektórych kościołach heretyckich i schizmatyckich istniały również odpowiedniki instytucji wyższego rzędu, np. w kościele nowacjańskim zwoływane były synody, zaś pewni biskupi cieszyli się wyższą rangą od innych (Socr. HE IV.28, V.21). Nawet manichejczycy starali się upodobnić organizację do chrześcijańskiej (C. Römer, *Die Manichäische Kirchenorganisation nach der Kölner Mani-Codex*, [w:] *Studia Manichaica*, hrsg. G. Wiessner u. H.J. Klimkeit, Wiesbaden 1992) – takie naśladowanie hierarchii kościelnej znajdujemy zresztą także i w przypadku pogan, przypomnijmy próby organizacji „kościół pogańskiego” przez Maksymina Daję i Juliana.

Jedynie pewne sekty gnostyckie (Epiph., Panar., haer. 39 i 40) oraz inne drobne grupy, jak np. acrianie (Epiph., Panar., haer. 75) odrzucały hierarchię kościelną. Skrajnym przypadkiem są tu messalianie – J. Gribomont ocenia messalianizm jako „herezję ulotną”, pozbawiona organizacji, doktryny, przywódców czy choćby członków (*Le dossier des origines du messalianisme* [w:] *Epektasis. Mélanges offerts à J. Daniélou*, ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser, Paris 1972, s. 611); C. Stewart stwierdza wręcz, że messalianizm nie był w istocie sektą, lecz zjawiskiem: wdarciem się do świata hellenistycznego praktyk ascetycznych i języka chrześcijaństwa syryjskiego („*Working the Earth of the Heart*”. *The Messalian Controversy in History. Text and Language to A.D. 431*, Oxford 1991, s. 234), a nazwa messalian odnoszona była do każdej grupy mnichów, która miała negatywny stosunek do pracy i sakramentów (idem, s. 3).

na z kategorii ludności o określonych ze względu na wyznawaną religię prawach: obok chrześcijan ortodoksyjnych, pogan i wyznawców judaizmu⁴⁴.

Nie zamierzam tu wdawać się w rozważania, czy kategorię tę można nazwać „mniejszością”, czy raczej mamy tu do czynienia ze zbiorem „kościół mniejszościowych” w jednakoowy sposób traktowanych przez państwo. Rozważania te nie wnosząby wiele do naszego widzenia rzeczywistości: z całą pewnością mamy tu do czynienia zarówno z jednością (na poziomie ustawodawstwa), jak i z wielością (na poziomie odrębnych organizacji kościelnych); problem polega na tym, na którym poziomie stosować możemy słowo „mniejszość”. Także wtedy, gdy zapytamy się o istotny dla nas czynnik świadomości, nie unikniemy owej dwuznaczności: państwo stawiało heretyków przed tymi samymi problemami, ale odpowiedzi na nie były wypracowywane oddzielnie. Chcąc uniknąć tu dzielenia włosa na czworo, pozwolę sobie na rozwiązanie arbitralne może i kontrowersyjne: mianem „mniejszości” obdarzam wyróżnioną przez prawo grupę heretyków, schizmatyków i manichejczyków, dla poszczególnych ich kościołów rezerwuję miano „kościół mniejszościowych”.

Spoczywa na mnie, rzecz jasna, obowiązek przedstawienia dowodu, że moje przeświadczenie jest słuszne, to jest, że prawa cesarskie rzeczywiście tworzyły w społeczeństwie rzymskim nową „mniejszość”. Poświęcam temu pierwszą część mojej pracy, w której pokazuję poszczególne etapy kształtowania przez politykę cesarską grupy „heretyków i schizmatyków”. Kształtowania zarówno wszerek – przez włączanie do niej kolejnych kościołów, jak i w głąb – przez coraz ściślejsze ograniczanie ich działalności. Ostatni rozdział tej części ukazać ma na kilku przykładach, w jaki sposób kościoły przynależne do tej grupy musiały się dostosowywać do warunków stwarzanych przez tę politykę. Działania podejmowane przez pierwszych chrześcijańskich cesarzy nie stworzyły oczywiście tej nowej grupy społecznej z niczego, lecz – poprzez nadanie tego samego statusu prawnego – połączyły w pewnego rodzaju całość istniejące już, a także nowo powstające kościoły heretyckie i schizmatyczne, w późniejszym czasie nieco sztucznie dodając do nich manichejczyków.

W drugiej części pracy pokażę, że polityka ta dokonała także czegoś więcej. Prześladowania zmusiły bowiem kościoły heretyckie do wypracowania nowego stanowiska wobec prześladowającego je państwa. Same represje nie były, co prawda, czymś nowym dla chrześcijan – także tych heterodoksyjnych. Jednakże represje, które spotykały ich z rąk cesarzy pogańskich wydawały się same przez się zrozumiałe. Nie dzieliły też one, lecz raczej łączyły chrześcijan⁴⁵. Teraz jednak prześladowające ich państwo rościło pretensje do miana państwa chrześcijańskiego. I właśnie stosunek do owego roszczenia stał się tematem, który zdominował myślenie heretyków o państwie rzymskim w IV i na początku V w. W drugiej części mojej pracy skupiam się na świadomych postawach „heretyków i schizmatyków” wobec państwa, zwłaszcza tych wyrażonych przez historyków Kościoła Filostorgiusza i Sokratesa, jednakże zaznaczam też inne moż-

⁴⁴ Klasyfikację religii cesarstwa rzymskiego przez poszczególnych cesarzy, a także miejsce w niej poszczególnych herezji przedstawił G.L. Falchi, *Legislazione e politica ecclesiastica nell'impero romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano*, Acc.Rom.Cost. VI (1986), s. 182-195.

⁴⁵ Niektóre szkoły gnostyczne (np. walentynianie) miały negatywny stosunek do chrześcijańskiej idei męczeństwa. Jednak większość kościołów heretyckich podzielała ją – montaniści rywalizują wręcz z ortodoksami, przechwalając się większą liczbą męczenników (Euseb. HE V.16), nowacjanie, donatyści i melicjanie oddzielają się od Kościoła właśnie z tego powodu, że zdecydował się przyjąć na powrót tych, którzy ugięli się przed represjami ze strony pogańskiego państwa.

liwości badania politycznej i społecznej postawy heretyków i schizmatyków: przez analizę ich reakcji na spadające na nich represje, stosunku do radykalnych idei monastycznych, wreszcie udziału w zamieszkach i tumultach owego czasu.

Zanim przystąpię do szczegółowego omówienia literatury i źródeł, wykorzystanych przeze mnie w pracy, powinienem określić zakres prowadzonych przeze mnie badań. Najprostszą rzeczą jest określenie zakresu chronologicznego. Choć, jak mógłby ktoś dowodzić, już pod panowaniem Licyniusza wschodnia część państwa rzymskiego nabyła pewnych cech charakterystycznych dla późniejszego cesarstwa chrześcijańskiego – godne uwagi są duże wpływy niektórych biskupów⁴⁶ – to nie ulega wątpliwości, że dopiero Konstantyn wprowadził tu pierwsze ustawy antyheretyckie. Dlatego za datę początkową badanego okresu przyjmuję rok 324 – początek panowania Konstantyna na interesującym mnie obszarze. Datę końcową dość wyraźnie wyznacza początek konfliktu dotyczącego biskupa Konstantynopola Nestoriusza (429), piastującego swój urząd od roku 428⁴⁷. W wyniku sporów rozpoczętych wtedy wokół problemu natury Chrystusa rodzą się nowe, wielkie kościoły heretyckie: nestoriański i, w dalszej przyszłości, monofizycki, które zepchną w cień niemal wszystkie istniejące w IV w. wspólnoty heretyckie. Rozpoczyna się więc nowy okres w dziejach herezji w państwie rzymskim, okres zresztą dość dobrze już opracowany, jeśli chodzi o relacje między kościołami heretyckimi a państwem. Do przyjęcia tej właśnie daty końcowej dla naszych badań skłania też stan wykorzystywanych w pracy źródeł. „Historie Kościoła” pisane w końcu IV w. kończą swoją narracją mniej więcej w tym samym okresie: Filostorgiusz w 425, Sokrates w 439, Sozomen w 422 (425), Teodoret w 428. W roku 428 sporządzona zostaje też obszerna ustawa przeciw heretykom (C.Th. XVI.5.65), która uchodzić może za podsumowanie dotychczas istniejącego ustawodawstwa w tej kwestii⁴⁸. Jeśli więc chcemy utrzymać pewną zwartość materiału badawczego, musimy ograniczyć się do herezji powstałych w IV w. i wcześniej, i wyznaczyć datę końcową na rok 428. Nie oznacza to konieczności sztywnego trzymania się tej granicy, jeśli logika badań skłoni nas do tego (stan któregoś z kościołów heretyckich w latach 30. i 40. V w. był przecież wynikiem wcześniej zachodzących w nim procesów). Jednak Nestoriusz interesuje nas wyłącznie jako przesiadawca, już jednak nie jako twórca herezji.

Na przestrzeni tych z górą stu lat, które obejmujemy naszymi badaniami, wschodnia i zachodnia część państwa rzymskiego były jednoczone pod panowaniem jednego władcy kilkakrotnie, jednakże za każdym razem jedynie na czas krótki. Nie we wszystkich dziedzinach życia społecznego podział ten znajduje swe odzwierciedlenie, akurat jednak dla położenia „heretyków i schizmatyków” ma znaczenie ogromne. Polityka cesarzy Wschodu i Zachodu dramatycznie różniła się podczas sporów arianських, kiedy to cesarze Wschodu zdecydowanie popierali obóz antynicejski. Z odwrotną sytuacją mamy do czynienia w okresie, kiedy na Wschodzie rządził zwalczający wszystkie odłamy arianizmu Teodozjusz I, częścią zaś Zachodu – Walentynian II, prowadzący wobec arian politykę tolerancji. Jednakże i później, gdy obiema częściami państwa władali cesarze katolicki, widać wyraźne różnice w prawodawstwie obu części cesarstwa – na Wschodzie prawo było wyraźnie łagodniejsze⁴⁹. Wydaje się więc, że problem herezji

⁴⁶ Przede wszystkim Euzebiusza z Nikomedii, por. Hanson, op. cit., s. 27n.

⁴⁷ L.R. Wickham, *Nestorius/Nestorianischer Streit*, ThRE 24, s. 280.

⁴⁸ Zob. rozdz. 1.5, s. 113n.

⁴⁹ Zob. rozdz. 1.5, s. 111-113.

na Wschodzie i Zachodzie należy traktować rozłącznie, zwłaszcza że w obu częściach cesarstwa mamy do czynienia z różnymi kościołami heretyckimi: na Zachodzie dominujący problem stanowi kościół donatystów w Afryce, później herezje Pryscyliana i Pelagiusza, a silne liczebnie na Wschodzie kościoły heretyckie (poza montanistami i arianami) albo nie występują tu wcale, albo też mają znaczenie marginalne.

Zdecydowałem się obrąć za pole swych badań wschodnią część cesarstwa przede wszystkim dlatego, że jest to teren znacznie słabiej poznany pod tym względem niż Zachód, gdzie już przez literaturę dotyczącą donatystów trudno wręcz jest przebrnąć⁵⁰. Jednakże także i na Wschodzie konieczne okazują się dalsze ograniczenia badanego obszaru. Z jednej więc strony Egipt odbiega od reszty wschodniej części państwa zarówno jeśli chodzi o bazę źródłową (papirusy, bez uwzględnienia których żadne badanie tego obszaru nie ma obecnie sensu), jak i ze względu na istniejące tu problemy polityki religijnej. Głównym kościołem schizmatyckim Egiptu był kościół melicjan – trudno jednak orzec czy możemy go zaliczyć do kategorii „heretyków i schizmatyków”, skoro sam Konstantyn nie mógł w tej sprawie powziąć ostatecznej decyzji. W okresie, dla którego mamy najwięcej danych, melicjanie znajdowali się w sojuszu z dominującymi w cesarstwie arianami⁵¹. Egipt jest też miejscem, gdzie zrodził się konflikt ariański, jego przebieg był tu znacznie ostrzejszy niż gdziekolwiek indziej. Dzieje konfliktów na tym terenie znane były dotąd przede wszystkim, bezpośrednio lub pośrednio, z pism Atanazego, których polemiczny charakter w znacznym stopniu zaważył na takim a nie innym ich obrazie. Z tych powodów zdecydowałem się nie poruszać w moich badaniach szerszej spraw Egiptu⁵². Nie oznacza to oczywiście, że całkowicie wyłączam Egipt czy zachodnią część państwa z moich zainteresowań – zwłaszcza w rozdziałach pierwszej części pracy powołuję się na przykłady z tamtych rejonów pochodzące. Nawet jeśli polityka cesarska wobec mniejszości heretyckiej nie była w pełni jednolita na całym obszarze państwa, to próba wyodrębnienia polityki cesarskiej wobec wschodnich tylko prowincji, i to bez Egiptu, byłaby czymś sztucznym. Zwłaszcza że właśnie owe niejednoznaczne skądinąd w wymowie działania wobec katolickich i melicjańskich wspólnot w Egipcie dobrze ilustrują rzeczywisty sposób funkcjonowania polityki antyheretyckiej przed rokiem 379.

Drugim zagadnieniem wyłączonym poza zakres badań jest problem arianizmu Germanów (w rozważanym okresie, na terytorium wschodniej części cesarstwa, chodziłoby przede wszystkim o Gotów), osadzonych na terenie Imperium jako *foederati*⁵³. W czasach Walensa Goci przyjęli wiarę ariańską (w wydaniu homejskim), aczkolwiek w IV w. arianizm nie stał się jeszcze wyznaniem wszystkich Gotów⁵⁴. Nas jednakże interesują jedynie heretycy w społeczeń-

⁵⁰ Bibliografia najważniejszych prac dotyczących donatystów znajduje się w Baus, Ewig, op. cit., s. 142n.

⁵¹ W okresie późniejszym łączenie melicjan z arianami, bądź też z innymi „herezjami” (marcjonizmem, manicheizmem) stało się praktyką nadużywaną przez polemistów. O dziejach schizmy melicjańskiej po roku 335, aż do jej wygaśnięcia w VIII w. zob. A. Camplani, *In margine alla storia del meliziani*, „Augustinianum” 30 (1990), s. 313-351.

⁵² Literatura na temat dziejów chrześcijaństwa w Egipcie w okresie późnoantycznym i wczesnobizantyjskim zob. C. Deltlef, G. Müller, *Ägypten IV. Kirchengeschichtlich (bis zum 7. Jh.)*, ThRE 1 (1977), s. 531-533; na gruncie polskim dziejami późnoantycznego Egiptu zajmuje się E. Wipszycka.

⁵³ Zasady, na jakich Goci osiedli na ziemiach rzymskich są w historiografii szeroko dyskutowane. Pobieźne choćby przedstawienie owej dyskusji wymagałoby osobnego rozdziału. Zob. P.J. Heather, *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991, s. 163nn.; E. Chrysos, *Legal concepts and Patterns for the Barbarians' Settlement on the Roman Soil*, [w:] *Das Reich und die Barbaren*, hrsg. v. E.K. Chrysos und A. Schwarcz, Wien 1989, s. 25-56.

⁵⁴ Teza o późnym przyjęciu arianizmu przez Gotów (dopiero pod panowaniem Teodozjusza) jest dziś odrzuca-
na (K. Schäferdiek, op. cit., s. 90nn.) jednakże nie można przeoczyć faktu, że wśród służących w armii rzymskiej

stwie rzymskim, spośród Gotów zaś tylko ci, którzy stali się członkami tego społeczeństwa np. przez służbę wojskową – badanie społeczności gockiej otworzyłoby nowy rozdział w naszej pracy. Dodajmy, że gocy *foederati* nie byli obywatelami rzymskimi⁵⁵, nie podlegali więc prawu rzymskiemu, także temu dotyczącemu herezji, co już samo jest powodem do wykluczenia ich z naszych rozważań⁵⁶. Z pewnością zaś oni sami musieli w owym czasie swój stosunek do państwa rzymskiego określać raczej jako Goci niż jako heretycy.

Rzymskie cesarstwo chrześcijańskie wyróżniało zasadniczo cztery grupy religijne: prawowiernych chrześcijan, heretyków, pogan i wyznawców judaizmu. Podział ten nie do końca wyczerpywał rzeczywistą różnorodność religii późnego cesarstwa. Dostrzegał to najwybitniejszy badacz herezji owych czasów, Epifaniusz, kiedy wyrażał wątpliwości, czy daną grupę religijną zaliczyć należy do pogan, Żydów czy heretyków⁵⁷. Szczególny problem także dla ustawodawcy IV i V w. przedstawiał manicheizm – religia, której twórca czerpał inspiracje z chrześcijaństwa, ale też z innych koncepcji religijnych: buddyzmu, zoroastryzmu, gnozy; w wyniku tego powstała nowa religia, której nie sposób traktować jako „herezji” żadnej z pozostałych. Manicheizm jest z pewnością traktowany jako odrębny od chrześcijaństwa przez Dioklecjana, prawdopodobnie zaś także rzymscy cesarze chrześcijańscy, aż po rok 383, nie włączali go na listę herezji⁵⁸. Także wydane w 425 roku ustawy Walentyniana III wymieniają manichejczyków jako odrębną grupę „wrogów sekty katolickiej” obok heretyków, schizmatyków i astrologów⁵⁹. Jednakże w ustawach wydanych na Wschodzie manichejczycy konsekwentnie figurują jako ugrupowanie heretyckie – biorąc za wyznacznik właśnie prawne znaczenie terminu „herezja”, zmuszony jestem włączyć w zakres moich badań także i wyznawców doktryny Maniego. Dodajmy ponadto, że jako herezja są manichejczycy traktowani także przez Ojców IV i V w., w tym wybitnych herezjologów Epifaniasza i Teodoretę.

W okresie panowania Konstancjusza i Walensa jako heretycy czy raczej schizmatycy traktowani byli także zwolennicy *Credo* nicejskiego – nie zawsze jednak i nie wszędzie⁶⁰. Nie w każdej też gminie schizma między zwolennikami i przeciwnikami Nicei następuje w tym samym czasie. Choć więc przyjęte założenia skłaniałyby nas do uznania za heretyków także nicejczyków, to na akt taki poważyć by się można dopiero po gruntownym zbadaniu problemu ich odrębności wobec uznawanego przez państwo Kościoła. Należy wreszcie powiedzieć i to, że poglądy polityczne prześladowanych przez Konstancjusza biskupów były już badane⁶¹,

oficerów gockiego pochodzenia obecni są zarówno poganie, jak i katolicy, zob. praca prozopograficzna M. Waasa, *Germanen im römischen Dienst (im 4 Jh. n. Chr.)*, Bonn 1971.

⁵⁵ E. Chrysos, *The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium*, [w:] *Byzantium. Identity, Image, Influence*, Copenhagen 1996, s. 14-16.

⁵⁶ Ponieważ założyliśmy, że przedmiotem naszych badań jest grupa społeczna podlegająca antyheretyckiemu prawodawstwu. Nie udało mi się niestety odnaleźć w literaturze przedmiotu jednoznacznej wypowiedzi, że *foederati* nie podlegali prawom cesarskim – wydaje się jednak, że sprawa traktowana jest jako oczywista.

⁵⁷ Uwaga ta dotyczy herezji sampsean (Epiph., Panar., haer. 53.1.3).

⁵⁸ Manichejczycy nie zostali włączeni na listę herezji przez Konstantyna (V.C. III.64), samodzielnie występują w ustawach Walentyniana I (C.Th. XVI.5.3) i Gracjana (C.Th. XVI.7.3), w ustawach Teodozjusza początkowo łączeni są tylko z enkratykami (C.Th. XVI.5.7), potem też z kwartodecymianami (C.Th. XVI.5.9), na listę herezji wpisani zostają ostatecznie dopiero ustawą C.Th. XVI.5.11. Więcej o problemie przynależności manichejczyków do kategorii „heretyków” zob. A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 66-69.

⁵⁹ C.Th. XVI.5.62, 64.

⁶⁰ Zob. rozdz. 1.3, s. 69n.

⁶¹ O stosunku katolickich biskupów do cesarza Konstancjusza pisali m.in. H. Ch. Brennecke, *Hilarius von Poitiers*

a szczegółowe przedstawienie wyników tych poszukiwań z pewnością przesłoniłoby to, co uzyskać możemy badając wszelkie pozostałe prześladowane kościoły. Dlatego też decyduję się wyłączyć ze sfery swoich zainteresowań zwolenników Nicei. Nie podejmuję też badań nad krótkotrwałą schizmą joannicką – choć zwolennicy wygnanego Jana Chryzostoma byli początkowo ostro prześladowani, a nawet wydano przeciw nim ustawy (C.Th. XVI.2.35, 37, 4.4-6), których jednak, co znamienne, kompilatorzy Kodeksu nie zaliczyli do ustaw antyheretyckich. Decydująca okazała się tu postawa zwolenników Jana, którzy nie powołali własnych biskupów, by nie utrwać schizmy. Możemy co prawda dopatrzeć się pewnych podobieństw w poglądach na cesarstwo eunomiańskiego historyka Filostorgiusza z poglądami prześladowanych przez chrześcijańskich władców Rzymu katolickich duchownych, jednakże nie może to być powodem do zaliczenia tych duchownych do mniejszości heretyckiej.

Na koniec pragnę wyświetlić kilka kwestii czysto terminologicznych, które budzić mogą niepokój czytelnika. Wyjaśniłem już, jak sądzę, wystarczająco dokładnie, jakie pojęcie „heretyków” stoi u podstaw mojej pracy. Parokrotnie piszę o „heretykach i schizmatykach”, postępując tu za ustawami Konstantyna. Jednak, jak już nadmieniałem, późniejsze ustawodawstwo zarzuca termin „schizma”, włączając po prostu schizmatyków do grupy „heretyków”⁶². Dlatego i ja, konsekwentnie idąc za prawniczym znaczeniem określenia „heretyk”, rozciągam je także na członków kościołów schizmatycznych. Jest to, nawiasem mówiąc, zabieg absolutnie konieczny dla przejrzystości tekstu, obawiam się bowiem, że powtarzanie kilkanaście razy na stronie odmienianej w różnych przypadkach zbitki „heretycy i schizmatycy” uczyniłoby pracę trudną do odczytania.

Termin „herezja” był przez starożytnych pisarzy używany nie tylko na oznaczenie doktryny, ale też wspólnoty jej wyznawców. Z uwagi na to, że dziś stosuje się go jedynie w pierwszym znaczeniu, staram się nazywać wspólnoty heretyckie – właściwy przedmiot moich badań – kościołami bądź ewentualnie sektami. Przypomnijmy, że wyraz „sektą” nie ma w Kodeksie Teodozjusza znaczenia pejoratywnego, bywa używany nie tylko w odniesieniu do kościołów heretyckich i schizmatycznych, ale również wobec katolików, a także pogan i Żydów.

W opozycji wobec zwalczanych wspólnot kościelnych znajduje się uznawany i wspierany przez państwo Kościół. Bliższe jego określenie napotyka jednak poważne przeszkody. Używanie terminu „katolicki” na oznaczenie Kościoła uznawanego przez państwo od czasów Teodozjusza nie powinno budzić zastrzeżeń, bowiem w tym właśnie czasie termin ten zaczyna być stosowany w Kodeksie na dużą skalę. Niełatwo jest natomiast opisywać stosunki w chrześcijaństwie w okresie wcześniejszym. Z jednej strony zauważmy, że mówiąc o zwolennikach Nicei i *homoousios* nie wykluczamy schizmatycznego kościoła nowacjan, który również przyjmował naukę o współistotności. Najtrudniejsze jest jednak właściwe określenie kościoła uznawa-

und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361), Berlin 1984; W. Tietze, *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II*, Stuttgart 1976; R. Klein, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993.

⁶² C.Th. XVI.5.28, która dotyczy schizmy lucyferian; nowacjanie wymieniani są jako heretycy w ustawie C.Th. XVI.5.65; ustawodawstwo Wschodu w ogóle zarzuciło termin „schizma”, pojawia się on natomiast na Zachodzie, w odniesieniu do donatystów. Konstantyn stosował co prawda w tekście ustaw zbitkę „heretycy i schizmatycy”, jednakże nie ma żadnego dowodu na faktyczne rozróżnienie ich prawnego statusu ani przez niego, ani przez jego następców – jeśli pominąć wyjątkowo dwuznaczną sytuację z czasów Juliana (zob. rozdz. 1.3, przyp. 39).

nego wówczas przez państwo (z którego na ogół zwolennicy Nicei wykluczeni nie byli). Nazywanie go Kościołem katolickim jest z pewnością błędne. Niemieccy historycy wczesnych rozłamów w chrześcijaństwie (przed rokiem 313) stworzyli termin „Wielki Kościół” (*Großkirche*), mający odróżniać przyszły Kościół katolicki od oddzielających się odcień herezji i schizm, natomiast dla uznawanego przez państwo Kościoła od czasów Konstantyna rezerwują określenie *Reichskirche*. Proste tłumaczenie tego terminu jako „Kościół państwowy” nie oddaje trafnie jego treści w języku niemieckim, nie chodzi tu bowiem o zaznaczenie podległości Kościoła państwu, lecz wzajemnego uznania i współpracy państwa i Kościoła⁶³. Zgodnie z przyjętymi przeze mnie założeniami metodologicznymi pozwalam sobie wprowadzać nazwy „Kościół większościowy” i „kościół mniejszościowy”. Najprostszym sposobem jest po prostu pisanie w tym wypadku słowa „Kościół” dużą literą – ale tu napotykały przeszkodę wynikającą z podjętego tematu. Z pewnością bowiem dla członków poszczególnych kościołów heretyckich tym jedynym, prawdziwym Kościołem był ich własny; nowacjański historyk Sokrates uważa zaś za prawdziwy Kościół całość chrześcijaństwa, podzielonego na rozliczne partykularne kościoły, w tym i katolicki, i jego własny. Nie potrafię rozstrzygnąć wszystkich związanych z tym dylematów, ponieważ jednak jakąś decyzję muszę podjąć, zastrzegam sobie możliwość użycia dużej litery w trzech wypadkach: gdy chodzi o przyszły Kościół katolicki, gdy mowa o Kościele popieranym przez państwo, wreszcie, gdy zdaję relację z poglądów Sokratesa.

Terminem sprawiającym mnóstwo kłopotów jest także „arianizm”. Oczywiście, nigdy nie istniał kościół arikański powołany przez Ariusza, tak jak kościół nowacjański powołany był do istnienia przez Nowacjana, ani nawet tak jak kościół eunomiański, którego Eunomiusz stał się w pewnym momencie najważniejszym przywódcą. Współczesna nauka wskazuje, że oskarżani o „arianizm” teologowie raczej niechętnie powoływali się na naukę, a zwłaszcza osobę Ariusza. Nazwą „arian” nazywali zwolennicy nicejskiego *Credo* wszystkich przeciwników *homoousios*, niezależnie od ich rzeczywistej bliskości do herezji Ariusza. Po roku 358 nazwa ta przyłączyła się do jednego tylko odłamu „arianizmu”, a mianowicie do homejczyków, zwolenników oznaczania relacji Ojca i Syna terminem *homoios* (podobny). W tym też zawężającym znaczeniu używa jej Kodeks Teodozjusza. Tę wieloznaczność terminu „arianizm” musiałem, niestety, zachować w mojej pracy.

Używanie kilku nazw wobec jednej heretyckiej wspólnoty wywoływać może pewien zamęt nawet u osób dobrze obeznanych z tematem. Nie do końca można jednak tego uniknąć, trudno np. stosować nazwę eunomian wobec anomejczyków (neorian) w czasie, gdy Eunomiusz nie był jeszcze przywódcą ruchu, trudno też się jej wyrzec, gdy powszechnie stosowana już była na oznaczenie kościoła anomejskiego.

Być może powinienem w obszerniejszy sposób uściślić także, co rozumiem pod pojęciem „państwo rzymskie”, kiedy piszę o stosunku do niego heretyków. K.L. Noetlichs zauważa przecież nie bez racji, że dla katolickiej opozycji przeciw Konstancjuszowi istotny był nie problem stosunków państwo – Kościół, lecz cesarz – Kościół⁶⁴. Tu jednak należałoby spytać autora, w jakim stopniu rozróżniano podówczas cesarza i jego aparat władzy od państwa jako takiego. To bowiem, że myśl zarówno katolicka, jak i heretycka, podejmowała próbę rozważenia sto-

⁶³ Bliższe objaśnienie terminu *Reichskirche* zob. Baus, Ewig, op. cit., s. 91-93.

⁶⁴ K.L. Noetlichs, *Kirche, Recht und Gesellschaft in der Jahrhundertmitte*, [w:] *L'Église et l'empire au IV^e s.*, Genève 1989, s. 280n.

sunków między ogólnie pojętą władzą cesarską a Kościołem, a nie tylko relacji poszczególnych, konkretnych władców do Kościoła, jest chyba dla każdego badacza epoki rzeczą oczywistą.

Uwaga Noetlichsa skłania mnie jednak do tego, by zastrzec, że pisząc o „państwie” rzymskim mam na myśli cesarza, podległy mu aparat władzy czy prawo przezeń wydane, nie zaś społeczną rzeczywistość, w której przyszło żyć mieszkańcom państwa rzymskiego. Przymiotnik „rzymski” stosuję oczywiście nie tylko wobec tego, co przynależy do miasta Rzymu, ale i do państwa rzymskiego, np. gdy odróżniam ludność rzymską od gockich przybyszów. „Urzędnikami” są w owym czasie, rzecz jasna, wszelkie osoby pełniące służbę cesarską, nie tylko cywilną, ale i wojskową. Wreszcie „stolicami” nazywam jedynie Rzym i Konstantynopol, ze względu na szczególny status prawny tych miast⁶⁵.

Prawo antyheretyckie dostarcza jeszcze jednego pojęcia, którego wyrażenie w języku polskim nasuwać może wątpliwości. Chodzi tu o zakazy zgromadzeń na tle religijnym, przy czym owe zgromadzenia heretyckie oddawane są przy pomocy różnorodnych terminów, m.in. *conventus* (C.Th. XVI.5.3), *coetus* (C.Th. XVI.5.4), *congregatio* (C.Th. XVI.6.3). Sądzę, że za każdym razem ustawodawca ma na myśli misteria, ofiarę Mszy świętej, nie zaś wszelkie zgromadzenia o charakterze religijnym. Świadczyć o tym może przekaz Sokratesa o procesjach urządzanych przez konstantynopolitańskich arian do czasów Jana Chryzostoma (HE VI.8). Rozpoczęły się one w obrębie murów stolicy, wiodły przez całe miasto aż do kościoła, znajdujące się już poza murami. Wyraźnie widać, że prawny zakaz nie obejmował owych procesji, które przecież niewątpliwie były „zgromadzeniami o charakterze religijnym”. Ustawodawca nie mógł zresztą mieć na myśli takich ruchomych zgromadzeń, skoro w każdej niemal dotyczącej tematu ustawie groził konfiskatą budynku, w którym się odbywają. Pozwalam sobie więc tłumaczyć owe terminy za każdym razem jako „nabożeństwo”.

⁶⁵ Konstantynopol zostaje wyniesiony do równorzędnego statusu z Rzymem w roku 359, w momencie utworzenia tu urzędu prefekta miasta (G. Dagron, *Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Paris 1974). O specjalnym statusie prawnym obu stolic zob. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, Baltimore 1986, s. 687-692.

Źródła i stan badań

Badania dotyczące heretyków, schizmatyków i manichejczyków w IV i na początku V w. prowadzone są od dawna, w ostatnich zaś latach przeżywają szczególnie dynamiczny rozwój. Liczne monografie i artykuły poświęcone są z reguły poszczególnym kościołom mniejszościowym. Podstawową trudnością w połączeniu ich w jedną ogólną wizję jest różnorodność bazy źródłowej: dla jednych kościołów (eunomianie, nowacjanie) dysponujemy niezłymi źródłami pisanymi, dla innych (montaniści, enkratycy) stosunkowo bogatym materiałem epigraficznym, dla większości jedynie przypadkowo zachowanymi informacjami. Z drugiej strony naukowcy, którzy za cel postawili sobie przedstawienie stosunku państwa do herezji i oparli swe badania głównie na źródłach normatywnych, skłonni są do łącznego traktowania wszystkich wspólnot podlegających prawom antyheretyckim. Tak właśnie bowiem ujmowało heretyków prawo cesarskie, nie wnikając w różnice między nimi.

W obu wypadkach źródła narzucają swój punkt widzenia. W mojej pracy próbuję wyjść poza ów „determinizm”, opierając swoje badania zarówno na ustawach, wydawanych przeciwko wszystkim heretykom, jak też na źródłach o charakterze historiograficznym czy herezjologicznym, których autorzy dostrzegali różnice między kościołami mniejszościowymi, opisywali je więc odrębnie, a często wyróżniali niektóre z nich, szczególnie ich interesujące.

Najważniejszym źródłem do poznania polityki cesarzy wobec mniejszości heretyckiej są oczywiście akty prawne dotyczące heretyków, wydane przez cesarzy rzymskich. Większość z zachowanych przepisów prawnych znajduje się w Kodeksie Teodozjusza¹, kilka z nich podaje również „*Vita Constantini*” Euzebiusza z Cezarei. Euzebiuszowe autorstwo „*Vita Constantini*” było co prawda podawane w wątpliwość, jednakże obecnie autentyczność zarówno samego źródła², jak i cytowanych w nim aktów prawnych³ wydaje się dowiedziona. W Kodeksie brak też ustaw w sprawach wiary chrześcijańskiej wydanych przez cesarzy proariańskich

¹ Ustawy dotyczące heretyków zostały zgromadzone w XVI księdze Kodeksu, w rozdziałach 5. (*De haereticis*), 6. (*Ne sanctum baptismum iteretur*) i 1. (*De fide catholica*), kilka następnych znajduje się też w innych rozdziałach XVI księgi, wśród Nowel i Konstytucji Sirmondiańskich.

² Przedstawienie dyskusji nad autentycznością „*Vita Constantini*” wymagałoby właściwie odrębnego rozdziału, nie wydaje się więc celowe poruszanie tu tego tematu. Decydujące argumenty za tezą o Euzebiuszowym autorstwie tego dzieła zebrali F. Vittinghoff (*Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini”*, „*Rheinisches Museum für Philologie*”, 95 (1952), s. 330-373), on też odparł podstawowe zarzuty stawiane przez przeciwników tej tezy. Jed-

(z wyjątkiem Walentyniana II⁴) oraz przez Juliana – o polityce tego ostatniego wobec kościołów chrześcijańskich możemy się co nieco dowiedzieć nie tylko z historiografii ówczesnej, ale także z jego własnych listów.

Dzięki pracy prawników Teodozjusza II stan zachowania źródeł normatywnych jest dla owej epoki wyjątkowo dobry. Niewątpliwie jest to okoliczność nader sprzyjająca badaniom nad polityką cesarzy owego okresu, jednakże przy korzystaniu z tego źródła należy pamiętać o jego ograniczeniach. Kodeks nie jest zbiorem wszystkich ustaw wydanych do czasów Teodozjusza II, a jedynie dość swobodnym ich wyborem⁵. Jeśli więc jakiś przepis prawny pojawia się dopiero w danym roku, nie należy stąd wyciągać wniosku, że dotąd nie obowiązywał – dowody na niekompletność Kodeksu napotkamy także w jego rozdziale dotyczącym heretyków. Z drugiej strony przekazy historyczne wskazują, że nie zawsze wymierzone przeciw heretykom przepisy obowiązywały w całej ich surowości: najbardziej chyba wymownym przykładem niezgodności stanu prawnego znanego z tekstu ustaw ze stanem faktycznym jest swobodne posiadanie przez arian i macedonian świątyń poza murami Konstantynopola, podczas gdy liczne przepisy prawne zabraniały im sprawowania kultu gdziekolwiek, grożąc drastycznymi karami. Niewątpliwie jest to dowód na brak egzekucji tych przepisów, które zabraniały posiadania kościołów w ogóle, ale zarazem na egzekucję tych, które zabraniały posiadania ich w granicach Miasta⁶. Brak egzekucji ustaw był czasem wynikiem świadomej polityki cesarza – historyk Kościoła Sokrates dwukrotnie wprost pochwali Teodozjusza II za to, że nie dopuszczał się on karania swych poddanych zgodnie z obowiązującym prawem⁷.

Przed każdym historykiem, próbującym odtworzyć obowiązujący w Imperium stan prawny na podstawie źródeł normatywnych, nieubłaganie pojawia się pytanie o to, czy prawa wydane przez cesarzy obowiązywały na terenie całego Imperium. Zasadniczo przyjmuje się, że konstytucje adresowane choćby do mniej znaczącego urzędnika obowiązywały na terenie całego terytorium podległego władzy wydającego je Imperatora⁸, w pewnych konstytucjach zaznaczono

nakże podkreślić trzeba, że także po ukazaniu się tego artykułu dyskusja trwała nadal (F. Winkelmann, *Zur Geschichte der Authentizitätsprobleme der Vita Constantini*, „Klio” 40 (1962), s. 187-243; J. Moreau, *Eusebius von Caesarea*, RAC VI (1966), s. 1073n.). Stanowisko wyważone reprezentuje T.D. Barnes (*Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, s. 265), przyjmując, że po śmierci Euzebiusza zostało ono ukończzone przez Akacjusza z Cezarei. Dla nas jednak nie ma większego znaczenia, który z biskupów Cezarei umieścił w tekście „*Vita Constantini*” dokumenty cesarskie, bowiem tak czy tak pochodziły one ze zbiorów Euzebiusza (B.H. Warmington, *The sources of some Constantinian documents in Eusebius' 'Ecclesiastical History' and 'Life of Constantine'*, St. Patr. XVIII.1, s. 93-98 wskazuje na lokalne pochodzenie tych dokumentów).

³ Autentyczność kolejnych cytowanych przez „*Vita Constantini*” dokumentów wykazał w obszernym dziele R.D.I. Daniele, *I documenti Costantini della „Vita Costantini” di Eusebio di Caesarea*, Roma 1938; nowsze, acz znacznie bardziej skrócone omówienie problemów związanych z dokumentami cytowanymi przez Euzebiusza zob. Warmington, op. cit.

⁴ C.Th. XVI.1.4.

⁵ O powstaniu Kodeksu Teodozjusza, a także zbioru Nowel i Konstytucji Sirmondiańskich zob. J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1957, s. 44-68. Najnowsze dyskusje nad genezą Kodeksu przedstawione są przez J. Matthews, *The Making of the Text*, [w:] *The Theodosian Code*, ed. by J. Harries and I. Wood, New York 1993, s. 19-44 i B. Sirks, *The Sources of the Code*, tamże, s. 45-67. Szczególnie interesujące są obserwacje T. Honoré (*The Making of the Theodosian Code*, ZRG RA 103 (1986), s. 133-222) śledzącego rolę *quaestores sacri palatii* w tworzeniu ustaw.

⁶ Zob. rozdz. 1.4 i 1.5.

⁷ Socr. HE VII.22, 41.

⁸ Gaudemet, op. cit., s. 13.

jednak ich lokalny charakter. Sygnowanie każdej ustawy imionami wszystkich panujących (i uznawanych) cesarzy sugerowało prowadzenie zgodnej, jednolitej polityki na całym rządowym przez nich obszarze. Jednocześnie wiemy, że faktycznie ustawy te wypracowywane były przez odrębne kancelarie⁹. Dokładna analiza ustawodawstwa antyheretyckiego powstałego na Wschodzie i na Zachodzie Imperium po roku 395 wskazuje na wyraźne różnice w tworzonemu przez nie stanie prawnym, których to różnic ustawodawca był zresztą świadomy¹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że konstytucje cesarskie dają bardzo jednostronny obraz polityki cesarskiej wobec heretyków. Konfrontacja ich treści z rzeczywistością, wyłaniająca się z innych źródeł epoki, wydaje się przedsięwzięciem koniecznym, mimo że zaniechanym przez badaczy problemu. Nie wolno nam przy tym przyjmować *a priori* wyższego obiektywizmu źródeł normatywnych wobec np. historiograficznych, zapominając, iż ustawy wydane przez cesarzy miały także charakter propagandowy.

Wiadomości na temat położenia heretyków w cesarstwie rzymskim zawarte są niemal wyłącznie w pismach chrześcijańskich (ówcześni poganie, jeśli w ogóle dostrzegali różnice wśród chrześcijan, opisywali je nader powierzchownie). W nikłym stopniu zachowały się pisma samych heretyków czy schizmatyków, choć – jak zobaczymy – wśród tych zachowanych znajdują się dwie historie Kościoła, przy czym jedna z nich przetrwała, udając tak skutecznie dzieło katolickie, że dopiero niedawno dowiedziono, że nim nie jest¹¹, druga zaś zachowała się jedynie w obszernych fragmentach cytowanych lub streszczanych przez katolickich pisarzy¹². Ciekawym, a niedostrzeżonym niemal przez historyków, dokumentem są przypadkowo zachowane akty przyłączenia się do Kościoła katolickiego i wyrzeczenia się dawnych poglądów, złożone przez grupę kwartodecymian i nowacjan¹³. Kolejnym źródłem, które traktować możemy jako „własny głos” heretyków, są inskrypcje¹⁴.

⁹ Gaudemet, op. cit., s. 19n. dowodzi, że wobec tego stanu rzeczy wydane przez określoną kancelarię konstytucje obowiązywać mogły jedynie w podległej danemu cesarzowi części Imperium, mimo że w sferze ideowej utrzymywano wrażenie jedności.

¹⁰ Zob. rozdz. 1.4, s. 111-113; różnice w stosunku do obowiązującego w drugiej części państwa stanu prawno-gaznanczone zostały w ustawodawstwie antyheretyckim raz jeden, za to bardzo wyraźnie (C.Th. XVI.5.48).

¹¹ Mowa tu oczywiście o „Historii Kościoła” Sokratesa, którego już wielu średnowiecznych autorów oskarżało o nowacjanizm, ostatnio zaś ich obserwacja wsparta została poważnymi argumentami przez Wallraffa (*Der Kirchenhistoriker Sokrates*, s. 235-256; zob. niżej).

¹² Stan zachowania dzieła Filostorgiusza przedstawiam niżej.

¹³ ACO I.1.6, s. 100-105 Dokument ten został załączony do protokołu posiedzenia VI sesji Soboru Efeskiego w związku ze skandalem, jakiego dopuścił się tu konstantynopoliński prezbiter Jakub, zwolennik Nestoriusza. Przybył on do Filadelfii, gdzie przedstawił miejscowemu biskupowi listy poświadczające własną prawowierność. W tym samym czasie nastąpić miał akt powrotu do kościoła grupy filadelfijskich kwartodecymian i nowacjan, biał może skłonionych do tego niedawnymi przesładowaniami Nestoriusza (Socr. HE VII.29.12). Zgodnie z zaleceniami kanonu 7. synodu w Laodycei chrzest kwartodecymian i nowacjan był uznawany, nawróceni członkowie tych kościołów musieli natomiast złożyć swe podpisy pod katolickim wyznaniem wiary, przy czym każdy osobiście zaprzec się miał wyznawanych dotąd błędnych nauk (Hefele, op. cit., 2/1, s. 330n.). Otóż Jakub podstępnie przedłożył nieświadomym rzeczy schizmatykom credo, zawierające ukryte elementy nauki Nestoriusza. Sprawę przejrzał jednak oivoumoc kościoła filadelfijskiego, Charyzjon. Jego raport, zawierający także *corpus delicti*, tj. wyznanie wiary przedłożone heretykom i załączone doń podpisy wraz z aktami wyrzeczenia się błędów swego dawnego Kościoła i akcesu do Kościoła katolickiego, umieszczony został w protokole z posiedzenia (ACO I.1.6, s. 95-105, por. Hefele, op. cit., 2/1 s. 330n.) i tym sposobem dotrwał do naszych czasów.

¹⁴ Główną zasługę w zainicjowaniu badań nad heretyckimi inskrypcjami z Anatolii położył W.M. Calder. Niżej wspominam o jego badaniach nad nowacjanickimi i enkratycznymi inskrypcjami; należy też wspomnieć tutaj

W dużym stopniu jednak zdani jesteśmy na informacje nie pochodzące od samych heretyków i schizmatyków, lecz od ich przeciwników, członków Kościoła ortodoksyjnego. Zasadniczą trudnością nie jest tu ich nierzetelność – wiadomości te są oczywiście stronnice, ale zazwyczaj potrafiono się oprzeć pokusie posługiwania się kłamstwem w obronie Prawdy. Głównym problemem, z jakim boryka się historyk kościołów mniejszościowych, jest jednostronność zainteresowania herezją u pisarzy ortodoksyjnych. Autorzy kazań i pism polemicznych, wymierzonych w poszczególne herezje, zwalczali przede wszystkim doktrynalne błędy ich wyznawców, tylko sporadycznie pojawia się w tego typu pismach jakaś przypadkowa wiadomość dotycząca samych heretyków. Znacznie więcej do zaoferowania nam ma chrześcijańskie piśmiennictwo o charakterze historyczno-kościelnym. Jednym z podstawowych aspektów dziejów Kościoła była, w ujęciu Euzebiusza z Cezarei, która swoją „Historią Kościelną” zainicjował nowy rozdział w dziejach historiografii antycznej, walka herezji z prawowiernym dogmatem. Heretycy interesowali zatem autora „Historii Kościelnej” jedynie ze względu na swój ważny, choć negatywny udział w dziejach ortodoksyjnego Kościoła. Istotnym momentem była tutaj działalność samego herezjarchy, geneza schizmy czy herezji, ale już niekoniecznie – późniejsze losy samego odłączonego za jego sprawą kościoła. Nie była to oczywiście cecha jedynie piśmiennictwa katolickiego, lustrzane odbicie tego zjawiska widzimy w eunomiańskiej „Historii Kościelnej” Filostorgiusza: autor traci wszelkie zainteresowanie dziejami innych Kościołów, odkąd przestają one odgrywać rolę w dziejach kościoła eunomian. Istnieją na szczęście wyjątki od tej reguły. Sokrates, dla którego Kościołem było całe chrześcijaństwo, podzielone na rozliczne „herezje”, opisał dzieje przynajmniej tych najważniejszych – nie tylko katolików i nowacjan, ale też arian, eunomian i macedonian. W pewnym stopniu naśladuje Sokratesa bardzo odeń zależny Sozomen¹⁵, dodając nawet pewne szczegóły z życia kościoła macedonian.

Wyłącznie herezjom poświęcony był inny gatunek starochrześcijańskiego piśmiennictwa – herezjologie. Były to zestawienia wszystkich występujących w dziejach Kościoła herezji i schizm, przy czym na ogół autorzy tych dzieł starali się podać przynajmniej informacje dotyczące genezy danej herezji czy schizmy, oraz błędnych zasad, które stały u ich źródeł. W badanym okresie mamy do czynienia na Wschodzie z dwoma wybitnymi dziełami tego typu. Przede wszystkim należy tu wymienić „Panarion” Epifaniasza, biskupa Salaminę Cypryjskiej (ok. 378)¹⁶. Sam Epifaniasz nie był może teologiem wybitnym, a jego rolę w sporach o orygenizm trudno oceniać przychylnie. Jednakże nie sposób odmówić mu wielkiej, naukowej wręcz zaciętości, z jaką starał się zebrać wszelkie dostępne wiadomości o herezjach i schizmach. Oczywiście, przed-

jego teorię na temat montanistycznego pochodzenia nagrobnych inskrypcji frygijskich, zawierających formułę „chrześcijanie chrześcijanom”. Obecnie jednak wysuwane są przeciw temu coraz to nowe zastrzeżenia (por. H. Leclercq, *Montanistè (Épigraphie)*, DACL 11/2 (1934), s. 2529-2544; *The „Christians for Christians” Inscriptions of Phrygia*, greek texts, translation and commentary by E. Gibson, Missoula 1978). Rozwój badań nad heretyckimi inskrypcjami należy do dziejów archeologii wczesnego chrześcijaństwa (zob. W.H.C. Friend, *The Archeology of Early Christianity. A history*, London 1996), dla obszaru Azji Mniejszej badania te wykorzystane zostały przez S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, vol. II *The Rise of the Church*, Oxford 1995.

¹⁵ Sozomen jest bardzo uzależniony od Sokratesa, jednakże nie oznacza to by bezrefleksyjnie przepisywał Sokratesową „Historię Kościoła” (G. Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, Berlin 1911, s. 13 -26). Pewne podobieństwo w ujęciu tematu po części złożyć więc można na to, że Sokrates jest jego głównym źródłem, musimy jednak przyjąć, że Sozomen świadomie przejął tu – w złagodzonej formie – ideę Sokratesa.

¹⁶ O Epifaniaszu por. W. Schneemelcher, *Epiphanius von Salamis*, RAC 5 (1962), s. 909-929; C. Riggi, *La figura del Epifanio nel IV secolo*, St. Patr. VIII (1966), s. 86-107; podstawowym opracowaniem dotyczącym „Panarionu” jest A. Pourkier, *L'Hérésologie chez Épiphane de Salamine*, Paris 1992.

miotem jego zainteresowań pozostawała przede wszystkim doktryna zwalczanych kierunków. Nie stronił jednakże od przedstawiania wydarzeń historycznych, związanych z narodzinami opisywanych herezji, starał się też zarysować aktualny stan rozprzestrzenienia danego heretyckiego czy schizmatycznego kościoła. Nieco ustępuje mu pod tym względem „*Haeticorum fabularum compendium*”, herezjologia Teodoret, biskupa Cyru (ok. 452). Teodoret jest jednak dla nas autorem ciekawym, gdyż przekazał pewne informacje o rzeczywistym przebiegu walki toczonej z kościołami mniejszościowymi, nie tylko zresztą we wspomnianej herezjologii i swojej „Historii Kościoła”, ale także w swych listach. Dodajmy, że Teodoret, gorliwy prześladowca herezji, jako główny teolog szkoły antiocheńskiej sam został oskarżony o sprzyjanie herezji nestoriańskiej i musiał się udać na wygnanie. Przeżycia te nie złagodziły oczywiście stosunku biskupa Cyru do rzeczywistych heretyków, natomiast prawdopodobnie w dużym stopniu wpłynęły na jego stosunek do cesarstwa – Teodoret, rozczarowany postawą Teodozjusza II, w większym stopniu niż inni ortodoksyjni historycy Kościoła jest przeciwnikiem wtrącania się cesarza w sprawy kościelne¹⁷.

Wymienieni autorzy w największym stopniu przyczyniają się do uzupełnienia jednostronnego obrazu położenia heretyków i schizmatyków we wschodnich prowincjach rzymskiego cesarstwa chrześcijańskiego, który wyłania się z tekstu ustaw. Obraz ten uzupełniają liczne inne źródła, a samo ich wyliczenie musiałoby zająć poważną część pracy. Niewątpliwie wyróżnione przeze mnie historie Kościoła i herezjologie mają decydujące znaczenie dla odtworzenia politycznej historii herezji, która jest przedmiotem niniejszej pracy. Jednakże dla problemów historii społecznej – tu ledwie poruszonej w rozdziałach 1.6 i 2.1 – równie ważne okażą się wspomniane inskrypcje, jak również źródła o charakterze hagiograficznym¹⁸.

Część pierwsza pracy ma za zadanie ukazanie przede wszystkim kształtowania się statusu prawnego mniejszości heretyckiej w cesarstwie rzymskim. Istnieje kilka opracowań temu tematowi poświęconych, jednakże traktują go one bardzo jednostronnie. Na pierwszym miejscu wymienić tu należy pracę K.L. Noetlichsa, *Die gesetzgeberische Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971. Jest to praca historyka, który w sposób możliwie wyczerpujący analizuje treść i okoliczności wydania wszystkich ustaw dotyczących wspomnianych w tytule jego dzieła trzech grup religijnych, aż po rok 395. Niestety, nie stara się on przy tym poznać realiów badanej epoki ze źródeł innych niż normatywne, dlatego jego dzieło jest doskonałym, owszem, ale jedynie komentarzem do Kodeksu. Jeszcze bardziej jednostronnie ujmuje temat książka A. Dębińskiego, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, która już w swoim założeniu ma charakter prawniczo-historyczny, nie historyczny. Trzeba też przyznać autorowi, że znacznie głębiej niż Noetlichs wnika on w kwestie ściśle prawnicze, i pod tym względem książka ta stanowi nieocenioną pomoc. Jednakże o wiele bardziej konsekwentnie nawet niż niemiecki historyk ogranicza się autor do jednego źródła: Kodeksów Teodozjusza i Justyniana. Do tych dwu prac należy wreszcie dodać monografię L. de Giovanni, *Chiesa*

¹⁷ H. Leppin, *Von Constantin dem Großen bis zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996, s. 15n., 253-259.

¹⁸ To właśnie ortodoksyjni asceci byli tymi, którzy wydali skuteczną walkę pleniącej się w rejonach wiejskich herezji. Nie korzystali przy tym raczej ze wsparcia państwa i informacje zawarte np. w „*Historia Lausiaca*” Palladiusza, czy „*Historia religiosa*” Teodoret nie są przydatne dla naszego tematu, ale mają ogromne znaczenie dla zrozumienia siły i charakteru herezji w rejonach wiejskich Azji Mniejszej, Egiptu i Syrii. Podkreślić trzeba, że są to źródła bardzo słabo wykorzystywane przez współczesnych badaczy herezji.

e stato nel codice teodosiano. Saggio sul Libro XVI, Napoli 1980, poświęconą analizie treści całej XVI księgi Kodeksu – autor prezentuje podobne metody badawcze jak Dębiński, jednak znacznie pobieżniej traktuje interesujący nas temat.

Interpretacja ustaw antyheretyckich, którą przedstawiam w pierwszej części niniejszej pracy, różni się znacznie od spojrzenia prezentowanego przez tych, a także licznych innych autorów¹⁹. Po pierwsze, rozróżniam przejawy wewnątrzkościelnej polityki cesarza od ich działań wymierzonych w wyodrębnione już kościoły heretyckie i schizmatyczne²⁰. Tylko te drugie podlegały kompetencji cesarskiego prawodawstwa. Choć bowiem niektórzy cesarze starali się wpływać na decyzje synodów biskupich także w sprawach doktrynalnych, nigdy nie usiłowali uprzedzać tych decyzji przez wydawane akty prawne²¹. Po drugie, koryguję pewnego rodzaju idealny obraz, postulowany przez ustawodawstwo antyheretyckie, danymi o rzeczywistym funkcjonowaniu tego ustawodawstwa, pochodzącymi z innych źródeł niż normatywne. Po trzecie, odmiennie od wymienionych autorów odczytuję treść wielu ustaw antyheretyckich. Za błędne uważam zwłaszcza doszukiwanie się w ich sformułowaniach prób roztoczenia kontroli nad myślą poddanych – prawnie zakazane są tu jedynie konkretne czyny, jedyną zbrodnią – złamanie tych zakazów. Po czwarte wreszcie, ustawodawstwo antyheretyckie traktuję jako czynnik sprawczy w ukształtowaniu mniejszości „heretyckiej”. Tymczasem autorzy wspomnianych opracowań rejestrują oczywiście fakt powstania nowej kategorii prawnej ludności (temu w końcu poświęcone są ich prace), jednakże nie próbują przyjrzeć się konsekwencjom swych badań dla historii społecznej czy politycznej, nie usiłują też wnikać głębiej w motywy kierujące cesarzami przy wydawaniu praw antyheretyckich.

Swoje spostrzeżenia dotyczące tego ostatniego problemu rozwijam we wstępnym rozdziale pierwszej części mojej pracy. Następne jej rozdziały przedstawiają politykę władców wschodniej części Imperium wobec heretyków od Konstantyna po Teodozjusza II. Historyczne ujęcie przedmiotu wydało się tu właściwsze od tematycznego, w bardziej klarowny sposób pozwala bowiem ukazać przemiany zachodzące w tej polityce, jak również spójność działań poszczególnych cesarzy. Rozdział 1.2 obszernie traktuje o, niedocenianej przez badaczy przedmiotu, roli Konstantyna jako inicjatora polityki antyheretyckiej. Szczególnie dużo uwagi poświęcam tu obszernej ustawie, cytowanej przez „*Vita Constantini*” (III.64-65) – zebrałem tu zwłaszcza wszystkie argumenty za autentycznością tego dokumentu, co jak dotąd przeprowadzone nie zostało. Aczkolwiek polityka religijna Konstantyna była przedmiotem mnogich studiów, to właściwie jedynie dwa artykuły dotyczą wyłącznie jego polityki wobec mniejszościowych wspólnot religijnych²². O Konstantyńskim ustawodawstwie w sprawach religii traktuje doskonały

¹⁹ Problem polityki rzymskich cesarzy chrześcijańskich wobec heretyków nie mógł być pominięty oczywiście przez żadne poważniejsze opracowanie dotyczące stosunków państwo-Kościół. Nie ma tu oczywiście sensu wymieniać wszystkich, bardziej oryginalne rozważania na ten temat napotkałem u Gaudemeta (*L'Église dans l'empire romain (IV^e et V^e siècles)*, Paris 1958, s. 598-620) i A.H.M. Jones'a (*The Later Roman Empire 284-602*, Baltimore 1986, s. 950-956).

²⁰ Np. Noetlichs wszystkie działania podejmowane przez Konstancjusza II wobec synodów i poszczególnych biskupów traktuje jako przejawy polityki antyheretyckiej, oczywiście w ariańskim wydaniu (op. cit., s. 58).

²¹ Stachura, *Pojęcie „heretycy” w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego i jego następców*, „Historyka” [w druku].

²² S.G.Hall, *The sects under Constantine*, [w:] *Voluntary Religion*, ed. by W.J. Sheils, D. Wood, Oxford 1986, s. 1-13; F.J. Dölger, *Konstantin der Große und Manichäismus. Sonne und Christus in Manichäismus*, [w:] F.J. Dölger, *Antike und Christentum*, Bd. II, Münster 1930, s. 301-314.

artykuł J. Gaudemeta; należy też wymienić prace Dörriesa i Nordervala próbujące ukazać idee polityki religijnej cesarza w świetle wydanych przezeń dokumentów (zarówno tych o charakterze prawnym, jak i listów dotyczących spraw kościelnych)²³.

Okres dzielący wystąpienie Ariusza w Aleksandrii (ok. 320)²⁴ od Pierwszego Soboru Konstantynopolińskiego (381) określany jest w historii Kościoła mianem okresu „kryzysu ariańskiego” czy też „sporów trynitarnych”. Spory te, które faktycznie zdominowały życie Kościoła, zwłaszcza na Wschodzie, na długie dziesięciolecia i stanowiły problem nie do rozwikłania dla kolejnych cesarzy, rozgrywały się niemniej jednak wewnątrz Kościoła i jako takie nie były częścią historii walki państwa z kościołami mniejszościowymi. Nie da się jednak całkowicie rozdzielić wydarzeń „kryzysu ariańskiego” od tematu mojej pracy. W trakcie tych sporów ukształtowało się kilka nowych kościołów heretyckich i schizmatycznych, z których trzy: arian, eunomian i macedonian, staną się w następnych dziesięcioleciach największymi heretyckimi kościołami wschodniej części Imperium. Nie można było, jak sądzę, całkowicie zrezygnować z ukazania procesu ich powstawania. Także cesarze rządzący w owym czasie Imperium, zwłaszcza Julian Apostata, nie zawsze potrafili konsekwentnie przeprowadzić rozróżnienie między frakcjami w uznawanym przez państwo Kościele a kościołami mniejszościowymi. Muszę tu jednak podkreślić, że historię sporów ariańskich staram się poruszać w największym możliwym skrócie i tylko o tyle, o ile wiąże się ona z polityką cesarza wobec kościołów uznawanych już za heretyckie. Nie mam więc ambicji jej streszczania, pewne problemy – ważne dla tematu pracy – poruszam nieco głębiej, inne, kluczowe nawet wydarzenia, jak np. synod w Serdyce, pomijam w ogóle.

Problem sporów ariańskich zbadany jest już tak szczegółowo, że zarozumiałością byłoby udawać, iż prowadzi się tu badania samodzielne w stosunku do istniejącej literatury. Nie uważam zresztą, by były one potrzebne dla tematu bądź co bądź pobocznego. Nie cofając się zasadniczo do starszych prac²⁵ oparłem się tu na uznawanych za podstawowe opracowaniach problemu M. Simonettiego, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 oraz przede wszystkim R.P.C. Hansona, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988. Studia Hansona zostały z kolei częściowo zdystansowane przez nowsze prace, w szczególności przez H.Ch. Brennecke (zwłaszcza w książce *Studien zur Geschichte der Homöer: Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988). Brennecke przeprowadził szczegółowe badania okresu 358-378; wiele jego ustaleń jest jednak kontrowersyjnych²⁶ – dlatego staram się zaznaczyć w tekście jego twierdzenia, zarówno te, z którymi się

²³ J. Gaudemet, *La législation religieuse de Constantin*, RHEF 33 (1947), s. 25-61; H. Dörries, *Das Selbstzeugnis des Kaisers Konstantins*, Göttingen 1954; O. Norderval, *The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire*, „Studia Theologica” 42 (1988), s. 113-150.

²⁴ Do dziś trwa dyskusja nad tym, w którym roku wystąpił Ariusz; przedstawia się tu różne daty, od 318 do 323 (Griggs, op. cit., s. 162, przyp. 130).

²⁵ Przez długie lata za podstawowe dzieło uchodziła tu praca H.M. Gwatkina, *Studies of Arianism*, Cambridge 1900.

²⁶ Brennecke wyszedł ze słusznego założenia, że wizerunek kościoła homejskiego, jaki wyłania się z dostępnych nam źródeł, jest krzywdzący, zawdzięczamy go bowiem tradycji przeciwnych homejczykom anomejczyków i homoouzjan. Choć w tendencji do wybielania homejczyków idzie wyraźnie zbyt daleko (np. odrzucając wszelkie niemal wiadomości o prześladowaniach Walensa jako legendarne), to niewątpliwie, jak zauważa w swej recenzji H.J. Vogt (JbAC 33 (1990), s. 256-260), poczynił on w swej pracy wiele ważnych, niespodziewanych odkryć, zmieniających sposób widzenia dziejów Kościoła tego okresu.

zgadzam, jak i te, od których się dystansuję. Nie sposób tu zresztą wyliczyć wszystkich nowych prac, często radykalnie (a czasem i z dobrym uzasadnieniem) zmieniających tradycyjne poglądy na „kwestię ariańską”. Ze starszych natomiast należy tu wymienić jeszcze przynajmniej książkę N.Q. Kinga, w dobry sposób naświetlającą polityczno-kościelny kontekst pierwszych ustaw Teodozjusza w sprawie herezji²⁷.

Rozdziały 1.4 i 1.5 niniejszej pracy poświęcone są w znacznej mierze analizie wszystkich ustaw antyheretyckich wydanych w latach 380-428, zwłaszcza we wschodniej części cesarstwa. Można wysunąć tu zarzut co do potrzeby tak szczegółowych badań, jednakże dopiero one ukazują w miarę pełny obraz polityki religijnej cesarza, zarówno w jej treści, jak i w warstwie ideowej. Wyrwkowe traktowanie i tak już fragmentarycznie zachowanego materiału byłoby, w moim przekonaniu, niedopuszczalnym „barbarzyństwem”²⁸. Wyniki uzyskane z analizy ustawodawstwa antyheretyckiego porównuję z wiadomościami pochodzącymi z kościelnej historiografii – ta część pracy była dotąd zaniedbywana przez autorów ślepo zawierających źródłom normatywnym.

Koniecznym dopełnieniem części pierwszej, dotyczącej cesarskiej polityki wobec herezji, jest jej ostatni rozdział (1.6), traktujący o zmianach, jakie zachodzą w kościołach heretyckich i schizmatycznych pod wpływem ustawodawstwa antyheretyckiego. Pewne podobieństwo losów tych kościołów pozwala wesprzeć tezę o ukształtowaniu się pod wpływem prześladowań mniejszości heretyckiej nie tylko jako kategorii prawnej, ale też rzeczywistej grupy społecznej (czy też raczej: zbioru podobnych grup społecznych). Rozważania moje idą przede wszystkim w dwu kierunkach: wpływu ustawodawstwa antyheretyckiego na strukturę kościołów mniejszościowych oraz na ich usytuowanie w przestrzeni społecznej państwa rzymskiego. Badania te ocierają się tu z jednej strony o prozopografię, z drugiej o historię społeczną. Istniejące prace o charakterze prozopograficznym przydatne są dla poruszanego tutaj tematu w ograniczonym stopniu²⁹; lepiej jest natomiast opracowane w literaturze zagadnienie obecności herezji na wsi, zwłaszcza dla terenu Azji Mniejszej³⁰.

²⁷ N.Q. King, *The emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London 1961. Jak wskazuje tytuł, książka poświęcona jest całości polityki religijnej Teodozjusza, jednak najciekawsza jest właśnie w części dotyczącej Soboru Konstantynopolińskiego i wydarzeń go poprzedzających, opartej na dłuioletnich badaniach autora.

²⁸ Praktykę tę stosuje Dębiński, jest ona jednak nieunikniona w przypadku podjętych przez tego autora badań nad materiałem znacznie obszerniejszym (i to zarówno pod względem tematycznym, jak chronologicznym), wszystkimi ustawami dotyczącymi heretyków, Żydów, pogan i apostatów znajdującymi się w Kodeksach Teodozjusza i Justyniana.

²⁹ Należy tu wymienić przede wszystkim pracę R. v. Haehlinga, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantinus I. Aleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn 1978 - dzieło monumentalne, jednak co najmniej dyskusyjne w metodzie rozdzielania chrześcijan między poszczególne wyznania. Dla autora np. każdy chrześcijanin czasów Konstancjusza i Walensa, którego wystąpienia przeciw wyznawcom *Credo* nicejskiego nie są udokumentowane, jest automatycznie nicejczykiem. W wielu przypadkach ustalenia Haehlinga oparte są na dość nikłych poszlakach, mimo to udaje mu się ustalić wyznanie urzędników zaledwie w ok. 1/3 badanych przypadków. Jest to i tak ogromny sukces w badaniach prozopograficznych, praca Haehlinga zasłużeńie uchodzi za jedną z najlepszych tego typu dla starożytności (K.P. Johne, *Kaiser und Aristokratie des 3 bis 5 Jhs im Spiegel des prosopographischen Forschung*, „Klio” 67 (1985), s. 346-348). Poza, oczywiście, PLRE I i II, wymienić tu należy jeszcze jedną, ważną pracę prozopograficzną: A. Schwarza, *Reichsangehörige Personen gotischen Herkunft*, Diss. Vienna 1984 (Hausarbeit).

³⁰ Wyniki badań zostały tu zebrane przez Mitchella, który w części swej pracy dotyczącej Anatolii wielokrotnie porusza także sprawy tamtejszych heretyków i schizmatyków (op. cit., s. 53-121). Do badaczy szczególnie zasłużonych na polu tych badań należy W.H.C. Friend, zajmujący się tu przede wszystkim dziejami donatyizmu i montanizmu.

Część druga pracy dotyczy świadomie wypowiedianych przez heretyków i schizmatyków sądów na temat państwa rzymskiego, a zwłaszcza ustosunkowania się ich do roszczeń tego państwa do nazwy „chrześcijańskie”. Nie jest to jedyna możliwa droga do poznania postaw heretyków wobec państwa. Pewni badacze, zwłaszcza ci skłaniający się do oceniania religii jako zjawiska przede wszystkim społecznego, dopatrywali się antypaństwowego charakteru czy to w „ekscesach” monastycyzmu (zarówno ortodoksyjnego, jak i heretyckiego), czy też w częstych rzekomo zamieszkach wywoływanych przez heretyków. Drugi trop rozważań wydaje się bardziej godny uwagi, jednak i on został ostatnio podważony³¹, jak to jest ukazane w rozdziale 2.1.

Dlatego też następne rozdziały tej części pracy poświęcam badaniu jedynie jawnie wyrażanych postaw heretyków i schizmatyków wobec państwa. Problem ten, przynajmniej sformułowany w tak ogólny sposób, nie został dotąd przez historyków poruszony. Być może powodem jest tu niska ilość materiału źródłowego – udało mi się zebrać jedynie trzy wypowiedzi, które można potraktować jako oficjalne zajęcie stanowiska przez kościół mniejszościowy wobec roszczeń państwa do regulowania spraw wiary³². Wypowiedzi te poddaję dokładnej analizie w rozdziale 2.2. Znacznie ciekawszych danych dostarczy nam zbadanie heretyckiego (schizmatycznego) spojrzenia na cesarstwo zawartego w historiach Kościoła Filostorgiusza i Sokratesa (rozdziały 2.3 i 2.4)³³. Z uwagi na to, że oba dzieła stają się tu źródłami podstawowymi, a ważną rolę odgrywają w całej pracy, warto, jak sądzę, przyjrzeć im się tu bliżej.

Spośród wszystkich „ariańskich” historii Kościoła, napisanych po śmierci Euzebiusza z Cezarei³⁴, zachowała się tylko jedna, pióra eunomianina Filostorgiusza. Niestety, i w jej wypadku nie mamy do czynienia z kompletnym tekstem. Głównym źródłem do jego odtworzenia jest wyciąg z dzieła eunomiańskiego historyka, sporządzony przez Focjusza. Nie znajduje się on w jego „*Bibliotece*”, gdzie Focjusz poświęcił Filostorgiuszowi jedynie krótką notkę³⁵, lecz

³¹ N. McLynn, *Christian Controversy and Violence in the Fourth Century*, „Kodai. Journal of Ancient History”, 3 (1992), s. 15-44.

³² Wypowiedź audian na temat daty obchodzenia Paschy, cytowana przez Epifaniasza (Panar., haer.70.9) poddana została obszerniejszej analizie jedynie przez Hefele’go (op. cit., t. 1/1, s. 479-488). Wyznanie wiary złożone przez Eunomiusza cesarzowi Teodozjuszowi w 383 roku (w: Eunomius, *The Extant Works*, text a. transl. R.P. Vaggione, Oxford 1987, s. 131-153) zostało omówione przez Th.A. Kopeceka, *A History of Neo-Arianism*, Philadelphia 1979, s. 520-527. Treść dialogu Konstantyna z Akezjuszem analizowana była przez licznych badaczy historii Sokratesa, najszerzej jednak przez A. Ferrarini, *Eresia e Storia Ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scolastico)*, [w:] „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Padova” 4 (1979), s. 132-143; warto dodać, że właśnie na podstawie tego fragmentu historii Sokratesa ustalono zależność odeń Sozomena (L. Jeep, *Quellenuntersuchungen zu den Griechischen Kirchenhistorikern*, „Jahrbücher für classische Philologie”, Suppl. XIV (1885), s. 139).

³³ Literaturą dotyczącą każdej z tych historii Kościoła z osobna zajmę się niżej, tu natomiast zwrócić pragnę uwagę na pracę W. Kaegiego, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968. Kaegi, badając stosunek mieszkańców wschodniej części rzymskiego Imperium do upadku Rzymu, dostrzegł różnice w potraktowaniu tematu przez historyków pogańskich, rzymskich i monofizyckich. Rozdziały 2.3 i 2.4 niniejszej pracy mogą być potraktowane jako rozszerzenie pewnego wątku jego badań.

³⁴ Należy tu wymienić choćby dzieło macedonianina Sabinusa z Heraklei (W.D. Hauschild, *Die Antiniazianische Synodensammlung des Sabinus von Heraklea*, „Vigiliae Christianae” 24 (1970), s. 105-126), a także zaginioną homejską kronikę, z której korzystali historycy Kościoła V w. opisując prześladowania czasów Juliana Apostaty (Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer...*, s. 134-141).

³⁵ Fotius, *Bibliotheca*, cod. 40.

w odrębnym tekście znanym jako „*Epitome*”³⁶. Obszerne fragmenty Filostorgiusza zachowały się też w „*Męczeństwie Artemiusza*” Jana z Rodos. Porównanie obu tekstów wykazuje znaczne podobieństwa, co świadczy o ich bliskości oryginałowi – przy czym „*Passio Artemii*” uważa się za bliższe. Istnieją też istotne różnice w recepcji Filostorgiusza przez Focjusza i Jana z Rodos: pierwszy poszukiwał tu często cudowności, drugi raczej wiadomości ze świeckiej historii, by stworzyć tło dla opisywanego przez siebie męczeństwa; „*Epitome*” oddaje też w znacznie większym stopniu antynicejski charakter oryginału. Poza „*Epitome*” i „*Passio Artemii*” obszerne fragmenty dzieła Filostorgiusza zachowały się w „*Suda*”, bizantyńskim leksykonie z X w. Są one szczególnie cenne, gdyż zawierają szczegółowe opisy pozytywnych i negatywnych bohaterów „Historii Kościelnej”, o których to opisach w „*Epitome*” jedynie wspomniano. Poza tym drobniejsze fragmenty dzieła zachowały się w jednym z kodeksów zawierających „*Vita Constantini*”, w V księdze „*Thesaurus orthodoxae fidei*” Nicetasa Acominatusa, być może też w paru innych pracach, których autorzy opierali się na dziele Filostorgiusza³⁷.

Pierwszym nowożytnym badaczem, który usiłował odtworzyć i wydać tę eunomijską „Historię Kościelną” był protestancki historyk, Gothofredus; niewiele później ukazało się wydanie katolickiego uczonego, H. Valois³⁸. W połowie XIX w. powstało jedyne – jak dotąd – bardzo słabe zresztą i niepełne tłumaczenie na język nowożytny³⁹. Fundamentalne znaczenie ma wydanie Bidez z 1913 r., dwukrotnie wznawiane w ramach serii Griechische Christliche Schriftsteller przez Winkelmanna, który wprowadził do niego nieznaczne uzupełnienia i korekty⁴⁰.

Najlepszym opracowaniem poświęconym Filostorgiuszowi pozostaje po dziś dzień wstęp Bidez do owego pierwszego wydania⁴¹. Nie oznacza to braku nowszych, wartościowych opracowań temu historykowi poświęconych. Należy do nich zwłaszcza artykuł G. Zecchiniego⁴², w którym autor dotyka poruszanego przez nas problemu: stosunku Filostorgiusza do cesarstwa rzymskiego (drugim rozważanym zagadnieniem jest zależność eunomijskiego historyka od źródeł pogańskich). Praca ta jest tym ważniejsza, że akurat poglądami politycznymi Filostorgiusza Bidez w ogóle się nie zajmuje, znaczną część swoich rozważań poświęcając apokaliptycznym wyobrażeniom w jego dziele, które – jak mniema – są podstawą dla poznania światopoglądu Filostorgiusza także w kwestiach politycznych⁴³. Wypada wymienić tu też słabsze artykuły A.E. Nobbsa i Z.W. Udalcowej⁴⁴.

³⁶ Pełny tytuł brzmi: Ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστορικῶν Φιλοστοργίου ἐπιτομή ἀπὸ φωνῆς Φωτίου πατριάρχου.

³⁷ J. Bidez, *Einleitung* [w:] *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hrsg. v. J. Bidez, GCS 21, Leipzig 1913, s. XII-CV. O „*Suda*” zob. N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, s. 145-147.

³⁸ Bidez, op. cit., s. IX-XI.

³⁹ *The Ecclesiastical History of Philostorgius, as Epitomed by Photius, Patriarch of Constantinople*, transl. E. Walford, London 1855.

⁴⁰ *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hrsg. v. J. Bidez, bearb. v. F. Winkelmann, GCS, Berlin³ 1981.

⁴¹ J. Bidez, *Einleitung*, [w:] *Philostorgius Kirchengeschichte...*, Leipzig 1913, s. IX-CLXVI. Streszczenie swych badań nad postacią Filostorgiusza zawarł Bidez w artykule *L'histoire Philostorge*, [w:] *Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne*, t. 1, Bruxelles 1926, s. 23-30.

⁴² G. Zecchini, *Filostorgio*, [w:] *Metodologie della Ricerca sulla Tarda Antichità. Atti del I Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi a cura di A. Garzya*, Napoli 1989, s. 579-598.

⁴³ Bidez, op. cit., s. CXIII-CXXI.

⁴⁴ A.E. Nobbs, *Philostorgius View on the Past*, [w:] *Reading the Past in the Late Antiquity*, ed. G. Clark,

Eunomianizm Filostorgiusza nie może budzić wątpliwości. Jego ojciec, Karterios, mieszkaniec Kapadocji, był wyznawcą doktryny anomejskiej (w późniejszym czasie złączonej z imieniem Eunomiusza), która w dużym uproszczeniu może być określona jako skrajna wersja arianizmu⁴⁵. Mimo to nie poślubił współwyznawczyni, lecz dziewczynę imieniem Eulampios, która, nie dość że wyznawała współistotność Ojca i Syna, to na dodatek była też córką katolickiego prezbitera. Karterios jednak zdołał nie tylko pozyskać Eulampios dla swojego wyznania, ale na dodatek „nawrócić” też jej braci i ojca⁴⁶. Filostorgiusz, urodzony ok. 368 roku, wychowany był zatem w atmosferze gorliwego anomeizmu. Jego wiarę umocniło spotkanie z zesłanym do swych dóbr w Kapadocji Eunomiuszem, przywódcą i współzałożycielem kościoła anomejskiego. Spotkanie to musiało zrobić na przyszłym autorze „Historii Kościelnej” ogromne wrażenie, niewątpliwie pogłębione później lekturą dzieł Eunomiusza – niewygasła, młodzieńczą niemal fascynacją jego osobą przeleje wiele lat później na karty własnego dzieła⁴⁷. Pozostanie też wierny ojczystej Kapadocji, nawet największych wrogów anomeizmu wywodzących się stąd – Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nazjanzu, będzie traktował z pewnym szacunkiem. W wieku lat dwudziestu przybywa do Konstantynopola. Tu napisze swoją „Historię Kościoła”; wiele lat jeszcze spędzi jednak w podróżach: jego opisy geograficzne swoją szczegółowością wskazują, iż pochodzą z ust naocznego świadka⁴⁸. Filostorgiusz w znacznym stopniu wykorzystuje świeckie, pogańskie historie Olimpadora⁴⁹ i, przede wszystkim, Eunapiusza⁵⁰. Zależność ta wpłynęła niewątpliwie na charakter dzieła, w widocznym stopniu zaważyła na ocenie niektórych postaci, jednakże nie powinniśmy stąd wyciągać wniosku, że Filostorgiusz postępował tu za pogańskimi autorami niewolniczo, nieświadomie przejmując ich punkt widzenia.

Eunomiańska „Historia Kościelna” różni się bardzo od innych dzieł tego gatunku. W znacznie większym stopniu niż ma to miejsce w przypadku współczesnych mu historyków Kościoła (tzw. „synoptyków”) czy, tym bardziej, Euzebiusza z Cezarei, interesują Filostorgiusza wydarzenia historii świeckiej. Niewątpliwie na naszej recepcji dzieła ciążą zainteresowania „pośredników” (ani Focjusz, ani Jan z Rodos nie byli w pierwszym rzędzie zainteresowani historią Kościoła), jednakże, nawet uwzględnwszy ten fakt, musimy uznać, że dzieje cesarstwa rzymskiego były dla Filostorgiusza czymś więcej niż tylko tłem dla dziejów Kościoła. Do wzorców świeckiej, pogańskiej historiografii zbliżają Filostorgiusza zwłaszcza liczne naukowe ekskursy, najczęściej o charakterze geograficznym czy astronomicznym⁵¹. Podkreślić przy tym trzeba zarówno głębokie zainteresowanie Filostorgiusza takimi dziedzinami wiedzy jak astronomia czy medycyna, jak i jego wspaniałą w nich orientację, świadczącą o wykształceniu⁵². Filostor-

Sydney 1990, s. 251-264; Z.W. Udalcowa, *Filostorgij – przedstawiciel jereticzeskiej cerkownoj istoriografii*, [w:] „Wizantijskij Wriemiennik” 44 (1983), s. 3-17.

⁴⁵ Zob. rozdz. 1.3, s. 71.

⁴⁶ Philost. HE IX.9.

⁴⁷ Widoczna jest ona, gdy autor opisuje postać Eunomiusza (Philost. HE X.6); Filostorgiusz napisał też „Pochwałę Eunomiusza” jako osobne dzieło (idem III.21).

⁴⁸ O życiu Filostorgiusza zob. Bidez, *Einleitung*, s. CVI-CIX oraz Bidez, *L'histoire Philostorge*, s. 23-25

⁴⁹ Jeep, op. cit., s. 73-81 – we fragmentach XII księgi dotyczących wydarzeń w zachodniej części cesarstwa.

⁵⁰ Jeep, op. cit., s. 56-64.

⁵¹ Nobbs, op. cit., s. 258.

⁵² O wykształceniu Filostorgiusza zob. Bidez, *Einleitung*, s. CIX-CXIII; Udalcowa, op. cit., s. 3-5; P. Janiszewski (*Klęski żywiołowe oraz rzadkie zjawiska atmosferyczne i astronomiczne w historiografii konfliktów religijnych przelomu IV i V w.*, [nie opublikowana praca doktorska, obroniona na Uniwersytecie Warszawskim w 1998 r.], s. 183n.) wskazuje na dokładność opisów astronomicznych tego autora, niespotykaną w ówczesnej historiografii.

giusz posiada też dobrą znajomość teologii (oczywiście występując jako rzecznik anomeizmu) i tekstu Pisma Świętego, natomiast znacznie ustępuje „synoptykom” w rozumieniu procesów zachodzących w Kościele. Zecydowanie nie docenia roli synodu jako instytucji, podkreśla natomiast znaczenie wybitnych postaci w dziejach Kościoła – co zbliża go do Euzebiuszowego pierwowzoru historiografii kościelnej⁵³.

Filostorgiusz przewyższa „synoptyków” nie tylko szerokością horyzontów, lecz także swą stronniczością i zaciętością. Niemal wszystkim przeciwnikom Aecjusza i Eunomiusza przypisuje niskie pobudki działania, a często poważne uchybienia moralne. Trzeba jednak dodać, że potrafi też oddać sprawiedliwość heroicznym postawom występującym w przeciwnym obozie⁵⁴, a zwłaszcza zdolnościom polemistów Eunomiusza – w tym drugim wypadku oczywiście chcąc tym bardziej podkreślić jego wielkość⁵⁵. Przy całej swej stronniczości „Historia Kościelna” nie jest dziełem napisanym przeciw chrześcijańskim wrogom anomeizmu, lecz przeciw poganom – co również upodabnia punkt widzenia autora do Euzebiuszowego. To z nimi polemizuje Filostorgiusz w kluczowej sprawie natury kataklizmów dotykających cesarstwo rzymskie⁵⁶, to ich wiarę w przepowiednie nieustannie karci i wyśmiewa. Najczarniejszą postacią zaś jego historii nie jest żaden z prześladowców neoarian, lecz Julian Apostata, choć zapewne był to najbardziej przychylny stronnikom Aecjusza i Eunomiusza władca Rzymu. Pamiętajmy, że poza „Historią Kościelną” i „Pochwałą Eunomiusza” Filostorgiusz napisał jedno jeszcze dzieło: „Przeciw Porfiriuszowi”⁵⁷.

Odpowiedzią zwolenników *homoousios* na ujęcia historii Kościoła takie jak opisane powyżej⁵⁸ było opracowanie własnych dzieł tego gatunku. Wyróżniają się wśród nich trzy „Historie Kościoła” powstałe na Wschodzie za panowania Teodozjusza II, tak bliskie sobie, że nazwane już w połowie XIX w. „synoptycznymi”⁵⁹. Ów wspólny punkt widzenia tłumaczy się zależnością dwu późniejszych „Historii Kościoła”, napisanych przez konstantynopolińskiego adwokata Sozomena i przez jednego z najwybitniejszych teologów Kościoła owych czasów, wspomnianego już biskupa Cyru Teodoreta, od pierwszego z dzieł „synoptycznych”⁶⁰. Autorem jego jest niejaki Sokrates, osoba najbardziej chyba tajemnicza wśród autorów kościelnej historiografii. Sam nie mówi o sobie niemal nic, pewne wnioski wyciągnąć możemy jedynie z jego postawy w ówczesnych sporach kościelnych, czy też analizując krąg znajomych mu osób. A zarówno postawa Sokratesa, jak i źródła na których się opiera, dają tu wiele do myślenia. Niewątpliwie Sokrates, pisząc historię sporów arianskich, staje całym sercem po stronie nicej-

⁵³ Euseb. HE I.1.1-2.

⁵⁴ Np. gdy przedstawia wyznawcę Maksyma, który opowiedział się po stronie Atanazego (Philost. HE III.12).

⁵⁵ Philost. HE VIII.11.

⁵⁶ Zaznajomiony z pogańską kosmologią, odrzuca jednak preferowane przez pogańskich uczonych próby naturalnego wytłumaczenia kataklizmów: jeśli żywioły zachowują się nienaturalnie, musi kryć się za tym jakaś niezależna wobec nich przyczyna. Tą przyczyną jest dla Filostorgiusza wola Boża, kataklizmy zaś, których jego współcześni są świadkami, zostały dawno już zapowiedziane w Piśmie Świętym.

⁵⁷ Philost. HE X.10.

⁵⁸ Jeep (op. cit., s. 116n.) dowodzi, że Sokrates znał Filostorgiusza, a więc przynajmniej jego „Historia Kościoła” była po części polemiką z eunomiańską wizją tej historii. Sokrates jednak nic nie pisze o Filostorgiuszu, otwarcie polemizuje natomiast przede wszystkim z macedoniańskim historykiem Sabinusem. Filostorgiusza znał też z pewnością Teodoret (idem, s. 156n.).

⁵⁹ Przez F.Ch. Baura (*Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852).

⁶⁰ Jeep, op. cit., s. 137-155; Schoo, op. cit., s. 16nn.

skiej ortodoksji. Zarazem jednakże nie pisze on historii jedynie Kościoła katolickiego, interesują go wszystkie ważniejsze kościoły chrześcijańskie. Sokrates pozostaje demonstracyjnie krytyczny zarówno wobec niektórych źródeł ortodoksyjnych (Rufin z Akwilei), jak i arianiżujących (Euzebiusz z Cezarei, Sabinus z Heraklei). Ten krytycyzm zjedna mu dobrą opinię u historyków nowożytnych – już przed stu laty F. Geppert zauważył z podziwem, że nie sposób zarzucić mu żadnego zafałszowania źródeł⁶¹. Faktycznie jest Sokrates historykiem w miarę obiektywnym i nad wyraz rzetelnym jednakże cały jego krytycyzm i obiektywizm zanika, gdy dochodzi do przedstawiania wydarzeń z dziejów schizmatycznego kościoła nowacjan, o którym informacje czerpie – znów fakt zastanawiający – z nieznanych nikomu poza nim źródeł ustnych⁶².

Zanim jednak przyjrzymy się bliżej osobie autora, wypada w największym skrócie omówić stan badań nad jego dziełem⁶³. Przez długie wieki podstawowym wydaniem Sokratesa była praca paryskiego uczonego Valois (Valesiusa), która ukazała się w roku 1668 wraz z łacińskim przekładem⁶⁴. Wznowiona w 1859 w ramach „Patrologii” Migne’a⁶⁵, stała się też podstawą polskiego tłumaczenia Sokratesa, dokonanego przez S. Kazikowskiego⁶⁶. Samodzielne XIX-wieczne wydanie R. Husseya (1853) nie stanowiło zasadniczego postępu wobec pracy Valois⁶⁷. Dopiero w 1995 doczekała się „Historia Kościoła” nowoczesnego wydania w ramach wznowionej serii *Griechische Christliche Schriftsteller*⁶⁸. Nieomal równie wielka luka istnieje w opracowaniach poświęconych dziełu Sokratesa. W 1885 roku L. Jeep ustalił ostatecznie kierunki zależności między powstałymi w początku V w. „Historiami Kościoła”⁶⁹, a w 1898 jego praca została uzupełniona wspomnianym dziełem Gepperta poświęconym źródłom Sokratesa⁷⁰. Przez 99 lat praca Gepperta pozostawała jedyną monografią tej najważniejszej z poeuzebiuszowych „Historii Kościoła”, a do dziś jest jedyną próbą systematycznego przedstawienia warsztatu jej

⁶¹ F. Geppert, *Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, Leipzig 1898, s. 9n.

⁶² Godne uwagi jest, że Sokrates dla pierwszych pięciu ksiąg swej „Historii” korzysta niemal wyłącznie ze źródeł ustnych pochodzących od nowacjan, por. A. Ferrarini, *Tradizioni orali nella Storia Ecclesiastica di Socrate Scolastico*, „Studia Pataviana” 28 (1981), s. 29-54.

⁶³ Historii recepcji dzieła Sokratesa poświęca obszerny rozdział M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, s. 13-27.

⁶⁴ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΥ ΚΑΙ ΕΡΜΕΙΟΥ ΣΩΖΟΜΕΝΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ. SOCRATIS SCHOLASTICI ET HERMIAE SOZOMENI HISTORIA ECCLESIASTICA. HENRICUS VALESIIUS Graecum textum collatis MSS. Codicibus emendavit, Latine vertit, & Annotationibus illustravit. Adjecta est ad calcem disputatio Archelai Episcopi aduersus Manichaeum, PARISIIS, Excudebat Antonius Vitre, Regis & Cleri Gallicani Typographus. M.DC.LXVIII.

⁶⁵ *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 67, ed. Jacques Paul Migne, Paris 1859; ściśle rzecz biorąc był to przedruk wydania Readinga z 1720 roku, które z kolei było nieomal wiernym przedrukiem Valesiusa, z nieznacznie tylko poszerzonym komentarzem (Wallraff, op. cit., s. 301n.).

⁶⁶ Wydanie pierwsze: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972. W tekście korzystałem z wydania drugiego, szerzej dostępnego, a także poszerzonego o naukowy wstęp i komentarz: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wst. E. Wipszycka, komentarz A. Ziółkowski, Warszawa 1986.

⁶⁷ *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*, ed. Robert Hussey, Oxford 1853, krytyka por. Wallraff, op. cit., s. 16 przyp. 23.

⁶⁸ Sokrates, *Kirchengeschichte*, hrsg. v. G.Ch. Hansen, mit Beiträgen von M. Širinjan (GCS, N.F. 1), Berlin 1995.

⁶⁹ L. Jeep, *Quellenuntersuchungen zu den Griechischen Kirchenhistorikern*, „Jahrbücher für classische Philologie”, Suppl. XIV (1885), s. 53-178.

⁷⁰ F. Geppert, *Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, Leipzig 1898 (dostępny w reprintsie Aalen 1972).

autora. W napisanych w XX w. opracowaniach historiografii kościelnej dzieło Sokratesa traktowane było zazwyczaj marginalnie. Korzystnie wyróżnia się tu praca Chesnuta, który poświęcił Sokratesowi jako historykowi Kościoła osobny rozdział. Chesnut zajął się m.in. problemem historiozofii Sokratesa, wskazując na element „kosmicznej sympatii”, ukrytych współzależności między wydarzeniami dziejów państwa i Kościoła, oraz na występujące w toku dziejów przełomowe momenty, określane terminem *καίρος*⁷¹. Chesnut próbował też ukazać idealny wizerunek cesarza u „synoptyków”, ale, nie dostrzegając tu głębszych różnic, zdecydował się przedstawić pewien „wspólny” dla nich obraz⁷². W ostatnich latach ukazała się znacznie obszerniejsza praca H. Leppina, poświęcona wizerunkom poszczególnych cesarzy w „Historiach Kościoła” Sokratesa, Sozomena i Teodoret⁷³. Choć w przeciwieństwie do Chesnuta autor zauważa, że nie są oni tu bynajmniej „synoptykami”, ogranicza się niestety do opisu odmienności ich spojrzenia na chrześcijańskie cesarstwo rzymskie, jedynie w zakończeniu próbując dociec źródeł owej różnicy. Dodajmy, że Leppin niezmiernie umniejsza wagę nowacjańskich elementów historii Sokratesa⁷⁴, nie dostrzega nowacjan nawet we fragmentach pochodzących z ich właśnie tradycji (np. analizując zdarzenia opisane w HE V.10). Choć więc w założeniach praca ta bardzo bliska jest przedstawionemu przeze mnie w rozdziale 2.4 problemowi, wykorzystać ją mogę w bardzo ograniczonym stopniu. Istnienie książki Leppina zwalnia mnie jednak z przeprowadzenia niektórych szczegółowych badań nad politycznymi poglądami Sokratesa, pozwalając się skupić nad istotą problemu, czyli rolą, jaką w kształtowaniu tych poglądów odegrała kościelna przynależność historyka.

Dopiero jednak w roku 1997 praca Gepperta została uzupełniona, i to od razu przez dwie monografie, co jest wyrazem renesansu zainteresowań tą „Historią Kościoła” wśród badaczy. Pierwsza, dzieło Th. Urbainczyk⁷⁵ jest przede wszystkim obszerną analizą dzieła Sokratesa pod kątem prezentowanych tu idei. Autorka nie oferuje jednak nowego czy choćby głębszego spojrzenia na badany temat - dostrzega ona pewne charakterystyczne dla Sokratesa idee, ale ogranicza się do ich opisu i poparcia przykładami, nie próbując ich wyjaśnić. Niewątpliwie lepsza jest praca M. Wallraffa⁷⁶ i choć obejmuje nieco węższe pole badań (dotyczy przede wszystkim konstrukcji dzieła, a także światopoglądu autora) należy ją uznać za najważniejsze z opracowań dotyczących Sokratesa. Wallraff jest jedynym autorem, który w poważny sposób zabrał się do rewizji ustaleń Valois w kwestii przynależności kościelnej Sokratesa, jak również jedynym, który podjął się badania używanej przezeń terminologii. W badaniach nad nowacjańskim wątkiem „Historii Kościoła” Sokratesa nie był on zresztą pionierem, wcześniej wyróżnił się tu zwłaszcza A. Ferrarini, który przedstawił obszerną analizę dotyczących nowacjan fragmentów dzieła⁷⁷.

⁷¹ G.F. Chesnut, *The First Christian Histories, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977, s. 167-189 (swoje idee przedstawił wcześniej Chesnut w artykule *Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus*, ChH 44 (1975), s. 161-171).

⁷² Chesnut, *The First Christian Histories...*, s. 223-242.

⁷³ H. Leppin, *Von Constantin dem Großen bis zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996.

⁷⁴ Na wszystkie argumenty świadczące za przynależnością Sokratesa do Kościoła nowacjan wystarczy mu jedna odpowiedź: po co nowacjanin miałby pisać historię Kościoła katolickiego? (Leppin, op. cit., s. 12, przyp. 47).

⁷⁵ Th. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Michigan 1987.

⁷⁶ M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997.

⁷⁷ Ferrarini, *Eresia e storia ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scolastico)*, [w:] „An-

Najnowszą pracą poświęconą kościelnej historiografii, która dosłownie w ostatniej chwili wpadła mi w ręce, jest książka rosyjskiego historyka I. Kriwušina⁷⁸. Autor przyznaje Sokratesowi szczególnie istotne miejsce w dziejach kościelnej historiografii, podkreśla postęp jakiego dokonał on w rozumieniu dziejów w stosunku do Euzebiusza. Choć w dość nikłym stopniu wykorzystał najnowsze ustalenia nauki zachodniej, nie podziela też przekonania o nowacjańskim wyznaniu Sokratesa, czyni jednak wiele nowych, oryginalnych spostrzeżeń, dotyczących konstrukcji jego „Historii Kościoła”. Podkreśla odrębność dwu wątków: historii ogólnochrześcijańskiej, której bohaterami są cesarze, i wewnątrzkościelnej, domeny biskupów, bada zależności między nimi, ostatecznie konstatuje, że ta odrębność życia kościelnego była dla Sokratesa raczej szkodliwą anomalią niż stanem pożądanym. Podnosi rolę wolnej woli w wizji dziejów Sokratesa, wskazuje, że działanie Boże jest tu zawsze odpowiedzią na wybór człowieka, a także na nieobecność Szatana jako siły sprawczej w historii.

Najważniejsze z naszego punktu widzenia są ustalenia dotyczące osoby historyka. Przez długi czas pokutował w historiografii pogląd, że autor pierwszej z trzech synoptycznych „Historii Kościoła” był konstantynopolińskim adwokatem, świeckim katolikiem z niezbyt zrozumiałych przyczyn sympatyzującym z nowacjanami. W rzeczywistości Sokrates nazwany został Scholastykiem dopiero w pewnym XI-wiecznym kodeksie. Ponieważ ten właśnie kodeks stał się podstawą najstarszego wydania jego „Historii Kościoła” z 1549 roku⁷⁹, ów nie poświęcony w starszych źródłach przydomek przyłgnał do jego imienia i używany jest powszechnie przez współczesnych badaczy. Na jego podstawie wysnuto też teorię o przynależności Sokratesa do środowiska prawniczego Konstantynopola (scholastykami nazywano podówczas adwokatów) i o tym, że adresat jego „Historii”, Teodor, jest tożsamy z noszącym tytuł *comes sacrae memoriae* członkiem komisji prawników biorących udział w sporządzeniu Kodeksu Teodorzjusza⁸⁰. Obecnie jednak wysuwa się przeciw temu coraz więcej zastrzeżeń: podnosi się widoczny brak prawniczego obycia Sokratesa, jego krytyczne zdanie o zawodzie adwokackim, a także i późne pojawienie się przydomka, który być może miał jedynie służyć odróżnieniu historyka od Sokratesa filozofa⁸¹. Należy też zauważyć, że w początku V w. słowo *scholasticus* bynajmniej niekoniecznie oznaczało adwokata, równie dobrze mogło być określeniem nauczyciela retoryki czy gramatyki, albo też po prostu człowieka wykształconego (w każdym wypad-

nali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Padova” 4 (1979), s. 127-185. Na znacznie mniejszą skalę badania nad rolą nowacjan w dziele Sokratesa przeprowadziła P. Allen (*The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians. Studies in Socrates and Theodoret*, w; *Reading the Past in the late Antiquity*, ed. G. Clarke, Sydney 1990, s. 267-271), sam Wallraff poświęcił problemowi osobny artykuł (*Socrates Scholasticus on the History of Novatianism*, St. Patr. XXIX (1997), s. 170-177). Wymienić też należy artykuł C. Curtiego, poświęcony przedstawieniu początków kościoła nowacjańskiego m.in. w dziele Sokratesa (*Lo scisma Novaziano nell' interpretazione dello storico Socrate*, [w:] *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità...*, Messina 1980, s. 313-333).

⁷⁸ I. Kriwušin, *Rannevizantijaska cerkownaja istoriografija*, Sankt-Peterburg 1998 (O Sokratesie – s. 15-19, 120-159).

⁷⁹ Wallraff, op. cit., s. 215n.

⁸⁰ Chesnut, op. cit., s. 169.

⁸¹ Sokrates nigdzie nie pisze o sobie, że jest adwokatem, z praw cesarskich zna zaś jedynie te, które znalazł w źródłach (Geppert, op. cit., s. 2); w przeciwieństwie do niego rzeczywisty scholastyk, Sozomen, nie tylko chętnie przytacza cesarskie ustawy, ale też prowadzi własne poszukiwania, być może w kancelariach - jego „Historia Kościoła” zawiera wersje konstytucji z pewnością autentyczne, a nie zachowane w obecnej wersji Kodeksu Teodorzjusza (J. Harries, *Sozomen and Eusebius: The Lawyer as Church Historian in the Fifth Century*, [w:] *The Inheritance of Historiography 350-900*, ed. by Ch. Holdsworth, T.P. Wiseman, Exeter 1986, s. 45-52). Por. też Leppin, op. cit., s. 11; Urbainczyk, op. cit., s. 13n.; Wallraff, op. cit., s. 215-218.

ku tłumaczyłoby to jego znajomość łaciny, którą znać podówczas musieli nie tylko prawnicy). Niejednokrotnie pojawia się też w owym czasie imię: Scholastyk⁸². Sokrates niewątpliwie posiada co najmniej dobre wykształcenie gramatyczne⁸³, niewątpliwie też jest osobą ściśle związaną z Konstantynopolem. Nie był tam raczej postacią znaczącą - wnikliwi badacze dostrzegli, że krąg jego znajomości ograniczał się do prezbiterów, nie ma wśród nich żadnego biskupa⁸⁴.

Najbardziej uderzającym faktem dla nieuprzedzonego czytelnika „Historii Kościoła” są widoczne preferencje Sokratesa dla kościoła nowacjan. Od stuleci już toczy się spór, czy Sokrates kierował się tu jedynie jakąś trudną do zrozumienia sympatią, czy też sam był członkiem tej wspólnoty. Teza o przynależności Sokratesa do kościoła nowacjan pojawia się po raz pierwszy w „*Passio Artemii*” (IX w.), a przez okres średniowiecza określenie „nowacjanin” przyłgnęło do Sokratesa tak, jak w późniejszym czasie przydomek „scholastyk”⁸⁵. W XVI w. kwestia była dyskutowana, za nowacjańskością Sokratesa opowiadał się wybitny uczonec Cesare Baronio⁸⁶. Nowoczesna nauka poszła jednak za autorytetem Valois, który dowodził, iż mimo swych pronowacjańskich sympatii Sokrates z pewnością był katolikiem⁸⁷. Spośród wymienionych wyżej badaczy jedynie Wallraff opowiada się jednoznacznie za przynależnością Sokratesa do kościoła nowacjan. Choć poświęca on problemowi obszerny wywód, konkluduje na koniec, że kwestia przynależności religijnej Sokratesa ma znaczenie drugorzędne dla odczytania jego dzieła⁸⁸. Zapewne jest to uwaga trafna z punktu widzenia kogoś, kogo interesuje przede wszystkim sama wiarygodność „Historii Kościelnej” – Wallraff dowodzi, że nowacjanizm Sokratesa w niewielkim tylko stopniu mógł wpłynąć na tendencyjny dobór materiału źródłowego lub przedstawienie mniej ważnych faktów przez historyka. Dla nas jednak, ponieważ badamy nie faktyczny przebieg zdarzeń przedstawionych w „Historii Kościoła”, lecz idee wyrażone w tym dziele, jest to zagadnienie podstawowe: czy autor przedstawia dzieje nowacjan i ich relacji z państwem rzymskim z pozycji życzliwego choćby obserwatora, czy też osoby zaangażowanej po jednej z tych stron. Dlatego też wydaje się stosowne rozważenie tu wszystkich argumentów za i przeciw, nawet jeśli częściowo oznacza to streszczanie pracy poprzednich historyków.

Dowody przedstawione przez badaczy przedmiotu – niewiele nowego powiedziano tutaj od czasów Valois – na przynależność Sokratesa do Kościoła katolickiego, mają przede wszystkim charakter negatywny. Wskazuje się przede wszystkim na poglądy autora „Historii Kościoła” w kwestii pokuty, rzekomo różne od tych przyjętych w kościele nowacjan. Sokrates miał jakoby dopuszczać jednokrotną pokutę po przyjęciu chrztu, podczas gdy nowacjanie nie zezwalali na żadną⁸⁹. Rzeczywiście, autor, krytykując retorycznie przesadną wypowiedź Jana Chryzostoma, zgodnie z którą wierny może powracać do Kościoła w sakramencie pokuty choćby i tysiąc razy, wspomina o obowiązującym dotąd w Kościele katolickim zwyczaju jednej pokuty⁹⁰. Nic

⁸² Wszystkie możliwości wlicza A. Claus, *Ο ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΣ*, Diss. Köln 1965.

⁸³ Sokrates zapewnia, że w młodości był uczniem dwu wybitnych pogańskich gramatyków, Ammoniusza i Hella-diusza, zbiegłych z Aleksandrii po sprowokowanych przez Teofila rozruchach (HE V.16). Wart odnotowania jest tu szacunek Sokratesa dla wiedzy i wykształcenia, jak i jego pogarda dla prostych, niewykształconych ludzi.

⁸⁴ Geppert, op. cit., s. 2n.

⁸⁵ Wallraff, op. cit., s. 237-239.

⁸⁶ Por. A. Ferrarini, *Socrates novatianus homo: Giudizio storico e metodologia storiografica in Cesare Baronio*, [w:] *Baronio storico e la controriforma*, ed. R. De Maio, L. Gulia, A. Mazzacane, Sora 1982, s. 311-346.

⁸⁷ por. Urbainczyk, op. cit., s. 26 (Valois PG 67, col. 619-20).

⁸⁸ Wallraff, op. cit., s. 254.

⁸⁹ Chesnut, op. cit., s. 186.

⁹⁰ „Ogarniamy wprost zdumienie na myśl, jak przy owej wielkiej gorliwości w ćwiczeniu się w cnocie

nie wskazuje, by wzmianka o jednorazowej pokucie wyrażała osobiste poglądy autora w tej kwestii, opisuje on jedynie zwyczaje panujące dotąd w Kościele katolickim. Niewątpliwie krytycznie odnosił się do zdania Chryzostoma „Po raz tysięczny ponowiwszy akt żalu – wejź!”⁹¹, ale przecież odwołuje się tu do krytyki nowacjańskiego biskupa, Sisinniosa, który z pewnością bronił nowacjańskiego zwyczaju w tym względzie, nie zaś do zwolenników jednorazowej możliwości pokuty.

Valois jako dowód na sprzeczne z nowacjańskimi poglądy autora na pokutę przytacza też jego wypowiedź w związku z historią zniesienia w katolickim kościele konstantynopolińskim urzędu prezbitera do spraw pokutnych⁹¹. Urząd ten istniał we wszystkich kościołach chrześcijańskich z wyjątkiem nowacjańskiego, z kościoła katolickiego znikł zaś na skutek skandalu, jakim było publiczne przyznanie się „pewnej niewiasty wysokiego rodu”⁹² do cudzołóstwa z prezbiterem. By uniknąć podobnych kompromitujących zdarzeń („oburzano się bowiem nie tylko na sam fakt, ale i na to, że czyn ten ściągnął na Kościół bezbożne pomówienia i zniewagi”⁹³) biskup Nektariusz poszedł za radą prezbitera Eudemona: zniósł urząd prezbitera do spraw pokutników, pozwalając „by każdy według swego sumienia przystępował do tajemnicy ołtarza”⁹⁴ (faktycznie oznaczało to więc zniesienie zwyczaju publicznej pokuty). Otóż to właśnie rozwiązanie nie budzi zachwytu Sokratesa, który przytacza swą wypowiedź pod adresem pomysłodawcy tego rozwiązania: „czy twoja rada, prezbiterze, oznacza dla Kościoła coś pożytecznego, czy też nie, Bóg to raczej wie; widzę jednak, że dostarczyła ona pretekstu, by poniechać piętnowania wzajemnych przewinień i zaprzepaścić polecenie Apostoła, który mówi: I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności, a raczej piętnując, nawracajcie”⁹⁵. Tu niewątpliwie przytacza Sokrates swą własną opinię; Wallraff zwraca uwagę, że jest to jedno z niewielu miejsc „Historii”, w których wypowiada się on w pierwszej osobie⁹⁶. Valesius sądzi, że wobec tego nie mógł on być nowacjaninem, jako taki winien był bowiem zmianę pochwalić. Czy rzeczywistość zbliżała ona jednak praktykę Kościoła katolickiego do nowacjańskiego? Przecież w rzeczywistości nie oznaczała zniesienia pokuty, a jedynie publicznego wyznania win; pozostawienie dostępu do sakramentów jedynie sumieniu wiernych nie mogło w żadnym wypadku spotkać się z aprobatą nowacjanina – konkluduje Wallraff⁹⁷.

Wyrazem krytycznego stosunku Sokratesa do nowacjańskiego rygoryzmu miałyby być przytoczenie wypowiedzi cesarza Konstantyna pod adresem nowacjańskiego biskupa: „Przystawiaj

panowania nad sobą mógł on [Chryzostom] w bezpośrednich swoich wypowiedziach nauczać lekceważenia powściągliwości. Bo kiedy symbol biskupi przyznawał jedną tylko możliwość pokuty i odpuszczenia tym, którzy po chrzcie popełnili grzech ciężki, on odważył się powiedzieć: „Po raz tysięczny ponowiwszy akt żalu – wejź!”. Z racji tej nauki zgnano go nawet wiele bliskich mu osób, a szczególnie Sisinnios, biskup nowacjan. Napisał on również rozprawę, w której wystąpił przeciw temu zdaniu i wspaniale w związku z tym zaatakował Jana.” (Socr. HE VI.21.4-6, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 488). Prawdopodobnie Sisinnios, a za nim Sokrates, błędnie zrozumieli tu myśl Jana, który głosił konieczność nieustannie ponawianej pokuty za grzechy powszednie (Wallraff *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” = „Journal of Ancient Christianity” 1 (1997), s. 264n.).

⁹¹ Socr., HE V.19.

⁹² Socr. HE V.19.5; tłum. Kazikowski, op. cit., s. 421.

⁹³ Socr. HE V.19.8; tłum. Kazikowski, op. cit., s. 421.

⁹⁴ Socr. HE V.19.9; tłum. Kazikowski, op. cit., s. 422.

⁹⁵ Socr. HE V.19.10.; tłum. Kazikowski, op. cit., s. 422; zob. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates...*, s. 243, przyp. 146.

⁹⁶ Wallraff, op. cit., s. 243.

⁹⁷ ibidem, s. 244.

drabinę, Akezzuszu, i wstępuj sam do nieba!⁹⁸, jak również wypowiedzi biskupa Attyka, oskarżającego nowacjan o okrucieństwo wobec grzeszników⁹⁹. Słowa Konstantyna rzeczywiście zostały odczytane jako krytyka nowacjańskiego rygoryzmu, jednak nie przez Sokratesa, a Sozomena, który je od niego przepisał – przy czym Sozomen wyraźnie zaznacza, że jest to jedynie jego własna hipoteza¹⁰⁰. Sokrates nie opatruje ich żadnym komentarzem, jednak z pewnością zna je z tradycji nowacjańskiej, a trudno przypuszczać, by nowacjanie, zachowując przez tak długi czas pamięć o tej wypowiedzi, sami też uważali zawartą w niej ewentualną krytykę za zasadną. Co do zarzutu Attyka, to pada on również w trakcie rozmowy z biskupem nowacjańskim, nie jest jednak – jak cytowana wypowiedź Konstantyna – konkluzją, ostatnie słowo ma tu nowacjański biskup Asklepiades¹⁰¹.

Drugim ważnym argumentem przeciw uznaniu Sokratesa za nowacjanina jest umieszczenie przezeń nowacjanizmu w jednym rzędzie z innymi kościołami odszczepieńczymi, jak arianie, eunomianie i macedonianie. Najwyraźniej ma to miejsce w rozdziałach HE V.20-24¹⁰², gdzie Sokrates kolejno opisuje podziały w kościołach nowacjan, arian, eunomian i macedonian. Co gorsza, kończy ten fragment poleceniem czytelnikowi dziełka Epifaniasza „*Ancoratus*”, „jeśli by zapragnął zapoznać się z nazwami rozmaitych herezji”¹⁰³, przez co wydaje się zaliczać również i nowacjan do herezyków. Wallraff sądzi, że umieszczenie opisu rozłamu w kościele nowacjan w gronie innych podobnych przypadków łagodźć miało negatywne wrażenie, jakie zostawia opis kłótni w kościele nowacjańskim¹⁰⁴. Cóż jednak począć z tym ostatnim, podsumowującym zdaniem? Wydaje się, że trzeba tu przyjrzeć się bliżej sposobowi, w jaki Sokrates używa w swym dziele słowa „herezja”.

W liczbie pojedynczej Sokrates używa tego słowa rzadko, określając nim różne kościoły chrześcijańskie, wystrzega się jednak stosowania go wobec katolików i nowacjan. W jednym tylko miejscu w całej „Historii Kościoła” używa wobec nowacjanina określenia „herezyk”: kiedy cytuje Jana Chryzostoma¹⁰⁵. Natomiast zarówno jedni, jak i drudzy podpadają dlań pod określenie użyte w liczbie mnogiej: „herezje”¹⁰⁶. Związane jest to ze specyficzną teorią Sokratesa dotyczącą rozwoju Kościoła. Widzi on tu dwa kierunki: z jednej strony dążenie do jedności i zgody, *homonoia*, z drugiej zaś „zamiłowanie do sporów” – *filoneikia*¹⁰⁷, sporów, których owocem jest właśnie rozdarcie jednego Kościoła na zwalczające się wzajemnie herezje¹⁰⁸. W jednym z ostatnich rozdziałów „Historii Kościoła” opisuje, jak na pogrzebie nowacjańskie-

⁹⁸ Socr. HE I.10, tłum. za: S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 100. Zarzut ten podnosi Wipszycka we wstępie do tegoż dzieła (ibidem, s. 23).

⁹⁹ „Nowacjan (...) nie uznają, dlatego że dla nieznanych potknięć moralnych wykluczają świeckich ze wspólnoty kościelnej” (Socr. HE VII.25.18, tłum. za S. Kazikowski, op. cit., s. 533). Argument ten podnosi Urbainczyk, op. cit., s. 27.

¹⁰⁰ „Myślę, że słowa te wypowiedział cesarz nie w sensie pochwały, ale [nagany], że [nowacjanie] będąc ludźmi uważają się za istoty wolne od grzechu” (Sozom. HE I.22.3, tłum. za S. Kazikowski, Hieronim Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 76). Szerzej: zob. rozdz. 2.2, s. 155.

¹⁰¹ W wypowiedzi Asklepiades zwraca uwagę na to, że nowacjanie jedynie rozszerzają na świeckich obyczaj panujący w Kościele katolickim wobec duchownych.

¹⁰² Jest to znów argument Valois.

¹⁰³ Socr. HE V.24, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 437.

¹⁰⁴ Wallraff, op. cit., s. 246.

¹⁰⁵ Socr. HE VI.22.15.

¹⁰⁶ Wallraff, op. cit., s. 36.

¹⁰⁷ ibidem, s. 116n.

¹⁰⁸ ibidem, s. 256n.

go biskupa Pawła wszystkie „herezje” łączą się na chwilę z powrotem w „jeden Kościół”¹⁰⁹. W obliczu tego obrazu nie da się utrzymać tezy, że Sokrates za „jeden Kościół” uważa Kościół katolicki: używa on słowa ἐκκλησία też wobec partykularnych grup chrześcijan¹¹⁰, ale dopiero wszyscy oni razem tworzą jedyny Kościół. Wobec katolików używa często zaskakująco deprecjonujących terminów, np. „ci, którzy trzymają w swym ręku kościoły”¹¹¹, co sugerowałoby, że uważa ich za jedną z wielu partii kościelnych, aktualnie zwycięską. Ani razu natomiast nie nazywa ich Kościoła „katolickim”, a tylko dwukrotnie „ortodoksyjnym”¹¹².

Pozytywna część argumentacji Wallraffa jest znacznie skromniejsza. Za przynależnością Sokratesa do nowacjańskiego kościoła przemawia, jego zdaniem, zarówno wyjątkowo dobra znajomość historii tego kościoła, jak i osobiste, emocjonalne zaangażowanie w tę historię, mianowicie w spór na temat daty święcenia Wielkanocy, który zaowocował schizmą Sabbatiosa¹¹³. Oba te argumenty świadczą przeciw hipotezom w inny sposób próbującym powiązać Sokratesa z nowacjanizmem – że był on nowacjaninem nawróconym na katolicyzm, albo że nowacjaninem był jedynie adresat jego dzieła, Teodor. Przeciw pierwszej przemawia emocjonalny związek z nowacjanizmem (neofici zazwyczaj nie traktują przychylnie swych dawnych błędów), przeciw drugiej – fakt, że Sokrates już we wczesnej młodości zasięgał informacji u nowacjańskiego prezbitera, Auksanona¹¹⁴. Wallraff wylicza też pracowicie wszelkie przejawy możliwych tendencji nowacjańskich w „Historii Kościelnej”: lekceważenie kultu relikwii, brak zainteresowania monastycyzmem, pominięcie historii pokuty kościelnej Teodozjusza Wielkiego¹¹⁵. Pomija przy tym podstawowy, rzucający się w oczy fakt, czyli nadmierne znaczenie, jakie w dziejach Kościoła IV i początku V w. przypisuje Sokrates nowacjanom – ten właśnie temat będzie przedmiotem rozważań w rozdziale 2.4.

Dane biograficzne (szczególnie dobra znajomość nowacjańskich źródeł i zaangażowanie w wewnątrznowacjańskie spory), sympatie dla nowacjańskich biskupów, ale i głoszonej przez nich doktryny – wszystkie te przesłanki świadczą pośrednio za przynależnością Sokratesa do tego kościoła. Jednoznacznego dowodu na nią nie posiadamy – podobnie zresztą jak na eunomianizm Filostorgiusza – byłyby nim tylko wypowiedź autora wprost fakt ten stwierdzająca, bądź też równie jednoznaczne, opierające się krytyce, świadectwo innego źródła. Możemy natomiast stwierdzić, jaki charakter miała napisana przez Sokratesa „Historia Kościoła”. Jak się powszechnie przyjmuje, dzieła tego gatunku nie były przedsięwzięciami czysto historiograficznymi – powstawały one w celach apologetycznych. Historia chrześcijaństwa była w nich przedstawiana w ten sposób, by dowieść, że to właśnie dany kościół jest dziedzicem tradycji apostoelskiej, a zatem głosi prawowierną naukę¹¹⁶. Sokrates nie rezygnuje z tego celu, choć w pewnym sensie za dziedziców Tradycji Apostoelskiej uważa wszystkie odłamy chrześcijaństwa. Jego

¹⁰⁹ Socr. HE VII.46.2.

¹¹⁰ Wallraff, op. cit., s. 32.

¹¹¹ οἱ τοῦ τῶν ἐκκλησιῶν κρατοῦντες (Socr. HE V.19.4; tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 421).

¹¹² Wallraff, op. cit., s. 34n.

¹¹³ Wallraff, op. cit., s. 248-250.

¹¹⁴ Pierwszą hipotezę tworzy Wallraff roboczo i odpira (op. cit., s. 248), autorem drugiej jest A. Harnack (*Sokrates und Sozomenos, Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*² 14, Leipzig 1884, s. 403-420, za: Wallraff, ibidem).

¹¹⁵ Wallraff, op. cit., s. 254n.

¹¹⁶ Wspomina o tym Urbainczyk, op. cit., s. 100-105. Oczywiście, to tylko jeden z aspektów apologii, „Historie Kościoła” broniły też chrześcijan przed zarzutami pogan i Żydów, był to jednak w czasach Sokratesa aspekt dominujący.

„Historia Kościoła” broni przede wszystkim *homoousios*, jako wyrażającego wiarę także przed-nicejskiego Kościoła. Wyznawcami *homoousios* byli katolicy i nowacjanie. W stosunku do różnych odłamów „arianizmu” zarówno jedni jak i drudzy są obrońcami ortodoksji i dziedzicami Tradycji, jak to wyraźnie podkreśla w opisie dysputy podczas „synodu wszystkich herezji” w 383 roku (HE V.10). Kiedy jednak dochodzi do konfrontacji poglądów różniących oba te ortodoksyjne kościoły, górami okazują się zawsze nowacjanie¹¹⁷. Sokrates nie tylko głosi przy tym moralną wyższość nowacjańskiej zasady nie przyjmowania do kościoła tych, którzy zgrzeszyli ciężko po chrzcie, ale także broni jej jako zgodnej z Tradycją¹¹⁸ – a więc to katolicy wprowadzili w tym względzie innowację. A zatem jego „Historia Kościoła” jest podwójną apologią – wszystkich zwolenników *homoousios* przed „arianami” i nowacjan przed resztą chrześcijan. Można tu znaleźć dalekie podobieństwo do Filostorgiusza, który w sporach wewnątrz chrześcijaństwa bierze stronę eunomian, natomiast wobec pogaństwa broni wszystkich chrześcijan. Natomiast pozornie znacznie bliższy Sokratesowi Sozomen zachowuje się zupełnie odmiennie – okazuje sympatię, czasem nawet podziw, poszczególnym nowacjanom i macedonianom, jednakże wyraźnie dystansuje się od błędnych zasad ich wiary.

Prezentacja we wstępie do mojej pracy choćby podstawowej literatury dotyczącej wszystkich poszczególnych kościołów mniejszościowych istniejących na terenie wschodniej części cesarstwa rzymskiego w IV i na początku V w. wydaje się niecelowa. Wypada tu jednak omówić literaturę dotyczącą nowacjan i eunomian, jako że poglądy polityczne historyków wywodzących się z tych kościołów będą przedmiotem ostatnich rozdziałów niniejszego studium.

Na badaniach historii nowacjan we wschodniej części Imperium mocno zaciążyła błędna ocena Sokratesa jako w miarę obiektywnego jej narratora. Długo nie dostrzegano zresztą opracowanego przez W.M. Caldera materiału epigraficznego¹¹⁹, który w znacznym stopniu mógł naszą wiedzę uzupełnić. Artykuł R. Janina¹²⁰ to niewiele więcej niż streszczenie wiadomości, jakie można uzyskać z Sokratesowej „Historii Kościoła”. Niewiele lepszy jest artykuł T.E. Gregory’ego¹²¹, a interpretacja dziejów nowacjan na Wschodzie obciążona jest tu dodatkowo błędnym założeniem, że ich kościół pozostawał rygorystycznym pod każdym względem „kościółem świętych”. Ten obraz nie jest oczywiście zgodny z naszym i Gregory’ego głównym źródłem, tj. Sokratesem, z czego ten wyciąga wniosek, że Sokrates i wychwalani przezeń nowacjańscy biskupi reprezentowali jakieś laksystyczne skrzydło swej wspólnoty, wzbudzające obrzydzenie u ogółu wiernych swego kościoła. Podobne w punkcie wyjścia, lecz znacznie pogłębione spojrzenie na kościół nowacjan jako *coetus sanctorum* prezentuje H.J. Vogt w książce pod tym samym tytułem¹²². Jest to do dziś podstawowe, najobszerniejsze opracowanie dziejów nowacjan od wystąpienia rzymskiego prezbitera Nowacjana po ostatnie wzmianki o powstałym za

¹¹⁷ W każdej dyspucie między katolikiem a nowacjaninem na temat pokuty zwycięsko wychodzi ten ostatni (Wallraff, op. cit., s. 250).

¹¹⁸ Socr. HE I.10, II.38, IV.28 mówi o „dawnym zwyczaju”.

¹¹⁹ W.M. Calder, *The Epigraphy of Anatolian Heresies*, [w:] *Anatolian Studies presented to W.M. Ramsay*, Manchester 1923, s. 59-92. Autor opublikował tu i omówił kilkanaście nowacjańskich i enkratycznych epitafów z Laodycei Izauryjskiej.

¹²⁰ R. Janin, *Les novatiens orientaux*, „Echos d’Orient” 32 (1929), s. 385-397.

¹²¹ T.E. Gregory, *Novatianism. A Rigorist Sect in the Christian Roman Empire*, „Byzantine Studies”/, *Études Byzantines*” 2 (1975), s. 1-18.

¹²² H.J. Vogt, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968.

jego sprawą schizmatyckim kościele, obejmujące także problemy głoszonej w tym kościele doktryny. W części poświęconej dziejom nowacjan we wschodniej części Imperium autor w dość powierzchowny sposób korzysta z przekazu Sokratesa, szeroko omawia natomiast powstałe na wschodzie antynowacjańskie pisma i polemiki, nie pomija też nowacjańskich napisów nagrobnych z Laodycei. Pierwszą próbę nowoczesnej syntezy, łączącej wyniki badań nad nowacjańską historiografią i inskrypcjami przedstawił R. Mitchell w swojej „Anatolii”¹²³. Przede wszystkim wypada tu jednak znowu wspomnieć Wallraffa, który, nie poprzestawszy na analizie dzieła Sokratesa, poświęcił obszerny artykuł pozostałym źródłom do dziejów nowacjan na Wschodzie¹²⁴.

Inaczej przedstawia się stan badań nad kościołem eunomiańskim, gdzie niewiele można dodać do powszechnie znanego z kościelnej historiografii i pism polemicznych materiału. Podstawowym opracowaniem poświęconym ruchowi anomejskiemu jest „Historia neoarianizmu” Th.A. Kopeceka¹²⁵. Jest tu właściwie wszystko: biografia Aecjusza i Eunomiusza, gruntowna analiza ich pism i nauki na tle ówczesnych sporów chrystologicznych. Badania autora są zakrojone na tak szeroką skalę, że – wbrew skromnemu tytułowi – jego monografia kościoła neoarian godna jest postawienia obok najważniejszych opracowań dziejów sporów arikańskich, a więc obok dzieł Simonettiego i Hansona. Najmniej jest tu może samej historii kościoła neoariańskiego, zwłaszcza że autor kończy swą opowieść na śmierci Eunomiusza w 395 roku (złośliwie można powiedzieć, że zainteresowania Kopeceka nie odbiegają tu od zainteresowań Filostorgiusza). Dlatego też wciąż ważne pozostaje dzieło E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976, obejmujące także późniejszy okres dziejów tego kościoła¹²⁶. Z nowszych prac wymienić należy artykuł D. Woodsa, poświęcony kilku istotnym dla naszych badań wydarzeniom z dziejów kościoła anomejskiego¹²⁷, jak również ciekawe studia R. Lima i R.P. Vaggione nad metodami propagandy eunomiańskiej i antyeunomiańskiej¹²⁸.

¹²³ S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, vol. II *The Rise of the Church*, Oxford 1995, s. 96-108.

¹²⁴ Wallraff, *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” = „Journal of Ancient Christianity” 1 (1997), s. 251-279.

¹²⁵ Th.A. Kopecek, *A history of Neo-Arianism*, Philadelphia 1979.

¹²⁶ E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976.

¹²⁷ D. Woods, *Three Notes on Aspects of the Arian Controversy, c. 354-367 CE*, *JThS* 44 (1993), s. 604-619.

¹²⁸ R. Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley 1995, s. 109-148; R.P. Vaggione, *Of monks and longue lizards. 'Arians' polemics and ascetism in the Roman East*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 181-214.

Część pierwsza

**Formowanie się kategorii
prawnej „heretyków” jako
podstawy dla kształtowania
się mniejszości heretyckiej
we wschodniej części
cesarstwa rzymskiego
w latach 324–428**

1.1

Przyczyny i charakter prześladowania heretyków¹

Zanim przystąpimy do omawiania dziejów antyheretyckiej polityki Konstantyna i jego następców, warto na chwilę zatrzymać się i zadać pytanie: dlaczego w ogóle prześladowano heretyków? Redukowanie problemu do, niewyjaśnionej bliżej, „nietolerancyjnej natury” państwa czy religii chrześcijańskiej byłoby jego ominięciem, a nie rozwiązaniem. „Herezja”, taka jak ją rozumie chrześcijanie, stanowiła dla świata antycznego zjawisko nowe², dlatego trudno mówić o „tolerancyjności” państwa rzymskiego przed jego chrystianizacją³. Podobnie też nowym zjawiskiem w dziejach Kościoła było roztoczenie nad nim opieki przez Konstantyna. Przeważająca większość chrześcijan bez oporów zaakceptowała użycie „bogatych środków” w obronie ortodoksji⁴; cesarze rzymscy uznali za swój obowiązek prawne ograniczenie działalności „heretyków”. Prześladowanie ich wydaje się prostą konsekwencją rozwoju wypadków, jego przyczyny należy szukać w mentalności ludzi tamtej epoki, w sposobie rozumienia przez nich państwa i jego obowiązków wobec religii.

Na wstępie, jak sądzę, odrzucić należy próby tłumaczenia prześladowań heretyków dbałością cesarza o czystość dogmatyczną Kościoła⁵. Przecież heretycy, jako pozostający poza Kościołem, nie mieli wpływu na kształtowanie głoszonej w nim doktryny (choć mogli skłaniać poszczególne osoby do jej odrzucenia). Ustawy antyheretyckie nie ingerowały w życie uznawanego przez państwo Kościoła, wymierzone były w osoby pozostające na zewnątrz niego, nie w jego członków. Trzeba się oczywiście zgodzić z A. Dębińskim, gdy wskazuje, że ustawy potępiły zarówno „obiektywną” jak i „subiektywną” stronę herezji, zarówno zerwanie jedno-

¹ Tezy przedstawione w tym rozdziale są w dużym stopniu oparte na obserwacjach, szczegółowo zaprezentowanych w dalszej części pracy. Jednak ze względu na ich wagę dla zrozumienia charakteru antyheretyckiej polityki cesarzy nie prezentuję ich wśród wniosków końcowych, lecz na początku części pierwszej.

² A. Momigliano, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century AD*, [w:] A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, s. 91.

³ Jak czyni to np. B. Biondi, *Il Diritto Romano Cristiano*, t. 1, Milano 1952, s. 254nn.

⁴ Przeciwnego stanowiska próbuje bronić Chesnut (*Radicalism and Orthodoxy: The Unresolved Problem of the First Christian Histories*, AThR 65 (1983), s. 295-300).

⁵ R.M. Honig (*The Nicene Faith and the Legislation of the Early Byzantine Emperors*, AThR 25 (1943), s. 307) uważa, że prześladowanie heretyków było prostym następstwem uznania Kościoła za legalną korporację. Z tą chwilą bowiem – zdaniem autora – państwo przyjęło na siebie obowiązek ochrony doktryny i dyscypliny w Kościele, czego wyrazem było wydanie praw antyheretyckich i praw regulujących status kleru.

ści, jak i błąd doktrynalny. Niesłuszny jednak byłby wniosek, że prawo stało się tu narzędziem kontroli myśli. Dębiński cytuje słowa ustawy C.Th. XVI.5.43 o heretykach „pretendujących do nazwy chrześcijan” (*quamvis Christianos esse se simulant*) jako dowód, że wymierzona była ona też w heretyków ukrywających swe przekonania w Kościele katolickim⁶. Chodzi tu jednak nie o nazwę „katolików”, lecz „chrześcijan”, a do tej pretendowali rzecz jasna także jawni heretycy.

Zasadnie też można zapytać, czy osobiste przekonania w sprawach wiary były rzeczywiście tak istotne w epoce, która nie wykształciła jeszcze filozoficznego pojęcia osoby⁷. Jeśli za dobrą monetę przyjmujemy słowa ustawy C.Th. XVI.5.40, określające herezję jako *crimen publicum*⁸, czy też licznych innych, ogłaszające ją zbrodnią *sacrilegium*⁹, to powinniśmy zadać pytanie, na czym w istocie zbrodnia ta polegała. Sama przynależność do kościoła heretyckiego zasadniczo nie była przez ustawy cesarskie karana¹⁰, jedynie członkowie najbardziej prześladowanych sekt (eunomianie, manichejczycy) ograniczeni byli w swobodzie dysponowania swoim majątkiem; zakaz sprawowania niektórych urzędów podyktowany był raczej chęcią odizolowania heretyków od struktur władzy cesarskiej niż ich ukarania¹¹. Kary materialne, kara wygnania czy nawet kara główna groziły natomiast za złamanie ograniczeń, nakładanych na kościoły heretyckie: zakazu udzielania powtórnego chrztu, wyświęcania duchownych, a przede wszystkim – odprawiania nabożeństw. Ofiara Mszy świętej stanowiła centrum życia kościoła chrześcijańskiego, także heretyckiego – ogłoszenie jej przestępstwem nie pociągało jednak za sobą automatycznego karania wszystkich jej uczestników. Wygląda na to, że w oczach państwa zbrodnią była więc przede wszystkim bluźniercza działalność wspólnoty – heretyckiego kościoła, zbiorowe wyznanie błędnej wiary dokonane podczas heretyckiego nabożeństwa.

Nie podlega przy tym dyskusji religijny motyw prześladowań. Heretycy, już choćby tylko dlatego, że pretendowali do nazwy chrześcijan, naruszali jedność Kościoła i jako tacy winni być ukarani. To uzasadnienie wyrażone jest *explicite* już w pierwszych antyheretyckich ustawach, wydanych przez Konstantyna. Wątpliwości budzi natomiast istnienie motywu politycznego. Niejednokrotnie przypisywano chrześcijańskim cesarzom rzymskim wyrafinowaną myśl polityczną, zgodnie z którą o sile państwa stanowić ma jednolitość wiary jego poddanych¹².

⁶ A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 85.

⁷ Por. M. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 364-366. Nie chcę tu oczywiście sugerować, że prawo rzymskie nie znało pojęcia subiektywnej winy (zob. B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, t. 3, Milano 1954, s. 429n.), prawa antyheretyckie karzą jedynie świadome przekroczenie obowiązujących przepisów (co podkreślane jest np. w wypadku nakładania kar za zezwolenie na odbycie nabożeństwa heretyckiego na terenie własnej posiadłości – np. C.Th. XVI.5.34, 36). Nie widzę natomiast w mentalności antycznej miejsca zastrzeżonego dla sfery osobistych przekonań.

⁸ Określenie *crimen* pojawia się też w innych ustawach antyheretyckich np. C.Th. XVI.5.6.

⁹ Dębiński, *Sacrilegium w prawie rzymskim*, Lublin 1995, s. 168-177.

¹⁰ Biondi, op. cit., t. 3, s. 463.

¹¹ Dębiński, *Ustawodawstwo karne...*, Nie w pełni zgadzam się z twierdzeniem autora, że heretycy podlegali karze infamii, zob. rozdz. 1.4, s. 103n.

¹² Proces „demitologizacji” postaci Konstantyna rozpoczyna dzieło J. Burckhardta (*Die Zeit Constantins des Grossen*, Basel 1853), który jako pierwszy przypisał temu władcy wyłącznie instrumentalne traktowanie religii chrześcijańskiej. Ten sposób postrzegania postaci pierwszego cesarza chrześcijańskiego Imperium, będący oczywiście bez wpływu na postrzeganie całego następującego po nim okresu, pozostaje rozpowszechniony w literaturze po dziś dzień (przegląd najważniejszych poglądów na temat religijności Konstantyna przedstawia K. Aland, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*, St. Patr. I (1957), s. 549-600, o najnowsze badania uzupełnia ten

Pozwolę sobie zachować dystans wobec tego poglądu, nie siląc się na jego obalanie: zestawienie wyrachowanej inżynierii społecznej z przesadnym, przepelnionym wiarą w cuda i wyrocznie żołnierzem Konstantynem skłania do sceptycyzmu¹³. Z drugiej strony odrzucić należy dość rozpowszechnioną tezę, iż heretycy byli grupą ludności czynnie występującą przeciw państwu czy społeczeństwu i jako tacy zasługiwali na wytępienie. Istnieją, co prawda, hipotezy próbujące wyjaśniać już prześladowania chrześcijan przez cesarzy pogańskich jako sprowokowanych antypaństwowym, agresywnym zachowaniem heretyków (zwłaszcza montanistów)¹⁴ – w tym wypadku prześladowania heretyków przez cesarzy chrześcijańskich można by uznać po prostu za dalszy ciąg tych działań, wymierzonych teraz wyłącznie we właściwych wrogów Imperium. Jakkolwiek by jednak oceniać trafność tych hipotez dla II i III w., oskarżenia heretyków i schizmatyków IV i początku V wieku o anarchizację życia w państwie nie znajdują wystarczającego potwierdzenia w źródłach¹⁵.

Sądzę, że cesarzem rzeczywiście kierowała tu troska również o sprawy państwowe, jednak zupełnie innego rodzaju. Otóż w społeczeństwie ówczesnym panowało przekonanie, związane ściśle z antyczną tradycją religijną, iż już obecność pojedynczego bezbożnika ściągnąć może na całą społeczność gniew niebios. To przekonanie w świecie pogańskim obracało się przeciw chrześcijanom, wśród chrześcijan – przeciw heretykom. Ono też stało się głównym powodem ich prześladowań¹⁶. Cesarz bowiem miał obowiązek zapewnić państwu przychylność Bożą, łączoną zresztą z jego osobistym sukcesem („zwycięstwem”)¹⁷. Już Konstantyn łączył owo

artykuł O. Norderwal, op. cit., s. 113n.). Także kolejni cesarze chrześcijańscy przedstawiani bywali nieraz jako cyniczni politycy, wykorzystujący religię chrześcijańską li tylko w celu umocnienia swej władzy, szczytowym osiągnięciem tego kierunku myślenia jest teza A. Ehrhardta (*The First Two Years of the Emperor Theodosius I*, JEH XV 1964, s. 11n.), zgodnie z którą Teodozjusz I projektował wzniesienie swego państwa na dwu filarach: katolickich Rzymianach i ariańskich Gotach, zaś ustawodawstwo antyheretyckie służyć miało izolacji obu tych grup (polemika z poglądem Ehrhardta zob.: rozdz. 1.4, przyp. 7).

¹³ Nie każdemu oczywiście może przypaść do gustu ten uproszczony na pewno wizerunek Konstantyna, który zacerpnałem od G.F. Chesnuta (*The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977, s. 163n.). Jednakże Chesnut powołuje się przynajmniej na – odpowiednio zinterpretowanego – Euzebiusza z Cezarei, podczas gdy zwolennicy wizerunku zimnego polityka, dążącego do powiązania swej władzy z unifikacją religijną poddanych nie potrafili znaleźć żadnego cytatu jednoznacznie popierającego ich tezę. Przykładem bezradności tych, którzy poszli po tej linii rozumowania, jest Norderwal, który we wspomnianym wyżej artykule wyszukuje wszystkie listy Konstantyna, w których cesarz nawołuje do zgody w Kościele, by za każdym razem obwieszczać triumfalnie: oto dowód, że Konstantyn postępuje się Kościołem dla realizacji idei jedności Imperium. Żadne dalsze dowody na istnienie takiej idei nie są oczywiście autorowi potrzebne. Wyznam, że nie potrafię polemizować z podobnie uzasadnionymi poglądami, dlatego też ośmielię się zdystansować od nich, nie podejmując polemiki z ich wyznawcami – przy całym szacunku dla tych naprawdę wybitnych uczonych.

¹⁴ Obecnie pogląd ten jest podtrzymywany przede wszystkim przez włoską uczoną M. Sordi (za E. Wipszycka, *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo do początku IV wieku*, [w:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach...*, Kraków 1994).

¹⁵ Zob. rozdz. 2.1

¹⁶ Por. przede wszystkim Biondi, op. cit., t. 3, s. 460nn.; w dość radykalny sposób teorię tę sformułował L.M. Prindle, *Tolerant and Persecution in the Age of Constantine...* (wykład streszczony [w:] „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, 55 (1924), s. XXXI), wyprowadzając z niej wniosek o „paganizacji chrześcijaństwa”; opiera się na niej m.in. wybitny badacz epoki R. MacMullen (*Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge 1967, s. 104); najciekawsze rozważania na jej temat znalazłem w artykule O. Bucci (*Intoleranza ellenica e libertà romana nel libro XVI del Codice Teodosiano*, AccRomCost VI (1986), s. 416n.) – autor dowodzi, iż idea ta w istocie nie wywodziła się z pogańskiego Rzymu, lecz ze świata hellenistycznego.

¹⁷ Szeroko omawia tę ideę R.H. Storch, *The „Eusebian Constantine”*, ChH 40 (1971), s. 145-155. Zauważmy

Boże błogosławieństwo z pokojem i jednością w Kościele, dla tejże jedności zagrożenie stanowili właśnie heretycy¹⁸. Teodozjusz II wprost łączył ortodoksyjność państwa z Bożym błogosławieństwem – w preambule ustawy wymierzonej przeciw Żydom, Samarytanom i heretykom (N.Th. 3), heretycy postrzegani byli za jego panowania jako zagrożenie dla „zwycięstwa” cesarskiego¹⁹.

Obecność heretyków, zwłaszcza na eksponowanych, bliskich władcy stanowiskach, była więc rzeczywiście postrzegana jako zagrożenie dla państwa i jego władcy – zagrożenie utratą Bożego błogosławieństwa. Takie rozumowanie determinowało również posunięcia cesarzy przeciw heretykom – dążenie do izolacji ich od społeczeństwa i uniemożliwienia im odprawiania bluźnierczych obrzędów. Jak zobaczymy, te właśnie idee będą w prawie antyheretyckim dominować.

nawiasem, że dzięki tej idei obie zasady władzy cesarza późnorzymskiego, zdefiniowane przez Karayannopoulośa (op. cit., s. 377n.) doskonale ze sobą współpracowały: cesarz troszcząc się o podobanie Bogu, poprzez wydawanie odpowiednich ustaw wprowadzających wśród poddanych zasady chrześcijańskiej moralności, troszczy się zarazem o dobro poddanych.

¹⁸ Zob. rozdz. 1.2, s. 56.

¹⁹ Zob. rozdz. 1.4, s. 113.

1.2

Polityka Konstantyna w stosunku do „heretyków i schizmatyków” po roku 324

Lwia część antyheretyckiego ustawodawstwa Konstantyna skierowana jest przeciw donatystom i pochodzi z lat 313-321¹. Ten pierwszy etap prześladowań donatyzmu kończy się edyktem tolerancyjnym, wydanym prawdopodobnie w związku ze zbliżającą się konfrontacją z Licyniuszem – Konstantyn nie chciał bowiem pozostawiać jednej z najważniejszych swych prowincji w stanie chaosu². Jakiegokolwiek jednak byłyby motywy nim kierujące, zauważyć należy, że w późniejszym okresie swego panowania nie powrócił już do dawnej polityki represji, wydając przeciw donatystom tylko jedną, mało znaczącą ustawę o charakterze defensywnym³. Trudno jednak powiedzieć, czy było to wynikiem uznania oczywistego fiaska polityki w stosunku do donatystów, czy też jedynie większego zaangażowania w sprawę Wschodu.

Polityka religijna Konstantyna na Wschodzie nie mogła pominąć problemu herezji. Pierwszym wydanym w tej kwestii przez cesarza zarządzeniem, zachowanym w Kodeksie Teodozjusza, było otwierające rozdział Kodeksu dotyczący herezji rozporządzenie C.Th. XVI.5.1 z 1 IX 326. Powtarzało ono to, co dla Zachodu ustalone już było w roku 313 (C.Th. XVI.2.1): wszelkie wydane dla kleru przywileje dotyczą tylko duchowieństwa Kościoła katolickiego, wyłączeni zaś są spod nich „heretycy i schizmatycy”⁴ – w ten sposób cesarz chciał zapewne

¹ K.L. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971, s. 8-10.

² O edykcie tym dowiadujemy się z relacji św. Augustyna (*Psalmus contra partem Donati* 31.54 i 33.56). O przyczynach jego wydania zob. też Noethlichs, op.cit., s. 233 przyp. 56.

³ C.Th. XVI.2.7 z roku 330, dotyczyła uwolnienia od obowiązków dekurionatu członków kleru katolickiego, którzy znaleźli się w nim „przez niesprawiedliwość heretyków”. O defensywnym charakterze działań władzy cesarskiej świadczy najdobitniej fakt, że gdy donatyści przemocą zagarnęli kościół wzniesiony na polecenie Konstantyna dla katolików, ten nie odbiera im go, lecz każe zbudować dla katolików nowy (Noethlichs, op. cit., s. 15).

⁴ Wyłączenie spod przywilejów należnych katolickiemu duchowieństwu uważane jest przez wielu historyków za bardzo dotkliwą represję (H.H. Anton, *Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5 Jh.*, ZKG 88 (1977), s. 44; Noethlichs, *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. Schicht- und berufsspezifische Bestimmung für den Klerus im 4 u. 5 Jh. in den spätantiken Rechtsquellen*, JbAC 15 (1972), s. 136nn.; K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936, s. 39), jak zobaczymy w rozdz.1.6, przepis ten znaleźć pewne odbicie w składzie społecznym heretyckiego duchowieństwa.

jedynie podkreślić wykluczenie **wszystkich** chrześcijan znajdujących się poza Kościołem⁵. Nie należy przypuszczać, by Konstantyn był skłonny do rozróżniania herezji od schizmy – skoro Kościół jest dlań „domem Prawdy”⁶, każde odejście od Kościoła (schizma) jest dlań automatycznie też odejściem od Prawdy (herezja)⁷. W kolejnej ustawie skierowanej przeciw „heretykom i schizmatykom” (w omawianym niżej liście Konstantyna do heretyków, zawartym w „*Vita Constantini*” III.64-65) Konstantyn zarzuca wrogość Prawdzie wszystkim podpadającym pod to określenie wspólnotom, w szczególności także i schizmatyckim nowacjanom, którzy w sprawach doktryny nie różnili się od ortodoksów. Możliwe, że termin „heretycy i schizmaty”, występujący w tekście obu tych ustaw, był w całości używany przez cesarza jako termin prawny, techniczny. Wyraz „schizmaty” nie miał więc tu znaczenia wyróżniającego (ich status prawny nie jest wyróżniony wobec heretyków), lecz co najmniej rozszerzające („heretycy, a także wszystkie wspólnoty chrześcijańskie pozostające poza Kościołem z jakichkolwiek powodów”), a raczej uzupełniające („heretycy i schizmaty” oznaczałoby jedną grupę scharakteryzowaną dwoma słowami – „ci, którzy wyznają odmienne dogmaty i nie pozostają w łączności z Kościołem”).

W tekście wspomnianych ustaw nie pojawia się wprost termin kluczowy dla zrozumienia postawy Konstantyna wobec heretyków i schizmatyków: ὁμόνοια (*homonoia*). Za każdym razem, gdy władca ten zmuszony jest do interwencji w spory wewnątrz Kościoła, nawołuje on do *homonoia* (jedności, zgody), zawsze odwołując się do tego właśnie terminu⁸. Nie ulega wątpliwości, że był to dla Konstantyna termin techniczny, i że wyrażał najwyższą dlań wartość obecną w Kościele. Tym goręcej musiał więc prześladować ludzi, którzy łamali ową jedność. A właśnie tak określał on heretyków w kolejnej wymierzonej przeciw nim ustawie. O Norderval zwraca uwagę, iż „heretycy i schizmaty” określani są tu nie tylko jako ἀληθείας ἐχθροί, ale i ἀπωλείας σύμβουλοι, a więc – w interpretacji tego historyka – oskarżeni właśnie o burzenie pokoju⁹. Ta najważniejsza z ustaw Konstantyna przeciwko heretykom nie weszła w skład Kodeksu Teodozjusza. Jej treść przytacza natomiast Euzebiusz w „*Vita Constantini*” (III.64-65), a za nim „*Historia Kościoła*” Sozomena (HE II.32). Ma ona charakter zupełnie wyjątkowy, gdyż jest listem skierowanym nie do urzędnika państwowego, lecz do samych heretyków¹⁰: „dowiedzcie się teraz przez tę ustawę, o wy nowacjanie, walentyńianie, marcjonici, paulicjanie i tak zwani frygowie”. Ustawa skierowana była także przeciw wszystkim innym kościołom

⁵ Noetlichs, op. cit., s. 11: wyraz „schizmatycy” nie pociąga tu za sobą żadnych dodatkowych wyróżnień w stosunku do „heretyków”, służy raczej podkreśleniu, że ustawa obejmuje wszystkie odłączone od Kościoła grupy, niezależnie od charakteru tego odłączenia; podobnie Dębiński (op. cit., s. 69) wskazuje, że wyraz ten opuszczony został przez twórców Kodeksu Justyniana przy przepisywaniu ustawy; A. Schindler, *Die Unterscheidung von Schisma und Häresie im Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatisten (mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift: Contra Epistulam Parmeniani)*, [w:] *Pietas. Festschrift für B. Köttling*, hrsg. v. E. Dassman, K.S. Frank, Münster 1980, s. 229 zwraca uwagę, że Konstantyn w identyczny sposób traktuje obie grupy.

⁶ Ideę tę omawiają Dörries, *Das Selbstzeugnis...*, s. 315; H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955, s. 85.

⁷ Dörries, op. cit., s. 74.

⁸ Norderval, op. cit. Autor opacznie postrzega tu powiązanie między jednością w Kościele a jednością w państwie, rozwijając tezę głoszoną przez wielu badaczy problemu, iż Konstantyn dążył do unifikacji religijnej państwa. W rzeczywistości rozumowanie Konstantyna dalece bardziej odpowiadało standardom epoki: cesarz łączył pokój i jedność w Kościele z zesłanym przez Boga zwycięstwem, zapewniającym też państwu pokój i jedność (Storch, op. cit., s. 151n.).

⁹ Euseb. V.C. III.64; Norderval, op. cit., s. 130.

¹⁰ Dörries, op. cit., s. 48, 83.

heretyckim i schizmatyckim, których istnienie sugerują dalsze słowa tekstu¹¹. Wymienione nazwy wskazują, że ustawa wydana została dla wschodniej części cesarstwa, bowiem na Zachodzie w IV wieku herezje te – z wyjątkiem frygów, czyli montanistów – nie odgrywały żadnej roli. Mimo oryginalnej formy jest to z pewnością edykt cesarski, o czym świadczy zamykająca tekst formuła „προτεθήτω”¹².

List ten nie jest tylko zawiadomieniem heretyków o wydanych zarządzeniach, lecz sam w sobie jest właśnie antyheretycką ustawą, co dwukrotnie Konstantyn wyraźnie stwierdza: „dowiedzcie się teraz przez tę ustawę” (Ἐπίγνωτε νῦν διὰ τῆς νομοθεσίας ταύτης), „zarządzamy przez to prawo” (διὰ τοῦ νόμου τούτου προαγορεύομεν). W pierwszej jego części cesarz czyni heretykom liczne zarzuty, które ostatecznie prowadzą się do tego, że „pod pobożnym pozorem” odwołują oni wiernych Kościoła od prawdziwej wiary¹³. Dalej stwierdza, że nie może dłużej tolerować tego stanu rzeczy, i chce „wyrwać korzenie zła”. Nakazuje więc odebrać heretykom ich domy modlitwy i włączyć do mienia kościelnego, zakazuje im też urządzania zebrań religijnych, zarówno w miejscach publicznych, jak i domach prywatnych. Następnie doradza heretykom powrót na łono Kościoła, potępia „przekłète rozdwojenie (διχόνοια) heretyków i schizmatyków” i na koniec powtarza wydane przeciw nim zarządzenia. Trzeba podkreślić, że powrót do Kościoła jest tu heretykom jedynie doradzany, a nie nakazany¹⁴; takiego nakazu przyjęcia wiary katolickiej nie znajdziemy zresztą nigdzie w ustawodawstwie antyheretyckim badanego okresu.

Zważywszy, że dalsze zachowane ustawy przeciw heretykom wydał dla wschodniej części cesarstwa dopiero cesarz Teodozjusz, a analogiczna do zawartych w omawianej ustawie gróźb i zakazów regulacja prawna pochodzi dopiero z 383 roku¹⁵, należy uznać, że problem jej autentyczności jest kluczowym dla oceny statusu prawnego heretyków na przestrzeni tego z górą półwiecznego okresu (począwszy od 326 roku). Tymczasem literatura przedmiotu traktuje problem ten, podobnie jak i samą ustawę, dość pobieżnie¹⁶.

Nie da się ukryć, że najbardziej ważkim argumentem przeciw autentyczności tejże ustawy jest jej pominięcie przez kompilatorów Kodeksu Teodozjusza, ale tu właśnie znajdujemy też najczęściej przytaczany dowód przemawiający za jej faktycznym funkcjonowaniem. Jest nim regulacja prawna dotycząca nowacjan z 25 IX 326 r.¹⁷ Zezwala im ona na zatrzymanie – a więc zapewne i użytkowanie – kościołów i cmentarzy, z wyjątkiem tych, które przed schizmą należa-

¹¹ καὶ πάντες ἀπλῶς εἰπεῖν οἱ τὰς αἱρέσεις διὰ τῶν οἰκείων πληροῦντες συστημάτων (V.C. III.64).

¹² R.D.I. Daniele, *I documenti Costantini della „Vita Costantini” di Eusebio di Caesarea*, Roma 1938, s. 211.

¹³ Dörries (*Constantine and Religious Liberty*, transl. R.H. Bainton, New Haven 1960, s. 123) nieco inaczej interpretuje te słowa – jego zdaniem, Konstantyn dążył do oddzielenia przywódców herezji od uwiedzionych mas.

¹⁴ Kraft, op. cit., s. 127. Zauważmy, że idea przymusowego nawrócenia obca była chrześcijanom IV w.; odrzucali oni religijną tolerancję i **zarazem** uważali, że nie można wiary narzucać siłą (R.M. Price, *Pluralism and the Religious Tolerance in the Empire of the Fourth Century*, St. Patr. XXIV (1993), s. 184-188).

¹⁵ Zakaz odbywania zebrań przez heretyków w miastach ogłasza C.Th. XVI.5.6, C.Th. XVI.5.12 rozszerza go na „wsie i pola”.

¹⁶ Daniele, op. cit., s. 211-214 broni autentyczności ustawy wbrew argumentom P. Batiffola (*Les documents de la Vita Constantini*, [w:] „Bulletin d’ancienne littérature et d’archéologie chrétiens” 4 (1914), s. 81-95), który uważa ją za krążące po Syrii fałszerstwo. Autor zagalopowuje się nieco w obronie, próbując uczynić z odrębnej ustawy C.Th. XVI.5.1 część listu Konstantyna. Także Dörries krytykuje Batiffola i opowiada się za autentycznością ustawy, gdyż jego zdaniem nie sposób bez niej wytłumaczyć przyczyny wydania C.Th. XVI.5.2 (Dörries, *Das Selbstzeugnis...*, s. 48). Osobnym problemem jest autentyczność samego „*Vita Constantini*”, zob. rozdz. 2 Wstępu, przyp. 2.

¹⁷ C.Th. XVI.5.2.

ły do Kościoła katolickiego (co, rzecz jasna, nie musi oznaczać: przed rokiem 251, jeśli schizma dokonana się na jakimś terenie później). Ustawa brzmi wyraźnie jak wyjątek od reguły – jeśli nowacjanie mogliby posiadać swoje miejsca kultu bez przeszkód, nie musieliby otrzymywać specjalnego zezwolenia.

Istnieje jednak słaby punkt tej argumentacji. Ustawa wydana została w Spoleto, i adresowana była do prefekta pretorium Bassusa, którego władzy podlegały podówczas zachodnie prowincje Imperium¹⁸. Prawo wydane przez cesarza miało przecież charakter powszechnie obowiązujący, niewykluczone jednak, że nowacjanie na Wschodzie cieszyli się już swobodą posiadania kościołów, a ustawą tą Konstantyn przeniósł na Zachód praktykę liberalniejszego ich traktowania. W takim wypadku ustawa C.Th. XVI.5.2 nie odnosiłaby się bezpośrednio do listu, skierowanego do heretyków Wschodu. Za tą możliwością przemawiają znane okoliczności: Kościół na Wschodzie traktował nowacjan znacznie łagodniej niż na Zachodzie¹⁹; o przychylności cesarza wobec nich wiele pisze nowacjański historyk Sokrates²⁰. Ani Sokrates jednak, przekazujący tradycję nowacjan Wschodu, ani zresztą żaden inny historyk nic nie wie o ustawie C.Th. XVI.5.2. Sozomen zręcznie wiąże informacje o przychylności cesarza dla nowacjan z wiedzą o tym, że wspomniana ustawa przeciw zgromadzeniom heretyków (V.C. III.64-65) nie wyrządziła im większych szkód, z pewnością znacznie lepszym wyjaśnieniem byłoby zacytowanie tu C.Th. XVI.5.2²¹.

Obrona V.C. III.64-65 przez powołanie się na C.Th. XVI.5.2 może być też zaatakowana w inny sposób. Jak wskazuje S. Hall, C.Th. XVI.5.2 nie musi być wcale interpretowana jako wyjątek od ustawy antyheretyckiej, równie dobrze może być odpowiedzią na prośbę nowacjan o zwrot kościołów skonfiskowanych w czasie Wielkiego Prześladowania²². Sam Euzebiusz też

¹⁸ Iunius Bassus, prefekt pretorium w latach 318-331, początkowo u boku samego Konstantyna, po roku 320 pozostawiony na Zachodzie (Galia, od 329 Italia), kolejno przy Cezarach Kryspusie, Konstantynie, Konstancjuszu (PLRE I, s. 154, 1048; R. v. Haehling, op. cit., s. 289, 334 dowodzi, że Bassus był poganinem); *The Theodosian Code and Novels and the Sirmontian Constitutions*, transl., comment., glossary, bibliography C. Pharr, Princeton 1952 błędnie określa go jako prefekta Miasta (s. 450 przyp. 5), a Noetlichs (*Die gesetzgeberischen Maßnahmen...*, s. 13) jako *vicarius Italiae*, niestety przypis 86., w którym Noetlichs usprawiedliwia tę swą ocenę, nie został wydrukowany.

¹⁹ Wśród wielu biskupów Wschodu panowało przekonanie, że wykluczenie z Kościoła nowacjan miało podłoże czysto dyscyplinarne. Taką opinię wyrazili oni w liście do biskupa Rzymu, Juliusza (Socr. HE II.15.5). Charakterystyczna jest też postawa Soboru Nicejskiego wobec nowacjan. Postanowienia zawarte w jego kanonach przewidują zbiorowy powrót tych schizmatyków do Kościoła. Bardzo dogodne są warunki powrotu do Kościoła kleru nowacjańskiego: zachowana zostaje godność duchowna, jedynie w miejscowościach posiadających już katolickiego biskupa były biskup nowacjan winien się zadowolić stanowiskiem prezbitera lub *χωρεπίσκοπος*. Jedynym warunkiem jest zgoda na utrzymywanie wspólnoty kościelnej z tymi, którzy upadli podczas prześladowań, a potem odpokutowali swoje odstępowanie oraz z tymi, którzy owdowiawszy zawarli powtórne małżeństwo (zob. rozdz. 2.2, s. 152).

²⁰ Opierając się na relacjach naocznego świadka, nowacjańskiego prezbitera Auksanona (Socr. HE I.10,13); Sokrates miał jednak swoje powody, by przedstawiać stosunek Konstantyna do nowacjan jako przychylny – zob. rozdz. 2.4, s. 177n.

²¹ Sozomen. HE II.32.5 Jak wskazuje J. Harries (*Sozomen and Eusebius: The Lawyer as Church Historian in the Fifth Century*, [w:] *The Inheritance of Historiography 350-900*, ed. by Ch. Holdsworth, T.P. Wiseman, Exeter 1986, s. 45-52), Sozomen posiadał niezłą orientację w ustawodawstwie cesarskim, w przeciwieństwie do Sokratesa wielokrotnie ilustruje on swą „Historię Kościoła” przykładami ustaw cesarskich, do których dotarł samodzielnie, dlatego jego nieznajomość C.Th. XVI.5.2 jest zastanawiająca. O cytowanej przez „*Vita Constantini*” ustawie przeciw heretykom wiedzieli oczywiście i Sozomen, i Sokrates, ten ostatni przemilcza ją z pewnością celowo (zob. rozdz. 2.4, s. 178).

²² S.G.Hall, *The sects under Constantine*, [w:] *Voluntary Religion*, ed. by W.J. Sheils, D. Wood, Oxford 1986, s. 10.

stwierdza, że cesarz zwrócił się ku problemowi heretyków dopiero po rozwiązaniu spraw w Kościele²³, co każe Hallowi datować list z „*Vita Constantini*” po roku 328²⁴. Fakt, że nowacjanom najpierw przyznano prawo do posiadania kościołów (C.Th. XVI.5.2), a następnie – podobnie jak wszystkim heretykom – go odmówiono (V.C. III.64-65) ułatwiały zrozumienie postępowania prześladowców nowacjan z czasów Konstancjusza i Walensa. Ważnym rysem tych prześladowań była właśnie próba odebrania nowacjanom kościołów²⁵, co mogło oznaczać realizację postanowień listu przeciw heretykom. Choć – z drugiej strony – działania antynowacjańskie tego czasu wydają się ograniczać do miast, ustawa Konstantyna nie zawiera zaś takie go ograniczenia. Idąc za hipotezą Halla można by przyjąć, że ustawa C.Th. XVI.5.2 obowiązywała faktycznie przez czas bardzo krótki, a odrzeczona została przez prawników Teodozjusza II jako uzasadnienie dla specjalnego potraktowania nowacjan i wywodzących się z nich sabbatian w ustawie C.Th. XVI.5.65²⁶.

Hipoteza Halla wydaje się ciekawa – podobnie jak jej konsekwencje, lecz obala ona pierwszy nasz dowód na prawdziwość omawianego listu. Istnieją jednak też kolejne, ważne argumenty za przyjęciem autentyczności tekstu ustawy. Pierwszy przytacza nieco mimochodem B.H. Warmington w swoim artykule poświęconym problemowi samodzielności polityki religijnej Konstantyna²⁷. Dostarcza go lista pięciu herezji otwierająca ustawę. Lista ta nie wymienia odłamów Kościoła przykuwających uwagę Konstantyna: zwolenników Ariusza, Melicjusza czy Donatusa; nie odzwierciedla też najtrafniej skali wpływów herezji na Wschodzie w owym czasie. Dosłownie odpowiada za to liście herezji zamieszczonych przez Laktancjusza w „*Divinae Institutiones*”²⁸ (z jednym wyjątkiem: ostatnią z pięciu herezji są tu „anthropianie, którzy przeczą bóstwu Chrystusa” – jak wiadomo, ten właśnie zarzut stawiano zwolennikom Pawła z Samosaty czyli „paulicjanom” z tekstu ustawy). Jak wiadomo – konkluduje Warmington – Konstantyn nie lubił czytać po grecku i w związku z tym wołał zapoznawać się z problemami Kościoła na Wschodzie z Laktancjusza (czego kolejnym dowodem jest wspomniana ustawa)²⁹. Nosi więc ona piętno osobistego zaangażowania cesarza.

Także dziwaczny adres ustawy – do samych heretyków, nie zaś do odpowiedzialnego za jej wprowadzenie w życie urzędnika napotyka pewną analogię w ustawodawstwie Konstantyna. Otóż w 330 roku cesarz wydał dwie ustawy regulujące status prawny kleru żydowskiego, C.Th. XVI.8.2 z 29 listopada i C.Th. XVI.8.4 z 1 grudnia. Ustawy są niemal równobrzmiące, lecz podczas gdy pierwsza adresowana jest do prefekta pretorium Ablabiusa, to druga – do kleru żydowskiego³⁰. Można więc przypuszczać, że wobec „heretyków i schizmatyków” postąpił Konstantyn według tego samego schematu, przy czym zachowała się tu tylko jedna ustawa,

²³ Euseb. V.C. III.63.1.

²⁴ Hall, op. cit., s. 10.

²⁵ Socr. HE II.38, IV.9.

²⁶ O kompilacyjnym charakterze listy herezji z C.Th. XVI.5.65 zob. rozdz.1.5. przyp. 81.

²⁷ B. H. Warmington, *Did Constantine have „Religious Advisers”?*, St. Patr.XIX (1989), s. 117-129.

²⁸ Lactantius, *Divinae Institutiones* IV.30.

²⁹ Warmington, op. cit., s. 124n.

³⁰ J. Gaudemet, *La législation religieuse de Constantin*, RHEF 33 (1947), s. 55-56. Ustawy dotyczą zwolnienia kleru żydowskiego z *munera*, przez co są odpowiednikiem prawa wydanego wcześniej na rzecz katolików (C.Th. XVI.2.2), a odmówionego „heretykom i schizmatykom” (C.Th. XVI.2.1, XVI.5.1). Paralelizm wobec ustawy na rzecz katolickiego kleru jest tu niemal kompletny: ten sam obiekt dyspensy, ta sama lista beneficjów, to samo uzasadnienie (zwolnienie, by swobodnie mogli wykonywać funkcje sakralne), nawet symetryczna renowacja przywilejów w 395 roku! (ibidem).

i to nie w Kodeksie, a w „*Vita Constantini*”. Euzebiusz zamieszczał w V.C. wyłącznie te rozporządzenia cesarskie, które miały formę listu³¹; to tłumaczy, czemu wybrał list do heretyków, nie zaś odpowiadającą mu konstytucję skierowaną do urzędnika państwowego.

Pozostaje oczywiście pytanie, czemu dokument nie znalazł się w Kodeksie Teodozjusza. Wydaje się, że dokument ten znany był twórcom ustawy C.Th. XVI.5.65 z 428 roku, którzy korzystali także z C.Th. XVI.5.2. Inaczej trudno wytłumaczyć obecność w tekście C.Th. XVI.5.65 nigdzie we wcześniejszym ustawodawstwie nie wzmiankowanych herezji marcjonitów, walentynian i paulicjan. Niewątpliwie łagodniejsza wobec nowacjan ustawa C.Th. XVI.5.2 bardziej współgrała z ówczesną rzeczywistością, możliwe więc, że – wobec napotkanej sprzeczności – uznano ją za dokument wyższej rangi i zdecydowano się pominąć w Kodeksie list Konstantyna do heretyków. Nie bez znaczenia mogły być tu wpływy nowacjan. To wyjaśnienie nieobecności ważnej ustawy Konstantyna w Kodeksie jest oczywiście hipotezą; w każdym razie trzeba na koniec przypomnieć, że zarówno Euzebiusz, jak i Sozomen, mieli dostęp do wielu niewątpliwie autentycznych ustaw, nie zamieszczonych w Kodeksie³².

Sozomen wspomina przy okazji o ważnym szczególe dotyczącym realizacji prawa antyheretyckiego w cesarstwie rzymskim: Konstantyn pozostawił politykę antyheretycką w gestii biskupów, dając im jedynie w ręce odpowiednie narzędzie w postaci prawa i związanych nim urzędników. „Po ogłoszeniu omawianej tu ustawy” – pisze – „ci, którzy objęci byli zakazem, nie mogli już urządzać nabożeństw ani publicznie, ani w ukryciu, wobec nadzoru sprawowanego przez biskupów i duchowieństwo w poszczególnych miastach”³³. Opinia Sozomena o upadku herezji jest wzięta z tekstu Euzebiusza³⁴, ale słowa o kontroli biskupów są jego własnym dodatkiem. Wszystko wskazuje, że historyk przedstawia praktykę funkcjonowania praw antyheretyckich także w jego czasach. Cesarz Honoriusz w 407 roku oferuje pomoc *agentes in rebus* biskupom, którzy mają dopilnować właściwego stosowania przez sędziów praw antyheretyckich i antypogańskich³⁵. Na biskupów także, nie na aparat państwowy, spada odium czy chwała prześladowcy heretyków. Sokrates, zwolennik łagodnej polityki nie tylko wobec nowacjan, piętnuje biskupów – prześladowców herezji, takich jak Macedoniusz czy Nestoriusz, wywyższa zaś tych, którzy prowadzili politykę pokojową³⁶. Teodoret szczyci się, że wyplenił herezję w swojej diecezji, nie wspominając o żadnej współpracy ze strony urzędników³⁷; Jan Chryzostom napomina o obowiązku zwalczania herezji opieszalego biskupa i oferuje mu po-

³¹ B.H. Warmington, *Eusebius of Caesarea's Version of Constantine's Laws in the Codes*, St. Patr. XXI (1989), s. 206.

³² Trzeba tu dodać, że Sozomen nie przepisywał ustaw cytowanych przez „*Vita Constantini*” bezkrytycznie, lecz starał się je w miarę możliwości weryfikować przez własne badania i poprawiać (Harries, op. cit., s. 46-48). W danym wypadku mamy do czynienia z daleko idącym streszczeniem, trudno więc uznać, czy drobne różnice w brzmieniu cytowanego tekstu (np. przestawienie kolejności wymienianych herezji) są zmianami stylistycznymi, czy też świadczą, że Sozomen korzystał nie tylko z *Vita Constantini*, lecz samodzielnie dotarł do wersji ustawy, w której użyto nieco innych sformułowań niż w tekście cytowanym przez Euzebiusza.

³³ Sozom. HE II.32; tłum. za S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 144.

³⁴ Euseb. V.C. III.66.

³⁵ Const. Sirm. 12; wszystkie ustawy (aż do czasów Justyniana) zlecające biskupom kontrolę nad prześladowaniami heretyków, pogan i Żydów zestawia Noetlichs, *Materialle zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, JbAC 16 (1973), s. 39.

³⁶ Zob. rozdz. 2.4.

³⁷ Theod., Ep. 81, 113, 146.

moc praw cesarskich³⁸. Wszystkie tumulty na tle religijnym w Konstantynopolu (a także wystąpienie nowacjan w Paflagonii) skierowane są nie przeciw cesarzowi i państwu, lecz przeciw biskupom³⁹. Dodać trzeba, że jedynie ustawy C.Th. XVI.5.7 i XVI.5.15 próbują powołać specjalnych urzędników świeckich odpowiedzialnych za **ściganie** (czy raczej tylko: śledzenie) herezji, inne pozostawiają im rolę sędziów⁴⁰.

Najbardziej zaskakujący dla czytelnika listu Konstantyna do heretyków jest fakt, że wymienia on dawne i niezbyt rozpowszechnione podówczas herezje, jak walentynian czy marcjonistów, pomija zaś dwie „gorące” sprawy – melicjan i arian, pomija też manichejczyków, którzy już w 297 roku byli grupą religijną dość znaczącą, by ściągnąć na siebie prześladowania władz. Hall tłumaczy to w ten sposób, iż jedynie „stare” sekty, istniejące przed Wielkim Prześladowaniem, uważał Konstantyn za „heretyków i schizmatyków” znajdujących się **poza** Kościołem; donatyści, melicjanie i arianie byli zaś dlań problemem istniejącym **wewnątrz** Kościoła⁴¹. Podzielając pogląd autora co do tego, iż zwolennicy poszczególnych nurtów wewnątrz Kościoła nie są w oczach cesarza „heretykami”, nie mogę zgodzić się na automatyczne zastosowanie tej ogólnej zasady do zwolenników Melicjusza i Ariusza.

Schizma dokonana przez Melicjusza w Egipcie ok. 306 roku⁴² wydawać się mogła zwyciężona przez Sobór Nicejski⁴³, a zwłaszcza synod w Nikomedii w 327 (lub 328) roku⁴⁴. Choć więc Sobór Nicejski traktował melicjan jako schizmatyków na równi z nowacjanami, cesarz mógł przez pewien okres czasu uznawać ten problem za zamknięty. Ale przecież ten sam Sobór w Nicei ekskomunikował Ariusza i biskupów obstających przy jego poglądach. Choć wkrótce potem w otoczeniu Konstantyna przewagę zdobyli zwolennicy Ariusza – już w 327 synod w Nikomedii dopuszcza go do wspólnoty z Kościołem⁴⁵ – nie tłumaczyłoby to braku arian wśród adresatów listu do heretyków, jeśliby ten został wydany przed ustawą C.Th. XVI.5.2 z września 326 roku. To jednak nie przesądza o datowaniu ustawy V.C. III.64-65, nieobecność w niej arian można bowiem tłumaczyć na inne sposoby. Może być ona świadectwem niewolniczego trzymania się przez Konstantyna pierwotnej listy Laktancjusza, możliwe też, że sympatyzujący z Ariuszem Euzebiusz z Cezarei po prostu wykreślił arian z tego tekstu. Osobiście przychyliłbym się jednak do wyjaśnienia tego faktu przez Sozomena: Konstantyn, mimo iż naukę Ariusza uważał za błędną, to jednocześnie nie mógł uznać jego zwolenników za takich „heretyków i schizmatyków”, którzy podpadaliby pod literę ustawy, gdyż – jak pisze historyk Kościoła – w tym czasie „nauka Ariusza (...) nie zdążyła się jeszcze wyodrębnić na tyle, by utworzyć oddzielną sektę czy też przybrać szyld swojego twórcy, owszem, wszyscy zbierali się

³⁸ Theod. HE V.31.3.

³⁹ McLynn, op. cit., s. 22-33, zob. rozdz.2.1, s. 141.

⁴⁰ Zob. rozdz.1.4, s. 92, 94.

⁴¹ Hall, op. cit., s. 4.

⁴² Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 14; H. Hauben, *La première année du schisme Mèlitien (305/306)*, „Ancient Society” 20 (1989), s. 267-280.

⁴³ Postanowienia Soboru Nicejskiego odnośnie melicjan podobne były do tych w sprawie nowacjan. Sobór zatwierdzał zarówno Melicjusza jako biskupa Lykopolis, jak i wyświęconych przezeń duchownych, zakazywał jednak udzielania dalszych święceń i podporządkowywał kler melicjański katolickiemu (Socr. HE I.9; por. Barnes, op. cit., s. 17).

⁴⁴ Barnes, op. cit., s. 17n.

⁴⁵ R. Lorenz (*Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327)*, ZKG 90 (1979), s. 39n.) argumentuje, że przyjęcie Ariusza do Kościoła nastąpiło dopiero na synodzie w Tyrze w roku 335.

na nabożeństwa razem i w obrębie jednej społeczności”⁴⁶. Jeśli tak, to trudno się dziwić, że nie można było zwolennikom tej nauki odbierać kościołów ani zakazywać odprawiania nabożeństw, tak jak to uczyniono wobec członków odrębnych już wówczas kościołów heretyckich i schizmatyckich. Represje wobec zwolenników Ariusza mogły być – i były⁴⁷ – represjami wobec osób, nie zaś zbiorowości.

Należy tu poruszyć kolejny akt prawny wydany przez Konstantyna, który, acz nie wymierzony bezpośrednio w „heretyków i schizmatyków”, miał decydujące znaczenie dla polityki religijnej cesarza i jego następców. Obok przywilejów, które otrzymali biskupi jako jednostki, zobowiązał też Konstantyn namiestników prowincji do wykonywania wszystkich decyzji synodów⁴⁸ – do głównych zaś kompetencji synodów należało rozpatrywanie oskarżeń przeciw biskupom i ewentualna ich depozycja. Zgodnie z tym zobowiązaniem władza państwowa interweniowała w sprawy wewnątrzkościelne, wspierając decyzję synodu, choć cesarz nie zawsze rezygnował całkowicie z kontroli decyzji synodu, np. zarzuty przeciw Atanazemu rozpatrywał dodatkowo cenzor Dalmacjusz⁴⁹. Nie zawsze też cesarze kierowali się decyzjami synodów, gdy zezwalali na powrót deponowanych biskupów – w latach 337 i 361 podobne akty prawne spowodowały poważne perturbacje w Kościele.

Depozycja biskupa łączyła się zazwyczaj z karą wygnania, którą zwłaszcza następca Konstantyna na Wschodzie, Konstancjusz II, szafował bez żadnego umiaru, często nie czekając na żadne decyzje synodów. Kara ta podlegała gradacji zależnie od stopnia, w jakim ograniczano swobodę poruszania się osoby jej podlegającej. Jak skarży się w „*Apologia Apologiae*” herezjarcha Eunomiusz, prawdopodobnie jeden z najczęściej zsyłanych biskupów, podczas wygnania we Frygii nie pozwolono mu przebywać gdzie chciał, lecz jedynie w określonych miejscach. Eunomiusz uważał to za dodatkową represję⁵⁰. Zesłanie biskupa w zapadłe zakątki Cesarstwa, odległe przy tym od jego stolicy biskupiej⁵¹, wydawało się podwójnie skuteczne, jako kara odstrasżająca zwolenników i sposób ukrócenia wpływów krąmbrnego biskupa. Jak zobaczymy, nadzieje te nie w pełni się ziściły.

Późniejsza polityka Konstantyna w sprawie sporów wewnątrz kościoła egipskiego jest wrazem jego poglądów na schizmę i herezję. Jak powszechnie wiadomo, konflikt z melicjanami rozgorzał tu na nowo po kontrowersyjnym wyborze Atanazego na biskupa Aleksandrii w 328 r.⁵². Wspólna wrogość wobec Atanazego jednoczy zwolenników Ariusza w Kościele egipskim

⁴⁶ Τὸ δὲ Ἀρείου δόγμα (...) οὐπω εἰς ἴδιον διεκέκρυτο λαὸν ἢ ὄνομα τοῦ εὐρόντος, ἀλλὰ πάντες ἅμα ἐκκλησίαζον καὶ ἐκοινωνοῦν (Sozom. HE II.32.1; tłum. za S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 143).

⁴⁷ Bezpośrednio po Soborze Nicejskim wygnani zostali Ariusz i jego zwolennicy, biskupi Teonas z Marmaryki i Sekundus z Ptolomeady (Simonetti, op. cit., s. 85).

⁴⁸ Euseb. V.C. IV.27.2.

⁴⁹ K.M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975, s. 73n.; zob. też Barnes, op. cit., s. 172n.

⁵⁰ Greg. Nyss., *Contra Eunomium* I, PG 45, col. 257-260; por. Kopecek, op. cit., s. 447. Eunomiusz został dwukrotnie zesłany na wygnanie przez Walensa, po raz trzeci wygnany został przez Teodozjusza, pośmiertnie zaś jeszcze – przez Eutropiusza.

⁵¹ Woods (op.cit., s. 617n.) podaje zestawienie zesłanych przez Walensa duchownych i miejsc ich zesłania. Miejsca zesłania znajdowały się – jak wynika z zestawienia – przede wszystkim w Tracji, Armenii, Arabii, Palestynie, Egipcie (zwłaszcza w Tebaidzie), przy czym dbano o to, by miejsce zesłania było możliwie odległe od dotychczasowej siedziby zesłanego, i tak np. do Tebaidy zsyłani byli mieszkańcy Syrii, nigdy natomiast aleksandryjczycy.

⁵² Atanazy został konsekrowany przez paru biskupów zanim zebrani po śmierci jego poprzednika Aleksandra zwolennicy obu stron, tj. Aleksandra i Melicjusza, zdążyli podjąć wspólną decyzję co do wyboru biskupa. Zostało

i melicjan, mimo dzielących ich różnic doktrynalnych⁵³. W roku 330 dochodzi do porozumienia między melicjanami a Euzebiuszem z Nikomedii⁵⁴. Melicjanie zyskują za jego pośrednictwem posłuchanie u cesarza, który w ten sposób poinformowany zostaje o racjach drugiej strony konfliktu⁵⁵. Wysłuchawszy ich, Konstantyn zezwala melicjanom na zbieranie się na nabożeństwa bez przeszkód z niczyjej strony – jest to dowód, że ustawa przeciw heretykom z „*Vita Constantini*” już wówczas funkcjonowała, i aż do tego momentu obejmowała melicjan.

Dla Atanazego sojusz ten przekreśla wszelkie szanse na przywrócenie jedności ze schizmatykami, skoro przeszli oni na stronę błędnej wiary. Staje się to powodem tym brutalniejszych prześladowań melicjan z jego strony – nawet jeśli odrzucimy w całości oskarżenia, jakie mu przedstawiono, pozostają listy melicjan, których świadectwo trudniej podważyć⁵⁶. Atanazy korzystał z pomocy wojska, powoływać się więc musiał na ustawodawstwo cesarskie przeciw heretykom i schizmatykom. Wydaje się jednak, że represje znacznie przekroczyły ten poziom, jaki przewidywała ustawa Konstantyna, i że to nadużycie było jednym ze stawianych Atanazemu zarzutów. Konstantyn nie pozostawał bierny wobec tych wydarzeń. Wielokrotnie napominał on w swych listach Atanazego, by pozwolił wreszcie powrócić do jedności z Kościołem tym, którzy tego pragną⁵⁷. Widzimy tu jasno konflikt między dwoma sposobami patrzenia na problem herezji: dla cesarza jest ona przede wszystkim rozdarciem, odstępstwem od *homonoia*, jedności Kościoła, który jest „domem Prawdy”, dla biskupa odstępstwem od samej Prawdy, dogmatu, którego to odstępstwa konsekwencją jest zerwanie łączności z Kościołem.

Sytuacja zmienia się, gdy z kolei sam Atanazy staje się obiektem oskarżeń i prześladowań, a melicjanie – jego głównymi oskarżycielami i beneficjentami nowo powstałej sytuacji. Na synodach występują oni z licznymi oskarżeniami wobec swego prześladowcy. Konstantyn nie do końca skłonny jest im wierzyć, czego dowodem jest, jak wspomniałem, wyznaczenie świeckiego urzędnika, cenzora Dalmacjusza, by zbadał sprawę niezależnie od synodu. Ostatecznie jednak Atanazy został zesłany, a jego następcą synod wyznaczył prawdopodobnie dotychczasowego melicjańskiego biskupa Aleksandrii⁵⁸. Jednakże stanowisko cesarza w kwestii biskupa Aleksandrii nadal nie było jednoznaczne, nawet po tym, gdy Atanazy został wysłany do Trewiru, nie zgodził się Konstantyn z decyzją synodu, wyznaczającą jego następcę⁵⁹. Sytuacja w Aleksandrii pozostawała nierozwiązana.

Konflikt ariański, którego rozwiązaniem miał się zająć Sobór Nicejski, już w roku zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem dalece przekraczał granice Egiptu. Wyklęcie Ariusza nie

to prawdopodobnie potraktowane jako złamanie ustaleń, które wcześniej podjęły obie strony (Simonetti, op. cit., s. 110nn.; Barnes, op. cit., s. 18).

⁵³ Opinię o wczesnych związkach Melicjusza z Ariuszem (wyrażaną przez Sozomena HE I 15.1 oraz niezależne odeń martyrium biskupa Piotra z Aleksandrii) zwalcza R. Williams, *Arius and the Melitian Schism*, JThS 37 (1986), s. 35-52; przede wszystkim na podstawie tekstu Epifaniasza, który opowiada iż to właśnie Melicjusz pierwszy zdemaskował heretyckie poglądy Ariusza (Panar., haer. 68.4). A. Martin (*Les relations entre Arius et Melitos dans la tradition Alexandrine: une histoire polémique*, JThS 40 (1989), s. 413) określa arian i melicjan jako *les alliés objectifs*.

⁵⁴ Barnes, op. cit., s. 26.

⁵⁵ Epiph., Panar., haer. 68.6.3.

⁵⁶ Hanson, op. cit., s. 250-254; Griggs, op. cit., s. 126nn.; por. I. Bell, *The Meletian Schism*, [w:] I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford 1924, s. 38-99.

⁵⁷ Dörrics, *Das Selbstzeugnis...*, s. 95, 97; Norderval, op. cit., s. 133nn.

⁵⁸ Barnes, op. cit., s. 23.

⁵⁹ Barnes, op. cit., s. 25.

zakończyło sporu o relację Boga Ojca do Syna Bożego, jaki wybuchł kilka lat wcześniej między biskupem Aleksandrii a jego kłębny biskupem. Przyczyną niepowodzenia nie było to, że Ariusz zyskał poparcie kilku wpływowych biskupów, przede wszystkim swoich przyjaciół ze szkoły Lucjana z Antiochii (nazywanych „kolucjanistami”), z Euzebiuszem z Nikomedii na czele. Przeciwnie, sam Euzebiusz nie uniknął zesłania, kiedy Konstantyn stwierdził, że, mimo złożonego pod nicejskim *Credo* podpisu, nadal popiera Ariusza⁶⁰. Jednakże niezadowolonych było znacznie więcej. *Credo* nicejskie zostało przyjęte co prawda przez przytłaczającą większość zebranych na Soborze biskupów, ale stojąca u jego podstaw teologia, a zwłaszcza użyty w nim termin *homoousios*, zostały przeforsowane za sprawą garstki teologów z Marcelim, biskupem Ancyry i Eustacjuszem, biskupem Antiochii na czele⁶¹. Ich poglądy nie miały wielkiego poparcia wśród biskupów Wschodu, w których mniemaniu niebezpiecznie trąciły wyklętą już wcześniej herezją Sabeliusza (a dla niektórych także – Pawła z Samosaty)⁶². Dlatego wystarczyło, że po paru sarkastycznych uwagach na temat pobożności Heleny, matki Konstantyna, rzuconych nieopatrnie przez Eustacjusza, łaska cesarska odwróciła się od biskupa Antiochii, by nastąpił zwrot w całej polityce kościelnej⁶³. Czy można go nazwać zwrotem ku arianizmowi? Niewątpliwym faktem jest, że wielkie wpływy zdobyli podówczas biskupi tacy jak Euzebiusz z Cezarei i Euzebiusz z Nikomedii, że prześladowano głównych na Wschodzie zwolenników Nicei, a dążenie do rehabilitacji Ariusza uwieńczone zostało sukcesem. Nie była to jednak rehabilitacja doktryny, lecz osoby oczyszczonej z zarzutów o głoszenie potępionej nadal nauki. Być może nikt nie ośmielił się za panowania Konstantyna nazwać herezją *Credo* nicejskiego (nie ośmielono się zresztą na to też pod panowaniem Konstancjusza). Jednakże i później, gdy żadne widoczne ograniczenia nie istniały, właśnie „kolucjaniści”, z Euzebiuszem z Nikomedii i sofistą Asteriuszem na czele, ułożyli nowe wyznanie wiary, pomijające termin

⁶⁰ Simonetti, op. cit., s. 87.

⁶¹ Hanson, op. cit., s. 235; A.H.B. Logan, *Marcellus of Ancyra and the councils A.D. 325: Antioch, Ancyra and Nicaea*, HThR, 43 (1992), s. 444n. Termin *homoousios* krył w sobie ogromny ładunek znaczenia teologicznego, na razie jednak podzielił los genialnych sformułowań wyprzedzających swój czas, spotykając się z niezrozumieniem u współczesnych (M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994, s. 32). Niezrozumieniem – dodajmy, także wśród zwolenników, dopiero dyskusja z neoarianizmem doprowadzi do rozwoju teologii „substancji” (Kopecek, op. cit., s. 120-131).

⁶² Hanson, op. cit. s. 216, 236; w 358 roku dalecy od wyklętej na Soborze Nicejskim nauki biskupi homojuzańscy stwierdzili, że odrzucają termin *homoousios* z trzech powodów: 1. jest materialistyczny, 2. odrzucony został już na soborze przeciw Pawłowi z Samosaty, 3. nie występuje w Piśmie Świętym (Hilary z Poitiers, Syn. 81 za: Kopecek, op. cit., s. 176). Co do oskarżeń o „paulicjanizm”: jest może coś na rzeczy, jeśli rzeczywiście, jak twierdzi F. Loofs (*Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Leipzig 1924, s. 190nn.) na gruncie ustaleń Soboru Nicejskiego miało dojść do zbliżenia wspólnoty zwolenników nauki Pawła z Eustacjuszem i Hozjuszem, a być może nawet do ich powrotu na łono Kościoła.

Najistotniejszą przeszkodą w przyjęciu terminu *homoousios* była jednak, oczywiście, możliwość jego sabeliańskiej interpretacji. Na długo przed Soborem Nicejskim dostrzegł tę groźbę Dionizy Aleksandryjski; Simonetti (op. cit., s. 91nn.) zwraca przy tym uwagę, iż termin ten był odrzucony wówczas przez zwolenników dominującej na Wschodzie teologii orygenistycznej, tak że nawet wywodzący się z tego kręgu przeciwnicy Ariusza, jak Aleksander z Aleksandrii, wzbraniali się dotąd przed jego użyciem.

⁶³ H. Chadwick, *The Fall of Eustathius of Antioch*, JThS 39 (1948), s. 27-35; R. Leeb, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin den Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin 1992, s. 160-164; istotnym czynnikiem w decyzji Konstantyna było niewątpliwie także dążenie do „przywrócenia pokoju” w Kościele wschodniej części cesarstwa, co okazało się niemożliwe na gruncie teologii Marcelego (Simonetti, op. cit., s. 102).

homoousios, wyklinające tezy Marcelego, ale znowu także i te przypisywane Ariuszowi⁶⁴. Zarzuty, stawiane przez nich prześladowanym biskupom (z wyjątkiem Marcelego) dotyczyły nie kwestii dogmatycznych, lecz dyscyplinarnych⁶⁵. Do wyklętych na Soborze Nicejskim, przypisywanych Ariuszowi też ani nawet do jego imienia nikt otwarcie się nie przyznawał (choć zesłani biskupi gotowi byli wszystkich swych prześladowców ochrzcić mianem „arian”)⁶⁶. Zwolennicy Euzebiusza z Nikomedii znacznie chętniej nawiązywali do osoby Lucjana z Antiochii, obranego później za patrona i przez kościół homejski⁶⁷. Po Soborze Nicejskim mamy do czynienia z paradoksalną sytuacją, gdy zdefiniowana jest herezja ariańska, nie istnieje natomiast żaden „kościół ariański”, chyba że za takowy uznać po prostu cały niemal Kościół wschodniej części cesarstwa, z wyjątkiem oczywiście ofiar polityki Euzebiusza z Nikomedii.

Podczas Soboru w Nicei Konstantyn starał się uregulować nie tylko kwestie dogmatyczne, ale i sprawę daty świętowania Paschy. Była ona o tyle nagląca, że zwyczaj świętowania Paschy razem z Żydami 14 nisan uzależniał wspólnoty chrześcijańskie od decyzji lokalnych wspólnot żydowskich co do daty tego święta⁶⁸. List Konstantyna, nakazujący wszystkim chrześcijanom wschodniej części Imperium celebrować Wielkanoc w niedzielę po 14 nisan, ustalaną według kalkulacji kościoła aleksandryjskiego⁶⁹, miał temu zapobiec. List, wśród spuścizny po cesarzu ceniony przez późniejszych Ojców Kościoła na równi niemal z *Credo* nicejskim⁷⁰, stał się jednak powodem odpadnięcia od Kościoła kilku grup chrześcijan z Azji Mniejszej i Syrii⁷¹, przedkładających lokalne, uświęcone tradycją zwyczaje nad wolę cesarską. Konflikt był prawdopodobnie nieunikniony, nawet kościół nowacjański, mimo bardziej tolerancyjnej postawy wobec swoich kwartodecyman, nie uniknął rozpadu na tym tle.

W tekście listu do heretyków nie są wymienieni także manichejczycy. Tymczasem wiemy, że Konstantyn nie tylko dostrzegł ich istnienie, ale też wysłał dla zbadania ich sprawy Strate-

⁶⁴ W 341 roku na synodzie w Antiochii (Socr. HE II.10.4, por. J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1972, s. 265-269, który ocenia owo najważniejsze, drugie *Credo* tego synodu, jako próbę powrotu przed postanowienia Nicei, nie zaś przeforsowania arianizmu); zebrani na synodzie biskupi wyparli się też wprost związków z Ariuszem: „jakże to, będąc biskupami, mielibyśmy iść za prezbiterem?” (idem, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 166).

Zaznaczyć trzeba, że także wyznaniom wiary sformułowanym w latach czterdziestych przez biskupów Wschodu zarzuca się nieszczerłość, dyktowaną chęcią usprawiedliwienia się przed kościołami Zachodu i strachem przed Konstanssem (S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, s. 154). Argumenty te mnie nie przekonują, bowiem także gdy te czynniki znikły, wielka część biskupów Wschodu (byli wśród nich także żyjący jeszcze ich współautorzy, jak Bazyl z Ancyry) nadal trwała przy owych rzekomo koniunkturalnych wyznaniach, i to wbrew woli Konstancjusza.

⁶⁵ Kopecek, op. cit., s. 76.

⁶⁶ M. Willes, *Attitudes to Arius in the Arian Controversy*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by M.R. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 31-43; Hanson, op. cit., s. 123-129.

⁶⁷ O znaczeniu Lucjana dla zwolenników Euzebiusza z Nikomedii i dla kościoła homejskiego zob. H.Ch. Brennecke, *Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites*, [w:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, hrsg. H.Ch. Brennecke, E.L. Grasmück, Ch.Markschies, Berlin 1993, s. 170-192.

⁶⁸ T.C.G. Thornton, *Problematical Passovers. Difficulties for Diaspora Jews and Early Christians in determining Passover Dates during the First Three Centuries A.D.*, St. Patr. XX (1989), s. 405nn.

⁶⁹ Euseb., V.C. III.17-20.

⁷⁰ Epiph., Panar., haer. 70.9.6.

⁷¹ Thornton, op. cit., s. 408.

giusa, odtąd jednego ze swych najbliższych współpracowników⁷². Według relacji Ammiana Marcellina, Strategius „był słynny z władania oboma językami. Z tego powodu wspiął się wyżej, niż oczekiwano. Gdy bowiem Konstantyn chciał dokładnie zbadać zabobonne sekty takie jak manichejczycy i im podobni i nie znalazł odpowiedniego tłumacza, polecono go cesarzowi, a ten uznał go za właściwego. Ponieważ dobrze wykonał to zadanie, nazwał go cesarz Musonianem, choć wcześniej miał na imię Strategius”⁷³. Na ogół przyjmuje się, iż „oba języki” z tekstu Ammiana to po prostu łacina i greka, nie zgadzam się jednak z taką interpretacją. Należy przypuszczać, że Strategius został wybrany do wykonania owego zadania nie ze względu na znajomość greki, lecz raczej języka syryjskiego czy nawet perskiego. Jako prefekt Wschodu doradzał później Konstancjuszowi w sprawach dyplomacji z królem perskim, co więcej, położył kres dywersyjnym atakom perskich oddziałów poznawszy zamiary przeciwnika poprzez wywiadowców⁷⁴. Znajomość języka nieprzyjaciela (perskiego), a przynajmniej języka miejscowej ludności (syryjskiego) tłumaczyłaby jego sukcesy. Trzeba też pamiętać, że na początku IV w. językiem manichejczyków w Cesarstwie Rzymskim wciąż pozostawał język syryjski⁷⁵. Tłumaczyłoby to, dlaczego Konstantyn nie znalazł odpowiedniego człowieka pośród oddanych mu duchownych, choć trzeba tu też dodać, że właśnie Musonianus otwiera na Wschodzie długą listę urzędników zaangażowanych w religijną politykę cesarzy⁷⁶.

Jeśli założymy, że ustawa antyheretycka z „*Vita Constantini*” wydana została przez cesarza wcześniej, na przykład w roku 326 przed C.Th. XVI.5.2, informacja Ammiana tłumaczyłaby, dlaczego nie wymieniono w niej manichejczyków. Wydając ją, Konstantyn musiał być jeszcze nieorientowany w ich sprawie, być może wahał się też, czy umieścić manichejczyków pośród heretyków. Jeśli natomiast, zgodnie z hipotezą Halla, ustawa ta pochodziłaby z późniejszego okresu, trudniej byłoby wyjaśnić brak w niej manichejczyków, jako że Musonianus zakończył swoją pracę jeszcze przed synodem w Antiochii (na którym występował już jako *comes*), a ten odbył się najpóźniej w roku 332⁷⁷.

Czystą spekulacją są natomiast próby określenia, czy i jakie represje spadły na manichejczyków w wyniku działalności Musonianiana. F.J. Dölger wyciąga tu na pewno zbyt daleko idące wnioski z domniemych kościelnych sympatii Musonianiana: za jego sprawą miały być one szczególnie surowe, gdyż jako Antiocheńczyk musiał on podzielać poglądy zwalczających maniche-

⁷² Strategius, którego kariera rozpoczęła się od tego wydarzenia, otrzymał od Konstantyna imię Musonianus. Był kolejno: *comesem*, prokonsulem Konstantynopola, prokonsulem Achai, wreszcie w latach 354-358 prefektem pretorium Wschodu. Odegrał znaczącą rolę na synodach w Antiochii po odwołaniu Eustacjusza i w Sardyce, gdzie, będąc świeckim reprezentantem cesarza, wspierał obóz ariański. Wysoko oceniany przez Euzebiusza z Cezarei, krytycznie przez Ammiana Marcellina, który zarzuca mu chciwość, choć przyznaje też pewne zalety (zob. PLRE I, s. 611n.).

⁷³ *...facundia sermonis utriusque clarus. unde sublimius, quam sperabatur, eluxit. Constantinus enim cum limatiis superstitionum quaereret sectas, Manichaeorum et similium, nec interpres inuenientur idoneus, hunc sibi commendatum ut sufficientem elegit; quem officio functum perite Musonianum uoluit appellari ante Strategium dictitatum...* (Amm. Marc. XV.13.1,2), tłum. własne.

⁷⁴ Amm. Marc. XVII.5.15, XVI.9.2-3.

⁷⁵ P. Brown, *The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, JRS 59 (1969), s. 93.

⁷⁶ Sam Konstantyn bardzo chętnie zlecał kontrolę nad sprawami kościelnymi urzędnikom świeckim por. War-mington. *Did Constantine have „Religious Advisers”?*..., s. 127.

⁷⁷ F.J. Dölger, *Konstantin der Große und Manichäismus. Sonne und Christus in Manichäismus*, [w:] F.J. Dölger, *Antike und Christentum*, Bd. II, Münster 1930, s. 305.

izm teologów szkoły antiocheńskiej, a jako arianin pałac szczególną odrazą do ich wiary⁷⁸. Dowodem ma tu być list Ariusza, w którym określa on manichejczyków jako uznających Syna za „współlistotną część” Ojca⁷⁹. Tymczasem, odkładając na bok nie dowiedzioną wcale antiocheńskość i ariańskość Strategiusa, trzeba stwierdzić, że ani obfitość polemiki antymanichejskiej wśród wymienianych przez autora biskupów nie wynikała z racji ideowych – po prostu na terenach Syrii i Palestyny manichejczycy najwcześniej i najintensywniej rozwinęli swoją działalność – ani też list Ariusza nie zawiera kalumni na manichejczyków, zarzucającej im przyjęcie poglądów homouzjan, lecz wręcz przeciwnie: szkaluje zwolenników *homoousios*, przypisując im wspólnotę poglądów z manichejczykami⁸⁰, a to pozwala odrzucić dalsze wnioski autora. Natomiast jedynym niezbitym faktem jeśli chodzi o politykę antymanichejską na Wschodzie przed rokiem 381 jest to, że w tym czasie przestało obowiązywać antymanichejskie prawo Dioklecjana z 297 r.⁸¹, choć oczywiście niekoniecznie należy to wiązać akurat z czasami Konstantyna.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że to Konstantynowi należy przypisać wyróżnienie obok pogan, Żydów i prawowiernych chrześcijan czwartej kategorii wspólnot religijnych „heretyków i schizmatyków”. Podstawą były tu nie tyle różnice dogmatyczne, co odrębność organizacyjna od Kościoła uznawanego przez państwo. Pierwszym krokiem cesarza było pozbawienie heretyckiego kleru przywilejów należnych uznanym przez państwo wspólnotom religijnym (C.Th. XVI.5.1). Następnie cesarz pozbawił heretyków prawa posiadania świątyń i odprawiania nabożeństw (Euseb. V.C. III.64-65), a także nakazał zniszczenie ich pism (Euseb. V.C. III.66). Kontrolę nad przestrzeganiem przepisów wymierzonych przeciw heretykom powierzył duchowieństwu uznawanego przez państwo Kościoła. Można tu zwrócić uwagę na podobieństwo tych i kolejnych przepisów wymierzonych przeciw heretykom do tych, które ogłosił Dioklecjan przeciw chrześcijanom w pierwszym ze swoich edyktów w tej sprawie, z 23 II 303 r. Nie znamy tu co prawda dokładnego tekstu, jednak na podstawie wiadomości przekazanych przez Euzebiusza i Laktancjusza możemy poznać jego treść. Z wymienionych tam zarządzeń nakaz konfiskaty miejsc kultu i cmentarzy (jeśli C.Th. XVI.5.2 nawiązuje jednak do Konstancyńskiego ustawodawstwa) oraz zakaz urządzania zebrań religijnych powtórzone zostają przez Konstantyna wobec heretyków, później zaś będą najczęściej powtarzającym się motywem ustaw antyheretyckich. Powtórzeniem takim byłby też nakaz spalenia ksiąg heretyckich; jedynie zakaz służby cesarskiej dodany zostanie przez następnych cesarzy. Nie ma tu żadnych dowodów na kontynuację świadomą; „heretycy i schizmatycy” byli chrześcijanami, a wymienione środki były odpowiednie do uderzenia właśnie w chrześcijańskie kościoły. Warto przy okazji podkreślić, że chrześcijańscy cesarze rzymscy nigdy nie sięgnęli po środki praw-

⁷⁸ ibidem, s. 305n. Strategius uważany jest za arianina jedynie na tej podstawie, że był wiernym wykonawcą antynicejskiej polityki Konstancjusza (Haehling, op. cit., s. 61). Moim zdaniem jest to dowód zbyt słaby – Strategius mógł być po prostu oportunistą, posłusznie wykonującym rozkazy cesarza.

⁷⁹ ὡς ὁ Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιου τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο (list Ariusza do biskupa Aleksandra przytaczany przez Epifaniusza, Panar., haer. 69.7,8).

⁸⁰ Jest to zresztą jedyny wypadek, w którym Ariusz w ogóle wymienia manichejczyków (R. Lyman, *Arians and Manichees on Christ*, JThS 40 (1989), s. 502).

⁸¹ E.H. Kaden, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian*, [w:] *Festschrift Hans Levald*, Basel 1953, s. 56n. Dioklecjan nie wiązał w tym edyktcie manicheizmu z chrześcijaństwem (wydał go jeszcze przed rozpoczęciem prześladowania chrześcijan), lecz uważał go za całkiem odrębną, wrogą rzymskiej tradycji nową religię, pochodzącą na dodatek z nieprzyjaznej Persji.

ne, zawarte w drugiej i czwartej ustawie Dioklecjana przeciw chrześcijanom, tzn. uwięzienie wszystkich duchownych i nakaz uczestnictwa w popieranym przez państwo kulcie. Jedyne trzecia ustawa Dioklecjana, obiecująca amnestię „nawróconym”, napotyka analogię w ustawach Honoriusza w sprawie donatystów⁸². Potraktowanie manichejczyków jako osobnej religii również jest zgodne z polityką Dioklecjana, aczkolwiek nic nie wiemy o stosowanych wobec nich przez Konstantyna represjach.

Podkreślić należy na koniec osobiste zaangażowanie cesarza w politykę antyheretycką. Nie raz okazywało się ono korzystne dla „heretyków i schizmatyków”, jeśli uzyskali dostęp do cesarza i przekonywująco przedstawili swe racje, ten gotów był zastosować bardziej elastyczną politykę wobec nich. Tak stało się w przypadku nowacjan⁸³ i melicjan. Zwróćmy uwagę, że także w polityce wewnątrzkościelnej ogromny wpływ miały na cesarza osobiste spotkania z Euzebiuszem z Nikomedii i Atanazym. Zwłaszcza te ostatnie przypadki każą się zastanowić, czy mamy tu do czynienia z elastycznością polityki, czy raczej z niezdecydowaniem wynikającym z braku rozeznania.

⁸² C.Th. XVI.5.41

⁸³ Pierwsze zdanie ustawy C.Th. XVI.5.2 (*Novatianos non adeo conperimus praedannatos, ut his quae petiverunt crederemus minime legirenda. Itaque ... praecipimus* – odkryliśmy, że nowacjanie nie byli dotąd wyklęci w tym stopniu, by każdą ich prośbę odrzucać. Przeto nakazujemy...) wskazuje, że wydana ona została na prośbę nowacjan. Wydarzenie to nie musi być związane z opisaną przez Sokratesa (HE I.10) rozmową cesarza z nowacjan-
skim biskupem Akezjuszem, która miała się odbyć bezpośrednio po zakończeniu Soboru w Nicei.

1.3

Polityka następców Konstantyna na Wschodzie wobec herezji w latach 337-379

Konstancjusz II, podobnie jak jego ojciec w ostatnich latach swego życia, pozostawał pod wpływem antynicejskiego obozu, któremu przewodził początkowo Euzebiusz z Nikomedii. Współcześni historycy odżegnują się od nazywania tego obozu „ariańskim”, powołując się choćby na fakt, iż euzebianie otwarcie zapierali się związków z Ariuszem i ariańską herezją¹. Faktycznie, sformułowane przez nich na synodzie w Antiochii w 341 roku wyznanie wiary odrzucone zostanie w przyszłości przez homejczyków, którzy powszechnie uchodzili później za kontynuatorów herezji Ariusza². Z pewnością, byli euzebianie przeciwnikami *homoousios*. Główni szermierze *Credo* nicejskiego na Wschodzie pozbawieni zostali biskupstw, jednakże jedynie Marcelemu z Ancyry zarzucano błędne nauki. Pozostałych biskupów – w tym przede wszystkim Atanazego – uznano za winnych innego rodzaju wykroczeń, przede wszystkim dyscyplinarnych. Niezależnie od rzeczywistych motywów kierujących tu euzebianami, decyzje synodów nie dawały Konstancjuszowi podstaw, by traktować Atanazego jako heretyka. Nie można zatem przyjmować, że Konstancjusz prześladował zwolenników Nicei jako heretyków, odstępców od prawowiernej doktryny³.

Z drugiej strony wiemy jednak, że w okresie przed 346 rokiem duchowni egipscy pozostający wierni Atanazemu zmuszeni byli do płacenia podatków⁴, a zatem podlegali ustawie C.Th. XVI.5.1. Także po roku 373 prefekt Palladius zastosował wobec duchownych zwolenników następcy Atanazego, Piotra – obok innych, bardziej drastycznych represji – karę włączenia

¹ Hanson, op. cit., s. 123-129; M. Wille, *Attitudes to Arius in the Arian Controversy*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by M.R. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 31-43; por. też D.H. Williams, *Another Exception to Later Fourth-Century „Arian” Typologies: The Case of Germinius of Sirmium*, JECS 4 (1996), s. 335nn.

² Kopecek, op. cit., s. 176.

³ Noetlichs formułuje taką tezę, powołując się na artykuł Th.O. Martina, *Caesaropapism in Action*, Am.Ecc.Rev. 122 (1950), s. 121-131 (Noetlichs, op. cit., przyp. 346), ponieważ jednak we wspomnianym artykule nie zostaje ona sformułowana, jej autorstwo należy przypisać samemu Noetlichsowi.

⁴ W związku z odwołaniem Atanazego z wygnania Konstancjusz zarządził, by wiecie mu duchowieństwo mogło się na powrót cieszyć zwolnieniem od podatku. Rozporządzenie to cytuje Atanazy, [w:] *Apologia contra Arianos* 56; por. Barnes, op. cit., s. 95.

ich w skład kurii municypalnych, co znów wiązać należy z działaniem wspomnianej ustawy⁵. Wygląda więc na to, że Konstancjusz, a po nim Walens stosowali od czasu do czasu prawo antyheretyckie przeciw zwolennikom Nicei. Należy sądzić, że ci podpadali wówczas pod kategorię „heretyków i schizmatyków” jako schizmatycy, odmawiający posłuszeństwa prawowitemu biskupowi, nie zaś z powodu uznania ich wiary za heretycką. Z całą pewnością ten tryb represji mógł być zastosowany tylko tam, gdzie doszło do całkowitego rozłamu między zwolennikami i przeciwnikami Nicei.

Konstancjusz prześladował liczne grupy „heretyków i schizmatyków”. Wśród zesłanych przezeń na wygnanie biskupów znajduje się Fotyn, którego nauki uznane zostały za heretyckie zarówno przez biskupów Wschodu, jak i Zachodu⁶. Przyzwalał na prześladowanie nowacjan przez Macedoniusza w Konstantynopolu i Eleuzjosa w Kyzikos. Nie jest natomiast pewne, czy zgodził się też wysłać wojsko przeciw nowacjanom paflagońskim do Mantineion, gdzie doznało ono sromotnej porażki – możliwe, że była to samowolna inicjatywa Macedoniusza⁷. Konstancjusz zesłał także na wygnanie przywódcę jednej z mniejszych sekt – Audiusa⁸. Wydaje się, że jakieś represje dotknęły też manichejczyków, choć Atanazy pomawiał Konstancjusza o posługiwanie się nimi w celu zwalczania jego zwolenników w Egipcie⁹. Po objęciu władzy nad zachodnią częścią Imperium (350-353) Konstancjusz kontynuował prześladowania donatystów, rozpoczęte przez jego brata w 346 roku¹⁰.

Dziwnym się wydaje wobec tego, że nie zachowała się w Kodeksie Teodozjusza żadna wzmianka o antyheretyckim ustawodawstwie Konstancjusza. Można by to tłumaczyć świadomym pominięciem przez kompilatorów tych właśnie rozporządzeń „cesarza-heretyka”, choć przecież zachowały się tu także i takie ustawy jak wydany przez Walentyniana II edykt zrównujący w prawach kościoły homejski z katolickim (C.Th. XVI.1.4). Należy przypuszczać, że cesarz skupił się w swojej działalności na polityce wewnątrzkościelnej, w stosunku do tych zaś, którzy znaleźli się na zewnątrz Kościoła, wystarczały mu ustawy wydane przez ojca. Główną jego bronią w walce z nieposłusznymi biskupami było zesłanie.

W latach pięćdziesiątych w Kościele wschodniej części Imperium powstają ugrupowania dążące do przeforsowania na synodach biskupich określonego rozwiązania sporów trynitarnych. Współcześni nie posiadali dla tych swoistych „stronnictw” określonej nazwy, w ostatnich

⁵ Theod. HE IV.22.

⁶ Socr. HE II.29; por. Simonetti, op. cit., s. 202-206. Choć zarówno kanony synodów, jak i ustawy Kodeksu Teodozjusza nieraz wspominają „fotynian”, nie wiemy nic więcej o istnieniu sekty zwolenników biskupa Sirmium.

⁷ Socr. HE II.38.29-32 (zob. rozdz. 2.1, s. 141).

⁸ Epiph., Panar., haer. 70.14.5 Autor nie określa co prawda, kiedy nastąpiły wspomniane prześladowania, jednakże wydaje się, że należy je łączyć raczej z panowaniem Konstancjusza niż jego następców. Epifaniusz pisze o misji Audiusa wśród Gotów jako o przedsięwzięciu dokonany dawno, tak że wygnani z Gocji jego zwolennicy zdążyli się z kolei rozproszyć na terytorium rzymskim (Epiph., Panar. haer. 70.14.5-15.5), zesłanie go z Syrii nad Dunaj nie mogło mieć więc miejsca w ostatnich latach przed ukończeniem „Panarionu” (377-8). Jednakże podczas wojny z Prokopiuszem i, później, pierwszej wojny z Gotami (do 370 r.) tereny naddunajskie nie były kontrolowane przez Walensa; z oczywistych względów zesłania Audiusa nie można przypisywać też Julianowi ani Jowianowi.

⁹ Oskarżenia o manicheizm, podniesione przez Atanazego wobec *dux*a Sebastiana i jego żołnierzy, wydają się raczej kalumnią (zob. rozdz. 1.6, przyp. 47), zwłaszcza że istnieją świadectwa manichejczyków egipskich, mówiące o cierpieniach ich współwyznawców podczas wojen toczonych przez Konstancjusza z Persją (F.C. Burkitt, *Polotsky's Manichean Homilies*, JThS 35 (1934), s. 358n.). Nie świadczą one o tym, jakoby działo się im dobrze za panowania tego cesarza.

¹⁰ August., Ep. 105.9; zob. Noetlichs, op. cit., s. 51n., 59 oraz przyp. 359.

latach niektórzy badacze problemu forsują, nie najszcześniejszą może z uwagi na skojarzenia z dzisiejszym życiem politycznym, nazwę – „partie teologiczne”¹¹. Nie są to jeszcze odrębne kościoły, choć dadzą im one początek, i z punktu widzenia przyjętych w tej pracy metodologicznych założeń nie można ich jeszcze poddawać badaniom jako kościołów heretyckich, nawet jeśli podlegają prześladowaniom ze strony cesarza. O sile poszczególnych „partii” decydowała nie tylko ich siła liczebna czy popularność przywódców, w wielkim stopniu były one zależne od poparcia cesarza, o tym zaś decydował przede wszystkim dostęp poszczególnych biskupów do jego osoby¹².

Pierwsza grupa tego rodzaju skupia się wokół antiocheńskiego diakona Aecjusza, głoszącego radykalną wersję herezji ariańskiej, niepodobieństwo Syna Bożego do Boga Ojca. Nauka ta, zwana często przez obecnych badaczy neoarianizmem (choć okazała się nie do zaakceptowania dla większości dawnych zwolenników Ariusza¹³), ówczesnie nosiła nazwę anomeizmu, aecjanizmu, i – najczęściej, od imienia najwybitniejszego z uczniów Aecjusza – eunomianizmu. Obaj jej przywódcy, Aecjusz i Eunomiusz, traktowani byli przez większość biskupów jako czarne owce, nie tylko z racji głoszonych skrajnych poglądów, ale też niskiego pochodzenia społecznego, wielkich ambicji oraz irytującego zwyczaju sprowadzania dyskusji teologicznych na poziom akademickich ćwiczeń z logiki arystotelesowskiej¹⁴. Sami postrzegali siebie jako bezkompromisowych zwolenników prawdziwej doktryny, której większość biskupów zaparła się na Soborze Nicejskim, a sam Ariusz wkrótce później; wbrew oskarżeniom o karierowiczostwo obaj gotowi byli od początku odejść z Kościoła, jeśli przywrócenie tu prawdziwej – w ich mniemaniu – wiary okaże się niemożliwe¹⁵.

Aecjusz potrafił zjednywać sobie przychylność wpływowych postaci: Cezara Gallusa i jego brata Juliana¹⁶, biskupów Aleksandrii Jerzego i Antiochii Eudoksjusza, wreszcie jednego z naj-

¹¹ W.A. Löhr, *A sense of Tradition: The homoiousian Church Party*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 81n.

¹² Ibidem, s. 96; o wpływach biskupów na dworze cesarskim w tym okresie zob. W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980, s. 45-52.

¹³ Jedną z istotnych różnic było to, że gdy Ariusz uznawał Boga Ojca za zupełnie niepoznawalnego, neoarianie – wręcz przeciwnie, twierdzili że ludzki umysł może poznać doskonale istotę Boga, a ludzki język może ją wypowiedzieć. Euzojusz, biskup Antiochii, który z przekonania niewątpliwie był zwolennikiem Ariusza, nazywał ich z tego powodu „bujającymi w obłokach” (Philost. HE IX.3; por. też Kopecek, op. cit., s. 423, 436-439). Dodajmy, że doktryna o niewypowiedzialności Boskiej istoty stanowiła też podstawę teologii Lucjana z Antiochii (por. Hanson, op.cit. s. 31n.), który i przez Euzebiusza z Nikomedii, i przez późniejszych „arian” (kościół homejski) był postrzegany jako najwyższy autorytet. Aecjusz i Eunomiusz nie wypierali się różnic w stosunku do nauki Ariusza, krytyczny stosunek do tej postaci widoczny jest również w „Historii Kościelnej” Filostorgiusza (HE. X.2).

¹⁴ Lim, op. cit., s. 122-138.

¹⁵ Bardzo obszernie rozważania o obu postaciach zawiera podstawowe studium na temat neoarianizmu, Kopecek, *A history of Neo-Arianism*, Philadelphia 1979 – autor niewątpliwie słusznie ukazuje bezkompromisowość Aecjusza, jak również podkreśla fakt, że ustępstwa ze strony Eunomiusza wobec homejczyków miały jedynie chwilowy i taktyczny charakter. Oskarżenia wysuwane wobec tych postaci zestawia także Vaggione, op. cit.

¹⁶ Istnieje list Gallusa do Juliana (Julian, ep.82 Wright, w wyd. Bidez-Cumont nienumerowany, s. 287), z którego wynika, że Aecjusz miał zapewniać Cezara, że jego brat jest nadal gorliwym chrześcijaninem. List ten byłby dowodem na bliskie kontakty Aecjusza z oboma braćmi, choć większość krytyków uważa go za nieautentyczny (*The Works of the Emperor Julian. With an english transl. by W.C. Wright*, London 1923, s. 288 przyp. 1). Także historyk neoarianizmu Filostorgiusz potwierdza jednak, że Aecjusz został wysłany do Juliana przez brata w celu nawrócenia go (HE III.27), zważywszy na mizerne rezultaty tej misji, które nic przysporzyły chwały Aecjuszowi, trudno przypuszczać by historia ta była wymysłem Filostorgiusza; zob. Kopecek, op.cit., s. 111-114.

bardziej wpływowych na dworze Konstancjusza biskupów, Teofila, misjonarza „Indii”¹⁷. (Nie zapewniło mu to jednak sukcesu: wraz z upadkiem Gallusa i Aecjusz popadł w niełaskę, także sam Teofil stracił wpływy u cesarza ze względu na swe poparcie neoarianizmu, a Jerzy i Eudoksjusz odstąpili Aecjusza w chwili próby.) W końcu lat 50. wielu uczniów Aecjusza zostało wpływowymi biskupami na terenie Azji Mniejszej¹⁸. Jednakże większość biskupów Wschodu odwróciła się z odrazą od jego nauki, widząc w niej od początku pogłębioną jeszcze wersję herezji Ariusza. Biskupi ci (przede wszystkim biskupi małoazjatyccy) skupili się wokół Bazylego z Ancyry, najbardziej chyba podówczas wpływowej postaci w Kościele wschodniej części Imperium, oraz Jerzego z Laodycei. Dołączyli do nich m.in. Macedoniusz, biskup Konstantynopola, i Eleuzjos, biskup Kyzikos – późniejszy przywódca tej „partii”. W 358 roku biskupi zebrani na synodzie w Ancyrze sformułowali naukę o podobieństwie Ojca i Syna pod względem substancji, stąd też obóz ten nazwany został homojużjanami¹⁹. Przez niektórych zwolenników Nicei (np. Epifaniasza) byli oni nazywani semiarianami, kiedy zaś w późniejszym czasie odrzucili naukę o współistotności Ducha Świętego względem Ojca i Syna, nazwano ich duchoburcami (πνευματομάχοι) lub macedonianami – bowiem właśnie Macedoniuszowi przypisywano błędnie autorstwo owej duchoburczej doktryny²⁰. Początkowo Konstancjusz udzielał poparcia tej właśnie grupie biskupów (Bazyli z Ancyry skutecznie potrafił pozbawić neoarian dostępu do osoby cesarza), pozwalając im wykorzystywać siłę państwa dla pogńębienia przeciwników. Najwyraźniej jednak uznał za nadużycie doprowadzenie przez Bazylego do uwięzienia i zesłania Aecjusza oraz siedemdziesięciu biskupów – jego sympatyków²¹. Niewątpliwie w oczach Bazylego prześladowanie wyznawców poglądów anomejskich było prześladowaniem heretyków²², nie wszyscy jednak biskupi Wschodu byli tego zdania.

Konstancjusz zwrócił się ostatecznie ku partii „centrowej”, zwolennikom IV formuły wyznania wiary z Sirmium (do której początkowo zjednano także Bazylego²³). Twórcy tego wyznania zawieszali w ogóle dyskusję na temat substancji, zakazując nawet używania w teologii tego słowa, jako nie występującego w Piśmie Świętym, przyjmowali natomiast dla porównania Ojca z Synem biblijny termin *homoios* – podobny. Zamiarem jego zwolenników nie musiało być przeszmuglowanie pod nim nauki ariańskiej (o co ich często oskarżano), lecz raczej znale-

¹⁷ E.D. Hunt, *Did Constantius II have „Court Bishops”?*, St. Patr. XIX, Oxford 1987, s. 89n.; zob. też G. Fernandez, *The Evangelizing Mission of Theophilus „The Indian” and the Ecclesiastical policy of Constantius II*, transl. R. Mortimore, Klio 71 (1989) 2, 361-366; Frend, *The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission – Monasticism – Worship*, [w:] *L’Église et l’empire au IV^e siècle*, Genève 1989, s. 73-111.

¹⁸ Kopecek, op.cit., s. 114.

¹⁹ Hanson, op. cit., s. 348-357; Löhr, op. cit., s. 81-100.

²⁰ Hanson, op. cit., s. 761. Identyfikacja homojużjan z duchoburcami w omawianym okresie jest podwójnie błędna: nie wszyscy homojużjanie byli duchoburcami, ale też duchoburcze poglądy rodziły się nie tylko wśród nich; jedynie w Azji Mniejszej obie grupy mogą być identyfikowane (W.D. Hauschild, *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Hamburg 1967, s. 11). Jeszcze Epifaniasz uważa homojużjan i duchoburców za dwie odrębne herezje (Epiph., Panar., haer. 73 i 74), także C.Th. XVI.511 rozróżnia macedonian i duchoburców.

²¹ Philost. HE IV.8, 10; por. T.D. Barnes, *The Crimes of Basil of Ancyra*, JThS 47 (1996), s. 550-554. Autor zwraca tu uwagę na prawny aspekt prześladowań – dowodzi, że zarzuty stawiane Bazylemu były prawdziwe, ale zarazem bezzasadne, gdyż Bazyli był uprawniony do wykonania wszystkich działań, łącznie z aresztowaniem Aecjusza.

²² Ich opinię na ten temat przytacza Epifaniasz (Panar., haer. 73.14).

²³ Simonetti, op. cit., s. 244nn.

zienie takiej formuły, która zadowoliliby wszystkie obozy w Kościele²⁴. Trzeba podkreślić, że „homejczycy” nie stanowili początkowo jednolitej „partii” biskupów popierających jednoznacznie określone poglądy teologiczne, łączył ich raczej sojusz taktyczny²⁵. Stanowisko homejskie było stanowiskiem mniejszości na obu zwołanych w 359 roku równoległych synodach w Seleucji (dla biskupów Wschodu) i Ariminum (Zachodu). Jednakże ponieważ na skutek zręcznej polityki jego zwolenników stanowisko to zwyciężyło wśród delegacji wysłanych przez oba synody (przeciwnicy homejczyków z Seleucji opuścili synod przed wysłaniem delegacji, a delegację z Ariminum homejczycy zdołali przekonać do swego punktu widzenia), Konstancjusz uznał je za wspólne dla całego Kościoła. Tak też wyłonił się w końcu trzeci obóz, który tworzyli z jednej strony biskupi illyryjscy, tacy jak Ursacjusz i Walens, z drugiej grupa biskupów skupiona wokół Akacjusza z Cezarei Palestyńskiej²⁶. Homejczycy byli później nazywani po prostu arianami i traktowani jako spadkobiercy nauki Ariusza, co jest o tyle usprawiedliwione, że do dużego znaczenia doszli tu rzeczywiście dawni jego zwolennicy, jak współtowarzysz jego wygnania Euzojusz, który został biskupem Antiochii. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że homejski arianizm odrzucał nauki Aecjusza, które zdaniem wybitnego badacza tego okresu dziejów Kościoła, Brennecke, znacznie bardziej zasługują na miano arianizmu²⁷. Wielu spośród homejczyków było pragmatykami lub też ludźmi o mało zdecydowanych poglądach teologicznych, gotowymi dołączyć się do zwycięskiego obozu, ale też wielu z tych, którzy podpisali ich wyznanie wiary znajdujemy później wśród szczerych zwolenników Nicei²⁸.

Synod, który w roku 360 odbywa się w Konstantynopolu, jest tryumfem homejczyków: popierana przez nich formuła zostaje zatem uznana za ortodoksyjne wyznanie wiary Kościoła. Oponenci – biskupi homojużjan z Bazylim z Ancyry na czele, ale też Aecjusz, zostają zesłani. Większość neoarian, w tym sam Eunomiusz, który zostaje biskupem Kyzikos na miejsce homojużjanina Eleuzjosa, wydaje się akceptować kompromis. Homejczycy obsadzają kluczowe biskupstwa: Eudoksjusz Konstantynopol, Melecjusz, a po jego rychłym usunięciu Euzojusz – Antiochię. Konstancjusz może odetchnąć – nareszcie widzi Kościół zjednoczony we wspólnym wyznaniu wiary. W rzeczywistości dni tego „wspieranego przez państwo homejskiego kościoła” (*Homöische Reichskirche* – określenie Brennecke) są policzone, wcale nie tylko ze względu na rychłą śmierć popierającego go cesarza. Sztuczny konsensus, jakim była IV formuła z Sirmium, okazał się bowiem ostatecznie nie do przyjęcia dla większości biskupów na Wschodzie i oczywiście także na Zachodzie.

Jakkolwiek „wspierany przez państwo homejski kościół” nawet przy poparciu ze strony cesarza nie miał szans na narzucenie wszystkim wiernym formuły wyznania wiary przyjętej na synodzie w Konstantynopolu w 360 r. jako obowiązującej ortodoksji, wszelkie złudzenia mu-

²⁴ Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer*, s. 13.

²⁵ D.H. Williams, *Another Exception to Later Fourth-Century Arian Typologies: The Case of Germinus of Sirmium*, *JCS* 4 (1996), s. 338, próbę głębszej analizy kierunku homejskiego podjął przed Brenneckem przede wszystkim Hanson (op. cit., s. 557-561).

²⁶ Brennecke, op.cit, s. 53.

²⁷ Brennecke, op.cit, s. 2, 78nn.; R. Klein, *Constantius II und die Christliche Kirche*, Darmstadt 1977, s. 60-67 wykazuje też bardzo krytyczny stosunek cesarza Konstancjusza do ruchu neoariańskiego, co ma być dowodem dystansowania się także wobec nauki Ariusza. Kelly (*Altchristliche Glaubensbekenntnisse...*, s. 292) dowodzi, że przeformowane przez homejczyków na synodzie w Konstantynopolu w roku 360 *Credo*, jako potępiające naukę anomejską, z pewnością nie może być uznane za ariańskie.

²⁸ Brennecke, op.cit, s. 65.

siały okazać się całkowicie unicestwione wraz ze wstąpieniem na tron niedawnego uzurpatora **Juliana**. Julian Apostata nienawdził zapewne wszystkich chrześcijan, w szczególności jednak darzył tym uczuciem Konstancjusza i wszystko, co mogło uchodzić za jego dzieło²⁹. Brennecke usiłuje przeforsować tezę, że prześladowania Juliana ograniczyły się w zasadzie do kościoła homejskiego – to znaczy, ograniczyłyby się doń, gdyby Atanazy nie spowodował ponownego swego zesłania, co stało się wbrew pierwotnym zamiarom Juliana³⁰. Teza ta jest oczywiście dużym uproszczeniem – choćby dlatego, że pewne działania Apostaty wymierzone były we wszystkich chrześcijan bez różnicy³¹. Słusznie natomiast niemiecki uczyony zwraca tu uwagę na fakt, że właśnie kościół homejski był najbardziej poszkodowanym przez antychrześcijańską politykę Juliana. Nie prześladowania jednak były prawdziwie groźne dla homejczyków, w późniejszym czasie ich kościół czerpać będzie siłę z pamięci o męczennikach czasów Juliana³². Głównym zagrożeniem było odwołanie przez Juliana z wygnania biskupów, zesłanych tam przez Konstancjusza³³ – wracający biskupi chcieli, rzecz jasna, objąć swe diecezje, w których władzę sprawowali teraz homejczycy. Zamieszanie spowodowane tym faktem trwać będzie jeszcze długo po śmierci Juliana.

Julian w swoich listach przekonuje, że motywem jego działania było zaprowadzenie pokoju między „Galilejczykami” (jego zamiary były wręcz przeciwne)³⁴. W „przywracaniu” tego pokoju nie pozostawał jednak bezstronny, szczególną sympatią darzył niektóre mniejsze kościoły chrześcijańskie, które szczególnie ucierpiały za panowania jego poprzednika. Tak więc pisze list do Fotyna, którego dziwaczne nauki uznaje za bardziej godziwą wersję chrześcijaństwa³⁵. Aecjusza, dawnego poplecznika brata Gallusa, a i swego znajomego z lat młodości, nie tylko odwołuje z wygnania osobnym, pełnym serdeczności listem, tytułując go – zresztą na wyrost – biskupem³⁶, ale jeszcze obdarza go dobrami ziemskimi na wyspie Lesbos³⁷. Co do pochodzenia majątków Eunomiusza w okolicach Chalcedonu i Cezarei Kapadockiej źró-

²⁹ „Bo gdzie tylko obciążano w jakiś sposób pamięć Konstancjusza, bardzo chętnie spełniał [Julian] prośby chrześcijan. Ale tam, gdzie ten motyw nie wchodził w grę, jawnie okazywał wszystkim osobistą odrazę, z jaką odnosił się do chrześcijan w ogóle.” (Socr. HE III.11.2, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 296).

³⁰ Brennecke, op.cit, s. 104.

³¹ Antychrześcijańskie (pośrednio lub bezpośrednio) ustawodawstwo cesarskie (Ceran, op. cit., s. 116-118, 150-157) z natury rzeczy było ogólne, a więc wymierzone przeciw wszystkim chrześcijanom; nie ma żadnych wskazówek świadczących, by Julian ograniczał represje wobec oficerów-chrześcijan jedynie do homejczyków, lub by działający za jego przyzwoleniem (Ceran, op. cit., s. 119-122) poganie ograniczali się w swym krwawym odwecie jedynie do tych tylko burzycieli świątyń, którzy należeli do kościoła homejskiego. Brennecke nie próbuje nawet bronić takiej tezy, usiłuje natomiast wykazać, że w każdym znanym przypadku mamy tu do czynienia z homejczykami. W wielu wypadkach jego spostrzeżenia rzeczywiście są odkrywczym, w innych jednak co najmniej wątpliwym – nie można *a priori* podejrzewać, że każdy chrześcijanin Wschodu owego czasu jest homejczykiem, czemu bliski jest niemiecki historyk.

³² Brennecke, op.cit, s. 115-156.

³³ Sozom. HE V.5.

³⁴ Julian, Ep. 46, 110, 114 (Bidez-Cumont); Amm. Marc. XXII.5.3-5. Wobec rozbieżności ocen chrześcijańskich historyków tekst Ammiana wydaje się rozstrzygać tu kwestię nieczystych intencji Apostaty (W. Enßlin, *Kaisers Julian Gesetzgebung und Reichsverwaltung*, „Klio” 18 (1922), s. 108n.). Poglądy nowożytnych badaczy na ten temat zestawia Ceran (op. cit., s. 114n.), który sam przychylił się tu do zdania Enßlina.

³⁵ Julian, Ep. 90 (Bidez-Cumont); Fotyn jest wzmiankowany także w dziele „Przeciw Galilejczykom” (ed. Wright, 262C, s. 398n.).

³⁶ Julian, Ep. 46 (Bidez-Cumont).

³⁷ Philost. HE. IX.4.

dła milczą, należy jednak przypuszczać, że i on najlepszą okazję do wzbogacenia się miał pod panowaniem Juliana. Anomejczycy wykorzystują przychylność cesarza, organizując w Konstantynopolu, pod samym nosem homejskiego biskupa Eudoksjusza, synod, na którym wyświęcają Aecjusza na biskupa³⁸. Był to już wyraźny krok ku zerwaniu anomejczyków z homejczykami i utworzeniu odrębnego, heretyckiego kościoła.

Także inne drobne kościoły chrześcijańskie cieszą się teraz poparciem cesarskim. Na Zachodzie z jego łaski korzystają donatyści³⁹. Nowacjanom, prześladowanym za Konstancjusza, Julian zezwala przenieść z powrotem na dawne miejsce w Konstantynopolu kościół „anastasis”⁴⁰. Nakazuje też, by biskup Eleuzjos odbudował z własnej kiesy zburzony przez siebie kościół nowacjański w Kyzikos⁴¹. Podobnie też nakazuje Julian odbudować zburzony kościół walentynian w Edessie⁴². Postawa cesarza wobec manichejczyków nie jest znana, jednakże możemy sądzić, że traktował ich podobnie jak pogański retor Libanisz – jako nieszkodliwych czcicieli słońca, pogan, nie chrześcijan⁴³.

Krótkotrwałe panowanie Juliana oznaczało zatem z pewnością znaczącą poprawę losu większości kościołów chrześcijańskich – z wyjątkiem kościoła homejskiego. Nie znalazło to jednak odzwierciedlenia w historiografii – nawet dla anomejczyka Filostorgiusza potępienie apostazji cesarza przesłania wszystkie faktyczne dobrodziejstwa, jakie od cesarza doznał jego kościół⁴⁴. Martyrologiczna tradycja kościoła homejskiego z owych czasów została natomiast włączona później w tradycję Kościoła katolickiego, zapomniano nawet o tym, że dany wyznawca był w czasach Konstancjusza gorliwym prześladowcą nicejczyków⁴⁵. Nie tylko zresztą homejczycy czy też zwolennicy *homoousios* płacili śmiercią lub męczarnią za sprzeciw wobec repoganizacji cesarstwa – Sozomen przekazał wiadomość o Buzyrysie z Galacji, należącym do wspólnoty kościelnej enkratyków, który wykazał się ogromną odwagą i wytrzymałością w znoszeniu tortur⁴⁶.

³⁸ Philost. HE VII.6.

³⁹ Istnieją bardzo wątpliwe podstawy, by twierdzić przy tym, że Julian inaczej traktował schizmatyków (donatów) inaczej zaś heretyków – donatyści nie zostali bowiem objęci jego edyktem restytucyjnym i musieli sami prosić o prawo do powrotu z wygnania (Schindler, op. cit., s. 229). Fakt ten można wytłumaczyć znacznie prościej: edykt restytucyjny dotyczył uchylecia zarządzeń Konstancjusza II, natomiast donatyści ubiegali się o rozszerzenie amnestii także na te wydane jeszcze przez Konstansa (J. Moreau, *Constantius II*, JbAC 2 (1959), s. 175).

⁴⁰ Socr. HE II.38. Dodajmy, że Julian zetknąć się miał niegdyś, podczas studiów w szkole Maksyma z Efezu, z przyszłym wybitnym nowacjańskim intelektualistą, Sisinniosem (Socr. HE V.21).

⁴¹ Socr. HE III.11.

⁴² Julian Ep. 115 (Bidez-Cumont).

⁴³ Libanisz, Ep. 1253. M. Tardieu (*Sebastianus étiqueté comme manichéen*, „Klio” 70 (1988), s. 494n.) argumentuje, że Julian jako wyznawca hellenizmu musiał nienawidzić manichejczyków wzorem Dioklecjana, a wręcz traktować ich jako kolaborantów z państwem perskim, jednak pomija zupełnie znacznie bliższy Apostacie przykład Libaniusza. Także Symmach popiera dążenia Augustyna do objęcia stanowiska nauczyciela retoryki w czasie, gdy przyszedł biskup Hippony wyznawał jeszcze manicheizm (Augustyn, *Confessiones* V.13; por. Brown, op. cit., s. 99).

⁴⁴ Cała siódma księga „Historii Kościelnej” Filostorgiusza to jedno wielkie oskarżenie Juliana, zob. rozdz. 2.3.

⁴⁵ Najbardziej jaskrawym przykładem jest tu Artemius, *dux Aegypti* (Brennecke, op. cit., s. 128nn.); do katolickiej tradycji martyrologicznej został też włączony jeden z twórców IV formuły z Sirmium, Marek z Aretuzy (idem s. 134n.); także znana relacja o sporze Juliana z chrześcijanami Antiochii musi dotyczyć – jak wykazuje Brennecke – homejskiej gminy Euzojusza (idem s. 137nn.).

⁴⁶ Sozom. HE V.11; Buzyrys przeżył i po śmierci Juliana opuścił więzienie, w późniejszym zaś czasie miał porzucić swą herezję i przyjąć wiarę Kościoła katolickiego.

Następca Juliana, **Jowian**, panował zbyt krótko nie tylko, aby przedsięwziąć jakiegokolwiek działania wobec „heretyków i schizmatyków”, ale nawet, by ujawnić swoje osobiste przekonania w kwestii trynitarniej. Późnoantyczna historiografia katolicka – a za nią większość współczesnych uczonych uznała go za zwolennika *Credo* nicejskiego⁴⁷; Brennecke dowodzi, że był on jednak homejczykiem⁴⁸. Jakkolwiekby było, działania cesarza świadczą raczej o jego słabej orientacji i niezdecydowaniu w kwestiach wiary⁴⁹. Każde też stronnictwo liczyło najwyraźniej na poparcie nowego władcy – udaje się doń i Atanazy, i eunomiańscy biskupi Kandidos i Arrian (ponoć krewni panującego)⁵⁰, i delegacja homojużjan⁵¹ (zwlekali jedynie homejczycy – zdaniem Brenneckeego świadczy to o tym tylko, że nie musieli oni starać się o poparcie swego współwyznawcy. Niemiecki historyk unika jednak wyciągnięcia wniosków z niepodważalnego faktu, że Jowian odrzucił później pretensje homejczyka Lucjusza do biskupstwa Aleksandrii, mimo poparcia go przez współwyznawców). Żadna ze stron nie odniosła sukcesu w tym sensie, by cesarz rozpoczął prześladowanie pozostałych – autorzy różnych orientacji zgodnie podkreślają tolerancję religijną cesarza⁵².

Tolerancyjne panowanie Jowiana jest też okresem, w którym dokonuje się ostateczny rozłam w kościele homejskim. Neoarianie organizują wówczas swój odrębny kościół, wyświęcając nowych biskupów i wyznaczając ich na metropolitów diecezji⁵³; w Antiochii natomiast odbywa się synod pod przewodnictwem Melecjusza. Jego uczestnikami nie są bynajmniej dotychczasowi wierni zwolennicy nicejskiego *Credo*, lecz byli homejczycy, którzy zostali świeżo przekonani, że po dokonaniu odpowiedniej interpretacji właśnie nicejskie Wyznanie wiary najlepiej wyraża ich przekonania. Synod ten bowiem przyjmując termin *homoousios* wyraźnie podkreśla odrębność osób (hipostaz) Trójcy Świętej, co zupełnie wykluczyć miało groźbę sabelianizmu. A właśnie możliwość sabeliańskiej interpretacji była tym, co najbardziej odstręczało większość biskupów Wschodu od postanowień Soboru w Nicei. Teraz przeszkoda ta zniknęła. Postanowienia synodu w Antiochii zaakceptowane zostały przez Atanazego (który jednak nie zdecydował się cofnąć poparcia dla przeciwnej Melecjuszowi eustacjańskiej gminy Paulina w Antiochii), dla wielu biskupów tworzą podstawy do powrotu na łono ortodoksji nicejskiej. I choć wiele lat upłynie jeszcze, nim wygasną konflikty między tymi „nowymi” a „starymi nicejczykami”, to data synodu w Antiochii oznacza ostateczny zwrot ku Nicei przeważającej części Kościoła wschodniej części Imperium, a zarazem początek upadku kościoła homejskiego do roli jednej z heretyckich sekt⁵⁴.

⁴⁷ Socr. HE III.24.

⁴⁸ Brennecke, op.cit., s. 156nn., 179nn. Fakt, że Jowian uznaje Atanazego a nie Lucjusza za biskupa Aleksandrii (Sozom. HE VI.5) tłumaczy Brennecke pragmatyzmem cesarza (podobnym pragmatyzmem – zdaniem autora – wykaże się wkrótce Walens): Atanazy miał zbyt wielką przewagę nad swym konkurentem (op. cit., s. 270-273).

⁴⁹ G. Wirth, *Jovian. Kaiser und Karikatur*, [w:] *Vivarium. Festschrift Th. Klauser* (JbAC Ergänzungsband 11), Münster 1984, s. 377nn.; Noetlichs, op. cit., s. 77: dowodem na to jest m.in. prośba o wyłożenie kwestii wiary przez Atanazego (Theod., HE IV.2-4).

⁵⁰ Philost., HE VIII.5.

⁵¹ Socr. HE III.25.

⁵² Themistius, *Oratio V*, Socr. HE III.25.

⁵³ Philost. HE VIII.2, por. Kopecek, op.cit., s. 418n.

⁵⁴ Brennecke, *Ervägungen zu den Anfängen des Neunizäismus*, [w:] *Oecumenica et Patristica, Festschrift für W. Schneemelcher*, hrsg. v. D. Papandreu, W.A. Bionert, K. Schäferdiek, Stuttgart 1989, s. 241-257. Neonicejczyków dzielą od „dawnych nicejczyków” nie tylko sprawy personalne, ale i poglądy teologiczne. Oba aspekty sporu widoczne są w stosunku do Marcelego z Ancyry, którego neonicejczycy zgodnie uznają za heretyka, dawni zwolennicy

Po śmierci Jowiana władza przypadła kolejnemu oficerowi *domestici*, który w czasach Juliana dał świadectwo swej chrześcijańskiej wierze – Walentynianowi. Historiografia kościelna przekazuje nam, że zarówno Walentynian, jak i jego brat **Walens**, któremu ten od początku powierzył rządy we wschodniej części państwa, w chwili objęcia władzy byli nicejczykami. Walens miał przejść na wiarę arianą dopiero pod wpływem żony Domniki i biskupa stolicy Eudoksjusza, po chrzcie w 367 roku⁵⁵. Przekaz ten podważa Brennecke, dowodząc, że obaj bracia byli – podobnie jak Jowian – wyznawcami kościoła homejskiego⁵⁶.

Niewątpliwie polityka Walensa już we wczesnym okresie jego rządów była prohomejska. Niełatwo wyrobić sobie zdanie co do rzeczywistego jej charakteru – z jednej strony mamy relacje o krwawych, brutalnych represjach, z drugiej znacznie mniejszą niż w czasach Konstancjusza liczbę zesłanych na wygnanie biskupów⁵⁷. Pełno w niej też niekonsekwencji: zesłani zostają homojuzańscy biskupi, uczestnicy synodu w Lampsakos, jak również Melecjusz wraz ze stronnikami – w spokoju natomiast pozostawieni zostają inni, opowiadający się otwarcie za *Credo* nicejskim, jak Atanazy i Paulin z Antiochii, a także Bazyli z Cezarei. Trudno wyjaśnić kryteria, jakimi kierował się przy tym cesarz – powszechnie wskazuje się na silną pozycję Atanazego czy Bazylego, Brennecke natomiast twierdzi, że cesarz zsyłał na wygnanie jedynie tych, którzy otwarcie wystąpili przeciw biskupom homejskim – jak np. biskupi zebrani na synodzie w Lampsakos. Natomiast Bazyli, głosząc doktrynę nicejską, nigdy za panowania cesarza nie atakował personalnie jej przeciwników. Podobnie wyjaśnia też Brennecke pozostawienie w spokoju Atanazego⁵⁸. Motywy kierujące tu cesarzem były niewątpliwie złożone, istotną rolę odgrywały realia polityki wewnętrznej i zewnętrznej (wsparcie biskupa Cezarei potrzebne było dla realizacji planów polityczno-kościelnych wobec Armenii⁵⁹), konieczność liczenia się z popularnością biskupa wśród miejscowych elit i mas ludowych, z drugiej zaś strony czyisto emocjonalne porywy gniewu bądź chwile skruchy cesarza.

Według Teodoreta Walens miał przy swoim chrzcie złożyć przysięgę, że wytępi w swym państwie wszelką herezję⁶⁰. Nie wiadomo, czy opublikował jakąś ustawę przeciw heretykom. Jedyne prawo antyheretyckie, jakie można by mu przypisywać, to ustawa C.Th. XVI.6.2 datowana Konstantynopol 17 X 377 r., adresowana do Floriana, wikariusza Azji, zakazująca powtórnego chrztu. Jednakże Walens przybył do stolicy dopiero 30 V 378 r., jest to więc zapewne pomyłka kompilatorów Kodeksu; ustawa została wydana przez Gracjana dla wikariusza Afryki, a dotyczy donatystów⁶¹. Walens wydaje natomiast pisemne zarządzenie dla namiestników

nicy Nicei odmawiają natomiast zgody na potępienie jego poglądów (por. M. Tetz, *Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra*, ZNW 64 (1973), s. 75-121; J.T. Lienhard, *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and „Sabellius”*, ChH 58 (1979), s. 157-168; Lienhard, *Did Athanasius Reject Marcellus*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 65-80).

⁵⁵ Ruf. HE XI.2; Theod. HE IV.12, także Socr. HE IV.1, Sozom. HE VI.6.

⁵⁶ Brennecke, op.cit, s. 126, 184-186.

⁵⁷ Brennecke, op. cit., s. 238n. oraz w wielu innych miejscach przeprowadza dość radykalną krytykę relacji o prześladowaniach Walensa. Jego zdaniem nie można ich uznać za wiarygodne, ponieważ nie zostały przekazane imiona ich ofiar. Możemy wskazać na pewnych konkretnych biskupów, którzy z pewnością zostali zesłani, ich liczba jest jednak nikła w porównaniu np. z biskupami zesłanymi po synodzie w Konstantynopolu w 360 roku.

⁵⁸ Brennecke, op. cit., s. 230n., 236.

⁵⁹ R. van Dam, *Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia*, JThS 37 (1986), s. 57-62.

⁶⁰ Theod. HE IV.12.

⁶¹ *The Theodosian Code and Novels and the Sirmundian Constitutions*, transl. C. Pharr, Princeton 1952, s. 463, przyp. 6.

provincji, mocą którego mieli zostać usunięci z biskupstw ci, którzy zostali złożeni z urzędu na mocy dekretu Konstancjusza (po synodzie w Konstantynopolu w 360 roku) i powrócili po anulowaniu dekretu przez Juliana (dodać trzeba, że Julian zezwolił biskupom jedynie na powrót z wygnania, a nie na objęcie urzędów⁶², dekret Walensa przekreślał więc tylko nielegalną praktykę). W razie nieposłuszeństwa groziły biskupom wysokie kary pieniężne i tortury⁶³. W arsenałach środków represji stosowanych przez cesarza i jego urzędników znajdujemy zarówno zesłanie do odległych prowincji Imperium, jak i obciążenie nieposłusznego kleru obowiązkami publicznymi, zgodnie z antyheretycką ustawą C.Th. XVI.5.1⁶⁴. Najbardziej brutalne działania, o których mówią źródła, wydają się jednak mieć charakter całkowicie samowolny⁶⁵.

Ogólnie rzecz biorąc, stosowane przez Walensa represje wyglądają na niesystematyczne, doraźne działania, nakazywane i cofane pod wpływem emocji. Trudno też powiedzieć, które kościoły traktował Walens jako „heretyckie i schizmatyczne”. Wydaje się, że jedynie przyjęcie tezy Brennecke’go pozwala na sformułowanie tu pewnego kryterium: dla Walensa schizmatykami byli ci, którzy otwarcie występowali przeciw biskupom homejskim, przede wszystkim przeciw biskupowi Konstantynopola (stanowisko to po Eudoksjuszu objął Demofil). Sprawy doktrynalne w istocie niewiele Walensa obchodziły, istotę „herezji” widział nadal podobnie jak Konstantyn, w odstępstwie od jedności Kościoła⁶⁶. Pośród prześladowanych przez Walensa grup znaleźli się nowacjanie⁶⁷, niektórzy zwolennicy *Credo* nicejskiego i homojużanie⁶⁸, ale także anomejczycy. Prześladowania te jednak były niesystematyczne i niekonsekwentne także dlatego, że cesarz zawieszwał je niejednokrotnie, kierując się szacunkiem wobec pewnych osób⁶⁹, jak też pod wpływem wydarzeń politycznych. Po raz pierwszy zmuszony został do tego przez uzurpację Prokopiusza⁷⁰.

Prokopiusz był krewnym Juliana Apostaty ze strony matki, jednakże wystąpił (i uzyskał poparcie) jako ostatni przedstawiciel dynastii Konstantyna⁷¹. Tu należy zwrócić uwagę na powiązania tego jedyne go w IV w. uzurpatora występującego we wschodniej części Imperium

⁶² Enßlin, op. cit., s. 107n.

⁶³ Sozom. HE VI.12.

⁶⁴ O zesłaniach za Walensa (przede wszystkim w kontekście perypetii Eunomiusza) por. D. Woods, op. cit., s. 116-119; o obciążeniu obowiązkami dekurionatu zwolenników biskupa Aleksandrii Piotra wspomniałem wyżej.

⁶⁵ Najbardziej dramatycznym przykładem jest tu incydent z mieszkańcami Edessy, kiedy cesarz, widząc masową gotowość śmierci męczéniejskiej, zaniechuje – za radą prefekta Modesta - zamiaru wymordowania wszystkich tutejszych katolików (Socr. HE IV.18). Wśród dokonanych zbrodni tego czasu wyróżnia się spalenie żywcem duchownych na statku (Socr. HE IV.16) – dążono do utrzymania wydarzenia w tajemnicy, oficjalnie bowiem duchowni ci mieli zostać jedynie wygnani.

⁶⁶ Brennecke, op. cit., s. 240n.

⁶⁷ Socr. HE IV.9.

⁶⁸ Najbardziej jaskrawym przykładem wybiórczości w traktowaniu przeciwników kościoła homejskiego jest Antiochia, gdzie Walens prześladuje neonicejską gminę Melecjusza, pozostawia zaś w spokoju staronicejską (eustacjaną) gminę Paulina, uznawanego przez Atanazego i biskupów Zachodu (Socr. HE IV.2; Sozom. HE VI.7).

⁶⁹ Walens łagodził swoją politykę pod wpływem szacunku dla osób takich jak Bazyli, biskup Cezarei (Sozom. HE VI.16), nowacjanśki prezbiter Marcján (Socr. HE IV.9) czy pogański filozof Temistiusz (Socr. HE IV.32).

⁷⁰ Sozom. HE VI.8.

⁷¹ N.J.E. Austin, *A Usurper's Claim to Legitimacy. Procopius in A.D. 365/6*, „Rivista Storica dell' Antichita” 2 (1972), s. 180-194; P. Grattarola, *L'usurpazione di Procopio e la fine dei Costantinidi*, „Aevum” 60 (1986), s. 82-105. Nauka nie zajęła się dotąd religijną stroną działalności Prokopiusza, podstawowe studium na temat polityki religijnej uzurpatorów rzymskich tego okresu (J. Ziegler, *Die religiöse Haltung der Gegenkaiser im 4. Jahrhundert n. Chr.*, Kallmünz 1970) w ogóle nie rozpatruje przypadku Prokopiusza.

z kościołem anomejskim. Przez pewien czas, przed opanowaniem Konstantynopola, Prokopiusz ukrywał się nie gdzie indziej, lecz w dobrach Eunomiusza pod Chalcedonem. Oczywiście bez wiedzy i zgody właściciela, jak zarzeka się Filostorgiusz⁷². Jednakże wpływy Eunomiusza na dworze Prokopiusza wydają się przeczyć tym zapewnieniom; przypomnieć też wypada w tym kontekście o dawnych związkach anomejczyków z Gallusem i Julianem. Co prawda, po objęciu władzy przez Prokopiusza Aecjusz oskarżony został przez zarządcę wyspy Lesbos o zdradę, jednakże Eunomiusz zdołał uratować i swego mistrza, i dwu urzędników, będących zarazem członkami jego kościoła, jak i krewnymi oskarżyciela⁷³. Eunomiusz wstawał się także z powodzeniem za innymi osobami oskarżonymi o sprzyjanie Walensowi; obaj z Aecjuszem, korzystając z przychylności nowego władcy, wrócili do Konstantynopola⁷⁴. Podobnie jak w przypadku Gallusa, znów okazało się, że anomejczycy postawili na złego konia: po klęsce Prokopiusza Eunomiusz – przywódca ich kościoła po śmierci Aecjusza – nie potrafił wytłumaczyć się ze związków z uzurpatorem i nie uniknął wygnania⁷⁵. Prześladowanie Eunomiusza miało jednak nie tylko polityczne motywy, Filostorgiusz pisze bowiem, że prefekt pretorium Walensa, Modest, nienawidził przywódcy neoarian jako siewcy niepokoju w Kościele⁷⁶.

Również homojużanie zdecydowali się wykorzystać okres uzurpacji Prokopiusza dla odzyskania wpływów w Kościele: właśnie podczas jego rewolty zorganizowali wspomniany synod w Lampsakos (365) wyklinający homejskie wyznanie wiary, po jej upadku zostali zaś ukarani⁷⁷. Następne lata ukazują próby porozumienia się homojużan to z biskupem Rzymu, to z Bazylim z Cezarei, to z homejczykami⁷⁸. Dopiero synod w Kyzikos (376) uważany jest za moment uformowania przez nich odrębnego Kościoła⁷⁹. Jednak aż do 383 r. nie ustają oni w staraniach uzgodnienia swego stanowiska ze zwolennikami *Credo* nicejskiego, z którymi poróżni ich pogląd na temat Ducha Świętego (ostatecznie odrzucają oni *Credo* II Soboru Powszechnego (Konstantynopol 381) właśnie pod pretekstem, iż dodaje tu nowe prawdy do nicejskiego⁸⁰).

Po pokonaniu Prokopiusza (365) i trzyletniej wojnie z Gotami (367-370) Walens udał się na czas dłuższy do Antiochii, gdzie duży wpływ na cesarza uzyskał homejski biskup tego miasta, Euzojusz. Następne lata to okres najsurowszych represji, między innymi wygnanie Melecjusza i jego zwolenników. Jednakże zbliżająca się wojna z Gotami zmusiła Walensa do ponownego zawieszenia polityki prześladowań i wydania edyktu tolerancyjnego (opowieści o tym, że do końca nie godził się na zwrot nicejczykom choćby jednego kościoła w stolicy są prawdopodobnie późniejszą legendą, dzięki której można było przedstawić klęskę pod Adrianopolem jako

⁷² Philost. HE IX.5.

⁷³ Philost. HE IX.6.

⁷⁴ Philost. HE IX.6 Wg . Kopeceka (op.cit. s. 425n.) Aecjusz i Eunomiusz popierali Prokopiusza podobnie jak inni przedstawiciele edukowanych klas.

⁷⁵ W nauce nie ma zgody co do tego, czy Aecjusz zmarł jeszcze w czasie powstania Prokopiusza w 365 r. (Simonetti, op. cit., s. 392), czy też na wygnaniu w roku 367 (Kopecek, op. cit., s. 428). Natomiast Eunomiusz zesłany został dwukrotnie za panowania Walensa – w roku 367 i 370 (por. Woods, op. cit., s. 116nn.), za drugim razem być może nie bez wpływu Bazylego z Cezarei (Kopecek, op.cit. s. 429n.).

⁷⁶ Philost. HE IX.11.

⁷⁷ Socr. HE IV.4, 6.

⁷⁸ Hauschild, op.cit., s. 194-206.

⁷⁹ Hauschild, op.cit., s. 206.

⁸⁰ Hanson, op. cit., s. 771.

karę Bożą⁸¹. Wobec tragicznej śmierci na polu bitwy pod Adrianopolem edykt ten okazał się ostatnim aktem jego polityki religijnej.

W zachodniej części państwa Walentynian prowadził politykę pronicejską. Nie wydaje się, by można było mówić o jego całkowitym *désinteressment* co do polityki religijnej na Wschodzie, na pewno jednak jego interwencje nie były tak skuteczne jak w przypadku nacisków Konstansa na Konstancjusza w latach czterdziestych⁸². W jednym wypadku wydaje się jednak, że bracia postępowali zgodnie. Otóż w czasie gdy Walens srożył się przeciw magicznym praktykom pogańskiej opozycji⁸³, Walentynian wydał ustawę przeciw manichejczykom (C.Th. XVI.5.3), których tajne praktyki też nieraz były uznawane za magię⁸⁴. Ustawa adresowana była do prefekta miasta Rzymu i najprawdopodobniej obowiązywała ona jedynie w tym mieście⁸⁵, jednakże miała wpływ na późniejsze ustawodawstwo antymanichejskie wydawane dla wschodniej części cesarstwa. Przewidywane represje były bardzo surowe: cesarz groził konfiskatą budynku zebrań, ich uczestnikom – infamią i wyłączeniem ze wspólnoty ludzkiej (w praktyce oznaczało to, jak sądzę, jedynie depozycję z miasta, to tylko bowiem leżało w kompetencji prefekta miasta), nauczycielom nieokreślonymi ciężkimi karami⁸⁶. Jest to pierwsza znana regulacja prawna wymieniająca manichejczyków od 297 roku. Manichejczycy wymienieni są tu samotnie, można więc przypuszczać, że podówczas nie byli oni zaliczani do „heretyków i schizmatyków”, a ustawa włączona została do odpowiedniego rozdziału Kodeksu Teodozjusza dopiero przy jego tworzeniu.

Po śmierci Walentyniana (375) rządy nad zachodnią częścią Imperium przejął **Gracjan**, któremu wojsko przydało za współwładcę brata, Walentyniana II. Ponieważ Walentynian II był podówczas niemowlęciem, 9 VIII 378 r., po śmierci Walensa pod Adrianopolem, Gracjan stał się faktycznie jedynym władcą całego Imperium. Choć wkrótce zmuszony będzie przybrać sobie rzeczywistego współcesarza, hiszpańskiego oficera Teodozjusza, który przeprowadzi obronę wschodnich prowincji przed najazdem Gotów, to przez krótki czas sprawuje rządy osobiście także nad wschodnią częścią państwa. Ten krótki okres (Teodozjusz zostaje Augustem 19 I 379) ma duże znaczenie dla położenia poszczególnych kościołów we wschodniej części Imperium. Gracjan był gorliwym nicejczykiem, jednakże pierwsze jego zarządzenia potwierdzają tolerancyjny edykt Walensa – odwołanie z wygnania biskupów, gwarantują też pełną swobodę kultu dla wszystkich z wyjątkiem fotynian, eunomian i manichejczyków⁸⁷. Co prawda jeszcze 22 IV 376 r. wydał Gracjan edykt zakazujący heretykom odprawiania nabożeństw pod groźbą konfiskaty budynku, w którym się odbędą (C.Th. XVI.5.4, wielu uczonych opowiada się za prze-

⁸¹ R. Snee, *Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian Propaganda*, GRBS 26 (1985), s. 395-419.

⁸² Snee, op. cit., s. 415; W.D. Hauschild, op. cit., s. 209.

⁸³ Znane edykty Walensa przeciw pogańskiej magii pochodzą z lat 364 (C.Th. IX.16.7) i 370 (C.Th. IX.16.8), krwawa rozprawa ze sprzysiężeniem Teodora miała miejsce zimą 371/372 (Noetlichs, op. cit., s. 96n.).

⁸⁴ Kaden, op. cit., s. 58; Noetlichs, op. cit., s. 81, s. 315 przyp. 801.

⁸⁵ We wszystkich pozostałych przypadkach ustaw antyheretyckich skierowanych do prefektów miast Rzymu lub Konstantynopola mamy do czynienia z przepisami dotyczącymi wyłącznie jednego z tych miast.

⁸⁶ Postanowienia ustawy szeroko omawia Noetlichs, op. cit. s. 81n. Na podstawie tekstu ustawy Gracjana z 383 r. (C.Th. XVI.7.3) wyciąga też wniosek, iż C.Th. XVI.5.3 nie było jedyną konstytucją wydaną przez Walentyniana przeciw manichejczykom.

⁸⁷ Snee, op. cit., s. 412 (Socr. HE V.2, Sozom. HE VII.11, Theod. HE V.2).

sunięciem daty edyktu na rok 378, lub nawet na rok 380⁸⁸). Prawdopodobnie edykt ten odnosił się do jedynie do donatystów⁸⁹, a w każdym razie nie miał wpływu na politykę cesarza we wschodniej części państwa. Tę charakteryzowałby raczej zachowany u Teodoreta list do biskupów Azji Mniejszej, pozostawiający karanie heretyków Bogu⁹⁰. Na ogół przyjmuje się, że w polityce Gracjana wobec herezji nastąpił gwałtowny zwrot pod wpływem spotkania z Ambrożym z Mediolanu⁹¹. Za akt zerwania z polityką tolerancji uchodzi wydana 3 VIII 379 roku ustawa C.Th. XVI.5.5, zakazująca heretykom głoszenia swej nauki poza własnym kościołem, odprawiania nabożeństw przez duchownych heretyckich, oraz unieważniająca edykt z Sirmium. Noetlichs zwalcza jednak powszechną opinię, że mowa tu jest o wydanym w 378 r. edyktie tolerancyjnym⁹², tym samym podważając tezę o świadomej zmianie polityki przez cesarza. Sądzę, że należy zauważyć również i to, że już owa wcześniejsza tolerancja Gracjana od początku była wybiórcza, nie obejmowała donatystów, eunomian, fotynian ani, rzecz jasna, manichejczyków. Sądzić należy, że wraz z rozciągnięciem władzy Gracjana na Wschód poddani zostali oni przepisom C.Th. XVI.5.4, i że ustawa C.Th. XVI.5.5 także nie miała dotknąć nikogo więcej. Nic nie wskazuje na to, by represje dotknęły jakiejś innej grupy – arianie (homejczycy) zostali uznani za heretyków dopiero przez Teodozjusza (C.Th. XVI.5.6).

Mimo wszystkich różnic dzielących poglądy religijne cesarzy panujących na wschodzie Imperium w okresie 337-379 główny rys ich polityki wobec herezji wydaje się wspólny. Problemy gorących wówczas na wschodzie sporów doktrynalnych wewnątrz Kościoła zdominowały sprawę herezji tak dalece, że mniejszościowym kościołom „heretyckim i schizmatyckim” nie poświęcono prawdopodobnie żadnych nowych uregulowań prawnych, zadowolając się tymi, które wydał Konstantyn. Prawa wydane przezeń nie zaginęły jednak i były stosowane.

Po roku 358 uformowane w łonie Kościoła wschodniej części państwa „partie teologiczne” są coraz bliższe przekształcenia się w odrębne Kościoły. W roku 363 własną organizację kościelną formują anomejczycy, w 376 homojużanie. Synod w Antiochii w 363 r. można uznać za moment rozstania się z kościołem homejskim „neonicejczyków”; dążą oni do porozumienia z dawnymi zwolennikami nicejskiego *Credo*, napotykają tu jednak na duży opór wynikający tak z kwestii personalnych, jak i realnych różnic teologicznych⁹³.

Wśród tych ostatnich, w podległej Paulinowi gminie Antiochii, rodzi się nowa herezja: apolinarystów⁹⁴. Kościół homejski, choć coraz słabszy, aż do 378 roku popierany jest przez cesarza.

⁸⁸ Poglądy w tej sprawie omawia Noetlichs (op. cit., przyp. 603, s. 296). Za późniejszą datą edyktu przemawia przede wszystkim ranga prefekta pretorium Ausoniusa, do którego był adresowany, bowiem przed 378 rokiem był on tylko prokonsulem Afryki.

⁸⁹ Noetlichs, ibidem.

⁹⁰ Theod. HE IV.7.

⁹¹ Hanson, op. cit., s. 794; zob. też Noetlichs, op. cit., s. 104, przyp. 625.

⁹² Noetlichs, op. cit., s. 105n.

⁹³ Podstawową kwestią była tu ocena teologii jednej hipostazy, głoszonej przez Marcelego z Ancyry, zob. przyp. 54. Wśród kwestii personalnych na czoło wybija się schizma w Antiochii pomiędzy zwolennikami Melecjusza („neonicejczycy”) a Paulina („starzy nicejczycy”, nazywani tu eustacjanami jeszcze od imienia biskupa Eustacjusza z Antiochii, nie należy ich mylić ze zwolennikami ascetycznej szkoły Eustacjusza z Sebaste).

⁹⁴ Apolinary z Laodycei głosił, że Słowo Boże było nie tylko jedyną rozumną duszą Jezusa Chrystusa, ale wręcz jedynym czynnikiem ożywiającym jego ciało (N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mru-

Ten stan rzeczy umożliwił wskazanie jednego z tych kościołów jako prawdziwego, uznanie zaś pozostałych za przynależne do „heretyków i schizmatyków”. Nie stało się tak ze względu na przedwczesną śmierć Konstancjusza (mało jednak prawdopodobne, by Konstancjusz trwale zdołał narzucić Kościołowi wyznanie homejskie) i przede wszystkim ze względu na konserwatyzm Walensa. Najważniejsza dla cesarza tego okresu jest jedność Kościoła (oczywiście też dla Juliana, który usiłuje ją zniszczyć). Podejmowane przez chrześcijańskich władców, brutalne nieraz, działania prowadzić mają do konsensusu w Kościele⁹⁵ i zapobieżenia tworzeniu się nowych herezji, nie zaś do tworzenia nowych przez zbyt dokładne, ekskluzywne zdefiniowanie ortodoksji. Ten warunek spełniała teologia homejska, dlatego zapewne została wybrana przez Konstancjusza. Nadszedł jednak czas, by zaoferować autentyczne rozwiązanie problemu, podjętego niegdyś przez Ariusza i biskupa Aleksandra. Stało się nim wyznanie wiary II Soboru Powszechnego w Konstantynopolu. Uznanie jego *Credo* za obowiązującą ortodoksję było więc także zasługą cesarza, ale przede wszystkim owocem długotrwałego, bolesnego okresu rozwoju teologii, znanego w historii jako „spory ariańskie”, zakończonych nareszcie autentycznym konsensusem, opartym na głębszym zrozumieniu problemu, nie jego zaniechaniu⁹⁶.

kówna, Warszawa⁵ 1988, s. 217-221). Kelly opowiada się tu przeciw zwykłej interpretacji nauki Apolinarego, przypisującej mu tylko pierwszy z tych błędów.

⁹⁵ Löhr, op. cit., s. 98; H.A. Drake dowodzi, że połączenie idei jedności Kościoła z ideą konsensusu wewnątrz niego dokonane zostało już przez Konstantyna (*Constantin and Consensus*, ChH 64 (1995), s. 4).

⁹⁶ Hanson, op. cit., s. 875.

1.4

Panowanie Teodozjusza I – przełom w polityce antyheretyckiej?

Za przełomowy okres w dziedzinie traktowania heretyków i schizmatyków przez państwo rzymskie uchodzi zazwyczaj panowanie cesarza Teodozjusza I. Nietrudno dojść do tego wniosku, gdy się porówna liczbę konstytucji antyheretyckich wydanych przez tego cesarza z tym, co w Kodeksie Teodozjusza zachowane zostało z dotyczących tej sprawy ustaw jego poprzedników. Bliższe przyjrzenie się tej spuściźnie każe jednak złagodzić ten nazbyt jaskrawy sąd.

Ustawodawstwo antyheretyckie Teodozjusza powstawało w kilku wyraźnie odrębnych etapach¹. Pierwszy z nich, przypadający na lata 380-384, związany jest wyraźnie z wydarzeniami zachodzącymi w tym czasie w Kościele i państwie: synodem w Konstantynopolu (uznanym później przez Kościół za swój II Sobór Powszechny), którego *Credo* stało się obowiązującą wykładnią wiary w sprawach Trójcy Świętej², wygnaniem ze stolicy rządzonej przez Teodozjusza części Imperium przeciwników owej obowiązującej doktryny, wreszcie z ostatnią próbą dysputy między skłóconymi partiami, jaką był „synod heretyków” z 383 roku.

Teodozjusz I był z pochodzenia Hiszpanem, z wyznania – gorliwym zwolennikiem *Credo* nicejskiego³. W stosunku do arystokracji wschodnich prowincji był nieufny, opierał się raczej na przybyszach z Hiszpanii, jego eksperyment z powierzeniem najwyższych stanowisk we

¹ Noetlichs (op.cit., s. 162-165) wyróżnia cztery okresy działalności ustawodawczej Teodozjusza wymierzonej przeciw heretykom: 1. 380-384 (ustawy C.Th. XVI.1.2,3, 5.6-13), 2. 388-391 (ustawy C.Th. XVI.4.2, 7.4, 5.14-19), 3. 392 (ustawy C.Th. XVI.4.3 i XVI.5.21), 4. 394 (ustawy C.Th. XVI.5.22-23, analizowane przeze mnie w rozdziale 1.4). Do tej listy dodać należy C.Th. XVI.5.20, która zarówno ze względu na miejsce i czas wydania, jak i wyjątkowo ostry ton przynależy do okresu drugiego. W ramach pierwszego okresu można wyróżnić miesiące V-XII 383 r., kiedy urząd *quaestor sacri palatii* sprawował fanatyczny zwolennik katolicyzmu, Cynegiusz – był on redaktorem konstytucji C.Th. XVI.5.10-12 (Honoré, op. cit., s. 152n., 220), w ramach drugiego odpowiada mu okres X. 388-IV. 390 (*quaestor sacri palatii* Virius Nicomachus Flavianus, konstytucje C.Th. XVI.5.17-19 – por. Honoré, op. cit., s. 210nn., 220n.).

² Na synodzie tym zebrani byli jedynie biskupi Wschodu i przez współczesnych był on uważany raczej za synod lokalny. Za sobór powszechny uznano go dopiero na IV Soborze Powszechnym w Chalcedonie (451), w dokumentach tego Soboru pojawia się *Credo* konstantynopolikańskie cytowane jako wykład wiary Kościoła (A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1995, s. 213-216). Jednakże *Credo* to, jak wskazuję niżej, stoi już u podstaw definicji ortodoksji, zawartej w ustawie C.Th. XVI.5.6 z 381 roku.

³ A. Lippold, *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, München 1980², s. 13-15; PLRE I s. 904n.

wschodniej części państwa przedstawicielom miejscowych elit był późny i nieudany⁴. Podobnie postępował – początkowo – w sprawach kościelnych. Trzeba bowiem pamiętać, że zwolennicy Nicei na Wschodzie nadal są podzieleni: „starzy” nicejczycy, popierani przez Rzym i Aleksandrię, są zwolennikami teologii podkreślającej jedność Trójcy, natomiast „neonicejczycy”, którym przewodzą biskup Antiochii Melecjusz i katolicki biskup Konstantynopola Grzegorz, głoszą, że Trójca ma jedną substancję, ale trzy hipostazy⁵. Teodozjusz początkowo popiera w pełni punkt widzenia zachodnich biskupów. Przez pierwsze miesiące panowania zbyt jest zajęty wojną z Gotami, by zajmować się polityką religijną, ale 28 II 380 r. wydaje słynny edykt zaczynający się od słów „*Cunctos populos*” (C.Th. XVI.1.2, łączony często z ustawą C.Th. XVI.2.25, nakładającą kary na urzędników za szkodzenie ortodoksji także przez ignorancję lub zaniedbanie⁶), który jako ortodoksyjną określa teologię jednej hipostazy, a jako miarę prawowierności ustala łączność z biskupami Rzymu i Aleksandrii, nie wspomina zaś wcale o biskupach Antiochii i Konstantynopola⁷. Wpływy Zachodu na cesarza umocnił z pewnością chrzest, przyjęty w Tessalonice z rąk biskupa Ascholiusa⁸.

A jednak w krótkim czasie następuje zwrot w polityce cesarskiej. Zdaniem A. Ehrhardta⁹ reorientacja polityki wewnątrzkościelnej Teodozjusza nastąpiła w marcu roku 380, a więc wkrótce po wydaniu edyktu *Cunctos populos*. Wtedy to miała miejsce próba narzucenia przez biskupa Aleksandrii swojego kandydata na biskupa Konstantynopola, Maksyma, wbrew popieranemu przez cesarza Grzegorzowi, co z pewnością oburzyło Teodozjusza. Przede wszystkim jednak cesarz zrozumiał, iż jedynym człowiekiem zdolnym do zorganizowania soboru jest na Wschodzie Melecjusz, zwalczany przez Rzym i Aleksandrię. Dlatego przerzuca swe poparcie na obóz

⁴ E.P. Gluszanin, *Die Politik Theodosius I und die Hintergründe des sogenannten Antigermanismus im Oströmischen Reich*, „Historia” 38 (1989), s. 238-241.

⁵ N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London 1961, s. 24n. Byłoby przesadą jednak określanie wszystkich przeciwników rozwiązania „neonicejskiego” jako zwolenników teologii jednej hipostazy – jak podkreśla Vogt w swojej polemice z pracą Brenneckeego *Studien zur Geschichte der Homöer* (JbAC 33 (1990), s. 257), zachodnia (łacińskojęzyczna) teologia przez długi czas nie znajdowała właściwego terminu dla wyrażenia odrębności Osób Trójcy Świętej, zarówno *ousia* jak i *hypostasis* tłumacząc jako *substantia*. Stąd też wywodziła się podejrzliwość zachodnich teologów wobec teologii trzech hipostaz.

⁶ Oba edykty łączy przede wszystkim wspólna data i tematyka, jednak Noetlichs jest przeciwny traktowaniu ich jako dwu części tej samej ustawy, wskazuje też że C.Th. XVI.2.25 dotyczy raczej urzędników (op. cit., s. 132).

⁷ King, op. cit., s. 28; znaczenie ustawy C.Th. XVI.1.2 w polityce religijnej państwa rzymskiego jest jednym z szerzej poruszanych w literaturze tematów – warto podać tu kilka przykładów jego interpretacji. Zdaniem O. Seecka (*Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, Bd.V, Berlin 1913, s. 138) edykt był tylko wyznaniem wiary cesarza. Tak – dodaje Enßlin – ale w tym wypadku po raz pierwszy osobiste wyznanie wiary cesarza było prawem, uprzedzało i wyznaczało decyzje synodów (W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953, s. 24-28, krytyka Ritter, op. cit., s. 222-228). Zdaniem A. Ehrhardta (*The First Two Years of the Emperor Theodosius I*, JEH XV 1964, s. 11n.) głównym motywem wydania tego edyktu była chęć izolacji od siebie dwu podległych Teodozjuszowi społeczności: katolickich Rzymian i arianiskich Gotów. Stąd chęć likwidacji arianizmu wśród Rzymian, który mógłby być między nimi pomostem. Teza ta wydaje się podwójnie anachroniczna: autor przecenia dalekowzroczność (i perfidię) cesarza, który w 380 r. bynajmniej nie miał powodu, by Gotów postrzegać jako równorzędny filar swego Imperium obok społeczeństwa rzymskiego, przecenia też wpływy arianizmu wśród Gotów AD 380. Jedyni znani Goci na wysokich stanowiskach w służbie rzymskiej w początkach panowania Teodozjusza I to: magister militum Modares, katolik i przyjaciel Grzegorza z Nazjanzu oraz (prawdopodobnie Got) magister militum Hellebichus, poganin (M. Waas, *Germanen im römischen Dienst (im 4 Jh. n. Chr.)*, Bonn 1972, s. 98, 86). Co ciekawe, nic nie wiemy o stosunku Teodozjusza do arianizmu Gotów; nie był on na pewno przeszkodą w karierze wojskowej, na co wskazuje choćby przykład Gainasa (P.J. Heather, op. cit., s. 182).

⁸ King, op. cit., s. 30.

⁹ Ehrhardt, op. cit., s. 13-17.

„neonicejski”, co znajduje swe odbicie w ustawie C.Th. XVI.5.6, ogłaszającej jako ortodoksyjną teologię trzech hipostaz¹⁰. Cesarz decyduje się też zwołać osobny synod biskupów Wschodu do Konstantynopola. Na synodzie tym, który przeszedł do historii jako II Sobór Powszechny, reprezentanci „starych nicejczyków” byli niemal nieobecni, dominowali natomiast zwolennicy Melecjusza. Przybyło też 36 biskupów homojuzjańskich i co najmniej jeden apolinarystyczny¹¹. Obrady synodu przerywa śmierć Melecjusza, która osłabia nieco pozycję obozu neonicejskiego. Zaproszeni zostają dodatkowo biskupi reprezentujący „zachodni” punkt widzenia, m.in. Ascholius, pod ich naciskiem z biskupstwa konstantynopolitańskiego odchodzi Grzegorz z Nazjanzu¹². Jednakże jego następcą zostaje popierany zarazem przez biskupów Wschodu i przez samego cesarza *praetor urbanus* Nektariusz, przedstawiciel miejscowej arystokracji¹³. Kanon 4. Soboru przekreślał oficjalnie pretensje Maksyma do biskupstwa stolicy, a Kanon 3. dodatkowo poniżał biskupa Aleksandrii, przyznając biskupowi Konstantynopola drugie miejsce w godności po rzymskim¹⁴. To samo stanowisko wyrażone jest w ustawie C.Th. XVI.1.3, która umieszcza Nektariusza przed Tymoteuszem, biskupem Aleksandrii. W odpowiedzi synod w Rzymie ustala hierarchię godności biskupów pomijającą w ogóle biskupa Konstantynopola, odmawia też uznania następcy Melecjusza w Antiochii, popierając nadal niewielką gminę eustacjan (Paulin był zresztą jednym z uczestników rzymskiego synodu)¹⁵. Spór trwa więc nadal, traci jednak charakter teologiczny, na pierwszy plan wysuwają się osobiste ambicje. Nie leży on już jednak w centrum zainteresowania Teodozjusza. Po 383 roku następuje swoisty „rozdział” Kościoła i państwa: cesarz przestaje interweniować w sprawy Kościoła wschodniej części Imperium, biskupi Wschodu zaś nie wtrącają się do polityki. Odmierna sytuacja będzie mieć miejsce na Zachodzie, gdy cesarz spotka się z Ambrożym z Mediolanu¹⁶.

Polityka cesarza wobec kościołów heretyckich jest w tym okresie nacechowana swoją ugodowością. Gotów jest on np. uznać Demofila jako biskupa Konstantynopola, jeśli ten przyjmie Wyznanie nicejskie (propozycja objęcia urzędu biskupa stolicy dla przywódcy gminy arikańskiej w zamian za jego przejście na katolicyzm świadczy przede wszystkim o słabości obozu pronicejskiego w Konstantynopolu, ale też o gotowości niezwykle daleko posuniętych ustępstw w sprawach personalnych wobec odstępców od Wyznania homejskiego). Demofil decyduje się jednak pozostać przy arianizmie i opuszcza wraz ze swymi współwyznawcami kościoły w stolicy¹⁷. Arianie nie odchodzą z nich zresztą spokojnie: istnieją świadectwa wzniecanych przez nich w tym czasie zamieszek¹⁸. Nie są one jednak skierowane przeciw państwu, wobec cesarza decydują się jedynie na okrzyki, wykorzystując prawo ludu do jawnego wyrażania swych prze-

¹⁰ King, op. cit., s. 34: wyraźnie zaznaczono, że odpowiednikiem łacińskiego terminu *substantia* jest grecki wyraz οὐσία, nie zaś ὑπόστασις.

¹¹ King, *The 150 holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A.D.*, St. Patr. I, Berlin 1957, s. 635-641; zob. też: King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, s. 36n., 98n., mapa po s. 98.

¹² King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, s. 38nn.; przyczyny odejścia Grzegorza były oczywiście bardziej złożone, por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. Źródło chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 233nn.

¹³ Ruf. HE II.21, Socr. HE V.8, Sozom. HE VII.8; por. PLRE I, s. 621.

¹⁴ COD, s. 28.

¹⁵ King, op. cit., s. 48.

¹⁶ A. Lippold, op. cit., s. 124n.

¹⁷ Socr. HE V.7; Sozom. HE VII.5; Philost. HE IX.19.

¹⁸ Socr. HE V.10; o konfliktach z okresu krótkotrwałego pontyfikatu Grzegorza w stolicy zob. McLynn, op. cit., s. 21, 28-34.

konań¹⁹. Podobnie też postępuje cesarz z homojużanami i apolinarystami – dopiero gdy zawiodą wszelkie próby porozumienia, decyduje się umieścić ich na liście heretyków.

„Synod wszystkich wyznań”, który odbył się w czerwcu 383 był już jednak raczej wyreżyserowanym spektaklem niż rzeczywistą próbą porozumienia. Na jego zakończenie cesarz okazał w widowiskowy sposób swe poparcie dla doktryny nicejskiej przez podarcie wszystkich niezgodnych z nią, przedłożonych mu wyznań wiary – w tym homojużańskiego²⁰. Pomysł zwołania takiego synodu w dwa lata po synodzie (Konstantynopol 381), który (przynajmniej w oczach cesarza) rozstrzygnął ostatecznie sprawy, nad którymi miano by dyskutować, wydaje się zarazem bezsensowny i anachroniczny. Po co ustalać raz jeszcze to, co już zostało ustalone i wysłuchiwać opinii ludzi raz już uznanych za heretyków? Wydarzenie to jest jakby żywcem przeniesione z epoki Konstancjusza, bardzo przypomina spotkanie biskupów wszelkich orientacji, które odbyło się w grudniu 359 r. w Konstantynopolu, gdzie także biskupi przybyli wraz ze swoimi „dialektykami”²¹. Powody, jakie skłoniły cesarza do powtórzenia tamtego pomysłu nie są jasne – Sokrates wspomina o zamieszkach, które wybuchły, gdy usuwano z miast biskupów ariańskich, być może cesarz pragnął publicznie dać wyraz swej opinii i w ten sposób rozwiązać wątpliwości dotyczące jego stanowiska w kwestiach wiary. To przypuszczenie poświadczałby Sokrates, który pisze, że dopiero po tym wydarzeniu wierni zaczęli masowo odwracać się od ariańskich biskupów²². Z pewnością była to samodzielna inicjatywa cesarska, która nawet wprawiła w konsternację katolickiego biskupa Konstantynopola, Nektariusza. Musimy też pamiętać, że znaczenie wydarzenia jest niewątpliwie przez Sokratesa wyolbrzymione po to, by nowacjanom przypisać decydującą rolę w zwycięstwie ortodoksji²³.

Ustawy wydane w latach 380-384 stanowią zasadniczy krok ku redefinicji pojęcia herezji w prawie cesarskim²⁴. Jak pamiętamy, „heretycy i schizmatycy” byli w oczach Konstantyna przede wszystkim burzycielami jedności Kościoła, dopiero w konsekwencji tego odstępami od jego doktryny. Jeszcze w 373 używa Walentynian I słowa „ortodoksja” w tym właśnie sensie – jako odstępstwo od *instituta omnium* („nauki wszystkich”)²⁵. W prawie Gracjana z 377 roku²⁶ mowa jest znów o odstępstwie od jedności, a także od „Tradycji, Ewangelii, Apostołów” – ale jeszcze nie od prawdziwej wiary. Do tego podstawowego znaczenia słowa „heretyk” ustawo-

¹⁹ Grzegorz z Nazjanzu (*De vita sua*, 1327-1335) pisze o okrzykach na ulicach, hipodromie i placach.

²⁰ Socr. HE V.10

²¹ Philost. HE IV.12, zob. też Kopecek, op. cit., s. 299nn.

²² „Tymczasem zwierzchnicy pozostałych sekt spotkali się z potępieniem ze strony wiernych, mających im za złe brak zgody we własnych szeregach; odjechali więc przygnębieni i bezradni. Pocięli potem swych współwyznawców listami, napominając, by się nie martwili faktem, że wielu ich opuściło i przeszło na wiarę homojużan” (Οἱ δὲ προστώτες τῶν ἄλλων θρησκείων ἐκ τῆς πρὸς ἑαυτοῦς διαφωνίας ἐν καταγνώσει παρὰ τοῖς ὑφ’ ἑαυτοῦς λαοῖς ἐγεγόνεισαν, ἀμηχανία τε καὶ λύπη κατασχεθέντες ἀνεχώρουν, καὶ γράμμασι τοῖς οἰκείου παρεμβούοντο. παραινοῦντες μὴ ἄχθεσθαι ἐφ’ οἷς πολλοὶ καταλιπόντες αὐτοὺς τῷ ὁμοουσίῳ προσέθεντο. Socr. HE V.10.29-30, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 408).

²³ Zob. rozdz. 2.4, s. 180n.

²⁴ King, *The Theodosian Code as a Source for the Religious Policies of the First Byzantine Emperors*, NMS 6 (1962), s. 15 wskazuje, iż dopiero zdefiniowanie ortodoksji rozpocząć mogło prześladowanie herezji na szerszą skalę, co tłumaczy też nagły wzrost ilości ustaw antyheretyckich po 380 roku. Pogląd ten jest o tyle fałszywy, że już Konstantyn określił wyraźnie herezję, nie przez stosunek do prawowiernej nauki, lecz do Kościoła, który jest tej nauki posiadaczem. O rozwoju pojęcia ortodoksji w ustawodawstwie cesarskim do Teodozjusza włącznie pisze Noetlichs, op. cit., s. 208-212.

²⁵ CTh.XVI.6.1, por. Noetlichs, op. cit., s. 210.

²⁶ CTh XVI.6.2.

dawstwo cesarskie doszło dopiero za następców Teodozjusza, jednakże prawa wydane w okresie 380–384 są kolejnymi krokami w ewolucji od pierwszego znaczenia ku drugiemu. Edykt *Cunctos populos* idzie jeszcze za ustaleniami Gracjana, mówiącymi o Nauce Apostolskiej, Ewangelii i Tradycji. Jednakże zawiera też dwa nowe elementy. Po pierwsze, opisując znaczenie słowa „ortodoksja”, odwołuje się – na razie nieśmiało – do doktryny Trynitarniej²⁷. Po drugie, miernikiem „ortodoksyjności” staje się łączność z biskupami: Rzymu – Damazym i Aleksandrii – Piotrem. Ten drugi składnik mieści się co prawda w Konstancyńskiej, „politycznej” idei ortodoksyjności, ale wzbogaca ją o pewien wymiar teologiczny (łączność z biskupem Rzymu jako dziedzicem Apostołów Piotra i Pawła była w Kościele miarą ortodoksyjności już od czasów św. Ireneusza²⁸) i przede wszystkim daje jej jednoznaczną, łatwą do zastosowania miarę. Nie zmienia to oczywiście faktu, że w ówczesnej sytuacji polityczno-kościelnej wymienienie w ustawie tych właśnie biskupów oznaczało opowiedzenie się po stronie „starych” nicejczyków, przeciw stronnikom Melecjusza.

Znacznie śmieiej formułuje Teodozjusz definicję ortodoksji po przejściu na stronę Melecjusza. W C.Th. XVI.5.6 z 10 I 381 r. podaje już krótki wykład wiary, w pełni zgodny z późniejszymi postanowieniami Soboru Konstantynopolińskiego (także w swej koncyliacyjnej postawie w sprawie Ducha Świętego, otwartej na dialog z macedonianami²⁹), nie zawierający jednak jeszcze m.in. słów o zrodzeniu się z Ducha Świętego i z Dziewicy Maryi, które niewątpliwie nosiły charakter antyapolinarny (καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου)³⁰. Wreszcie C.Th. XVI.1.3 z 30 VII 381 r. wymienia jedenastu biskupów, którzy reprezentują „prawdziwą wiarę”. Nie ma wśród nich biskupa Rzymu (zapewne dlatego, że ustawa dotyczy tylko wschodniej części państwa), a biskup Aleksandrii zepchnięty jest na drugie miejsce przez biskupa Konstantynopola – wyraźny znak reorientacji polityki religijnej Teodozjusza. Pozostałych dziewięciu biskupów wymienionych jest jako miarodajnych dla całego terenu znajdującego się pod władzą Teodozjusza³¹.

Znamienny jest też proces rozszerzania listy herezji. Pierwszym krokiem do wciągnięcia na nią kościołów powstałych w epoce „sporów ariańskich” jest edykt tolerancyjny Gracjana z 378 r. Gracjan wyłącza spod jego działania skrajne odłamy obu skrzydeł sporu: fotynian i eunomian (anomejczyków). Nie był to zapewne krok kontrowersyjny, gdyż obie te grupy uznawane były zgodnie przez wszystkie pozostałe strony sporu za heretyckie. Teodozjusz w C.Th. XVI.5.6 dodaje arian, tj. zwolenników homejskiego wyznania z 358 r. Jest to też ostatnia aż do roku 428 zachowana w Kodeksie ustawa, w której pojawiają się fotynianie. Przez cały czas trwania Soboru Konstantynopolińskiego, kiedy trwają próby przyłączenia reszty dawnego obozu homojużjan do obozu neonicenejskiego, ustawodawstwo cesarskie milczy na ich temat. Dopiero gdy kompromis w sprawie stosunku Ducha Świętego do Ojca i Syna okazał się niemożliwy, cesarz

²⁷ *patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate...* (C.Th. XVI.1.2).

²⁸ *Iren., Adv. Haer.* III.3; por. Kelly, op. cit., s. 148n.

²⁹ Nie określono Ducha Świętego jako współistotnego Ojcu i Synowi (King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, s. 43).

³⁰ Hanson, op. cit., s. 817n. (cytat tamże, s. 877); King, op. cit., s. 44 przyp. 1 sprzeciwia się traktowaniu tych słów jako antyapolinarnych.

³¹ Lista obejmuje biskupów diecezji Orientu – Pelagiusza z Laodycei i Diodora z Tarsu, Azji – Amfilocha z Ikonium i Optimusa z Antiochii, Pontu – Helladiusza z Cezarei, Otreiusza z Melitene i Grzegorza z Nyssy, Tracji – Terenniusza ze Scytii i Marmariusza z Marejanopolis. Egipt jest oczywiście reprezentowany przez Tymoteusza z Aleksandrii.

ustawą C.Th. XVI.5.11 z 25 VII 383 dopisuje do listy heretyków macedonian i duchoburców. Wreszcie 3 XII 383 pojawiają się obok nich apolinaryści³².

Większość ustaw wydanych w tym okresie – aczkolwiek nosi charakter ogólny – usiłuje podać imienną listę herezji nimi objętych. I tak C.Th. XVI.5.6 wymienia fotynian, arian, eunomian, i „sekcjarzy”³³. Tą ostatnią nazwą ustawodawca chce zapewne objąć wszystkie dotychczas prześladowane grupy heretyckie i schizmatyczne. Podobnie brzmi w C.Th. XVI.5.12 „eunomianie, arianie, macedonianie, apolinaryści i pozostali”³⁴. Ustawa C.Th. XVI.5.11 podana zostaje do wiadomości wszystkich heretyków (*omnes omnino, quoscumque diversarum haeresum error exagitat...*), następnie wylicza dziewięć nazw herezji. Ustawy C.Th. XVI.5.7 i XVI.5.9 (381–382) skierowane są zasadniczo przeciw manichejczykom. Przepisy ustaw antymanichejskich są specyficzne dla tej grupy, co, jak się zdaje, świadczyć może o tym, że do roku 382 Teodozjusz nie traktował jeszcze członków ich jako „heretyków”. Ustawa Gracjana C.Th. XVI.7.3 z 21 V 383, skierowana przeciw apostatom, wymienia manichejczyków obok pogan i Żydów, można więc sądzić, że traktowani tu są jako religia niechrześcijańska, nie zaś herezja³⁵. Jednakże już C.Th. XVI.5.11 z 25 VII 383 wymienia manichejczyków oraz łączone z nimi odłamy enkratyków obok herezji powstałych na tle sporów trynitarnych. Jest to pierwszy wspólny przepis dla obu grup³⁶.

C.Th. XVI.5.7 w punkcie 3. rozszerza przepisy przeciw manichejczykom także na tych spośród nich, którzy ukrywają się pod nazwami „enkratyków, apotaktytów, hydroparastatów lub sakkoforów”³⁷. Także i później nazwy te pojawiają się w związku z ustawami antymanichejskimi: ustawa C.Th. XVI.5.9 wymienia „enkratyków, sakkoforów, hydroparastatów”, a C.Th. XVI.5.11 znów wszystkie cztery grupy. Odtąd znikają one z Kodeksu, by pojawić się dopiero za Teodozjusza II (C.Th. XVI.5.65, N.Th. 3.9), choć manichejczycy będą jeszcze w konstytucjach cesarskich wymieniani wielokrotnie³⁸.

Wyliczenie tych nazw jednym tchem sprawia wrażenie pewnej wielości – najwybitniejszy jednak z badaczy problemu, G. Blond, uważa, że wszystkie te imiona odnosiły się w rzeczywistości do jednego kościoła: enkratyków. W rzeczywistości oznaczały one bowiem raczej prak-

³² Zachował się list Grzegorza z Nazjanzu ponagląjący namiestnika Kapadocji II, Olimpiusza, by zastosował edykt wobec apolinarystów (Ep. 125, PG 37, col. 217-220).

³³ *Fotinianae labis contaminatio, Arriani sacrilegii venenum, Eunomianae perfidiae crimen et nefanda monstruosis nominibus auctorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu.*

³⁴ *Eunomiana (...), Arriana, Macedoniana, Apollinariana ceterarumque sectarum.*

³⁵ Na temat przyczyn obecności manichejczyków w ustawie C.Th. XVI.7.3 toczy się w historiografii dyskusja: czy rzeczywiście byli oni tu zestawiani z wyznawcami pogaństwa i judaizmu (A. Giandomenici), czy też „dopisano” ich do tej ustawy w celu pełniejszego ich pogębienia (M.P. Baccari). Twórcy Kodeksu Justyniana opuścili fragment ustawy mówiący o manichejczykach (w C.J. I.7.2), najwidoczniej uznając, że nie jest on tu na miejscu, skoro znacznie surowiej ukarano już manichejczyków w rozdziale zawierającym ustawy wymierzone przeciw herezjom (teza Giandomeniciego, której sprzeciwia się J.W. Syryjczyk). Dyskusję przedstawiam za: Dębiński, op. cit., s. 128 n.

³⁶ por. Noetlichs, op. cit., s. 141.

³⁷ *Nec se sub simulatione fallaci eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant; cum praesertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas vel Saccoforos nominari se velint et varietate nominum diversorum velut religiosae professionis officia mentiantur. Eos enim omnes convenit non professione defendi nominum, sed notabiles atque execrandos haberi scelere sectarum.*

³⁸ C.Th. XVI.5.18, 35, 38, 40, 41, 43, 59, 62, 64, 65, 10.24, Sirm. 6, 12, Nov.3.9 (za: *Heidelberger Index zum Theodosianus*, s. 289).

tykowane w nim formy ascezy³⁹. Nazwą „apotaktytów” oznaczano także ortodoksyjnych mnichów⁴⁰, niewykluczone więc, że i manichejczycy „ukrywali się” pod ich szyldem⁴¹. Pewną rolę odgrywać mogła pozorna bliskość nauk manichejskich i enkratycznych⁴². Jednakże cesarz powinien był chyba zdawać sobie sprawę z tego, że swoją ustawą uderza przede wszystkim w autentycznych enkratyków, sakkoforów czy hydroparastatów, czyli członków kościoła enkratycznego. W C.Th. XVI.5.11 wymienia ich zresztą wyraźnie **obok** manichejczyków. Niewątpliwie raczej ma badacz problemu, Barone-Adesi, gdy wskazuje, że ustawa C.Th. XVI.5.7 otwierała możliwość oskarżania o manicheizm innych ruchów⁴³, przy czym kościół enkratyków uznano za bliski manichejczykom przede wszystkim ze względu na jego radykalno-ascetyczny charakter. Wskazuje tu na ekstremalne poglądy w ważnych społecznie kwestiach: odrzucenie małżeństwa i posiadania majątku, które faktycznie mogły mieć w oczach cesarza niebezpieczny wydźwięk⁴⁴. Niewątpliwie można tu dostrzec pewne podobieństwo do zaleceń ascetycznych manichejczyków (ale nie w ich uzasadnieniu), jednakże podczas gdy manichejczycy ograniczali je tylko do grona *electi*, enkratycy narzucali je całej społeczności wiernych.

Dalsza część teorii włoskiego uczonego, iż ustawy C.Th. XVI.5.7 i 9 skierowane były również przeciw wyznawcom doktryn społeczno-radykalnych także wśród ascetów działających w Kościele katolickim⁴⁵ wydaje się chybiona. Nawet jeżeli słowo „*apotactites*” stosowane było wobec ascetów w ogóle, jego umieszczenie w kontekście nazw kościołów heretyckich daje mu interpretację jednoznaczną: ustawy C.Th. XVI.5.7 i 9 wymierzone są wyłącznie w członków **heretyckiego** kościoła apotaktytów (czyli enkratyków). Epifaniusz, którego „Panarion” miał być, zdaniem Barone-Adesiego, jedną z pobudek dla prześladowań, nie ma za złe apotaktytom ich ascetycznej drogi życia, lecz to że nie uprawiają go jako mnisi, że stan wyjątkowy czynią regułą⁴⁶. Trafnie ujął tu groźny społecznie aspekt ich doktryny: ascetyczny model życia, dopuszczalny, a nawet godny pochwały u wybranych, staje się niebezpieczny, kiedy próbuje się go przedstawić jako obowiązujący wszystkich członków społeczności. To samo niebezpieczeństwo wystąpi w przypadku messalian, których i Epifaniusz, i ustawodawstwo cesarskie łączyć będą z wymienionymi herezjami⁴⁷.

C.Th. XVI.5.9 w punkcie 2. nakazuje śledzić wszystkich, którzy nie świętują Paschy w terminie wyznaczonym przez Kościół⁴⁸. Barone-Adesi twierdzi, iż było to jedno z kryteriów roz-

³⁹ Blond, op. cit., s. 208n.

⁴⁰ Blond, op. cit., s. 187nn.

⁴¹ G. Barone Adesi, *Eresie „sociali” ed inquisitione Teodosiana*, Acc.Rom.Cost. VI, s. 120. Skrajnie stanowisko prezentuje tu EnBlin, op. cit., s. 30, który odczytuje „enkratyków, sakkoforów” itd. jako nazwy, przybierane przez manichejczyków. Wszystko to są oczywiście jedynie hipotezy, oparte wyłącznie na tekście ustawy. Znamy co prawda przypadki, gdy manichejczycy, jak też chrześcijanie o poglądach bliższych enkratynom, ukrywali się wśród ortodoksyjnych mnichów egipskich (G.G. Stroumsa, *Manichean Challenge to Egyptian Christianity*, [w:] *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. Pearson, J.E. Goehring, Philadelphia 1986, s. 308n., L.W. Barnard, *The Letters of Athanasius to Amoun and Dracontius*, St. Patr. 26 (1993), s. 354-359), nie ich dotyczy jednak ustawa.

⁴² Enkratycy byli niewątpliwie dualistami, głosząc niezależność diabła od Boga (Epiph., Panar., haer. 47.1.4), jednakże ich dualizm był oczywiście zupełnie innego rodzaju niż manichejski, dodać należy, że kościół enkratyczny był o stulecie starszy niż religia manichejska.

⁴³ Barone Adesi, op. cit., s. 140n.

⁴⁴ Epiph., Panar., haer. 61.1-3; Basil. Ep. 188.

⁴⁵ Barone Adesi, op. cit., s. 148-155.

⁴⁶ Epiph., Panar., haer.61.3.7-8, 4.3n.

⁴⁷ Barone Adesi, op. cit., s. 139,161: Epifaniusz nazywa messalian „hydroparastatami” (Epiph., Panar., haer.80).

⁴⁸ *Ac summa exploratone rimetur, ut, quicumque in unum paschae die non obsequenti religione convenerint, tales indubitanter, quales hac lege damnavimus, habeantur.*

poznawania manichejczyków, którzy za ważniejsze od Paschy uznawali swoje święto *bema*⁴⁹. Jednakże, tak a nie inaczej ujęty, przepis ten musi być odczytany jako wymierzony we wszystkich kwartodecyman.

Jeśli chodzi o listę zakazów i represji, trudno ten okres uznać za nowatorski. Obowiązuje przede wszystkim zakaz odprawiania zgromadzeń (nabożeństw) przez heretyków, wydany wcześniej przez Konstantyna (V.C. III.64-65) i Gracjana (C.Th. XVI.5.4)⁵⁰. Teodozjusz stopniowo rozszerza ten zakaz: C.Th. XVI.5.6 obejmuje nim jedynie miasta, C.Th. XVI.5.7 (dotyczący manichejczyków i enkratyków) także „miasteczka”⁵¹, C.Th. XVI.5.8 (dotyczący arian i eunomian) „miasta i wsie” (*in civitate vel agris*)⁵². W C.Th. XVI.5.9 (znów tylko manichejczycy i enkratycy) zostaje rozszerzony na „pola”, poza obręb murów (*Nemo tales occultos cogat latentesque conventus: agris vetitum sit, prohibitum moenibus...*), C.Th. XVI.5.12 dotyczący wszystkich herezji, obejmuje już „miasta, wsie i pola” (*intra urbium adque agrorum ac villarum loca*). Karą za nieposłuszeństwo jest nakaz konfiskaty budynku, w którym takie zebranie się odbywa⁵³, co też nie jest niczym nowym wobec wspomnianych ustaw Konstantyna i Gracjana.

Bardzo ciekawy jest C.Th. XVI.5.10. Skierowany jest do Konstantyna, wikariusza Pontu, rozwiązuje zaś problem jak, w świetle obowiązujących przepisów, traktować sektę taskodrogitów (którzy byli odłamem montanistów). Cesarz zakazuje wyganiania ich z posiadłości, nakazuje natomiast rozpędzać ich zgromadzenia siłą⁵⁴. Rozporządzenie to nie jest oczywiście jakąś specjalną ulgą względem tej właśnie sekty⁵⁵, lecz odpowiedzią na pytanie skonsternowanego urzędnika, jak postępować w przypadku sekty o charakterze plebejskim. Zarówno nakaz konfiskaty budynków, gdzie odbywały się zgromadzenia (V.C. III.64-65, C.Th. XVI.5.4, C.Th. XVI.5.8), jak i ewentualnego wygnania z miast był nieskuteczny wobec herezji mającej oparcie na wsi⁵⁶, której wyznawcy zbierali się na nabożeństwa zapewne w szczerym polu. Czy należy ich więc wysiedlać z miejsc zamieszkania, jeśli tak to dokąd? I jak zapobiegać ich zgroma-

⁴⁹ Barone Adesi, op. cit., s. 145.

⁵⁰ Pozostaje kwestią otwartą, czy ustawodawstwo Gracjana miało wpływ na stan rzeczy w rządzonej przez Teodozjusza części cesarstwa. Ehrhardt (op. cit., s. 12n.) przekonuje, że na Wschodzie obowiązywał jedynie edykt tolerancyjny wydany przez tego cesarza zaraz po bitwie pod Adrianopolem, nic nie wiedziano tam natomiast o jego odwołaniu, a zatem o ustawie C.Th. XVI.5.5 czy wydanej wcześniej C.Th. XVI.5.4. Jeśli nawet przyjąć argumentację Ehrhardta, nie oznacza ona przecie, że ustawodawstwo Gracjana nie miało wpływu na politykę religijną Teodozjusza – bardziej przekonujące jest tu dla mnie, krytykowane przez Ehrhardta stanowisko Seecka (op.cit. t. 5, s. 137). Politykę antyheretycką Teodozjusza pierwszych lat jego panowania postrzegać należałoby jako rozwinięcie polityki Gracjana, opóźnione o dwa lata z przyczyny wojny z Gotami.

⁵¹ *Illud etiam huic adicimus sanctioni, ne in conventiculis oppidorum, ne in urbibus claris consueta feralium mysteriorum sepulcra constituent* (C.Th. XVI.5.7.3). Wyraźnie rozróżnione są tu miasta małe (*oppida*) i duże, znaczące (*urbes clares*) – por. *The Theodosian Code and Novels and the Sirmundian Constitutions*, transl. C. Pharr, s. 451, przyp. 28.

⁵² Nie należy przeceniać tego przepisu jako przełomu w polityce religijnej Teodozjusza, jak czyni to Kopecek (op. cit., s. 514n.). Jak zobaczymy, większe kościoły heretyckie (poza eunomianami) nadal mogły sprawować nabożeństwa poza murami stolicy, a nawet posiadać tam kościoły. Przepis ten pozostał więc, w jakimś przynajmniej stopniu na papierze.

⁵³ C.Th. XVI.5.8, XVI.5.12.

⁵⁴ *Tascodrogitae a sedibus quidem suis minime propellantur, ad nullam tamen ecclesiam haereticae superstitionis turba conveniat, aut, si forte convenerit, a conventiculis suis sine aliqua mora propulsetur.*

⁵⁵ Wbrew Noetlichsowi (op. cit., s. 140 n.).

⁵⁶ Montaniści byli od początku herezją mającą oparcie przede wszystkim na wsi, nie należy przypuszczać, że inaczej rzecz się miała w ich pontyjskim odłame.

dzeniom? – tak zapewne brzmiało pytanie wikariusza, na które cesarz udziela odpowiedzi. Rozpędzanie zgromadzeń, o którym mowa w C.Th. XVI.5.10 jest przykładem działania prewencyjnego, jedynym w swoim rodzaju w tym rozdziale Kodeksu, próbą przeszkodzenia siłą odbyciu się nabożeństwa heretyckiego, wymuszoną niemożnością ukarania go *post factum*.

Uzupełnieniem zakazu odbywania nabożeństw jest wymierzony w arian i eunomian zakaz budowy kościołów „w miastach i wsiach” pod groźbą konfiskaty budynku wraz z majątkiem (C.Th. XVI.5.8), następnie zakaz budowy domów na podobieństwo kościołów (C.Th. XVI.5.11, przepis ten jest, rzecz jasna, świadectwem pomysłowości heretyków w omijaniu cesarskich zakazów)⁵⁷, wreszcie nakaz konfiskaty budynków (o ich wygładzie nie ma już mowy), w których heretycy gromadzą się w dniu Wielkanocy (C.Th. XVI.5.12). Przepis o zwrocie kościołów katolikom przez arian i eunomian (C.Th. XVI.5.6) jest konsekwencją uznania ich za heretyków. Tego też przepisu dotyczą prawdopodobnie słowa o „wypnaniu z miast” ich wspólnot⁵⁸. Natomiast osobną sprawą było wypnanie z miast nauczycieli herezji. Kara wypnania ze „wspólnoty wszystkich dobrych”, o której mowa w C.Th. XVI.5.11, nie zostaje bliżej sprecyzowana, bardziej przejrzysty jest przepis C.Th. XVI.5.12, nakazujący deportować heretyków do miejsca zamieszkania, a więc obejmujący jedynie przyjezdnych. C.Th. XVI.5.13 nakazuje wypnanie z Konstantynopola tych heretyckich kleryków, którzy tam nauczają⁵⁹.

Wobec manichejczyków pojawia się nowe ograniczenie: zakaz przekazywania majątku testamentem i dziedziczenia spadku oraz dokonywania i przyjmowania darowizn (C.Th. XVI.5.7)⁶⁰. Kolejny przepis (C.Th. XVI.5.9) precyzuje jednak, że chodzi tu nie o wszystkich manichejczyków, a jedynie o ich ascetów, to jest o *electi*. Według Dębińskiego, C.Th. XVI.5.7 nakłada na manichejczyków infamię (*quoniam inustae infamiae nota testandi ac vivendi iure Romano*), powtarzając terminy ustawy Walentyniana „*Ubicumque Manicheorum conventus vel turba huiusmodi repperitur, doctoribus gravi censione multatis his quoque qui conveniunt ut infamibus atque probrosis a coetu hominum segregatis*” (C.Th. XVI.5.3). Jak się wydaje, chodziło tu o infamię w węższym zakresie, dotyczącą przede wszystkim właśnie ograniczeń prawa spadkowego, w każdym razie w ustawie C.Th. XVI.5.7 nie ma mowy o niczym więcej⁶¹.

Ostrożniej należy podchodzić do zapisu o infamii w C.Th. XVI.1.2 (*Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere*). Także C.Th. XVI.5.13 nakłada infamię na

⁵⁷ ... *nec ad imaginem ecclesiarum parietes privatos ostendant...*

⁵⁸ C.Th. XVI.5.6; Philost. HE IX.19.

⁵⁹ We wszystkich powyższych wypadkach chodzi o usunięcie winnych przestępstw z jakiegoś obszaru, nie zaś o karę deportacji. Dębiński (op. cit., s. 101) wyraźnie odróżnia wypnanie z miast, określone słowami *pello, extermino, propello* od wymienianej w niektórych późniejszych ustawach antyheretyckich deportacji, dla której rezerwuje się terminy *deportatio, exilium, expello*.

⁶⁰ Szerzej o tej sankcji zob. Dębiński, op. cit., s. 107-113.

Krótkiej uwagi wymaga jeszcze surowość przepisów względem manichejczyków. Noetlichs zwraca uwagę, że nauczycielami tej religii byli ludzie prowadzący wędrowny tryb życia, szczególnie trudno uchwytni dla władzy cesarskiej. Stąd odporność tej grupy religijnej na tradycyjne metody prześladowań (op. cit., s. 285, przyp. 485), wymuszająca zastosowanie bardziej drastycznych środków. Z drugiej strony należy dodać, że najwybitniejsi pisarze Kościoła tego czasu uważali manicheizm za najgorszą z herezji (R. Lyman, *A topography of heresy: Happing the Rhetorical Creation of Arianism*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 49), czym również tłumaczyć można surowość ustaw.

⁶¹ Dębiński, op. cit., s. 92-94 (o infamii zob. też Honig, op. cit., s. 312).

kler heretycki (*Eunomiani, Macedoniani, Arriani nec non Apollinariani famosa sunt nomina*), ale brak tu jakichkolwiek konkretnych uregulowań poza wspomnianym wygnaniem nauczycieli heretyckich z Konstantynopola. Trudno nawet ocenić, czy C.Th. XVI.5.13, choć skierowany do prefekta pretorium Wschodu, nie jest jedynie uregulowaniem dotyczącym spraw w samej stolicy. Wracając zaś do sprawy infamii – brak rozwinięcia deklaracji może być argumentem za tym, by nie traktować cytowanego zwrotu jako mającego skutek prawny. Infamia pociągała za sobą zakaz sprawowania urzędów państwowych i wykluczała ze stanowisk senatorskich, a mamy aż nazbyt wiele przykładów, że zakazy te nie były w tym czasie wobec heretyków stosowane⁶². Trudno też wytłumaczyć, dlaczego wydawano szczegółowe przepisy dotyczące ograniczeń w zapisywaniu testamentów czy w sprawowaniu urzędów (o czym niżej), skoro wszyscy heretycy objęci byłiby ogólnym prawem o infamii, w której pojęciu zawierały się już tamte szczegółowe ograniczenia. W dosłownym brzmieniu ustawa C.Th. XVI.5.13 ogłasza za „niesławne” nazwy herezji, nie zaś członków sekt heretyckich. Ślady podobnego traktowania nazw herezji znajdujemy w ustawodawstwie Honoriusza i Teodozjusza II (C.Th. XVI.5.38, 60).

Ustawą C.Th. XVI.5.9 na enkratyków została nałożona „najwyższa kara” (*summum supplicium*) – nie określono jednak przy tym, za jakie wykroczenie miałyby być wymierzana. Jeśli kara śmierci miałyby grozić za samą przynależność do kościoła heretyckiego, trudno sądzić, by sam ustawodawca traktował ten zapis jako coś więcej niż pustą groźbę⁶³.

Ustawa C.Th. XVI.5.9 wyznacza też *inquisitores*, którzy mają gromadzić donosy złożone przeciw heretykom⁶⁴. Barone-Adesi porównuje instytucję stworzoną przez Teodozjusza z inkwizycją średniowieczną („konstytucja ukazuje klimat podejrzeń i grózb nie różny od stworzonego przez średniowieczną inkwizycję”)⁶⁵, trudno jednak dociec, w czym znajduje on choćby materiał do tworzenia podobnych porównań. Podstawową różnicą jest to, że inkwizycja średniowieczna była instytucją realnie istniejącą przez stulecia, a „inkwizycja teodozjańska” jedyne ślad po sobie pozostawiła w zacytowanych powyżej kilkunastu słowach ustawy. Faktycznie przepis miał prawdopodobnie cel znacznie skromniejszy – zapewnienie bezkarności donosicielom w wypadku, jeśli donos dotyczył odprawiania zakazanych nabożeństw⁶⁶. Nie ma też powodu, by obecnym w tekście ustawy *inquisitores* przypisywać jakiegokolwiek uprawnienia sądownicze (przez analogię do instytucji średniowiecznej inkwizycji). Wszystko wskazuje na to, że termin ten należy tłumaczyć po prostu jako „szpiedzy”, „wywiadowcy”⁶⁷.

W drugim okresie działalności ustawodawczej Teodozjusza skierowanej przeciwko heretykom⁶⁸ mamy do czynienia ze zdecydowanym zaostreniem kursu wobec nich. Tłumaczyć je

⁶² O heretykach na urzędach zob. rozdz.1.6, s. 124nn.

⁶³ King, op. cit., s. 51. Dodajmy, że karze śmierci przeciwny był sam Kościół, gdyż uniemożliwiała nawrócenie grzesznika. W przyszłości Augustyn będzie przeciwstawiał się jej wykonaniu w stosunku do winnych poważnych przestępstw donatystów (Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999, s. 148). Poza C.Th. XVI.5.9 nakładana była na heretyków za przekroczenie określonych zakazów, por. Dębiński, *Kara śmierci za przestępstwa religijne w okresie dominatu*, [w:] *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 82.

⁶⁴ *Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, indices denuntiatoresque sine invidia delationis accipiat.*

⁶⁵ Barone Adesi, op. cit., s. 121 (cytat), s. 144-148.

⁶⁶ Noetlichs, op. cit., s. 318 przyp. 834; Harries, op. cit., s. 94.

⁶⁷ J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 496; podobne spostrzeżenie czyni też Th.O. Martin, *Theodosius laws on heretics*, *Am.Ecc.Rev.* 123 (1950), s. 122 przyp. 27.

⁶⁸ Można się zastanawiać nad przyczyną braku ustaw antyheretyckich z lat 384-387, prawdopodobnie jednak Teodozjusz uznawał wtedy za wystarczające to, co wydał uprzednio. Także ówczesna sytuacja polityczna (uzurpacja Maksyma) nie była okolicznością sprzyjającą aktywnej polityce Teodozjusza na tym polu (Noetlichs, op. cit., s. 145).

można po części wpływem Ambrożego z Mediolanu⁶⁹ czy innych biskupów⁷⁰. Z pewnością nie bez znaczenia były też wydarzenia, które miały miejsce w Konstantynopolu podczas nieobecności Teodozjusza: arianie wzniesli zamieszki przeciwko biskupowi Nektariuszowi i spalili jego dom. Zapewne rozruchy te spowodowane były fałszywymi pogłoskami o klęsce cesarza w walce z Maksymem⁷¹, choć być może pewną rolę odegrały tu wiadomości o równouprawnieniu arian przez Walentyniana II (C.Th. XVI.1.4)⁷². Odpowiedzią na ich ewentualne roszczenia mogła być ustawa C.Th. XVI.5.16⁷³, zakazująca arianom powoływania się na rzekome uprawnienia, uzyskane od cesarza. Jeśliby do tego doszło, byłiby karani za fałszerstwo. Bezpośrednio jednak żadne kary nie dotknęły winnych zamieszek, cesarz miał bowiem zaniechać dalszych represji pod wpływem Arkadiusza⁷⁴. Warto tu zauważyć, że rozruchy arian nie były skierowane przeciw władzy państwowej czy to w osobie Arkadiusza, czy urzędników cesarskich, lecz przeciw katolickiemu biskupowi.

Zaostrzenie kursu wobec heretyków objawia się zarówno ostrzejszym tonem przepisów, jak i wzrostem liczby ograniczeń ich dotyczących. Zasadą stać się ma izolacja sekt heretyckich od społeczeństwa. Hasło to pojawia się już w C.Th. XVI.5.13, gdzie wygnani heretycy mają „*in aliis locis vivant ac penitus a bonorum congressibus separentur*”. Jednakże w drugim okresie antyheretyckiej działalności ustawodawczej tego cesarza staje się hasłem przewodnim.

I tak C.Th. XVI.5.14 przewiduje oddalenie heretyków „z murów miast, ze zgromadzeń godnych szacunku, ze wspólnoty świętych” (*a moenibus urbium, a congressu honestorum, a communione sanctorum*). C.Th. XVI.7.4 zawiera myśl, że apostatów do herezji należałoby właściwie wygnać i odizolować od reszty ludzi, gdyby nie to, że większą karą jest dla nich przebywanie wśród nich i znoszenie ich pogardy. C.Th. XVI.5.18 nakazuje przeganianie manichejczyków

⁶⁹ Biondi, op. cit., t. I, s. 322nn.

⁷⁰ W szczególności wskazuje się tu na list Grzegorza z Nazjanzu do Nektariusza (Greg. Naz., Ep. 202), w którym przynagla on biskupa Konstantynopola, by wywarł wpływ na cesarza w celu zwalczania kościołów heretyckich, przedstawionych jako kwitnące w tym mieście. Przyjmuje się, że pośrednim skutkiem listu mogło być wydanie ustawy antyheretyckiej C.Th. XVI.5.14 z 388r. bądź ewentualnie C.Th. XVI.5.12 z 384 r. – datowanie listu jest wydany niepewne (PG 37, col. 329n., Enßlin, op. cit., s. 56).

⁷¹ Socr. HE V.13; Sozom. HE VII.14.

⁷² Tolerancyjną wobec arian ustawą Walentyniana II C.Th. XVI.1.4 z 23 I 386, przyznającą swobodę kultu zarówno wyznawcom homejskiego *Credo* z Ariminum 359, jak i (neo)nicejskiego z Konstantynopola 381. King (op. cit. s. 56n.) pokazuje, że jest bardzo mało prawdopodobne, by chodziło tu o pierwsze ustalenia synodu w Ariminum, zgodne z *Credo* nicejskim, lecz raczej z pewnością o *Credo* homejczyków. Autor wskazuje też, że edykt został wydany również i w Konstantynopolu przez Teodozjusza, oczyszczony ze wszystkich „proariańskich” elementów, jako C.Th. XVI.4.1. Mimo to mógł się stać dla arian pretekstem do szerzenia pogłosek o zmianie polityki przez Teodozjusza, dlatego zostają oni przywołani do porządku ustawą C.Th. XVI.5.16 Noetlichs (op. cit., s. 147) krytykuje zarówno tezę Kinga o związkach między C.Th. XVI.1.4 a C.Th. XVI.4.1, jak i o możliwości dopatrywania się w tej ostatniej choćby cienia przepisów proariańskich. Jednakże przepisy C.Th. XVI.4.1 pozostają zagadkowe: cesarz grozi śmiercią tym wszystkim, którzy prowokowaliby zamieszki głosząc, że oni jedni mają prawo do odprawiania nabożeństw.

O proariańskim ustawodawstwie Walentyniana II pisze obszernie G. Gottlieb, *Der Mailänder Kirchenstreit von 385/386. Datierung, Verlauf, Deutung*, „Museum Helveticum” 42 (1985), s. 47-54.

⁷³ Należy tu jednak zauważyć, że choć ustawa nosi datę 9 VIII 388, jednakże adresowana jest do prefekta pretorium Orientu Maternusa Cynegiusza, który zmarł w czasie pełnienia urzędu 14 III 388 i został pochowany 19 III 388 (PLRE I, s. 235n.). Amerykańscy tłumacze Kodeksu Teodozjusza (*The Theodosian Code...*, transl. C. Pharr, s. 453 przyp. 42 i 43) decydują się więc przesunąć datę wydania ustawy o cały rok wstecz, co oczywiście wykluczałoby wiązanie wydania tej konstytucji z rozruchami w Konstantynopolu.

⁷⁴ Ambros., Ep. 40.13 (PL 16, col. 1153).

„z całego świata, a szczególnie z tego Miasta”⁷⁵ – faktycznie przepis dotyczy wygnania ich z Rzymu. Z kolei C.Th. XVI.5.19 zarządza wygnanie kleru heretyckiego z Konstantynopola, jak również z jego przedmieść. Najsurowsza C.Th. XVI.5.20 mówi o przepędzeniu „haniebnej zarazy herezji” (*haereticorum polluta contagia*) z miast i wsi. Jasno widoczna jest tu zarówno tendencja do izolacji heretyków od społeczności cesarstwa, jak i zarysowana geografia tej społeczności: najpierw stolice, potem ich przedmieścia i inne miasta, jako w pierwszej kolejności wymagające oczyszczenia ze skazy herezji.

Elementem polityki izolacji był też przepis ustawy C.Th. XVI.5.14 zakazujący heretykom dostępu do osoby panującego⁷⁶. Niewątpliwie był on nowym i ważnym elementem sytuacji. Przypomnijmy, jaki wpływ miały na cesarza Konstantyna spotkania ze schizmatykami, jak obawiano się jeszcze spotkania Teodozjusza I z Eunomiuszem⁷⁷ i z jaką troską oczekiwał Nektariusz synodu wszystkich wyznań⁷⁸.

Nowym ograniczeniem nałożonym na kościoły heretyckie był zakaz wyświęcania w nich kleru (C.Th. XVI.5.14 z 10 III 388). Faktycznie jednak, nie obarczony żadnymi sankcjami, zakaz ten oznaczał raczej odmowę uznania przez państwo prawa do noszenia tytułów biskupich w kościołach heretyckich. C.Th. XVI.5.15 z 14 VI 388 r. nakłada „najcięższą z dotychczas przewidzianych kar” (*severissimum secundum praeteritas sanctiones*) za odprawianie nabożeństw i uprawianie propagandy religijnej. Nie należy doszukiwać się w tym przepisie jakiegoś nieznanego zaostrzenia represji – już C.Th. XVI.5.20 z 19 V 391 r. mówi znów jedynie o przeganianiu (*pellere*). Nowe rozwiązania w dziedzinie ścigania herezji usiłowała wprowadzić C.Th. XVI.5.15. W konstytucji tej cesarz nakazuje prefektowi pretorium Italii, Trifoliusowi, by jako strażników jej przepisów wyznaczył „wiarygodne osoby” (*fidissimos*), które będą uprawnione do zatrzymywania winnych i dostarczania przed sąd⁷⁹. Powoływano więc w ten sposób swoistą policję antyheretycką. Próba ta zapewne nie jest związana z tą, o której mowa w C.Th. XVI.5.9 (inna terminologia – nie ma tu mowy o *inquisitores*, inne obowiązki odpowiedzialnych urzędników). Podobnie jak tamta, nie była udana, skoro nigdzie później nie wspomina się o urzędnikach państwowych mających ścigać heretyków. Niewątpliwie także przeciw propagandzie religijnej szerzonej przez heretyków wymierzona jest ustawa C.Th. XVI.4.2 z 16 VI 388. Zakazuje ona odbywania dysput na tematy religijne, grożąc nieposłusznym „stosowną karą”⁸⁰.

Pozostaje przedmiotem dyskusji, czy ustawa C.Th. XVI.7.4 z 11 V 391 r. dotyczy heretyków. Umieszczona jest w rozdziale „o apostatach” i stanowi być może jedną całość z noszącą tę samą datę C.Th. XVI.7.5. Z tego powodu wielu badaczy odrzuca antyheretycki charakter tej ustawy, zwłaszcza że dopiero kompilatorzy Justyniana uzupełnili słowa o „profanacji chrztu

⁷⁵ ...ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe... (tłum własne).

⁷⁶ His etiam illud adnectimus, ut supra memoratis omnibus adeundi atque interpellandi serenitatem nostram aditus denegetur.

⁷⁷ Sozom. HE VII.6.

⁷⁸ Socr. HE V.10.

⁷⁹ Quod ut congruum sortiatur effectum, in specula sublimitas tua fidissimos quosque constituat, qui et cohibere hos possint et deprehensos offerre iudiciis...

⁸⁰ *competenti poena et digno supplicio*. Surowy ton tej ustawy bardziej niż treść wskazuje na jej antyheretycki charakter. Wbrew temu Noellichs (op. cit., s. 149) twierdzi, że była ona wymierzona zarówno w heretyków, jak ortodoksów – w tym czasie cesarz nie życzył sobie, by którakolwiek ze stron występowała z inicjatywą dysput, mogących zakłócić pokój w państwie.

świętego przez zabobon heretycki” (*sanctum baptisma haeretica superstitione profanaverint*) o kluczowy termin „zabobon heretycki”⁸¹. Noetlichs przekonująco wykazuje, że w przeciwieństwie do C.Th. XVI.7.5 jej treść nie dotyczy apostazji do pogaństwa, lecz odejścia do religii heretyckiej. Wskazują na to słowa o profanacji chrztu i odrzuceniu wiary, pasujące bardziej do terminologii rozdziału szóstego, zawierającego przepisy wymierzone w powtarzanie chrztu przez heretyków⁸². Kary przewidziane tu za odstępstwo są bardzo surowe: pozbawienie zdolności zapisywania i przyjmowania testamentów oraz przyjmowania i udzielania darowizn. Co więcej, nawet w wyniku pokuty winny odstępstwa nie mógł powrócić do dawnego statusu. Jak wspomniałem, z nakazu wygnania ze społeczności ludzkiej cesarz rezygnuje, wierząc, że większą karą będzie dla odstępcy pozostawanie w tej społeczności w charakterze wyrzutka.

Pozostałe wydane w tym czasie przepisy noszą charakter bardziej szczegółowy. C.Th. XVI.5.17 odbiera eunomiańskim eunuchom (*eunomiani spadones*) zdolność zarówno zapisywania, jak i przyjmowania własności na drodze testamentu, co stawia ich obok manichejczyków; co więcej, nakazuje konfiskatę ich majątku. W opracowaniach tematu słowo „eunuch” nie jest komentowane – zapewne autorzy podzielają zdanie Kinga, że należy odczytywać je jako wyzwisko⁸³, ewentualnie – jak twierdzi T. Honoré – odnoszące się do treści nauki eunomiańskiej⁸⁴. Możliwe, że określenie to niosło ze sobą treść teologiczną – przeciwstawienie płodności Kościoła jałowości herezji⁸⁵. Ośmielam się jednak podejrzewać, że ustawodawca rzeczywiście miał tu na myśli eunomiańskich eunuchów – być może to kolejny ślad ich wpływów w *sacrum cubiculum*? Wspomina o nich Filostorgiusz – właśnie obecność eunomian wśród eunuchów *sacri cubiculi* (ὁ κοιτῶν) rozgniewać miała Teodozjusza i skłonić go nie tylko do wygnania tych stronników Eunomiusza z pałacu, ale też i zesłania Eunomiusza do Halmyris nad Dunajem⁸⁶. Z drugiej strony zwróćmy uwagę na to, że przywódcą eunomiańskiej gminy w Konstantynopolu jest w owym czasie prezbiter Eudoksjusz, który nie został biskupem właśnie dlatego, że był eunuchem⁸⁷ – może podobne zjawisko było w kościele eunomiańskim bardziej rozpowszechnione, a może ustawodawca miał tu na myśli nawet samą osobę Eudoksjusza? Nieraz przecież prawo wydane przez cesarza dotyczyło indywidualnych przypadków⁸⁸. Podobnie konfiskatę mienia manichejczyków i ich wygnanie przewiduje C.Th. XVI.5.18⁸⁹, przepis ten obowiązywać miał jednak tylko na terenie Rzymu. C.Th. XVI.5.19 nakazuje wygnanie heretyckiego kleru zarówno z Konstantynopola, jak i jego przedmieść.

⁸¹ C.J. I.7.3; por. Dębiński, *Ustawodawstwo karne...*, s. 129n.

⁸² Noetlichs, op.cit., s. 153nn. Mniej przekonywające są dla mnie wywody J.W. Syryjczyka (*Apostazja od wiary w świetle przepisów kanonicznego prawa karnego*, Warszawa 1984, s. 40), że z punktu widzenia teologii (ale czy też prawa?) każdy apostatą jest heretykiem, porzucając zaś wiarę profanuje sakrament chrztu – nie ma tu więc mowy o heretykach *sensu stricto*.

⁸³ King, op. cit., s. 58.

⁸⁴ Honoré, op. cit., s. 213.

⁸⁵ Za sugestią ks. prof. M. Starowieyskiego.

⁸⁶ Ὅτι Θεοδόσιος ὁ βασιλεύς, εὐρίων τινὰς τῶν ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτοῦ τὰ Εὐνομίου στέργοντας, τούτους μὲν τοῦ παλατίου ἐλάτνει. τὸν δὲ Εὐνόμιον (...) πρὸς τὴν Ἀλμυρίδα φυγάδα ποιεῖν ἐγκελεύεται (Philost. HE X.6).

⁸⁷ Philost. HE X.12.

⁸⁸ B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, t. 1, Milano 1952, s. 323.

⁸⁹ Dodajmy, że C.Th. XVI.5.17 i 18 zredagowała ta sama osoba – *quaestor sacri palatii* Virius Nicomachus Flavianus (Honoré, op. cit., s. 213n.).

Ostatnią wydaną podczas pobytu na Zachodzie ustawą był list cesarski z 19 V 391 (C.Th. XVI.5.20). List nakazuje przeganianie „zarazy herezji” z miast i wsi oraz uniemożliwienie heretykom zbierania się w ukrytych miejscach. Faktycznie jest to więc kolejny zakaz odprawiania nabożeństw heretyckich „gdziekolwiek”, a zarazem wyraźne świadectwo skuteczności dotychczas wydanych zarządzeń, skoro heretycy zmuszeni zostali do zbierania się potajemnie na swoje obrzędy.

Po powrocie Teodozjusza I do Konstantynopola wydana zostaje kolejna obszerna ustawa (C.Th. XVI.5.21), w sposób szczegółowy wyznaczająca kary za wyświęcanie duchownych heretyckich – zakazane już wcześniej (C.Th. XVI.5.14), ale nie obarczone jeszcze żadnymi sankcjami. Odtąd grzywna w wysokości dziesięciu funtów⁹⁰ złota zostaje nałożona tak na wyświęcającego, jak i wyświęcanego (a przy okazji – jak głosi ostatnie zdanie ustawy – na wszystkich duchownych heretyckich w ogóle, którzy uzurpują sobie tytuł *clericus*). Zarządzona jest też konfiskata majątku, w którym dokonane zostało wyświęcenie, o ile odbyło się ono za wiedzą właściciela – w przeciwnym razie ukarany zostaje dzierżawca, znów grzywną w wysokości dziesięciu funtów złota lub też deportacją, jeśli grzywna okazała się nieściągalna z powodu jego ubóstwa. W przypadku majątku cesarskiego ukarani być mieli zarówno dzierżawca, jak i zarządca. Jak widać, ponownie położony jest nacisk na ukaranie właściciela miejsca, gdzie dokonany został czyn zakazany prawem (nabożeństwo, chrzest, czy, jak tu: święcenia duchownych), a nie na sprawców samego przestępstwa, którymi cesarz zajmuje się mniej szczegółowo (nie odpowiada np. na pytanie, co zrobić, jeśli z kolei oni nie są w stanie zapłacić żądanej sumy). Noetlichs zwraca też uwagę na brak rozróżnienia majątkowego przy wymierzaniu kary grzywny, jakie ma miejsce np. w ustawie C.Th. XVI.10.10⁹¹.

Ustawa C.Th. XVI.4.3 z 18.VII.392, adresowana do *praefectus Augustalis* Potamiusa, grozi karą deportacji tym, którzy wbrew obowiązującym prawom niepokoić będą wiarę katolicką i lud wierny. Pomimo że umieszczona w rozdziale o dysputach religijnych, nie wydaje się ona dotyczyć ani herezji, ani dysput religijnych w ogóle, a raczej lokalnych konfliktów w Egipcie⁹².

Kolejne znajdujące się w Kodeksie Teodozjusza prawa antyheretyckie, C.Th. XVI.5.22, XVI.5.23 i XVI.5.24, wydane zostały w Konstantynopolu w roku 394, podczas gdy Teodozjusz przebywał ponownie na Zachodzie – z czego wnosić należy, że wydano je pod jego nieobecność za sprawą Arkadiusza. C.Th. XVI.5.24 mówi wprost o prawach antyheretyckich wydanych przez „Naszego ojca”. Także ze względu na treść przynależą te ustawy raczej do następnego już panowania.

Panowanie Teodozjusza może uchodzić za przełomowe w dziejach walki z herezją w tym przede wszystkim znaczeniu, że właśnie za rządów tego władcy i przy jego znaczącym udziale dokonało się ostateczne zerwanie więzi między zwolennikami Wyznania nicejskiego a jego przeciwnikami. Za „heretyckie” uznane zostają nie tylko skrajne skrzydła sporu (eunomianie i fotynianie), ale kolejno: arianie, czyli pozostali jeszcze zwolennicy homejskiego *Credo*, duchoburcy zwani też macedonianami czy semiarianami, a reprezentujący znaczną część dawne-

⁹⁰ *libras* (tłum. za J.Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 576).

⁹¹ Noetlichs, op. cit., s. 156n., przyp. 906, s. 324; być może związana jest z pogańskimi ruchami w Aleksandrii (Socr. HE V.16).

⁹² Noetlichs, op. cit., s. 157.

go obozu homojużjan, wreszcie apolinaryści, którzy odłączyli się od wspólnoty antiocheńskich „starych” nicejczyków. Włączenie tak dużych grup ludności do grona „heretyków i schizmatyków” (a dodajmy, że dołączono do niej w owym czasie prawdopodobnie także manichejczyków) samo w sobie musiało spowodować konieczność wydania pewnej liczby nowych przepisów, regulujących ich prawa, a raczej pozbawiających je ich. To, co dotąd było polityką „wewnątrzkościelną”, stało się polityką antyheretycką. Nie stało się tak od razu, nawet samo prawo cesarskie dowodzi zarzuconych prób porozumienia przynajmniej z macedonianami i apolinarystami.

W związku z nową sytuacją widoczny jest pewien postęp w ideologii walki z herezją. Kształtuje się nowe podejście do pojęcia „herezja”. Nie jest już ono związane z samym tylko odejściem od jedności z Kościołem, jak miało to miejsce w ustawodawstwie Konstantyna i Gracjana. Przedłużeniem tego myślenia są próby zdefiniowania odłączenia od Kościoła katolickiego jako braku łączności z konkretnymi, wymienionymi z imienia biskupami. Z drugiej strony coraz wyraźniejsze są próby określenia obowiązującej treści ortodoksji przez umieszczenie w ustawie treści wyznania wiary. Następnie, zwłaszcza po 387 r., rozwija się idea izolacji heretyków od reszty społeczeństwa. Motywem nie była tu chęć zapobieżenia propagandzie heretyckiej, ale przede wszystkim pragnienie oczyszczenia społeczności z tych, których działalność mogła ściągnąć na całe państwo gniew Boży. Dlatego też w pierwszej kolejności starano się oczyścić ze zła herezji centrum: obie stolice Imperium, następnie miasta, przedmieścia, wsie, wreszcie całość terytorium. Z punktu widzenia skuteczności walki z propagandą heretycką nie było to działanie racjonalne, gdyż wymuszało wycofanie się herezji na wieś, gdzie – wobec słabości Kościoła i państwa – miała znacznie szersze pole do popisu.

Powstałe z początkiem V w. „Historie Kościoła” wskazują, że stosowana dawniej nagminnie i nadużywana praktyka zsyłania przywódców nieposłusznych obozów na wygnanie została niemal zarzucona. Według Sokratesa jedynym zesłanym heretykiem czasów Teodozjusza miał być Eunomiusz⁹³. Nawet jeśli Sokrates mijałby się tu z prawdą⁹⁴, nie da się zaprzeczyć, że w arsenale środków walki z herezją górę biorą inne metody. Obecnie, po ostatecznym oddzieleniu wspólnoty heretyckiej od ortodoksyjnej, przedsięwzięć można było dalsze działania, wymierzone przeciw **całym** wspólnotom. Pierwszym krokiem cesarskim, podjętym zapewne jeszcze przed wydaniem odpowiedniego prawa (C.Th. XVI.5.6)⁹⁵, było oddanie ariańskich kościołów w Konstantynopolu katolikom – cesarz mógł się tu powoływać na ustawę V.C. III.64-65. Proces odbierania kościołów heretykom, choć poświadczany przez źródła, nie zakończył się jeszcze w 428 roku⁹⁶.

Dalsze represje wymierzone były przede wszystkim w funkcjonowanie wspólnot heretyckich. Zakaz odprawiania nabożeństw dotyczył samej istoty działalności tych wspólnot i, jako taki, musiał być omijany. Niewątpliwie najprostszym sposobem uniknięcia represji było prze-

⁹³ Socr. HE V.20. Eunomiusz przebywał na zesłaniu od 383 r., najpierw musiał się udać do Halmyris w Mezji, potem do Cezarei Kapadockiej, wreszcie do swych posiadłości w Dakora w Kapadocji (Philost., HE X.6). Jeszcze pośmiertnie, za sprawą Eutropiusza, przewieziony zostanie do Tyany (idem, XI.5).

⁹⁴ Zauważmy jednak, że wszystkie niemal ustawy mówiące o karze deportacji dla heretyków zostały wydane dopiero przez następców Teodozjusza, po raz pierwszy wymienia ją ustawa C.Th. XVI.5.21 z 392 r.

⁹⁵ Sokrates opowiada tę historię (HE V.7) w sposób wskazujący, że Teodozjusz wydał Demofilowi nakaz opuszczenia Kościołów natychmiast po swym przybyciu do Konstantynopola. Por. Snee, op. cit., s. 407.

⁹⁶ Ustawa C.Th. XVI.5.65 z 428 roku musi wręcz ponownie nakazywać heretykom zwrot kościołów, bezprawnie odebranych katolikom.

niesienie nabożeństw na przedmieścia lub na wieś, na co reakcją z kolei było „ściganie” heretyków tym zakazem, przez rozszerzanie go poza tereny miejskie, na wieś i „na pola” (C.Th. XVI.5.12). Omijany był także zakaz posiadania kościołów, co zmuszało cesarza do coraz dokładniejszego formułowania, jaką budowlę uważać należy za kościół heretycki (C.Th. XVI.5.8, 11, 12). Nie dotyczył on też faktycznie wszystkich herezji – przynajmniej te najliczniejsze: arianie, macedonianie, może też apolinaryści mogli bez przeszkód cieszyć się posiadaniem kościołów poza miastem, a nowacjanie nawet wewnątrz murów miejskich⁹⁷. Domyślać się należy, że także kolejne zakazy, jak zakaz prowadzenia agitacji i zakaz wyświęcania kleru, były przez heretyków obchodzone: zwłaszcza ten drugi doprowadziłby po pewnym czasie do wygaśnięcia wspólnoty heretyckiej. Charakterystyczne jest, że we wszystkich wypadkach sankcjami obarczony jest przede wszystkim właściciel terenu, na którym dokonano zakazanego czynu, a nie sam sprawca. Jeśli właściciela zabrakło, wówczas władza cesarska zdobyć się mogła jedynie na „rozpędzanie” zgromadzeń heretyckich (C.Th. XVI.5.10).

W mniejszym stopniu ograniczenia prawne dotykały członków heretyckich kościołów osobie, jako konsekwencja samej tylko przynależności do niewłaściwej wspólnoty religijnej. C.Th. XVI.5.13 i XVI.1.2, a także XVI.5.7 odnośnie manichejczyków mówi o karze infamii dla heretyków, ale treść tego pojęcia nie zostaje nigdzie rozwinięta – nie jest więc pewne, czy ustawodawca miał tu rzeczywiście na myśli infamię w sensie, jaki nadawało temu pojęciu prawo rzymskie. Istotnym ograniczeniem był zakaz zapisywania dóbr testamentem i otrzymywania ich, a także dawania i przyjmowania darowizn. Ta sankcja nałożona została na manichejczyków i eunomian (nie jest jednak całkiem pewne, czy na wszystkich – być może tylko na „manichejskich mnichów” tj. *electi* i, z przyczyn niezupełnie dziś jasnych, na „eunomiańskich eunuchów”). Nieokreślone, ciężkie kary grozić też mają członkom różnych wspólnot enkratycznych. Należy tu dodać na koniec zakaz sprawowania urzędów, nie zachowany w Kodeksie, ale wzmiankowany przez Arkadiusza⁹⁸.

Tekst ustaw antyheretyckich ukazuje obraz cesarstwa bardzo wrogiego kościołom mniejszościowym, całkowicie zakazującego ich działalności i sankcjonującego ten zakaz horrendalnymi karami. Zupełnie inny wizerunek wyłania się z kart dzieł antycznych historyków Kościoła. Sokrates pisze, iż wszyscy heretycy, z wyjątkiem eunomian, cieszyli się pełną swobodą kultu poza murami miast⁹⁹. Eunomianin Filostorgiusz traktuje Teodojusza I nadspodziewanie łagodnie, nie wspomina też o żadnych antyheretyckich poczynaniach z jego strony poza wygnaniem Eunomiusza. Sozomen opowiada o szacunku, z jakim cesarz potraktował był macedoniańską ascetkę Matronę, strzegącą głowy św. Jana Chrzciciela – dopiero wyblągawszy jej zgodę przystąpił do przeniesienia relikwii¹⁰⁰. Sokrates i Sozomen podają przykłady nawrócenia się heretyków pod wpływem cesarza, motywem nawrócenia nie jest w tych wypadkach strach

⁹⁷ Wydana przez Teodojusza II C.Th. XVI.5.65 sankcjonuje posiadanie kościołów poza murami miast przez arian, macedonian i apolinarystów, wobec nowacjan nie stosuje nawet tego ograniczenia. Sokrates poświadcza, że w rzeczywistości wszyscy heretycy z wyjątkiem eunomian mogli posiadać je bez przeszkód już w czasach Teodojusza (HE V.20), historyk jednak pisze tu zapewne jedynie o herezjach będących przedmiotem jego zainteresowania: macedonianach, arianach i nowacjanach. Że podobna polityka mogła być prowadzona także wobec apolinarystów, świadczyłby właśnie zapis C.Th. XVI.5.65. Ten stan rzeczy utrzymywał się więc wbrew licznym omawianym wyżej ustawom.

⁹⁸ Zob. rozdz. 1.5, przyp. 9.

⁹⁹ Socr. HE V.20.

¹⁰⁰ Sozom. HE VII.21.

przed karą, lecz wpływ autorytetu władcy¹⁰¹. Nawet Teodoret, który wiele pisze o prześladowaniu pogan pod koniec panowania Teodozjusza I, niemal milczy na temat represji wobec heretyków¹⁰². Wspomina jedynie o prawnym nakazie wygnania heretyków z miast (prawdopodobnie C.Th. XVI.5.6), do którego jednak biskup Amfiloch z Ikonium nie bez trudu przekonał cesarza (musiał najpierw unaocznic mu ohydę wiary ariańskiej, znieważając jego syna, Arkadiusza)¹⁰³.

O antyheretyckich ustawach wydanych przez cesarza pisze też Sozomen. Streszczając edykt *Cunctos populos*, dodaje swój własny, zdumiewający komentarz dotyczący okoliczności jego wydania: cesarz nie zamierzał narzucać poddanym swego poglądu w sprawach wiary, obwieścił w nim jedynie swoje wyznanie¹⁰⁴. Z „synodem wszystkich heretyków” wiąże natomiast znacznie jeszcze surowszą ustawę C.Th. XVI.5.12. Po streszczeniu jej postanowień następuje zaskakujący komentarz: „Do tych ustaw dodał cesarz surowe sankcje karne. Nie posunął się jednak do tego, żeby z nich zrobić użytek. Starał się bowiem nie tyle karać, ile postraszyć poddanych, o to zabiegając, żeby w nauce o Bogu przyjęli poglądy zgodne z jego własnym zapatrywaniem”¹⁰⁵. Uzasadniałoby to wysuwane przez niektórych historyków współczesnych wątpliwości, czy wydane przez Teodozjusza ustawy antyheretyckie rzeczywiście weszły w życie, czy nie były one tylko elementem propagandy¹⁰⁶ lub ostrzeżeniem dla heretyków, mającym ich skłonić do nawrócenia¹⁰⁷. Zasadniczym elementem polityki cesarskiej nie były – zdaniem Sozomena – represje: „nie szczędził również wyrazów uznania dla tych, którzy dobrowolnie zdecydowali się na nawrócenie”¹⁰⁸. A zatem cesarz nie tyle stosował politykę karania zatwardziały heretyków, co okazywania łaski tym, którzy się nawrócili. Trzeba przy tym dodać, że nawet i tu nie był konsekwentny: pod jego panowaniem błyskotliwą karierę robią takie osoby, jak nowacjanin Chryzantos czy arianin Gainas (aczkolwiek kariera Chryzantosa może być tłumaczona szczególnie przychylnością cesarza dla nowacjan).

Oczywiście, nawet obraz wyłaniający się z „Historii Kościoła” świadczy o tym, że ustawodawstwo antyheretyckie w pewnym zakresie obowiązywało i było skuteczne: konstantynopoli-tańscy arianie posiadali bez przeszkód kościoły poza murami stolicy, ale przecież nie mogli posiadać ich w mieście, przynajmniej legalnie¹⁰⁹. Niewątpliwie trzeba tu zwrócić uwagę też i na to, że osobami odpowiedzialnymi za prześladowanie heretyków byli biskupi, nie urzędnicy cesarscy. Przypomnijmy jeszcze raz opowiedzianą przez Teodoreta historię o Amfilochu z Ikonium: cesarz jest początkowo niechętny jakimkolwiek działaniom skierowanym przeciw heretykom, dopiero biskup unaocznia mu, jak wielką obrazę dla Boga stanowi nauka ariańska,

¹⁰¹ Tak, jak się wydaje, należałoby tłumaczyć odejście ludu heretyckiego od ich biskupów po „synodzie wszystkich wyznań”, gdy cesarz osobiście ukazał swe poparcie dla *homoousios* (Socr. HE V.10). Nawrócenie macedoniańskiego prezbitera Wincentego, o którym pisze Sozomen (HE VII.21), jest rezultatem jego subiektywnego przekonania o cudzie dokonanym przez cesarza: Wincenty wierzył, że strzeżona w macedoniańskim klasztorze głowa Jana Chrzciciela nie zostanie przez nikogo ruszona z miejsca, skoro zaś cesarzowi udało się ją przewieźć do Konstantynopola, Wincenty powędrował za relikwią, sam Święty poświadczyl bowiem, gdzie jest prawdziwa wiara.

¹⁰² Leppin, op. cit., s. 107.

¹⁰³ Theod. HE V.16.

¹⁰⁴ Sozom. HE VII.4.5.

¹⁰⁵ Sozom. HE VII.12.11-12, tłum. za Kazikowski, s. 475; por. Leppin, op.cit., s. 106.

¹⁰⁶ King, op. cit., s. 51.

¹⁰⁷ Kaden, op. cit., s. 66n.

¹⁰⁸ Sozom. HE VII.12.12, tłum. za Kazikowski, s. 475.

¹⁰⁹ O kościele ariańskim posiadanym legalnie poza murami stolicy por. Socr. HE V.20, VI.6, 8; Sozom. HE VIII.4; nielegalnie wewnątrz murów Socr. HE VII.29.

i jak wielki gniew ściąga ją na siebie jej wyznawcy. A zarazem – przypomnijmy – na całe państwo. Cesarz wydaje więc ustawę, i nic więcej odeń się nie oczekuje. Dalszy ciąg działań należy do biskupów, ustawy cesarskie to tylko kolejne narzędzia w ich rękach¹¹⁰.

¹¹⁰ Theod. HE V.31.3, zob. rozdz. 1.2, s. 60n.; faktycznie naciski biskupów na cesarza bywały raczej bardziej delikatne, jak o tym świadczy wspomniany list Grzegorza z Nazjanzu (Ep. 202, zob. przyp. 70). Dodajmy, że także czuwanie nad wykonaniem ustaw antypogańskich powierzano biskupom, Harries (op. cit., s. 95) uważa, że państwo czyniło tak, gdyż samo nie miało wystarczającego doświadczenia w wykonywaniu praw w materii religijnej. Na koniec warto tu zaznaczyć paralelne zjawisko w antychrześcijańskiej polityce cesarzy Maksymina Dai i Juliana, którzy egzekucję praw wydanych przeciw chrześcijanom powierzali stworzonej przez nich pogańskiej hierarchii kapłańskiej (Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999, s. 28n., 131).

1.5

Polityka antyheretycka władców wschodniej części Imperium w latach 392–428

Panowania Arkadiusza (licząc od roku 392, kiedy to Teodozjusz wyjechał ponownie na Zachód, pozostawiając sprawy Wschodu w rękach Arkadiusza, a faktycznie prefekta pretorium Rufina¹) i Teodozjusza II należałoby – biorąc pod uwagę surowość ustaw – uznać za okres dalszego nasilenia walki z herezją we wschodniej części Imperium. Jest to też okres pogłębiającego się już w czasach Teodozjusza I rozbitcia wewnątrz głównych kościołów heretyckich². Oba te czynniki nie spowodowały jednak upadku owych kościołów. Historycy przedstawiający punkt widzenia heretyckich mniejszości, Filostorgiusz i Sokrates, nie obciążają tych następców Teodozjusza I odpowiedzialnością za prześladowania heretyków.

Arkadiusz przedstawiany jest przez Filostorgiusza jako władca słaby i bezwolny³. Także inicjatywa prześladowań heretyków wychodzi od doradców cesarza: prefekta pretorium Rufina i *praepositus sacri cubiculi* Eutropiusza, biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma, a także cesarzowej Eudoksji. Nie może być jednak przypadkiem, że te właśnie rady znajdowały u cesarza posłuch, zwłaszcza że w wielu sprawach doradcy owi byli sobie nawzajem wrody, a dla trzech pierwszych konflikt także z samym cesarzem zakończył się tragicznie. Niewątpliwie początki panowania Arkadiusza były najtrudniejszymi latami w dotychczasowych dziejach wschodniej części Imperium: powstania Alaryka, następnie Trybigildasa i Gainasa objęły swym zasięgiem znacznie większe obszary niż wojna gocka po 378 roku. Być może dążenie do przymusowej integracji religijnej i uśmierzenia w ten sposób gniewu Bożego było w jakiejś mierze odpowiedzią na poczucie zagrożenia wywołane tymi wydarzeniami. Mniej jest prawdopodobne, że była to reakcja na arianizm Gotów: po odejściu Gainasa ze stolicy ofiarami rozruchów padli także katolicy Goci, ale nie arianscy Rzymianie.

Z wyjątkiem ustaw wydanych w 404 r. w związku ze sprawą biskupa Jana Chryzostoma (C.Th. XVI.2.35, 37, XVI.4.4-6) wszystkie ustanowione przez Arkadiusza prawa dotyczące herezji i schizm pochodzą z lat 394-399 (trzeba jednak dodać, że w Kodeksie Teodozjusza

¹ Wg. Liebeschuetza (*Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, s. 146) Rufin był głównym autorem polityki antyheretyckiej na Wschodzie po 390 r.

² Socr. HE V.20-24; Philost. HE XII.1.1.

³ Philost. HE XI.3, 4, 6.

zachowała się w ogóle niewielka liczba praw wydanych we wschodniej części Imperium w pierwszym dziesięcioleciu V w.⁴). Spośród 13 wydanych podówczas ustaw aż siedem dotyczy wyłącznie bądź przede wszystkim sekty eunomian, w tym jedna eunomian i montanistów, ponadto jedna apolinarystów i jedna lucyferian. Ta ostatnia (C.Th. XVI.5.28 z 3.IX.395) godna jest szczególnej uwagi. Choć jest to szczegółowa regulacja prawna dotycząca pojedynczej sprawy (traktowania sympatyzującego z lucyferianami biskupa azjatyckiego Heurezjusa⁵), opiera się ona na ogólnej zasadzie „Osoby, co do których stwierdzono, że odchylają się nawet w mało istotnej sprawie doktrynalnej od zasad i ścieżek religii katolickiej włączone są pod pojęcie heretyków i muszą być poddane sankcjom, które wydano przeciw nim” (*Haeticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent subcumere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare*)⁶. Po raz pierwszy prawo cesarskie określa herezję jako odstępstwo od nauki katolickiej, nie jako odłączenie od Kościoła. Jednocześnie rozszerzenie pojęcia „herezji” na „nawet mało istotne sprawy” pozwala podciągnąć pod nie *de facto* także schizmy, w tym wypadku lucyferian. W świetle tego przepisu bardziej zrozumiałe staje się, dlaczego prześladowcy nowacjan w początku V w. tak usilnie podkreślają, że są oni także heretykami, że różnice w dyscyplinie kościelnej mają tu swe źródło w doktrynie⁷.

Drugim rysem ideowym, wyraźnie widocznym w ustawodawstwie Arkadiusza przeciw herezjom, jest nawiązanie do praw wydanych w tej sprawie przez ojca. Trzy kolejne ustawy: C.Th. XVI.5.24 z 9 VII 394 (a więc wydana jeszcze za życia Teodozjusza), C.Th. XVI.5.25 z 13 III 395 oraz XVI.5.26 z 30 III 395 odnawiają i w skrócie wyliczają wszystkie kary nałożone na heretyków przez Teodozjusza I. Natomiast C.Th. XVI.5.25 cofa także wszystkie ewentualne przywileje, przyznane uprzednio heretykom.

Jednakże, jeśli chodzi o treść, ustawy wydane przez Arkadiusza tylko w niewielkim stopniu nawiązują do zakazów wydanych przez jego ojca. Jak się wydaje, złagodzony zostaje zakaz wyświęcania kleru, powtórzony co prawda w C.Th. XVI.5.24, ale w C.Th. XVI.5.22 mowa jest tylko o wyświęcaniu biskupów, a w C.Th. XVI.5.26 zakazuje się jedynie używania tytułu biskupa. Zakaz odprawiania nabożeństw zostaje utrzymany, kary nałożone na odpowiedzialne za miejsce jego odprawienia osoby w niektórych wypadkach zaostrożone⁸.

⁴ Ustala to Liebeschuetz (*Barbarians and Bishops...*, s. 146 przyp. 6) na podstawie: O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311-476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, s. 297-319.

⁵ *The Theodosian Code...*, transl. C. Pharr, s. 455, przyp. 62; o schizmie Lucyferiusza z Kalaris zob. Simonetti, op. cit., s. 443-445, 525.

⁶ Tłum. własne; ustawę jako przełomową określa Honig, op. cit., s. 310n.

⁷ Leoncjusz, bkp Ancyry stwierdzał „Wy, nowacjanie, nie powinniście mieć kościołów, bo nie uznajecie pokuty i wykluczacie miłość Boga do człowieka” (Socr. HE VI.22.10, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 489). Zdanie to należy rozumieć następująco: ponieważ nie uznajecie pokuty, wykluczacie miłość Boga do człowieka, a zatem jesteście heretykami i nie powinniście mieć kościołów. Także Jan Chryzostom groził Sininniosowi: „na przyszłość nie pozwolę ci urządzić wykładów, bo jesteś heretykiem” (Socr. HE VI.22.15, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 490). Najwyraźniej, oczywisty zarzut schizmy tu nie wystarcza. Słowa Chryzostoma są tym bardziej godne uwagi, że jest to jedyne miejsce w całej „Historii Kościoła” Sokratesa, w których określenie *αἵρεσις* użyte jest w odniesieniu do nowacjan (Wallraff, op. cit., s. 36 przyp. 46).

⁸ Zakaz odprawiania nabożeństw: C.Th. XVI.5.24, 26, 30, 34, 36, C.Th. XVI.4.5, 6. C.Th. XVI.5.34 i XVI.5.36 nakładają na zarządcę posiadłości karę najwyższą, nie zmieniając kary konfiskaty mienia dla właściciela – jeśli któryś z nich wyraził swą zgodę na odbycie zakazanego nabożeństwa na terenie swojego (czy dzierżawionego) majątku.

Znacznie większy nacisk położony jest na wygnanie duchownych heretyckich z miast. Ustawa XVI.5.30 mówi o wygnaniu kleru heretyckiego z Konstantynopola, zakazuje im także wstępu tutaj – zwłaszcza w celu odprawiania nabożeństw, w tym ostatnim wypadku grozi im dodatkowo kara pieniężna. Podobnie C.Th. XVI.5.33 nakazuje wygnać ze stolicy duchownych apolinarystycznych, przybyłych tu w celu odprawiania nabożeństw. Duchowni eunomiańscy mieli zostać wygnani ze wszelkich miast (C.Th. XVI.5.31,32,34), podobnie kler montanistów (C.Th. XVI.5.34). W przypadku kontynuowania nauczania na wsi duchownym obu tych sekt groziła dożywotnia deportacja.

Zakaz sprawowania przez heretyków pewnych urzędów państwowych pojawia się w Kodeksie po raz pierwszy wśród ustaw Arkadiusza, jednakże wydaje się nawiązywać do jakichś nieznanych zarządzeń Teodozjusza w tej sprawie⁹. Podobnie jak ograniczenia w dysponowaniu majątkiem, zakaz ten uderzał nie w całość wspólnoty heretyckiej, ale w osobisty status społeczny jej wyznawców. Jednakże głównym celem, przyświecającym ustawodawcy, była tu znana chęć izolacji heretyków od państwa, przede wszystkim zaś od osoby cesarza. Jasno wyrażają tę ideę słowa ustawy wydanej przez Honoriusza w 408 r.: „*Eos, qui catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus, ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus, qui a nobis fide et religione discordat*” (C.Th. XVI.5.42). Tak więc C.Th. XVI.5.25 (marzec 395) zakazuje służby cesarskiej eunomianom. C.Th. XVI.5.29 (listopad 395) zakazuje wszystkim heretykom służby w pałacu cesarskim, kancelarii cesarskiej oraz jako *agentes in rebus*. Ci, którzy pozostają w jednej z tych służb, mają zostać zwolnieni i wygnani ze stolicy¹⁰. Jak na razie dostęp do większości urzędów był dla przeważającej części sekt heretyckich otwarty, członkiem kościoła macedonian był prawdopodobnie sam prefekt pretorium Wschodu w latach 395–397 i konsul na rok 397, Flavius Caesarius¹¹.

⁹ C.Th. XVI.5.25 traktuje odebranie eunomianom prawo służby cesarskiej jako cofnięty przywilej, podobnie jak zakaz spisywania testamentów. Oznaczałoby to, że Teodozjusz najpierw wydał ustawę zakazującą eunomianom służby cesarskiej, a następnie kolejną, cofającą to zarządzenie – po żadnej jednak ślad się nie zachował. Także C.Th. XVI.5.29 zakazujący heretykom służby w pałacu, kancelarii i jako *agentes in rebus* powołuje się na Teodozjusza I (*exemplo divi patris nostri omnis et a nobis negata est militandi facultas*). Zob. Noetlichs, op. cit., s. 160n.

¹⁰ To ostatnie zarządzenie umknęło, niestety, uwagi ks. Dębińskiego, w związku z czym cały przedstawiony przezeń obraz ograniczeń, jakie spotykały heretyków w dostępie do urzędów (Dębiński, op. cit., s. 102-106) jest wypaczony: pierwsze przypadki zdejmowania heretyków z urzędów widzi on dopiero w ustawie Marcjana C.J. 1.5.8 z 455 r.

¹¹ Ariańskość Caesariusza dowiedziona była na podstawie nikłych poszlak pochodzących z na wpół historycznego tekstu Synezjusza *De providentia* i z ustaw wydanych na jego adres (Haehling, op. cit. 74-78; A. Cameron, J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley 1993, s. 327n.), nie zwrócono natomiast wcale dotąd uwagi na znacznie mniej dwuznaczny dowód zawarty w tekście „Historii” Sozomena (HE IX.2). Sozomen pisze, iż Caesarius, konsul i prefekt pretorium (z całą pewnością nie może więc chodzić o żadnego innego Caesariusza), pochował swoją żonę przy trumnie macedoniańskiej diakonissy Euzebiei, w klasztorze macedoniańskim założonym przez Euzebię tuż pod murami Konstantynopola. Macedoniańska diakonissa i żona Caesariusza były serdecznymi przyjaciółkami i jeszcze za życia postanowiły, że będą razem pochowane, skądinąd wiemy o więzach przyjaźni łączących w owym czasie właśnie kobiety z kościoła macedonian (Sozom. HE VIII.5). Fakt pochowania w macedoniańskim klasztorze dość jednoznacznie wskazuje na wyznanie zmarłej, a szacunek dla jej woli – jeśli nie na przynależność kościelną męża, to co najmniej na jego sympatię. Pochówek w heretyckim kościele był przecież w owym czasie walki z herezją jawną manifestacją przekonań religijnych. Autorzy PLRE I, s. 171 zauważają, iż miejsce pochówku żony świadczy o chrześcijańskim wyznaniu Caesariusza, jednak zapominają dodać, iż miejsce to należało do macedonian.

Skuteczność wydanych zarządzeń musiała być ograniczona, skoro w roku 412 Synezjusz skarży się na wpływy eunomian na dworze¹². Za świadectwo walki wpływowych eunomian o cofnięcie wymierzonych w nich przepisów uchodzi seria kolejnych ustaw wydanych przez Arkadiusza w ich sprawie¹³. Rozpoczyna ją C.Th. XVI.5.23 z 20 VI 394 cofająca wydane przeciw eunomianom zarządzenia, ograniczające ich swobodę dysponowania majątkiem. Z kolei C.Th. XVI.5.25 z 13 III 395, cofający wszelkie ewentualne przywileje, w szczególności dotyczy właśnie poprzednio wymienionej ustawy. Ten stan nie trwa długo, bowiem już C.Th. XVI.27 z 25 XII 395 przyznaje na powrót eunomianom to samo, na co zezwalała C.Th. XVI.5.23 (tej bowiem konstytucji z pewnością dotyczą słowa: *id, quod genitoris nostri data*¹⁴ – przypomnijmy, że została wydana jeszcze za życia Teodozjusza). De Giovanni próbuje ratować konsekwencję polityki cesarskiej, wskazując, że ustawy Arkadiusza mogły uchylać prawo jedynie dla pewnej grupy eunomian. Wielokrotnie bowiem w Kodeksie Teodozjusza mamy do czynienia z ustawami odnoszącymi się do pojedynczych przypadków¹⁵.

Wkrótce pojawiają się dwie niemal równobrzmiące ustawy z 21 IV 395 o wygnaniu kleru eunomiańskiego z miast (C.Th. XVI.5.31 i 32), a następnie kolejna wymierzona w kler eunomian i montanistów (C.Th. XVI.5.34 z 4 III 398) – ta ostatnia za sprawą Eutropiusza, jak poświadcza Filostorgiusz¹⁶. Ostatecznie status prawny eunomian reguluje ustawa C.Th. XVI.5.36 z 6 VII 399, gwarantująca im pełną swobodę dysponowania majątkiem, natomiast utrzymująca w mocy zakaz odprawiania nabożeństw wraz ze wszystkimi przewidzianymi dotąd sankcjami, a dodatkowo nakazująca deportację wszystkich biskupów eunomiańskich i konfiskatę ich dóbr. Ta seria ustaw jest być może świadectwem starcia się tendencji pro- i antyeunomiańskiej na dworze Arkadiusza. O hipotetycznych rzecznikach eunomian niewiele wiemy, prawdopodobnie należy ich szukać wśród cesarskich urzędników. Za świadectwo rosnących wpływów eunomian w Konstantynopolu przed rokiem 398 uchodzą, obok wspomnianej serii ustaw, antyeunomiańskie kazania Seweriana z Gabala¹⁷. Natomiast przeciwnikiem tego kościoła był na dworze Arkadiusza najbardziej podówczas wpływowy doradca cesarza, *praepositus sacri cubiculi* i konsul na rok 399 Eutropiusz, o którego osobistej wrogości do Eunomiusza wspomina Filo-

¹² Synes., Ep. 4 (141), por. Cavalcanti, *Studii Eunomiani...*, s. 106-110; oraz Cavalcanti, *Y a-t-il de problèmes Eunomiens dans le pensée trinitaire de Synésius ?*, St. Patr. XIII, Oxford 1971, s. 138.

¹³ Niewątpliwie fakt wydania ustaw zmieniających status prawny eunomian na ich korzyść należy tłumaczyć wpływami członków lub sympatyków tego kościoła. Nie da się ich jednak bliżej zidentyfikować. Wiadomości, które posiadamy, dotyczą albo czasów Teodozjusza I (Philost. HE X.6), albo Teodozjusza II (Synes., Ep. 5), są więc zbyt późne lub zbyt wczesne. Należy tu wspomnieć jeszcze tezę Haehlinga (op. cit., s. 77), który przyczynę wydania korzystnej dla eunomian ustawy C.Th. XVI.5.27 widzi w poparciu eunomian przez prefekta pretorium Caesarius, do którego jest adresowana, co wydaje mi się nie do przyjęcia. Pominąwszy fakt, że Caesarius był prawdopodobnie – jak pokazaliśmy – macedonianinem, tj. wyznawcą doktryny dalekiej od eunomianizmu i członkiem kościoła, który od chwili powstania zwalczał herezję anomejską, posiadamy dowody, że sam Caesarius osobiście także prowadził walkę z eunomianami. Filostorgiusz przedstawia go bowiem jako wykonawcę polityki przesładowań Eutropiusza wobec Eunomiusza (Εὐτρόπιος προστάττει Καισαρίῳ τὴν Ῥουφίνου διαδεξαμένῳ ἀρχὴν Εὐνόμιον ἐκ τῶν Δακωρονηῶν ἐπὶ Γύανα μεταστῆσαι, HE XI.5), co każe zarzucić raczej teorię o przychylności Caesarius dla eunomian.

¹⁴ Całość brzmi: *Consciendorum testamentorum dari Eunomianis praecipimus potestatem et concedi id, quod divi genitoris nostri data nuper praecepto continebat.*

¹⁵ de Giovanni, op. cit., s. 99n.

¹⁶ Philost. HE XI.5.

¹⁷ K.H. Uthemann, *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt*, St. Patr. 24, s. 337.

storgiusz. Jemu właśnie przypisuje eunomiański historyk odpowiedzialność za ostatnie, pośmiertne już zesłanie herezjarchy. Eunomiuszowi bowiem nie pozwolono zaznać spokoju nawet po śmierci – na rozkaz Eutropiusza jego ciało zostało oddane pod straż mnichów z Tyany¹⁸. Takie działanie nie było jednak wyrazem szczególnej zjadłości prześladowców, lecz rezultatem popularności Eunomiusza wśród wyznawców jego nauki – obawiano się zapewne, by jego szczątki nie zostały otoczone kultem. Ten sam motyw skłoni później biskupa Attyka do wykopania i ukrycia ciała przywódcy schizmy wśród nowacjan, Sabbatiosa¹⁹.

Innym oryginalnym zarządzeniem Arkadiusza był nakaz spalenia ksiąg heretyckich (C.Th. XVI.5.34.1). Dodatkowo samo ich posiadanie zagrożone zostało karą śmierci, tak jak posiadanie pism magicznych²⁰. Choć prawo dotyczy tylko eunomian i montanistów (prawdopodobnie jest tożsame z edyktem nakazującym spalenie pism Eunomiusza, wspomnianym przez Filostorgiusza, HE XI.5), wydaje się, że miało znaczenie szersze. Być może to na jego podstawie Teodoret z Cyru wyszukiwał i niszczył w swojej diecezji egzemplarze „Diatesseronu” Taccjana²¹. Nie ulega też wątpliwości, że na początku V w. marcjonici zaczęli ukrywać swoje pisma, dotąd powszechnie znane, zatajając je nawet przed swoimi wiernymi²². Nakaz palenia ksiąg heretyckich występuje w Kodeksie Teodozjusza tylko ten jeden raz, jednak posiadamy wiadomości, że podobny wydał też cesarz Konstantyn²³.

Politykę Arkadiusza wobec arian wyznaczają dwa dramatyczne wydarzenia. Pierwszym było powstanie Trybigildasa i Gainasa. Rozpoczęło się ono jako powstanie gockich *foederates* osiedlonych na terenie Frygii, którym przewodził Trybigildas²⁴. Do powstania wkrótce dołączyły niespokojne żywioły miejscowe, a także wojska wysłane dla jego stłumienia pod dowództwem Gainasa. Przykład biskupa ariańskiego Selinasa, syna Gota i Frygijki, który kazania głosił w językach obojga rodziców²⁵ wskazuje, że we Frygii dokonało się wcześniej w jakiejś formie zjednoczenie arian gockich z tutejszymi. Element ariański był więc obecny w powstaniu od początku, później także w osobie nowego przywódcy, Gainasa. Gainas był Gotem pozostającym od dawna w służbie rzymskiej, w której doszedł do najwyższych stanowisk, mimo to pozostał przy ariańskim wyznaniu przyjętym wśród swego ludu²⁶. Po opanowaniu Konstantynopola Gainas zażądał oddania arianom jednego z kościołów w mieście, jako że uznał za upo-

¹⁸ Philost. HE XI.5.

¹⁹ Socr. HE VII.25.10.

²⁰ *Codices sane eorum scelerum omnium doctrinam ac materiam continentes summa sagacitate mox quaeri ac prodi exerta auctoritate mandamus sub aspectibus iudicantium incendio mox cremandos. Ex quibus si qui forte aliquid qualibet occasione vel fraude occultasse nec prodidisse convincitur, sciat se velut noxiorum codicum et maleficii crimine conscriptorum retentorem capite esse plectendum.*

²¹ Theodor., Haeret. fab. comp. I.20. „Diatessarion” to połączony tekst Czterech Ewangelii, spisany w II w. w języku syryjskim przez enkratyka Taccjana, a przez Teodoretę błędnie traktowany jako dzieło heretyckie. Dodajmy, że Teodoret nie odbierał tej księgi heretykom, lecz znajdował ją w licznych egzemplarzach w kościołach swej własnej diecezji, gdzie „cieszyła się ona wielkim poważaniem”.

²² Zob. rozdz. I.6, s. 133n.

²³ Euseb. V.C. III.66; por. Noetlichs, op. cit., s. 193, 196.

²⁴ Niewątpliwie czynnikiem umożliwiającym powstanie była zwartość osadnictwa Gotów w Azji Mniejszej (Liebeschuetz, op. cit., s. 38), Rzymianie wyciągnęli z tego naukę i gdy w kilka lat później przyszło im tu osiedlać Hunów i Skirów, rozproszyli ich, osiedlając każdą rodzinę z osobna (idem, s. 127n.). O Trybigildasie zob. Schwarcz, op. cit., s. 202-205.

²⁵ Sozom. HE VIII.4.

²⁶ PLRE I, s. 379n.; Schwarcz, op. cit., s. 128-136; G. Albert (*Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Padeborn 1984, s. 104-107) i P.J. Heather (op. cit., s. 196n.)

karzające dla siebie, że jako arianin udawać się musiał na nabożeństwa poza mury miasta²⁷. Cesarz gotów był ulec wszechwładnemu wówczas magistrowi militum, jednak spotkał się ze stanowczym sprzeciwem biskupa stolicy Jana Chryzostoma, któremu w końcu uległ i Gainas. Przyczyną tak zdecydowanego sprzeciwu biskupa była zapewne misja katolicka, którą on sam prowadził wśród Gotów. Podarowanie arianskim Gotom kościoła w stolicy naraziłoby ją na fiasko²⁸. Rachuby Chryzostoma na przyciągnięcie do katolicyzmu arianskich Gotów okazały się o tyle słuszne, że podczas antygermańskich rozruchów w Konstantynopolu pozostali tu jeszcze Goci schronili się wszyscy właśnie w założonym przez niego kościele dla Gotów - katolików. Niewiele im to jednak pomogło, gdyż żądny zemsty tłum spalił kościół wraz z wszystkimi szukającymi tam schronienia, niwecząc w ten sposób ciekawe i ważne przedsięwzięcie, mające na celu pozyskanie Gotów dla katolicyzmu²⁹. Sam Chryzostom nie stracił jednak twarzy w oczach Gainasa, i jeszcze pod koniec jego epopei uczestniczył jako pośrednik w rokowaniach między cesarzem a zbuntowanym wodzem³⁰.

Mimo że żądania Gainasa siłą rzeczy działały na korzyść rodowitych arian konstantynopolitańskich, i – przynajmniej w oczach Synezyjusza – stanowiły zagrożenie dla religii katolickiej³¹, opinia publiczna najwyraźniej nie obciążała ich odpowiedzialnością za wydarzenia. Rozruchy skierowane były nie przeciw arianom, lecz przeciw Gotom – arianskim i katolickim. Nie wydaje się jednak by były – jak sądzono – początkiem jakiejś wielkiej czystki wśród barbarzyńców w służbie rzymskiej, E.P. Gluszanin zwraca uwagę, że w tym właśnie czasie rozpocząć musieli karierę jako młodzi oficerowie tacy ludzie jak Plinta, Aspar, Ardabur, którzy podobnie jak Gainas byli też obrońcami arianizmu³².

dowodzą, że Gainas nie należał z pewnością do gockiej arystokracji, lecz rozpoczął służbę rzymską jako zwykły żołnierz.

²⁷ Sozom. HE VIII.4; G. Albert, op. cit., s. 132n., 170, Liebeschuetz, op. cit. s. 190.

²⁸ Albert, op. cit., s. 173-176; o misji Jana wśród Gotów zob. też K. Schäferdiek, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reichs*, JbAC 33 (1990), s. 37; Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chryzostom – ascetic, preacher; bishop*, London² 1996, s. 142-144. Misja ta obejmowała zarówno Gotów żyjących w Konstantynopolu (za sprawą Jana powstał tu gocki kościół i klasztor gockich mnichów), jak i tych poza granicami cesarstwa – nad dolnym Dunajem i na Krymie. Zachowało się kazanie Jana wygłoszone w owym gockim kościele (PG 63, col. 499-511), w którym Złotousty taktownie starał się przekonać Gotów do *homoousios*, nie atakując ostro arianizmu.

²⁹ Albert, op. cit., s. 176n.; Liebeschuetz (op. cit., s. 190n.) twierdzi że Goci Gainasa odprawiali w owym kościele nabożeństwa arianskie. Twierdzenie swe wysnuwa z tekstu Synezyjusza, *De providentia* II.3, który wcale nie jest tu jednoznaczny. Synezyjusz pisze bowiem, iż barbarzyńcy schronili się w świątyni prowadzonej przez ich kapłanów – co mogłoby pasować też do katolickich Gotów. Interpretacja Liebeschuetza jest natomiast sprzeczna z wszystkimi źródłami mówiącymi o skutecznym oporze Chryzostoma wobec wymagania oddania arianskim Gotom choćby jednego kościoła w mieście.

Trzeba poza tym pamiętać, że *De providentia* nie jest wcale zapisem wydarzeń historycznych, lecz jedynie nawiązującą do nich alegorią – rzecz dzieć się ma w pogańskim Egipcie i Synezyjusz po prostu nie może pisać wprost o wyznaniowych różnicach między arianami i katolikami (Albert, op. cit., s. 71-80 krytykuje próby wyciągania wniosków co do faktycznego przebiegu buntu Gainasa z *De providentia*; Cameron, i Long cenią, co prawda, to źródło znacznie wyżej niż Albert, ale również przestrzegają przed wyciąganiem wniosków z tego akurat fragmentu – op. cit., s. 385, przyp. 254).

³⁰ Theod. HE V.34; por. Albert, op. cit., s. 159, Liebeschuetz, op. cit., s. 191.

³¹ Cavalcanti, *Studi Eunomiani...*, s. 110n.

³² Gluszanin, op. cit., s. 229n.; tezę o istnieniu za Arkadiusza stronnictwo pro- i antygermańskiego zwalczą też Albert, op. cit., s. 23-84; Cameron, Long, op. cit., s. 333-336.

Arianie tymczasem nie dość, że jawnie odprawiali swe obrzędy poza murami miasta, to dwa razy w tygodniu, w soboty i w niedziele, organizowali połączone ze śpiewem poranne procesje, ciągnące przez całe miasto aż na miejsce nabożeństwa. Procesje rozpoczynały się śpiewami antyfonalnymi, trwającymi przez znaczną część poprzedzającej nocy, a także podczas ich przejścia przez środek miasta³³. Słowa hymnów, wyrażające ariańską doktrynę o Trójcy, były prowokujące dla katolików, wspaniałość zaś procesji groziła przeciągnięciem „bardziej prostodusznych” (τῶν ἀπλουστέρων) członków Kościoła katolickiego na stronę arian. Rzecz jasna, celem nocnych nabożeństw nie była w pierwszym rzędzie ani prowokacja, ani też podniecenie wrogości wobec katolików, lecz przede wszystkim – poza wyrażeniem uczuć religijnych – umocnienie poczucia jedności wspólnoty, dodanie sobie odwagi przez członków zagrożonej mniejszości³⁴. Jednak Jan Chryzostom dostrzegał w owych ariańskich obrzędach zagrożenie dla pozycji katolicyzmu w stolicy. Zorganizował więc w mieście katolickie procesje ze śpiewami antyfonalnymi, które miały przyćmić swoją wspaniałością tamte ariańskie. Nie było to trudne, skoro uzyskał materialne wsparcie ze strony cesarzowej: dostarczyła ona pieniędzy na iluminowane srebrne krzyże, a jej eunuch Brison został „organizatorem i kierownikiem” chóru (συγκροτῶν τότε τοὺς ὑμνωδοὺς)³⁵. Wkrótce doszło do starcia między uczestnikami obu procesji, po obu stronach były ofiary, a wśród nich sam Brison.

W rezultacie cesarz zakazuje arianom nocnych śpiewów i procesji. Warto zauważyć, że nawet po tym wydarzeniu zachowują oni prawo do odbywania nabożeństw na przedmieściach stolicy, mimo że ustawodawstwo cesarskie zabraniało im tego! Sokrates pisze, iż podczas zamieszek arian „zagrzewała do walki świeża jeszcze pamięć o piastowanej do niedawna władzy, każąc im lekceważyć przeciwników”³⁶. Na pewno też nie lekceważyliby katolików, gdyby ci wyraźnie ustępowali im liczbą. Arian było w Konstantynopolu po prostu zbyt wielu, czuli się wciąż zbyt silni, by można im było zabronić w ogóle odbywania praktyk religijnych. Już sam zakaz odbywania procesji w murach miasta nie mógł być wydany bez uzasadnionego powodu, musiało go poprzedzić drastyczne wydarzenie, opisane przez Sokratesa.

Wydarzenie to niewątpliwie ukazało wzajemną wrogość wspólnot ariańskiej i katolickiej w stolicy. McLynn zwraca jednak uwagę, że opisane zamieszki są jedynym znanym przypadkiem, by rozruchy w Konstantynopolu wybuchły podczas obecności cesarza w mieście³⁷. W tym kontekście należałoby winą za nie obarczyć organizatorów katolickiej procesji, którzy tak dobrali trasę, że doszło do zderzenia jej z ariańską. Wbrew pozorom, niełatwo było popchnąć lud konstantynopolitański do zamieszek³⁸, jednakże zetknięcie dwu rozbudzonych religijną żarliwością, ale i wzajemną niechęcią, tłumów musiało się źle skończyć, nawet jeśli nie brać pod uwagę zazdrości arian, którą Sokrates chce wytłumaczyć całe zajście³⁹. Być może do tego właśnie dążyli Jan i Eudoksja, chcąc uzyskać wobec cesarza argument za zakazaniem arianom ich

³³ Socr. HE VI.8.1-4.

³⁴ Wskazuje na to McLynn, op. cit., s. 21, ukazuje on też, wbrew zdaniu MacMullena (*The Historical Role of Masses in Late Antiquity*, [w:] MacMullen, *Changes in the Roman Empire*, Princeton 1990, s. 272), że same procesje nie były warunkiem wystarczającym do wybuchu zamieszek, skoro nie doprowadziły do nich przez poprzednie 20 lat.

³⁵ Socr. HE VI.8.8, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 466.

³⁶ ἔτι γὰρ ἐκ τῆς προλαβοῦσης δυναστείας ἔνθερμοί τε πρὸς μάχας ἦσαν καὶ κατεφρόνουσιν αὐτῶν (Socr. HE VI.8.7, tłum. za: Kazikowski, op. cit., s. 465n.).

³⁷ McLynn, op. cit., s. 22n., 35.

³⁸ McLynn, op. cit., s. 36n.

³⁹ Socr. HE 8.4-9.

procesji⁴⁰. Głównym ich celem była jednak z pewnością chęć przeciwdziałania sile wymowy ariańskich śpiewów, znacznie bardziej działających widocznie na wyobraźnię „prostych ludzi” niż głoszone w kościołach kazania. Także po osiągnięciu tego celu, a nawet po usunięciu Jana Chryzostoma z biskupstwa stolicy i śmierci cesarzowej, katolickie procesje w przejętej od arian formie trwały nadal, stając się trwałym elementem życia ortodoksyjnej wspólnoty⁴¹.

Jan Chryzostom był jednym z najbardziej gorliwych prześladowców heretyków i schizmatyków, zasiadającym na tronie biskupim Konstantynopola. W stolicy, poza arianami, próbował prześladować także nowacjan, zakazując ich biskupowi Sisinniosowi głoszenia kazań – ten jednak sprytną odpowiedzią wywinął się od zakazu⁴². Jego faktyczna władza sięgała daleko poza mury Konstantynopola – podczas swojej podróży do Efezu (402) zamykał w Azji kościoły nowacjan i kwartodecyman⁴³; Teodoret wspomina nawet o syryjskim biskupie, którego Jan skłonił do prześladowania marcjonitów i oferował mu przy tym pomoc administracji państwowej⁴⁴. Niewątpliwie też ściągnął Chryzostom na siebie niechęć kościołów mniejszościowych, po latach z trudem maskować ją będzie nowacjanin Sokrates pod pozorami poważania⁴⁵. Historyk ten nie okaże się pobłażliwy też dla wrogów biskupa Konstantynopola – zresztą niektórzy z nich, jak biskup Ancyry Leoncjusz, również zwalczali nowacjan⁴⁶. Prześladowania nie były, oczywiście, jedynym środkiem walki z herezją. Co najmniej równie ważnym były kazania – trzeba pamiętać, że w owym czasie wyznawcy kościołów heretyckich bynajmniej nie stronili od udziału w zgromadzeniach katolików⁴⁷. Przykładem powodzenia tej metody jest opisany przez Sozomena przypadek nawrócenia bogatego macedonianina słuchającego kazania Jana

⁴⁰ Traktowanie wydarzenia jako świadomej prowokacji wobec arian ze strony Jana i Eudoksji jest narzucającym się wnioskiem z rozważań McLynna, którego artykuł jest najbardziej dogłębną znaną mi próbą interpretacji omawianego tekstu Sokratesa. Wątpliwość jednakże budzić musi fakt, że Sokrates całą winą za zajście obciąża arian, nie zaś Jana, któremu przy wszystkich niemal pozostałych okazjach nie szczędi krytyki. A przecież w znacznie mniej oczywistych sytuacjach otwarcie przypisywać będzie winę za rozruchy wszczęte przez heretyków prowokacji Nestoriusza (HE VII.29, 31). Być może Sokrates chce tu oszczędzić pamięć cesarzowej, w innym wypadku nie zawahałby się prawdopodobnie rzucić na Jana podobnego oskarżenia – choćby i nie był przekonany o jego słuszności. I tak przecież pozostaje Chryzostom w jego oczach pośrednim sprawcą tych, jak i wszystkich niepokojów w Konstantynopolu w owym czasie, jako siewca kłótni w Kościele, zgodnie z logiką *filoneikia*. O ile teza o świadomej odpowiedzialności biskupa i cesarzowej pozostaje więc kontrowersyjna, o tyle nie ulega wątpliwości, że powodem rozruchów było zorganizowanie konkurencyjnej procesji, a więc działania katolików, nie arian. Nie powinno nam to przysłonić oczywiście podstawowego aspektu sprawy, jakim było przeciwstawienie się ariańskiej propagandzie przy pomocy jej własnej broni (Kelly, *Golden Mouth...*, s. 138).

⁴¹ O trwaniu tych procesji „po dziś dzień” pisze Sozomen (HE VIII.8), uzupełniając relację Sokratesa.

⁴² Socr. HE VI.22.13-17; już w roku 399 wygłosił Jan kazanie antynowacjańskie (por. niżej, przyp. 47).

⁴³ Socr. HE VI.19.7; o podróży Jana zob. Kelly, *Golden Mouth...*, s. 173nn.

⁴⁴ Theod. HE V.32. Teodoret pisze o „pomocy praw państwowych”, ale jasne jest, że chodzi przede wszystkim o pomoc władz świeckich.

⁴⁵ Zob. rozdz. 2.4, s. 184n.

⁴⁶ Socr. HE VI.22.9-12.

⁴⁷ Jeszcze podczas pobytu w Antiochii Jan wygłosił serię mów przeciw eunomianom (386/387), długo jednak wahał się z ich rozpoczęciem – jak sam mówi – nie chcąc sobie zrazić członków tego heretyckiego kościoła, którzy dotąd chętnie słuchali jego kazań (PG 48, col. 701-748; omówienie Kopecek, op. cit., s. 529n. Kelly, *Golden Mouth...*, s. 60-62); z czasów pobytu w Konstantynopolu (399) zachowało się jego kazanie przeciw nowacjanom (przez długi czas znane jedynie fragmentarycznie i w tej formie wydane w PG 63, col. 491-495; cały tekst odnaleziony został w roku 1955; jego publikacja jest planowana w *Sources Chrétiennes*, omówienie zob. Wallraff, *Geschichte des Novatianismus...*, s. 264n.).

Chryzostoma – jego żona, pozostająca pod wpływem funkcjonujących w stolicy żeńskich klasztorów tej sekty, potrzebowała do nawrócenia cudu, nie tylko słów biskupa⁴⁸.

Wkrótce po opisywanym wydarzeniu drogi biskupa stolicy i cesarskiej rozeszły się, a współpraca zamieniła się w nienawiść. Dzieje usunięcia Jana Chryzostoma z tronu biskupiego Konstantynopola nie należą do niniejszej pracy, choć dały początek krótkotrwałej schizmie joannickiej, nie tylko w łonie stołecznego Kościoła⁴⁹. W związku z konfliktem wydane zostały ustawy: C.Th. XVI.4.6, wymierzona przeciw osobom odmawiającym wspólnoty m.in. z następcą Jana, Arsacjuszem, oraz C.Th. XVI.4.4 i XVI.4.5, dotyczące tumultów w stolicy, C.Th. XVI.2.35, nakazująca zesłać deponowanych biskupów, zwolenników Jana, w miejsca odległe od ich siedzib. Charakter częściowej amnestii miała ustawa C.Th. XVI.5.37, zgodnie z którą prefekt Konstantynopola miał zwolnić z więzień duchownych, ale też odesłać do miejsc zamieszkania wszystkich nie rezydujących w stolicy duchownych, zarówno zwolenników, jak i przeciwników Jana. Represje ustały znacznie wcześniej, nim doszło do oficjalnej rehabilitacji Jana. Było to zasługą bardzo odpowiedzialnego zachowania jego zwolenników, którzy nie wyświęcali nowych biskupów, by nie utrwać i nie przedłużyć schizmy⁵⁰.

Z punktu widzenia nowacjanina Sokratesa zmiana na tronie biskupim była korzystna. Arsacjusz odznaczać się miał wielką łagodnością⁵¹ (aczkolwiek nie dla zwolenników Jana; Vogt wysuwa wręcz przypuszczenie, że nowacjanowski biskup Sisinnios współuczestniczył w jakiś sposób w prześladowaniach joannitów⁵²) natomiast jego z kolei następca, Attyk, prowadził politykę elastyczną – potrafił się okazać „srogim dla heretyków”, potrafił też pozyskać ich dla Kościoła łagodnością⁵³. Ta jego postawa dobrze współgrała z polityką kolejnego cesarza, Teodozjusza II, który w 408 r. zasiadł na tronie w Konstantynopolu.

Nowacjanowski historyk Sokrates przedstawił Teodozjusza II – prawdopodobnie w interesie własnego kościoła – jako władcę łagodnego i tolerancyjnego wobec heretyków⁵⁴. Pobieżna lektura ustaw antyheretyckich wydanych za panowania tego cesarza skłania do podważenia tej opinii. Co prawda Sokrates twierdzi, iż cesarz ten w swej dobroci zrezygnował ze stosowania wobec poddanych przewidywanych przez prawo kar⁵⁵. Sądzić jednak należy, że autor przedstawia tu raczej swoje oczekiwania wobec Teodozjusza niż rzeczywistą jego politykę wobec heretyków⁵⁶. Dlatego też podstawą naszych rozważań nad położeniem mniejszości heretyckiej pod

⁴⁸ Sozom. HE VIII.5.

⁴⁹ O schizmie joannickiej zob. J.Ch. Baur, *Johannes Chrysostomos und seine Zeit*, t. 2 *Konstantinopel*, München 1930, s. 262-276, 344-349; Kelly, *Golden Mouth...*, s. 245n., 250-253, 272-275, 286-289. Z nowszych prac, nawiązujących do konfliktu, który doprowadził do usunięcia Jana i powstania schizmy joannickiej, wymienić tu pragnę Liebeshuetza, *The Fall of John Chrysostom*, NMS 29 (1985), s. 1-31; T.H. Gregory'ego, *Vox Populi. Popular opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century AD*, Ohio Columbus 1979, s. 43-83.

⁵⁰ Kelly, *Golden Mouth...*, s. 286.

⁵¹ Socr. HE VI.19.1.

⁵² Znakiem nieczystego sumienia Sisinniosa miał być jego sen, w którym pojawiał się jeden z zamęczonych na śmierć zwolenników Jana, Eutropiusz (Sozom. HE VIII.24.1-3, por. Vogt, op. cit., s. 260).

⁵³ Socr. HE VII.2, 3, 25, 41. O przyjaźni Attyka dla nowacjan piszę niżej. W kwestii rehabilitacji Jana pozostawał Attyk nieubłagany (chodziło przecież o legalność jego władzy, bo tron biskupi objął jeszcze za życia Jana), ustąpił dopiero pod naciskiem władz świeckich (Kelly, *Golden Mouth...*, s. 288).

⁵⁴ Socr. HE VII.41-42.

⁵⁵ Socr. HE VII.22, 41.

⁵⁶ Zob. rozdz. 2.4, s. 187n.

panowaniem tego władcy (w okresie do roku 428, który przyjęliśmy za granicę naszych badań) winno być wydane przezeń prawo, które następnie skonfrontować powinniśmy z danymi historycznymi dotyczącymi położenia gmin heretyckich, dla czasów tego władcy relatywnie obfitymi.

Polityka religijna pierwszych lat panowania Teodozjusza II traktowana jest przez historiofografię dość pobieżnie – uwagę historyków przyciągają przede wszystkim wielkie wydarzenia wstrząsające całym Kościołem, których efektem było powstanie nowych kościołów heretyckich: nestoriańskiego, a w dalszej przyszłości monofizyckich⁵⁷. Innym powodem jest to, że właściwie dopiero od roku 428 możemy mówić o rzeczywiście samodzielnej polityce cesarza Teodozjusza II wobec Kościoła, przez długie lata bowiem pozostawał on pod wielkim wpływem doradców, przede wszystkim biskupa Konstantynopola Attyka i siostry Pulcherii⁵⁸. Jednak także ten wcześniejszy okres nie był jałową kontynuacją polityki poprzednich cesarzy wobec herezji.

Co prawda, przewijającym się przez kolejne teksty ustaw wątkiem jest utrzymanie w mocy praw wydanych przez poprzedników⁵⁹. Szczególnym przykładem posłuszeństwa wobec istniejących już regulacji prawnych jest ustawa C.Th. XVI.5.49-50, w której cesarz zakazuje eunomianom przyjmowania darów, nawet gdyby przypadkiem samowolnie im na to zezwolił (*etsi quid forte voluerimus ultro largiri*) – poddając tym samym własną wolę pod działanie istniejących praw.

Jednocześnie z tak uległym nawiązaniem do poprzedników Teodozjusz II świadomie odróżnia wydane przez siebie prawo do powstającego równolegle w zachodniej części Imperium. C.Th. XVI.5.48 zaznacza, że we wschodniej części państwa nie obowiązuje prawo zakazujące heretykom wstępu do kurii miejskich i *cohortalis militiae* (*cohortales* byli niższymi urzędnikami prefektury lub władz prowincji⁶⁰) – w przeciwieństwie do Zachodu, gdzie prawo tego zabra-

⁵⁷ Przykładem takiego potraktowania problemu jest ważna praca C. Luibhéid, *Theodosius II and Heresy*, JEH 16 (1965), s. 13-38. Autor zajmuje się na początek – dość pobieżnie – prześladowaniami heretyków podjętymi przez Nestoriusza w 428 roku, by zaraz przejść do Soboru Efeskiego (330-331) i jego dalszych następstw. Także Gregory, omawiając konflikty związane z Nestoriuszem (op. cit., rozdz.4) niewiele uwagi poświęca konfliktom Nestoriusza z dawnymi herezjami (a omawiając je, posuwa się do tak kuriozalnych tez, jak ta, iż Nestoriusz prześladowując arian, kwartodecymian i nowacjan sam pozbawił się potencjalnych sojuszników – op. cit., s. 100). Inne prace dotyczące polityki religijnej Teodozjusza II z założenia rezygnują z badania mniej spektakularnego okresu przed rokiem 429. Tymczasem kto wie, czy ten właśnie okres nie jest równie ważny dla zrozumienia polityki religijnej cesarza jak czas wielkich synodów, wypełniający drugą połowę jego panowania. W każdym razie jednak ten drugi okres nie jest przedmiotem naszych badań, jest on zresztą dobrze opracowany ostatnio także w nauce polskiej, zob. K. Iłski, *Sobory w polityce religijnej cesarza Teodozjusza II*, Poznań 1992; S. Bralewski, *Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów*, [w:] *Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Acta Universitatis Lodzianis, Folia Historica 48, Łódź 1993, s. 39-60.

⁵⁸ Bralewski, op. cit., s. 40n.

⁵⁹ I tak C.Th. XVI.5.48 przywołuje „liczne święte cesarskie edykty” wydane przeciw heretykom, na istniejące już regulacje powołuje się też C.Th. XVI.5.49-50 (jest to właściwie jedna ustawa podzielona na dwie części: pierwsza adresowana do prefekta pretorium, druga do *comes rerum privatarum*), podobnie C.Th. XVI.5.58 w punkcie 4., XVI.5.65 w punkcie 3., a C.Th. XVI.5.60 utwierdza prawa antyheretyckie „wydane przez naszego dziada i ojca” (*illa praecipimus debere servari, quae divi avus et pater nostrae clementiae constituerunt*), do dawnych praw antyheretyckich nawiązuje też C.Th. XVI.5.59, a najobszerniejsza z ustaw, C.Th. XVI.5.65 nosi cechy kompilacji.

⁶⁰ Urząd *cohortales* związany był z poważnymi obciążeniami finansowymi – podobnie jak dekurionat, dlatego wprowadzono dlań także obowiązek dziedziczenia. (Jones, *The Late Roman Empire...*, s. 594n.). Zjawisko ucieczki *cohortales* było więc analogicznym do ucieczki dekurionów, a takie ustawy jak C.Th. XVI.5.48 miały ten proces powstrzymać. *The Theodosian Code...*, transl. C. Pharr, s. 458, przyp. 106.

niało (*Nec enim placet ex lege, quae in occidentalibus partibus promulgata praedictas caerimonias ita insecuta est, ut ab omni contractu eos et propemodum Romana conversatione submoverit, cohortalis militiae vel curiarum eos necessitatibus liberari*)⁶¹. Należy się tu zastanowić, czy jest to jedyny, wyraźnie zaznaczony wyjątek, w którym prawo wydane na Zachodzie przeciw heretykom nie obowiązywało we wschodniej części Imperium, czy też świadectwo odmiennego, łagodniejszego kursu Wschodu wobec heretyków.

Uważny czytelnik Kodeksu Teodozjusza niewątpliwie zwróci uwagę na różnice między ustawami antyheretyckimi wydanymi po roku 395 w obu częściach państwa. Niewątpliwie znaczna część z nich wypływa z odmienności herezji, z jakimi mamy do czynienia w zachodniej części Imperium. Wymieniani są tu przede wszystkim donatyści⁶², poza tym manichejczycy, frygowie (montaniści) oraz pryscylianie⁶³. Często pada określenie „donatyści i reszta heretyków”⁶⁴, bądź też „donatyści i heretycy”⁶⁵ – ta niepewność co do klasyfikacji donatystów przewziężona zostaje już przez ustawę C.Th. XVI.6.4 z roku 405, wyraźnie określającą ich jako schizmatyków, a nie heretyków. Zapewne także w ustawodawstwie Walentyniana III to donatyści kryją się pod określeniem schizmatyków. Ustawy Walentyniana III (C.Th. XVI.5.62-64 i Const. Sim. 6 z roku 425) wymieniają zresztą hurtem nie tylko heretyków i schizmatyków, ale też manichejczyków (najwyraźniej traktowanych jako osobna grupa) oraz pogan, astrologów i ogólnie „wszystkie sekty wrogie katolikom” (*omnemque sectam catholicis inimicam*)⁶⁶. Tendencja do uogólnienia, rozciągnięcia prawa antyheretyckiego na wszystkich niekatolików widoczna jest już w ustawach Honoriusza: ustawa C.Th. XVI.5.44 z 408 r. dotyczy donatystów, heretyków i wyznawców judaizmu, C.Th. XVI.5.46 z roku następnego – także pogan. Tymczasem we wschodniej części państwa wciąż odróżniano ściśle heretyków, pogan i Żydów. Dopiero N.Th. 3 (438), dotycząca Żydów i Samarytan, wymienia w punkcie 9. także liczne ugrupowania heretyckie.

W treści zarządzeń antyheretyckich trudno dostrzec jakieś poważniejsze różnice w ustawodawstwie Zachodu wobec ustawodawstwa Wschodu. Można by się zastanawiać, czy ustawa C.Th. XVI.5.40 z 407 roku nie idzie dalej w swej surowości niż ustawodawstwo wydawane na Wschodzie, odbierając wszystkim heretykom prawo do przekazywania i odbierania spadków oraz darowizn⁶⁷. Pamiętajmy jednak, że część z wymienionych w ustawie heretyków podlegałaby na Wschodzie temu samemu ograniczeniu – jedni jako manichejczycy, inni (donatyści) ze względu na praktykowany w ich kościele zwyczaj powtórnego chrztu⁶⁸. Większy nacisk niż na

⁶¹ Przepis nie nawiązuje do żadnych znanych praw, *The Theodosian Code...*, transl. C. Pharr, s. 458, przyp. 107 niesłusznie wskazuje tu C.Th. XVI.5.40.8 i C.Th.XVI.6.4.4, przepisy te nic nie mówią o zakazie zasiadania heretyków w kurii, a jedynie zakazują (między innymi) dekurionom (ściśle: *principales*, czyli wyższym rangą dekurionom, i *defensores* – zob. Jones, op. cit., s. 726n., 757-761; Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Late Roman Empire*, Oxford 1972, s. 169-174) zaniedbywania wprowadzania w życie praw antyheretyckich, grożąc określonymi karami.

⁶² C.Th. XVI.5.37- 41, 43, 44, 52, 54, 55, XVI.6.4, 5.

⁶³ C.Th. XVI.5.40, 43; poza tym sami manichejczycy wymieniani są [w:] C.Th. XVI.5.35, 41, sami montaniści [w:] C.Th. XVI.6.5.

⁶⁴ C.Th. XVI.5.46, poza tym C.Th. XVI.5.39 nazywa donatystów heretykami.

⁶⁵ C.Th. XVI.5.44.

⁶⁶ C.Th. XVI.5.64, tłum. własne.

⁶⁷ C.Th. XVI.5.40.3,5.

⁶⁸ Dotyczy to przynajmniej donatystów i montanistów, zob. C.Th. XVI.6.4-5.

Wschodzie położony jest też na kary materialne⁶⁹. Nie przeciw samym heretykom, lecz przeciw chroniącym ich urzędnikom skierowane są specjalne przepisy o karach za współdziałanie z heretykami (C.Th. XVI.5.40.2) lub za niewykonywanie praw antyheretyckich (C.Th. XVI.5.46 i 47). Podobne przepisy pojawiają się na Wschodzie (C.Th. XVI.5.50 i XVI.5.65.5), różnią się jednak co do rodzaju przewidzianej kary. Podczas gdy C.Th. XVI.5.46 mówi o pozbawieniu stanowiska urzędnika (grożąc członkom jego urzędu grzywną w wysokości 20 funtów złota, a dekurionom pozbawieniem majątku i deportacją)⁷⁰, to C.Th. XVI.5.65 wprowadza przepis, zgodnie z którym każdy sędzia, jeśli wyznaczy karę niższą od przewidzianej dla heretyków w określonych okolicznościach, sam podlegać będzie takiej samej karze jak ta, której nałożenia zaniedbał⁷¹. Także C.Th. XVI.5.50 obarcza urzędników *officium rerum privatarum* materialną odpowiedzialnością za ewentualne niewykonanie przepisów ustawy C.Th. XVI.5.49, dotyczących przypadków obowiązkowej konfiskaty mienia eunomian⁷². Widzimy tu wyraźnie dwie tendencje: na Zachodzie istnieje system stałych kar dla pobłażliwych urzędników, na Wschodzie kara odpowiadać ma każdorazowo tej, której uniknęli heretycy. Wydaje się, że ten drugi system był trudniejszy w zastosowaniu, co może świadczyć o rzadszym występowaniu na Wschodzie podobnych problemów. Należy tu jednak za J. Harries dodać, że licznie pojawiające się w Kodeksie Teodozjusza przepisy wymierzone przeciw sprzeniewierzającym się treści ustaw sędziom i urzędnikom nie muszą wcale świadczyć o rozpowszechnieniu zjawiska, lecz raczej są charakterystyczną dla epoki formą komunikowania społeczeństwu „poprzez krytykę” idei wyższości prawa nad władzą urzędników⁷³.

Obszerna ustawa C.Th. XVI.5.40 jest wyjątkowo ostra w tonie, nawet jak na piąty rozdział szesnastej księgi Kodeksu. Ogłasza ona herezję *crimen publicum*, heretycy zaś – według jej słów – mają nie mieć nic wspólnego z resztą rodzaju ludzkiego⁷⁴. Jest to dalszy krok w prowadzonej wobec heretyków polityce izolacji, uzasadniany chęcią oczyszczenia społeczeństwa z błędów religijnych: *quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam*. Wkrótce też wyraźnie formułuje się cel polityki antyheretyckiej – skłonienie heretyków do przejścia do „sekt katolickiej”⁷⁵. Ustawa C.Th. XVI.5.41 jest wręcz amnestią dla przechodzących na katolicyzm heretyków (oczywiście, cesarza nadal interesuje tu wyłącznie przynależność kościelna, nie zaś wewnętrzne przekonania „nawróconych”⁷⁶). Tu też, jak się wydaje, usta-

⁶⁹ C.Th. XVI.5.39, 40.2, 52, 54.

⁷⁰ *Quod si quisquam iudicum peccato coniventiae executionem praesentis legis omiserit, noverit amissa dignitate graviorem motum se nostrae clementiae subiturum, officium quoque suum, quod salutis propriae contempta suggestionem defuerit, puntis tribus primatibus condemnatione viginti librarum auri plectendum. Ordinis quoque viri si in propriis civitatibus vel territoriis comissum tale aliquid siluerint in gratiam noxiorum, deportationis poenam et propriarum amissionem facultatum se noverint subituros.* (C.Th. XVI.5.46).

⁷¹ *Quae omnia ita custodiri decernimus, ut nulli iudicum liceat delatum ad se crimen minori aut nulli cohercitioni mandare, nisi ipse id pati velit, quod aliis dissimulando concessit.* (C.Th. XVI.5.65.5).

Trudno wskazać o jakich konkretnych urzędników chodziło, na szczeblu municypalnym odpowiedzialnym za wprowadzanie praw antyheretyckich byli wyżsi dekurioni: *principales i defensores* (C.Th. XVI.5.40.8 i XVI.6.4.4).

⁷² *Ita ut officium rerum privatarum aperte cognoscat ad proprium periculum redundare, si quid unquam ex praedictis bonis dissimulatione sua cuiquam passum fuerit tradi...* (C.Th. XVI.5.50).

⁷³ Harries, op. cit., s. 97.

⁷⁴ *Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris. Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam.* (C.Th. XVI.5.40).

⁷⁵ C.Th. XVI.5.52.

⁷⁶ Zob. rozdz. 1.1, s. 52

wodawstwo Zachodu idzie dalej niż Wschodu, gdzie (w badanym przez nas okresie) nie deklarowano tak jawnie, że celem ustawodawstwa antyheretyckiego jest zmuszenie heretyków do zmiany wyznania.

Podsumowując ten krótki wywód dotyczący praw wydanych przeciw heretykom po 395 r. w zachodniej części cesarstwa, trzeba stwierdzić, że w szczegółowych przepisach niewiele różniły się one od praw wydanych na Wschodzie. Istnieją natomiast znaczące różnice w ich „ideologicznej oprawie”, z których wnosić można, iż Teodozjusz II prowadził wobec heretyków własną politykę, niezależną od stryja i kuzyna.

Teodozjusz II jest pierwszym cesarzem, który w sposób otwarty deklaruje ideę, przyświecającą państwu w walce z heretykami. W trzeciej Noweli do Kodeksu Teodozjusza z 438 roku znajduje się taki oto passus: *Inter ceteras sollicitudines, quas amor publicus pervigili cogitatione nobis indixit, praecipuam imperatoriae maiestatis curam esse perspicimus verae religionis indagine; cuius si cultum tenere potuerimus, iter prosperitatis humanis aperimus inceptis*. Tak więc prawowierność cesarstwa powiązana zostaje z powodzeniem przedsięwzięć ludzkich⁷⁷. Podobną myśl wyraził wcześniej Nestoriusz: „Daj mi cesarzu ziemię oczyszczoną z heretyków, a ja ci niebem odplacę! Obalaj wraz ze mną heretyków, a ja ci Persów powalić pomogę!”⁷⁸. Oczywiście, Nestoriusz ma na myśli pomoc Bożą w wojnie z Persami w zamian za uwolnienie Państwa Rzymskiego od zła herezji.

Idea ta znajduje też potwierdzenie w deklaracjach nawróconych z herezji kwartodecyman, które znalazły się w aktach Soboru Efeckiego. Po wyznaniu wiary, wyrażeniu woli powrotu do Kościoła katolickiego i wyrzeczenia się dotychczasowych błędów heretycy przysięgają na „świętą i współlistotną Trójcę”, ale też i na „pobożność i zwycięstwo władców ekumeny Flawiana Walentyniana i Flawiana Teodozjusza, wiecznych Augustów” (ἐξομνύμενος τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον τριάδα καὶ τὴν εὐσέβειαν καὶ νίκην τῶν δεσποτῶν τῆς οἰκουμένης Φλαυίου Θεοδοσίου καὶ Φλαυίου Οὐαλεντινιανοῦ τῶν αἰωνίων αὐγούγτων)⁷⁹. Nie wydaje się, by była to tylko zwyczajowa formuła, w tym kontekście jest to raczej dowód na powiązanie powodzenia panujących cesarzy z nawróceniem heretyków, któremu dotąd ich błędna wiara w jakiś sposób zagrażała.

Tendencja do oczyszczania cesarstwa z nieprawowierności według określonych „kręgów ważności” zostaje zachowana, a w obszernym prawie C.Th. XVI.5.65 powiązana z gradacją wewnątrz samej grupy heretyków. I tak, nowacjanom i sabbatianom zakazuje się „dokonywania innowacji” (chodzi tu przede wszystkim o wznoszenie nowych kościołów), arianom, macedonianom i apolinarystom posiadania kościołów w obrębie miast, całej rzeszy pozostałych sekt: walentynianom, montanistom lub pryscyljanistom, frygom, marcjanitom (chodzi z pewnością o marcjonitów), borborianom, messalianom, euchitom albo entuzjastom, donatystom, audia-

⁷⁷ N.Th. 3; myśl tę rozwinął też cesarz w liście zwołującym biskupów na Sobór w Efezie: państwo winno otaczać opieką Kościoł, gdyż Bóg wysłuchuje modlitw Kościoła i obdarza cesarstwo błogostawieństwem. By jednak modlitwa ta była skuteczna, w Kościele panować musi jedność, zgoda i pokój (ACO I.1.1, s. 114-116 – por. Bralewski, *Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów...*, s. 42). W N.Th. 3 jest ona jednak szczególnie wymowna, gdyż pada w kontekście ustawy wymierzonej w Żydów i heretyków, nie chodzi więc z pewnością o prawowierność i zgodę wewnątrz Kościoła, lecz w całym państwie.

⁷⁸ δός μοι, ὦ βασιλεῦ, καθαρὰν τὴν γῆν τῶν αἱρετικῶν, κἀγὼ σοὶ τὸν οὐρανὸν ἀντιδώσω: συγκαθελὲ μοι τοὺς αἱρετικούς, κἀγὼ συγκαθελῶ σοὶ τοὺς Πέρσας (Socr. HE VII.29.5, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 537).

⁷⁹ ACO I.1.6, s. 100; więcej o dokumencie zob. rozdz. 2 *Wstępu*, przyp. 13.

nom, hydroparastatom, taskodrogitom, fotynianom, paulianom (zwolennikom Pawła z Samosaty), marcelianom zabrania się w ogóle odprawiania nabożeństw, tych zaś „którzy upadli na dno nieprawości”, czyli manichejczyków, dodatkowo wygania się z miast⁸⁰. Jeśli chodzi o kompletność listy herezji, C.Th. XVI.5.65 bije wszelkie rekordy. Spierać się można, czy jest to próba podania pełnej liczby herezji działających podówczas w Imperium, czy też ślad kompilacji wydanego dotychczas w sprawie herezji ustawodawstwa⁸¹.

Jeszcze w C.Th. XVI.5.59 ustawodawca dokonuje próby wyliczenia z nazwy herezji, acz na mniejszą skalę⁸². Natomiast w C.Th. XVI.5.60 po wyliczeniu trzech: eunomian, arian i macedonian oświadcza, że nie godzi się wymieniać nazw kolejnych sekt w tekście „najświętszej ustawy”, zresztą – dodaje – pod różnymi imionami kryje się tu jedno wiarołomstwo⁸³. W ustawodawstwie Teodozjusza II widoczna jest tendencja do ścisłego określenia grupy „heretyków”, przeciwna do wspomnianej ewolucji ustawodawstwa Honoriusza i Walentyniana III, w którym „manichejczycy, heretycy, schizmatycy” łączeni są z poganami w jedną grupę „wrogów religii katolickiej”. Gdy na Zachodzie przeważać zaczyna rozszerzająca interpretacja pojęcia „herezja”, obejmująca wszystkich odstępców od katolickiej ortodoksji, Wschód pozostaje wierny dawnemu, węższemu pojęciu, kosztem poprzestania na definicji przez wyliczenie.

Innym ciekawym rysem jest nawiązanie C.Th. XVI.5.59 do zastosowanej przez Konstantyna formy listu skierowanego do heretyków. Choć przepisy skierowane są do urzędników cesarskich, cesarz zwraca się wprost do heretyków: „manichejczycy, frygowie itd. niech wiedzą, że...”⁸⁴. Podobne wezwanie pod adresem montanistów zawiera ustawa C.Th. XVI.5.57⁸⁵.

Większość praw Teodozjusza II przeciw herezjom, wydanym do 428 r.⁸⁶ dotyczy eunomian (C.Th. XVI.5.49-50, 58, 61, XVI.6.6 i 7, C.Th. XVI.6.6 zawiera też przepis dotyczący sabbatian) i montanistów (C.Th. XVI.5.48, 57), aczkolwiek poszczególne ich przepisy są natury ogólnej. Ogólny charakter noszą też ustawy C.Th. XVI.5.59, 60 i przede wszystkim parokrotnie już wspomniana wielka ustawa antyheretycka C.Th. XVI.5.65 z 30 V 428 r. Jej powstanie związane jest w historiografii z okresem wzmoczonych prześladowań heretyków na początku pontyfikatu

⁸⁰ C.Th. XVI.5.65.2.

⁸¹ W samym spisie widoczny jest wpływ ustaw Konstantyna: C.Th. XVI.5.2 (przepis dotyczący nowacjan i sabbatian), VC III.63-64 (marcjonici, walentynianie i zwolennicy Pawła z Samosaty). Taskodrogici przybyli tu zapewne z ustawy Teodozjusza C.Th. XVI.5.10, donatyści, pryscylianisci (myleni tu z pepyzytami – zwolennikami montanistycznej prorokini Pryski) i być może frygowie – z ustaw wydanych na Zachodzie cesarstwa. Marcelianie i fotynianie znaleźli się tu raczej na pamiątkę dyskusji teologicznych sprzed pół wieku niż jako realnie istniejące grupy. Nazwa hydroparastatów oznacza prawdopodobnie messalian (Barone-Adesi, op. cit., s. 161, który nie tłumaczy jednak, dlaczego w takim razie obok hydroparastatów występuje też nazwa samych messalian), ale zarazem nawiązuje do dawnych ustaw Teodozjusza (C.Th. XVI.5.7, 9, 11). Wystąpienie w tekście messalian, audian, euchi-tów i borborian można natomiast uznać za dowód podjętej próby aktualizacji listy herezji.

⁸² „manichejczycy, frygowie, zwani także pepyzytami albo pryscylianistami, albo przez niektórych bardziej sekretnym mianem, i podobnie arianie, macedonianie, eunomianie, nowacjanie, sabbatianie i wszyscy inni heretycy...” (*Manichaei et Fryges, quos Pepyzitas sive Priscillianistas vel alio latentiore vocabulo apellant, Arriani itidem Macedonianique et Eunomiani, Novatiani ac Sabbatiani ceterique haeretici...* C.Th. XVI.5.59, tłum. własne).

⁸³ ... *de Eunomianis Arrianis Macedonianis ceterisque omnibus, quorum sectas piissimae sanctioni taedet inserere, quibus cunctis diversa sunt nomina, sed una perfidia...* (C.Th. XVI.5.60).

⁸⁴ *Manichaei etc. sciant universa sibi hac quoque constitutione denegari...* (C.Th. XVI.5.59, tłum. własne).

⁸⁵ *Montanistae conveniendi vel celebrandi coetus ademptam sibi et creandi clericos omnem intellegant facultatem...*

⁸⁶ Wśród ustaw Teodozjusza II wydanych po roku 428 przeciw heretykom wymienić należy C.Th. XVI.5.66 z 3 VIII 435, wymierzoną przeciw nestorianom, oraz wspomnianą już N.Th. 3 z 31 I 438.

Nestoriusza, ma być ona odpowiedzią cesarza na jego słynne, podane wyżej wezwanie⁸⁷. Jednakże należy raczej je łączyć z próbą systematyzacji prawa przeciwko herezjom, w związku ze sporządzaniem Kodeksu Teodozjusza⁸⁸. Przepisy zawarte w ustawie idą raczej w kierunku złagodzenia dotychczasowych represji antyheretyckich, a w żadnym wypadku nie usprawiedliwiają kampanii Nestoriusza np. przeciw kwartodecymanom, arianom, macedonianom – a więc grupom, o których prześladowaniu w tym czasie mówią nam źródła⁸⁹.

W pewnych punktach działalność ustawodawcza Teodozjusza II w kwestii heretyków oznacza zaostrzenie dotychczas obowiązujących przepisów. I tak, eunomianom ponownie odbiera się prawo swobodnego dysponowania majątkiem, analogicznie jak w C.Th. XVI.5.17⁹⁰. Jednakże zakaz ograniczony zostaje do współwyznawców (eunomianin nie mógł przekazać darowizny eunomianinowi ani też od nikogo jej otrzymać, nie mógł też wykorzystać w tym celu pośrednictwa osoby nie należącej do jego kościoła⁹¹), wreszcie obwarowany jedynie karą pieniężną⁹². Wydaje się, że powrót do dawnego zakazu ma związek z praktykowanym w kościele eunomian zwyczajem ponownego udzielania chrztu konwertytom z innych kościołów chrześcijańskich; praktyka ta była w oczach ustawodawcy rzeczą szczególnie naganną. Nakłada on bowiem tę karę także na wszystkich innych heretyków, którzy ośmielaliby się udzielać takiego chrztu, obok kary pieniężnej i zesłania⁹³. Powtarzanie chrztu jest niewątpliwie karane przede wszystkim jako znieważenie sakramentu. Zauważyć też trzeba, że karano jedynie powtarzania chrztu, nie zaś każdy akt chrztu dokonany poza Kościołem.

W pozycję społeczną wszystkich członków heretyckich Kościołów uderzyły kolejne ograniczenia w zajmowaniu przez nich stanowisk w państwie. C.Th. XVI.5.48 zakazuje heretykom

⁸⁷ Taką opinię wyrażają niezależnie od siebie de Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, s. 160; Gregory, op. cit., s. 84 (mimo iż wspomina o poważnych różnicach między cesarzem a nowym biskupem stolicy co do polityki antyheretyckiej); Luibhéid, op. cit., s. 14. Na wpływ Nestoriusza wskazywać mogłyby też daty: Nestoriusz został biskupem Konstantynopola 10 IV 428, ustawa C.Th. XVI.5.65 została wydana w niespełna dwa miesiące później, 30 V 428.

⁸⁸ Kompilacyjny charakter ustawy C.Th. XVI.5.65 widoczny jest nie tylko w punkcie drugim, zawierającym listę zwalczanych herezji, ale też w trzecim (usiłującym zebrać antyheretyckie przepisy 5. rozdziału XVI księgi Kodeksu w jedną całość, co daje w rezultacie dość nieuporządkowaną wyliczankę) i czwartym (z lepszym skutkiem czyniącym to samo z ustawodawstwem zakazującym powtórnego chrztu w kościołach heretyckich, które stanowi treść 6. rozdziału tejże księgi). Autorem tekstu ustawy jest *questor sacri palatii* Antioch Chuzon (PLRE II, s. 102n.), członek i w późniejszym okresie osoba kierująca pracami komisji prawników – twórców Kodeksu (Honoré, op. cit., s. 163n., 183-189).

⁸⁹ Socr. HE VII.29, 31.

⁹⁰ C.Th. XVI.5.49 (z roku 410), C.Th. XVI.5.58.4 (z roku 415). Być może wydanie tych nowych, nieco ostrzejszych ustaw antyeunomiańskich, należy łączyć z walką z eunomiańskimi wpływami na dworze, w której brał udział Synezjusz – jego listy w tej sprawie datowane są na lata 412-413 (zob. s. 104).

⁹¹ C.Th. XVI.5.58.4.

⁹² C.Th. XVI.5.65.3.

⁹³ C.Th. XVI.5.65.4; natomiast C.Th. XVI.5.58.1 nakłada w tym wypadku karę konfiskaty budynku, w którym odprawiony był obrzęd ponownego chrztu. Zauważyć należy na marginesie, że choć C.Th. XVI.5.65 w punkcie trzecim zdaje się nakładać zakaz spisywania i przyjmowania darowizn na wszystkich heretyków, jest to z pewnością wrażenie mylne, ponieważ akurat w tym punkcie ustawodawca traktuje wyłącznie o istniejących już wcześniej przepisach prawnych. Poza tym, jaki sens miałoby wtedy powtórne pozbawianie tych praw w punkcie czwartym jedynie tych odpowiedzialnych za udzielanie drugiego chrztu? Ograniczenie swobody dysponowania majątkiem jest typową karą wymienianą w 6. rozdziale XVI księgi Kodeksu poświęconym wyłącznie temu przestępstwu, w rozdziale tym zresztą są eunomianie wymienieni wprost (C.Th. XVI.6.7). O zwyczajach chrześcijańskich eunomian zob. R. Williams, *Baptism and the Arian Controversy*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 171-177.

służby cesarskiej, zezwalając (a nawet nakazując) na zachowanie obowiązków wynikających z przynależności do dekurionatu i *cohortales*⁹⁴, dotyczący eunomian C.Th. XVI.5.58.7 zakazuje wyznawcom tej herezji piastowania urzędów w zarządzie prowincji⁹⁵. C.Th. XVI.5.65 dodaje zakaz służby w urzędach municypalnych, jako *defensores* lub sędziów – pod karą pieniężną⁹⁶. Ostatecznie dla heretyków otwarte pozostały jedynie służba w wojsku i *cohortales*⁹⁷. Jak wspomniałem, przepisy te należy tłumaczyć przede wszystkim jako element polityki izolacji, nie zaś represji wobec heretyków.

W pewnym stopniu ulegają natomiast złagodzeniu przepisy dotyczące zakazu odprawiania nabożeństw, jak również represje za jego złamanie. C.Th. XVI.5.57 zmienia obowiązujące prawo o tyle, że wobec zarządcy (*procurator*) majątku, który bez wiedzy właściciela zgodził się, by odbyło się tu zebranie heretyckie, obowiązującą dotąd karę śmierci zamienia na deportację⁹⁸. Nakazuje też, by skonfiskowane miejsca kultu zamieniać w świątynie katolickie – ale bez naruszania własności prywatnej⁹⁹. C.Th. XVI.5.58 nakazuje konfiskatę budynków w Konstantynopolu należących do duchownych eunomiańskich, o ile są tu odprawiane nabożeństwa bądź udzielany powtórny chrzest. Ustawa nakłada tę karę na pozostałe herezje jedynie w tym drugim wypadku¹⁰⁰, co uznać można za milczące przyzwolenie na odprawianie nabożeństw heretyckich w stolicy! Natomiast C.Th. XVI.5.65.2 jawnie zezwala na posiadanie kościołów, a więc i odprawianie nabożeństw poza granicami miast, arianom, macedonianom i apolinarystom, nowacjanom i sabbatianom zaś – nawet w miastach.

Dość szeroko stosowana jest kara deportacji. W prawach wydanych przeciw montanistom i eunomianom deportacja grozi za odprawianie nabożeństw, wyświęcanie duchownych i bycie wyświęcanym¹⁰¹, a deportacja dożywotnia za udzielenie powtórnego chrztu¹⁰². Natomiast C.Th. XVI.5.65 łagodzi karę za udzielanie powtórnego chrztu do deportacji bez określenia czasu jej trwania¹⁰³, a za wyświęcanie duchownych lub bycie wyświęcanym do kary pieniężnej w wysokości dziesięciu funtów złota¹⁰⁴. Przypomnijmy, że ustawa ta nakłada karę pieniężną także na heretyków obejmujących urzędy municypalne, adwokackie i sędziowskie, za udzielanie powtórnego chrztu oraz ogólnie – za łamanie dotychczas obowiązujących praw (są-

⁹⁴ *Montanistas et Priscillianistas et alia huiusmodi genera nefariae superstitionis per multiplicata scita divalia diversa ultionum supplicia contemnes ad sacramenta quidem militiae, quae nostris obsecundat imperiis, nequaquam admitti censemus: si quos vero ex his curialis origo vel ordinum nexus aut cohortalinae militiae inligat obsequiis et functionibus, his adstringi praecipimus, ne sub colore damnatae religionis eliciant vacationis cupitae sibi suffragia.*

⁹⁵ *etiam illo addendo, ut nemo Eunomianus vel militet vel provinciam sub administratione cuiuslibet officii suscipiat gubernandam* (C.Th. XVI.5.58.7).

⁹⁶ *... omni civili et militari, curiarum etiam et defensorum et iudicum viginti sub librarum auri interminatione prohibendi auxilio.* (C.Th. XVI.5.65.3; na temat sędziów zob. Jones, op. cit., s. 499-507).

⁹⁷ *Nulla his penitus praeter cohortalinam in provinciis et castrensem indulgentia militiae* (C.Th. XVI.5.65.3). Także dotycząca eunomian ustawa C.Th. XVI.5.61 wyjaśnia, że obowiązujący wobec nich zakaz służby nie jest rozciągany tu na *cohortales*.

⁹⁸ C.Th. XVI.5.57.1.

⁹⁹ *Quod quidem ita fieri oportebit, ut abstineatur privatorum rebus, ne sub obtentu rerum ad ecclesias Montanistarum pertinentium adversus privatos spoliato ac direpto perpetretur.* (C.Th. XVI.5.57.2).

¹⁰⁰ C.Th. XVI.5.58.1.

¹⁰¹ C.Th. XVI.5.57 i C.Th. XVI.5.58.3.

¹⁰² C.Th. XVI.5.58.6.

¹⁰³ C.Th. XVI.5.65.4.

¹⁰⁴ C.Th. XVI.5.65.1.

dząc z kontekstu C.Th. XVI.5.65.3 chodzi tu zapewne przede wszystkim o złamanie zakazów dotyczących testamentów i darowizn).

Jeśli więc w panowaniu Teodozjusza II dopatrywać się można złagodzenia kursu wobec heretyków, poszukiwać go należy nie tyle w nowych normach prawnych, co w praktyce ich funkcjonowania. Źródła nie dostarczają tu jednoznacznych dowodów, wskazują jednak raczej na dość żalostną bezradność władzy wobec wspólnot heretyckich. Choć z jednej strony mamy świadectwa, że montaniści i eunomianie zmuszeni zostali do odprawiania swych nabożeństw w dzikich grotach¹⁰⁵, to z drugiej słyszymy o potajemnych nabożeństwach eunomiańskich i ariańskich w Konstantynopolu¹⁰⁶, o funkcjonujących jawnie poza murami stolicy licznych kościołach macedonian¹⁰⁷ i o działającej w samym Konstantynopolu macedoniańskiej wspólnocie zakonnej, założonej jeszcze za Konstancjusza przez Maratoniosa¹⁰⁸, a wreszcie – o zgrozo! – o odbieraniu przez heretyków kościołów ortodoksom. Tę ostatnią rzecz traktuje ustawodawca jako wyjątkową bezczelność, nakazując natychmiastowy zwrot takich budynków Kościołowi katolickiemu, niedopuszczalne jest bowiem, by ci, którym kościołów posiadać w ogóle nie wolno, dokonywali jeszcze zamachów na mienie kościelne¹⁰⁹. Część z tych zjawisk dzieje się niewątpliwie na skutek zaniedbań ze strony urzędników, trudno jednak przypuszczać, by wbrew wiedzy cesarskiej mogły jawnie funkcjonować heretyckie kościoły tuż pod murami samej stolicy.

Nowym zjawiskiem jest rozbitcie grupy heretyków na lepszych i gorszych. Ustawa C.Th. XVI.5.65 wyróżnia spośród ogółu heretyków nowacjan, sabbatian, arian, macedonian i apolinarystów. Uprzywilejowanie dwu pierwszych grup (dla których jedynym ograniczeniem jest zakaz wznoszenia nowych kościołów) nawiązuje niewątpliwie do C.Th. XVI.5.2, natomiast ulgi wobec pozostałych trzech (zezwolenie na posiadanie kościołów poza murami miast) nie uzasadnia żadna znana ustawa, a co najwyżej stosowana od czasów Teodozjusza I praktyka¹¹⁰. Choć z powodu zamordowania biskupa Antoniusza z Germe macedonianie mieli wkrótce utracić prawo do posiadania kościołów poza murami Miasta (według Sokratesa posiadali oni dotąd kościoły poza murami Konstantynopola, ale poza tym w mieście Kyzikos i innych miejscowościach Hellespontu)¹¹¹, to polityka wybiórczej tolerancji kontynuowana jest przez Teodozjusza II także w późniejszym czasie: N.Th. 3 w punkcie 9. przywołuje wydane przeciw heretykom przepisy prawne, wymieniając przy tym następujące sekty heretyckie: manichejczyków, eunomian, montanistów, frygów, fotynian, pryscylian, askodrogian (chodzi z pewnością o taskodrogitów), hydroparastatów, borborian i ofitów, pomija natomiast milczeniem tamte kościoły. Można żywić uzasadnione podejrzenie, że za panowania Teodozjusza II członkowie pięciu „lepszych” herezji zachowali prawo do służby w administracji państwowej. Wskazuje na to ustawa

¹⁰⁵ C.Th. XVI.5.57.2 i Theod., Haer. fab. comp. IV.3.

¹⁰⁶ C.Th. XVI.5.58.1; Socr. HE VII.29.

¹⁰⁷ Socr. HE VII.31.

¹⁰⁸ Sozom. HE IV.27, por. też Sozom. HE VIII.5, IX.2 (w tym ostatnim fragmencie mowa jest o upadłym już w czasach Sozomena klasztorze macedonian, mieszczącym się bezpośrednio za murem Konstantynopola). O macedoniańskim klasztorze żeńskim wciąż funkcjonującym w miejscowości Kosilaosa w Bitynii por. Sozom. HE VII.21.

¹⁰⁹ *Haereticorum ita est reprimenda insania, ut ante omnia quas ab orthodoxis abreptas tenent ubicumque ecclesias statim catholicae ecclesiae tradendas esse non ambigant, quia ferri non potest, ut, qui nec proprias habere debuerant, ab orthodoxis possessas aut conditas suaque temeritate invasas ultra detineant.* (C.Th. XVI.5.65).

¹¹⁰ Socr. HE V.20, VI.8.

¹¹¹ Socr. HE VII.31.

Marcjana z 455 r.¹¹², nakazująca zwolnienie ze służby apolinarystów i eutylian. „Eutylianie” to nowa herezja, dotąd nie uwzględniana w ustawach¹¹³, natomiast wymienienie w tekście apolinarystów każe przypuszczać, że aż do tego momentu prawo zezwalało im na służbę w administracji państwowej. Przykład Flawiusza Plinty, nie tylko magistra militum, ale też konsula własnie na rok 429 i zarazem jawnego, aktywnego członka kościoła ariańskiego, pozwala wyciągać podobne wnioski dla arian.

Na przeciwnym biegunie znaleźli się przedstawiciele herezji uznanych za szczególnie złe – manichejczycy, a także eunomianie. Są oni poddani ustawom wymierzonym we wszystkie herezje, a dodatkowo ograniczają ich dalsze przepisy. Manichejczycy zostają nazwani przez ustawy „tymi, którzy upadli na samo dno nieprawości” i „wciąż obrażającymi Boga”¹¹⁴, odebrane zostaje im prawo choćby samego pobytu w miastach. Natomiast eunomianie, „autorzy heretyckich błędów”¹¹⁵, są pozbawieni – podobnie jak manichejczycy – pełni praw dysponowania własnością, przejściowo także prawa do zasiadania w urzędach prowincjonalnych¹¹⁶.

Nie wszędzie jednak wyróżnione kościoły heretyckie i schizmatyczne cieszyły się względną wolnością, gwarantowaną im przez prawo. Sokrates wspomina, iż biskupi Rzymu Celestyn i Aleksandrii Cyryl odebrali nowacjanom kościoły, zmuszając ich do potajemnego odprawiania nabożeństw¹¹⁷. O ile postępowanie Celestyna tłumaczyć moglibyśmy odmiennością polityki władz świeckich wschodniej i zachodniej części Imperium, Cyryla obronić tą drogą nie sposób. W tym kontekście wymowne są słowa nowacjańskiego historyka, który przeciwstawia biskupów konstantynopolińskich biskupom Rzymu i Aleksandrii, twierdząc, że ci przywłaszczyli sobie prerogatywy władzy świeckiej¹¹⁸.

Na koniec chcę zwrócić uwagę na fragment ustawy C.Th. XVI.6.6 z 21 III 413, poświęcony sabbatianom, odłamowi kościoła nowacjan. Proces, który doprowadził do rozłamu był długotrwały, jednak ostateczna schizma dokonana została nie wcześniej niż w roku 412¹¹⁹. Spór dotyczył daty święcenia Wielkanocy – sabbatianie uważali, że należy ją obchodzić wraz z Żydami 14 nisan. Ustawa zakazuje sabbatianom, nazywanym tu „protopaschitami” święcić Wielkanoc w innym terminie niż ten wyznaczony przez biskupa Konstantynopola¹²⁰. Zważywszy na datę, trudno uznać ten przepis za coś innego niż próbę administracyjnego zapobieżenia schizmie w łonie kościoła nowacjan. Prawdopodobnie do jej wydania przyczynił się biskup Attyk, sympatyzujący osobiście z tymi nowacjanami, którzy obchodzili Wielkanoc razem z Kościołem katolickim, i zwalczający ich odszczepieńców¹²¹. W C.Th. XVI.5.65 nowacjanie i sabbatianie są już równouprawnieni.

¹¹² C.J. 1.5.8.

¹¹³ O Eutychesie zob. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 246nn.

¹¹⁴ *qui ad imam usque scelerum nequitiam pervenerunt Manichaei* (C.Th. XVI.5.65); *Manichaeos deo semper offensos* (N.Th. 3).

¹¹⁵ *Eunomianos haereticas fatuitatis auctores* (N.Th. 3).

¹¹⁶ Odebrane im ustawą C.Th. XVI.5.58.7 z 6 XI 415, przywrócone przez C.Th. XVI.5.61 z 8 VIII 423.

¹¹⁷ Socr. HE VII.7, 11.

¹¹⁸ Socr. HE VII.11.4.

¹¹⁹ Jeszcze w 412 roku, po śmierci Sisinniosa, Sabbatios, twórca rozłamu, próbuje wykorzystać okazję i opanovać stołeczne biskupstwo (Socr. HE VII.12). Co prawda, sabbatianie wymieniani są przez tzw. 7. Kanon Soboru Konstantynopolińskiego I, jednakże Hefele-Leclercq (op. cit. 2/1, s. 35-40) przytacza powszechnie przyjęty już w XIX w. pogląd, że kanon ten faktycznie powstał w kilkadziesiąt lat po Soborze.

¹²⁰ C.Th. XVI.6.6.1.

¹²¹ Socr. HE VII.25.

Ale cesarz gotów był faworyzować pewne kościoły heretyckie także wbrew biskupowi. Bronił nowacjan przed prześladowaniem Nestoriusza¹²²; do konfiskaty kościołów macedoniańskich w miastach skłoniło go, jak wspomniałem, dopiero zamordowanie przez wyznawców tej herezji w mieście Germe ich prześladowcy, biskupa Antoniusza. Przypadek ten każe przypomnieć cesarza Arkadiusza, który zakazuje procesji ariańskich dopiero wówczas, gdy z ich powodu dochodzi do zamieszek. Jest jednak i druga strona medalu. Sama łagodność cesarza nie na wiele zdawała się heretykom, skoro występował przeciw nim energiczny biskup, jak Nestoriusz czy Antoniusz, nie mówiąc już o Aleksandryjskim biskupie Cyrylu.

Można więc powiedzieć, że obraz łagodnego cesarza, odmalowany przez Sokratesa, odpowiadał w jakimś stopniu prawdzie. Był on mianowicie prawdziwy z perspektywy członka jednego z wyróżnionych, lepiej traktowanych kościołów heretyckich – tak widział więc Teodozjusza II Sokrates. Mniejszą miłością do cesarza pałać musieli manichejczycy, lub eunomianie – tacy jak Filostorgiusz. Można więc na koniec zadać pytanie: w jakim stopniu poglądy tych ludzi były reakcją na politykę cesarską? Odpowiedź na nie będzie już jednak treścią innych rozdziałów.

¹²² Socr. HE VII.29.11 Winą za tę nieskuteczność podjętej przez Nestoriusza próby prześladowania nowacjan należy obarczyć nie tylko cichą interwencję władz świeckich, o której pisze Sokrates, ale też wprowadzoną na samym początku jego pontyfikatu ustawę C.Th. XVI.5.65 zezwalającą nowacjanom na posiadanie kościołów w mieście.

1.6

Kształtowanie się stosunków w kościołach heretyckich i schizmatyckich wschodniej części Imperium pod wpływem ustawodawstwa antyheretyckiego

Warunkiem koniecznym do objęcia wszystkich kościołów heretyckich i schizmatyckich spójnym ustawodawstwem antyheretyckim było uznanie ich za względnie jednolitą grupę, wobec której można stosować te same, ogólne przepisy. Było to oczywiście usprawiedliwione o tyle, że w każdym (niemal) przypadku mamy tu do czynienia z kościołami chrześcijańskimi, strukturami wzajemnie podobnymi, o podobnych czułych punktach. Osobnym problemem pozostaje, w jakim stopniu ustawodawstwo heretyckie prowadziło do dalszego upodobnienia tych kościołów do siebie, a przede wszystkim do wykształcenia się w nich podobnych różnic względem uznawanego przez państwo Kościoła. W następnej części pracy spróbuję pokazać, w jaki sposób osoby zaliczone do tej prześladowanej mniejszości oceniały cesarstwo rzymskie i jego pretensje do miana „chrześcijańskie”. Najpierw jednak, jak sądzę, warto krótko się przyjrzeć problemowi, w jakim stopniu ustawy wpłynęły na kształt struktury kościołów prześladowanych, a także na ich miejsce w społeczeństwie Imperium.

Pierwszym przepisem różnicującym status prawny uznawanego przez państwo Kościoła i kościołów mniejszościowych było – zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie – prawo pozbawiające kler heretycki ulg przyznanych duchowieństwu chrześcijańskiemu (ustawy C.Th. XVI.2.1 z roku 313 i C.Th. XVI.5.1 z roku 326). Wiadomo powszechnie, że Konstantyn, zwalniając duchownych Kościoła katolickiego z obowiązkowych świadczeń na rzecz państwa i lokalnych społeczności¹ otworzył tym samym szeroką drogę do ucieczki od tychże świadczeń osób najbardziej nimi dotkniętych – przedstawicielei arystokracji municypalnej. *Proceder ten*

¹ Najstarsze zachowane rozporządzenie w tej sprawie znajduje się w konstytucji C.Th. XVI.2.2 z roku 319, jednak o zwolnieniu duchownych chrześcijańskich ze świadczeń wspomina już C.Th. XVI.2.1 z roku 313. Na temat prawnego uprzywilejowania duchowieństwa por. Biondi, op. cit., t. I, s. 360-394; Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain...*, s. 311-315; J. Grzywaczewski, *Przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Vox Patrum” 13-15 (1993-1995) z.24-29, s. 219-221. Na temat *munera* zob. Jones, op. cit., s. 732-757; trzeba tu pamiętać, iż obowiązkami tymi objęci byli nie tylko kuriałowie.

wkrótce stał się tak boleśnie odczuwalny dla władz państwowych, że już sam Konstantyn zmuszony był wydać przeciw niemu stosowne zarządzenia². Długa lista ustaw wydana w tej sprawie po Konstantynie jest świadectwem zarówno determinacji władz w tej kwestii, jak i zupełnego niepowodzenia prób przeciwdziałania zjawisku ucieczki dekurionów w szeregi kleru³. Tak więc szeregi wyższego duchowieństwa katolickiego zasilane były w dużej mierze przez osoby wywodzące się ze średnich warstw społeczeństwa: z kręgu – bogatych nieraz na Wschodzie – kuriałów⁴. Natomiast rzadkością było wyświęcanie na biskupów urzędników – pierwszym odnotowanym przypadkiem jest tu *palatinus* Eleuzjos⁵. Do końca IV w. biskupami zostało tylko dwu senatorów: *praetor urbanus* Nektariusz w Konstantynopolu i *vir consulari* Ambroży w Mediolanie, a oba te przypadki traktowane są przez współczesnych jako wyjątkowe. Także w V w. – poza Galią – przykłady kościelnej kariery byłych wysokich urzędników państwowych odnotowywane są jako ciekawostki⁶. Z pewnością nie była to kariera atrakcyjna dla członków grupy senatorskiej, i tak już uprzywilejowanych.

Przechodzenie w szeregi biskupów członków warstwy dekurionów miało duże znaczenie dla Kościoła katolickiego. Kopecek przedstawił bardzo ciekawą analizę postawy biskupów wobec swej ojczystej społeczności, na przykładzie Ojców Kapadockich⁷. Pokazał, iż, będąc duchownymi, pozostawali oni „w głębi ducha” kuriałami, ludźmi dostrzegającymi we wspieraniu swych rodaków, upiększaniu swego miasta nie tylko naturalny obowiązek, ale niemal (doczesny) cel życia. Biskup Kościoła katolickiego, zwolniony ze świadczeń kurialnych, pozostawał faktycznie nadal dobroczyńcą swojej społeczności, tyle, że tej kościelnej. Ustawa Konstantyna, zdejmująca z duchowieństwa te obowiązki, faktycznie zapobiegała podwójnemu obciążaniu tych samych osób i majątków.

Widzimy więc, że przywilej, z którego wykluczeni byli duchowni heretycy okazał się istotny dla kształtowania się duchowieństwa katolickiego. Jeśli stanowił skuteczną zaporę przed napływem do stanu duchownego kościołów heretyckich bogatych kuriałów, musiał zadać im poważny cios, albo też zmusić do przeciwdziałania. Środkiem zaradczym mogło być sięgnięcie po ludzi, którym na innej drodze – kariery urzędniczej bądź wykształcenia udało się już uprzednio

² C.Th. XVI.2.3 i C.Th. XVI.2.6; por. Noetlichs, *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. Schicht- und berufsspezifische Bestimmung für den Klerus im 4 u. 5 Jh. in den spätantiken Rechtsquellen*, 136-153 JbAC 15 (1972); s. 137-140; Gaudemet, *Constantin et les Curies municipales*, „Jura” 2 (1951), s. 55n.

³ Noetlichs, op. cit., s. 140-150; zjawisko ucieczki dekurionów przedstawił na przykładzie Kapadocji Kopecek, *Curia Displacements and Flights in Later Fourth Century Cappadocia*, Historia 23 (1974), s. 326-341. Kopecek przedstawia tu następujące możliwości: pozostanie urzędnikiem, retorem, duchownym.

⁴ Stan badań na temat pochodzenia społecznego duchowieństwa chrześcijańskiego przedstawia W. Eck, *Der Einfluß der konstantinischen Wende auf der Auswahl der Bischöfe im 4. u. 5 Jh.*, „Chiron” 8 (1978), s. 581-585; trzeba tu zauważyć, że faktyczny stan rzeczy był całkowicie niezgodny z wolą cesarzy, zgodnie forsujących – niezależnie od stanowiska w innych sprawach kościelnych – ideał ubogiego duchownego (Noetlichs, op. cit., s. 153). Nie można oczywiście całego zjawiska ograniczyć do sprawy ucieczki dekurionów. Dla lokalnej społeczności było niezmiernie ważne posiadanie bogatego, wpływowego opiekuna, co widoczne też będzie w kościołach heretyckich.

⁵ Od 359 biskup Kyzikos (Sozom. HE IV.20.2, por. Noetlichs, *Kirche, Recht und Gesellschaft in der Jahrhundertmitte*, [w:] *L'Église et l'empire on IV s.*, Genève 1989, s. 289).

⁶ O biskupach arystokratycznego pochodzenia zob. F.D. Gilliard, *Senatorial bishops in the fourth century*, HThR 77:2 (1984), s. 153-175; Eck, op. cit., s. 572-585.

⁷ Kopecek, *The Social Class of the Cappadocian Fathers*, ChH 42 (1973), s. 453-463; Kopecek, *The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism*, ChH 43 (1974), s. 293-303.

„uciec” z warstwy dekurionów, mogło być też nim poszukanie protekcji u bogatych, świeckich wyznawców.

Wiemy zaś, że zarządzenia ustawy C.Th. XVI.5.1 nie pozostały na papierze, ich ofiarami stali się co najmniej dwukrotnie zwolennicy *Credo* nicejskiego w Egipcie: w roku 346 Konstancjusz nakazuje przywrócić przywileje podatkowe duchowieństwu związanemu z Atanazym (do tej pory traktowane było zatem jako schizmatyczne), w 373 urzędnik Walensa cofa je zwolennikom następcy Atanazego, Piotra⁸. Działy więc przez czas wystarczająco długi, by wpłynąć na losy kościołów mniejszościowych.

Warto w tym kontekście, jak sądzę, przyjrzeć się choćby pobieżnie wynikom przeprowadzonych przeze mnie badań prozopograficznych nad wyższym duchowieństwem kościoła nowacjan, dają one bowiem wiele do myślenia. Z imienia znanych nam jest dziewięciu nowacjańskich biskupów Konstantynopola i Nicei, w pięciu przypadkach możemy określić w przybliżeniu ich społeczny status. Co najmniej trzech spośród owych biskupów: Sisinniosa, Ablabiosa i Pawła, zaliczyć należy do elity intelektualnej Konstantynopola. Sisinnios miał za młodu pobierać nauki wraz z Julianem, w szkole pogańskiego filozofa Maksyma z Efezu⁹. Jego sukcesy polemiczne wskazywałyby też na wybitne wykształcenie teologiczne – podobno w dyspacie nie mogli mu się ostać ani Eunomiusz, ani Jan Chryzostom¹⁰. Ablabios wywodził się ze szkoły Troilosa Sofisty i był znanym nauczycielem retoryki¹¹, a wśród jego dawnych korespondentów prawdopodobnie znajdowali się Libanisz, Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nazjanzu¹². Paweł, zanim wybrał życie monastyczne, był nauczycielem gramatyki łacińskiej¹³. Przy czym, o ile Paweł już zostając mnichem zrezygnował ze swego świeckiego zawodu, to Ablabios prowadził swą szkołę retoryczną nadal jako biskup. Z kolei Chryzantos jest jednym z najwyższych urzędników Imperium: pod rządami Honoriusza pełnił urząd wikariusza Brytanii, w 412 r. wrócił zaś do Konstantynopola gdzie miał objąć urząd prefekta Miasta (zamiast tego został tu biskupem nowacjan)¹⁴. Ojciec Chryzantosa, Marcjan, zanim objął urząd biskupa był – jako nowacjański

⁸ Zob. rozdz. 1.3, s. 69n.

⁹ Socr. HE V.21.2 Sisinnios był nowacjańskim biskupem Konstantynopola w latach 395-412. Już w 383 był lektorem u boku biskupa Ageliosa, i został wyznaczony przezeń na następcę. Ponieważ jednak wierni woleli oddać tron biskupi Marcjanowi, Sisinnios, na mocy kompromisu, został biskupem dopiero po śmierci Marcjana. Sokrates przeciwstawia „wymowność” Sisinniosa „pobożności” Marcjana, zauważmy zaś, że i Marcjan nie był osobą przeciętną pod tym względem, skoro cesarz Walens uczynił go nauczycielem swych córek (HE IV.9).

¹⁰ Socr. HE VI.22, poświadcza to też rola, jaką odegrał na „synodzie wszystkich herezji” (HE V.21, zob. rozdz.2.4, s. 180n.) czy też pismo polemiczne przeciw Chryzostomowi w sprawie pokuty (HE VI.21).

¹¹ Socr. HE VII.12 Ablabios został wyświęcony na prezbitera przez Chryzantosa (412-419), później został nowacjańskim biskupem Nicei.

¹² PLRE I, s. 2 (jako Ablabius 2).

¹³ Socr. HE VII.17 Paweł był nowacjańskim biskupem Konstantynopola w latach 419-446, wcześniej przebywał w nowacjańskim klasztorze.

¹⁴ Chryzantos był nowacjańskim biskupem Konstantynopola w latach 412-419. Jest on drugim po Nektariuszu znanym nam biskupem wschodniej części Imperium, wywodzącym się z warstw senatorskich. Chryzantos był synem Marcjana, jednego ze swych poprzedników na biskupstwie, i również niegdyś urzędnika cesarskiego. Rodzina Chryzantosa wywodziła się więc zapewne spośród małoazjatyckich lub konstantynopolitańskich nowacjan, na urząd do zachodniej części Imperium przeniesiony został prawdopodobnie w roku 388, kiedy to Teodozjusz I, po zwycięstwie nad Maksymem, obsadził liczne stanowiska urzędnicze na Zachodzie zaufanymi osobami ze swego otoczenia. Warto w tym kontekście dodać, że Teodozjusz nigdy nie cieszył się popularnością wśród arystokracji Wschodu i nigdy jej nie ufał, opierał się głównie na osobach przybyłych z nim do Konstantynopola jeszcze z Hiszpanii i na „kolaborantach” (Gluszanin, op. cit., s. 238n.) – fakt, że wśród tych ostatnich znalazł się Chryzantos, stawia w innym świetle przychylność tego cesarza wobec nowacjan.

prezbiter – nauczycielem gramatyki córek cesarza Walensa, wcześniej jeszcze – jako człowiek świecki – służył w pałacu cesarskim, istnieją zaś powody, by przypuszczać, że już wtedy pełnił jakiś bardziej znaczący urząd¹⁵. We wszystkich przypadkach – z wyjątkiem może Sisinniosa – mamy do czynienia z ludźmi, którzy wyszli ponad warstwę dekurionorską albo dzięki swemu wykształceniu, albo karierze urzędniczej. Przypomnijmy, że zarówno nauczyciele, jak i wyżsi urzędnicy zwolnieni byli ze świadczeń¹⁶.

Bogate informacje o nowacjańskich biskupach zawdzięczamy „Historii Kościoła” Sokratesa. Eunomiańska „Historia Kościelna” Filostorgiusza nie dostarcza nam równie wymownych danych, przede wszystkim dlatego, że większość duchownych anomejskich, o których mowa w tym dziele, wstąpiła w szeregi duchowieństwa jeszcze przed ostateczną schizmą, gdy zwolennicy Aecjusza i Eunomiusza stanowili jedynie partię działającą wewnątrz Kościoła uznawanego przez państwo. Ustawa C.Th. XVI.5.1 nie mogła więc mieć tu wpływu na wybór drogi życia, można mówić co najwyżej o czynnikach sprzyjających ryzykownej decyzji wyjścia z tego Kościoła.

Z kart „Historii” Filostorgiusza oraz z pism polemicznych Ojców Kapadockich poznać możemy przede wszystkim życiorysy Aecjusza i Eunomiusza¹⁷. Obaj byli parweniuszami – Aecjusz jako syn zubożałego dekuriona, utrzymujący się początkowo z rzemiosła złotniczego, później lekarskiego (nie wydaje się, by te zawody można było łączyć ze skrajnym ubóstwem, jednakże nawet najbogatszy rzemieślnik stał podówczas w hierarchii społecznej daleko niżej niż nauczyciel czy dekurion¹⁸), Eunomiusz jako syn wyzwolénca. Obaj swoją niezależną pozycję zawdzięczali wykształceniu, i – czego nie da się ukryć – ambicji, którą wielu autorów miało im za złe. Zarzuty ich niezupełnie są słuszne, Kopecek wskazuje, że Aecjusz i Eunomiusz wywodzili się z warstw uboższych, podczas gdy ich krytycy – jak Ojcowie Kapadoccy – nie musieli się już dorabiać majątku. Nigdy też przywódcy anomejczyków nie byli oskarżani o osobistą nieuczciwość w dążeniu do wzbogacenia się, jak np. tymczasowy ich poplecznik Jerzy z Kapadocji¹⁹. Jednak pozostaje faktem, że pod koniec swego życia osiągnęli wysoki status materialny – Aecjusz otrzymał od Juliana majątek na Lesbos, posiadłości Eunomiusza w Chalcedonie i Kapadocji mogły być również cesarskimi darami²⁰.

Z pozyskanych przez ich kościół biskupów, obok zupełnie niezwyklej osoby Teofila Inda, wymienić można jeszcze parę nietuzinkowych postaci. Filozoficznym wykształceniem mógł się odznaczać renegat tego obozu, biskup Teodozjusz (prawdopodobnie biskup Filadelfii

¹⁵ Wszystko co wiemy o wczesnej karierze Marcjana, biskupa konstantynopolitańskich nowacjan w latach 384-395, pochodzi ze zwięzłej relacji Sokratesa (HE IV.9). Marcjan, były *παλατινός* (co może oznaczać zarówno cywilną, jak i wojskową służbę w pałacu), miał być darzony przez Walensa tak wielkim szacunkiem, że za jego wstawianictwem władca ten – bezwzględny wobec innych zwolenników Nicei – zrezygnował z jakichkolwiek prześladowań wobec nowacjańskiego kościoła. Tak wielkie poważanie, którego przejawem był przecież też sam wybór nowacjańskiego prezbitera na nauczyciela cesarskich córek, świadczy, moim zdaniem, m.in. o wysokiej pozycji społecznej Marcjana przed przyjęciem święceń kapłańskich.

¹⁶ Por. Jones, op. cit., s. 535n., 542; o wykorzystywaniu tej zasady w praktyce zob. Kopecek, *Curia Displacements and Flights*..., s. 330-337.

¹⁷ Problem pozycji społecznej Aecjusza i Eunomiusza został dokładnie zbadany i przedstawiony przez Kopeckę (*A History of Neo-Arianism*, s. 138-147).

¹⁸ W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV w.)*, Wrocław 1969, s. 102, 105nn.

¹⁹ Kopecek, op. cit., s. 139-145.

²⁰ Philost. HE IX.4-5, X.6, XI.5.

w Lidii²¹). Jego nauki – o ile zwięzła notka w „*Epitome*” pozwala o nich coś sądzić – wydają się zabarwione neoplatońską metafizyką²². Wybitnie wykształcony był też uczeń Eunomiusza (i przywódca schizmy w jego kościele), Teofronios z Kapadocji, obeznany nie tylko z teologią, ale i z dziełami Arystotelesa²³, i oczywiście sam Filostorgiusz²⁴ – niestety, nie spotkałem się z przekonującą próbą określenia, czy był on osobą duchowną, czy świecką²⁵, i sam nie znajduję przesłanek dla wyciągnięcia wniosków w tej sprawie. Wreszcie, wśród wyświęconych w 363 r. biskupów znaleźli się dwaj spowinowaceni z nowo wybranym cesarzem Jowianem, Kandidos i Arrian²⁶. Zarówno ojciec Jowiana, Varronianus, jak i jego małżonki, Lucillianus, byli wysokimi oficerami *domestici*²⁷, wskazuje to na niepoślednie pochodzenie neoariańskich biskupów, choć Filostorgiusz nie daje podstaw do śmielszych wniosków, nie mówiąc nic bliżej o stopniu ich pokrewieństwa z cesarzem. Najistotniejsze jest to, że anomejczycy skwapliwie wykorzystali okazję, że wśród ich wyznawców byli dwaj krewni cesarza i natychmiast powierzyli im najwyższe stanowiska w swym kościele.

Niewątpliwie powyższa lista pokazuje, jak wielkim poważaniem w kościele eunomiańskim cieszyło się wykształcenie. Wynikało ono stąd, że eunomianie nawet po założeniu odrębnego kościoła pozostali w dużej mierze szkołą teologiczną, w której autorytet przywódców wpływał przede wszystkim z wiedzy, a nie z posiadanych święceń²⁸. Jednakże autorytet Aecjusza i Eunomiusza mógł mieć swe źródło także w ich materialnej pozycji. Nawet na wygnaniu w Kapadocji Eunomiusz, mieszkając w swym majątku Dakora, może nadal kierować z oddali sprawami kościoła neoariańskiego²⁹.

Dla mniejszościowego kościoła korzystne było posiadanie majątnych przywódców, ale i wpływowych protektorów. Tylko oni mogli wstawić się za swymi współwyznawcami, a nawet wyjednać złagodzenie represji. Wzrost społecznej, opiekuńczej roli biskupa to jedna z najważniejszych przyczyn, dla których katolicy czynili swymi biskupami ludzi bogatych i wpływowych, zazwyczaj przedstawicieli miejscowej arystokracji municypalnej³⁰. Mniejszościowe kościoły szukały więc poparcia u swoich możliwych wyznawców także wtedy, gdy nie mogły uczynić ich biskupami. Poparcie świeckiego współwyznawcy mogło być nawet skuteczniejsze, odkąd heretyckim duchownym zabroniono dostępu do cesarza³¹.

Najlepsze perspektywy miał tu kościół ariański (homejski), który mógł liczyć na poparcie służących w wojsku ariańskich oficerów barbarzyńskiego pochodzenia. Magister militum Ga-

²¹ Philost. HE VIII.3-4; por. też *Philostorgius Kirchengeschichte...*, hrsg. v. J. Bidez, Leipzig 1913, s. 280.

²² Teodozjusz ów głosił, że Bóg ani nie mówi ani nie słyszy, gdyż nie ma członków cielesnych (Philost. HE VIII.3).

²³ Socr. HE V.24.

²⁴ Zob. rozdz. 2 Wstępu, s. 38n.

²⁵ Lim, op. cit., s. 147n. określa Filostorgiusza jako laika, w żaden sposób jednak nie uzasadnia tej tezy.

²⁶ Philost. HE VIII.2, 6.

²⁷ PLRE I, s. 946, 517n.

²⁸ Kopecek, op. cit., s. 424; o poważaniu eunomian dla retoryki wspomina Sozomen (HE VI.26), aczkolwiek oczywiście w sposób ich deprecjonujący: mają oni poważać ją ponad świętość życia.

²⁹ Sozom. HE VII.17; wcześniej takim centrum kościoła eunomian był majątek Eunomiusza w Chalcedonie (Sozom. HE VII.6).

³⁰ Jak o tym pisałem wyżej; na temat społecznej roli biskupa zob. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain...*, s. 350-356.

³¹ *Apollinarianos ceterosque diversarum haeresum sectatores ab omnibus locis iubemus inhiberi, a moenibus urbium, a congressu honestorum, a communione sanctorum; instituendorum clericorum non habeant potestatem; colligendarum congregationum vel in publicis vel in privatis ecclesiis careant facultate. Nulla his episcoporum*

inas jest co prawda dość samozwańczym rzecznikiem arian, gdy żąda oddania jednego z kościołów w stolicy dla siebie i swych współwyznawców³². Arianie konstantynopolitańscy nie są postrzegani przez historyków rebelii jako zamieszani w awanturę Gainasa, nie ponoszą też konsekwencji po odejściu buntownika (powstanie antygermańskie w Konstantynopolu nie dotyczy ich wspólnoty). Trudno jednak przypuszczać, by germańska i miejscowa wspólnota miały funkcjonować rozłącznie – Gainas motywuje swą prośbę tym, że nie chce być zmuszony do udawania się na nabożeństwa poza granice miasta. Bardzo możliwe, że ma tu na myśli ten sam kościół na przedmieściach stolicy, do którego wiodła droga arianskich procesji zakazanych za pontyfikatu Chryzostoma³³. Zbliżenie między arianizmem germańskim i rzymskim dokonało się już wcześniej, jego symbolem może być biskup Selinas, syn Gota i Frygijki, głoszący kazania w językach obojga rodziców³⁴.

Małżeństwo rodziców Selinasa, niezgodne zresztą z obowiązującym wciąż być może prawem Walentyniana I³⁵, mogłoby wskazywać, że dla wielu oficerów germańskich droga do społeczeństwa rzymskiego wiodła – może nieco paradoksalnie – przez prześladowany, arianski kościół. To tłumaczyć może głębokie zaangażowanie weń kolejnego Gota, który osiągnął urząd magistra militum, a nawet konsulatu, Flawiusza Plinty³⁶. Podczas jego konsulatu w roku 419, za jego osobistym staraniem, zwyciężona została trwający 25 lat schizma wewnątrz kościoła arianskiego w stolicy³⁷. Dziesięć lat później podjęta próba nawracania arian wzbudzić miała niepokój nie tylko arianskich duchownych, ale i „możnych”, a więc zapewne znów przynależnych do tego kościoła gockich oficerów w służbie cesarskiej³⁸. Także następcy Plinty na urzędzie magistra militum, Ardabur, Aspar i Ariobindus, byli arianami alańskiego lub gockiego pochodzenia³⁹.

Arianie szukać mogli świeckich protektorów nie tylko wśród barbarzyńskich oficerów. Można by tu wymienić choćby owego bogatego urzędnika, który – zgodnie z relacją Sozomena – wykupił latryny w Konstantynopolu, które miały być miejscem haniebnego śmierci Ariusza, wyburzył je i postawił na ich miejscu nowy budynek, by usunąć sprzed ludzkich oczu świadectwo tamtego zdarzenia⁴⁰. Także inne sekty nie były pozbawione wpływowych obrońców. Macedonianie znaleźli go zapewne w samym Flawiuszu Caesariusie, prefekcie pretorium i konsulu na

faciendorum praebeatur auctoritas; ipsi quoque episcopi nomine destituti appellacionem dignitatis huius amittant. Adeant loca, quae eos potissimum quasi vallo quodam ab humana communione secludant. His etiam illud adiecitimus, ut supra memoratis omnibus aduendi atque interpellandi serenitatem nostram aditus denegetur. (C.Th. XVI.5.14). Tekst ustawy nie dostarcza, co prawda, jasnej odpowiedzi na pytanie, czy dostęp do cesarza zakazany jest jedynie heretyckim biskupom, czy wszystkim wyznawcom herezji. Ponieważ jednak poprzednie jej zdania dotyczą heretyckich biskupów, przepis ten wydaje się logicznym dalszym ciągiem spisu represji właśnie w owych biskupów wymierzonych.

³² Sozom. HE VIII.4.

³³ Socr. HE VI.8.

³⁴ Socr. HE V.23.

³⁵ C.Th. III.14.1, zakazująca mieszanych małżeństw między obywatelami rzymskimi a barbarzyńcami pod karą śmierci. M. Bianchini sądzi jednak, że prawo to nigdy nie obowiązywało we wschodniej części Imperium (*Ancora in tema di unione fra barbari e romani*, AccRomCost VII (1987), s. 248).

³⁶ PLRE II s. 892n.; Haehling, op. cit., s. 274n.

³⁷ Sozom. HE VII.17; Socr. HE V.23.

³⁸ Barhadbešabba HE 20, PO 9, s. 522; por. L.R. Wickham, *Nestorius/Nestorianischer Streit*, ThRE 24 (1994), s. 278.

³⁹ Haehling, op. cit., s. 275nn.

⁴⁰ Sozom. HE II.31. Nie wiemy, czy zdarzenie owo miało miejsce już w czasie, gdy arianizm był uznany przez

rok 397, a z pewnością rolę tę spełniała jego małżonka⁴¹. Kościół ten był szczególnie wpływowym wśród bogatych kobiet stolicy, prawdopodobnie dzięki żeńskim wspólnotom monastycznym⁴². „Historia Kościelna” Filostorgiusza, ale i listy Synesjusza przekazują wiadomości o eunomijskich urzędnikach na dworze cesarskim, wspierających sprawę swych współwyznawców⁴³. Wśród korespondentów Teodoretą znajduje się również pewien wysoko postawiony eunomianin, Olimpuz Germanik⁴⁴. Warto dodać, że Teodoret, gorliwy pogromca wspólnot eunomijskich w swojej diecezji i na kartach swych pism⁴⁵, nie ośmiela się wobec swego adresata otwarcie krytykować pism Eunomiusza, wytyka mu jedynie nadmierną fascynację literaturą pogańską, w zawołowany sposób dając mu do zrozumienia, że także wśród autorów chrześcijańskich nie dokonuje on trafego wyboru⁴⁶. Do listy wysoko postawionych świeckich heretyków dołączyć można wreszcie *dux Aegypti* Sebastiana (późniejszego magistra militum, poległego pod Adrianopolem) – jednak rzucone nań przez Atanazego oskarżenie o manicheizm wydaje się mocno podejrzan⁴⁷. Niewątpliwie natomiast był manichejczykiem bogaty mieszkaniec Rzymu, Konstancjusz, który ok. 380 r. usiłował stworzyć w tym mieście klasztor dla manichejskich *electi*⁴⁸ – to typowy przykład „bogatego protektora”. Wśród elit Konstantynopola znajdowało się natomiast wielu nowacjan – tak należy interpretować, zdaniem badaczy, poja-

państwo za herezję. Musiało ono jednak nastąpić dość późno, gdy legenda o śmierci Ariusza zaczęła być już przyjmowana powszechnie za prawdę, zagrażając nawet morale samych arian.

⁴¹ Zob. rozdz. 1.5, przyp. 11.

⁴² Sozomen (HE VIII.5) opisuje cudowne nawrócenie pary macedonian przez Jana Chryzostoma; nawrócenie żony przychodzi oporniej niż męża, przywiązana jest bowiem do „kręgu znajomych kobiet”. O pozycji małżonków świadczy posiadanie służącej, a przede wszystkim sam fakt zachowania opowieści. Sięgająca poza grób przyjaźń macedoniańskiej diakonissy Eudoksji i małżonki Caesariusza (Sozom. HE IX.2) jest drugim wyraźnym dowodem wpływów macedoniańskich ascetek na kobiety z wyższych sfer stolicy. O macedoniańskim monastycyzmie w Konstantynopolu zob. G. Dagron, *Les Moines et la Ville. La monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, [w:] „Travaux et Mémoires” 4 (1970), s. 246-253.

⁴³ Philost HE IX.6, X.6; Synesius, Ep. 5 (141).

⁴⁴ Theod., Ep. 13.

⁴⁵ Theod., Ep. 81, 113, 116.

⁴⁶ List ten rozpoczyna Teodoret od słów „Gdyby twoje mniemania w sprawach wiary nie kalaly piękna twej duszy i nie odwracały twego spojrzenia z prostej linii kierując je w inną stronę, to rzekłbym, że oglądam najpiękniejszą z dusz, jakie istnieją na świecie.” Niżej uściśla swe zarzuty: „A Hermesa i Muzy, których w swoim liście umieściłeś razem z Eunomiuszem, usuń precz z mowy świętej. Nie godzi się bowiem w językach, w których uczono pobożności, wymieniać imion bóstw wiodących ludzi na manowce” (Theod., Ep. 13, tłum. za: J. Radożycki, Teodoret z Cyru, *Listy*, Warszawa 1987, s. 43). Zauważmy, że przypadek Olimpuzza Germanika dowodzi, iż, nawet prześladowany, eunomianizm był pociągający dla niektórych wykształconych, bogatych obywateli cesarstwa, tkwiących jeszcze jedną nogą w pogaństwie. Dużą rolę odgrywać tu mógł wykwinny styl pism Eunomiusza, zwłaszcza jego listów, wychwalanych przez Filostorgiusza (HE X.6).

⁴⁷ O manicheizmie Sebastiana, winnego okrutnych represji wymierzonych w zwolenników *Credo* nicejskiego w Egipcie, a także o manicheizmie żołnierzy z otoczenia Sebastiana, wspomina Atanazy w napisanej dla mnichów egipskich „Historii Arian” (Hist. Arian. 59-60), zarzut ten pojawia się też w *Apologia de fuga sua* 6. Ze względu na polemiczny charakter tych pism należy bardzo ostrożnie podchodzić do zawartych w nich oskarżeń tego rodzaju. Gruntowną krytykę przekazu Atanazego dotyczącego manichejskości Sebastiana przeprowadził M. Tardieu (*Sebastianus étiqueté comme manichéen*, „Klio” 70 (1988), s. 494-500). Do jego argumentów dodać można jeden pochodzący od samych egipskich manichejczyków – w jednym ze swych pism wspominają prawdopodobnie o cierpieniach, jakie spotkały ich współwyznawców podczas wojen toczonych przez Konstancjusza (Burkitt, op. cit., s. 358n.). Nie świadczy to na korzyść tezy o przychylności Konstancjusza dla manichejczyków, którą imputuje cesarzowi Atanazy. Informacje o wysokich dygnitarzach oskarżanych o manicheizm w V i VI w. zestawia Kaden, op. cit., s. 63, przyp. 81.

⁴⁸ Brown, op. cit. s. 102.

wiający się zarzut, iż tolerują oni w swoim kościele chciwość (πλεονεξία)⁴⁹. Niestety, nie sposób zacerpnąć z tego wyrażenia bliższych danych na temat owych nowacjańskich bogaczy.

Mniej znaczące wspólnoty zadowolili się musiały mniej możnymi protektorami. Ustawa C.Th. XVI.5.48, zakazująca wręcz heretykom prób uwolnienia się od *munera* pod pretekstem kary za herezję pokazuje, że władca nie mógł sobie pozwolić na luksus oczyszczenia z przedstawicieli tej mniejszości kurii municypalnych. Przedstawiciele wspólnot heretyckich byli tu reprezentowani już w czasach przedkonstantyńskich: zmarły ok. 340 enkratyczny biskup Laodycei, Marcus Iulius Eugenius, wyznawca z czasów prześladowań Maksymina Dai, był synem miejscowego dekuriona i przybrany synem rzymskiego senatora!⁵⁰ Wśród marcjonitów w Antiochii wielką rolę odgrywać miał w czasach Jana Chryzostoma miejscowy urzędnik, tytułowany ὁ ἄρχων τῆς πόλεως⁵¹. Jako człowiek żonaty mógł on być w marcjońskim kościele co najwyżej katechumenem (marcjonici nie dopuszczali współżycia seksualnego po chrzcie⁵²), mimo to jest traktowany z ogromnym szacunkiem przez duchownych swego Kościoła. Jego zaś nawrócenie na katolicyzm przedstawiane jest – obok cudownego trzęsienia ziemi – jako przyczyna upadku wspólnoty marcjońskiej w Antiochii. Użycie przez autora tytułu „archonta” nie wskazuje na żaden konkretny urząd; z tekstu legendy należałoby jednak wnosić, iż nie chodzi o okresowo rezydującego w mieście urzędnika, lecz o osobę związaną na stałe z Antiochią i tutejszą gminą marcjońską, a więc raczej dekuriona – i to wysoko postawionego. Najbardziej prawdopodobne wydaje mi się, że należał on do wyższych rangą dekurionów Antiochii (*principales*), w kompetencji których leżało m.in. wprowadzanie w życie praw antyheretyckich⁵³, przychylność jednego z nich musiała mieć ogromne znaczenie dla tutejszych marcjonitów.

Najbardziej wymowny jest jednak przekrój wspólnoty kwartodecyman w Filadelfii, który daje nam lista nawróconych członków tego kościoła, zamieszczona w aktach Soboru Efeskiego⁵⁴. Znajdują się tu ludzie o stosunkowo wysokim statusie społecznym: dekurion, scholastyk, złotnik⁵⁵. Jedyń natomiast wśród nawróconych duchowny, deuteroprezbiter Patrikios, figuruje na szarym końcu listy⁵⁶. Uderzające jest jego wiejskie pochodzenie w gminie składającej się głównie z obywateli miasta Filadelfii, a także jego niepiśmienność w grupie, w której co druga osoba wykazuje się umiejętnością złożenia własnoręcznego podpisu.

Ten ostatni fakt najwyraźniej może wskazuje na zagrożenie związane z powstałym stanem uzależnienia kościołów heretyckich od świeckich protektorów. Ich przewaga wpływała przecież jedynie z pozycji społecznej, nie zaś z głębi zaangażowania w religię, czy też zrozumienia dla spraw doktrynalnych. Kimże jednak był taki Teokistos psatyropoles (tj. „sprzedawca kru-

⁴⁹ Greg. Naz., Or. 39 (Vogt, op. cit., s. 242, Wallraff, Geschichte des Novatianismus..., s. 263) oraz fragment dodany w rękopisie armeńskim do tekstu Sokratesa (HE VII.25.19, zob. Walraff, op. cit., s. 267n.).

⁵⁰ Calder, op. cit., s. 70.

⁵¹ *Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung*, hrsg. E. Hansack, Bd.2, Monumenta Linguac Slavicae XIII (X.2), Freiburg 1980, s. 170-199; por. Fotius, *Bibliotheca*, cod.96 [80a]. Relacja owa jest wprawdzie późna i nosi cechy fantastyczne, jednakże pewne oznaki wskazują na autentyczność przynajmniej podstawowych jej elementów: dotyczy ona marcjonitów, grupy która w VI w. prawdopodobnie już zanikła na terytorium państwa rzymskiego, przekazuje też o nich zadziwiająco trafne dane.

⁵² A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig² 1924, s. 148n.

⁵³ Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration...*, s. 173.

⁵⁴ A.C.O. I.1.6, s. 100-105; zob. rozdz.2 Wstępu, przyp. 13.

⁵⁵ A.C.O. I.1.6, s. 100-102.

⁵⁶ ibidem, s. 104n.

chych placzków”), arikański teolog i założyciel sekty psatyrian⁵⁷, wobec gockich oficerów z armii cesarskiej? Nic dziwnego, że w końcu wewnątrz tej sekty doszło za sprawą Gotów do kolejnego rozłamu⁵⁸. Innym przykładem niech będzie całkowita zależność marcjonitów w Antiochii od archonta, utrata jego poparcia oznaczała upadek wspólnoty. Przykład to tym jaskrawszy, że ów archont nie mógł być nikim więcej w kościele marcjonitów niż katechumenem, sam zresztą przyznaje się do bardzo powierzchownej znajomości doktryny⁵⁹.

Oczywiście, nie można negować pozytywnej roli, jaką w kościołach heretyckich odgrywali moi protektorzy. Śladem ich działalności są prawdopodobnie ulgi i odwołania wydanych przeciw heretykom praw, o których pisałem poprzednio. Ale w ustawodawstwie antyheretyckim znajdujemy jeszcze wyraźniejsze potwierdzenie ich roli: wszystkie prawa zakazujące odprawiania przez heretyków nabożeństw grożą konsekwencjami w razie ich złamania nie przewodniczącym nabożeństwom prezbiterom lub biskupom, którzy, zdawałoby się, powinni być tu uznani za najbardziej winnych, lecz właścicielowi bądź dzierżawcy budynku, w którym nielegalne zebranie się odbyło. Jak bardzo ufano skuteczności tej formy represji świadczy bezradność cesarza w przypadku, gdy nie można wskazać takiego właściciela (C.Th. XVI.5.10). Choć zatem prawo uznawało *de facto* rolę heretyckiego duchowieństwa, poddając je różnym formom represji, to jednak w tym przypadku na pierwszym miejscu stawiało tych, którzy umożliwili zebranie się swych współwyznawców na terenie własnego lub dzierżawionego majątku.

Znaczna liczba odnajdywanych w źródłach, wysoko postawionych heretyków wątpić każe w skuteczność praw ograniczających ich udział w życiu publicznym. Prawdą jest, że prawa te zostały wydane dość późno. Od czasów Teodozjusza I ogół heretyków miał mieć zamknięty dostęp do służby w pałacu, kancelarii cesarskiej i jako *agentes in rebus* (C.Th. XVI.5.29), w początkach panowania Arkadiusza zostaje zakazana służba cesarska eunomianom (C.Th. XVI.5.25). Ten zakaz zostaje rozciągnięty na wszystkich heretyków w roku 410 (C.Th. XVI.5.48⁶⁰), wreszcie ustawa C.Th. XVI.5.65 z maja 428 r. zakazuje im dodatkowo zasiadania w urzędach municypalnych, piastowania stanowisk *defensores* i sędziów. Otwarte pozostają dla nich szeregi dekurionatu (XVI.5.48), służba w wojsku i na stanowiskach *cohortales* (C.Th. XVI.5.65). Jednocześnie jednak tylko ustawa C.Th. XVI.5.29 nakazuje zwalnianie heretyków ze służby cesarskiej, natomiast ustawa C.Th. XVI.5.65 nakłada na piastujących służbę heretyków opłatę w wysokości 10 funtów złota. W poprzednim rozdziale starałem się uzasadnić też przypuszczenie, że pewne grupy heretyków wyłączone były z owych przepisów, czyniących z członków mniejszości heretyckiej obywateli drugiej kategorii.

Wykluczenie heretyków ze służby cesarskiej było wyrazem tendencji do izolacji heretyków od państwa i „zdrowej” części społeczeństwa. Izolacja ta miała zapewne na celu także zapobieżenie szerzeniu się herezji, przede wszystkim jednak zapewnienie państwu opieki Bożej przez oczyszczenie go z heretyków. Bardziej drastyczne drogi do osiągnięcia tego celu, np. likwidacja fizyczna wspólnot heretyckich czy przymusowe nawracanie, najwidoczniej nie wchodziły w rachubę i cesarz musiał się więc zadowolić tą mniej doskonałą metodą do osiągnięcia celu.

⁵⁷ Socr. HE V.23.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ *Die Vita des Johannes Chrysostomos...*, s. 176n., 184n.

⁶⁰ C.Th. XVI.5.48; ustawa ta skierowana jest zasadniczo przeciw montanistom i pryscylianistom, ale słowami „*et alia huiusmodi genera nefariae superstitionis*” rozszerzona na wszystkie herezje (Dębiński, op.cit., s. 103).

Chodziło przede wszystkim o odsunięcie heretyków od centrów władzy cesarstwa: od samego cesarza i z jego najbliższego otoczenia, z urzędów, a także z Rzymu i Konstantynopola, następnie poza mury innych miast, wreszcie poza wieś i pola (*agrorum ac villarum loca*⁶¹).

Surowsze przepisy antyheretyckie dotyczyły stolicy zachodniej części cesarstwa. Nakazywały one wygnać z Rzymu najpierw manichejczyków (C.Th. XVI.5.18, rok 389), w końcu zaś wszystkich heretyków, i to na odległość stu mil od miasta (C.Th. XVI.5.62, rok 425). Oczywiście nie musiało to oznaczać faktycznej likwidacji wspólnot heretyckich w mieście, a jedynie zepchnięcie ich do podziemia⁶². Jeśli chodzi o Nowy Rzym, przepisy były mniej radykalne. Nakazywały przede wszystkim wygnanie z miasta heretyckiego duchowieństwa (C.Th. XVI.V.19, rok 389, C.Th. XVI.5.30 rok 395) i wszystkich, którzy głosiliby tu heretyckie nauki (C.Th. XVI.V.13, rok 384). Nakaz ten został następnie rozszerzony na wszystkie miasta – przynajmniej w odniesieniu do eunomian i montanistów (C.Th. XVI.5.31, 32, 34 z lat 396-398). Jednakże już z ustawy C.Th. XVI.5.58 (rok 415) dowiadujemy się, że eunomiańscy duchowni mogli przebywać w Konstantynopolu (posiadali tu nawet budynki), o ile tylko nie prowadzili tutaj nauczania ani nie odprawiali obrzędów religijnych. Z drugiej strony ustawy dają świadectwo temu, iż w stołecznej wspólnocie heretyków nabożeństwa odprawiali duchowni przybyli spoza miasta. Ustawodawca starał się temu zapobiec najpierw nakazując wygnać duchownych heretyckich także z przedmieść⁶³, następnie zakazując wstępu duchownym heretyckim do stolicy pod karą pieniężną (C.Th. XVI.5.30), wreszcie nakazując wygnanie tych, którzy przybyli tu w celu odprawiania nabożeństw (C.Th. XVI.5.33 i C.Th. XVI.5.58, w tym ostatnim mowa jest nie tylko o usunięciu z Miasta, ale o deportacji). Wygnani z Konstantynopola mieli być też heretycy, służący do 395 r. w kancelarii cesarskiej, pałacu albo jako *agentes in rebus* (C.Th. XVI.5.29).

Drugim „kręgiem władzy” były w Imperium rzymskim pozostałe miasta. Już w 381 r. Teodozjusz I nakazał „wygnać” (*propellere*) heretyków z miast (C.Th. XVI.5.6). Chodziło tu przede wszystkim o pozbawienie ich posiadanych w miastach świątyń (Socr. HE V.7, 10, 20). Sami członkowie kościołów heretyckich pozostali w miastach, i to nawet (jeszcze w czasach Teodozjusza II) jako dekurionowie oraz jako *cohortales* w urzędach prefektury i prowincjonalnych (C.Th. XVI.5.48, XVI.5.65.3). Jedynie manichejczycy mieli być wszyscy usunięci z granic miast (C.Th. XVI.5.65.2). W przypadku pozostałych sekt nakaz wygnania dotyczył – jak wspominałem przed chwilą – jedynie duchowieństwa, a i ten nie był stanowczo egzekwowany.

C.Th. XVI.5.6 zakazywał też heretykom odprawiania nabożeństw w obrębie miast. Zakaz ten rychło rozciągnięty został na całe terytorium państwa (przypomnijmy zaś, że już ustawa V.C. III.64-65 zakazywała odprawiania nabożeństw heretyckich gdziekolwiek), jednakże w miastach był znacznie bardziej rygorystycznie przestrzegany, nie uczyniono też od niego wyjątków dla żadnych sekt poza nowacjanami i sabbatianami (C.Th. XVI.5.2, 65.2), ale także i ci nie mogli wznosić w miastach nowych kościołów.

⁶¹ C.Th. XVI.5.12.

⁶² W końcu IV w. funkcjonowały w Rzymie potajemnie liczne wspólnoty heretyckie, w tym manichejczycy (H.O. Maier, *The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome*, „Historia” 44 (1995), s. 232-249).

⁶³ ...*seu intra urbem seu in suburbanis esse videantur; omni modo propellantur* (C.Th. XVI.5.19) Ustawa adresowana jest do prefekta pretorium, nie do prefekta Miasta, co wskazuje na to, że „przedmieścia” nie podlegały administracji drugiego. Faktycznie na przedmieściach Konstantynopola funkcjonowały kościoły nowacjan (Socr. HE II.38), arian (Socr. HE V.20, VI.8) i macedonian (Sozom. HE IX.2, Socr. HE V.20, VII.31). Natomiast do roku 398 na przedmieściach Rzymu działał kościół zwolenników heretyka Jowinusa (C.Th. XVI.5.53, tu adresatem jest co prawda prefekt Miasta).

W 382 r. zabroniono enkratynom odprawiania nabożeństw w miastach i na wsiach (C.Th. XVI.5.9), w 383 roku zaś wszystkim heretykom „w miastach, wsiach i na polach” (C.Th. XVI.5.12). Konsekwencje złamania tego zakazu dotyczyły początkowo przede wszystkim właścicieli i dzierżawców posiadłości, w której zbierali się heretycy, dopiero w późniejszym czasie zaczęto pociągać do odpowiedzialności także organizatorów zebrań. Uczestnicy pozostawali bezkarni, władza mogła takie zebranie heretyckie co najwyżej rozpędzić, jednakże cesarz Teodozjusz I zakazał wyganiania jego uczestników z posiadłości, w której mieszkali (C.Th. XVI.5.10). Siłą rzeczy miejscami zebrań ostrzej prześladowanych sekt stały się w końcu miejsca ustronne, trudne do wykrycia, o niezbyt wielkiej wartości materialnej. Z racji warunków geograficznych były to w Azji Mniejszej i Syrii przede wszystkim groty⁶⁴.

Trzeba jednakże podkreślić, że pewne grupy heretyków cieszyły się faktyczną swobodą kultu poza granicami miast. Swoboda ta została ustawowo przyznana przez państwo w 428 roku (C.Th. XVI.5.65.2) arianom, macedonianom, apolinarystom i oczywiście nowacjanom wraz z sabbatianami. Także wcześniej arianie i macedonianie posiadać mogli bez przeszkód kościoły na przedmieściach stolicy; jeszcze wcześniej, w okresie gdy prześladowania Macedoniusza dotknęły nowacjańską wspólnotę w Konstantynopolu, nowacjanie mogli bez przeciwdziałania z jego strony rozebrać swój zagrożony zburzeniem kościół, przenieść poza mury miasta i tam go odbudować. Macedonianie posiadali kościoły nawet w miastach: w Kyzikos i innych miejscowościach Hellespontu, wydaje się jednak, że byli tu zbyt liczni, by władze mogły im w tym przeszkodzić⁶⁵.

Ograniczenia, jakie prawo państwowe nakładało na funkcjonowanie wspólnot heretyckich w miastach, przyczyniały się niewątpliwie do procesu, który można by nazwać „ruralizacją” herezji, które oparcia w coraz większym stopniu zaczynały poszukiwać na wsi. Nie były jednak jedynym czynnikiem wpływającym na ten proces. Do tych obiektywnych, zewnętrznych, należy relatywna słabość zarówno Kościoła katolickiego⁶⁶, jak i aparatu państwowego poza miastami. Sozomen wspomina, że nadzór nad przestrzeganiem ustawy Konstancyjna przeciw herezjom sprawowali „w miastach poszczególni biskupi”⁶⁷, praktyka ta dotyczyć musiała, rzecz jasna, także okresu sto lat późniejszego, kiedy pisał te słowa. Teodozjusz I, co prawda, dwukrotnie wyznacza specjalnych urzędników do ścigania herezji (C.Th. XVI.5.9 i C.Th. XVI.5.15) jednakże użycie odmiennych terminów w obu ustawach i fakt, że nie byli oni wspomniani nigdzie później wskazywałby, że nie stali się oni trwałym elementem administracji cesarskiej. Zresztą także władze centralne i municypalne, na które nakładano przynajmniej obowiązek wymierzania sprawiedliwości heretykom⁶⁸, miały swe siedziby w miastach. Poza miastami były one znacznie słabsze, a heretycy mogli sobie pozwolić zarówno na bezkarne wycięcie w pień oddziału żołnierzy, którzy mieli ich przymusić do „nawrócenia”⁶⁹, jak i obrzucanie biskupa kamieniami⁷⁰.

⁶⁴ C.Th. XVI.5.57.2; Theod., Haer. fab. comp. IV.3.

⁶⁵ Socr. HE VII.31.

⁶⁶ O strukturze Kościoła katolickiego poza miastami w owym czasie zob. O. Bucci, *Episcopato delle campagne e Chorepiscopi*, Acc.Rom.Cost. IV (1981), s. 97-163; W. Jemielity, *Duchowieństwo wiejskie w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” 13-15 (1993-1995) z.24-29, s. 227-231.

⁶⁷ Sozom. HE II.32, zob. rozdz.1.2, s. 60.

⁶⁸ Zob. rozdz. 1.5, s. 112.

⁶⁹ Socr. HE II.38.29-32.

⁷⁰ „Nie dokonałem zaś tego bez narażania się na niebezpieczeństwa, lecz niejeden raz wylewałem swą krew,

Nie zawsze wpływy heretyków w rejonach wiejskich należy tłumaczyć prawem cesarskim. Pewne kościoły heretyckie duże wpływy na wsi zdobyły już przed rokiem 324 – dotyczy to montanistów, a zapewne także nowacjan i enkratyków w samej tylko Azji Mniejszej⁷¹. Innym niż chęć ucieczki przed prześladowaniami motywem kierował się też Aariusz, wiodąc swoich zwolenników poza granice siedzib ludzkich – w tym wypadku chodziło o wypaczone pojmowanie ascetycznych nauk Eustacjusza, które zaowocowało radykalnym odejściem od społeczeństwa⁷². Jednak nawet przy ostrożnym podejściu do zagadnienia nie sposób zaprzeczyć, że tendencja do odchodzenia z miast pojawia się na szerszą skalę i u wspólnot, które dotąd jej nie przejawiały. Już w roku 318/319 (630 ery Seleucydów) istnieje w Syrii wioska Lebaba, którą jej mieszkańcy sami określają jako „wioskę marcjonitów”. Zachowana inskrypcja głosi to w języku greckim – zdaniem A. Harnacka jest to dowód, iż mamy do czynienia nie z ludnością miejscową, która używałaby języka syryjskiego, lecz z emigrantami z grekojęzycznego miasta⁷³. Wioska ta powstać musiała w wyniku prześladowań cesarzy pogańskich, w połowie IV w. marcjonici cieszą się – mimo ustawy Konstantyna – faktyczną swobodą kultu w miastach Palestyny. Świadczą o tym słowa Cyryla Jerozolimskiego, który w jednej ze swoich homilii przestrzega podróżnych, aby przyjeżdżając do miasta pytali się o kościół katolików, by przypadkiem nie zbłądzić do kościoła marcjonitów lub manichejczyków⁷⁴. Jednakże w pierwszej połowie V w. na terenie północnosyryjskiej diecezji Cyru znów mamy do czynienia z większą liczbą podobnych do Lebaby wiosek – biskup Teodoret szczyli się, że podczas swego pontyfikatu zdołał nawrócić dziesięć wiosek marcjonitów, jedną arian i jedną eunomian⁷⁵. O wsiach zarażonych błędem marcjonitów wspomina on też w swej „Historii Kościoła”⁷⁶. Istnieją poważne podstawy, by przypuszczać, że w Egipcie istniały wsie zamieszkałe przez manichejczyków i setian⁷⁷. W Azji Mniejszej, gdzie misja heretycka na terenach wiejskich od dawna była

niejeden raz byłem przez owych ludzi obrzucany kamieniami i nawet znajdowałem się u bram śmierci” – pisze o swej misyjnej pracy wśród heretyków Teodoret (Theod., Ep. 81, tłum za J. Radożycki, op. cit., s. 154).

⁷¹ Mitchell, op. cit., s. 96-108; Frend, *The Winning of the Countryside*, JEH 18 (1967), s. 1-14; Frend, *Town and Countryside in Early Christianity*, [w:] *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker, Oxford 1979, s. 35-37, 39-40.

⁷² Epiph., Panar., haer. 75 Nie jest atoli jasne, czy zwolennicy Aariusza nie zostali „wygnani poza miasta i wsie” (idem, 75.3.2) za pomocą środków administracyjnych.

⁷³ Συναγωγή Μαρκιωνιστῶν κώμης Λεβάβου τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, προνοία Παύλου πρεσβυτέρου, τοῦ λ χ' ἔτους. Analiza za: Harnack, op. cit., s. 341*-344*, por. też H. Leclercq, *Marcionites*, DACL 10/2 (1931), s. 1840. Dodać tu można, że owa inskrypcja marciońska zdecydowanie wyprzedza w czasie większość inskrypcji chrześcijańskich pochodzących z wiejskich rejonów Syrii – chrystianizacja wsi syryjskiej, prowadzona przez mnichów, dopiero się wówczas zaczynała (Liebeschuetz, *Problems Arising from the Conversion of Syria*, [w:] *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker, Oxford 1979, s. 17-19).

⁷⁴ Cyryl Jerozolimski, Hom. 18.26.

⁷⁵ Theod., Ep. 81.

⁷⁶ Theod. HE V.31.3.

⁷⁷ Informacje o wsiach heretyckich zestawia Frend, *The Winning of the Countryside...*, s. 9. Niżej autor w inny sposób niż ja wyjaśnia przyczyny powstawania wsi heretyckich, dochodząc do wniosku, że mieszkańcy wsi, przyjmując heterodoksyjną tradycję, bronili się przed dominacją miejskiej, zhellenizowanej kultury (idem, s. 9nn.). Podobny pogląd wyraża MacMullen (*Provincial Languages in the Roman Empire*, „American Journal of Philology” 87 (1966), s. 1-16), który widoczne odrodzenie języków lokalnych w IV w. łączy z wrogością wobec hellenizacji kultury, manifestującą się właśnie w odrębnościach religijnych. Wrogość ta jednak nie zawsze obracała się przeciw katolicyzmowi, czasem mu wręcz sprzyjała, jak to miało miejsce w przypadku Oshroene (P. Bruns, *Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit*, ZKG 101 (1990), s. 21-57).

zaawansowana⁷⁸, zjawisko czysto heretyckich miejscowości występuje oczywiście na znacznie większą skalę. Najbardziej spektakularny jest tu przykład nowacjańsko-enkratycznego miasteczka Laodycei Spalonej w Izaurii⁷⁹. Wyliczyć by tu można liczne inne przykłady⁸⁰, nie mają one już tak jednoznacznej wymowy, jak te podane dla Syrii.

Podobne zjawisko zauważa P. Brown wśród manichejczyków zachodniej części państwa – wspólnoty manichejskie wycofują się na wieś, ale też do małych miast, gdzie administracja cesarska widocznie była mniej zaangażowana w ich prześladowanie⁸¹. Jego obserwację potwierdza ustawa C.Th. XVI.5.7, wyróżniająca „małe miasteczka” jako ewentualne miejsce zgromadzeń heretyków⁸². W Egipcie manichejczycy znaleźli schronienie w niektórych klasztorach, gdzie udawali chrześcijańskich mnichów i jeszcze przez długie wieki potajemnie szerzyli swoją naukę⁸³.

Kolejnym czynnikiem, przyspieszającym proces spychania heretyków na peryferia społeczeństwa, były deportacje. Od czasów Konstantyna deportacje stały się głównym środkiem polityki wewnętrzkościelnej, stosowanym także wobec osób uznanych za heretyków⁸⁴. Kodeks Teodozjusza wymienia deportację jako karę przewidzianą za niektóre przestępstwa heretyków (przede wszystkim eunomian): za nauczanie na wsi (C.Th. XVI.5.34), za odprawianie nabożeństw w stolicy (C.Th. XVI.5.58.3), za udzielanie powtórnego chrztu (C.Th. XVI.5.65.4). C.Th. XVI.5.36 nakazuje wprost deportację i konfiskatę mienia biskupów eunomiańskich, bez żadnych dodatkowych przestępstw przez nich popełnionych. Na miejsce zesłania wybierano odosobnione rejony Imperium, gdzie zesłany czułby się całkowicie obco, oderwany od swej wspólnoty.

⁷⁸ Chrześcijaństwo w ogóle poczyniło tu bardzo wcześniej postępy na wsi – Sozomen, który był świadkiem roli, jaką w nawracaniu wsi syryjskiej odgrywali anachoreci, nie potrafił sobie tego wytłumaczyć inaczej niż przez założenie, że i tu działali niegdyś jacyś święci mężowie (Sozom. HE VI.34). Stopień chrystianizacji wsi małoazjatyckiej budził więc zdumienie nawet w początkach V w. A jednocześnie było to w znacznej mierze chrześcijaństwo heretyckie lub schizmatyczne. Zwłaszcza rejony Frygii i Galacji (o heretykach w Galacji zob. C. Foss, *Ankyra*, RAC Suppl. 1985, s. 463) zdominowane były przez kościoły nowacjan, montanistów i enkratyków; w Hellesponcie liczni byli macedonianie, w Paflagonii – nowacjanie.

⁷⁹ Laodycea Combusta, Λαοδικεία Κατακεκαυμένη, zob. Calder, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, ... s. 68. Zdaniem Caldera, prawdopodobnie właśnie to miasto ma na myśli Epifaniusz, gdy pisze o Frygii Spalonej, krainie pełnej różnych sekt a zwłaszcza enkratyków (Epiph., Panar., haer. 47.1.2).

⁸⁰ Oczywistym przykładem są Pepuza i Tymion, „święte miasta” montanistów, których dokładna lokalizacja jest po dziś dzień przedmiotem sporów (A. Strobel, *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin 1980, s. 16nn.; Trevett, op. cit., s. 15nn.). Nowacjanie byli szczególnie liczni w okolicach Mantineion w Paflagonii, gdzie potrafili się przeciwstawić wysłanemu przeciw nim licznemu oddziałowi wojska (Socr. HE II.38); wymienić też można paflagońską wieś Lazane, gdzie ich tłum zamordował biskupa Hypatiosa z Gangry (za: V. Schulze, *Altchristliche Städte und Landschaften, II Kleinasien*, vol. I, Gutersloh 1922, s. 203). Czysto nowacjańskie było też zapewne Kotyeon w północnej Frygii, gdzie znajdowało się jedno z najważniejszych nowacjańskich biskupstw (Socr. HE IV.28). W I poł. V w. mieszkańcy tego miasta zamordowali czterech kolejnych przysłanych tu z Konstantynopola biskupów (zob. rozdz. 2.2, s. 146). Wymienić można wreszcie miejscowość „u źródeł rzeki Sangaros”, w której odbył się nowacjański synod (Strobel, op. cit., s. 13n.) i z której prawdopodobnie pochodził związany z nowacjanami kwartodecymanin Zenon (ACO I.1.6, s. 105, nazwa miejscowości jest tu zniekształcona do Σαγαρίου Πυθα, jednak w podobnym stopniu zmienia się ona u historyków Kościoła – jak pokazał Strobel).

⁸¹ Brown, op. cit., s. 101.

⁸² Zob. rozdz. 1.4, przyp. 51.

⁸³ Stroumsa, op. cit., s. 313-316.

⁸⁴ Taki charakter miało zesłanie Ariusza po odmowie podpisania przezeń postanowień Soboru w Nicei, przykładem zesłania heretyka w okresie przed 378 jest na pewno zesłanie Audiusa (Epiph., Panar., haer. 70.14.5).

Z przeciwną tendencją spotykamy się w przypadku łagodniejszej kary „przeganiania” heretyków z miast, kiedy wysyłano ich do miejsca urodzenia (przepis ustawy C.Th. XVI.5.12 nakazuje wszystkim heretykom powrót do miejsca zamieszkania). Być może wybór ten opierał się na pewnym poczuciu porządku: skoro heretyk nie mógł być usunięty z obszaru państwa, gdzie było jego miejsce, jeśli nie tam, skąd przybył. Do miejsca swego pochodzenia (do własnej posiadłości Dakora w Kapadocji) został ostatecznie zesłany sam Eunomiusz i przebywał tam aż do śmierci, co nie uniemożliwiało mu udziału w życiu kościoła eunomiańskiego⁸⁵.

Pierwsze rozwiązanie, zesłanie w odległe zakątki Imperium, też nie było najszczęśliwsze z punktu widzenia państwa dążącego do ograniczenia szerzenia się herezji. Faktycznie tyleż ograniczało ono wpływ przywódcy heretyckiego na własny kościół, co sprzyjało prowadzeniu przezeń działalności misyjnej. Tak więc Aecjusz zyskał wielki szacunek wśród barbarzyńskich mieszkańców okolic Pepuzy (prawdopodobnie montanistów), do której zostaje zesłany przez Konstancjusza⁸⁶, a zesłany Audius szerzył swą wiarę wśród Gotów⁸⁷. Eunomiusz, również czasowo zesłany nad Dunaj, przeniesiony został stamtąd do Kapadocji po najeździe Gotów⁸⁸ – sądzić należy, że władze nie kierowały się tu jedynie troską o zapewnienie heretykowi bezpieczeństwa, ale raczej obawą, by jego herezja nie odniosła tu podobnego sukcesu misyjnego, jak wcześniej nauki Audiusa.

W inny sposób zepchnięciu wspólnot heretyckich na margines społeczeństwa sprzyjał nakaz spalania ksiąg heretyckich. Nakaz ten, wydany zapewne już przez Konstantyna (Euseb. V.C. III.66), z całą pewnością obowiązuje od czasów Arkadiusza (C.Th. XVI.5.34.1), który grozi też karami za samo takich pism posiadanie. Noetlichs wskazuje, że represja ta stosowana była wyłącznie wobec heretyków, omijała zaś pogan i Żydów⁸⁹. Nietrudno to wyjaśnić. Słowo pisane miało w religii chrześcijańskiej ogromne znaczenie, wszelkie prześladowania chrześcijan uderzać musiały albo w samo Pismo Święte (jak w przypadku prześladowań Kościoła przez pogańskich cesarzy), albo w komentarz do niego (jak w przypadku prześladowań kościołów heretyckich przez cesarzy chrześcijańskich). Skutki takich prześladowań trudne są wprost do przecenienia. Widzimy je na przykładzie marcjonitów: jeszcze Epifaniusz posiada cały tekst marcjońskiego Pisma Świętego, tj. przekształconą przez Marcjona wersję Nowego Testamentu (Ewangelii Łukasza i Listów Pawła), a może też „Antytezy” zawierające treść nauki Marcjona⁹⁰. Tekst ten przytacza i komentuje w „Panarionie” (haer. 42.11-13) – nie po to przecież, by podawać go do wiadomości nieświadomym czytelnikom, lecz by dostarczyć broni do walki tym, którzy się z nim zetkną⁹¹. Natomiast już Eznik z Kolb, piszący swą herezjologię w pół wieku po Epifaniu (ok. 430) wspomina, że marcjonici podają sobie treść swej nauki z ust do ust, skrywając ją nawet przed większością własnych wiernych⁹². Podobna nieświadomo-

⁸⁵ Philost. HE X.6, XI.5, Sozom. HE VII.17.

⁸⁶ Philost., HE IV.8.

⁸⁷ Epiph., Panar., haer. 70.14.5, 70.15.3-4.

⁸⁸ Philost., HE X.6.

⁸⁹ Noetlichs, *Die gesetzgeberische Massnahmen...*, s. 196.

⁹⁰ Epifaniusz podaje tekst dwu antytez Marcjona, co nie oznacza, że znał oryginalny tekst tego dzieła (Harnack, op.cit., s. 366*),

⁹¹ Epiph. Panar., haer. 42.11.2.

⁹² „Doch das wissen sie nicht alle, sondern nur wenige von ihnen. Sie pflanzen ihre Lehre einander mündlich fort. Sie sagen: Der andere (Gott) hat uns vom Herrn der Geschöpfe um einen Preis erkaufte. Doch auf welche Weise

mość zasad własnej wiary jest udziałem owego wspomnianego wyżej marcjonańskiego urzędnika z Antiochii, choć w legendzie wciąż jeszcze jest mowa o pismach Marcjona (τὰ συγγράμματα αὐτοῦ)⁹³. Kościół marcjonitów, zmuszony do ukrywania swojej doktryny, wyrodnił w sektę, w której nieliczni wtajemniczeni z niechęcią wydzielali okrucy wiary zabobonemu tłumowi wyznawców. Może obawa przed takim właśnie losem skłaniała tak różne przecież kościoły nowacjan i eunomian do tak wielkiego szacunku dla wiedzy, jaki widzimy m.in. w dziełach ich historyków?

Wszystkie zgromadzone w tym rozdziale przykłady ilustrują proces dostosowywania się kościołów heretyckich do represji, spadających na nie ze strony państwa, współdziałającego z Kościołem. W mniejszym lub większym stopniu postawa ta oznacza akceptację istniejącego porządku prawnego. Z całą pewnością wyrazem akceptacji państwa jest zarówno poszukiwanie protektorów wśród urzędników, jak i samo sprawowanie urzędów. Natomiast wyjście herezji poza miasto oraz różne formy potajemnej działalności oznaczają, owszem, pewnego rodzaju bierny opór wobec wydawanych zarządzeń. Jest on oczywiście absolutnie konieczny, żaden kościół nie może przecież zrezygnować z odprawiania nabożeństw, wyświęcania duchownych czy też przekazywania treści swej wiary. Nie ma natomiast w owych działaniach śladu prób jakiegos czynnego oporu wobec państwa czy też naruszania porządku społecznego. Naukowcy dopatrywać się go będą natomiast w radykalnych ideach ascetycznych, obecnych w wielu herezjach i schizmach, oraz w rozruchach i tumultach, wzniesionych przez wyznawców mniejszościowych kościołów. Z tymi poglądami przyjdzie nam polemizować zanim przystąpimy do właściwego tematu drugiej części pracy: świadomie ukształtowanych i jawnie wyrażanych przez heretyków poglądów na temat chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego.

und womit er sie erkaufte habe, das wissen nicht alle" (Eznik von Kolb, *Wider die Irrlehren*, IV.1, [w:] *Ausgewählte Schriften der Armenischen Kirchenväter* I Bd., aus dem armenischen übersetzt, hrsg. v. S. Weber, BKV I.57, München 1927, s. 155).

⁹³ *Die Vita des Johannes Chrysostomos...*, s. 184-188.

Część druga

**Poglądy przedstawicieli
mniejszości heretyckiej
na roszczenia
cesarstwa rzymskiego
do bycia cesarstwem
chrześcijańskim**

2.1

Kościół mniejszościowy jako rzekome zagrożenie dla porządku politycznego we wschodniej części Imperium

Wyształcenie się w społeczeństwie rzymskim mniejszości religijnej określanej mianem „heretyków” było jednym z aspektów chrystianizacji cesarstwa rzymskiego. Chrystianizacja ta przebiegała na wielu poziomach, najbardziej namacalnym jej przejawem jest coraz ściślejsze powiązanie struktur Kościoła i państwa. Pierwszym warunkiem tego procesu było uznanie Kościoła za legalną korporację¹, przy czym od razu obdarzono duchowieństwo określonymi przywilejami. Dalszą konsekwencją było rosnące związanie Kościoła z państwem („upaństwowienie Kościoła” jako druga strona chrystianizacji państwa). Także i ono nie przejawiało się jedynie na poziomie idei. Już w IV w. gmina chrześcijańska zaczyna zlewać się z *civitas*, biskup przejmuje w coraz większym stopniu obowiązki urzędnika państwowego². Ruch monastyczny bywa często postrzegany jako reakcja na ten proces³. Ten jednostronny punkt widzenia zaważył też na traktowaniu niektórych ascetyczno-radykalnych sekt jako ruchów o charakterze anarchistycznym, antypaństwowym. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, by były one w ten sposób

¹ R.M. Honig (op. cit., s. 305-307) wskazuje, że prawne uznanie Kościoła za korporację nastąpiło najpóźniej w 321 r. (C.Th. XVI.2.4).

² F. Vittinghoff, *Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins*, [w:] *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, Genève 1989, s. 19; H. Chadwick, *Bishops and Monks*, St. Patr. 24, Leuven 1993, s. 50-56; Ceraan, *Antychrześcijańska polityka cesarza Juliana Apostaty...*, s. 16n.; Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, s. 315-320, 350-356. Szczególnie dobrze widoczny jest proces wzrostu roli biskupa w miastach, zdaniem D. Claude (*Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, München 1969, s. 119-131) do VI w. przejął on funkcje najwyższego urzędnika w mieście. Też tę krytykuje jednak A. Hohlweg (*Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz*, „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik” 20 (1971), s. 51-62), wskazując, iż znaczenie biskupa nawet w VI w. wynikało z jego wielkiego autorytetu i pozycji wśród ludności miasta, nie zaś z przyznania mu jakichkolwiek urzędniczych uprawnień przez państwo. Ustawowe regulacje dotyczące godności biskupa jako urzędnika przedstawia Noetlichs, *Materialie zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen...*, s. 30.

³ Chadwick, op. cit., s. 45-49; F. von Lilienfeld, *Mönchtum II*, ThRE 23 (1994), s. 157-160 zbiera i odpira wszystkie teorie próbujące tłumaczyć genezę chrześcijańskiego monastycyzmu czy to procesami natury socjologicznej, czy to wpływami innych religii; por. też B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969; F. Winkelmann, *Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des 4. Jahrhunderts*, „Klio” 53 (1971), s. 294.

oceniane przez współczesnych; ich wrogość (czy raczej: poczucie wyższości) wobec społeczeństwa znajdowała wyraz jedynie na płaszczyźnie moralnej⁴. Niewątpliwie w swych początkach z rezerwą ze strony niektórych biskupów spotykał się ruch ascetyczny jako taki. Najbardziej spektakularnym tego przykładem jest potępienie idei głoszonych przez prekursora monastycyzmu w Azji Mniejszej, biskupa Sebaste Eustacjusza, przez uczestników synodu w Gangrze (prawdopodobnie w roku 341) z Euzebiuszem z Nikomedii na czele⁵. Ich obawy w jakimś stopniu były słuszne, zasady ascezy eustacjańskiej w skrajnej interpretacji Aeriusza prowadziły na manowce dziwacznej, wyrzekającej się kontaktu z resztą społeczeństwa herezji, głosząc ją, rzeczonemu Aeriuszowi powiódł w odludne góry całą wspólnotę eustacjańską, którą zarządzał⁶.

Ale czasy się zmieniły i już w trzydzieści lat po synodzie w Gangrze jednym z cieszących się najwyższym autorytetem nawet poza Azją Mniejszą biskupów jest kolejny uczeń Eustacjusza, Bazyl Wielki. Zaś tropiciel herezji Epifaniusz z Salaminy nie potępia radykalizmu wymagań stawianych przez członków sekt, a jedynie żądanie, by podporządkowali się im wszyscy chrześcijanie bez wyjątku⁷. Kiedy w monastycyzmie pojawi się kolejny radykalny, heterodoksyjny prąd, messalianizm, jego najbardziej gorliwymi tropicielami staną się właśnie uczniowie Bazylego ze wspólnoty w Side⁸. Choć więc ruch ascetyczny mógł kryć w sobie jakieś załączki protestu przeciw rosnącemu konformizmowi części duchowieństwa czy przeciw symbiozie Kościoła i państwa, nie rozwinął się nigdy w ruch rewolucji społecznej – przynajmniej na terenie Azji Mniejszej, uczeni dopatrują się pewnych radykalnych społecznie tendencji w monastycyzmie syryjskim, a przede wszystkim wśród tzw. circumcellionów w Afryce⁹.

Należy, jak sądzę, odróżnić badania stosunku „heretyków i schizmatyków” do państwa rzymskiego od analizy ich położenia w rzymskim społeczeństwie. Z pewną słusnością wskazać można, co prawda, że przynależność do państwowego aparatu urzędniczego jest już jakąś formą akceptacji państwa. Ten rodzaj akceptacji ma jednak charakter w znacznym stopniu bierny, nie wymagający refleksji. Podobnie odejście na margines społeczeństwa, czy to wywołane prześladowaniami, czy też będące konsekwencją przyjęcia pewnego rodzaju ascetycznej ideologii, nie musi pociągać za sobą wrogości wobec państwa, w którym się żyje.

W drugiej części mam zamiar zająć się świadomą postawą „heretyków i schizmatyków” wobec państwa rzymskiego. Mogła się ona wyrażać, po pierwsze, w wypowiedziach przedstawicieli poszczególnych sekt na temat cesarza czy państwa rzymskiego, szczególnie w kontek-

⁴ Przykładem może tu być postawa hydroparastatów, gardzących resztą ludzkości jako οὐνοπόται i grożących im gniewem Bożym (W.M. Calder, *Two Encratite Tombstones*, ByzZ 30 (1930), s. 646).

⁵ J. Gribomont, *Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, St. Patr. II (1957), s. 400-407; Dagron, *Les Moines et la Ville...*, s. 250nn. Za odmiennym datowaniem synodu w Gangrze (na lata 50-te IV w.) opowiada się Barnes, *The Date of the Council of Gangra*, JThS 40 (1989), s. 121-124 – oczywiście w tym wypadku Euzebiusz z Nikomedii nie mógłby w nim uczestniczyć. O Eustacjuszu zob. Hauschild, *Eustathius von Sebaste*, ThRE 10 (1983), s. 547-550.

⁶ Epiph., Panar., haer.75.1.5-2.4, 3.1-2. Na manowce podobnego ekstremizmu zбочzył później także diakon Venasy, Glycerius (Basilius Caes., Ep. 169-171).

⁷ Epifaniusz oskarżał o to apotaktytów (Panar., haer. 61.3.7-8, 4.3-4) i zwolenników Hierakasa w Egipcie (Panar., haer. 67.2.9).

⁸ Gribomont, op. cit., s. 414; Hefele, op. cit. 2/1, s. 77n.

⁹ Friend, *The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission – Monasticism – Worship*, [w:] *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, Genève 1987, s. 99-104. Trzeba jednak podkreślić, że pogląd Frienda, iż circumcellioni byli mnichami w kościele donatystów, nie jest wcale jedynym funkcjonującym w nauce wyjaśnieniem zagadki tego ruchu.

ście dobrych relacji tegoż państwa z uznawanym przez nie Kościołem, oraz prześladowań lub ich gróźb, wymierzonych w przedstawicieli innych kościołów. Po drugie, postawa ta mogła znajdować wyraz w demonstracjach zbiorowego niezadowolenia, w sięganiu po różne formy przemocy, w skrajnym przypadku w zamieszkach i tumultach – a więc działaniach wymierzonych przeciwko cesarzowi, państwu lub aparatowi władzy – bądź też w braku takich agresywnych aktów. Ten drugi kierunek badań jest nadzwyczaj kuszący, obawiam się jednak, że uzyskane dotąd wyniki okażą się dalekie od zadowalających.

Heretycy byli dotąd często przedstawiani w literaturze jako jeden z czynników anarchizujących życie społeczne w późnym cesarstwie rzymskim, co miało też usprawiedliwiać ich prześladowania. Teza ta znajduje dość wątpliwe oparcie w źródłach, trzeba jednak też przyznać, że jej autorzy rzadko zadawali sobie trud jej uzasadnienia, w najlepszym razie uogólniając wnioski wypływające z badań nad donatystami¹⁰. Ostatnio jednak znalazła ona odparcie w poważnym artykule N. McLynna¹¹. Autor postawił sobie za cel zbadanie owego pokutującego w nauce przekonania o nienawiści dzielącej wyznawców poszczególnych odłamów chrześcijaństwa w IV w., wybuchającej przy każdej nadarzającej się okazji w krwawych rozruchach. Uwagę skupia on na obu stolicach – w interesującej nas części artykułu analizuje (także niedosłże) konflikty na tle religijnym w Konstantynopolu od czasów Konstantyna po Arkadiusza: demonstracje przeciwników Ariusza po jego przybyciu do stolicy, zamieszki zwolenników biskupa Pawła zakończone zamordowaniem magistra militum Hermogena, „ewakuację” przez nowacjan zagrożonego zburzeniem kościoła na przedmieścia, gwałtowne wystąpienia arian przeciw katolickim biskupom Grzegorzowi z Nazjanzu i Nektariuszowi, wreszcie starcie nocnych procesji ariańskiej i katolickiej za pontyfikatu Jana Chryzostoma. Wnikliwie przyglądając się każdemu z tych wydarzeń, autor nie znajduje potwierdzenia dla tezy o wyjątkowej wrogości panującej między chrześcijanami różnych wyznań – nawet w owych, niezbyt przecież licznych (jak na 80 badanych lat), wypadkach często zatrzymywano się na agresji słownej. A przecież – dodaje autor – w długich okresach spokoju heretycy uczęszczali na nabożeństwa katolickie (czego liczne świadectwa znajdujemy w homiliach i „Historiach Kościoła”¹²).

Konstantynopol nie był zaś bynajmniej wyjątkowo spokojnym miejscem – wszystko wskazuje, że w IV w. nie najlepiej jeszcze zorganizowana administracja Nowego Rzymu nie w pełni potrafiła wywiązać się z zadania utrzymania porządku w Mieście, czego wyrazem były m.in. szczególnie liczne zamieszki.

Dla nas największe znaczenie ma wynik badań McLynna nad rzekomo buntowniczym, antycyarskim charakterem tych wystąpień. Autor zwraca uwagę, że najostre wystąpienia,

Zupełnie odrębnym, nie należącym do tematu pracy, problemem jest rozwój ruchu monastycznego w kościołach heretyckich i schizmatycznych; wymienić tu należy zwłaszcza macedonian, postępujących za ideami Eustacjusza i Maratoniosa (Dagron, op. cit., s. 250-257), oraz nowacjan, których duże klasztory istniały w V lub VI w. w Tyanie, nad morzem Marmara i prawdopodobnie w Paflagonii (Mitchell, op. cit., s. 115n.).

¹⁰ Tak postępuje np. Gaudemet (*L'Église dans l'empire romain...*, s. 598). Jednakże często agresywność heretyków przyjmowana jest a priori, np. w omawianym artykule Barone-Adesiego o enkratycznych czy też w twórczości MacMullena, który, co prawda, problemem tym zajmuje się jedynie marginalnie (MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge 1967; MacMullen, *The Historical Role of Masses in Late Antiquity*, [w:] MacMullen, *Changes in the Roman Empire*, Princeton 1990, s. 250-276).

¹¹ N. McLynn, *Christian Controversy and Violence in the Fourth Century*, „Kodai. Journal of Ancient History”, 3 (1992), s. 15-44.

¹² McLynn, op. cit., s. 29n., na przykładzie Sozom. HE VIII.5; jak wspomniałem (w rozdz. 1.5, przyp. 47) można też pokazać inne dowody uczęszczania heretyków na kazania Jana Chryzostoma.

takie jak zamieszki zakończone zabiciem Hermogenesa (341/342)¹³ czy podpaleniem domu Nektariusza (388)¹⁴, miały miejsce pod nieobecność cesarza, a ich źródło tkwiło zapewne w pewnych niejasnościach co do jego woli czy losu. Przybycie cesarza (czy choćby wiadomości o jego zwycięstwie) natychmiast je uśmierzała. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w nie rozpatrywanym przez McLynna przypadku zamieszek poprzedzających „synod wszystkich herezji” z 383 r. (Sokrates uznaje je za najpoważniejsze podczas panowania Teodozjusza). Niepokoje te przewyciężone zostają, jak pamiętamy, z chwilą gdy cesarz publicznie daje wyraz swej dezaprobacie dla wszystkich wyznań wiary niezgodnych z ortodoksyjnym, a więc gdy kończy się niejasność co do jego stanowiska w sprawach wiary. Oczywiście, cesarz opowiedział się publicznie za nicejskim *Credo* już edyktem *Cunctos populos*, prawdopodobnie jednak masy wiernych kościołów heretyckich potrzebowały spektakularnego gestu Imperatora, jakim było demonstracyjne podarcie wyznań wiary spisanych przez ich przywódców, by znikły wśród nich wszelkie niejasności¹⁵.

Jedynie analizowane wyżej¹⁶ starcie między procesjami ariąską i katolicką odbyło się za obecności cesarza w stolicy, wydarzenie to jednak w mniej lub bardziej świadomy sposób zostało sprowokowane przez stronę katolicką, dysponującą przy tym wsparciem cesarzowej. Natomiast hałaśliwe demonstracje arian po przyjeździe Teodozjusza I do Konstantynopola w 380 r., o których wspomina Grzegorz z Nazjanzu, były w pełni uprawnionym sposobem wyrażania woli przez lud, w żadnym wypadku nie łączyły się z przemocą. Dokuczliwe, choć niezbyt – zdaniem autora – groźne akty przemocy, z którymi spotkał się Grzegorz podczas swego pontyfikatu, były całkowicie bagatelizowane przez odpowiedzialnych za utrzymanie porządku w mieście urzędników.

Do sporządzonej przez McLynna listy zamieszek (w której nie wszystkie punkty dotyczą oczywiście grup uznawanych w danym momencie przez państwo za heretyckie) dopisać możemy kolejne, zarówno te odbywające się w Konstantynopolu, jak i poza nim. Najbardziej spektakularnym wydarzeniem jest zapewne wycięcie w pień przez paflagońskich nowacjan z okolic Mantineion czterech oddziałów wojska. Żołnierze zostali wysłani tam przez biskupa Konstantynopola Macedoniusza, który siłą chciał zmusić tamtejszych nowacjan do porzucenia wiary we współtistość¹⁷. W roku 428 ostra antyheretycka polityka Nestoriusza doprowadziła do kolejnych, godnych pożałowania wydarzeń. Gdy Nestoriusz pomaszerował na czele tłumu zwolenników, zamierzając zburzyć znajdujący się w Mieście budynek, w którym arianie odprawiali nielegalnie swe nabożeństwa, ci sami podpalili swoją świątynię – co tylko szczęśliwym zbiegiem okoliczności nie doprowadziło do wielkiego pożaru¹⁸. Represje przeciw kwartodecymanom doprowadziły do rozruchów w Milecie i Sardes, w których zginąć miało wiele osób¹⁹. Doprowadzeni zaś przez działającego z podszuczenia Nestoriusza biskupa Antoniusza z Germe do rozpaczy miejscowi macedonianie zamordowali swego prześladowcę, co ściągnęło represje

¹³ O zamieszkach związanych z próbą usunięcia Pawła, które zasadniczo nie należą do badanego tu przeze mnie tematu, zob. W. Telfer, *Paul of Constantinople*, HThR 43 (1950), s. 30-92; Barnes, *Athanasius and Constantius...*, s. 212-217.

¹⁴ Zob. rozdz. 1.4, s. 93.

¹⁵ Socr. HE V.10, zob. rozdz. 1.4, s. 86.

¹⁶ Zob. rozdz. 1.5, s. 107n.

¹⁷ Socr. HE II.38.29-32.

¹⁸ Socr. HE VII.29.8-9.

¹⁹ Socr. HE VII.29.12.

na ich kościoł w okolicach Konstantynopola i w całym Hellesponcie²⁰. Nie wydaje się, by heretycy mieli wiele względów dla prześladowających ich biskupów – nowacjanie we Frygii i Paflagonii mają na sumieniu co najmniej pięciu zamordowanych²¹, sam Teodoret skarży się iż nieraz został obrzucony przez heretyków kamieniami²².

Nie wydaje się, by w którymkolwiek z tych przypadków można było mówić o wystąpieniach przeciw państwu. Gniew heretyków obracał się przeciw biskupom, którzy byli przecież, jak wskazałem wielokrotnie, odpowiedzialni także za wprowadzanie w życie wydanych przez cesarza praw antyheretyckich. Nawet wystąpienie nowacjan w Mantineion jest w istocie skierowane przeciw Macedoniuszowi, nie państwu – żołnierze giną, gdyż dali się użyć jako narzędzie polityki kościelnej. Tak zresztą potraktował sprawę zapewne sam Konstancjusz – Sokrates nie wspomina, by jakiegokolwiek represje dotknęły nowacjan, gniew cesarski kieruje się natomiast przeciw biskupowi. Można podejrzewać, że Macedoniusz posłużył się wojskiem samowolnie, bez wiedzy i zgody cesarza – praktyka wcale nie tak rzadko stosowana przez potężnych biskupów owego czasu²³. Dodać też należy, że w każdym z wymienionych przypadków heretycy nie dopuszczali się aktów przemocy nie sprowokowani, lecz odpowiadali na prześladowania i bardziej lub – na ogół – mniej pokojowe próby skłonienia ich do porzucenia dawnych błędów.

Co ciekawe, nie napotyamy w owych agresywnych zachowaniach heretyków żadnych świadomych dążeń do wymuszenia zmiany polityki religijnej cesarstwa. Biorąc pod uwagę rezultaty zamieszek, okazują się one dla heretyków niekorzystne: arianie zostają ukarani za spalenie domu Nektariusza nową ustawą cesarską, po starciu z katolicką procesją zakazuje się im odbywania nocnych śpiewów antyfonalnych w stolicy, macedonianie po zamordowaniu biskupa tracą swoje kościoły. Ale nawet gdy dociekamy intencji tych zachowań, musimy być zdziwieni nietrafnością wyboru momentu zamieszek. Jedynie atak na dom Nektariusza odbywa się w chwili, gdy losy cesarstwa wydają się niepewne, a więc możliwe jest wymuszenie tu jakiejś korzystnej zmiany. Jednakże niewiele lat później arianie konstantynopolitańscy tracą najlepszą okazję do wymuszenia korzystnych z ich punktu widzenia zmian, jaką stworzył bunt ariańskiego Gota Gainasa i zajęcie przez jego wojska stolicy. Heretycy nie mieli tu oczywiście monopolu na lojalność, można wskazać, że katolicy poddani zachowywali się poprawnie zarówno wobec sprzyjających pogaństwu uzurpatorów²⁴, jak i wobec proariańskich cesarzy²⁵.

Być może jednak rozruchy prowokowane przez heretyków zdarzały się znacznie częściej, niż to wynika ze źródeł. Th.O. Martin sugeruje, iż cesarze właśnie w obawie przed takimi zamieszkami wydali szereg ustaw, zgromadzonych w 4. rozdziale XVI księgi Kodeksu Teodo-

²⁰ Socr. HE VII.31.

²¹ Zob. rozdz.2.2, s. 146.

²² Theod., Ep. 81.

²³ P. Krupczyński, *Armia w greckich historiach Kościoła IV-VI wieku*, [w:] *Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Historica 48, Łódź 1993, s. 34; najbardziej spektakularnym przykładem takiej biskupiej samowoli w czasach Konstancjusza było zesłanie na rozkaz Bazylego z Ancyry, bez wiedzy cesarza, 70 biskupów anomejskich (zob. rozdz.1.3, s. 72).

²⁴ S. Elbern, *Kirche und Usurpation. Das Verhalten kirchlichen Würdenträger gegenüber illegitimen Herrschern in der Spätantike*, „Römische Quartalschrift” 80 (1986), s. 26-38. Dodać tu można, że chrześcijanie w swej masie pozostali lojalni także wobec jedynego pogańskiego uzurpatora, któremu się powiodło, Juliana (Ceran, *Antychrześcijańska polityka cesarza Juliana Apostaty...*, s. 123nn.).

²⁵ Hachling wskazuje na wysoki odsetek zwolenników Nicei wśród wysokich oficerów Walensa (op. cit., s. 562n.), którzy nigdy jednak nie zwrócili swej siły przeciwko cesarzowi i jego brutalnej polityce.

zjusza²⁶. Bliższa analiza tego rozdziału każe jednak porzucić ów trop. W jego skład wchodzi sześć ustaw. Trzy z nich (C.Th. XVI.4.4-6) dotyczą, faktycznie, zamieszek na tle religijnym, wszystkie jednak zostały wydane w związku z jednym, konkretnym wydarzeniem – rozruchami, jakie miały miejsce w Konstantynopolu po usunięciu Jana Chryzostoma. Trzy pozostałe zaś (C.Th. XVI.4.1-3) dotyczą nie tumultów, lecz zakazują dysput religijnych; jedynie C.Th. XVI.4.1 usprawiedliwia ten zakaz możliwością powstania zamieszek. Sądzę więc, że rozdział traktować należy, zgodnie zresztą z jego tytułem (*De his, qui super religione contendunt*), jako zbiór ustaw wymierzonych przeciwko religijnym dysputom – a więc heretyckiej propagandzie. A skoro tak, nie znajdujemy w Kodeksie Teodozjusza żadnego dowodu, by, wstrząsające rzekomo państwem, heretyckie rozruchy zmusiły cesarzy do wydawania jakichkolwiek specjalnych ustaw w owe akty przemocy wymierzonych.

Powyższe rozważania pokazują, jak trudno powiedzieć cokolwiek o poglądach politycznych heretyków na podstawie ich zachowania. Brak dowodów na to, by zamieszki były obrócone przeciw państwu nie jest jeszcze dowodem na to, że tendencje takie nie grały tutaj jakiejś roli. Wbrew McLynnowi mógłby ktoś słusznie stwierdzić, że sam fakt, iż do takich objawów przemocy dochodziło, dowodzi przedkładania przez heretyków i schizmatyków nienawiści do wrogów swego wyznania nad posłuszeństwo państwu. Niewątpliwie badania nad aktami przemocy ze strony heretyków należy prowadzić dalej, będzie to jednak wymagało znacznego poszerzenia bazy źródłowej, m.in. o źródła hagiograficzne. Na tym etapie badań nie jestem, w stanie, niestety wyciągnąć jednoznacznych wniosków. Dlatego też w drugiej części mojej pracy zdecydowałem skupić się głównie na jawnie formułowanych w kręgu mniejszości heretyckiej poglądach na cesarstwo chrześcijańskie.

²⁶ Th.O. Martin, *Theodosius' Laws on Heretics* ..., s. 117n.

2.2

„Co ma cesarz do Kościoła”. „Heretycy i schizmatycy” wobec problemu współdziałania państwa i Kościoła

Czynnikiem decydującym w rozwoju świadomości heretyków i schizmatyków było to, że jako członkowie swoich kościołów stali się w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim prześladowaną mniejszością. Ktoś mógłby zauważyć, że określenie „stali się” nie jest tu zupełnie na miejscu. Przecież niewiele lat wcześniej jako chrześcijanie spotykali się ze znacznie ostrzejszymi represjami ze strony pogańskiego państwa. Liczne świadectwa męczeństwa ze strony marcjonitów, montanistów, enkratyków¹ świadczą o tym, że drobne wspólnoty heretyckie nie mniej były przez te prześladowania dotknięte niż sam Wielki Kościół. Symbolem tamtych czasów może być los sporu w kościele egipskim między Melicjuszem a Piotrem, przerywanego raz po raz uwięzieniem jego głównych uczestników². Swoisty nawrót do tej sytuacji nastąpił w czasach Juliana Apostaty, kiedy to w szeregach wyznawców znów odnajdujemy – obok przedstawicieli uznawanego dotąd przez państwo Kościoła – także enkratyka Buzyrysa³.

Zmiana, która nastąpiła, dotyczyła przede wszystkim zróżnicowania chrześcijan na członków Kościoła uznawanego przez władzę oraz na „heretyków i schizmatyków”. Dla tych ostatnich prześladowanie przez władzę świecką – mniej surowe przecież niż w czasach niedawnych – nie było niczym nowym. Dotąd jednak była to władza pogańska, teraz rościła sobie pretensje do chrześcijańskości. Co gorsza, związała się z Kościołem, który w oczach samych „heretyków i schizmatyków” był właśnie heretycki lub schizmatyczny. To stanowiło dla nich problem nowy, nad którym nie można było przejść obojętnie.

Prześladowania, z którymi spotykali się chrześcijanie ze strony pogańskiego cesarstwa rzymskiego, rodziły wśród chrześcijan różne odruchy, różne były też oceny pogańskiego państwa i pogańskich cesarzy. K. Aland w krótkim zestawieniu tych ocen uzyskał obraz mało zaskaku-

¹ O męczennikach montanistach zob. Euseb. HE V,16.20, 22, V.18.5-6; marcjonitach – Euseb. HE IV.15.46, V.16.21, VII.12, Mart. Pal. 10.3; o prześladowaniach enkratyków mówi nam napis nagrobny z Laodycei (Calder, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies...*, s. 70).

² W. Telfer, *Meletius of Lycopolis and episcopal succession in Egypt*, HThR 47 (1955), s. 227-231; Griggs, op. cit., s. 116nn.

³ Sozom. HE V.11.

jący dla tych, którzy znają myśl Kościoła pierwszych wieków – chrześcijanie rzadko winili cesarzy czy, tym bardziej, struktury państwa, odpowiedzialność za prześladowania przypisując raczej demonom czy złym doradcom, zrzucając ją czasem też na ignorancję panujących⁴. Oczywiście, były też oceny bardziej surowe. Jednak prześladowania jako takie nie stanowiły dla myśli chrześcijańskiej – można domniemywać, że także heretyckiej – problemu nowego. Obecnie jednak cesarz głosił, że jest chrześcijaninem, formująca się w nowej sytuacji chrześcijańska myśl polityczna ustami Euzebiusza z Cezarei oświadczała, że sam władca i rządzone przezeń państwo pozostają pod szczególną opieką Bożą⁵. A jednocześnie, że wyrazem pobożności cesarza i działaniem, które zapewni państwu Bożą przychyłość, jest prześladowanie heretyków. Cóż mieli na to odrzec prześladowani?

Najostrzejsza z możliwych odpowiedzi brzmiała: od czasów Dioklecjana nie zmieniło się nic. Dlaczego bowiem chrześcijański cesarz miałby być lepszy w oczach heretyków od swych pogańskich poprzedników, i to tych najgorszych, aktywnie prześladowujących Kościół? Z taką postawą spotkać się możemy wśród donatystów, którzy podczas prześladowań w latach czterdziestych IV w. odpowiedzialnego za nie cesarza Konstansa obdarzali mianem „Antychrysta”, a opisy męczeństwa z tego okresu włączyli po prostu do tradycji martyrologicznej z czasów prześladowań przez cesarzy pogańskich⁶. Katolików określano jako „fałszywych chrześcijan”, zwabionych przez diabła przyjaźnią cesarską (*regalis amicitia*) i ziemskimi darami⁷. Sami donatyści przyrównywali się nawet do Ludu Wybranego, Izraela – co oczywiście znowu w odpowiednim świetle stawiało katolików⁸. Z tego najtrudniejszego dla donatystów okresu IV w. pochodzi też słynna wypowiedź Donatusa: *Quid est imperatori cum Ecclesia?*⁹

Słowa Donatusa, nawiązując do Tertuliańskiego „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima”¹⁰, pozostają w retorycznej tradycji afrykańskiego Kościoła i choćby z tego powodu nie należy się spodziewać podobnego zdania w ustach heretyka we wschodniej części państwa. Wśród przekazów źródłowych pochodzących z tego obszaru istnieje jeden, który porównać możemy do owej słynnej wypowiedzi Donatusa. Dotyczy on audian, dziwacznej herezji, której zwolennicy żyli we wspólnotach klasztornych w Syrii, głosząc, że „obrazem Boga” nie jest ludzka dusza, lecz ciało – Bóg zatem jest cielesny i podobny człowiekowi¹¹. Audianie święto-

⁴ K. Aland, *The relation between Church and State in the Early Times: A reinterpretation*, JThS 19 (1968), s. 115-127.

⁵ Euseb. V.C. I.3-6, 8.

⁶ *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*, transl. with notes and introduction by M.A. Tilley, Liverpool 1996.

⁷ K. Schäferdieck, *Der Sermo de passione sanctorum Donati et Aduocati als donatistisches Selbstzeugnis*, [w:] *Oecumenica et Patristica, Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75 Geburtstag*, hrsg. v. D. Papandreu, W.A. Bienert, K. Schäferdieck, Stuttgart 1989, s. 185.

⁸ M.A. Tilley, *Sustaining Donatist Self-Identity: from the Church of Martyrs to the „Collecta” of the Desert*, J ECS 5 (1997), s. 21-35.

⁹ Optatus, *De schismate Donatarum*, III.3. Słowa te zostały wypowiedziane przez Donatusa wobec wysłanych przez Konstansa urzędników, którzy mieli rozstrząść spór między katolikami i donatystami. Donatus zwrócił też wręczone mu dary i zakazał duchownym swego kościoła przyjmowania delegacji (K. Baus, E. Ewig, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalcedon, Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd.2/1, Wien 1979, s. 144n.).

¹⁰ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, c. 7.

¹¹ Głównymi źródłami wiadomości o audianach są Epifaniusz (Panar., haer.70) i Teodoret (HE IV.10 oraz Haer. fab. comp. IV.10). Audianie występowali na terenie Syrii w okolicach Chalcydy i Damaszku, posiadali liczne monasteria w Palestynie, Arabii i górach Taurusu (Panar., haer. 70.15.5), w pewnym okresie rozwijali też

wali Paschę razem z Żydami¹², tj. 14 nisan, zarzucając przy okazji pozostałym chrześcijanom, że zmienili jej termin w celu przypodobania się cesarzowi Konstantynowi. Mówili: „odeszliście od paschalnego rytu Ojców w czasach Konstantyna przez wzgląd na osobę cesarza i zmieniliście dzień na taki, jaki mu odpowiadał” (ἀπό Κωνσταντίνου διὰ τὴν πρὸς τὸν βασιλέα (...) προσωποληψίαν καταλελοίπατε τὴν τῶν πατέρων περὶ τῆς τοῦ Πάσχα ἑορτῆς ἀκολουθίαν καὶ τὴν ἡμέραν μετηλλάξατε εἰς τὸ καθῆκον τοῦ βασιλέως)¹³ – teza bądź co bądź trafna w odniesieniu do chrześcijan syryjskich, zmuszonych do odstąpienia od zwyczaju Antiocheńskiego, który audianie wywodzili od Apostołów¹⁴. Niektórzy audianie dodawali zjadliwie: „zmieniliście Paschę na urodziny Konstantyna” (ὅτε τὰ γενέθλια τοῦ Κωνσταντίνου, τότε μετεποιήσασθε (...) τὸ Πάσχα)¹⁵. Epifaniusz ujrzy tu jawnie absurdalny zarzut, że Kościół obchodzi Paschę w dniu urodzin Konstantyna (który to dzień nie zmienia przecież swego miejsca w kalendarzu), i nawet podejmie – udaną, rzecz jasna – próbę odparcia go¹⁶. Ostatnią wypowiedź audian należy prawdopodobnie interpretować w ten sposób, że zgodę na ustalenia cesarza w sprawie Paschy ofiarowano mu 25 lipca 325, w dniu jego Vicennalia, *natalis purpurae*, jako „podarunek urodzinowy”¹⁷.

W zarzutach audian trudno nie wyczuć dużej dozy pogardy i złośliwości pod adresem chrześcijan posłusznych cesarzowi. Złośliwość ta jest wyrazem uczuć żywionych przez nich wobec Konstantyna w szczególności, ogólnie zaś wobec wpływu cesarza na to, co się dzieje w Kościele. Odmowa wyrzeczenia się zwyczaju „żydowskiego” – dla audian zaś po prostu ojczystego – jest zarazem aktem oporu wobec władzy świeckiej i pomysłu, by miała ona prawo regulować wewnętrzne sprawy chrześcijan.

Pojawia się wobec tego pytanie, czy sam kwartodecymanizm jako taki nie był już wymierzony przeciw państwu i jego związkom z Kościołem. Wiemy bowiem, że choć sam problem sięga drugiego stulecia, to podzielił on Kościół ostatecznie dopiero za sprawą Konstantyna. Źródła są zgodne co do tego, że cesarz uważał regulację w sprawie daty świętowania Paschy za jedno z najważniejszych swych dokonań, i że tak była ona traktowana przez potomnych. Epifaniusz, odpowiadając na zarzuty audian oceni, że regulacja daty świętowania Wielkanocy jest,

z powodzeniem swą misję poza granicami cesarstwa rzymskiego, wśród Gotów - dopóki prześladowania nie zmusiły ich do ucieczki (ibidem 70.14.5, 70.15.3-4), jednak ich ojczyzną była Mezopotamia (ibidem 70.1.2, 70.15.5). Lokuje to ich jednoznacznie w syryjskim kręgu językowym. Epifaniusz przedstawia ich jako ruch laików, zrewoltowanych przeciw duchowieństwu (ibidem 70.1.1,14.5; też Theod., Haer. fab. comp. IV.10), ale z drugiej strony wspomina o ich biskupach (Epiph., Panar., haer. 70.15.2-3). Organizacja kościelna audian opierała się jednak głównie na wspólnotach klasztornych, żyli oni także we wsiach i na przedmieściach (idem. 70.1.1,14.5,15.5). Wspólnoty klasztorne były mieszane, męsko-żeńskie, co, jak wskazuje Teodoret, prowadziło do oczywistych nadużyć (Haer. fab. comp. IV.10). Epifaniusz wywodzi ich od Audiusa, który był także misjonarzem sekty wśród Gotów (Epiph., Panar., haer. 70.14.5-15.3; Theod. HE IV.10). Wyróżniającym ich poglądem był przede wszystkim ten, że „dar bycia obrazem Bożym dany Adamowi dotyczy jego ciała” (Epiph., Panar., haer. 70.2.4), zatem Bóg ma cielesne członki podobne ludzkim (Epiph., Panar., haer. 70.8.5; Theod. HE IV.10; Haer. fab. comp. IV.10). Naukę o Stworzeniu przejął częściowo od manichejczyków (Theod. HE IV.10), w potajemnie głoszonych naukach ciemność, ogień i wodę mieli uważać za zasady niestworzone (Theod., Haer. fab. comp. IV.10).

¹² Epiph., Panar., haer.70.9.2.

¹³ Epiph., Panar., haer.70.9.3 (tłum. własne).

¹⁴ Epiph., Panar., haer.70.14.1.

¹⁵ Epiph., Panar., haer.70.9.4 (tłum. własne).

¹⁶ Epiph., Panar., haer.70.9.5-6.

¹⁷ Za Epiphanius, *Panarion*, Bd.3, GCS 37, hrsg. K. Holl, Leipzig 1933 s. 241 przyp. 24; por. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 219.

obok *Credo* nicejskiego, najważniejszą rzeczą, jaką Kościół zawdzięcza Konstantynowi¹⁸. Nie inną też opinię włoży w usta samego Konstantyna Sokrates w analizowanym niżej tekście (HE I.10), kiedy każe mu zapytać się nowacjańskiego biskupa o akceptację dla tych właśnie dwu decyzji.

W IV w. istniało na Wschodzie pięć grup chrześcijan, kontynuujących świętowanie Paschy według kwartodecymańskiego rytu. Byli to: kwartodecymianie w Azji Mniejszej, montaniści, a także część nowacjan (głównie na terenach Frygii i Paflagonii), którzy w początku V w. utworzyli odrębny Kościół sabbatian, audianie i chrześcijanie w Persji¹⁹. Niewiele możemy powiedzieć na temat stosunku tych wspólnot religijnych do władzy. Z pewnością dostrzec można wśród nich pewną tendencję do wszczynania zamieszek, będących jednak zawsze odpowiedzią na prześladowania. Należy tu wymienić rozruchy kwartodecymian w Milecie i Sardes w okresie pontyfikatu Nestoriusza w Konstantynopolu²⁰, a przede wszystkim wymordowanie żołnierzy wysłanych przeciw nowacjanom z rejonu Mantineion²¹ – wiemy, że nowacjanie tamtejsi byli zwolennikami świętowania Paschy 14 nisan²². Ich zachowanie staje się tym bardziej wymowne, gdy skonfrontujemy je z reakcją nowacjan konstantynopolitańskich (którzy świętowali Paschę w zgodzie z wytycznymi Konstantyna) na rozkaz zniszczenia ich kościoła – rozebrali go oni i przenieśli poza mury miasta, a podczas przenosin ani jednej cegły nie rzucono w przeciwników²³. Mieszkańcy Kotypeon (wszystko wskazuje na to, że byli to również kwartodecymańscy nowacjanie²⁴) mieli wymordować czterech kolejnych przysłanych tu katolickich biskupów²⁵, nowacjanie ze wsi Lazane w Paflagonii mieli na sumieniu życie Hypatiosa z Gangry²⁶. Dodaj-

¹⁸ Epiph., Panar., haer.70.9.6.

¹⁹ Thornton, op. cit., s. 408 wymienia wszystkie grupy oprócz montanistów. O kwartodecymaniźmie montanistów zob. F.E. Vokes, *Montanism and the Ministry*, St. Patr. IX (1966), s. 315. Przypisywana niegdyś Janowi Chryzostomowi anatolijska homilia paschalna z 387 r. wymienia trzy grupy: kwartodecymian, nowacjan i montanistów (*Homélie Pascales III, Une Homélie Anatolienne sur la date de Pasques en l'an 387* (étude, éditions et traduction par F. Floëri et P. Nautin), *Sources Chrétiennes* 48, Paris 1957, s. 116-121). Także wśród tych grup z kolei istniały dalsze różnice co do daty świętowania Paschy, np. kwartodecymianie kapadoccy czynili to w innym terminie niż pozostali członkowie tej sekty (Epiph., Panar., haer.50.1.6).

Kelly (*Golden Mouth...*, s. 177 przyp. 70) przytacza pogląd, zgodnie z którym „kwartodecymianie” z Azji Mniejszej byli identyczni z kwartodecymianami nowacjańskimi (sabbatianami), jednakże świadectwo wspomnianej homilii paschalnej jest tu jednoznaczne: kwartodecymianie świętowali Paschę 14 nisan, sabbatianie – w niedzielę po 14 nisan.

²⁰ Socr. HE VII.29.12.

²¹ Socr. HE II.38.29-32.

²² Socr. HE IV.28.

²³ Socr. HE II.38.14-24; jak zadziwiający był ów spokojny przebieg rozbiórki i przeniesienia kościoła nowacjan wobec zgromadzenia wrogich sobie tłumów, właśnie wyposażonych doskonale do walki, pisze McLynn, op. cit., s. 20n.

²⁴ Kotypeon wymieniane jest przez Sokratesa jako jedno z centrów nowacjanizmu i choć z kontekstu wynikałoby, że jego biskup był przeciwny postanowieniom synodu kwartodecymańskich nowacjan, to jednak leżało na terenie Frygii, ojczyzny nowacjan świętujących Paschę 14 nisan (HE IV.28). Obecność nowacjan w okolicach Kotypeon potwierdzają też źródła epigraficzne (Mitchell, op. cit., s. 103n.).

²⁵ Johannes Malalas, *Chronographia* XIV.64 (CSHB, s. 361n.). Pisze on, że mieszkańcy Kotypeon zaakceptowali dopiero przysłanego w 443 r., oskarżanego zresztą o pogaństwo, biskupa Cyrusa, byłego prefekta pretorium i konsula. Cyrus popadł w nielaskę i, aby się ratować, wybrał stan duchowny; posyłając go do Kotineion cesarz chciał dokonać na nim swej zemsty rękami osławionych mieszkańców tego miasta. Zob. też PLRE II, s. 336-339.

²⁶ V. Schulze, *Altchristliche Städte und Landschaften, II Kleinasien*, vol. I, Gutersloh 1922, s. 203; zob. rozdz. I.6, przyp. 80.

my wreszcie, że zwolennicy świętowania Paschy wśród nowacjan również zarzucali uczestnikom Soboru w Nicei nieuzasadnioną, może wręcz bluźnierczą zmianę uświęconego tradycją zwyczaju, wiążąc ich działanie z imieniem Konstantyna²⁷.

Wydaje się, że również państwo traktowało świętowanie Paschy 14 nisan jako szczególnie poważne wykroczenie. Świadczy o tym choćby drastyczna różnica w traktowaniu obu odłamów nowacjan, trwająca co prawda tylko przez pewien czas²⁸. O kwartodecymaniźmie zachowane w Kodeksie Teodozjusza ustawy przeciw heretykom wspominają dwukrotnie. C.Th. XVI.5.9.2 nakazuje śledzenie tych, którzy nie świętują Paschy w tym terminie, co Kościół; kwartodecymanie zestawieni są tu z najbardziej surowo prześladowanymi sektami manichejczyków i enkratyków. C.Th. XVI.6.1 nakłada kary na tych członków sekty nowacjan, którzy świętują Paschę w niewłaściwym terminie. Rzecz charakterystyczna, za każdym razem wyznacznikiem braku jedności z Kościołem (a więc heretyckości, w znaczeniu jakiegoś słowa „heretyk” nadawano na ogół w prawie cesarskim) była nie przynależność do tej czy innej sekty, ale sam fakt świętowania Paschy w niewłaściwym terminie. Dodajmy wreszcie, że kwartodecymanie i nowacjanie (w tym wypadku znów jest bardzo prawdopodobne, że chodziło o nowacjan świętujących Paschę wraz z kwartodecymanami²⁹) powracający do wspólnoty kościelnej wypowiadali formułę o „zwycięstwie i pobożności” panujących cesarzy, która wskazuje, że ich herezja traktowana była jako skierowana także przeciw cesarzowi³⁰. Ponieważ jednak nie znamy treści formuł używanych przy powrocie do Kościoła przedstawicieli innych herezji, nie możemy stwierdzić, czy była ona wymagana tylko od kwartodecyman, czy także od innych nawróconych heretyków i schizmatyków.

Z drugiej strony milczenie źródeł na temat antypaństwowych przesłanek dla pozostawiania przy zwyczaju kwartodecymańskim powinno nas skłonić do wielkiej ostrożności w wyciąganiu wniosków z powyższego zestawienia. Epifaniusz, odpierając zarzuty audian, wspomina co prawda imię Konstantyna z wyjątkowym szacunkiem, ale całą sprawę zdaje się traktować dość lekceważąco – jego refutacja nie zawiera żadnej więcej aluzji do krytyki cesarza³¹. Sokrates we wspomnianym wywodzie przeciw kwartodecymanom również o tym nie wspomina, a przecież gotów był użyć każdego argumentu by pognębić przywódcę nowacjańskich kwartodecyman, Sabbatiosa³². Wreszcie, żaden z autorów pozostałych polemik przeciw kwartodecymanom, powstałych w IV i na początku V w. nie wiąże sprawy świętowania Wielkanocy z nieposłuszeństwem wobec państwa³³.

²⁷ Sokrates wspomina o tym dwukrotnie w swej refutacji udzielonej zwolennikom kwartodecymanizmu wśród nowacjan: „synod, który odbył się za Konstantyna, nie zmienił charakteru tego święta, jak to niektórzy hałaśliwie rozgłosili” (HE V.22.22, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 428n.), „Dlatego też plotą niestworzone brednie ci, którzy rozgłaszają, że Sobór w Nicci wprowadził niepożądaną zmianę w charakterze obchodu tego święta” (HE V.22.64, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 432), cytuje też list Konstantyna w sprawie Paschy na odporcie ewentualnych zarzutów. Ostry charakter polemiki świadczy o wadze zarzutów.

²⁸ Zob. rozdz. 1.5, s. 118.

²⁹ Wskazuje na to zarówno ich frygijskie pochodzenie, jak i sam fakt, że są oni przyjmowani do kościoła razem z kwartodecymanami. Na bliskość kwartodecyman i nowacjan, także jeśli chodzi o ich poglądy na pokutę, wskazuje Teodoret (Haer. fab. comp. III.4).

³⁰ Zob. rozdz. 1.5, s. 113.

³¹ Epiph., Panar., haer.70.9.6 - 70.14.3.

³² Zob. rozdz.2.4, s. 182n.

³³ Epiph., Panar., haer.50; Theod., Haer. fab. comp. III.4; homilia paschalna z 387 roku (zob. przyp. 19).

W sekcie audian musiała panować rzeczywistość wielka niechęć i pogarda wobec uprzywilejowanego przez państwo Kościoła. Zarzucali mu tolerancję dla nierządu i lichwy³⁴, z odrazą odwracali się od myśli o wspólnocie z katolikami³⁵. Wydaje się jednak, że ich stosunek do Konstantyna był raczej wyrazem niż przyczyną owej postawy. Przyczyni wrogości należałoby, jak sądzę, szukać raczej w koncepcjach religijnych (audianie byli ruchem monastycznym wrogo odnoszącym się do hierarchii kościelnej, popieranej z kolei przez państwo³⁶), a także w antyhellenizmie. Ruch audian zrodził się na gruncie semickim i nigdy nie zapuścił korzeni w zhel-lenizowanych miastach Syrii, powodzeniem natomiast zakończyła się misja Audiusa wśród Gotów. Zauważmy, że także pozostałe grupy kwartodecymańskie związane są z regionami prowincjonalnymi, wiejskimi Azji Mniejszej (zwłaszcza z Frygią) albo z Persją, a ich kwartodecymanizm jest z pewnością (także) wyrazem lokalnego separatyzmu.

Problem świętowania Paschy prowokował do wypowiedzi na temat państwa rzymskiego – żadna inna różnica między uznawanym przez państwo Kościołem a kościołami mniejszościowymi nie była tak mocno wiązana z nową rolą chrześcijańskiego cesarza w Kościele. Inną okolicznością mogącą skłonić heretyków do ujawnienia swego stosunku do państwa było wystąpienie wobec cesarza. Wiemy, że cesarz niechętny był udzielaniu posłuchu duchownym heretyckim, w roku 387 nawet zabronił im dostępu do swojej osoby (C.Th. XVI.5.14). Zdarzały się jednak i takie wypadki, gdy sam wzywał przed swe oblicze heretyków czy schizmatyków, chcąc ich nakłonić do przystąpienia do Kościoła. Szczęśliwym trafem zachowały się relacje z dwu takich wystąpień³⁷. Sokrates relacjonuje nam więc dialog między cesarzem Konstantynem a nowacjańskim biskupem Akezjuszem wezwanym na Sobór w Nicei (HE I.10), a także przebieg tzw. synodu heretyków, na który Teodozjusz I wezwał skłócone kościoły chrześcijańskie (HE V.10). Co prawda, w tym drugim wypadku Sokrates nie przekazuje żadnych słów wypowiedzianych przez heretyków, jednakże zachowało się wyznanie wiary napisane przez Eunomiusza, a złożone na tym właśnie synodzie³⁸. Owo eunomiańskie *Credo* zawiera między wierszami parę sformułowań, które można uznać za odpowiedź udzieloną cesarzowi na jego propozycje odstąpienia od zasad własnej wiary.

Rozpoczyna się ono następującym wstępem:

„Nasz Pan i Zbawiciel Jezus Chrystus powiedział sprawiedliwie, że uzna przed swym Bogiem i Ojcem każdego, kto Go uzna przed ludźmi; nauka apostołska podobnie zobowiązuje nas,

³⁴ Theod. HE IV.10.

³⁵ Epiph., Panar., haer. 70.15.1.

³⁶ Jak zasygnalizowałem w rozdziale 2.1, należy odnosić się z dystansem do teorii przedstawiających jako ruch antypaństwowy monastycyzm, a nawet te formy ascezy, które wiązały się z pogardą dla innych form życia chrześcijańskiego. Jednak w wypadku audian mamy do czynienia z jawną krytyką hierarchiczności Kościoła katolickiego, która mogła, choć nie musiała, pociągać za sobą krytykę społeczeństwa i państwa rzymskiego.

³⁷ Trzeci przykład to relacja z wystąpienia Aecjusza wobec Konstancjusza, w wyniku którego został on wygnany. Relacja z tego wystąpienia zachowała się w trzech, sprzecznych ze sobą wersjach: w historiach kościelnych Teodoreta (HE II.23-24), Sozomena (HE IV.23) i Filostorgiusza (HE IV.12), które Th.A. Kopecek (op. cit., s. 347-357) próbuje uzgodnić. Wszystkie wersje pomijają jednak zupełnie problem stosunku Aecjusza do Konstancjusza; należy też zauważyć, że wygnanie herezjarchy było właściwie dopiero początkiem procesu prowadzącego do wyodrębnienia się kościoła anomejskiego, zgodnie zaś z metodologicznymi założeniami tej pracy partie działające wewnątrz Kościoła nie są przez nas badane.

³⁸ R.P. Vaggione [w:] Eunomius, *The Extant Works*, text a. transl. R.P.Vaggione, Oxford 1987, s. 131n.

by zawsze być gotowym do obrony wobec każdego, kto spyta nas o wiarę; ponieważ zatem dekrety cesarskie zażądały od nas takiego wyznania, jesteśmy gotowi uznać to co głosimy”³⁹.

Słowa te są równie dramatyczne, jak okoliczności, w których wyznanie jest złożone. Nie ma w nich śladu dwulicowej uległości wobec państwa, którą przypisywano nieraz stronnictwu Aecjusza i Eunomiusza⁴⁰. Jest natomiast gotowość składania świadectwa wiary wobec potężnego przeciwnika – taki był przecież sens słów Chrystusa, na które się tu autor wyznania powołuje, takie było świadectwo Apostołów. Przeciwnik też jest wyraźnie wymieniony – „cesarskie dekrety”. Złożenie wyznania wiary może być rozumiane jako akt posłuszeństwa wobec władzy świeckiej, ale przecież władza ta jest zarazem przyrównana do władzy prześladowców Chrystusa i Apostołów! Autor jest najwyraźniej, co widać już w pierwszych zdaniach, świadomy, że stoi na pozycji straconej i że jego wyznanie zostanie przez adresata odrzucone⁴¹; siłą czerpie z trwania przy tym, co uważa za naukę Chrystusa, nadzieję pokłada w przyszłym zbawieniu, a nie w doczesnych korzyściach.

W dalszym ciągu wyznanie wiary jest, rzecz jasna, przede wszystkim wykładem eunomińskiej doktryny o Trójcy Świętej, której tu przedstawiać nie będziemy. Między wierszami zawarte jest jednak wiele uwag, skierowanych do adresata. Już pierwsze zdanie wyznania wiary zawiera polemiczną uwagę: „Wierzimy w jednego i jedyne prawdziwego Boga w zgodzie z nauką Pana, nie czcząc go kłamliwymi słowy (bowiem nie ma w nim kłamstwa)”⁴² – która zrozumiała jest zwłaszcza, jeśli drugą część zdania odnosić do Nauczyciela, Syna Bożego, a nie do Boga Ojca. Kopecek dopatruje się antycesarskiego wystąpienia także w słowach dotyczących Boga Ojca, iż jest on wyższy od wszelkich „zwierzchności, poddań, władz i królestw” (ἀρχῆς ἀπάσης, ὑποταγῆς, ἐξουσίας, βασιλείας)⁴³. Widzi tu nawiązanie do C.Th.XVI.1.3, podającej obowiązujące wyznanie wiary. Byłby to więc policzek świadomie wymierzony cesarzowi⁴⁴. Niestety, nie znalazłem podstaw do przyjęcia interpretacji Kopeceka. Cytowany fragment zawiera zapewne aluzję do nauk o równości Ojca i Syna, które zwolennicy Eunomiusza przypisywali nie tylko homojużjanom, ale w ogóle wszystkim kościołom poza własnym⁴⁵, nie należy go jednak nadinterpretować.

Dalszym, charakterystycznym motywem tego wyznania wiary jest podkreślenie roli sądu i kary Bożej – Kopecek sądzi, że eunomianie podkreślają w tym miejscu: nie człowiek, lecz Bóg sądzić nas będzie⁴⁶. Fragment ten brzmi: wierzimy „w sąd nad tymi którzy źle **wierzyli** lub żyli (τὴν ἐπὶ τοῦτοις κρίσιν τῶν κακῶς δοξαζομένων ἢ βεβιωμένων) jak też nad wszystkimi **czynami, słowami, działaniami, uczynkami, argumentami i myślami** które czynione zostały w tym życiu (καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν κατὰ τὴν παρούσαν ζωὴν γινομένων

³⁹ Eunomius, *Expositio Fidei*, c. 1, tłum. własne.

⁴⁰ Kopecek, op. cit., s. 520; innego nieco zdania jest Vaggione, który zauważa, że Eunomiusz unika w tym wyznaniu wiary drażliwych terminów w rodzaju ἀνόμοιος (Eunomius, *The Extant Works*. ..., s. 133n.). Być może Eunomiusz nie chciał dawać powodu do nowych oskarżeń o „zamilowanie do klótni” (o których wspomina w *Expositio Fidei*, c. 6), jednakże, jak zobaczymy, w omawianym tekście nie brak prowokacyjnych sformułowań.

⁴¹ Faktycznie przedłożony cesarzowi tekst wyznania wiary został przez cesarza podarty (Socr. HE V.10.26).

⁴² Ὅτι καὶ πιστευόμεν εἰς τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεὸν κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου διδασκαλίαν, οὐκ ἐψευσμένη φωνῇ τιμῶντες αὐτόν (ἔστι γὰρ ἀψευδής) (Eunomius, *Expositio Fidei*, c. 2, tłum. własne).

⁴³ Eunomius, *Expositio Fidei*, c. 2, tłum. własne.

⁴⁴ Kopecek, op. cit., s. 523.

⁴⁵ Filostorgiusz (HE IX.14a = Suda 20) zarzuca podobne nauki Demofilowi, przywódcy homejczyków.

⁴⁶ Kopecek, op. cit., s. 521.

ἔργων καὶ λόγων καὶ ἐνεργείων, πράξεων, ἐνθυμημάτων, νοημάτων)“⁴⁷. Podkreślone przeze mnie słowa wskazują, iż eunomianie wierzą w sąd nad treścią doktryny, poprawność wyznania wiary stawiają na równi ze sprawiedliwym życiem. A zatem żadne kompromisy w tych sprawach są dla nich nie do przyjęcia. W dalszych zdaniach podkreślają, że żadna rzecz, sprawiedliwa czy niesprawiedliwa, nie zostanie niedostrzeżona, piszą o wiecznej karze dla bezbożnych i wiecznym życiu dla sprawiedliwych.

W tym kontekście można umieścić także pojawiające się wcześniej słowa, iż Duch Święty jest obrońcą „bardziej wierzących” (τῶν πιστοτέρων)⁴⁸, jak również wspomnienie o roli Syna Bożego w zniszczeniu Sodomy i zagładzie Egipcjan⁴⁹.

Wyznanie kończy się następującym tekstem:

„Te rzeczy zatem wyznajemy, których nauczyliśmy się od świętych, i wyznawszy, wierzymy w nie. Niczego z tego co się nauczyliśmy, nie opuściliśmy ze wstydu lub strachu (ὑπ’ αἰσχύνῃς ἢ δέους), ani nie dodaliśmy, ani przemieściliśmy niczego ze wstydu lub miłości do sporów (ὑπ’ αἰσχύνῃς ἢ φιλονεικίας) i jesteśmy zaiste świadomi wszystkich tych odstręczających i obraźliwych rzeczy, jakie są trąbione przeciw nam przez donosicieli (sykofantów) i oskarżycieli – ‘ich przekleństwo jest bliskie’.”⁵⁰

Obok gróźb i podkreślania swej niezłomnej wierności prawdzie występuje tu trzeci element: odpięcie oskarżeń. Jedno z nich – „miłość do sporów” (φιλονεικία) jest wymienione wprost – jak widać Sokrates nie był wynalazcą tego terminu, lecz funkcjonował on w ówczesnej polemice⁵¹. W tym miejscu ciężar odpowiedzialności za atak na wiarę zostaje przeniesiony z cesarza na „sykofantów i oskarżycieli”, a więc jego doradców w sprawach kościelnych. Zjawisko przrzucania odpowiedzialności z cesarza na doradców zobaczymy wyraźnie też w eunomiańskiej „Historii Kościelnej” Filostorgiusza.

Znacznie trudniejsza do odczytania jest relacja o spotkaniu Konstantina z Akezjuszem, ponieważ zostaje ona umieszczona przez Sokratesa w jego „Historii Kościoła” w ten sposób, by spełniała tam określoną rolę. Istnieją jednak poważne przesłanki by twierdzić, że ani samo wydarzenie, ani jego opis wymysłem Sokratesa nie jest. Sam Sokrates twierdzi, że relację tę uzyskał za pośrednictwem nowacjańskiego prezbitera Auksanona, który jako młody chłopak był świadkiem wydarzeń⁵². Można by przejść nad tymi zapewnieniami do porządku dziennego, choć tym samym podważylibyśmy wiarygodność wszystkich informacji Sokratesa o dziejach kościoła nowacjańskiego, nie poświadczonych w innych źródłach, mających pochodzić w znacznej mierze od naocznych świadków, przeważnie właśnie Auksanona. Istnieją jednak dalsze dowody na to, że opis spotkania zaczerpnął autor z tradycji kościoła nowacjańskiego, znacząco przy tym zmieniając. Po pierwsze, opis zawiera dialog, a nie jest to ulubiona forma stylistyczna historyka Kościoła; w jego dziele dialogi występują wyłącznie w akapitach pochodzących z nowacjańskich tradycji. Dodać należy, że Sokrates odległy jest od antycznej tradycji

⁴⁷ Eunomius, *Expositio Fidei*, c. 5, tłum. własne.

⁴⁸ Eunomius, *Expositio Fidei*, c. 4.

⁴⁹ Eunomius, *Expositio Fidei*, c. 3.

⁵⁰ Eunomius, *Expositio Fidei*, c. 6, tłum. własne.

⁵¹ O *filoneikia* u Sokratesa zob. rozdz.2.4; o oskarżeniach Eunomiusza o *filoneikia* zob. Lim, op. cit., s. 134, 143.

⁵² Socr. HE I.13.2: prezbiter Auksanon jako młody chłopiec miał być świadkiem Soboru Nicejskiego, jest on głównym źródłem Sokratesa dla dziejów nowacjan w czasach Konstantina i Konstancjusza (Ferrarini, *Tradizioni orali...*, s. 39-49).

dziejopisarstwa, swobodnie tworzącej fikcyjne dialogi, przeciwnie, ze swoją skłonnością do dosłownego cytowania źródeł jest wśród pisarzy V w. najbliższy Euzebiuszowi⁵³. Po drugie, czwarta wypowiedź tego dialogu jest podana w streszczeniu, przez co z kolei piąta staje się niezrozumiała – wyraźna wskazówka, że Sokrates manipulował tu przekazem posiadającym sens odmienny od tego, który mu nadał. Po trzecie wreszcie, ten pierwotny sens dialogu ukazuje się, gdy weźmiemy pod uwagę nieznanie Sokratesowi czy też przezeń ukryte okoliczności spotkania Akezjusza z Konstantynem – postanowienia Soboru Nicejskiego wobec nowacjan, zawarte w jego kanonach.

By poznać pierwotną wymowę słów Akezjusza wypowiedzianych przed cesarzem, musimy poznać bliżej okoliczności spotkania, a także zrozumieć rolę, jaką powierzyl im w swym dziele Sokrates.

Opowieść warta jest tu przytoczenia w całości:

„Gorliwość, jaką okazał cesarz, skłania mnie do tego, abym wspomniał również i o innej jeszcze sprawie, która świadczy o jego nastawieniu wewnętrznym, a mianowicie – do jakiego stopnia troszczył się o zaprowadzenie pokoju (ὅπως τῆς εἰρήνης ἐφρόντιζεν). Albowiem starając się o zgodę w łonie Kościoła (ἐκκλησιαστικῆς ὁμονοίας πρόνοιαν ποιούμενος), wezwał na Sobór również i Akezjusza, biskupa sekty religijnej (θρησκείας) nowacjan.

Po spisaniu więc i podpisaniu przez ojców soborowych formuły wyznania wiary, zapytał cesarz Akezjusza, czy i on razem z innymi wyraża swą zgodę na symbol oraz na uchwałę określającą termin obchodu uroczystości paschalnej. Ten zaś odparł: „Nic nowego, o władco (ὦ βασιλεῦ) nie ustalił Sobór. Albowiem zarówno wyznanie wiary, jak i termin święta paschalnego otrzymałem już dawno, przekazane od początku, pochodzące jeszcze z czasów apostołskich (ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων)”. Skoro tedy cesarz zapytał: „Dlaczego więc odłączasz się od wspólnoty kościelnej (διὰ τί οὖν τῆς κοινωρίας χωρίζῃ)?” – ów zaczął mówić o wypadkach, jakie miały miejsce za rządów Decjusza, w okresie prześladowania. Powiedział również o sumiennym przestrzeganiu owej bezwzględnej normy, że tych, którzy po chrzcie świętym popełnili grzech, określany przez Pismo Święte jako śmiertelny, nie należy uznawać za godnych udziału w Boskich misteriach, trzeba ich jednak zachęcać do pokuty. Ale nadzieję odpuszczenia grzechów powinni pokładać nie w kapłanach, lecz w Bogu, który może i ma władzę sam darować winy. Kiedy Akezjusz wypowiedział te słowa, cesarz miał odrzec: „Przystawiaj drabinę, Akezjuszu, i wstępuj sam do nieba!” (θές, ὦ Ἀκέσιε, κλίμακα καὶ μόνος ἀνάβηθι εἰς τὸν οὐρανόν)”⁵⁴.

Pierwszymi zdaniem Sokrates wprowadza do narracji „Historii Kościoła” nowacjańską opowieść. Niżej zasugeruje, iż inni historycy świadomie ją pominęli (παρалаίπουσιν) „na skutek uprzedzenia do pewnych osób, albo dla przypodobania się wybitnym osobistościom (ἢ προσπάσχοντές τιςιν ἢ προσώποις χαριζόμενοι)”⁵⁵. A zatem Sokrates uważał opowieść za kompromitującą, zapewne dla przeciwników „jedności” w Kościele, czyli – zgodnie z prezentowanym w jego „Historii Kościoła” obrazem – zwolenników prześladowania nowacjan⁵⁶.

⁵³ Wśród „synoptyków” jedynie Teodoret opanował sztukę tworzenia fikcyjnego dialogu jako opisu historycznych wydarzeń.

⁵⁴ Socr. HE I.10.1-4; tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 99n.

⁵⁵ Socr. HE I.10.4; tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 100.

⁵⁶ Zob. rozdz.2.4. Wprost wskaże na nich w kolejnym fragmencie zaczerpniętym od Auksanona: „A kto jest źródłem informacji (...) powiem sumiennie i nie będę się z tym krył, choć może się komu narażę” (Socr. HE I.13.2, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 103).

Te dwa pierwsze zdania zawierają również własną odpowiedź Sokratesa, na pytanie o przyczyny spotkania Konstantyna z Akezjuszem. Sam Sokrates pomija tu (jak i w ogóle w swej „Historii Kościoła”) postanowienia Soboru Nicejskiego regulujące sprawę powrotu nowacjan do Kościoła. W jego relacji inicjatorem porozumienia z nowacjanami jest wyłącznie sam cesarz Konstantyn. Jego motywem zaś – chęć doprowadzenia do pokoju (εἰρήνη) i zgody w łonie Kościoła (ἐκκλησιαστικῆ ὁμόνοια). Czytelnik „Historii Kościoła” odczytywał owe słowa w znaczeniu, jakie nadał im Sokrates: Kościół to nadprzyrodzona zbiorowość wszystkich, podzielonych na rozliczne herezje chrześcijan; zgoda, jedność – *homonoia* (ὁμόνοια) w Kościele polega m.in. na pozostawieniu w spokoju przez cieszący się poparciem cesarza partykularny kościół innych kościołów chrześcijańskich (herezji), w szczególności zaś nowacjan. Termin *homonoia* jest kluczowy również dla Konstantyńskiej teorii Kościoła, jednakże Konstantyn nie podzielał oczywiście Sokratesowej wizji Kościoła, schizma nowacjańska, tak jak każda inna, była dla cesarza złamaniem jedności konkretnego, uznawanego przez państwo Kościoła.

Trudno przypuszczać, by Konstantyn rzeczywiście zaprosił nowacjańskiego biskupa wbrew intencjom Soboru. Zwłaszcza, że właśnie Sobór w Nicei uchwalił regulację dotyczącą ewentualnego przyjęcia na powrót nowacjan do wspólnoty kościelnej. Postanowienia zawarte w 8. i 9. kanonach Soboru⁵⁷ przewidują zbiorowy powrót nowacjan (zwanym tu καθαροὶ - „czystymi”⁵⁸) do Kościoła – nie pojedynczych osób, lecz całych wspólnot z biskupami i prezbiterami na czele. Szczegółowe postanowienia dotyczą kleru nowacjańskiego: godność duchowna ma zostać zachowana⁵⁹, jedynie w miejscowościach posiadających już katolickiego biskupa były biskup nowacjan winien się zadowolić stanowiskiem prezbitera lub χωρεπίσκοπος⁶⁰. Jedynym warunkiem jest zgoda na utrzymywanie wspólnoty kościelnej z tymi, którzy upadli podczas prześladowań, a potem odpokutowali swoje odstępstwo, oraz z tymi, którzy owdowiawszy zawarli powtórne małżeństwo⁶¹. Vogt zwraca uwagę, iż dokumenty soborowe dotyczące nowacjan pozbawione są całkowicie elementów polemicznych, dotyczą wyłącznie zasad przyjmowania ich na powrót do wspólnoty kościelnej⁶².

Intencje cesarza nie mogły się różnić od intencji Soboru, który gotów był przyjąć nowacjan na łono Kościoła, ale w żadnym wypadku nie traktować ich jako drugiego prawowierny kościół. Konstantyn pragnie więc doprowadzić do spektakularnego pojednania nowacjan z Kościołem, zakończonego oczywiście ich do Kościoła akcesem. Zaprasza więc na Sobór nowacjańskiego biskupa. Sokrates dokładnie określa moment, w którym następuje rozmowa: „po spisaniu więc

⁵⁷ COD s. 8-10, por. Hefele-Leclercq, op. cit. 1/1, s. 576-588.

⁵⁸ Nazwa powszechnie stosowana wobec nowacjan przez polemistów (Epiph., Panar., haer. 59; Theod., Haer. fab. comp. III.3), którzy nadawali jej ironiczny odcień. Znajduje się też na niektórych nowacjańskich inskrypcjach (Calder, *The Epigraphy of the Anatolian Hairesies* ..., s. 76n., 82n.), nigdy natomiast nie jest używana przez Sokratesa.

⁵⁹ E. Fergusson (*Attitudes to schism at the council of Nicea*, [w:] *Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. D. Baker, Cambridge 1972 (*Studies in Church History IX*), s. 57-63) zauważa jednak, iż formalnie święcenia duchownych kościołów heretyckich nie były uznawane przez ojców Nicei, akt nałożenia rąk przez biskupów ortodoksyjnych miał być równoznaczny nie tylko z przyjęciem do Kościoła, lecz z samymi święczeniami.

⁶⁰ Vogt, *Coetus Sanctorum*, s. 189n. przyp. 30.

⁶¹ To ostatnie wymaganie świadczy, że Sobór kierował swą propozycją do nowacjan Wschodu; o ile bowiem na Zachodzie nowacjanie dopuszczali powtórne zawarcie małżeństwa, to w kościele nowacjańskim we Frygii nie dopuszczano wcale takich małżeństw, w Konstantynopolu zaś „ani jawnie nie przyjmują, ani jawnie nie usuwają” tych co weszli powtórnie w związku małżeńskie (Socr. HE V.22).

⁶² Vogt, op. cit., s. 189.

i podpisaniu przez ojców soborowych formuły wyznania wiary”, a więc zapewne i innych dokumentów soborowych. Nie ma mowy o tym, by sam Akezjusz uczestniczył w ich przygotowaniu. Sądzić należy, że również kanony 8. i 9., dotyczące powrotu nowacjan do Kościoła, zostały sporządzone bez porozumienia z nimi i już gotowe przedłożone im do akceptacji.

Należało oczywiście wybrać biskupa cieszącego się największym autorytetem w nowacjańskim kościele na Wschodzie – w późniejszym czasie tę rolę pełnił biskup Konstantynopola, w roku 325 mógł to być też biskup Nicei, Nikomedii lub Kotyeon⁶³. Tłumaczy to, dlaczego wybór Konstantyna padł na nowacjan, a nie melicjan ani zwolenników Pawła z Samosaty, którym Sobór również przedstawił propozycję powrotu do Kościoła⁶⁴ – łatwiej było ściągnąć na miejsce Soboru biskupa nowacjańskiego z samej Nicei albo z jednego z tych nieodległych stąd miast, niż „paulicjańskiego” z Antiochii lub melicjańskiego z Egiptu. (Vogt sądzi, że Konstantyn już od dawna żywił szczególne zainteresowanie nowacjanami, ale jego dowód jest mało przekonujący⁶⁵).

Odpowiedź na starania Konstantyna jest oczywiście negatywna – Akezjusz odmawia przyłączenia się do Kościoła. Sokrates nie mógł ukryć tego faktu, znał przecież pełną listę podpisów pod dokumentami Soboru Nicejskiego⁶⁶, gdzie imię Akezjusza najwidoczniej nie figurowało; nie chciał też jednak faktu tego eksponować. Stara się on przecież usilnie przedstawić kościół nowacjan jako drugi kościół ortodoksyjny, uwypukla więc raczej to, co zbliża nowacjan do Kościoła katolickiego niż to, co ich odeń oddala. Dzieje kościoła nowacjan przeplatają się w jego dziele z historią Kościoła katolickiego, a rozmowa Akezjusza z Konstantynem jest pierwszym fragmentem nowacjanom poświęconym. A zatem jest ona zarazem wprowadzeniem czytelnika w problem nowacjański. Sokrates nie mógł przedstawić nowacjan jako zatwardziałych schizmatyków, dlatego też przypuszczać należy, że to on sam, nie zmieniając treści relacji, wyeksponował w niej wątek poparcia dla *Credo* nicejskiego, kosztem wątku odmowy przyłączenia się do Kościoła. Stawiając na pierwszym miejscu sprawy dogmatyczne, Sokrates odsuwa w cień istotny sens dialogu: propozycję Konstantyna przyłączenia się przez nowacjan do Kościoła katolickiego i odmowę Akezjusza. W ten sposób nowacjanie, którzy tu po raz pierwszy

⁶³ Co najmniej od czasów Walensa za miarodajnych w sprawach dogmatu uchodzili wśród nowacjan biskupi czterech miast: Konstantynopola, Nicei, Nikomedii i Kotyeon (Socr. HE IV.28.18). Najwyższą godność wśród nich posiadał oczywiście biskup Konstantynopola, z pewnością jednak jego znaczenie urosło dopiero po uczynieniu Bizancjum stolicą cesarstwa. Biskupi Nicei figurują jako następnicy po konstantynopolitańskich i jako jedyni wymieniani są przez Sokratesa z imienia (HE IV.28, VII.12, 25), możliwe, że ze względu na dawne pierwszeństwo, choć zarazem są to wybitne osobowości. Akezjusz jest określany przez Sozomena (HE I.22) jako biskup Konstantynopola, jednak Sozomen uzupełnia tu raczej bezpodstawnie relację Sokratesa o ten szczegół; można przyjąć, że niezależnie od piastowanego biskupstwa był on wtedy jednym z cieszących się najwyższym poważaniem biskupów nowacjan na Wschodzie.

⁶⁴ List Konstantyna cytowany przez Socr. HE I.9.4-11; Sozom. HE I.24 (melicjanie), kanon 19. Soboru w Nicei (zwolennicy Pawła z Samosaty) – COD s. 14.

⁶⁵ Jednym z trzech biskupów galijskich, posłanych do Rzymu, by razem z biskupem rzymskim rozstrzygnęli spór Cecyliana z donatystami, był Retycjusz z Autun (Euseb. HE X.5.18-19), autor dzieła „Przeciw Nowacjanowi”; Vogt uważa, iż Konstantyn dostrzec mógł podobieństwo między schizmami nowacjan i donatystów, i dlatego też właśnie Retycjusza w ową sprawę zaangażował (op. cit., s. 187n.). Jednakże badany tu tekst Sokratesa wskazywałby na coś wręcz przeciwnego: wydaje się, że Konstantyn nie posiada żadnych wiadomości na temat nowacjan, a o powodach schizmy dowiaduje się dopiero od Akezjusza.

⁶⁶ Socr. HE I.13.12 (Sokrates cytował listę biskupów za zaginioną „*Liber Synodicum*” Atanazego, zachowała się ona tylko w rękopisie dzieła Teodora Anagnostesa, zob. G.Ch. Hansen, [w:] *Sokrates Kirchengeschichte*, s. XXn.).

pojawiają się na kartach „Historii Kościoła”, od razu stają się jej pozytywnymi bohaterami. Dodatkowo zaś okazują się poręczycielami prawdziwości *Credo* nicejskiego, jak również słuszności postanowień Soboru w sprawie Paschy⁶⁷.

W wersji przekazanej przez Sokratesa wygląda to tak, jakby cesarz zabiegał o poparcie dla decyzji Soboru poza Kościołem uznawanym przez państwo. Czy miał po temu powody? Oczywiście, można by wskazać na słabą na Wschodzie pozycję teologów optujących za *homoousios*, na silną pozycję kwartodecymianizmu w Azji Mniejszej, na to, że obie sprawy, o które pyta Konstantyn Akezzusza, leżały cesarzowi bardzo na sercu. Należy jednak zadać sobie pytanie, czy poparcie schizmatycznego biskupa miało rzeczywiście jakieś znaczenie dla wiernych Kościoła, i czy nie narażało wręcz popieranym sprawom na kompromitację. Sądzę, że nie można zrozumieć sensu tego pytania bez drugiego: „Dlaczego więc odłączasz się od wspólnoty kościelnej?”.

Odpowiedź Akezzusza na pierwsze zadane przez Konstantyna pytanie (o akceptację dla decyzji Soboru) jest godna uwagi. W sprawie poparcia dla *Credo* nicejskiego jest ona zapewne szczerym wyrażeniem poglądów kościoła nowacjańskiego. Nie posiadamy, co prawda, żadnych innych danych dla poznania teologii trynitarną nowacjan w czasach Konstantyna, jednakże nauka zawarta w „*De trinitate*” Nowacjana była formą monarchianizmu i jako taka mogła stać się podstawą do uznania *homoousios*⁶⁸. Można przyjąć, że nowacjanie na Wschodzie nie odeszli w tym punkcie od nauki założyciela schizmy⁶⁹ i uważali ją rzeczywiście za „przekazaną od początku”, oczywiście, za jego pośrednictwem. W sprawie daty świętowania Paschy kościół nowacjan był zapewne podzielony już wtedy, jednak później nowacjanie bityńscy byli zwolennikami jej świętowania w ustalonym przez Konstantyna terminie⁷⁰, Akezzusz wypowiada więc i tu prawdę, a przynajmniej obowiązującą w jego otoczeniu półprawdę. Nie ma powodu, by przypuszczać, że w swej odpowiedzi stara się przypodobać cesarzowi.

Zręcznie natomiast unika Akezzusz zastawionej nań w pierwszym pytaniu pułapki: akceptacja decyzji Soboru, potwierdzanej przez cesarza, jest przecież zgodą na autorytet tych instytucji w sprawach wiary. Akezzusz omija problem: nic nowego nie zostało ustalone, a jedynie potwierdzono naukę przekazaną ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων. Nie dlatego uznaje więc decyzje Soboru w sprawie dogmatu i w sprawie kalendarza liturgicznego, że Sobór jest władny podejmować w tych sprawach decyzje, lecz dlatego, że żadnych zmian faktycznie w obu poruszanych sprawach nie wprowadził. Uznając oczywiście świecką władzę cesarza (o czym świadczy zarówno użyta w dialogu tytułatura, jak też stawienie się na cesarskie wezwanie), już tutaj delikatnie daje też jemu do zrozumienia, że i Imperator nie ma mocy narzucać swoich koncepcji w sprawach duchowych.

⁶⁷ Ferrarini (*Eresia e storia ecclesiastica...*, s. 141n.) dostrzega tylko ten jeden aspekt zdarzenia: Akezzusz świadczy za prawdziwością Wyznania nicejskiego niejako od zewnątrz, tym też tylko tłumaczy włoski autor zamieszczenie omawianego przekazu w „Historii Kościoła”.

⁶⁸ Kelly, op. cit., s. 101n. Kelly krytykuje, co prawda, pogląd, że teologia Nowacjana wyprzedzała teologię nicejską. Pytanie jednak, czy członkowie kościoła nowacjańskiego przeprowadzali równie krytyczną, jak Kelly, analizę tej nauki – sądzą że nie.

⁶⁹ Istnieją jednak pewne świadectwa mogące tęzę tę podważyć, zob. rozdz.2.4, s. 179.

⁷⁰ Socr. HE IV.28. Sokrates pisze, co prawda, że część nowacjan zwróciła się ku zwyczajowi kwartodecymiańskiemu dopiero w czasach Walensa, ale jego relacja jest w tym miejscu bardzo podejrzana (por. Wallraff, *Geschichte des Novatianismus...*, s. 275nn.).

W odpowiedzi na drugie pytanie Akezjusz zajmuje już stanowisko jednoznaczne, nieprzejednane. W kwestiach decydujących o tożsamości i odrębności kościoła nowacjan wypowiada zdecydowane, choć uprzejme, *non possumus*. Przedstawiając Konstantynowi dzieje początków schizmy odmawia rewizji nowacjańskiej wizji dziejów Kościoła. Przedstawiając nowacjańską naukę o niemożności odpuszczenia śmiertelnych grzechów przez kapłanów odmawia odrzucenia tego podstawowego elementu nowacjańskiej nauki. Zarazem, wskazując na konieczność pokuty także i tych grzeszników, i na możliwość odpuszczenia ich grzechów przez Boga, odpięra zarzut o okrucieństwo, często wysuwany wobec nowacjan⁷¹. Można zauważyć, co prawda, że Akezjusz nie porusza sprawy wdów, wychodzących powtórnie za mąż – drugiego ustępstwa, którego od nowacjan żądał Sobór. Problem ten był jednak znacznie mniej ważny dla nowacjan niż poprzednie⁷². Odmowa jest może uprzejma, w relacji Sokratesa przybiera formę „wyjaśnienia”, ale jest jednocześnie tak zdecydowana, że Konstantynowi nie pozostaje po niej nic innego, jak tylko zakończyć rozmowę.

Ostatnia wypowiedź cesarza: „Przystawiaj drabinę, Akezjuszu, i wstępuj sam (μόνος) do nieba”, wydaje się niejasna i trudna do jednoznacznego zinterpretowania. Słowa te już Sozomen odczytywał jako naganę, że „będąc ludźmi uważają się za istoty wolne od grzechu”⁷³. Jakby chciał powiedzieć „twoim wymaganiom nikt poza tobą sprostać nie może” (zauważmy jednak, że jest w tej krytyce ukryta pochwała!). Podobnie też odczytują słowa cesarza i nowocześni badacze⁷⁴. Tymczasem jednak już sam komentarz Sozomena wskazuje, że słowa te wcale nie muszą być odczytywane jednoznacznie. Zauważmy, że doktryna nowacjańska była znacznie mniej szokująca dla chrześcijanina wieku IV czy V niż XX, przyzwyczajonego do częstej spowiedzi.

Sokrates (który jest tu oczywiście jedynym źródłem Sozomena⁷⁵) nie daje żadnej wykładni tych słów, jednakże wobec pozytywnego obrazu Konstantyna w jego „Historii”⁷⁶ trudno przypuszczać, by miał wkładać w jego usta słowa uważane za przyganę wobec nowacjan. Istnieją i inne niż oferowany przez Sozomena sposoby ich interpretacji. Cesarz mógł dać wyraz podziwu dla Akezjusza i jego zasad („ty jeden godzien jesteś choćby dziś wziąć drabinę i wspiąć się do nieba”), albo przynajmniej swoistego przyzwolenia: „mimo że nie przyłączasz się do Kościoła, godzien jesteś być zbawionym”. Nawet krytyka mogła mieć odcień żartu, albo bliskiego interpretacji Sozomena, albo w znaczeniu „żyjesz, Akezjuszu, jakbyś już był w niebie, nie rozumiejąc wcale tego świata”.

Nawet jednak przy najostrzejszej interpretacji nie sposób nie usłyszeć w słowach Konstantyna pewnego szacunku dla Akezjusza. Dostrzegł go i Sozomen, który szacunkiem tym tłumaczyć chciał szczególną pobłażliwość Konstantyna w stosunku do nowacjan⁷⁷. O owej pobłażliwości dowiedział się oczywiście od Sokratesa, ale poświadczą go i źródło niezależne: konstytucja C.Th. XVI.5.2. Nie wiemy co prawda, czy ta przychylna dla nowacjan ustawa została wy-

⁷¹ Por. Socr. HE VII.25.19, gdzie ów argument wprost odpowiada na zarzut okrucieństwa.

⁷² Sokrates (HE V.22.60) umieszcza go wśród spraw, w których wewnątrz kościołów istnieją dopuszczalne różnice.

⁷³ Ταῦτα δὲ οἱ μὲν εἰπεῖν τὸν βασιλέα πρὸς Ἀκέσιον οὐκ ἐπαινοῦντα, ἀλλ' ὅτι ἄνθρωποι οὐκ ἀναμαρτήτους σφᾶς εἶναι νομίζουσιν (Sozom. HE I.22.3, tłum. za Kazikowski, Hermiasz Sozomen..., s. 76).

⁷⁴ Wipszycka (wstęp do Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986) s. 23.

⁷⁵ Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, Berlin 1911, s. 17nn.

⁷⁶ Zob. rozdz. 2.4, przyp. 19.

⁷⁷ Sozom. HE II.32.

dana przed, czy po ustawie V.C. III.64-65, a więc czy cesarz nie zaniechał łagodnego traktowania nowacjan w późniejszym okresie swego panowania⁷⁸. Z pewnością natomiast wydana została po Soborze w Nicei (nosi datę 25.IX.326), a więc i po rozmowie z Akezjuszem. Dość zagadkowa jest ta tolerancja ze strony cesarza, który w imię jedności Kościoła potrafił zsyłać na wygnanie najbardziej wpływowych biskupów. Czyżby tym razem zadowolili go ustny akces do *Credo* nicejskiego (bo odmowa przystąpienia do wspólnoty kościelnej ze strony Akezjusza musiała być równoznaczna z odmową podpisania dokumentów soborowych)? Sokrates oczywiście usilnie stara się nas tu przekonać, że dla *homonoia* decydujące znaczenie miało wyznawanie tej samej formuły wiary, a niekoniecznie pozostawanie w tej samej organizacji kościelnej, można jednak wątpić, czy Konstantyn podzielał ten pogląd. Mogły tu grać rolę obawy przed konfliktem ze stosunkowo silnie zakorzenionym na zachodnich terenach Azji Mniejszej kościołem nowacjańskim, jak również podziw, jaki wzbudzali w Konstantynie asceci – np. nowacjanin Eutychan⁷⁹. Sozomen (HE II.32) wśród przyczyn odmiennego traktowania nowacjan niż pozostałych „heretyków i schizmatyków” wymienia i ich liczebność, i brak różnic w wyznaniu wiary w stosunku do kościoła katolickiego, i wreszcie to, że „ich biskup Akezjusz był mile widziany przez cesarza ze względu na swą pobożność i nienaganny tryb życia”⁸⁰.

Zrozumienie motywów, które kierowały Konstantynem w jego polityce wobec nowacjan, a co za tym idzie charakteru wypowiedzi zamykającej dialog z Akezjuszem, jest istotne dla zrozumienia postawy nowacjan wobec cesarza. Sokrates przytacza tu przecież tradycję nowacjańską, przechowaną przez okres prześladowań⁸¹, nie zaś własne wymysły. Nie jest obojętne, czy przez tak długi czas nowacjanie przechowali pamięć o pochwalie czy przygnanie ze strony pierwszego chrześcijańskiego cesarza – i, bądź co bądź, pierwszego wśród chrześcijańskich cesarzy ich prześladowcy. W pierwszym wypadku należałoby sądzić, że szczylicili się poparciem władcy, a więc musieli oceniać go pozytywnie. Jeśli natomiast czuli w jego słowach przyganę lub drwinę, obracała się ona w ich oczach przeciw samemu cesarzowi, który nie był w stanie sprostać ich wymaganiom moralnym (i dlatego pozostał przy Kościele katolickim).

Przy wszystkich różnicach nie sposób nie zauważyć w obu relacjach elementów wspólnych – także z przytoczonymi przez Epifaniasza wypowiedziami audian. Akceptacja władzy świeckiej cesarza, wyrażająca się w samym stawieniu się na rozkaz władcy przed jego obliczem, nie powinna nas dziwić – chrześcijanie akceptowali przecież także świecką władzę cesarzy pogańskich. Dla wszystkich wypowiedzi wspólna jest natomiast odmowa uznania władzy cesarza w sprawach nauki chrześcijańskiej (to również pogląd naturalny dla tych, których cesarz uważa za heretyków, zobaczymy jednak, że przynajmniej Sokrates mieć tu będzie odmienne zdanie). Łączy się z nią pogarda dla niższości moralnej Kościoła popieranego przez władcę. Wszystkie te idee głoszone są przez donatystów (którym jednak ich poczucie wyższości w stosunku do Kościoła popieranego przez państwo nie przeszkodziło w przyszłości ubiegać się o wykorzystanie ustaw antyheretyckich przeciwko własnym odszczepieńcom⁸²). Czy heretycy wschodniej części Imperium poszli tą drogą do końca, uznając cesarstwo chrześcijańskie za kontynu-

⁷⁸ Zob. rozdz. I.2, s. 57-59.

⁷⁹ Socr. HE I.13.

⁸⁰ Sozom. HE II.32, tłum. za Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 144.

⁸¹ Powszechnie przyjmuje się, że mógł ją usłyszeć nie wcześniej niż w latach 80. IV w.

⁸² Schindler, op. cit., s. 231.

ację pogańskiego? Wskazywałby na to żywy wśród nowacjan kult męczennika Aleksandra Paflończyka, który zmarł torturowany przez stronników Macedoniusza – jak podkreśla Sokrates, Macedoniusz prowadził swą zbrodniczą działalność przy wsparciu władzy świeckiej i zgodnie z prawem⁸³. Jednakże lektura historii kościelnych Filostorgiusza i Sokratesa ukaże nam inne poglądy na istotę cesarstwa chrześcijańskiego.

⁸³ Socr. HE II.38.12-16 Nowacjanie mieli na przedmieściach Konstantynopola kościół pod wezwaniem Aleksandra.

2.3

Obraz chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego w eunomiańskiej „Historii Kościelnej” Filostorgiusza

W odczytaniu „Historii Kościelnej” Filostorgiusza napotykamy przeszkody zupełnie inne niż te, które postawi przed nami kryptonowacjanizm Sokratesa. Filostorgiusz nie ukrywa swego anomeizmu przed czytelnikiem, przeciwnie – jawnie się nim szczyci¹. Jednakże, czytając jego dzieło musimy pamiętać, że zachowane przez Focjusza, Jana z Rodos czy *Suda* fragmenty tylko po części oddają autentyczny tekst autora, na którego podstawie moglibyśmy dokonywać bardziej subtelnych analiz poszczególnych zwrotów czy konstrukcji myślowych. Nie możemy też wyciągać całkowicie pewnych wniosków co do ogólnej konstrukcji dzieła: wiemy, o czym eunomiański historyk pisał, możemy zaś jedynie przypuszczać, co opuścił. Argumenty *ex silentio* są w przypadku dzieła Filostorgiusza bardzo słabe, rzadko bowiem mamy podstawy by rozstrzygnąć, czy dane wydarzenie rzeczywiście nie zostało opisane w oryginale, czy też nie zainteresowało wykorzystujących go autorów. Z dystansem należy więc podchodzić do badań tego typu, jak te przeprowadzone przez W.G. Ruscha. Po zestawieniu wszystkich fragmentów „Historii” Filostorgiusza dotyczących Atanazego stwierdził on ze zdumieniem, że autor potraktował biskupa Aleksandrii wyjątkowo pobłaźliwie na tle tego, co pisze o ariańskich biskupach². Stwierdzenie to grzeszy naiwnością – daleko bardziej bowiem jest prawdopodobne, że Focjusz nieco wstrzemięźliwiej relacjonował obelgi miotane na zwolenników *homoousios*, natomiast bez żadnych skrupułów przepisywał wszystkie oskarżenia, jakich eunomiański historyk nie szczędził przywódcom innych „ariańskich” obozów. Atanazy jest czarnym charakterem pierwszych ksiąg „Historii Kościoła” i niewątpliwie, gdyby nie oględność twórcy „*Epitome*”, jawiłby się nam również w barwach odpowiednio ciemnych do swojej w niej roli. Przypomnijmy, że biskup palestyński, Aecjusz, ukarany zostaje przez niebiosą za cudzołóstwo, owszem, ale i za po-

¹ Pisząc o nawróceniu swojej matki, że pominię już hymny pochwalne na cześć Aecjusza i jego uczniów i gorliwą apologię nauki neoariańskiej.

² W.G. Rusch, *A la recherche de l’Athanasie historique*, [w:] *Politique et Théologie chez Athanasie d’Alexandrie*, Paris 1974, 172-177.

zostawanie w komunii z Atanazym, w sposób godny Heroda: zostaje żywcem stoczony przez robactwo³.

Z drugiej strony – zdaniem wydawcy „Historii Kościoła”, Bideza – porównanie tekstów „*Epitome*” i „*Passio Artemii*” świadczy raczej o przeciwnej tendencji u Focjusza: wyostrzenia stronniczego charakteru dzieła Filostorgiusza⁴. Te sprzeczne sygnały zgodnie pokazują jedno: nie jesteśmy uprawnieni do takiej interpretacji dzieła Filostorgiusza, która wszystkie luki w jego historii chce zapęłnić agresywną niechęcią wobec wyznawców Nicei – barwnych antynicejskich tyrad domyślać się możemy jedynie tam, gdzie choć jedno słowo pozostałego tekstu wskazuje na ich istnienie.

Trudno oprzeć się pokusie, by apokaliptyczne katastrofy opisane w ostatnich księgach dzieła Filostorgiusza (HE XI.7-8, XII.8-10) uznać za Bożą odpowiedź na prześladowania zwolenników Eunomiusza⁵. Tezy tej należy jednak dowieść. Jeśliby taka była intencja autora, należałoby przypuszczać, że nie pozostawi on tego faktu domyślności czytelnika, lecz wprost wyłoży pogląd o istniejącym tu związku⁶. Oczywiście, związek ten mogłaby rozerwać ręka pośrednika, trudno jednak przypuszczać, by nie pozostał żaden ślad po pierwszym jego członie. Gdzieś są zatem opisy prześladowań eunomian? Rozdział HE IX.19 mówi o wypędzeniu eunomian z Konstantynopola w roku 380, rozdziały HE X.6 i XI.5 o wygnaniu Eunomiusza. W tym ostatnim wspomniane jest prawo dotyczące spalenia ksiąg Eunomiusza, zapewne tożsame z C.Th. XVI.5.34.1. Żadne inne wydane przeciw temu kościołowi, tak liczne ustawy, żadne represje dotyczące go w takiej obfitości nie są wspomniane. Pozostałe rozdziały ostatnich ksiąg, w których mowa jest o eunomianach (HE X.4,12, XII.11) to zwykłe obrazki z życia ich kościoła w Konstantynopolu czy też odniesienia do sporów teologicznych. Gdyby ktoś znał historię anomeizmu wyłącznie z „*Epitome*”, nie miałby najmniejszych podstaw, by przypuszczać, że po śmierci Eunomiusza jego zwolennicy nie cieszyli się pełną wolnością kultu!

Oczywiście, również i przytaczane przez nas kontrargumenty mają tę podstawową słabość, że wnioskujemy tu *ex silentio* o treści ostatnich dwu ksiąg dzieła Filostorgiusza. Ale przecież ciężar dowodu powinien tu spocząć na tych, którzy twierdzą, że w żywiołowych klęskach i najazdach barbarzyńców, opisanych w tych księgach, Filostorgiusz dostrzega przede wszystkim karę Bożą za prześladowanie jego współwyznawców. By jednak nie poprzestać na argumentie negatywnym, spróbujmy zbadać, jaką rzeczywiście rolę odgrywały te wydarzenia w wizji dziejów przedstawionej przez eunomiańskiego historyka.

Aczkolwiek „*Epitome*” niewątpliwie wypacza obraz eunomiańskiej „Historii Kościelnej”, trudno przypuszczać, by Focjusz mógł całkowicie pominąć opisy wydarzeń zachodzących

³ Philost. HE III.12.

⁴ Bidez, *Einleitung*, s. LVIII n.

⁵ Twierdzą tak Bidez, op. cit., s. CXX, CXXII, Nobbs, op. cit., s. 258, 262; Kaegi, op. cit., s. 169. Kaegi formułuje przy tym sąd o podobieństwie między poglądami historiografii neoriańskiej, nestoriańskiej i monofizyckiej (idem, s. 173 nn., 244 n.). Przeciwnego zdania jest natomiast Liebeschuetz (*Ecclesiastical Historians on their own Times*, St.Patr. XXIV (1993), s. 155) – Filostorgiusz jest zbyt uczciwym historykiem, by przedstawiać upadek cesarstwa jako rezultat zwycięstwa zwolenników *homoousios*, dostrzega tu raczej cały kompleks wydarzeń religijnych, politycznych i katastrof naturalnych, będących zapowiedzią Dni Ostatecznych.

⁶ Przypomnijmy tu wiadomość Sokratesa o głodzie we Frygii (HE IV.16) – autor wprost stwierdza, że jest on karą za popełnione przez Walensa zbrodnie. Podobnych osądów, jak zobaczymy, nie waha się formułować i Filostorgiusz, klęski Konstancjusza w wojnie z Persją przypisując wprost prześladowaniu stronnictwa Aecjusza (HE V.4) – osąd ten został przekazany przez Focjusza, i trudno wytłumaczyć, dlaczego przemilczeć miałby podobne mu, a dotyczące klęsk następujących po 395 roku.

w kościołach chrześcijańskich po roku 380, zwłaszcza że pogląd Filostorgiusza na te wydarzenia musiał być całkowicie odmienny od tych znanych mu z pism katolickich czy pogańskich autorów. Tymczasem każdy czytelnik „*Epitome*” dostrzeże bez trudu, że w ostatnich księgach dzieło to zmienia zdecydowanie swój charakter⁷. Dotąd jest to przede wszystkim historia Kościoła (napisana oczywiście z punktu widzenia eunomianina), choć wtręty dotyczące politycznych dziejów cesarstwa pojawiają się tu znacznie częściej niż w innych znanych dziełach tego gatunku. W księdze dziesiątej, poświęconej panowaniu Teodozjusza I, proporcje wydają się już zachwiane – choć znaczna jej część dotyczy jeszcze spraw kościelnych, niewiele uwagi poświęca się ówczesnym wydarzeniom w kościołach chrześcijańskich, więcej miejsca rezerwując dla spraw dogmatycznych. Nie zachował się też w wyciągu z tej, ani też z obu następnych ksiąg, najmniejszy nawet fragment wskazujący na zainteresowanie Filostorgiusza historią triumfującego Kościoła homouzjan. Księgi XI i XII poświęcają dziejom eunomian po jednym rozdziale, o żadnych innych kościołach nie wspominając choćby słowem. Ich głównym przedmiotem wydają się wspomniane apokaliptyczne katastrofy, a także klęski cesarstwa również rozumiane jako ucieleśnienie się apokaliptycznych zapowiedzi. Nie sądzę, by winą za ten stan zachowania obu ostatnich ksiąg można było obarczyć Focjusza. Jeśliby to, co napisał Filostorgiusz o sprawach kościelnych w księdze XI i XII, wydało mu się zbyt oburzające, by wspomnieć o tym choćby słowem, czemu nie przemilczał niezliczonych ataków Filostorgiusza na homouzjan, zapisanych w poprzednich księgach. Niewątpliwie, apokaliptyczne fragmenty wydają się tu Focjuszowi nader interesujące, podobnie jak w poprzednich księgach geograficzne eskursy – tam jednak nie wyparły one całkowicie opisów zachodzących w Kościele wydarzeń. Co więcej, wiemy przecież, że wydarzenia o wyraźnie apokaliptycznym charakterze pojawiły się już w poprzednich księgach dzieła Filostorgiusza, tam jednak Focjusz nawet ich nie dostrzegł⁸. Dlaczego? Bowiem dopiero w tych ostatnich księgach stają się one elementem spajającym całość narracji, tłumaczącym zarówno klęski polityczne spadające na cesarstwo, jak i upadek kościoła eunomian.

Nie jest niczym zaskakującym, że Filostorgiusz traci zainteresowanie dla dziejów kościołów – z jego punktu widzenia – heretyckich, w tym samym momencie, w którym ich historia przestaje się przeplatać z dziejami eunomian⁹. Wydaje się jednak, że i eunomianie utracili dlań swą dawną wielkość wraz ze śmiercią Eunomiusza. Brak im przywódców na miarę opisywanych wcześniej bohaterów, dochodzi do kolejnych rozłamów, przy czym grupa do której należy Filostorgiusz jest, jak się wydaje, mniejszością¹⁰. Wszystko to było zapewne dla niego symptomem czasów ostatecznych.

⁷ Zauważa to Nobbs (op. cit., s. 262), który zmianę charakteru dzieła Filostorgiusza umiejscawia w połowie X księgi (po rozdziale X.6, traktującym o zesłaniu Eunomiusza), nie tłumaczy jednak zadawalająco zaobserwowanego faktu.

⁸ Fragmenty uważane za apokaliptyczne zachowały się w „*Passio Artemii*” (Philost. HE II.16a, VII.9a) oraz we fragmencie dzieła Filostorgiusza zachowanym w „*Vita Constantini*” z *Codex Angelicus* (Philost. HE II.1a).

⁹ Np. ostatnia niemal nota dotycząca kościoła homejskiego mówi o odrzuconej przez zwolenników Eunomiusza propozycji unii (Philost. HE X.1). Nie sądzę, by trzeba tu było węszyć jakąś szczególną perfidię ze strony autora (jak czyni to Lim, op. cit., s. 146, twierdząc, iż Filostorgiusz pragnie skazać wrogów eunomianizmu na *damnatio memoriae*), analogiczne zjawisko występuje przecież – w mniejszym lub większym stopniu – i w innych „Historiach Kościoła”.

¹⁰ Filostorgiusz ostro krytykuje przywódcę rozłamu w kościele eunomian, Lucjana, nie zachowała się natomiast żadna informacja o drugiej stronie rozłamu (Philost. HE XII.11), co mogłoby wskazywać, że Filostorgiusz sam należał do nikłej mniejszości. W każdym razie nie znajduje on po śmierci Eunomiusza żadnego eunomianina,

Serie wielkich katastrof czasów Arkadiusza (HE XI.7-8) i Teodozjusza II (HE XII.8-10) noszą bowiem niewątpliwie charakter apokaliptyczny. Zapowiedziane przez znaki na niebie (HE X.19, XII.8)¹¹ są z pewnością dziełem mocy Bożej, nie zaś praw natury – jak dowodzi Filostorgiusz w obszernym wywodzie skierowanym przeciw nauce pogan (HE XII.9-10). Bóg przez owe nadprzyrodzone zjawiska wychowuje ludzi – twierdzi Filostorgiusz¹², a stwierdzenie to mogłoby być aluzją do prześladowań wyznawców prawdziwej wiary, które ściągnęły tak straszliwe skutki na cały rodzaj ludzki. Za tą interpretacją mogłyby też przemawiać słowa o „gniewie Bożym” (XI.7), ale te nie przekreślają także czysto apokaliptycznej interpretacji wydarzeń. Jasno bowiem zostało dowiedzione, że Filostorgiusz w dwu ostatnich księgach swego dzieła wyraźnie nawiązuje do apokaliptycznych proroctw Ewangelii i księgi Daniela¹³. Nawiązanie do Księgi Daniela można znaleźć też poza opisami katastrof, kiedy Filostorgiusz nazywa przymierze Gotów i Rzymian, przypieczętowane małżeństwem Adolfusa i Placydii, małżeństwem gliny i żelaza. Wkrótce – znów zgodnie z Księgą Daniela – rozpada się i małżeństwo, i przymierze gocko-rzymskie¹⁴. Jeśliby próbować wyciągnąć dalsze wnioski z odpowiadających temu wydarzeniu słów proroctwa Daniela (2.31-45)¹⁵, należałoby stwierdzić, że w wydarzeniach swoich czasów Filostorgiusz widzi początek nieuchronnego rozpadu ziemskiej potęgi Rzymu, poprzedzającego nadejście Królestwa Bożego. Opanowany wizją apokaliptyczną autor nie wyraża tu oczywiście żadnej myśli politycznej, raczej oczekuje schyłku wszelkiej polityki, tak jak i innych spraw doczesnych. Nie jest to wyraz nienawiści do chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego, raczej obojętności wobec tego, co i tak skazane jest na zagładę. W opisach klęsk apokaliptycznych również nie zdołałem się dopatrzeć najmniejszej choćby satysfakcji z cierpień ludzi, których one dotknęły. Przeciwnie, Filostorgiusz nie omieszka wspomnieć o łaskawości Boga, który sprawił, że schodzący z nieba ogień pochłonięty został przez morskie fale i nie uczynił ludziom szkody¹⁶.

Aby poznać bardziej trzeźwy stosunek Filostorgiusza do chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego sięgnąć więc należy do wcześniejszych ksiąg „Historii Kościelnej”. Idea kary Bożej spotykającej władców (jak też inne występujące w „Historii” osoby) za ich grzechy jest tu jasno widoczna¹⁷. Jako siła wiążąca wydarzenia w historii zajmuje ona miejsce analogiczne do tego,

któremu warto by poświęcić większą uwagę, prócz zmarłego już eunucha Eudoksjusza i samego Lucjana, przy czym ten ostatni nie jest oczywiście postacią pozytywną. O braku zainteresowania Filostorgiusza dla późnych dziejów kościoła eunomian zob. Nobbs, op. cit., s. 262.

¹¹ Komety z lat 389 i 418 por. P. Janiszewski, op. cit., s. 183-187, 190-192.

¹² ἐπεὶ καὶ φαίνεται πολλάκις τὸ θεῖον ἐπὶ παιδείᾳ τῶν ἀνθρώπων τοῦτοις (Philost. HE XII.10). Janiszewski (op. cit., s. 195) przedkłada dwojaką możliwość tłumaczenia słowa τὸ θεῖον – raz jako „Bóstwo”, drugi raz jako „siarka” (aluzja do ognistego deszczu, który spadł na Sodomę i Gomorę). W obu wypadkach myśl jest ta sama, choć w drugim wyrażona w znacznie bardziej drastyczny sposób.

¹³ Bidez, op. cit., s. CXIII-CXXI; Janiszewski, op. cit., s. 187-193 pokazuje, że choć wojny i trzęsienia ziemi, o których pisze Filostorgiusz, mają swój odpowiednik w rzeczywistości, autor nadaje im charakter powszechnych klęsk, by uzyskać obraz zgodny z apokaliptycznymi zapowiedziami Ewangelii i Księgi Daniela. Za Zecchinim (op. cit., s. 589) należy tu zwrócić uwagę na fakt, że Filostorgiusz jest jedynym historykiem dostrzegającym apokaliptyczne znaki w tych następujących po śmierci Teodozjusza I wydarzeniach.

¹⁴ Philost. HE XII.4.

¹⁵ por. Nobbs, op. cit., s. 258.

¹⁶ Philost. HE XII.8.

¹⁷ Zecchini, op. cit., s. 580 – na poparcie tej tezy autor przywołuje część podanych niżej przeze mnie przykładów (idem., s. 581 nn.). Z podobną dominacją idei kary Bożej, będącej jedyną niemal formą działania Boga w historii,

które w dziele Sokratesa zajmie – pogańska w swej genezie – idea „kosmicznej sympatii”. Niemal każda śmierć kolejnego cesarza wydaje się tu karą za jakieś przewinienie. Nie uniknął kary sam Konstantyn, Filostorgiusz niewątpliwie świadomie zestawia mord popełniony przezeń na żonie i synu z faktem, że został otruty również przez własnych krewnych¹⁸. Gallus skazany zostaje na skutek własnej zbrodni (Filostorgiusz opisuje historię upadku Gallusa z wyrażoną sympatią dla Cezara, jednakże nie może zaprzeczyć, że przez skazanie na śmierć prefekta pretorium Domicjana i kwestora Montiusa ten sam sobie zawinił)¹⁹, Konstancjusz ponosi klęskę w wojnie z Persami m.in. w karze za zbrodnię skazania Gallusa²⁰. Julian zostaje ukarany, rzecz jasna, za swą apostazję²¹, jednak również i za bunt przeciw Konstancjuszowi, którego – jak pisze Filostorgiusz – chciał pozbawić życia²². Walentynian II jest ofiarą własnej gwałtowności, która pchnęła Arbogasta do zbrodni²³. Teodozjusz I umiera rozchorowawszy się nagle wskutek nieumiarkowanego używania przyjemności cielesnych²⁴, wcześniej jednak zostaje obdarzony szczęśliwym panowaniem w nagrodę za swe zasługi w walce z pogaństwem²⁵. Ten ostatni fakt budzić może zdumienie, zważywszy że „zasługi” Teodozjusza w zwalczaniu pogaństwa błędną w porównaniu z „zasługami” tego władcy w gnębieniu współwyznawców Filostorgiusza, eunomian, jak i samego Eunomiusza²⁶. Przynajmniej tych ostatnich „zasług” autor zresztą nie przemilcza ani nie próbuje zdjąć z cesarza odpowiedzialności za nie²⁷. I tu jednak,

mamy do czynienia w jednym tylko wcześniejszym dziele historiografii chrześcijańskiej – „*De mortibus persecutorum*” Laktancjusza (W. Kiersch, *Triebkräfte der historischen Entwicklung bei Laktanz*, „Klio” 66 (1984), s. 629n.).

¹⁸ Philost. HE II.4. O różnicy w wizerunkach Konstantyna u Filostorgiusza i Euzebiusza pisze Udalcowa, op. cit., s. 11n.

¹⁹ Philost. HE III.28-IV.1. Dodajmy jednak, że negatywna część oceny Gallusa przejęta jest w znacznej mierze od historiografii pogańskiej (Jeep, op. cit., s. 62n.).

²⁰ Kiedy Filostorgiusz (HE V.4) pisze, iż Konstancjusz splamił się krwią krewnych, ma na myśli z pewnością jedynie Gallusa, a nie oskarżonych o zamordowanie Konstantyna braci ojca, o których winie (HE II.4, 16) jest historyk przekonany.

²¹ Opis panowania Juliana jest wyjątkowo ciemny, jego śmierć w ataku na Persję jest dodatkowo dla Filostorgiusza powodem do drwin z wyroczeni pogańskich (HE VI.15).

²² Philost. HE VI.6.

²³ Philost. HE XI.1.

²⁴ Ταῦτα λέγων ὁ δυσσεβῆς περὶ τοῦ εὐσεβεστάτου Θεοδοσίου, οὐκ αἰσχύνεται κωμωδεῖν αὐτὸν ἐπ' ἀκρασίᾳ βίου καὶ τρυφῆς ἀμετρίᾳ, δι' ἣν αὐτὸν ἀλῶναι γράφει καὶ τῷ τοῦ ὕδρου νοσήματι. (Philost. HE XI.2). Nie jest to oryginalny pomysł Filostorgiusza, który cytuje w tym miejscu pogańskiego historyka Eunapiusza (Zecchini, op. cit., s. 584).

²⁵ ἐπί τε γὰρ νίκαις λαμπραῖς καὶ μοναρχήσας Ῥωμαίων καὶ δυοῖν βασιλέων πατέρα ἑαυτὸν ἐπίδων καὶ τοῦτοις ἀστασίᾳστον παραπέμψας τὴν βασιλείαν, κάπι τῆς ἑαυτοῦ κλίνης εὐδαιμονέστατα προλείπει τὸν βίον, τοῦ θερμοῦ μοι δοκῶ κατὰ τῶν εἰδῶλων ζήλου τοῦτο γέρας ἐξενεγκῶν – słowa te pochodzą nie od Focjusza, lecz są cytatem z dzieła Filostorgiusza, a więc wyrażają jego przypuszczenie – co wyraźnie zaznacza twórca „*Epitome*” (Philost. HE XI.2).

²⁶ Noetlichs, po szczegółowym zbadaniu polityki Teodozjusza I wobec pogan (*Die gesetzgeberischen Maßnahmen...*, s. 166-181), stwierdza co prawda, że władca ten prowadził wobec pogan kurs ostrzejszy od wszystkich swoich poprzedników (idem, s. 181), jednakże przynajmniej aż do roku 390 polityka antypogańska Teodozjusza wyrażona w ustawach była znacznie łagodniejsza od antyheretyckiej (idem, s. 189).

²⁷ Philost. HE X.6.

i w ocenie Juliana, wyraźnie przeważa antypogański nastrój dzieła nad partykularnym interesem partii eunomiańskiej; być może pewną rolę gra też obawa przed osobistym atakiem na dziada panującego cesarza, choć jednocześnie Filostorgiusz nie waha się przedstawić w bardzo złym świetle jego ojca. Niejasny jest przypadek Gracjana. Focjusz relacjonuje z oburzeniem, że autor „Historii Kościelnej”, pisząc o śmierci tego cesarza, ośmiela się porównywać go do Nerona, ze względu na jego ortodoksyjność²⁸. To niejasne sformułowanie oznaczać może oczywiście, że Filostorgiusz pozwala sobie znieważać pamięć Gracjana, porównując jego śmierć do śmierci Nerona. Historyk mógł też rzucić jakąś złośliwą analogię, zestawiając niechętnie traktowanie przez Gracjana młodszego, przyrodniego brata (Gracjan miał ukarać niektóre osoby odpowiedzialne za narzucenie mu Walentyniana II na współcesarza²⁹) z losem Brytannika, co byłoby oczywistą kalumnią – Walentynian II przeżył jednak swego brata. Wydaje się jednak uzasadnionym przypuszczenie, że Neronem stał się Gracjan dla Filostorgiusza ze względu na prześladowanie eunomian, to ten cesarz uznał bowiem ich kościoł za heretycki i wyłączony spod zasad tolerancji – religijną motywację osądu Filostorgiusza stwierdza zresztą Focjusz³⁰. Morderstwo Konstansa jest natomiast przypadkiem oczywistym: to kara za poparcie udzielone przez władcę Atanazemu, a zarazem za grzeszny tryb życia i zaniedbanie spraw państwowych³¹. Przypomnijmy, że Konstans ma na sumieniu – według Filostorgiusza – również śmierć brata³². W przypadku Konstancjusza wreszcie złe postępowanie pociąga za sobą zgubne skutki dla całego państwa. Jak pisze Filostorgiusz, „cesarz ten potrafił zwyciężać wrogów, dopóki postępował sprawiedliwie, później jednak, gdy splamił swe ręce krwią bliskich, a także skłaniając ucho do kalumnii Bazylego z Ancyry, zesłał na wygnanie Aecjusza, Teofila i Serrasa, musiał ze wstydem ustąpić z pola bitwy toczonej przeciw Persom”³³. Nagła śmierć Konstancjusza jest natomiast powiązana z synodem, który władca chciał zwołać w sprawie zwolenników Aecjusza – widocznie wola Boża udaremniła tu jego zamiary³⁴. Wkrótce później ginie też biskup Aleksandrii Jerzy, zamordowany co prawda przez pogan i – jak insynuuje Filostorgiusz – za sprawą Atanazego, jednakże dziwnym trafem akurat w momencie, gdy skłonił egipskich sympatyków Aecjusza do podpisania pisma przeciw niemu³⁵. W obu wypadkach poza bezpośrednimi przy-

²⁸ πολλὰς δὲ καὶ διαβολὰς ὁ συγγραφεὺς κατὰ Ἰρατιανοῦ ἀναπλάττει, ὡς καὶ τῷ Νέρωνι παρεικάζειν αὐτόν· (Philost. HE X.5).

²⁹ Philost. HE IX.16.

³⁰ οὐ γὰρ ἤρκεσεν αὐτῷ, ὡς ἔοικεν, τῆς ἐκείνου πίστεως τὸ ὀρθόδοξον. (Philost. HE X.5). Za przesadne należy uznać przypuszczenie Zecchini'ego (op. cit., s. 583), że „Neron” oznacza tu apokaliptyczną Bestię, której pojawienie się ma poprzedzać apokaliptyczne klęski czasów dynastii Teodozjańskiej – Filostorgiusz opierał swe apokaliptyczne wyobrażenia na Ewangelii i Księdze Daniela, nie na Apokalipsie św. Jana, przy czym jego „apokaliptyczne” porównania w XI i XII księdze skonstruowane są tak, by nosić choćby cechy prawdopodobieństwa.

³¹ Philost. HE III.22. Relacje *Epitome* i *Passio Artemii* uzupełniają się w tym miejscu: Focjusz pisze o popieraniu Atanazego jako przyczynie śmierci Konstansa, Jan z Rodos o jego grzechu i zaniedbaniu spraw państwowych (Bidez, *Einleitung*..., s. LIX).

³² Filostorgiusz twierdzi, że to Konstans spiskował przeciw Konstantynowi II (HE III.1) w przeciwieństwie do innych ówczesnych historyków chrześcijańskich, przypisujących Konstantynowi II winę za rozpoczęcie wojny, natomiast w zgodzie z tradycją pogańską (Zosimos, *Historia Nova*, II.41). Współczesna historiografia przyjmuje, że to Konstantyn II zaatakował Konstansa (Jones, op. cit., s. 112).

³³ “Ὅτι, φησί, εἰσθῶς Κωνσταντίου τῶν πολεμίων κρατεῖν, ἐπειδὴ ὁμογνίῳ λύθρῳ τὴν δεξιὰν ἐξεμίανεν καὶ τοὺς ἀμφὶ Θεόφιλον καὶ Ἀέτιον καὶ Σέρραν, διαβολαῖς ἀναπεισθεὶς Βασιλείου, ὑπερορίου ἐπιήσατο, πρὸς Πέρσας συμπλακεὶς τὸ ἦτρον ἤνεγκεν.” (Philost. HE V.4), tłum. własne.

³⁴ Philost. HE VI.5.

³⁵ Philost. HE VII.2.

czynami zdarzeń widoczna jest ręka Wszechmocnego. Co ciekawe, Filostorgiusz, który w tylu wydarzeniach dostrzega palec Boży, nie jest skłonny dopatrywać się go w bitwie pod Adrianopolem, choć jako eunomianin mógłby mieć do Walensa niewiele mniej pretensji niż zwolennicy *Credo nicejskiego*³⁶.

Typowa dla epoki jest pewna ambiwalencja w traktowaniu władców, widoczna w chęci przerzucenia części ich winy na niecných doradców. Tak więc Konstans miał zostać skłoniony do poparcia Atanazego przez swojego *comes rerum privatarum* Eustacjusza³⁷. Za sprawą Euzebiusza, *praepositus sacri cubiculi* i szarej eminencji na dworze Konstancjusza, zostaje wykonany wyrok na Gallusie, mimo że cesarz odwołał rozkaz ochłonawszy ze swego gniewu. Za swój uczynek Euzebiusz zostaje później stracony przez Juliana³⁸. Konstancjusz sam jest przedstawiony jako osoba chwiejna i porywczy raczej niż przepełniona złą wolą, także jego posunięcia przeciw eunomianom podyktowane są podszeptami Bazylego z Ancyry i Akacjusza³⁹, albo też własną jego porywcznością⁴⁰. Ale wystarczy cud dokonany przez Teofila Inda⁴¹, krytyczne słowa Leoncjusza z Tripolis⁴², czy też znów wybuch – tym razem słusznego – gniewu⁴³, by cesarz zwrócił się ku właściwej drodze. Nie inny jest Gallus, który najpierw za podszeptami Bazylego z Ancyry i Eustacjusza z Sebaste chce Aecjusza skazać na śmierć, później jednak przeważa wpływ Leoncjusza z Antiochii i Aecjusz staje się przyjacielem Cezara⁴⁴.

Inicjatorami zesłania Eunomiusza są kolejni prefekci pretorium Walensa: Auksoniusz⁴⁵ i Modest – ten ostatni osobiście jest wrogi Eunomiuszowi, którego uważa za siewcę niepokoju w Kościele⁴⁶. Dalsze perypetie Eunomiusza łączone są z imieniem wpływowego *praepositus sacri cubiculi* Eutropiusza, który jeszcze po śmierci Eunomiusza każe zesłać na wygnanie

³⁶ Przynajmniej nie zachował się żaden ślad skłaniający do takiej interpretacji w Filostorgiuszowym opisie wojny z Gotami i kłęski pod Adrianopolem (Philost. HE IX.17).

³⁷ Philost. HE III.12.

³⁸ Philost. HE IV.1.

³⁹ Philost. HE IV.8, V.1, VI.4.

⁴⁰ Podczas dysputy w Konstantynopolu Aecjusz, napadnięty przez Bazylego, stwierdza: „Jestem tak odległy od myślenia czy twierdzenia, że Syn jest niepodobny Ojcu, że wyznaję iż jest On podobny bez żadnej różnicy” (τοσοῦτον ἐνδεῖν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν ἀνόμοιον εἶπειν ἢ δοξάσαι, ὥστε καὶ ἀπαλλάκτως ὁμοιον αὐτὸν κηρύττειν) Konstancjusz, skoro usłyszał te słowa, nie zrozumiał ich i zapłonął wielkim gniewem. Natychmiast też kazał Aecjusza wygnać. (Philost. HE IV.12, tłum. własne). Kopeczek (op. cit., s. 350nn.), próbując pogodzić sprzeczne relacje (oprócz Filostorgiusza o wydarzeniu piszą Teodoret, HE II.23-24 i Sozomen, HE IV.23, przy czym wersje różnią się nawet co do treści słów wypowiedzianych przez Aecjusza), w następujący sposób wyjaśnia to wydarzenie: Aecjusz chciał zapewne przez chwyt retoryczny rozpocząć dysputę, która powaliliby Bazylego na kolana, zmuszając go do przyjęcia stanowiska anomejskiego (niewiele wcześniej opracował bowiem wywód, który pozwał teologię niepodobieństwa Syna do Ojca przedstawić paradoksalnie w terminach jego „podobieństwa bez żadnej różnicy”, oczywiście nie pod względem substancji, lecz działania). W swej zarozumiałości Aecjusz nie wziął jednak pod uwagę reakcji cesarza, który tyle trudu włożył w przeforsowanie kompromisowej teologii homejczyków. Teraz, słysząc homojuzański termin ἀπαλλάκτως z ust przywódcy skrajnie przeciwnego obozu, uznał, że Aecjusz z czystej przekory przechodzi na stronę homojuzjan. Wytracony z równowagi władca kazał więc zesłać Aecjusza na wygnanie, odmówiwszy wysłuchania dalszych wyjaśnień.

⁴¹ Philost. HE IV.7.

⁴² Philost. HE VII.6a = *Suda s.v. Leontios*, zob. niżej.

⁴³ Philost. HE IV.10.

⁴⁴ Philost. HE III.27; wbrew Filostorgiuszowi Woods (op. cit., s. 609n.) dowodzi, że to nie Leoncjusz doprowadził do pojednania Cezara z Aecjuszem, lecz Teofil Ind.

⁴⁵ Philost. HE IX.8.

⁴⁶ Philost. HE IX.1.

jego ciało (może dla zapobieżenia ewentualnemu kultowi relikwii), oraz spalić jego księgi⁴⁷. Filostorgiusz poświęca wiele miejsca w swej „Historii” spektakularnemu upadkowi Eutropiusza, a także jego „poprzednika” Rufina. Trzeba jednak podkreślić, że kara nie spotyka ich za prześladowanie eunomian, lecz za pychę i żądę władzy: dla Rufina zgubne okaże się dążenie do obalenia panującego, dla Eutropiusza znieważenie cesarskiej małżonki⁴⁸. Wymowny jest też paralelizm losów Rufina i wszechwładnego na Zachodzie magistra militum Stilichona – obaj faktycznie odebrali władzę z rąk synów Teodozjusza, obaj zginęli, gdy poprzez próbę zamachu na życie cesarza usiłowali następnie zagarnąć pełnię władzy w państwie⁴⁹.

Świadomie zestawilem przykłady różnych ukaranych przestępstw popełnionych przez cesarzy i ich doradców. Są tu wystąpienia przeciw kościołowi anomejskiemu, ale też apostazja od chrześcijaństwa, morderstwa popełnione na krewnych, wreszcie pycha i porywczosć. Wspólna jest jedynie idea karzącej sprawiedliwości Bożej – obecna, jak pamiętamy, także w omówionym wyżej eunomiańskim wyznaniu wiary. O moralnej ocenie panującego decyduje nie tylko jego stosunek do anomejczyków – Filostorgiusz potrafi znaleźć słowa uznania dla Teodozjusza I, w pozytywnym świetle przedstawia też Walentyniana I⁵⁰, który przyjacielem anomejczyków z pewnością nie był. Ciekawie wypada też porównanie Teodozjusza I z synem: znacznie pozytywniej przedstawia tu ojca, choć nie ukrywa jego inicjatywy w prześladowaniu eunomian⁵¹, Arkadiusz przedstawiony jest zaś jako władca słaby i bezwolny, dopiero wygnanie Eutropiusza jawi się w oczach autora jako pierwsza samodzielna, „męska” decyzja tego cesarza⁵².

Nie stara się też autor wybielać władców sprzyjających Aecjuszowi i Eunomiuszowi. Gal-lusa, o którego przyjaźni wobec Aecjusza wspomniałem, traktuje co prawda przychylnie, jednak nie zdejmuje z niego winy za stracenie urzędników Konstancjusza. Śladem sympatii dla uzurpacji Prokopiusza może być opowieść o jego perypetiach przed objęciem władzy, o tym, że wielu widziało w nim prawowitego następcę Juliana i że to właśnie zmusiło Prokopiusza do ukrywania się przed Jowianem. Prokopiusz obejmuje władzę bez przelewu krwi, jednakże autor nie omieszcza wspomnieć, że uzurpator skazywał na śmierć zwolenników Walensa⁵³. Co więcej, stara się zatuszować związki Eunomiusza z uzurpatorem, jakby nie tylko nie podnosiły one postaci Prokopiusza w jego oczach, ale wręcz mogły skompromitować jego mistrza. Tak więc dowiadujemy się, że Prokopiusz przed objęciem władzy ukrywał się w majątku Eunomiusza w Chalcedonie pod nieobecność właściciela⁵⁴. Wydaje się to dziwne, zważywszy że Eunomiusz opuścił już wcześniej nieprzyjazne mu Kyzikos i wycofał się właśnie do swego majątku⁵⁵. Filostorgiusz nie wyjaśnia, skąd wziął się wielki wpływ Eunomiusza na uzurpatora, za-

⁴⁷ Philost. HE XI.5.

⁴⁸ Philost. HE XI.3, XI.6.

⁴⁹ Philost. HE XI.3, XII.1.

⁵⁰ Nie zachowały się żadne słowa krytyki Filostorgiusza pod adresem Walentyniana I, autor poświęca natomiast odrębny rozdział świadectwu wiary złożonemu przez przyszłego cesarza za czasów Juliana (Philost. HE VII.7).

⁵¹ Philost. HE X.6. W ocenie tej należy zachować jednak pewną ostrożność, ze względu na zależność w tym miejscu Filostorgiusza od pogańskiej historiografii – np. fragment XI.3, w którym ten charakteryzuje Arkadiusza i Rufina, jest wprost przepisany od Eunapiusza (Jeep, op. cit., s. 57nn.).

⁵² Philost. HE XI.6, charakterystyka Arkadiusza Philost. HE XI.3.

⁵³ Philost. HE IX.5-6.

⁵⁴ καὶ τὴν Καλληδόνα καταλαβών. ἐν τῷ τοῦ Εὐνομίου ἀγρῷ, τῆς πόλεως ἔξωθεν διακειμένῳ, οὐδ' ἐπιδημοῦντος τοῦ δεσπότου, ἑαυτὸν κατακρύπτει (Philost. HE IX.5).

⁵⁵ Philost. HE IX.4.

strzeża natomiast skwapliwie, iż ten używał go dla ocalenia stronników Walensa⁵⁶. Eunomiusz ocalił także samego Aecjusza, oskarżonego o sympatie dla Walensa, co niewątpliwie świadczy o tym, że uzurpator nie popierał początkowo całego kościoła anomejczyków, lecz wyłącznie samego Eunomiusza. Za panowania Prokopiusza otwierają się też przed nim i przed Aecjuszem bramy Konstantynopola⁵⁷, w tym samym czasie musi opuścić miasto biskup homejczyków, Eudoksusz. Dopiero po upadku uzurpatora Eunomiusz zostaje wygnany przez kler stolicy (wcześniej najwidoczniej jego wrogowie nie mogli sobie na to pozwolić), wkrótce później wraca tu Eudoksusz⁵⁸. A jednak, dzięki zabiegom Filostorgiusza, oskarżenie podniesione przeciw Eunomiuszowi o sprzyjanie uzurpatorowi wydaje się czytelnikowi oszczerstwem⁵⁹. Ogólnie rzecz biorąc, sposób potraktowania uzurpatora przez eunomiańskiego biskupa i eunomiańskiego historyka nie różni się tak bardzo od standardów epoki: S. Elbern zauważył, że znacznie zresztą dostojniejsi od tych dwu mężowie Kościoła wstrzymywali się raczej od krytyki uzurpatorów, nawet tych jawnie nieprzychylnych ich religii, gdy ci byli u władzy; niemilosiernie natomiast piętnowali ich, gdy przegrywali. Nie było to zachowanie podyktowane cynizmem – w upadku „tyrana” widziano wyrok Boży, dopiero przegrana ujawniała moralną niegodziwość samego aktu uzurpacji⁶⁰.

Chęć wymazania z dziejów kościoła anomejskiego związków ze „złym cesarzem” widoczna jest też w stosunku historyka do Juliana Apostaty. Opowiadając dzieje panowania tego cesarza, przedstawione w VII księdze „Historii Kościoła”, autor maluje jednoznacznie czarny obraz tej postaci, nie stonowany choćby najmniejszym pozytywnym dokonaniem Juliana. Co prawda, odbywa się podówczas synod na którym Aecjusz jest konsekrowany na biskupa, fakt odbycia się tego synodu nie zostaje przez historyka w żaden sposób powiązany z przychylnością cesarza – mimo iż w tym samym czasie „z powodu prześladowania chrześcijan” homejski biskup Antiochii, Euzojusz, nie może nawet wysłać listu do Konstantynopola⁶¹. Co z pozostałymi dobrodziejstwami Juliana wobec Aecjusza? Filostorgiusz nie przemilcza ich, ale wyłącza wszystko, co może wiązać te dwie postaci, poza treść VII księgi. Uzasadnione jest to w przypadku wydarzeń sprzed kilku lat, kiedy to Aecjusz wysłany zostaje przez Gallusa do Juliana, celem nawrócenia go na chrześcijaństwo⁶². O odwołaniu przez Juliana Aecjusza z wygnania dowiadujemy się z ostatniego rozdziału VI księgi: „Zagarnąwszy władzę cesarską Julian odwołał z wygnania Aecjusza jako skazanego na nie z powodu Gallusa; przywołał zaś nie tylko jego

⁵⁶ Warta jest tu zacytowania cała opowieść, przedstawiająca Eunomiusza niemal jako jedyne zbawcę przebywających w stolicy zwolenników Walensa: „Gdy Prokopiusz wciąż sprawował uzurpatorskie rządy, przebywający w Kyzikos Eunomiusz przybył doń. Jego przybycie stało się przyczyną uwolnienia przez Prokopiusza tych, których uwięził jako stronników Walensa. Krewni ich zmusili Eunomiusza by wziął na siebie to posłanie. Ten zaś przybywszy uwolnił rzeszonych mężów i natychmiast powrócił” (”Οτι Προκοπίω ἐτι τῆς τυραννίδος ἐποχομένω Εὐνόμιος πρὸς αὐτὸν ἐν Κυζίκω διαγόντα παραγίνεται. ἡ δὲ ἀφίξις λύσιν ἐπραττεν τῶν ἐν δεσμοῖς ὑπ’ αὐτοῦ κατεχομένων· ὁ δεσμὸς δὲ τούτους ἐπέτερον, ὅτι περ ἑσπερον τὰ Οὐάλεντος, καὶ οἱ τῶν δεσμίων συγγενεῖς ἐξεβίβασαντο τὸν Εὐνόμιον τὴν πρεσβείαν ὑπελθεῖν. ὁ δὲ ὑπελθὼν καὶ τοὺς ἀνδρας λύσας, θάπτον ἐπανήκεν. Philost. HE IX.6, tłum. własne). Jasno widać tu tendencję do oczyszczenia Eunomiusza z zarzutów o kontakty z uzurpatozem – Filostorgiusz ukazuje je jako wymuszone prośbami potrzebujących i ograniczone do niezbędnego minimum.

⁵⁷ Philost. HE IX.6.

⁵⁸ Philost. HE IX.7.

⁵⁹ Philost. HE IX.8.

⁶⁰ Elbern, op. cit., s. 26-38.

⁶¹ Philost. HE VII.6.

⁶² Philost. HE III.27.

jednego, lecz wszystkich wygnanych z powodu dogmatów kościelnych”⁶³. Filostorgiusz dostrzega więc specyficzność przypadku Aecjusza (motywy cesarza jest tu chęć naprawienia krzywd, jakich doznali przyjaciele jego brata), ale przedstawia wydarzenie tak, jakby odwołanie Aecjusza było tylko jednym z wielu. O tym, że Julian nie traktował Aecjusza jako tylko jednej z licznych ofiar Konstancjusza świadczy krótki, ale serdeczny i pełen szacunku list, który cesarz napisał do dawnego nauczyciela⁶⁴. Julian obdarował też Aecjusza majątkiem na Lesbos, o czym autor wspomina mimochodem, dopiero w IX księdze⁶⁵.

Opis panowania Juliana powinien nam otworzyć oczy na rzeczywisty stosunek autora do „chrześcijańskiego cesarstwa”. Filostorgiusz z pewnością nie widział swego ideału ani w Konstantynie, ani w żadnym z jego następców. Potrafił zdecydowanie krytykować wystąpienia cesarza i ich możliwych doradców przeciw wierze czy moralności, które zresztą pociągały za sobą zazwyczaj dość rychłą karę Bożą. Jednak równie zdecydowanie przedkładał on owo grzeszne cesarstwo chrześcijańskie ponad restytuowane za Juliana cesarstwo pogańskie. Filostorgiusz nie porównuje też represji stosowanych wobec mniejszościowych kościołów chrześcijańskich przez chrześcijańskich cesarzy do prześladowań, które dotyczyły chrześcijan za sprawą cesarzy pogańskich – jeśli pominiemy niejasne zdanie przyrównujące Gracjana do Nerona. Rządy pronicejskich cesarzy oceniał więc łagodniej niż pronicejscy historycy rządy cesarzy proariańskich – Sokrates nie zawaha się uznać prześladowań prawowiernych chrześcijan przez heretyków za gorsze niż te, które niegdyś spotykały chrześcijan z rąk pogan⁶⁶. Nie ma też w jego „Historii Kościelnej” śladu sympatii dla barbarzyńców, pustoszących cesarstwo rzymskie – choćby byli oni narzędziem Bożym⁶⁷. Choć pozbawiony Euzebiuszowych (czy nawet Sokratesowych) złudzeń do tworu Konstantyna dostrzega jego ułomności, nie potępia go jednak.

Filostorgiusz uważa nawet, że owo niedoskonałe cesarstwo chrześcijańskie pozostaje pod opieką Bożą, dostrzeganą nie tylko w chwili jej utraty, gdy prześladowanie anomejczyków sprowadza na państwo Konstancjusza II klęskę. Wcześniej panowanie tego cesarza cieszyło się szczególnym Bożym błogosławieństwem – na ten czas przypadać mają szczególnie liczne cuda dokonane przez anomejskich przywódców (podobnie ortodoksyjni historycy Kościoła przedstawiać będą panowanie cesarzy ortodoksyjnych jako czasy szczególnie obfitujące w cuda dokonywane przez ortodoksyjnych ascetów)⁶⁸. Błogosławieństwem Bożym cieszy się też pań-

⁶³ Ὅτι τὴν βασιλείου ἀρχὴν ἀρπάσας ὁ Ἰουλιανός, ἅτε δὴ Ἄετιον διὰ Ἰάλλον δῆθεν κινδυνεύοντα, τῆς φυγῆς ἀνακαλεῖται· οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους, ὅσοι δογμάτων ἐκκλησιαστικῶν ὑπερορίαν ὑπέστησαν. (Philost. HE VI.7, tłum. własne).

⁶⁴ Julian, Ep. 46 (Bidez-Cumont). W liście tym Julian tytułuje Aecjusza biskupem, choć ten był podówczas jeszcze wciąż diakonem, dopiero po powrocie Aecjusza z wygnania anomejczycy zorganizowali w Konstantynopolu wspomniany synod, na którym został on wyświęcony na biskupa.

⁶⁵ Philost. HE IX.4.

⁶⁶ Socr. HE II.38.10. Sozomen natomiast oceni te prześladowania w bardziej wyważony sposób, jako znośniej-sze dla ciała, bardziej za to hańbiące, skoro to chrześcijanie prześladowali chrześcijan (HE IV.26.3). Dalece ostrzejsze stwierdzenia niż u historyków Kościoła padają, oczywiście, w polemikach czasów Konstancjusza.

⁶⁷ W tej roli występują zarówno Goci Gainasa (HE XI.8) oraz Alaryka (HE XII.2-5), jak i Hunowie (HE XI.8) – por. Winkelmann, *Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, [w:] *Das Reich und die Barbaren*, hrsg. v. E.K. Chrysos und A. Schwarcz, Wien 1989, s. 224n. Wyjątkowo ostro krytykuje też autor Stilichona (HE XI.3; XII.1-2). Zecchini (op. cit., s. 586) antybarbarizm Filostorgiusza przypisuje wpływom historiografii pogańskiej.

⁶⁸ L. Cracco Rugini, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography*, „Athenaeum” 55 (1977), s. 113 przyp. 33.

stwo Konstancyjna w czasie, gdy na Wschodzie rządzi Licyniusz⁶⁹, a samego Konstancjusza II do zwycięstwa nad uzurpatorami wiedzie wizja Krzyża⁷⁰. Ale i zwycięstwa Teodozjusza I przedstawione są jako odniesiony z pomocą Bożą tryumf nad pogaństwem. Teza ta formułowana jest w polemice z Eunapiuszem, który dąży do odebrania zwycięstwu pod Frigidus nadprzyrodzonego wymiaru – jeśli weźmiemy pod uwagę ten fakt, obraz panowania tego cesarza u Filostorgiusza nie wyda się nam tak czarny, za jaki uznać go mógłby czytelnik ortodoksyjnych historyków Kościoła. Filostorgiusz powtarza co prawda słowa Eunapiusza o rozwiąłości cesarza, jednakże w dziele pogańskiego autora rozwiąłość połączona z tchórzostwem ma być głównym rysem osobowości i motywem działania tego cesarza⁷¹. Nic nie wskazuje, by Filostorgiusz rozwinął za Eunapiuszem owe oskarżenia. Prześladowania współwyznawców Filostorgiusza są, oczywiście, wielkim złem, jednakże ukazane są raczej jako pewna anomalia, niż jako przynależne do istoty funkcjonowania cesarstwa chrześcijańskiego, także pod rządami pronicejskich cesarzy⁷².

Czy to cesarstwo mogło stać się w oczach Filostorgiusza mniej ułomnym? W sporządzonym przez Focjusza „*Epitome*” na próżno szukalibyśmy jakiejś wypowiedzi wyrażającej polityczne idee autora. By je odnaleźć, musimy zwrócić się do jednego z fragmentów dzieła zachowanych w *Suda*. Za jego pośrednictwem dotarło do nas parę anegdot dotyczących neoariańskiego biskupa Leoncjusza z Tripolis w Lidii⁷³. Leoncjusz znany był z bezkompromisowych wypowiedzi formułowanych wobec możnych tego świata i nazywany z tego powodu *ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας*. Gdy Euzebia, żona Konstancjusza II, przybyła pewnego razu na synod, gdzie została pozdrowiona przez wszystkich biskupów, jeden Leoncjusz pozostał w domu. Euzebia obiecuje tedy Leoncjuszowi, że wybuduje kościół i bogato go obdaruje, jeśli tylko biskup stanie przed nią. Na to Leoncjusz daje jej następującą odpowiedź: „Jeśli to wszystko chcesz uczynić, o cesarzowo, własny twój zamiśl większą ci będzie nagrodą niż ja. Jeśli zaś pragniesz, bym przybył do ciebie, i zważać zamierzasz na bojaźń należną biskupowi, skoro ja wejdem, ty natychmiast zejdziesz z wysokiego tronu, skłonisz się przede mną pokornie i schylisz głowę ku moim rękóm, bym cię pobłogosławił. Potem, kiedy usiądem, ty wstaniesz, cześć mi oddając, i usiąść nie będzie ci wolno prędzej niż gdy dam ci znak. Jeśli to przyjmujesz, przybędę do ciebie. W innym wypadku nie dajesz mi takich bogactw ani nie możesz dać dość wielkich, byśmy złożyli godność biskupią, o której wciąż pamiętamy, ty zaś byś w pysze przekroczyła prawa Boskie i te, należne stanowi kapłańskiemu”⁷⁴. Cesarzowa jest oburzona na Leoncjusza i kobiecymi sztuczkami próbuje skłonić męża do ukarania go, Konstancjusz jednak chwali odpowiedź biskupa i odsyła żonę do jej apartamentów.

⁶⁹ We fragmencie zachowanym w *Codex Angelicus (Philostorgius Kirchengeschichte...*, hrsg. v. J. Bidez, bearb. v. F. Winkelmann, Berlin³ 1981, Anh. V, s. 178).

⁷⁰ Janiszewski, *Między apokaliptyką, Arystotelesem i astrologią: „Historia kościelna” Filostorgiosa*, „Przełęcz Historyczny” 87 (1996), s. 248-252.

⁷¹ F.D. Buck, *Eunapius of Sardis and Theodosius the Great*, „Byzantion” 58 (1988), s. 36-53.

⁷² Wskazuje na to Winkelmann (*Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich*, „Byzantinoslavica” 37 (1976), s. 187) odnośnie heretyckich „Historii Kościoła” Filostorgiusza i Jana z Efezu.

⁷³ Leoncjusz pochodził z Mezji (Philost. HE VII.6a), deponowany z biskupstwa na synodzie w Seleucji w 359 r. przez homojuzańską większość (Socr. HE II.40), bierze udział w synodzie neoarian w Konstantynopolu, na którym Aecjusz został wyświęcony na biskupa (Philost. HE VII.6), umiera prawdopodobnie w latach 362-363 (por. Woods, op. cit., s. 615).

⁷⁴ τούτων μὲν εἶ τὶ βουλευθείης τελέσασθαι, ὃ βασιλεία, οὐκ ἐμοὶ μᾶλλον ἢ τῇ σαυτοῦ ψυχῇ ἴσθι χαριουμένη. εἰ δὲ θελήσειας ὡς ἀφικέσθαι πρὸς σε ὡς τῆς ἐπισκόποις πρεπούσης αἰδοῦς φυλαχθσομένης,

Nieco później sam Konstancjusz II przewodniczył synodowi biskupów „i chciał rządzić kościołami”⁷⁵, oklaskiwany zaś i wychwalany był przez wszystkich biskupów, z wyjątkiem milczącego Leoncjusza. Gdy cesarz zapytał go o przyczynę milczenia, ten odrzekł: „Podziwiam jak o inne rzeczy sprawnie się troszczysz, innymi zarządzasz, przewodząc sprawom wojskowym i politycznym, biskupi zaś niech rządzą tym, co jedynie im powierzono”⁷⁶. Cesarz zawstydział się i przestał odgad wtrącać w sprawy Kościoła (oczywiście: do czasu).

W opublikowanym niedawno artykule D. Woods próbował określić czas i miejsce obu przedstawionych wyżej rozmów⁷⁷. Rezultatu uzyskanego przezeń nie sposób określić jako zadawalającego – twierdzi on, iż konfrontacja między Konstancjuszem a Leoncjuszem miała miejsce w Konstantynopolu w grudniu 359 r., kiedy to m.in. Aecjusz zesłany został na wygnanie. Jest to jawnie niezgodne z tekstem źródła, według którego Konstancjusz miał zmienić swe postępowanie pod wpływem słów Leoncjusza, jednak Woods zbywa beztrzesko wszelkie wątpliwości: widocznie – pisze – Filostorgiusz nie przykładał większej wagi do faktycznego przebiegu wydarzeń⁷⁸.

Należy się tu zgodzić z autorem w jednym tylko: rzeczywiście, opowieść Filostorgiusza ma charakter anegdoty, nie zaś relacji istotnego zdarzenia w historii Kościoła. Świadczy o tym umieszczenie jej w poświęconej Julianowi księdze VII (czy nawet aż na początku księgi IX⁷⁹), choć z pewnością konfrontacje Leoncjusza z Konstancjuszem i jego małżonką, jeśli w ogóle miały miejsce, musiały się odbyć jeszcze w okresie, gdy cesarz ten darzył neoarian i ich sympatyków choćby umiarkowaną przychylnością. Dla naszych badań również nie jest najważniejsze, czy cytowane przygany zostały faktycznie wypowiedziane w opisanych okolicznościach, czy też nie. Nawet bowiem, jeśli zostały one wymyślone bądź upiękzone przez Filostorgiusza (a raczej: zwłaszcza wtedy), wyrażały one z pewnością także własne poglądy eunomiańskiego historyka na właściwe relacje między Kościołem a państwem. Wypowiedziane zostały przecież przez anomejskiego biskupa, umieszczone w ramach opisu o hagiograficznym najpewniej charakterze, nie ma też najmniejszego śladu dystansu autora wobec Leoncjusza, czego z pewnością należałoby oczekiwać, gdyby uważał padające z ust biskupa sformułowania za zbyt ostre czy obraźliwe dla cesarza.

Co można zatem powiedzieć o cytowanych wypowiedziach Leoncjusza? Należy przede wszystkim zauważyć ich podobieństwo do koncepcji formułowanych w owym czasie w zupeł-

ἴν' εἰσελθοίμι μὲν ἐγώ, σὺ δ' αὐτίκα τοῦ θρόνου τοῦ ὑψηλοῦ καταβάσῃ μετ' αἰδοῦς ὑπαντήσεως ἐμοὶ καὶ τὴν κεφαλὴν ὑπόσχοις ταῖς ἐμαῖς χερσίν εὐλογίων ἀξιομένη· κάπειτα καθεσθῆναι μὲν αὐ ἐγώ, σὺ δ' ἀνεστήκοις αἰδομένη, ὁπόταν δὲ κελεύσῃμι καθεδομένη, ἡμίκα δοῖν τὸ σύνθημα· εἰ οὕτω αἴρησι, ἀφικοίμην παρά σε· εἰ δ' ἕτερον τρόπον, οὐχ οὕτω πολλὰ δώσεις, οὐδ' οὕτω μεγάλα δυνήσῃ, ὡς ἡμᾶς, τῆς προσηκούσης τιμῆς τοῖς ἐπίσκοποις καθυφιεμένους, εἰς τὸν θεῖον ἐξυβρίσαι τῆς ἱερωσύνης θεσμόν. (Philost. HE VII. 6a, tłum. własne).

⁷⁵ καὶ ἄρχειν καὶ τῶν ἐκκλησιῶν ἐθέλουτος (Philost. HE VII. 6a, tłum. własne).

⁷⁶ θαυμάζω ὅπως ἕτερα διέπειν ταχθεῖς, ἐτέροις ἐπιχειρεῖς, στρατιωτικῶν μὲν καὶ πολιτικῶν πραγμάτων προεστεκώς, ἐπισκόποις δὲ περὶ τῶν εἰς μόνους ἐπισκόπους ἡκόντων διαταττόμενος. (Philost. HE VII. 6a, tłum. własne).

⁷⁷ Woods, op.cit., s. 610-616.

⁷⁸ Woods, op.cit., s. 614n.

⁷⁹ Bidez umieścił fragment opisujący życie i czyny Leoncjusza w rozdziale 6. księgi VII jego historii, gdzie po raz pierwszy słyszymy o tej postaci, sądząc jednak że raczej przynależał on do 1. rozdziału IX księgi, w którym autor, odrywając się od toku narracji historycznej, przytaczać miał wybitne dokonania przywódców neoarian, w tym Leoncjusza.

nie innym obozie kościelnym. Tak więc tyrada przeciw Euzebii przywodzi na myśl pouczenie, jakiego – według relacji Teodoret – udzielił Ambroży Teodozjuszowi I, gdy ten chciał zasiąść podczas nabożeństwa pośród duchownych, „zgodnie ze zwyczajem Kościoła wschodniego”. Wówczas to Ambroży zdecydowanie i bez cienia czołobitności pokazał cesarzowi jego miejsce między laikami⁸⁰. Podobnie też opis pokuty Teodozjusza po rzezi w Tessalonice wzbogaca Teodoret upokarzającymi dla cesarza szczegółami, których brak u Sozomena⁸¹. Obu historykom – Teodoretowi i Filostorgiuszowi – przyświeca tu ta sama idea: ukazanie wyższości władzy duchownej nad świecką w sprawach kościelnych, a także oczywiście upokorzenie pychy możnych tego świata przez odważnego biskupa. Zapewne, wspólna tu jest też cicha satysfakcja obu autorów, którzy nie mieli wielu powodów by obdarzać szacunkiem współczesnych im władców (zauważmy, że zaczepki Jana Chryzostoma wobec cesarzowej Eudoksji zostaną przez Sokratesa potraktowane znacznie mniej przychylnie⁸²).

W drugiej z wypowiedzi Leoncjusza formułowana jest natomiast idea autonomii synodu wobec cesarza. Dla tych słów łatwo możemy znaleźć analogię w skierowanych przeciw Konstancjuszowi wypowiedziach wiernych nicejskiemu *Credo* biskupów: Atanazego, Hilarego z Poitiers, Lucyferiusza z Kalaris, a zwłaszcza Hozjusza z Kordoby⁸³. Wielu autorów wskazywało na nieszczerłość intencji przywódców pronicejskiej opozycji biskupiej przeciw Konstancjuszowi, którzy w istocie wcale nie chcieli rezygnować z poparcia państwa dla swojego obozu w Kościele⁸⁴. Jednakże ani pronicejscy biskupi, przeciwni kościelnej polityce Konstancjusza, ani Leoncjusz, nie postulują takiego rozwiązania, w którym rezygnowano by ze wsparcia ramienia świeckiego dla postanowień biskupów, chcą jedynie, by cesarz nie wtrącał się w ich obrady. Zatem znów chodzi o przewagę władzy duchownej nad świecką tylko w sprawach tej pierwszej powierzonej, co wyraźnie podkreśla Leoncjusz.

⁸⁰ Theod. HE V.18.19-23, opis tego wydarzenia zamieszcza też Sozomen (HE VII.25), jednakże Teodoret wzbogaca opowieść o wywyższające jeszcze stan kapłański słowa Ambrożego („purpura czyni cesarzem, ale nie kapłanem”), jak również o pełne pogardy pouczenie, jakiego w tej sprawie udziela z kolei Teodozjusz Nektariuszowi po powrocie do Konstantynopola („znam tylko jednego biskupa godnego tego miana, Ambrożego”, Theod. HE V.18.24).

⁸¹ Theod. HE V.18.2-18.

⁸² Socr. HE VI.18, zob. rozdz. 2.4, s. 185.

⁸³ Oczywiście, byłoby niedopuszczalnym uproszczeniem traktowanie poglądów wymienionych biskupów na właściwy model stosunków Kościół – państwo jako jednakowych. Nawet w poglądach poszczególnych osób widać tu daleko idącą ewolucję – Atanazy w „*Apologia de fuga sua*” i Hilary w „*Liber ad Constantium*” nie są jeszcze odlegli od idei Euzebiusza z Cezarei; Atanazy w „*Historia Arianorum*” i Hilary w „*Liber contra Constantium Imperatorem*” określają Konstancjusza II jako Antychrysta. Mimo to W. Tietze (op. cit., s. 293n.) pokusił się o zestawienie jednej, prezentowanej przez nich teorii politycznej, zgodnie z którą ziemską władza cesarza pochodzi, co prawda, od Boga, cesarz jednak powinien ograniczyć swoją działalność tylko do spraw świeckich, w sprawach kościelnych zaś postępować zgodnie z wolą biskupów. Ta teoria „rozdziłu Kościoła od państwa” w najbardziej wyważony sposób wyrażona jest w listach Hozjusza z Kordoby, zamieszczonych przez Atanazego w „*Historia Arianorum*” (idem, s. 261-264).

Nie można jednak zapomnieć, że wszystkie wymienione pisma są polemiką na aktualne tematy, i jako takie nie mogą być porównane z „Historią” Filostorgiusza. Dlatego tak ważne jest dla naszych rozważań, że rzecznikiem tej teorii jest również Teodoret, który wkłada ją w usta papieża Liberiusza (HE II.16). Wymagania Liberiusza i Leoncjusza wobec cesarza są podobne, zwłaszcza że i przedmiot krytyki obu biskupów jest ten sam: polityka Konstancjusza II wobec synodów.

⁸⁴ Frend (*Church and State. Perspective and Problems in the Patristic Era*, St. Patr. XVII.1, Berlin 1985, s. 49nn.) i Klein (*Constantius II und die Christliche Kirche*, s. 116nn.) zarzucali opozycji katolickiej wobec Konstancjusza, że nigdy nie myślała poważnie o pozbyciu się przez Kościół protekcji Imperium.

Leoncjuszowi (czy raczej Filostorgiuszowi) o wiele słuszniej można by zresztą zarzucić obłudę. Ze słów włożonych w usta anomejskiego biskupa wynikałoby, że Filostorgiusz byłby wrogiem szukania poparcia dla słusznej nawet sprawy bezpośrednio u cesarza, wbrew zdaniu większości biskupów. Tymczasem przywódcy neoarianizmu bynajmniej nie gardzili powszechnie stosowaną wówczas praktyką powiększania wpływów swej partii przez wykorzystanie dostępu do panującego. Aecjusz jest przyjacielem Gallusa i Juliana, Teofil Ind gwarantem układu między Gallusem a Konstancjuszem⁸⁵, Eunomiusz ma szerokie wpływy podczas rządów Prokopiusza, a powszechna jest też obawa, że jego dialektyczne zdolności zwieść zdołają Teodorzusza I⁸⁶. Jeśli przypomnimy o wpływach eunomian na dworze Arkadiusza⁸⁷, okaże się, że każdy kolejny władca wschodniej części Imperium był obiektem ich mniej lub bardziej skutecznych zabiegów. Przywódcy neoarian nie rezygnowali też z wiązania osobistych, materialnych zysków z karierą duchowną, co zresztą było przyczyną licznych oskarżeń o dorobkiewiczostwo⁸⁸. Jakkolwiek by je traktować, pozostaje faktem, że swą pozycję materialną przywódcy kościoła anomejskiego przynajmniej częściowo zawdzięczali łaskawości Juliana Apostaty.

Jak ustosunkowuje się do tego wszystkiego Filostorgiusz? Nie przemilcza on zupełnie kontaktów przywódców neoarian z cesarzem, jego „Historia” jest zresztą głównym źródłem o nich mówiącym. Jednakże w żadnym wypadku nie są to dlań związki mające zapewnić triumf orientacji anomejskiej, a tym bardziej osobisty sukces ich przywódców. Teofil Ind chce bronić układu między Konstancjuszem a Gallusem, co staje się powodem jego niełaski. Eunomiusz swych wpływów na Prokopiusza używa dla ratowania stronników Walensa, za co spotyka go później krzywdzące oskarżenie przed zwyciężskim cesarzem. Późniejsze czynione przez Eunomiusza próby przekonania Walensa o swej niewinności są jego osobistą obroną, nie zaś próbą pozyskania korzyści⁸⁹. Także biskupi Kandydus i Arrian wysłani zostają do cesarza Jowiana nie w celu pozyskania go dla nauki anomejskiej, lecz przeciwdziałania wpływom Atanazego⁹⁰. I te zapewnienia można traktować z pewną rezerwą, Kandydus i Arrian, świeżo wyświęceni na biskupów w kościele anomejskim, byli krewnymi cesarza, i przypuszczać można, że owo pokrewieństwo nie było bez znaczenia dla ich wyboru⁹¹. A skoro tak, anomejczycy musieli liczyć na dalsze korzyści możliwe do uzyskania za ich pośrednictwem.

Jednakże Filostorgiusz oczyszcza kościół neoarian ze wszystkich takich podejrzeń. Niskie pobudki, w tym żądze kariery, przypisuje natomiast chętnie przeciwnikom neoarian, np. motywem działań Bazylego z Ancyry ma być chęć zagarnięcia biskupstwa Antiochii⁹². Kościół, do którego należał, był kościołem wolnym od tego typu związków z państwem. Był wspólnotą ludzi czystych moralnie – właśnie niechęć do wiązania się z oskarżanymi o moralne uchybienia homejczykami stała się powodem odrzucenia złożonej przez nich po 380 roku propozycji unii⁹³. Także obie schizmy w tym kościele, które relacjonuje Filostorgiusz, mają swe źródło w grze-

⁸⁵ Philost. HE IV.1.

⁸⁶ Sozom. HE VII.6.

⁸⁷ Zob. rozdz.1.5, s. 104

⁸⁸ Lim, op. cit., s. 141n. Zob. rozdz.1.6, s. 123.

⁸⁹ Philost. HE IX.8.

⁹⁰ Philost. HE VIII.6.

⁹¹ Philost. HE VIII.2. 6.

⁹² Philost. HE IV.6.

⁹³ Philost. HE X.1.

chach, w które popadli ich twórcy⁹⁴. „Historia Kościelna” Filostorgiusza, tak jak i eunomiańskie *Credo* z 383 r., przepełniona jest poczuciem moralnej wyższości wobec tych, którzy mają za sobą siłę cesarskich dekretów. Czymże jest ona bowiem wobec siły Bożego gniewu, która już teraz jest widoczna dla każdego, kto umie patrzeć?

Wróćmy jednak na chwilę do opowieści o Leoncjuszu. Zepchnięta tu w cień przez biskupa postać chrześcijańskiego cesarza jest nader wymowna. Konstancjusz nie sprzeciwia się hardym słowom krytyki, lecz wyraża podziw dla odwagi biskupa i zmienia swoje postępowanie. Dobry cesarz to nie tyle cesarz bezgrzeszny, co cesarz skłonny do skruchy i poprawy. Tu znowu myśl Filostorgiusza nieodległa jest od tej zawartej we wspomnianym fragmencie „Historii Kościoła” Teodoretą – jeśli Teodoret może Teodozjusza I, mimo rzezi w Tessalonice, nazwać dobrym cesarzem, to dlatego że władca ten gotów jest posłuchać słów napomnienia i zmienić swe postępowanie. Leppin zwraca uwagę, że być może Teodoret, przytaczając ten przykład, miał na myśli także i współczesnego sobie władcę, który nieraz błędził w sprawach kościelnych⁹⁵. Podobną intencję moglibyśmy przypisać Filostorgiuszowi. Z pewnością jednak zapatrywać się przy tym musiał eunomiański autor znacznie jeszcze bardziej pesymistycznie niż Teodoret na kwestię doskonałości cesarstwa chrześcijańskiego. Ostatecznie przecież Teodozjusz I wytrwał w swym postanowieniu poprawy, Konstancjusz zaś dał posłuch wrogom anomeizmu, za co został ukarany porażką w wojnie z Persami, a w końcu śmiercią.

Cesarstwo rzymskie po Konstancynie nie jest z pewnością dla Filostorgiusza kontynuacją cesarstwa pogańskiego⁹⁶. Nie jest jednak też tworem doskonałym, świętym. Przeciwnie, obciążają je liczne grzechy, wśród których grzech herezji nie stoi wcale na pierwszym miejscu. Dlatego nie możemy też mówić o cesarstwie heretyckim, którego obraz dla panowania Konstancjusza i Walensa tak sugestywnie odmalują pronicejscy historycy Kościoła⁹⁷. Bardziej niż oni ma Filostorgiusz wyostrzony nie tylko zmysł moralny (jeśli tak można nazwać chęć tłumaczenia wydarzeń działaniem karzącej sprawiedliwości), ale i poczucie przemijalności wszelkiej rzeczywistości ziemskiej, a więc i chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego, które z pewnością nie jest obiecany Królestwem Bożym ani nawet jego zapowiedzią⁹⁸. Postulaty, jakie wobec

⁹⁴ Schizmy Teodozjusza (Philost. HE VIII.3-4) i Lucjana (Philost. HE XII.11)

⁹⁵ Leppin, op. cit., s. 257-259

⁹⁶ Kaegi, op. cit., s. 232 zwraca uwagę, że dla wszystkich czterech historyków Kościoła piszących pod panowaniem Teodozjusza II panowanie Konstancyna jest przełomem, początkiem nowej epoki w dziejach cesarstwa i Kościoła.

⁹⁷ Przy wszystkich różnicach można tu wydobyc pewne rysy wspólne – heretycki cesarz pozostaje pod wielkim wpływem żadnych władzy biskupów, jak też kobiet, eunuchów i innych złych doradców. W polityce kościelnej dąży do narzucenia przemocą swych błędnych przekonań, nie oglądając się na wolę synodów, jego rządy bywają przyrównywane do rządów pogańskich prześladowców (żaden z historyków Kościoła nie przejął jednak najostrejszych sformułowań pronicejskiej opozycji przeciw Konstancjuszowi II, określających tego władcę jako Antychrysta). Nie tylko w dziejach Kościoła panowanie jego jest zaprzeczeniem pokoju, to jedno pasmo nieszczęść, uzurpacji i najazdów, a choć nieraz heretycki cesarz wychodzi z wojen zwycięsko, to ostatecznie kończą się one jego upadkiem. (Leppin, op. cit., s. 60-71, 96-102). Oczywiście, niektóre elementy tego obrazu możemy znaleźć i u Filostorgiusza, np. w opisie panowania Arkadiusza, jak podkreśliłem jednak, klęski spadające podówczas na cesarstwo noszą inny charakter.

⁹⁸ Kaegi, rozpatrując poglądy „synoptyków” na upadek Rzymu, zadaje pytanie: dlaczego na Wschodzie nie powstał odpowiednik „*De civitate Dei*” św. Augustyna? I odpowiada: ponieważ, podobnie jak pozostali chrześcijańscy poddani Teodozjusza II, „synoptycy”, włączywszy w to nawet Teodoretą, nie potrafili wyobrazić sobie funkcjonowania Kościoła poza cesarstwem rzymskim (op. cit., s. 188nn., 161; zwraca na to uwagę też Winkelmann, *Rolle und Problematik der Behandlung der Kirchengeschichte in der byzantinischen Historiographie*, „Klio”

niego zgłasza są minimalistyczne – cesarze winni się ukorzyć i nie wtrącać w sprawy wiary, które przynależą do biskupów. Gdyby nie interwencja cesarska – zdaje się sugerować bezkrytyczny entuzjasta Aecjusza i Eunomiusza – nauka anomejska już dawno zapanowałaby w całym Kościele za sprawą ich pochodzącego od Boga geniuszu⁹⁹.

66 (1984), s. 266n.). Nie próbując w tym miejscu przyrównywać eunomiańskiego historyka do biskupa Hippony (choć pewnych analogii można by się tu doszukać), ośmielę się zauważyć, że właśnie Filostorgiusz przekracza tu horyzont wyobraźni „synoptyków”, bowiem pozbawiając państwo rzymskie tytułu do szczególnej opieki Bożej, ściśle rozdziela ziemską, polityczną rzeczywistość, od tej nadprzyrodzonej.

⁹⁹ Przynajmniej Aecjusz miał być obdarzony przez Boga darem wymowy, dzięki któremu nie mógł zostać pokonany w dysputacji. Okoliczności, w których uzyskał ten dar – miał go mianowicie wymodlić od Boga po upokorzeniu, jakie doznała jego wiara, gdy ulec musiał pewnemu gnostykowi z sekty borborian – wskazują, że Filostorgiusz nie rzuca tu czczej pochwały, lecz szczerze wierzy, że zdolności Aecjusza były nadprzyrodzonym darem (Philost. HE III.15). Szczególnie mocno podkreśla potęgę mowy Aecjusza eunomiański historyk we fragmencie HE IV.12 (por. Lim, op. cit., s. 120), gdzie opowiada o respekcie jaki żywili homojużanie wobec „potęgi słów” (τῆν δυνάμιν τῶν λόγων), ich obawie bycia pokonanymi „przez siłę języka” (κατὰ κράτος τῆ γλώσσης) herezjarchy. Przypomnijmy, że Filostorgiusz lekceważył rolę synodów w życiu Kościoła, przeceniał zaś możliwości wybitnych jednostek.

2.4

Obraz chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego w nowacjańskiej „Historii Kościoła” Sokratesa

Jak starałem się dowieść we Wstępie, historyk Kościoła Sokrates był z pewnością nowacjaninem, a zatem i napisana przezeń „Historia Kościoła” jest produktem myśli nowacjańskiej, zrodzonej w kręgu mniejszości heretycko-schizmatycznej. Nie pisał on jednak swojej historii na użytek własnego kościoła. Świadczą o tym choćby liczne uwagi wprowadzające czytelnika w podstawy problemu nowacjańskiego – żaden nowacjanin nie potrzebowałby się dowiadywać, kim był Nowatus ani jaka jest nauka jego kościoła w sprawie pokuty. Uwagi te noszą zresztą charakter apologetyczny (Sokrates broni wiary nowacjańskiej przed zarzutami okrucieństwa i heretyckości¹), co tym bardziej wskazuje na to, że jego „Historia Kościoła” przeznaczona była nie dla nowacjan, lecz znacznie szerszego grona czytelników katolickich.

Sokrates wymienia kilkakrotnie niejakiego Teodora jako adresata swego dzieła. Jak wspominałem, nie ma podstaw by utożsamiać go ze współtwórcą „Kodeksu Teodozjusza”; sposób w jaki zwraca się doń Sokrates nie pozostawia wątpliwości, że był to człowiek wyżej odeń postawiony, raczej jednak w hierarchii kościelnej². Tak czy inaczej, właściwym adresatem „Historii Kościoła” Sokratesa są konstantynopolitańskie elity władzy, świeckiej i duchownej. Kościół nowacjański skutecznie zabiegał dotąd o wyłączenie spod praw wymierzonych przeciw heretykom, potrafiąc zyskać sympatię dworu, a także kleru katolickiego stolicy. Szczególna pozycja nowacjan opierała się na sławie „obrońców ortodoksji” – nie była to jednak pozycja mocna, żaden z polemistów występujących przeciw nowacjanom w IV i na początku V w. nie jest skłonny uwzględnić ich zasług, o których tyle napisze Sokrates³. Należało więc przedłożyć kręgom decydującym o polityce religijnej w Konstantynopolu i Azji Mniejszej – a więc

¹ Socr. HE I.10, VII.25.

² ὁ ἱερεὶ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπε Θεόδωρε (Socr. HE II.1, VI.proem., VII.48).

³ Godna uwagi jest co prawda oględność, z jaką nowacjan traktuje Hilary z Poitiers, który z ich problemem zetknął się na Wschodzie, podczas swego zesłania (Vogt, op. cit. s. 213n.); jednakże na drugiej szali położyć należy polemikę z nowacjanami prowadzoną przez Atanazego, Epifaniusza, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu czy Teodoreta (o polemikach antynowacjańskich w IV i na początku V w. zob. ibidem 200-235; 267-275; 282n.; Wallraff, *Geschichte des Novatianismus...*, s. 260-270).

dworowi i duchowieństwu stolicy – taką wizję dziejów Kościoła, która uzasadniałaby utrzymanie przez nowacjan uprzywilejowanej pozycji.

Dlatego przedmiotem „Historii Kościoła” Sokratesa nie stała się historia kościoła nowacjan, lecz perypetie Kościoła powszechnego. Obrazki z dziejów kościoła nowacjan, wplecione zręcznie w ogólny tok narracji, są jednak nad wyraz liczne i pełnią w dziele bardzo istotną rolę. Już Ferrarini wskazuje, że kościół nowacjański jest w „Historii” Sokratesa kościołem „wzorcowym” wobec targanego sprzecznymi tendencjami Kościoła powszechnego⁴, a także „świadkiem prawdy”, niezłomnie trwającym przy dawnych zasadach wiary i moralności⁵. Ferrarini wzdraga się co prawda przed przyjęciem oczywistego wniosku o nowacjańskości Sokratesa – jego zdaniem autor wykorzystuje jedynie nowacjan jako narzędzie dla wsparcia własnej wizji idealnego Kościoła, nie umniejsza to jednak wagi jego spostrzeżeń.

Niestety, temat ten nie został podjęty przez kolejnych badaczy dzieła Sokratesa. Jest to tym bardziej ubolewania godne, że dopiero ci autorzy zaczęli badać problem koncepcji, leżących u postaw wizji historii Sokratesa. Tak więc Chesnut odkrył w omawianej „Historii Kościoła” przejętą od stoików ideę „kosmicznej sympatii”⁶. „Sympatia” ta łączyć ma tajemnymi więzami wydarzenia w Kościele i państwie, przy czym to na ogół te drugie następują po pierwszych. Sokrates ilustruje tę ideę dziesiątkami paraleli – każdym właściwie klótniom czy walkom wewnątrzkościelnym towarzyszą jakieś zewnętrzne czy wewnętrzne zaburzenia w państwie⁷. Temu przekonaniu odpowiada traktowanie przez Sokratesa jedności, zgody w Kościele (*homonoia*) jako najwyższej wartości. Urbainczyk wykazała, że idea ta odpowiada pogańskiemu jeszcze *pax deorum*⁸, które już w Euzebiuszowym „*Vita Constantini*” przybrało postać Bożego błogosławieństwa dla rządów dobrego cesarza⁹. Jednakże *homonoia* w Sokratesowym wydaniu jest zupełnie inną jakością niż *homonoia* w ustach Konstantyna czy Euzebiusza z Cezarei. Nie łączy się ona z prześladowaniem heretyków, lecz z tolerancją (co odróżnia też Sokratesa od rzekomo „synoptycznego” z nim historyka, Teodoretę) – Urbainczyk, a także Kriwušin, stwierdzają ten fakt, ale go nie tłumaczą¹⁰. Wyjaśnienie przedłożył tu natomiast Wallraff – Sokrates uważał, że Kościołem jest ogół chrześcijan, dlatego „zgoda w Kościele” oznaczała dlań wzajemną tolerancję między poszczególnymi odłamami, „herezjami”. Obok dążenia do zgody Sokrates

⁴ Ferrarini, *Eresia e Storia Ecclesiastica...*, s. 185.

⁵ Ferrarini, op. cit., s. 139, 173, 185.

⁶ Chesnut, *The First Christian Histories...*, s. 183-186.

⁷ Paralele te zastawili Urbainczyk, op. cit., s. 76n., 170-176 i Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates...*, s. 160-162. Wallraff rozważa też przypadki, gdy Sokrates cofnął się przed zaznaczeniem takiej paraleli, mimo że inni historycy ówczesni ją dostrzegali (ibidem., s. 162n.). Zwraca on też uwagę, że u Sokratesa „sympatia” zdaje się łączyć ze sobą jedynie wydarzenia negatywne, takie jak klótnie, wojny i zamieszki (ibidem., s. 284). Zobaczymy, że to wrażenie jest mylne; pochodzić ono może stąd, że Sokrates dobro widział w tolerancji, a więc raczej zaniechaniu działania, i pokoju, rozumianym jako brak negatywnych zdarzeń. Wallraff wysuwa tu też kolejną zbyt daleko idącą tezę, że chrześcijańskie idee kary Bożej czy też tłumaczenia zła skutkami grzechu, są u Sokratesa w ogóle nieobecne (op. cit., s. 286). Jednakże Sokrates wprost wspomina o karze, pisząc o głodzie we Frygii (HE IV.16). Kriwušin wymienia natomiast kilka godnych uwagi przykładów, gdy okresem sprawiedliwych rządów towarzyszą zaburzenia w Kościele, lub gdy za rządów cesarzy złych rozgrywają się wydarzenia mające decydujące znaczenie dla zwycięstwa ortodoksji (op. cit., s. 153n.) – świadczą one oczywiście o rzetelności historyka, który nie podporządkowywał całkowicie prawdy historycznej z góry powziętej koncepcji.

⁸ Urbainczyk, op. cit., s. 169.

⁹ ibidem., s. 75, por. Kriwušin, op. cit., s. 147.

¹⁰ Urbainczyk, op. cit., s. 149-152, Kriwušin, op. cit., s. 145.

wyróżnia, zdaniem Wallraffa, przeciwną tendencję – zamięłowanie do kłótni, *filoneikia*¹¹. Zgubna ta tendencja ma przyczynę w ludzkich słabościach, nie w działaniu czynników nadnaturalnych – co podkreśla Kriwušin, jako negatywna siła w dziejach Kościoła przejmując jednak rolę, jaką Euzebiusz przypisywał Szatanowi¹². Owocem kłótni są rozłamy w Kościele, herezje – w tym destrukcyjnym procesie Sokrates nie widzi zwycięzców, lecz wyłącznie przegranych¹³. Prześladowania herezji to też wyraz *filoneikia*, ich skutkiem mogą być (i, jak zobaczymy, są) jedynie dalsze podziały, nigdy ich przewyciężenie.

Sokrates był na ogół oceniany jako piewca rządów współczesnego mu cesarza i biskupa Konstantynopola. Ten punkt widzenia nie mógł wskazać historykom drogi do wyjaśnienia jego poglądów politycznych ani historiozoficznych. Nawet Wallraff, wykazując najpierw pracowicie nowacjanckość Sokratesa, stwierdza na koniec, że ustalenie wyznania autora w nieznacznym tylko stopniu wpływa na odczytanie „Historii Kościoła”¹⁴. Sądzę, że rzecz ma się wręcz przeciwnie – nowacjanizm Sokratesa jest kluczem do odczytania jego dzieła. Bez uwzględnienia tego faktu skazani będziemy nadal na opisywanie wizerunku poszczególnych cesarzy czy biskupów w jego „Historii”, nie mogąc wyjaśnić, dlaczego tak, a nie inaczej zostali oni przez autora przedstawieni¹⁵.

Dzieje kościoła nowacjan są zaledwie jednym z wątków „Historii Kościoła” Sokratesa, wątkiem jednak nader istotnym. Za Ferrarinim trzeba podkreślić – nowacjanie pojawiają się we wszystkich zwrotnych momentach historii chrześcijaństwa, są świadkami Prawdy i zarazem wzorem dla rozdartego konfliktami Kościoła powszechnego. Szczególne znaczenie ma postać nowacjanckiego biskupa Akezjusza podczas Soboru Nicejskiego (HE I.10). Sobór ten jest bowiem, jak zauważył Kriwušin, punktem wyjścia opisanej przez Sokratesa epoki w historii Kościoła¹⁶. Konsekwencją opowiedzenia się Akezjusza przy prawdziwej wierze są dalsze losy kościoła nowacjanckiego – tak jak rozdarcie Kościoła powszechnego jest konsekwencją *filoneikia* Ariusza (HE I.5). Kluczową rolę pełnić mają nowacjanie w pokonaniu arianizmu (HE V.8); a może także w postulowanym przywróceniu pokoju w Kościele za rządów Teodozjusza II (HE VII.46).

¹¹ Wallraff, op. cit., s. 116n.; Kriwušin uważa, że Sokrates przejął tu bezwiednie pogańską koncepcję dziejów jako areny walki chaosu i porządku (op. cit., s. 133).

¹² Kriwušin, op. cit., s. 135nn.

¹³ ibidem, s. 257.

¹⁴ ibidem, s. 254.

¹⁵ Przykładem takiej niemal czysto faktograficznej pracy jest wspomniane wielokrotnie dzieło Leppina. Jedyne w ostatnim rozdziale autor, przedstawiając historyków Kościoła w kontekście ówczesnej sytuacji, próbuje naszkicować pewne wytłumaczenie takiego a nie innego spojrzenia ich na historię. Przypadek Sokratesa wyjaśnia metodą *ignota per ignota*: Sokrates krytycznie odnosi się do biskupów i wysoko ceni cesarza, gdyż widzi w biskupach wadę kłótniowości (op. cit., s. 230n.). Skąd się ta wada bierze, Leppin nie uważa za stosowne odpowiedzieć. Jedyne jego konstruktywnym wnioskiem jest ten, że Sokrates jest wyrazicielem stanowiska kręgów związanych z ówczesnym biskupem Konstantynopola, Proklusem (idem, s. 243). Wniosek ten jest jednak, moim zdaniem, całkowicie chybiony, a opiera się jedynie na mowie pochwalnej ku czci Proklusa, którą należy rozpatrywać łącznie z pochwałą Teodozjusza II jako tekst o charakterze panegirycznym, oraz na przemilczaniu faktów dla Proklusa niewygodnych, co niewątpliwie jest związane z ową pochwalną retoryką. Słusznie natomiast odrzuca autor próby uczyńnienia z Sokratesa „nadwornego historyka” Teodozjusza II (idem, s. 241).

¹⁶ Kriwušin, op. cit., s. 134. Autor wysuwa tu nieco zbyt daleko idącą może analogię do roli, jaką w Dziejach Apostolskich pełni zesłanie Ducha Świętego.

Z formalnego punktu widzenia fragmenty dotyczące nowacjan stanowią pewną całość (na ogół są to osobne rozdziały)¹⁷, tworząc właściwie odrębną historię ich kościoła, wpisaną w historię Kościoła powszechnego. Ciekawy jest sposób, w jaki Sokrates wkomponowuje te rozdziały w swoją „Historię”. Nie narusza on wewnętrznej struktury nowacjańskiej opowieści, natomiast dodaje często na początek czy zakończenie parę zdań, które mają we właściwy sposób naświetlić czytelnikowi przedstawiane zdarzenie. I tak, pierwszy jest tu analizowany w poprzednim rozdziale fragment, dotyczący spotkania nowacjańskiego biskupa Akezjusza z Konstantynem (HE I.10). Przypomnijmy, że Sokrates rozpoczyna go przedstawieniem motywów kierujących cesarzem: „Gorliwość, jaką okazał cesarz, skłania mnie do tego, abym wspomniał również i o innej jeszcze sprawie, która świadczy o jego nastawieniu wewnętrznym, a mianowicie – do jakiego stopnia troszczył się o zaprowadzenie pokoju. Albowiem starając się o zgodę w łonie Kościoła, wezwał na Sobór również i Akezjusza”¹⁸. Sprawa nowacjańska powiązana jest więc od razu z problemem „zgody w Kościele” (ἐκκλησιαστικῆ ὁμόνοια), czyli najwyższą dla Sokratesa wartością w historii Kościoła. Cesarz, który chce pokoju, dąży do zgody z nowacjanami – dowiadujemy się już z pierwszej o nich wzmianki w „Historii Kościoła”. Cesarzem tym zaś jest Konstantyn, władca przedstawiany przez Sokratesa jako przykład, a nawet swego rodzaju wzór dobrego cesarza, choć ustępujący obu Teodozjuszom¹⁹. Dalej następuje relacja z rozmowy cesarza i biskupa, przy czym Sokrates pozostawia bez komentarza rzekomą przyganę wobec nowacjan, którą jako taką zinterpretował dopiero Sozomen²⁰. Na koniec podaje swe źródło: „męża, który w żadnym wypadku nie kłamał”²¹. Jest to zupełnie wyjątkowe oświadczenie jak na Sokratesa, który przynajmniej w deklaracjach starał się być krytyczny wobec wszystkich stron. Tu sugeruje na dodatek, że historycy (z Euzebiuszem z Cezarei na czele) pominęli ten epizod „na skutek uprzedzenia do pewnych osób, albo dla przypodobania się wybitnym osobistościom”²². Nie przyjdzie mu tu do głowy najprostsze rozwiązanie: że nie musieli nic o tym wiedzieć, nie mając takiego źródła. Jednakże, zarzucając im złą wolę i niskie pobudki, Sokrates rzuca cień na przeciwników nowacjan – tych dawnych, ale przede wszystkim tych sobie współczesnych. Wspomina o nich wprost we wprowadzeniu do następnego fragmentu (HE I.13): „A kto jest

¹⁷ W całości lub w przeważającej części poświęcone są nowacjanom rozdziały: Socr. HE I.10, 13; II.38; IV.9, 28, V.10, 21-22; VI.22; VII.5, 12, 17, 39, 46. Poza tym o nowacjanach pisze Sokrates w rozdziałach: HE III.11; V. 12, 14, 19, 20; VI.19, 21; VII.7, 11, 25, 29.

¹⁸ Περὶ μὲν οὖν τούτων τοσαῦτα εἰρήσθω, κινεῖ δέ με ἡ τοῦ βασιλέως σπουδὴ καὶ ἑτέρου πράγματος μνεῖαν ποιήσασθαι, ὃ τὴν αὐτοῦ γνώμην, ὅπως τῆς εἰρήνης ἐφροντίζεν, παρατίθεται. Τῆς γὰρ ἐκκλησιαστικῆς ὁμοιοῦς πρόνοιαν ποιούμενος κεκληκεῖ πρὸς τὴν σύνοδον καὶ Ἀκέσιον; (Socr. HE I.10.1), tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 99n.

¹⁹ Sokrates, podobnie zresztą jak żaden historyk owego czasu, nie mógł być ślepym wielbicielem Konstantyna. Krytycyzm historyków pogańskich wobec Konstantyna nie wymaga tłumaczenia, natomiast historycy chrześcijańscy nie mogli przemilczeć kompromitujących cesarza faktów: arianie różnych orientacji musieli pamiętać o jego roli w ustanowieniu formuły *homoousios*, natomiast nicejczycy – w prześladowaniu Atanazego. Historiografia kościelna przedstawiała więc postać Konstantyna w sposób dwuznaczny, wychwalając jego przyniooty i zasługi, ale też zauważając jego błędy, częściowo zaś je usprawiedliwiając (Leppin, op. cit., s. 40-42). Należy tu zauważyć, że Sokrates stara się jak najbardziej zredukować ten drugi wątek, tłumacząc zesłanie Atanazego troską o jedność Kościoła, przemilczając zaś w ogóle udział cesarza w zesłaniu Eustacjusza z Antiochii (idem., s. 51-53). O wizerunku Konstantyna u Sokratesa zob. też M. Mazza, *Constantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)*, [w:] *Constantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul cristianesimo antico* 2, ed. G. Bonamente, F. Fusco, Macerata 1993, s. 662-676.

²⁰ Sozom. HE I.22, zob. rozdz.2.2, s. 155.

²¹ ἀνδρὸς οὐδαμῶς ψευδομένου (Socr. HE I.10.4), tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 100.

²² Ibidem; za Ferrarini (*Tradizioni orali...*, s. 42nn.).

źródłem informacji na jego temat powiem sumiennie i nie będę się z tym krył, choć może się komu narażę”²³.

Tu następuje opowieść o cudzie dokonanym przez nowacjańskiego ascetę, Eutychiana. Opowieść dotyczy uwolnienia oskarżonego o „uzurpatorskie czyny” (τυραννικά τινα πράττειν) żołnierza i jest wkomponowana w cykl relacji o świętych mężach tego okresu (HE I.11-13). Najciekawsze jest w niej to, że Sokrates przemilcza fakt dość oczywisty: oskarżony żołnierz musiał też być nowacjaninem²⁴. Niewątpliwie fakt, iż ktoś spośród nowacjan był oskarżony o τυραννικά τινα nie podnosił obrazu tego kościoła w oczach czytelnika, zwłaszcza że Sokrates nic nie wspomina, jakoby oskarżenia te były niesłuszne. Tak zaś – pozostaje w jego pamięci jedynie obraz nowacjańskiego ascety, który dokonuje cudów i którego podziwia i słucha sam Konstantyn.

Innym przemilczanym przez Sokratesa faktem jest ustawa wydana przez Konstantyna przeciw heretykom, obejmująca również nowacjan (Euseb. V.C. III.64-65). A przecież autor znał „*Vita Constantini*”²⁵ – mamy tu z całą pewnością do czynienia ze świadomym przemilczeniem. Heretycy cesarze mogli prześladować nowacjan, ale nie Konstantyn!

Sokrates zamieszcza obszerne i wyjątkowo drastyczne relacje z prześladowań nowacjan, które miały miejsce za Konstancjusza, wspomina też o ich prześladowaniu za Walensa (HE II.38, IV.9). Relacje te dotyczą wyłącznie kościoła nowacjańskiego²⁶, jednak autor przedstawia je tak, by świadczyły o wspólnym cierpieniu nowacjan i katolików. Stosuje tu prosty chwyt, pisząc, iż Macedoniusz „prześladował nie tylko obrońców Kościoła, ale i nowacjan, bo wiedział, że i oni wyznają współistotność”²⁷. I dalej, o Walensie: „cesarz nie zaprzestał bynajmniej prześladować wyznawców wiary we współistotność, przeciwnie – nawet usuwał ich z Konstantynopola, a razem z nimi i nowacjan, jako obrońców tych samych dogmatów”²⁸. Tylko uważny czytelnik spostrzeże, że dalej mowa jest wyłącznie o cierpieniach samych nowacjan, mniej uważny uzna je za część jednej wielkiej akcji skierowanej przeciw zwolennikom nicejskiego *Credo*. Szczytem tej manipulacji jest, gdy po opowieści o nauczycielu cesarskich córek, Marcjanie, którego autorytet skłonił Walensa do zaprzestania prześladowań i otwarcia kościołów nowacjańskich, Sokrates dodaje: „Jednakże nowacjanie nie byli w pełni bezpieczni od ataków podejmowanych przez arian. Spotykali się bowiem z nienawiścią z ich strony za to, że otaczali miłością i życzy-

²³ τῆς τε ὁ περὶ τούτου διηγησάμενος, ἐρῶ μετὰ ἀκριβείας καὶ οὐκ ἀποκρύψομαι, κἂν δόξω τισὶν ἀπεχθάνεσθαι. (Socr. HE I.13.2), tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 103.

²⁴ Oskarżony żołnierz uciekł w góry Olimpu Bityńskiego (gdzie przebywał też Eutychian) i tam został uwięziony. Wtedy do Eutychiana przybyła liczna grupa ludzi z prośbą o wstawiennictwo za więźniem. (Socr. HE I.13.5-6). Nasuwa się tu pytanie – kto inny, jak nie współwyznawcy czy nawet bliscy żołnierza, miał mu przyjść z pomocą? I dlaczego udali się z prośbą akurat do nowacjańskiego ascety? Niewątpliwie Eutychian mógł wstawić się też za poganinem, Żydem, czy członkiem innego kościoła, tego typu zdarzenia wiążą się jednak zazwyczaj z nawróceniem osoby uratowanej, tu natomiast nie ma o tym mowy.

²⁵ Geppert, op. cit., s. 23-26.

²⁶ Relacje na temat prześladowań katolików czy homojuzan stanowią zupełnie odrębne rozdziały dzieła Sokratesa.

²⁷ ...οὐ μόνον γὰρ τοὺς τῆς ἐκκλησίας διακρινομένους συνήλαυνεν, ἀλλὰ γὰρ καὶ Ναυατιανούς, εἰδὼς καὶ αὐτοὺς φρονοῦντας τὸ ὁμοούσιον. (Socr. HE II.38.5), tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 241.

²⁸ Ὁ μέντοι βασιλεὺς τοῦ διώκειν τοὺς τοῦ ὁμοουσίου φρονήματος οὐκ ἐπαύετο, ἀλλ’ ἐξήλαυνε μὲν αὐτοὺς τῆς Κωνσταντινουπόλεως, σὺν αὐτοῖς δὲ καὶ Ναυατιανούς ὡς ὁμόφρονας (Socr. HE IV.9.1), tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 339.

liwością wyznających te same prawdy, co i oni wyznawali”²⁹. Jakież to mogły być ataki, skoro nowacjanie mieli tak wpływowego rzecznika? Nie wypadło jednak najwyraźniej, by zostali pozostawieni w spokoju, gdy inni obrońcy ortodoksji cierpieli prześladowania.

Sokrates aż do znudzenia, przy każdej okazji, podkreśla wierność nowacjan Wyznaniu nicejskiemu i ich solidarność w trudnych chwilach z katolikami, którym mieli nawet udostępnić swoje kościoły³⁰. Nie dla wszystkich katolików w czasach Walensa owa prawowierność nowacjan była oczywista. Epifaniusz wspomina, że współcześni mu nowacjanie przyjęli dogmaty arianie³¹. Nie ma całkowitej pewności, czy zarzuty Epifaniusza były wyszane z palca. Wśród nowacjan³² inskrypcji z Laodycei Kekaumene znajduje się jedna, w której Jezus Chrystus nazwany jest „najwyższym aniołem”³² – rzecz trudna do pogodzenia z wiarą we współlitosność. Wyrażenie to nie jest, oczywiście, świadectwem wpływów arianizmu na tutejszych nowacjan, lecz wierności archaicznej chrystologii i może heretyckiego kultu aniołów, utrzymującego się na pewnych terenach Azji Mniejszej³³. Niemniej, inskrypcja ta rzuca cień na zapewnienia Sokratesa o nowacjan³⁴ prawowierności w doktrynie trynitarniej. Trzeba pamiętać, że wiadomości o wcześniejszych dziejach nowacjan uzyskał on od Auksanona dopiero za czasów Teodozjusza I, przekaz starego prezbitera mógł być w tym punkcie nieco naciągnięty do wymogów chwili, a Sokrates, rzecz jasna, nie miał zamiarów go rewidować.

Nawet jeśli zarzut Epifaniusza był tylko kalumnią, to kalumnia ta mogła pociągnąć za sobą bardzo przykre skutki dla kościoła nowacjan. Tym ważniejsze było uparte powtarzanie tezy o ich prawowierności. Dzięki temu Sokrates uzyskuje wrażenie, jakoby nowacjanie podlegali represjom jako wyznawcy *homoousios*, a nie jako schizmatycy. Tymczasem wiemy, że Macedoniusz, prześladowając nowacjan, opierał się na „sile cesarskich dekretów”. Niewykluczone, że nie były to żadne inne dekrety, lecz ten wydany przez Konstantyna przeciw „heretykom i schizmatykom”, a zamieszczony w „*Vita Constantini*”³⁴. Inicjatywę prześladowań przypisuje Sokrates Macedoniuszowi, malując tego biskupa w znacznie ciemniejszych barwach niż, znacznie odleglejszych od ortodoksji, jego następców. Macedoniusz jest, nie tylko w prześladowaniu nowacjan, zdemaskowany jako medium destrukcyjnej *filoneikia*³⁵, tak jak później Jan Chryzo-

²⁹ οὐ μέντοι παραχῆς τῆς παρὰ Ἀρειανῶν ἐπιφερομένης τελέως ἦσαν ἐλεύθεροι· ἐμισοῦντο γὰρ ὑπ’ αὐτῶν, ὅτι τοὺς ὁμόφρονας ἠγάπων καὶ ἔστεργον. (Socr. HE IV.9.7), tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 339.

³⁰ Socr. HE II.38.26.

³¹ Epiph., Panar., haer. 59.13.8.

³² Calder, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, ... s. 76n.

³³ Calder, op. cit., s. 79, szerzej o zjawisku zob. Mitchell, op. cit., s. 46. Niejasne pogłoski o kulcie aniołów w Azji Mniejszej dotarły zresztą do Epifaniusza, który zamieścił w „Panarionie” kolejną sektę, angelików (haer. 60), zresztą zaraz po nowacjanach, a przed apotaktytami, również mieszkającymi w Laodycei. Epifaniusz z podziwu godną uczciwością przyznał przy tym, że o sekcie nic nie wie, a nawet powątpiewa w jej istnienie.

³⁴ Ustawa ta przewidywała zakaz nabożeństw i odebranie heretykom kościołów (zob. rozdz. 1.1, s. 57), a wobec nowacjan – poza samowolnymi może torturami – próbowano zastosować przepis o zakazie posiadania kościoła, ale jedynie w mieście (zarówno Macedoniusz, jak i Walens, próbują odebrać nowacjanom kościoły w Mieście, przeniesienie kościoła zwanego później Anastasis poza mury stolicy oznacza bezpieczeństwo dla budynku).

³⁵ Sokrates wini go też za rozlew krwi w trakcie sporów z prawowitym biskupem Pawłem (HE II.12-13) i w trakcie uroczystości przeniesienia ciała Konstantyna (HE II.38.35-42); zostaje za to wszystko ukarany przez cesarza pozbawieniem tronu biskupiego (HE II.38.43-44; II.42.3) – faktycznie Macedoniusz ukarany został przede wszystkim za trwanie przy wyznaniu homojużjan i odmowę przyłączenia się do homejczyków. Warto tu też zacytować słowa, w jakich Sokrates charakteryzuje rządy Macedoniusza: Τοιαῦτα μὲν οὖν τὰ Μακεδονίου ὑπὲρ τοῦ Χριστιανισμοῦ κατορθώματα, φόνοι καὶ μάχαι καὶ ἀνδραποδισμοὶ καὶ ἐμφύλιοι πόλεμοι. (HE II.38.33).

stom i Nestoriusz. Natomiast rzecznikiem „zgody w Kościele” stanie się poganin Temistiusz³⁶; nawet Julian, choć jego rządy są ukazane jako destrukcyjne dla Kościoła, nie jest oceniany nazbyt surowo³⁷ – może powodem jest tu polityka przychylna dla drobnych kościołów chrześcijańskich, wśród których jest oczywiście i nowacjański³⁸.

Sokrates wielokrotnie podkreśla ortodoksyjność nowacjan, o początkach kościoła nowacjańskiego pisze natomiast niejako mimochodem, w rozdziałach HE I.10 i przede wszystkim HE IV.28. Należy zwrócić uwagę, że stara się przy tym pominąć wszelkie drażliwe szczegóły, ignoruje również znaną przecież sobie wersję wydarzeń z „Historii Kościelnej” Euzebiusza z Cezarei³⁹. W sposób perfidny usiłuje natomiast zdyskredytować przynajmniej część ówczesnych przeciwników Nowacjana⁴⁰: „ci, (...) którzy od grzechu nie stronili, pochwycawszy nasuwającą się okazję do uzyskania przebaczenia, i na potem także obiecywali sobie z niej korzystać przy każdym przewinieniu”⁴¹.

Wraz z tryumfem ortodoksji za Teodozjusza tryumfują też nowacjanie. Mają też w tym zwycięstwie znaczący udział. Oto bowiem cesarz, organizując synod wszystkich wyznań w Konstantynopolu (HE V.10), zasięga rady biskupa konstantynopolitańskiego Nektariusza, ten zwraca się do swego nowacjańskiego odpowiednika Ageliosa, ten zaś – do swojego lektora Sisinniosa⁴². Cesarz organizuje synod według pomysłu Sisinniosa (znów dowiaduje się o nim za pośrednictwem Nektariusza – liczba pośredników świadczy dobrze o wiarygodności relacji nowacjańskiej, gorzej o rzeczywistej randze Sisinniosa). Rzekomo genialny pomysł Sisinniosa polegał na rezygnacji z dysputy nad kwestiami dogmatycznymi, a zwróceniu się do wszystkich stron o ustosunkowanie się do osób, następnie zaś do wypowiedzi w sprawach dogmatycznych powszechnie poważanych Ojców sprzed Soboru Nicejskiego. Propozycja ta skłóciła wewnętrznie delegacje heretyków, bowiem nie było wśród nich ustalonego zdania na temat, jak interpretować owe wypowiedzi uznanych autorytetów, zwłaszcza te potwierdzające doktrynę wspólnotowości (takie, za radą Sisinniosa, im przedłożono)⁴³. Dotąd plan może wydawać się chytry i konsekwentny, nagle jednak cesarz dziwacznie zmienia taktykę, każąc wszystkim delegacjom przedłożyć wyznania wiary. Rzecz jasna, jedynie wyznanie złożone wspólnie przez Nektariusza i Ageliosa zostało przyjęte, pozostałe zaś podarte⁴⁴. Sokrates traktuje to działanie jako drugą część planu⁴⁵, jednak nie sposób dopatrzeć się tu żadnej logicznej kontynuacji pomysłu Sisinniosa. Wydaje się, że owa druga część planu to w istocie druga opowieść o tym samym zdarzeniu, sprytnie przyłączona do pierwszej. Jest jasne, że tylko pierwsza część opowieści podnosi czynną rolę Sisinniosa i należy do tradycji nowacjańskiej, druga, mówiąca o sporządzeniu i cesarskiej ocenie wyznań wiary, jest prawdopodobnie bliższą rzeczywistości

³⁶ Socr. HE IV.32.

³⁷ Wallraff, op. cit., s. 100-103; w mniejszym stopniu dostrzega to też Leppin, op. cit., s. 72-84.

³⁸ Socr. HE III.11.

³⁹ Curti, op. cit., s. 331n.

⁴⁰ Nowacjanie na Wschodzie obdarzali założyciela ich kościoła, rzymskiego prezbitera Nowacjana, imieniem jego afrykańskiego zwolennika, Nowatusa.

⁴¹ ὅσοι γὰρ φιλαμαρτήμονες, δραξάμενοι τῆς τότε δοθείσης συγχωρήσεως καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἐπὶ πάσης ἁμαρτίας αὐτῇ συνεχρήσαντο. (Socr. HE IV.28.8, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 375).

⁴² Socr. HE V.10.8-9.

⁴³ Socr. HE V.10.11-20.

⁴⁴ Socr. HE V.10.21-28.

⁴⁵ Ścisłe rzecz biorąc jest tu mowa o drugiej myśli (ἡ δευτέρα γνώμη, Socr. HE V.10.21), jednakże opowieść Sokratesa staje się zrozumiała jedynie przy założeniu pewnej spójności działania cesarza.

relacją z przebiegu wydarzenia, w którą wpleciono nowacjańską opowieść. Sisinnios nie odgrywa w niej już żadnej roli.

Sokrates podnosi ów „synod wszystkich wyznań” – wydarzenie nikomu poza nim nie znane⁴⁶ – do rangi decydującego o zwycięstwie ortodoksji, umniejszając znaczenie synodu konstantynopolińskiego z 381 r. (później uznanego za II Sobór Powszechny), którego *Credo* uznane zostało przez Teodozjusza I za kryterium ortodoksyjności wydaną już w tym samym roku ustawą C.Th. XVI.5.6. „Historia Kościoła” przedstawia przebieg wydarzeń w następujący sposób: odbył się co prawda jakiś synod w Konstantynopolu (HE V.8), ale ponieważ zmuszani do oddawania kościołów arianie burzyli się w różnych miastach Imperium, potrzebny był kolejny, by przewyciężyć rodzący się kryzys: „Zamieszki wybuchły także po innych miastach, kiedy usuwano arian ze świątyń. Tu muszę wyrazić podziw dla mądrości cesarza. Nie czekał ze swej strony z założonymi rękoma, aż rozruchy wypełnią wrzawą ulice wszystkich miast, lecz po upływie krótkiego czasu pomyślał o zwołaniu po raz wtóry synodu przedstawicieli wszystkich herezji, przekonany, że w rezultacie wzajemnej wymiany zdań pomiędzy biskupami, zwycięży u wszystkich jedno zgodne przekonanie”⁴⁷. Wobec tych zamiarów nie sposób dopatrzeć się w wyniku synodu sukcesu polityki cesarskiej – heretycy pozostali, jak byli, nie pogodzeni z Kościołem. W rzeczywistości cesarz prawdopodobnie zamierzał jedynie zyskać okazję do spektakularnego zademonstrowania swych przekonań, które rozwiałyby ostatnie złudzenia heretyków, być może udało mu się przy tym skompromitować przywódców kościołów heretyckich w oczach niektórych prostych wiernych⁴⁸. Jednakże sukces wydaje się mimo wszystko mizerny w porównaniu z Bożym błogosławieństwem, jakim obdarzony został cesarz za sam zamiar zwołania synodu: „Jestem przeświadczony, że ten zamiar był przyczyną jego sukcesu politycznego. Oto jakimś zrządzeniem Bożej Opatrzności mniej więcej w tym samym czasie poddały mu się plemiona barbarzyńskie. Między innymi także Atanaryk, przywódca Gotów, przyjął poddaństwo wraz z całym plemieniem; ten zresztą zmarł wkrótce w Konstantynopolu. Niemal jednocześnie cesarz przyznał swemu synowi, Arkadiuszowi, tytuł Augusta (...). Niedługo potem (...) przybyli zewsząd biskupi [na synod wszystkich wyznań]”⁴⁹. Rzadki to wypadek, by czyny zostały nagrodzone jeszcze przed ich dokonaniem – Sokrates jednak gotów jest na wszystko, by podnieść rangę wydarzenia, którego głównym reżyserem (także na mocy jego nadania) miał się okazać Sisinnios. Postacią decydującą o zwycięstwie ortodoksji staje się – obok cesarza – nowacjański lektor.

Nowacjanie, którzy dotąd współcierpieli z nicejczykami w Kościele, zostają teraz współuczestnikami ich triumfu. Jako jedyni poza katolikami zachowują prawo posiadania kościołów w stolicy⁵⁰. Kiedy Teodozjusz przybywa do Rzymu po zwycięstwie nad Maksymem, wstawiennictwo nowacjańskiego biskupa Rzymu, Leoncjusza, ratuje od śmierci samego Symmachusa, oskarżonego o obrazę majestatu⁵¹. Sokrates nie omieszka przy tym dodać: „Cesarz był do tego stopnia pobożnym chrześcijaninem, że otaczał nadzwyczajnym szacunkiem nie tylko duszpasterzy swojego wyznania, lecz także chętnie przyjmował i wysłuchiwał nowacjan, którzy

⁴⁶ Hefele-Leclercq op. cit., 2/1, s. 63-65.

⁴⁷ Socr. HE V.10.1-2, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 405.

⁴⁸ Zob. rozdz. 1.4, s. 86.

⁴⁹ Socr. HE V.10.3-6, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 405n.

⁵⁰ Socr. HE V.20.6.

⁵¹ Socr. HE V.14.6-9.

wierzyli we współlistotność⁵². Dodać można, że wśród bogatej korespondencji Symmachusa nie znajdujemy wzmianki o tym Leoncjuszu⁵³, jeśli zatem rzeczywiście, jak pisze Sokrates, szukał on azylu w kościele nowacjan, jego wybór musiał być raczej przypadkowy.

Po śmierci Teodozjusza los nowacjan zostaje zakłócony przez kłopoty wewnętrzne i zewnętrzne. W kościele nowacjanckim dojrzuje schizma na tle terminu świętowania Wielkanocy, wywołana przez ambitnego prezbitera Sabbatiosa. Sokrates nie stara się nawet ukryć osobistego zaangażowania w kwestię schizmy, nienawiści do jej sprawcy ani pogardy dla jego zwolenników. Tendencyjność Sokratesa widoczna jest już w sugestii, że kościół nowacjan trzymał się początkowo rzymskiej tradycji świętowania Paschy, dopiero zaś za panowania Walensa „jacyś nieliczni i mniej znani biskupi nowacjanscy we Frygii” zwołali synod w Pazos u źródła rzeki Sangarios i ustanowili, że Paschę należy świętować w tym samym terminie co Żydzi⁵⁴. Znacznie bardziej prawdopodobne wydaje się, że nowacjanie frygijscy po prostu pozostawiali wierni kwartodecymańskiej tradycji, powszechnej w zachodnich rejonach Azji Mniejszej, a wywodzonej od św. Jana Apostoła⁵⁵. Jednakże faktyczną przyczyną schizmy nie jest – w interpretacji Sokratesa – ani kwartodecymańska tradycja, ani wspomniany synod, lecz pojawienie się na scenie Sabbatiosa. Jest to nawrócony na wiarę chrześcijańską Żyd, który „nie przestał bynajmniej wysługiwać się gorliwie żydowskiemu zabobonom, a przy tym wszystkim usilnie pragnął się dochrapać sakry biskupiej”⁵⁶ – te więc motywy, zdaniem historyka, staną się powodem przyszłego rozłamu. Zarzut „ulegania żydowskiemu wpływowi” podnoszony był w owym czasie wobec kwartodecyman powszechnie⁵⁷, tu pomaga wyeksponować rolę osobistych przekonań Sabbatiosa – ma to przesłonić nieco fakt, że przekonania te podzielała znaczna liczba jego przyszłych zwolenników. Początkowo żądania Sabbatiosa wydają się zaspokojone przez postanowienia synodu w Sangaros, na którym ustanawiono regułę ἀδιάφορος, zgodnie z którą zezwala się Sabbatiosowi na prywatne świętowanie Paschy 14 nisan, o ile później przyłączy się do wspólnych obchodów z resztą kościoła nowacjanckiego. Sabbatios wyrok przyjął, nadto zobowiązał się przysięgą, że nigdy nie zostanie biskupem. Przysięga ta została wymuszona na nim przez synod⁵⁸. Mimo to szeregi jego zwolenników rosły – jak pisze Sokrates „niektórzy ludzie prości (τινες τῶν ἀπλουστέρων), a w szczególności pochodzący z Frygii i Galacji, sądząc, że zdobędą sobie w ten sposób zasługę, naśladowali go i obchodzili potajemnie Paschę w taki sam sposób jak i on.”⁵⁹ Charakterystyczna jest owa pogarda dla „wieśniackiego zabobonu” (τῆ ἀγροικικῆ προλήψει) zwolenników Sabbatiosa⁶⁰ – chodzi przecież o część gminy

⁵² ὁ δὲ βασιλεὺς οὕτως ἦν περὶ τὸν Χριστιανισμὸν εὐλαβής, ὡς μὴ μόνον τοὺς τῆς αὐτοῦ πίστεως ἱερεῖς ὑπερτιμᾶν. ἀλλὰ γὰρ καὶ Νασιανθοῦς τῆ αὐτοῦ πίστει παραπλήσια φρονούντας ἀσιμένως προσεδέχετο. (Socr. HE V.14.7, tłum. za: Kazikowski, op. cit., s. 414, poprawione: Kazikowski niepotrzebnie tłumaczy tu εὐλαβής jako „lojalny”).

⁵³ Q. Aurelii Symmachii quae supersunt, ed. O. Seeck, Berolini 1883, s. 347.

⁵⁴ Socr. HE IV.28; Sokrates opiera swe informacje na relacjach naocznego świadka, prezbitera, który brał udział w opisywanym synodzie. Nie ma powodów by, jak to czyni A. Ziółkowski (ibidem, przyp. 126), utożsamiać owego prezbitera z Auksanonem (por. Ferrarini, *Tradizioni orali...*, s. 51).

⁵⁵ Wallraff, *Geschichte des Novatianismus...*, s. 275.

⁵⁶ οὐδὲν ἤττον τῆ Ἰουδαϊκῆ προλήψει δουλεύειν ἐσπούδαζεν, σὺν δὲ τούτῳ καὶ τῆς ἐπισκοπῆς ὥρεγετο δράσασθαι (Socr. HE V.21.6, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 424).

⁵⁷ Por. np. *Homélies Pascales III, Une Homélie Anatolienne sur la date de Pasques...*, s. 116-119.

⁵⁸ Socr. HE V.21.11-14.

⁵⁹ Socr. HE V.21.18, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 425.

⁶⁰ Socr. HE VII.5.9; wcześniej używa wobec nich epitetu οἱ ἀκέραιοι (HE VII.5.5) W związku z takimi określeniami należy przypomnieć tezę Gregory'ego, który w schizmie sabbatianańskiej widział ruch sprzeciwu pro-

nowacjańskiej w stolicy! To w nowacjańskim kościele w dzielnicy Klerofos Sabbatios wygłasza swe słynne kwartodecymańskie kazanie⁶¹, to na biskupa Konstantynopola zostaje wyświęcony, przez co ostatecznie dokonuje się schizma⁶². Sokrates deprecjonuje też biskupów, którzy wyświęcili Sabbatiosa jako „jakichś mniej znanych” (τινας ἀσήμους), podobnie zresztą jak to czyni wobec uczestników synodu w Pazos (οὐκ εὔσημοι)⁶³.

Sokrates poświęca problemowi kwartodecymianizmu uczony wywód (najdłuższy w całej „Historii Kościoła”)⁶⁴. Wywód ten z pozoru jedynie jest tolerancyjny, a nawet relatywistyczny. Choć Sokrates podaje przykłady różnic panujących w kościołach w zakresie tego i innych obyczajów, nie służą one usprawiedliwieniu kwartodecymian, ale ich potępieniu. To oni bowiem walczą o termin święta jako o rzecz istotną, przypisują znaczenie materialnemu symbolowi: „Tymczasem ci, którzy tak przyjaźnie odnoszą się do Żydów (...) podejmują nieubłaganą walkę o dni i miesiące, ze szkodą dla alegorycznego ich sensu. W rezultacie i oni w tym zakresie podobnie jak Żydzi bezwzględnie zasługują na potępienie, bo ściągają na siebie przekleństwo”⁶⁵ – konkluduje. Sokrates nie twierdzi zatem: kwestia daty świętowania Paschy jest mało istotna, a więc niechże każdy świętuje ją zgodnie z miejscowym obyczajem, lecz: kwestia ta jest mało istotna i dlatego właśnie kwartodecymianie, upierając się przy niej, niewłaściwie ją oceniają, a swym uporem ściągają na siebie potępienie.

Kiedy chodzi o schizmatyków własnego kościoła, Sokrates zapomina o swej łagodności i tolerancji. Bez cienia zażenowania opisuje „cud”, jakim była panika wśród zgromadzonych w kościele zwolenników Sabbatiosa. Przeświadczeni, że oto nadciąga przeciw nim Sisinnios na czele swych zwolenników, wpadli w panikę, której konsekwencje w zatłoczonym kościele były tragiczne – zdeptane zostało na śmierć około 70 osób⁶⁶. Trudno przypuszczać, by strach ten nie miał realnych podstaw w groźbach, a choćby postawie Sisinniosa i wiernej mu części nowacjan. Prześladowania, które dotknęły Sabbatiosa za sprawą katolickiego biskupa Konstantynopola Attyka, zalicza Sokrates w poczet zasług tego przyjaciela prawowiernych nowacjan. Sabbatios został mianowicie wygnany na Rodos, a gdy tam zmarł, jego grób został otoczony kultem. By uniemożliwić ów kult, Attyk kazał wykopać potajemnie ciało i przenieść do innego grobu, zastawszy pusty grobowiec zwolennicy Sabbatiosa przestali tu się modlić⁶⁷. Następcy Attyka nie stosowali już owej podwójnej miary wobec nowacjan i sabbatian, traktując oba

stego ludu nowacjańskiego, wiernego rygorystycznym początkom tego ruchu, wobec laksystycznej postawy biskupa Sisinniosa, reprezentanta warstw wyższych, „światowych” (op. cit., s. 12n.). Sisinnios nie jest jednak przedstawiany przez Sokratesa jako osoba lekceważąca rygorystyczne zasady moralne, lecz tylko zewnętrzne, służące na pokaz przejawy owego rygoryzmu (HE VI.22, zob. niżej). Bliższa prawdzie wydaje mi się interpretacja Wallraffa (op. cit., s. 275nn.), który przyczynę rozłamu w nowacjańskiej gminie Konstantynopola widzi w konflikcie między bogatymi miejscowymi nowacjanami, a ubogimi przybyszami z prowincji, którzy poszli za Sabbatiosem.

⁶¹ Socr. HE VII.5.3-4.

⁶² Socr. HE VII.12.5-6.

⁶³ Socr. HE VII.12.5, IV.28.17.

⁶⁴ Socr. HE V.22.

⁶⁵ οἱ δὲ φίλοι τοῖς Ἰουδαίοις (...) περὶ δὲ ἡμερῶν καὶ μηνῶν ἄσπουδον αἰροῦντα: πόλεμον, τὴν περὶ τούτων θεωρίαν πατήσαντες, ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτοὺς κατὰ τοῦτο τὸ μέρος ὅμοια Ἰουδαίους καταδικάζεσθαι, τὴν ἐκ τῆς κατάρας ψῆφον αὐτοῖς ἐπιφέροντας (Socr. HE V.22.79-80, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 434).

⁶⁶ Socr. HE VII.5.7-8.

⁶⁷ Socr. HE VII.25.10; być może osoba Attyka stoi za wymierzoną przeciw sabbatianom ustawą C.Th. XVI.6.6.1, zob. rozdz.1.5, s. 118.

kościół jako równe wobec prawa⁶⁸. Sokrates nie sprzeciwia się głośno tej polityce, można jednak przypuszczać, że w jego pochwalie pod adresem biskupa Proklusa, iż jest on wzorem łagodności w przeciwieństwie do Attyka, który „potrafił okazać się dla heretyków groźnym”⁶⁹, kryje się wiele jadu.

Kościół nowacjan jest też narażony na różnego rodzaju represje, którymi nękali go niektórzy biskupi katolicki, niepomni dawnych jego zasług w walce o *homoousios*. Należą tu biskupi: Rzymu Celestyn⁷⁰, Aleksandrii Cyryl⁷¹ i Ancyry Leoncjusz⁷², uwaga Sokratesa skupiona jest jednak przede wszystkim na dwu biskupach Konstantynopola, Janie Chryzostomie i Nestoriuszu. W krytyce Chryzostoma pozostaje autor oględny, najwyraźniej obawia się wystąpić przeciw rosnącej legendzie biskupa⁷³. Udaje przy tym obiektywizm – jego relacja z pontyfikatu Chryzostoma (stanowiąca większą część VI księgi) pozornie próbuje pogodzić dwa sprzeczne spojrzenia na tę postać⁷⁴. Otwarciem przedstawia je w rozdziale VI.19, gdzie Sokrates, przytoczywszy opowieść o karze Boskiej, która dotknęła prześladowców Jana, biskupa Chalcedonu Cyryna i cesarzową Eudoksję, a także cały Konstantynopol za sprawą gradobicia, dodaje: „Inni wszakże głosili, że Jana słusznie spotkała dola zdetronizowanego, ponieważ zajął wiele kościołów nowacjan i owych kwartodecymanów oraz niektórych jeszcze innych wyznań, kiedy to zjawił się w Azji i Lidii jadąc do Efezu w celu wyświęcenia Herakleidas na biskupa.”⁷⁵ Gdzie indziej miesza obie oceny Jana, tak by rzucić cień na jego uznawane cnoty („Podobno Jan był człowiekiem nieco ostrym w obejściu z powodu gorliwości w umartwianiu się i, jak powiedział ktoś z nim zżyty od najmłodszych lat, więcej serca poświęcał gniewnemu uniesieniu, aniżeli duchowi przebaczenia. Walcząc o prawość życia nie ubezpieczał się na przyszłość, a w prostocie serca był przystępny i nieostrożny. Nie znał też miary w swobodnym wypowiedaniu się wobec każdego...” itd.⁷⁶). Przeciwstawia też Janowi nowacjańskiego biskupa Sisinniosa, który właściwą nowacjańskim biskupom powściągliwość demonstracyjnie łączy z „wystawnym” try-

⁶⁸ C.Th. XVI.5.65.2.

⁶⁹ ὁ μὲν γὰρ τοῖς αἰρεσιώταις φοβερόν ἐν καιρῷ ἑαυτὸν ἐπεδείκνυεν, οὗτος δὲ προσηνὴς τοῖς πᾶσιν ἐγένετο, τοῦτ' αὖθις μᾶλλον αὐτοὺς ἢ βία προσάγεσθαι προνοῶν. (Socr. HE VII.41.5, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 556). Nawiasem mówiąc, Sokrates używa tu wyrazu αἰρεσιώται (wyraz pada dwukrotnie w odniesieniu właśnie do działań Attyka, także HE VII.2.2), i choć Lampe (op. cit., s. 51) tłumaczy go jako „heretycy”, owa wybredność historyka w zastosowaniu tego terminu pozwala domniemywać, że Sokrates używał go w jakimś specyficznym, zawężającym znaczeniu, nie określając nim po prostu wszystkich członków kościołów heretyckich.

⁷⁰ Socr. HE VII.11.

⁷¹ Socr. HE VII.7.

⁷² Socr. HE VI.22.9-12.

⁷³ Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates...*, s. 73n.

⁷⁴ O źródłach, na których Sokrates opiera swe wiadomości na temat Jana Chryzostoma szerzej pisze Wallraff, op. cit., s. 56-73.

⁷⁵ Socr. HE VI.19.7, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 486.

⁷⁶ ἦν δὲ ἀνθρώπος, ὡς φασι, διὰ ζῆλον σωφροσύνης πικρότερος καὶ πλέον. ὡς ἔφη τις τῶν οἰκειοτάτων αὐτῷ ἐκ νέας ἡλικίας, θυμῷ μᾶλλον ἢ αἰδοῖ ἐχαρίζετο, καὶ διὰ μὲν ὀρθότητα βίου οὐκ ἀσφαλὴς πρὸς τὰ μέλλοντα, δι' ἀπλότητα δὲ εὐχερῆς ἐλευθεροστομία τε πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀμέτρως ἐκέχρητο (Socr. HE VI.3.13-14, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 452).

bem życia i pogodą ducha⁷⁷ i który – oczywiście według tradycji nowacjańskiej – miał być znacznie bardziej popularną w mieście postacią⁷⁸.

Kreśląc w tak obłudny sposób ciemny obraz Chryzostoma, Sokrates bynajmniej nie usprawiedliwia działań jego prześladowców. Nie są oni przecież rzecznikami tolerancji wobec nowacjan, są natomiast współsprawcami „kłótni w Kościele”. Znacznie ostrzej niż Jana piętnuje nowacjański historyk niektórych jego wrogów spoza stolicy, zwłaszcza Teofila Aleksandryjskiego. Jako miłośnik Orygenes⁷⁹ nie miał zresztą najmniejszych powodów, by sympatyzować z biskupem Aleksandrii, choć dopiero następcą Teofila stanie się dla historyka niemal „idealnym” przykładem złego biskupa. Roli cesarskiej pary w zesłaniu Jana nie umniejsza co prawda⁸⁰, jednak znacznie łagodzi: cesarz ukazany jest jako posłuszny wykonawca woli synodu, gniew Eudoksji na Jana również jest w pewnym stopniu uzasadniony, ponieważ ten, zamiast „uciec się do zręcznej zachęty i przekonać władców”, by położyli kres zabawom odbywającym się pod nowo wzniesionym posągiem cesarzowej „w słowach pełnych gniewnego uniesienia wydrwił tych, od których zależały owe sprawy”⁸¹. Tak więc i Jan, przez swą kłótniowość i wyniosłość, przyczynia się również do swego zesłania, a także, co istotne, do nowej schizmy.

Zadnych względów nie zachowuje natomiast Sokrates dla Nestoriusza. Charakterystyczne przy tym, że nie uważa go za heretyka; Nestoriusz jest dlań raczej ignorantem⁸², historyk nie przedstawia też wcale w dobrym świetle jego oskarżycieli na synodzie w Efezie⁸³. Wina Nestoriusza jest jego gorliwość w prześladowaniu herezji. Uchodzą jej jedynie konstantynopolitańscy nowacjanie, w których obronie wystąpiły władze świeckie⁸⁴. Fanatyzm jego dotyczy jednak najsilniejszą ze wspólnot heretyckich w stolicy, arian. Gdy Nestoriusz rozpoczyna burzenie budynku, w którym potajemnie gromadzili się na nabożeństwa, arianie sami podpalają swoją świątynię. Wywołany przez nich pożar ogarnia też pobliskie budynki, a miasto – jak

⁷⁷ ἐν ἄκρα σωφροσύνη πολυτελεῖ ταύτη ἐκέχρητο (Socr. HE VI.22.2). Można się zastanawiać, czy konstruując porównanie Sisinniosa i Jana Chryzostoma nie miał Sokrates na myśli słów Ewangelii według Mateusza: „Kiedy pościecie, nie bądźcie posepni jak obłudnicy. Przybierają oni wygląd ponury, aby pokazać ludziom, że poszczą. Zaprawdę powiadam wam: już odebrali swoją nagrodę. Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i umyj twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, ale Ojcu twemu, który jest w ukryciu” (6.16-18).

⁷⁸ Sisinnios miał kiedyś powiedzieć Janowi: „Dla ciebie jednego nie jestem biskupem, choć jestem nim dla wszystkich innych” (ὅτι ἐγὼ παρὰ σοὶ μόνῳ οὐκ εἰμι ἐπίσκοπος, ὅς τοῖς ἄλλοις εἰμι Socr. HE VI.22.14, tłum. s. 489n.). Nie można się jednak zgodzić z przesadną interpretacją tej wypowiedzi przez Ferrariniego (*Eresia e storia ecclesiastica*, s. 173). Włoski uczoney dowodzi, iż moralny wyrok na Jana wydali cesarz, senatorowie oraz lud – właśnie ustami Sisinniosa. Sokrates nie popiera jednak tego wyroku, a wręcz wyraźnie go gani, choć zarazem rzeczywiście bagatelizuje poparcie, jakim cieszył się Jan w szerokich rzeszach ludu Konstantynopola (HE VI.18). Słusznie natomiast wskazuje Ferrarini, że Sisinnios jest przeciwstawiony Janowi jako właściwy typ biskupa-ascety – równie uczoney i wymowny jak Jan, w swej dążności do doskonałości odrzucający jednak zewnętrzne pozory (nosi białe szaty, dwa razy dziennie udaje się do łaźni). Sisinnios nie jest, jak Jan, zgorzkniałym samotnikiem, przerzucającym się od moralnego laksyzmu (zachęcanie do tysiąckrotnej spowiedzi) do nieumiarkowanego potępienia znaczących osób w kręgu cesarza – biskup nowacjan jest wymagający wobec innych, ale i życzliwy, przez co cieszy się powszechną miłością, także poza własnym kościołem.

⁷⁹ Chesnut, op.cit., s. 169-173. Sokrates zauważył, że ironią losu jest, iż zrehabilitowano jedynie Jana, a nie Orygenes, drugą i znacznie bardziej dostojną ofiarę nagonki Teofila (Socr. HE VII.45).

⁸⁰ A wręcz jest pierwszym historykiem jawnie o niej piszącym (Wallraff, op. cit., s. 68nn.).

⁸¹ Socr. HE VI.18.3, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 483.

⁸² Socr. HE VII.32.

⁸³ Socr. HE VII.34.

⁸⁴ Socr. HE VII.29.11.

pisze Sokrates – jedynie dzięki Bożej opiece unika poważnych rozruchów⁸⁵. Zauważmy przy tym, jak niesprawiedliwy jest Sokrates wobec Nestoriusza – pisze wyraźnie, że arianie odprawiali nielegalnie nabożeństwo w owym burzonym budynku, a skoro tak, to zgodnie z literą prawa podlegał on konfiskacie. Nazywa też Nestoriusza podpalaczem, mimo że pożar wznieciłi przecież arianie. Ale w oczach połączonych wspólnym zagrożeniem wszystkich „mniejszościowych” kościołów stolicy⁸⁶ winny jest Nestoriusz, jako „burzyciel porządku w mieście”⁸⁷ (choćby porządek ów opierał się na milczącym przyzwoleniu na łamanie prawa). Nestoriusz odpowiedzialny jest też za krwawe rozruchy w Sardes i Milecie, wywołane prześladowaniem kwartodocyman⁸⁸. Obciąża go nawet śmierć biskupa Germe Antoniusza, biskup ten bowiem za jego zachętą tak ostro zaczął prześladować miejscowych macedonian, że ci, doprowadzeni do rozpacz, zamordowali swego prześladowcę. Nestoriusz wykorzystał ten mord, by skłonić władze do konfiskaty macedoniańskich kościołów⁸⁹. Wkrótce jednak spotyka Nestoriusza kara: „jak mówi przysłowie, pijanicom nigdy nie zabraknie wina, ani kłótliwcom walki. Przytrafiło się zatem i Nestoriuszowi, że gdy się kłótnie i usilnie dążył do usunięcia innych, sam został usunięty z Kościoła”⁹⁰. Paralela między prześladowaniem innych kościołów a rozbiciem wewnątrz Kościoła katolickiego to oczywiście wyraz Sokratesowej teorii dziejów Kościoła – uprzykrzanie życia heretykom i udział w tworzeniu nowej herezji czy schizmy, to w jego oczach aspekty tej samej *filoneikia*, sprawdza się to zarówno w przypadku Jana, jak i Nestoriusza.

Pontyfikaty Jana i Nestoriusza to tylko krótkie interludia w długotrwałym pokoju, którym cieszą się nowacjanie pod rządami pronicejskich cesarzy. Biskup Attyk jest, jak wspomniałem, ich przyjacielem, biskup Proklus prowadził łagodną politykę wobec wszystkich herezji. Pochwała Proklusa powiązana jest w „Historii Kościelnej” z mową pochwalną ku czci panującego Teodozjusza II (HE VII.41-42). Najwyższą cnotą Teodozjusza ma być – według Sokratesa – jego łagodność (*πραύς*), którą przewyższa nawet biskupów. Obraz Teodozjusza i Proklusa, jaki rysuje Sokrates, jest niewątpliwie wyidealizowany, jednak tym bardziej godzien jest on szczególnej uwagi, jako obraz postulowanej przez autora postawy cesarza chrześcijańskiego i biskupa wobec heretyków. Tak więc biskup Proklus „dla wszystkich był łagodny, a wyczuwał intuicyjnie, że tą postawą wpłynie na nich [heretyków] w większym stopniu niż stosowaniem środków przemocy.”⁹¹ Przykładem takiej właściwej polityki jest sposób, w jaki Attyk pozyskał gminę macedonian w Synnada: kiedy ci pod przewodnictwem swego biskupa Agapetosa zdecydowali się przyjąć *homoousios*, Attyk zdecydował, by rządy biskupie nad połączonymi teraz gminami sprawował Agapetos, a nie dawny prześladowca macedonian, dotychczasowy katolicki biskup Synnada, Teodozjusz⁹². Sokrates potępia owego Teodozjusza za jego politykę prześladowań, przypisuje mu niskie pobudki działania (chęć zysku). Przy okazji padają znamienne

⁸⁵ Socr. HE VII.29.8-9.

⁸⁶ „Odtąd zaczęli Nestoriusza nazywać podpalaczem (*Πυρκαϊάν*) nie tylko rzecznicy herezji, lecz także jego współwyznawcy (*οὐ μόνον οἱ τῶν αἱρέσεων, ἀλλ' ἤδη καὶ οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως*). (...) Próbował bowiem niepokoić i nowacjan” (Socr. HE VII.29.10-11, tłum. za S. Kazikowski, op. cit., s. 538).

⁸⁷ *κατὰ τῶν αἱρέσεων τετραζόμενος τὸ ἐπ' αὐτῷ πάντος τὴν πόλιν ἀνέτρεψεν* (Socr. HE VII.29.10).

⁸⁸ Socr. HE VII.29.12.

⁸⁹ Socr. HE VII.31.

⁹⁰ *ἀλλὰ φιλοῖνοις, ὡς φησὶν ἡ παροιμία, οἶνος οὐ λείπει οὐδὲ φιλοεικῶ μάχη. φασί. Καὶ Νεστορίῳ τοῖνυν, φιλοεικοῦντι ἐξελαῖνειν ἄλλους, αὐτὸν ἐξελαθῆναι τῆς ἐκκλησίας συνέπεσεν* (Socr. HE VII.31.6, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 540).

⁹¹ Socr. HE VII.41.5, tłum. ibidem, s. 556.

⁹² Socr. HE VII.3.

słowa: „a robił to nie dla Kościoła, bo ortodoksyjny Kościół nie miał zwyczaju uciekać się do prześladowań”⁹³. Choć niewątpliwie prześladowania te przyczyniły się do decyzji macedoniańskiego biskupa, Sokrates całą zasługę przypisuje Attykowi. Prześladowania, *filoneikia*, nigdy nie przyczyniają się do jednoczenia Kościoła. Przeciwnie pokojowa polityka biskupów i cesarza. Łagodność Proklusa owocuje przezwycięzeniem schizmy joannickiej – biskup pozyskał zwolenników Jana Chryzostoma, uzyskując zgodę cesarza na sprowadzenie do Konstantynopola ciała zmarłego na wygnaniu biskupa i na uroczysty jego pogrzeb⁹⁴. Wobec heretyków wciąż chcących pozostawać poza Kościołem katolickim Proklus również był tolerancyjny, przyjmując – według Sokratesa – zasadę, „by nie przejmować się zanadto ludźmi, którzy inaczej myśleli o Bóstwie, aniżeli myślał on sam”⁹⁵.

Łagodność cesarza Teodozjusza ma charakter znacznie ogólniejszy niż tolerancja wobec heretyków, Sokrates usilnie próbuje przekonać czytelnika (przypomnijmy zaś, że jego dzieło skierowane jest do elit decydujących o polityce religijnej państwa), że obejmuje ona ową tolerancję. Nie jest przy tym do końca przekonujący. Pisze, że cesarz popierał biskupa Konstantynopola właśnie za jego tolerancyjną politykę⁹⁶, wiadomo jednak, że Teodozjusz nakazał wprost wybrać Proklusa na biskupa⁹⁷, życzliwy był mu więc i wcześniej (co nie wyklucza, że jednym z czynników decydujących o wyborze, mogły być tolerancyjne przekonania przyszłego biskupa). Pisze też, że cesarz „nigdy nie pochwalał tych, którzy pragnęli się uciekać do prześladowania”⁹⁸. „Nie pochwalał” nie znaczy, że pochwalał przeciwną postawę – wrażenie to buduje Sokrates konstruując paralelę (której nie oddaje Kazikowski w swoim tłumaczeniu) między popieraniem Proklusa, a brakiem poparcia dla zwolenników prześladowań, wyrażonego w obu wypadkach za pomocą czasownika ἀποδέχομαι. Jedynym namacalnym dowodem sprzeciwu wobec prześladowań, jaki Sokrates może przytoczyć na rzecz tego cesarza, jest subtelne, zakulisowe działanie władz, które powstrzymały Nestoriusza od prześladowania nowacjan. Bądź co bądź to też prawnicy Teodozjusza II zebrali liczne, wydane dotąd przepisy antyheretyckie. Charakterystyczne jest, że Sokrates nie zna ani jednego przepisu prawnego dotyczącego nowacjan, z wyjątkiem nikomu poza nim nieznanego, a bardzo korzystnego dla jego współwyznawców prawa, wydanego rzekomo przez Teodozjusza I po „synodzie heretyków” w 383 r.⁹⁹ (ów przepis dotyczący nowacjan nie znalazł się, rzecz jasna, także w Kodeksie Teodozjusza). W tym kontekście wysoce podejrzana wydaje się inna paralela metod działania Proklusa i Teodozjusza II: „Ów bowiem władca zawczasu podjął postanowienie, by wobec podsądnych nie robić użytku z uprawnień cesarskich; Proklus zaś – by nie przejmować się zanadto ludźmi, którzy inaczej myśleli o Bóstwie, aniżeli myślał on sam”¹⁰⁰. Sokrates sugeruje tu, że dobry władca to taki, który nie sądzi poddanych zgodnie z wydanym przez siebie prawem – myśl zaiste oryginalna.

⁹³ καὶ τοῦτο ἐποίει οὐκ εἰωθὸς διώκειν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ (Socr. HE VII.3.2, tłum za Kazikowski, op. cit., s. 499).

⁹⁴ Socr. HE VII.45.

⁹⁵ μικρὰ φροντίσαι τῶν μὴ φρονούντων περὶ θεοῦ, ἣ ἐφρόνει αὐτός (Socr. HE VII.41.7, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 556).

⁹⁶ ἐπὶ τούτοις μὲν οὖν καὶ ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἀπεδέχετο. (Socr. HE VII.42.1).

⁹⁷ Socr. HE VII.40.

⁹⁸ οὐδαμοῦ τοὺς διώκειν ἐθέλοντας ἀπεδέχετο. (Socr. HE VII.42.1, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 557)

⁹⁹ Allen, op. cit., s. 268.

¹⁰⁰ ἐκείνῳ μὲν γὰρ ἐκέκριτο κατὰ τῶν ὑπαιτίων μὴ χρήσασθαι τῇ βασιλικῇ ἐξουσίᾳ, τούτῳ δὲ μικρὰ φροντίσαι τῶν μὴ φρονούντων περὶ θεοῦ, ἣ ἐφρόνει αὐτός (Socr. HE VII.41.7, tłum za Kazikowski, op. cit., s. 556).

W zdaniu tym czyni Sokrates aluzję do podjętego przez Teodozjusza II postanowienia, by nigdy nie karać swych poddanych śmiercią (skoro nie może obdarzać ich życiem)¹⁰¹. Choć wiadomość nie jest potwierdzana przez inne źródła, Wallraff zauważa, iż jest ona „tak dalece wyczerpująca i rzeczowa, że z pewnością nie mamy tu do czynienia z opisem o charakterze czysto topicznym czy też ogólną pochwałą”¹⁰². Sokrates nie podważa oczywiście słuszności nakładanej przez prawo kary śmierci, lecz jego niewykonywanie przez cesarza przedstawia jako cnotę – i to właśnie najwyższą cnotę łagodności. W rozdziałach VII.41-42 sugeruje cesarzowi rozciągnięcie owej łagodności na ochronę pokoju między herezjami: to prawda, Teodozjusz II słusznie wydał ogromny zbiór praw antyheretyckich, ale jego prawdziwa wielkość tkwi w tym, że nie będzie nimi nękał poddanych, a więc że pozostaną one na papierze. Zwyczajna opieszałość władz w tym względzie – a mamy na nią rozliczne dowody¹⁰³ – nie jest wadą, lecz cnotą systemu. To bowiem właśnie za łagodność Bóg wynagradza Teodozjusza zwycięstwami, uzyskanymi bez konieczności podnoszenia oręża¹⁰⁴. Czyż nie jest to genialna odpowiedź na cytowany przez Sokratesa apel Nestoriusza do cesarza: „Obalaj wraz ze mną heretyków, a ja ci Persów powalić pomogę!”¹⁰⁵

Trzecim, obok Proklusa i Teodozjusza II, bohaterem współczesnej Sokratesowi polityki „pokoju w Kościele” jest nowacjański biskup Konstantynopola, Paweł. Sokrates pisze o cudach, dla których Paweł zyskał opinię człowieka szczególnie umiłowanego przez Boga. Niewątpliwie najgłośniejszym z nich było cudowne ocalenie – dzięki modlitwom biskupa – kościoła nowacjan podczas wielkiego pożaru Konstantynopola w 433 roku¹⁰⁶. Pamięć owego wydarzenia trwa nie tylko – jak zaznacza Sokrates – wśród nowacjan konstantynopolitańskich: „niemal wszyscy z uwagi na cud, jaki się w [owej świątyni] wydarzył, szanują odtąd to miejsce i otaczają je czciami jako rzeczywiście miejsce święte, i to nie tylko chrześcijanie, ale i większość pogan”¹⁰⁷. Autor zwraca więc uwagę na moc jednoczylielską pobożności Pawła, szacunek dlań nie dość, że łączy chrześcijan, ale nawet obejmuje większość pogan. Jeszcze wyraźniej uwiadczenia się ta moc na pogrzebie Pawła, który „zespolił (...) w jeden Kościół wszystkie tak różne wyznania. Wszelkich bowiem wyznań przedstawiciele śpiewając psalmy odprowadzali jego ciało do grobu, bo i za życia miłowali go wszyscy dla prawości charakteru”¹⁰⁸. Ten obraz Kościoła zjednoczonego nad grobem nowacjańskiego biskupa jest właściwie trzecim cudem Pawła, a także sceną zamykającą narrację „Historii Kościoła” – po niej następuje jeszcze kilka mniej ważnych zdarzeń, mających świadczyć o dalszym trwaniu epoki pokoju w kościele no-

¹⁰¹ Socr. HE VII.22.

¹⁰² Wallraff, op. cit., s. 106 przyp. 375.

¹⁰³ Zob. rozdz. 1.5, s. 117.

¹⁰⁴ Socr. HE VII.42-43.

¹⁰⁵ Socr. HE VII.29.5, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 537. Nieporównanie łagodniejsza jawi się w tym kontekście polemika między Sokratesem a Temistiuszem co do idealnych cech władcy (wg. Sokratesa naczelną cnotą władcy miała być *ἔνσέβεια*, nie, jak u pogan *φιλανθρωπία* – por. G. Downey, *The Perspective of the Early Church Historians*, GRBS 6 (1965), s. 62n.).

¹⁰⁶ Socr. HE VII.39; o innym cudzie Pawła zob. Socr. HE VII.17.

¹⁰⁷ *σχεδόν τε πάντες διὰ τὸ ἐπ’ αὐτῆς συμβᾶν θαῦμα τιμῶσιν ἐξ ἐκείνου τὸν τόπον καὶ ὡς ἀληθῶς ἄγιοι προσκυνοῦσιν, οὐ μόνον Χριστιανοί, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλληνιζόντων οἱ πλείονες* (Socr. HE VII.39.10, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 555).

¹⁰⁸ *ὃς τῇ ἑαυτοῦ ἐκκομιδῇ πάσας τὰς διαφόρους αἱρέσεις τρόπον τιὰ μίαν ἐκκλησίαν εἰργάσατο. Πᾶσαι γὰρ αὐτοῦ τὸ σῶμα ἄχρη τοῦ μνήματος σὺν ψαλμωδίας παρέπεμπον, ἐπεὶ περ καὶ ζῶν διὰ βίου ὀρθότητα πάσαις ἐπέραστος ἦν.* (Socr. HE VII.46.2-3, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 560).

wacjan (wybór nowego biskupa, godnego swych poprzedników), państwie rzymskim (pielgrzymka cesarzowej do Ziemi Świętej) i Kościele katolickim (wybór nowego biskupa Cezarei Kapadockiej)¹⁰⁹, aż nareszcie Sokrates kończy swą opowieść słowami: „Tak więc sytuacja Kościoła kształtowała się pomyślnie, ja zaś kończąc w tym miejscu swą Historię modłę się o to, by na całym świecie Kościoły i miasta, i ludy pędziły swe życie w pokoju”¹¹⁰.

„Historia Kościoła” Sokratesa jest kroniką zmagania nie tylko i nie tyle arianizmu i ortodoksji, lecz przede wszystkim dwu wiodących tendencji w Kościele: prowadzącej do rozdarcia (*dichostasia*), destrukcyjnej *filoneikia* oraz dążenia do zachowania pokoju (*eirene*), jedności (*homonoia*). Wyrazicielami pierwszej tendencji są przede wszystkim duchowni różnych odłamów „arian” oraz popierający ich cesarze, ale także ci zwolennicy *homoousios*, którzy gorliwie prześladowają heretyków, i – oczywiście – schizmatycy kościoła nowacjańskiego. Konsekwencją ich działań bywa często osobista klęska, zawsze jednak dalsze rozłamy w Kościele. Przedstawicielami drugiej tendencji są obrońcy *homoousios*, z których najgorliwszymi są nowacjanie. Nie wolno zapomnieć, że „Kościołem” są dla Sokratesa wszyscy chrześcijanie, nie zaś jeden z wielu istniejących kościołów.

Walka tych dwu tendencji ma oczywiście swój wpływ na dzieje państwa rzymskiego; zgodnie z wyznawaną przez Sokratesa zasadą „kosmicznej sympatii” losy Kościoła znajdują swoje odbicie w historii świeckiej. Sokrates rysuje tu dwa obrazy, dwie możliwości rozwoju cesarstwa chrześcijańskiego: cesarstwo heretyckie, w którym cesarz stoi po stronie zwolenników *filoneikia*, oraz cesarstwo ortodoksyjne, stojące na straży pokoju. Cesarstwo heretyckie jest w ocenie autora czymś gorszym nawet od cesarstwa pogańskiego. Konstatuje ze zgrozą, że prześladowania prawowiernych chrześcijan, jakie spotkały ich z rąk „arian”, znacznie przekroczyły to wszystko, co wymyślić zdołali w swym okrucieństwie cesarze pogańscy¹¹¹. „Dobrych” cesarzy owego okresu, Jowiana i Walentyniana I, wychwala bardziej nawet za tolerancję i dążenie do pokoju niż za ortodoksyjne przekonania¹¹². Co znamienne, z pewnym pobłażaniem gotów jest traktować nawet Juliana, o którego prześladowaniach pisze bardzo skąpo¹¹³.

Odpowiedzią ze strony prześladowanych przez heretyckie cesarstwo jest uznanie ofiar prześladowań za męczenników – nowacjanie budują nawet kościół ku czci Aleksandra Paflagończyka, zamęczonego na śmierć za sprawą Macedoniusza¹¹⁴. Brak krytyki zbrojnego oporu nowacjan w Mantineion, ale też zrzucenie winy za zamieszki roku 428 na Nestoriusza sugerowałoby, że Sokrates dopuszcza nawet przemoc jako środek obrony przed prześladowaniami. Można się tu dopatrzeć analogii z postawą donatystów, jednakże nowacjanie, a zwłaszcza Sokrates, dalecy byli od słów Donatusa: „*Quid est imperatori cum ecclesia*”. Nie tyle dlatego, że gotowi

¹⁰⁹ Socr. HE VII.46.6-48.5. Kriwusiń podkreśla, że symptomem nowych czasów pokoju jest fakt, iż nowe wybory biskupów nie prowadzą już do rozdarcia w Kościele (op. cit., s. 156).

¹¹⁰ Socr. HE VII.48.6, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 562.

¹¹¹ Sokrates określa prześladowania Macedoniusza jako „każń zupełnie niespotykaną, jeśli porównamy ją z torturami praktykowanymi przez pogan” (HE II.38.10). Dodajmy, że gdy postać Walensa odmalowana jest w jednolicie czarnych barwach przez wszystkich trzech „synoptyków” (Leppin, op. cit., s. 97-102), to Konstancjusza Sozomen i Teodoret próbują częściowo usprawiedliwić, jedynie bardziej zazwyczaj oględny Sokrates nazywa go „arianinem” i nie znajduje dlań okoliczności łagodzących (ibidem, s. 61-66).

¹¹² Leppin, op. cit., s. 87n., 91.

¹¹³ Socr. HE III.15, 19.

¹¹⁴ Socr. HE II.38.12-13.

byli szukać ochrony przed prześladowaniem także na dworze cesarza – heretyka. Przede wszystkim, widzieli oni możliwość przeobrażenia cesarstwa w prawdziwie chrześcijańskie. Ciekawe, że nie wymagało to wcale przejścia cesarza na nowacjanizm.

Cesarz heretycki ściąga na swe państwo rozmaite klęski, będące bądź karą, bądź też, zgodnie z zasadą „kosmicznej sympatii”, naturalną konsekwencją jego zbrodni¹¹⁵. Rządy cesarzy służących sprawie jedności Kościoła cieszą się natomiast Bożym błogosławieństwem. Sprawie tej służy Konstantyn – nawet gdy ulegnie wpływom „arian”, jego poczynania będą motywowane pragnieniem zachowania pokoju w Kościele i w państwie¹¹⁶. Służy jej Teodozjusz I, władca, którego najwyższymi cnotami miała być łagodność i troska o pokój w państwie¹¹⁷. Także Arkadiusz, dla którego nawet ortodoksyjni historycy Kościoła nie znajdowali wielu słów uznania, jest przez Sokratesa wychwalany za łagodność, ma być też otoczony szczególną Bożą opieką, poświadczoną cudem¹¹⁸. Cnotami Teodozjusza II są łagodność i tolerancja, nagrodą za nie – widome znaki Bożej opieki¹¹⁹. Wszyscy ci władcy nie są co prawda nowacjanami, ale – według Sokratesa – traktują nowacjan na równi (bądź niemal na równi) z katolikami. (Sokrates nie pisze wprost o stosunku Arkadiusza do nowacjan, acz z poważania, jakim cieszy się w owym czasie w najwyższych kręgach stolicy Sisinnios¹²⁰, można wnosić, że cesarz owemu poważaniu nie był przeciwny.) Nie prześladowają też innych mniejszościowych kościołów – Teodozjusz I zesłać miał na wygnanie jedynie Eunomiusza¹²¹, Teodozjusz II sprzyja polityce pokojowej swych biskupów, przeciwstawia się prześladowaniom podjętym przez Nestoriusza. Sokrates odwraca tu myśl stojącą u podstaw prawodawstwa antyheretyckiego: **to nie prześladowania heretyków, ale właśnie ich brak przynosi państwu i jego władcy Boże błogosławieństwo**. Bywają jednak przypadki, gdy prześladowanie heretyka jest usprawiedliwione (Eunomiusz, Sabbatios), w obu wypadkach chodzi tu o szczególnie zatwardziałego i groźnego szerzyciela sporów, ukrócenie wpływów którego jest konieczne dla zachowania pokoju. Nie ma pokoju dla wrogów pokoju!

¹¹⁵ Sokrates wprost stwierdza, że głód we Frygii był karą za zbrodnie Walensa, całkowicie zlekceważoną przez cesarza (HE IV.16.7-17.1); także klęska pod Adrianopolem przedstawiona jest jako haniebny upadek okrutnego i złego władcy (HE IV.38). Zgubne dla państwa skutki działań Konstancjusza nie są natomiast jawnie ukazane, Sokrates sugeruje jednak, że zarówno trzęsienie ziemi w Antiochii (HE II.10.22), jak i uzurpacje owego czasu (HE II.25.6-7) są konsekwencją ówczesnej wojny w Kościele (Urbainczyk, op. cit., s. 170-172). Autorka zwraca uwagę, że zarówno dla walk w Kościele, jak i w państwie, Sokrates stosuje to samo „militarne” słownictwo oznaczające walkę, wojnę – co jeszcze bardziej podkreśla paralelizm (op. cit., s. 85). Należy jednak dodać, że już Euzebiusz opisuje konflikty w Kościele tym właśnie językiem (Allen, *War and the Early Greek Church Historians*, St. Patr. XIX (1989), s. 4).

¹¹⁶ Leppin, op. cit., s. 51.

¹¹⁷ Leppin, op. cit., s. 111. Zauważmy, że zgodnie z zasadą „kosmicznej sympatii”, troska o pokój w Kościele ze strony Teodozjusza jest już formą troski o pokój w państwie. Toteż opieka Boża do tego stopnia sprzyja temu władcy, iż zewnętrzni wrogowie państwa rzymskiego (Persowie i barbarzyńcy) przychodzą mu z pomocą w trudnych chwilach wojen z uzurpatorami, w każdym zaś razie nie wykorzystują wojen domowych do ataku na państwo (ibidem, s. 113). Leppin podkreśla też, że obraz Teodozjusza I pozostaje u Sokratesa nieskazitelny, Sokrates opuszcza więc wiadomości o rzezi w Tessalonice i buncie w Antiochii, rzucając cień na reputację tego władcy (ibidem, s. 119).

¹¹⁸ Socr. HE VI.23; por. Leppin, op. cit., s. 122.

¹¹⁹ Leppin, op. cit., s. 132-138; zob. też Chesnut, op. cit., s. 238-241.

¹²⁰ U „wszystkich najznajmniejszych senatorów” (πάντες οἱ τῆς συγκλήτου περιφανείς, Socr. HE VI.22.20, tłum. za Kazikowski, s. 490).

¹²¹ Socr. HE V.20.

Sokrates nie idzie w swej pochwalie chrześcijańskiego cesarstwa tak daleko jak Euzebiusz z Cezarei, który w państwie Konstantyna dopatrywał się wręcz początku eschatologicznego Królestwa Bożego¹²². Nie stawiając państwu tak wysokich wymagań, uniknął też krytycyzmu i minimalizmu Filostorgiusza czy Teodoretą. Wierzy więc w możliwość zrealizowania rzeczywistego ideału państwa chrześcijańskiego (co więcej, w państwie Teodozjusza II dostrzega niemal doskonale jego wcielenie), ale jest to ideał pozbawiony aspektu eschatologicznego. Nie żąda też od cesarza, by był ziemskim obrazem Boga, a jedynie, by spełniał ideał człowieka pobożnego i łagodnego, i by harmonijnie współpracował z biskupami w dążeniu do pokoju i jedności. Podczas gdy obaj pozostali „synoptycy” zdecydowanie odmawiają władcy praw biskupich, Sokrates przedstawia wręcz Teodozjusza II jako ideał kapłana¹²³. Wynika to stąd, że właśnie cesarzowi wyznaczał Sokrates rolę stróża „pokoju w Kościele”¹²⁴, roli tej nie mógł spełniać oczywiście żaden z biskupów, z natury rzeczy skłonny do stronniczości na rzecz swojej „herezji”.

Jednakże wyobrażenie Sokratesa o pokoju w Kościele kryje w sobie zasadzkę. Pokój ten nie jest bowiem przeciwstawiony klótniom i rozbiciom jako proste zachowanie *status quo*, lecz jako proces zmierzający do ponownego zjednoczenia Kościoła. Czy ma ono polegać po prostu na powrocie wszystkich członków kościołów mniejszościowych, w tym nowacjańskiego, na łono Kościoła katolickiego? Ostatni z biskupów nowacjańskich Konstantynopola, o którym pisze Sokrates, Marcjan, w kilkanaście lat po tym wydarzeniu jest odnajdywany wśród katolickiego kleru, zresztą na bardzo dostojnym stanowisku *oikonomos* kościoła Hagia Sophia¹²⁵. Czy takiego właśnie zakończenia pragnął Sokrates? Czy chodziło mu jedynie o możliwość przyłączenia się do Kościoła katolickiego na korzystniejszych warunkach niż te oferowane przez jego

¹²² Chesnut, op. cit., s. 134, 165; Winkelmann, *Die Kirchengeschichtswerke...*, s. 9; dodajmy jednak, że inni historycy nie podzielają aż tak radykalnej oceny poglądów Euzebiusza, zob. zwłaszcza M.J. Hollerich, op.cit., s. 315.

¹²³ Problem stosunku „synoptyków” do roli cesarza w Kościele został obszernie przedstawiony przez Leppina (op. cit., s. 167-205), który jednak nie starał się wyjaśnić tu różnic między Sokratesem z jednej, a Sozomenem i Teodoretą z drugiej strony. Najogólniej rzecz ujmując można powiedzieć, że Sokrates najbliższy jest stanowisku Euzebiusza z Cezarei: przypisuje cesarzowi szczególną Boską opiekę, jest też zwolennikiem daleko idącej interwencji cesarza w sprawy kościelne. Krytycznie odnosi się do biskupów, w których widzi winnych sporów w Kościele, z dużą rezerwą przyznaje im prawo do oporu wobec działań cesarza wymierzonych w ortodoksję (jak się zdaje, dlatego też zmuszony jest uznać w Konstancjuszu II zatwardziałego arianina: to nie despotyczne dążenia cesarza do narzucenia biskupom swej woli, lecz jego wyznanie winne jest wszelkiemu złu). Na przeciwnym biegunie znajduje się stanowisko Teodoretą, który wręcz odmawia cesarzowi tytułów takich jak *θεοφιλής*, świadczących o szczególnej opiece Bożej nad władcą. Pośrednie stanowisko, na ogół bliższe jednak Teodoretowi, zajmuje Sozomen.

¹²⁴ Por. Leppin, op. cit., s. 230n. Pogląd Sokratesa jest tu zgodny z działaniami cesarza Teodozjusza II, który w owym czasie stracił już młodzieńcze złudzenia co do świętości biskupów, i – popadając w drugą skrajność – starał się z całą surowością ingerować w konflikty wewnątrzkościelne, z oplakany zresztą skutkiem. (S. Bralewski, *Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów*, [w:] *Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Acta Universitatis Lodziensis, Folia Historica 48, Łódź 1993, s. 43-57) Należy też zwrócić uwagę, że choć inaczej na rolę cesarza w Kościele patrzyli pozostali historycy Kościoła owego czasu, to stanowisko Sokratesa jest podówczas szeroko przyjęte: dość przypomnieć, że na „synodzie zbójcekim” jest Teodozjusz nazywany przez biskupów mianem *archie-reus* (Leppin, op. cit., s. 231). Stanowiska Sokratesa nie można jednak oceniać jako czysto koniunkturalnego, był on przecież krytykiem Cyryla Aleksandryjskiego, wspieranego przez Teodozjusza (Leppin, op. cit., s. 236n.).

¹²⁵ Wallraff, *Geschichte des Novatianismus...*, s. 279, przyp. 111.

synody¹²⁶, jak to ma miejsce we wspomnianym wyżej przypadku macedoniańskiej gminy w Synnada?

Sokrates był szczerym zwolennikiem *homoousios* (nawet jeśli jako nie najlepszy teolog nie do końca rozumiał istotę sporów trynitarnych) i z pewnością nie dopuszczał kompromisów w istotnych sprawach wiary. Powrót do jedności musi być więc poprzedzony przez przyjęcie formuły *homoousios* (jak to ma miejsce w przypadku nawrócenia macedonian w Synnada). Z całą pewnością nie wyrzekął się jednak Sokrates nowacjańskich poglądów na temat pokuty, dzielących jego kościoł od katolickiego. Za każdym razem, gdy dochodzi do dysputy na ich temat, górą okazuje się zwolennik poglądów nowacjańskich¹²⁷. Opisuując zasady wiary nowacjan i genezę ich kościoła, Sokrates wskazuje, że nowacjanizm został masowo przyjęty przez Frygów ze względu na szczególną wstrzeźliwość tego narodu¹²⁸. Trudno nie dostrzec tu przytyku – ci, co krytykują zwyczaje nowacjan, czynią to na skutek niedostatku wstrzeźliwości. Jak wspomniałem wyżej, zarzuca go pośrednio niektórym przynajmniej z przeciwników Nowacjana. Wprost uznaje natomiast, że przyzwolenie Jana Chryzostoma na tysiąckrotną choćby możliwość powrotu do Kościoła (w rzeczywistości mające, oczywiście, charakter retoryczny), otworzyło furtkę dla lekceważenia powściągliwości wśród katolików, choć sam Jan pozostawał tu oczywiście poza podejrzeniami¹²⁹. Jak kompromitujące w oczach nowacjanina skutki przynosi możliwość wybaczenia przez Kościół najcięższych grzechów, świadczy historia zniesienia urzędu prezbitera do spraw pokuty w Konstantynopolu¹³⁰.

Czy oznacza to, że Sokrates stawiał Kościołowi katolickiemu nierealny postulat zniesienia możliwości pokuty, jako warunku przyłączenia się doń nowacjan? Wydaje się, że dość kluczową rolę pełni tu znany wywód Sokratesa o różnorodności zwyczajów w Kościele (HE V.22.28-60). Wskazuje tu Sokrates całą mnogość przykładów różnic lokalnych, dopuszczanych przez Kościół katolicki, ale także nowacjański, które nie powodują rozbicia tych kościołów. Pisze tu m.in.: „w Cezarei Kapadockiej usuwa się poza nawias wspólnoty tych, co popełnili grzech ciężki po chrzcie, podobnie jak to się dzieje u nowacjan. To samo robią macedonianie w Helle-sponcie i kwartodecymanie w Azji.”¹³¹ Na tle tego tekstu można zrozumieć, dlaczego nowacjańscy dysputanci u Sokratesa tak zdecydowanie bronią się przed zarzutem, że odrzucają możliwość odpuszczania ciężkich grzechów, podkreślając, że ich zdaniem nie leży to w kompetencji kapłanów, jedynie sam Bóg może odpuszczać te grzechy¹³². Biskup Asklepiades dodaje tu uwagę: my jedynie nakładamy na wszystkich członków wspólnoty te rygory, które wy stosujecie wyłącznie wobec duchownych¹³³. W ten sposób broni się przed zarzutem podnoszonym

¹²⁶ O szczegółowych warunkach powrotu nowacjan do Kościoła sformułowanych na Soborze Nicejskim zob. rozdz. 2.2, s. 152.; sprawa ta regulowana była też przez kanon 7. synodu w Laodycei (Joannou, *Discipline générale antique*, t. 1.2, s. 133).

¹²⁷ Rozmowa Akezjusza z Konstantynem (HE I.10.1-4), Sisinniosa z Leoncjuszem (HE VI.22.9-12), Asklepiadesa z Attykiem (HE VII.25.17-19), także pisma w których Sisinnios „wspaniale zaatakował” Chryzostoma (HE VI.21.5-6).

¹²⁸ Socr. HE IV.28.2-13.

¹²⁹ Socr. HE VI.21.3-4.

¹³⁰ Socr. HE V.19.

¹³¹ Socr. HE V.22.59, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 432.

¹³² Socr. HE I.10.3, VII.25.19.

¹³³ Socr. HE VII.25.19.

przez ówczesnych herezjologów, że nowacjanie wykluczają miłosierdzie Boże¹³⁴, a więc, że podstawy ich schizmy są dogmatyczne. Odrzucenie pokuty przez nowacjan sprowadza na płaszczyznę kwestii dyscyplinarnej, mniej istotnej, w której Kościół winien dopuszczać różnice. W istocie więc Sokrates proponuje rządzącej większości – katolikom – uznanie w nowacjanach swych pobożniejszych współwyznawców, przestrzegających surowszej dyscypliny. Dopiero na tych warunkach dopuszczałby jakiegoś rodzaju „unię”¹³⁵, oczywiście nie polegającą na prostym wchłonięciu wspólnot nowacjańskich przez katolickie.

¹³⁴ Euseb. HE V.2.8; Epiph., Panar., haer.59 ; Theod., Haer. fab. comp. III.5.

¹³⁵ Sokrates opisuje, jak to podczas prześladowań Macedoniusza katolicy uczęszczali do kościołów nowacjańskich „i niewiele brakowało, a doszłoby między nimi do zjednoczenia się w wierze, gdyby nie wzbraniłi się z tym nowacjanie, pilnie przestrzegając dawnego nakazu” (Socr. HE II.38.26, tłum. za Kazikowski, op. cit., s. 243). Jeśli więc katolicy zgodzą się, by nowacjanie zachowali ów „dawny nakaz”, nic nie będzie więcej stało na przeszkodzie zjednoczeniu.

Wnioski końcowe

1. Starożytni historycy Kościoła o orientacji pronicejskiej mieli zwyczaj przeciwstawiać krwawe prześladowania zwolenników Nicei w czasach Konstancjusza II i Walensa łagodnym rządóm ich ortodoksyjnych następców. Swoistą kontynuacją tej tendencji jest krytyka „bizantynizmu” Konstancjusza II w traktowaniu przezeń Kościoła. Jednak zdecydowana większość historyków współczesnych odwraca tradycyjny obraz: Konstancjusz i Walens stosowali przeciw heretykom jedynie doraźne środki dyscyplinarne, dopiero Teodozjusz I zorganizował, w oparciu o ustawodawstwo antyheretyckie, systematyczne ich prześladowania¹. Wspólna dla obu poglądów jest teza o całkowitej odmienności w polityce państwa wobec herezji przed i po roku 379.

Teza ta opiera się na obserwacji źródeł, to znaczy niemal całkowitym braku w Kodeksie Teodozjusza ustaw antyheretyckich sprzed Teodozjusza I i ich lawinie po roku 380. Opiera się też na oczywiście błędnym założeniu, że „heretycy” stanowili przez cały badany okres równie ważny problem dla państwa i Kościoła, wszelkie różnice muszą więc wynikać z odmiennych koncepcji rozwiązania tego problemu przez cesarzy.

Tymczasem widzimy, że już Konstantyn wydał szereg ustaw przeciw „heretykom i schizmatykom”; większość z nich dotyczy donatystów, dwie zaś z pewnością heretyków wschodniej części państwa. Przy czym jedna z tych dwu ustaw (C.Th. XVI.5.1) okazała się tak skuteczna, że jej zarządzeń nie trzeba było powtarzać, a i tak miały one widoczny wpływ na życie wspólnot heretyckich, druga zaś (Euseb. V.C. III.64-65) zawierała najczęściej powtarzany przez późniejsze ustawodawstwo antyheretyckie zakaz – posiadania kościołów i odprawiania nabożeństw. Pozostaje jednak faktem, że aż po czasy Teodozjusza brak jest innych zachowanych

¹ Por. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer...*, s. 242; Klein, *Constantius II und die Christliche Kirche...*, s. 152n.; w nicco innym kontekście Enßlin (*Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, s. 25) dowodzi, jakoby to polityka Teodozjusza I w sprawie wiary była bardziej despocytna niż Konstancjusza II, kiedy bowiem tamten pytał się o zdanie w sprawach wiary synodów, Teodozjusz wydał edykt *Cuntos populos*, nie oglądając się na niczyje zdanie.

uregulowań prawnych dotyczących heretyków, podczas gdy odąd ustawy antyheretyckie pojawiają się częściej niż jedna rocznie.

Nietrudno jest wyjaśnić ten fakt, biorąc pod uwagę liczbę i liczebność herezji, z którymi poszczególni cesarze mieli do czynienia. Konstancyn wyniemia zatem pięć „herezji”, z których najpoważniejsze znaczenie ma w badanym okresie nowacjanizm i montanizm. Pierwszy pojawia się w Kodeksie po roku 380 trzy razy, drugi kilkakrotnie². Konstancyn nie może zaliczyć do grona „heretyków i schizmatyków” ani melicjan, którzy dążą do powrotu do Kościoła, ani arian – choć bowiem arianizm wyklęty zostaje jako herezja, nikt, nawet sam autor, nie przyznaje się do tej nauki, którą anatematyzuje *Credo* nicejskie.

Dla Atanazego i jego zwolenników, których poglądy wyznaczyły nasz obraz dziejów Kościoła okresu „sporów ariańskich”, cały niemal Kościół wschodnich prowincji cesarstwa stał się pod koniec panowania Konstancyna „ariański”, heretycki. Tym samym liczba „heretyków” na Wschodzie wzrastałaby niepomniernie. Nie możemy jednak zapominać, że popierający w mniej lub bardziej otwarty sposób „arianizm” Konstancyn, Konstancjusz II czy Walens reprezentowali wręcz odmienny punkt widzenia. A był to również punkt widzenia znaczącej części biskupów Wschodu, którzy nigdy nie uznali konsekwentnie wszystkich zwolenników *homoousios* za heretyków. Gdy my widzimy rozkwit „arianizmu” pod panowaniem Konstancjusza, on sam dostrzegał zapewne (przynajmniej na Wschodzie) drobne grupki „heretyków” wokół Foty na i Marcelego z Ancyry oraz większe grono nieposłusznych biskupów i wiernego im kleru, którzy zrywają jedność Kościoła i spiskują przeciw niemu z władcą Zachodu. Można było zastosować wobec nich istniejące przepisy prawne, w przypadkach jawnej schizmy także te przewidziane dla „heretyków i schizmatyków”, nie warto było jednak pisać nowych ustaw ani dla nielicznego grona zwolenników Marcelego, ani nawet dla wszystkich sympatyków Atanazego.

Konstancjusz nie ma też czasu na poświęcanie go marginalnej grupie oddzielonych jeszcze przed sporami ariańskimi kościołów „heretyckich i schizmatycznych”, zwłaszcza że całą jego energię angażuje kwestia odnalezienia właściwego wyrazu dla prawdziwej wiary w Kościele, wobec sporów między działającymi wewnątrz niego partiami. „Właściwy” oznacza dlań przede wszystkim „wspólny”, „możliwy do przyjęcia dla wszystkich”. Polityka Konstancjusza wobec chrześcijan pozostających w Kościele jest polityką konsensusu, choć konsensus ten jest wymuszony siłą. Dlatego masowo zsyła się nieposłusznych biskupów i diakonów, nie narusza natomiast jedności Kościoła przez umieszczanie na liście herezji nowych nazw, unika się raczej ogłaszania „heretykami i schizmatykami” zwolenników tych zesłanych duchownych. Nawet homejskie *Credo*, które cesarz usiłuje pod koniec życia narzucić Kościołowi, ma być podstawą konsensusu między wszystkimi stronnictwami w Kościele – poprzez wyrzeczenie się dyskusji nad relacją między *ousia* Ojca i Syna – nie zaś wyłączenia z Kościoła wszystkich poza homejczykami. Niewątpliwie Teodozjusz I zarzuca politykę tak rozumianego konsensusu (nie do końca jednak, zważywszy jego przejściową ugodowość w stosunku do duchoburców i apolinarystów), można jednak zadawać sobie pytanie, czy przyczyną jest tu odmienna postawa cesarza, czy Kościoła, z którym współpracował.

Julian ani Jowian nie wydają ustaw antyheretyckich z oczywistych powodów: pierwszy nie chciał, drugi nie zdążył. Ciekawą sytuację odziedziczył Walens. Istnieje odrębny kościół ano-

² Nowacjanie: C.Th. XVI.6.6, 5.59, 5.65; montaniści: C.Th. XVI.5.34, 48, 57, 65, XVI.6.5, pod innymi nazwami też w C.Th. XVI.5.40, 59, XVI.10.24 (za: *Heidelberger Index zum Theodosianus*, s. 289).

mejczyków, wyodrębniają się grupy homojużjan oraz „neonicejczyków”. Należałoby się spodziewać, że popierający homejczyków cesarz określi wszystkie te kościoły jako „heretyckie”. Jednak Walens znacznie mniej niż Konstancjusz II zainteresowany był sprawami dogmatycznymi, liczyła się dlań tylko jedność Kościoła, gotów był pozostawić w spokoju nawet niektórych zwolenników nicejskiego *Credo*, o ile nie występowali przeciw homejskim biskupom Konstantynopola czy Antiochii.

Dopiero Gracjan zalicza oficjalnie anomejczyków (eunomian) do kategorii „heretyków i schizmatyków”. Prawdziwą lawinę wywoła zaś decyzja Teodozjusza o poparciu dla Wyznania konstantynopolińskiego³; na listę „heretyków” trafiają kolejno homejczycy (jako arianie), homojużjanie (jako duchoburcy), wreszcie apolinaryści. Trafiają tu też manichejczycy, dotąd traktowani jako odrębna grupa religijna, oraz enkratycy. Odpowiedzią na tę lawinę jest druga – lawina ustawodawstwa antyheretyckiego. Tak znaczne poszerzenie kategorii „heretyków” wymagało nowych uregulowań prawnych jej dotyczących.

Za czasów Arkadiusza i Teodozjusza II, aż po rok 428, lista poszerzona zostaje jeszcze o lucyferian (C.Th. XVI.5.28), a także o kilka nowopowstałych ugrupowań: sabbatian (C.Th. XVI.6.6), pryscylianistów (C.Th. XVI.5.40), borborian, messalian, euchitów albo entuzjastów i audian (C.Th. XVI.5.65), dopiero po Soborze w Efezie pojawia się na Wschodzie następna wielka herezja, nestorianizm (C.Th. XVI.5.66).

„Przełom teodozjański” w polityce wobec heretyków wyznaczają więc dwa czynniki: powstanie nowych kościołów chrześcijańskich na skutek podziałów następujących w Kościele oraz uznanie tych kościołów za „heretyckie” przez władze Imperium. Podziały były wynikiem zmian następujących w Kościele, które zaszły przed powołaniem Teodozjusza na Augusta. Tylko drugi czynnik był więc wynikiem osobistej decyzji cesarza, by opowiedzieć się przy *homousios*. Rozkwit ustawodawstwa antyheretyckiego był wynikiem rozszerzenia listy heretyków. Wystarczy policzyć, ile tych nowych ustaw poświęcone jest grupom uznanym za heretyckie dopiero przez Gracjana i Teodozjusza, ile zaś tym uznawanym za herezje już wcześniej. Podobnie można wyjaśnić mniejszą liczbę konfliktów wewnątrz Kościoła – odtąd większość targających nim dotychczas sporów znalazła się poza nim. Dzięki temu łatwiej było też Teodozjuszowi I porzucić „cezarpapistyczne” metody postępowania; w obliczu nowego wielkiego konfliktu w Kościele Teodozjusz II będzie zmuszony do nich wrócić⁴.

2. Od czasów Konstantyna postępuje rozwój definicji pojęcia „heretycy”. W ustawach Konstantyńskich pojawia się zbitka „heretycy i schizmatycy”, podstawową cechą określanej przez te słowa grupy było zerwanie jedności z Kościołem; głoszenie błędnych nauk traktowane było jako tego zerwania konsekwencja. Za Teodozjusza I pojawiają się próby sprecyzowania, z którymi biskupami ma być utrzymywana owa jedność. Teodozjusz próbuje też określić herezję podając definicję ortodoksji. W obu wypadkach próby te są uwikłane w aktualną politykę kościelną (spory wewnątrz obozu pronicejskiego, dążenie do porozumienia z macedonianami), niemniej świadczą o zbliżeniu pojęcia herezji w prawie cesarskim do wypracowanej przez Kościół

³ Kelly (*Altchristliche Glaubensbekenntnisse...*, s. 302), Starowiejski (op. cit., s. 44) dowodzą, że mamy tu do czynienia z nowym tekstem, nie zaś jedynie uzupełnieniem tekstu *Credo* nicejskiego, dlatego też błędem jest mówienie o *Credo* „nicejsko-konstantynopolińskim”.

⁴ Ewolucję postawy Teodozjusza II przedstawia Bralewski, *Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów...*, s. 42-59.

koncepcji „błędnej nauki”. Zarzucony zostaje termin „schizma”, wspomniana ustawa cesarza Arkadiusza przeciw lucyferianom dokonuje subsumcji pojęcia schizmy pod pojęcie „herezja”.

Obok prób zdefiniowania pojęcia „herezji” od czasów Konstantyna występuje w ustawodawstwie próba wyznaczenia jego zakresu przez wyliczenie nazw wszystkich, bądź przynajmniej ważniejszych kościołów heretyckich. Ta tendencja dominuje na Wschodzie do czasów Teodozjusza II, natomiast w zachodniej części państwa pojawiają się już za panowania Honoriusza próby połączenia w jedną kategorię wszystkich obywateli państwa, którzy nie należą do Kościoła katolickiego.

3. Wybitny badacz epoki Teodozjusza, W. Enßlin, rysuje czarny obraz ideologicznej dyktatury, w której osobiste wyznanie wiary cesarza decydować miałyby o przekonaniach jego poddanych⁵. Nie negując faktu, że jednym z celów ustawodawstwa antyheretyckiego było doprowadzenie do nawrócenia się heretyków (już Konstantyn wyrażał nadzieję, że na skutek wydanego przezeń prawa heretycy powrócą na łono Kościoła), podkreślić trzeba, że nie było w nim śladu dążenia do narzucania komukolwiek siłą jakichkolwiek przekonań. Zakaz odprawiania nabożeństw heretyckich nie łączy się z nakazem udziału w nabożeństwach katolickich, nie próbowano więc narzucić siłą kultu (z taką tendencją spotykamy się natomiast w cesarstwie pogańskim, gdy za zbrodnie uznawano odmowę uczestnictwa w składaniu ofiar).

Prawo cesarskie ogłasza herezję *crimen publicum* (C.Th. XVI.5.40), jednakże nie oznacza to, oczywiście, objęcia sankcjami karnymi samych heretyckich poglądów. Przystępstwem przeciw prawu publicznemu jest przede wszystkim sam heretycki kult, który jest oczywiście elementem konstytutywnym wspólnot religijnych (w badanym okresie w stopniu wyższym niż dziś). Państwo dąży do narzucenia nań ograniczeń, które w konsekwencji oznaczają uniemożliwienie lub co najmniej ogromne utrudnienie życia tych wspólnot. Liczne i surowe sankcje karne grożą dopiero za próby przekroczenia owych ograniczeń.

W konsekwencji większość represji wymierzona jest nie w poszczególnych wiernych, lecz w funkcjonowanie kościołów heretyckich. Są to z jednej strony zakaz kultu (odprawiania nabożeństw, świętowania Paschy w innym terminie niż czyni to Kościół powszechny, powtarzania chrztu), z drugiej represje wymierzone w duchowieństwo tych kościołów (pozbawienie immunitetu podatkowego, zakaz wyświęcania nowych duchownych). Znamienne, że kary za łamanie najbardziej uciążliwego przepisu, czyli zakazu odprawiania nabożeństw, dotknąć mają w pierwszym rzędzie tych, którzy udostępnią heretykom swoją posiadłość, a więc bogatych protektorów kościołów heretyckich. Rzadko zajmuje się ustawodawca duchownymi przewodniczącymi zebraniom wiernych, niemal nigdy – ich uczestnikami.

Celem polityki antyheretyckiej staje się też izolacja herezji od społeczności Imperium⁶. Chrześcijańscy władcy Rzymu nie kierowali się przy tym żadną chłodno wykalkulowaną wizją ujednoczonego religijnie społeczeństwa, lecz raczej chęcią pozyskania opieki Bożej dla swego

⁵ Enßlin, op. cit., s. 24-28; twierdzenie takie grzeszy anachronizmem, jako człowiek swojej epoki nie mógł Teodozjusz postrzegać wyznania wiary jako „własnego”, czy, tym bardziej, „osobistego”, lecz jako wyznanie wiary Kościoła, do którego należał.

⁶ W poświęconej problemowi polityki państwa wobec heretyków części mojej pracy ukazałem ideę izolowania heretyków od reszty wspólnoty ludzkiej, która wciela się w przepisy kolejnych antyheretyckich ustaw. Dodatkowo zwrócić należy uwagę na obecny w owych ustawach język separacji i segregacji. również tej idei podporządkowany (D. Hunt, *Christianising the Roman Empire: the Evidence of the Code*, [w:] *The Theodosian Code*, ed. by J. Harries and I. Wood, New York 1993, s. 156).

państwa przez oczyszczenie go z heretyków, którzy na całą społeczność ściągnąć mogli gniew Boży. Ponieważ zaś „państwowość” rzymska obecna była w nierównomiernym stopniu na terenie Imperium, dlatego też heretycy najpierw „przeganiani” są z otoczenia cesarza, potem z jego służby, najpierw ze stolicy, następnie z miast, na końcu zaś ze wsi. Do przepisów dyktowanych chęcią „izolacji” heretyków od państwa należy zaliczyć zapewne większość z tych, które uderzały w nich nie jako kary za niedozwolone działania, lecz po prostu jako konsekwencja ich przynależności do określonego kościoła heretyckiego, a więc także ograniczenia w prawie do sporządzania i przyjmowania testamentów i darowizn, które dotknęły manichejczyków i eunomian. Podobnie motywowany był oczywiście zakaz propagowania herezji – jak szyderczo stwierdził Gracjan, heretykom wolno zatruwać się swoją nauką jedynie we własnym gronie⁷.

4. Choć w swej polityce religijnej Konstantyn i jego następcy opierali się w znacznym stopniu na radach świeckich urzędników, to wykonywanie ustaw antyheretyckich od początku złożono w gestię biskupów Kościoła powszechnego. Tylko Teodozjusz I podjął dwie, nieudane zapewne, próby zmiany tego stanu rzeczy i wyznaczenia świeckich urzędników odpowiedzialnych za tropienie czynów uznawanych przez antyheretyckie ustawodawstwo za przestępstwa (C.Th. XVI.5.9 i XVI.5.15). Ostatecznie urzędnikom świeckim pozostawiono tylko sądenie heretyków, przy czym czynili to widocznie tak opieszale, że Honoriusz i Teodozjusz II zmuszeni byli zastosować wobec nich groźby (C.Th. XVI.5.40.8, 65.5). Inicjatywa leżała w rękach biskupa i od jego dobrej lub złej woli zależało, czy heretycy zostaną pozostawieni w spokoju, czy poddani represjom. Najlepszą ilustracją tego jest los heretyków w samym Konstantynopolu: ostra antyheretycka polityka Jana Chryzostoma czy Nestoriusza kontrastuje tu ze znacznie łagodniejszą Nektariusza, Attyka czy Proklusa. Także i heretycy swych prześladowców widzieli w pierwszym rzędzie w biskupach, nie zaś w państwie rzymskim.

5. Polityka antyheretycka nie doprowadziła sama do zagłady żadnego z większych kościołów heretyckich (ich upadek był raczej rezultatem kłótni i podziałów wewnątrz nich samych). Jednakże w znacznym stopniu wpłynęła na życie tych kościołów. Zakazy uniemożliwiające – w zamierzeniu – jawne sprawowanie kultu, dążenie do izolacji heretyków od społeczeństwa zepchnęło jedne z nich na przedmieścia, inne na wieś, niektóre wręcz dosłownie „do podziemia”, zmuszając do odprawiania swych misterii w jaskiniach. Pozbawienie kleru heretyckiego immunitetu podatkowego doprowadziło do osłabienia jego znaczenia na rzecz świeckich protektorów.

Z drugiej strony posiadamy liczne dowody na to, że część przepisów antyheretyckich pozostawała jedynie martwą literą. Niewątpliwie zróżnicowane było też traktowanie różnych herezji i schizm. Liczebność, posiadanie możliwych protektorów, zasługi z przeszłości czy szacunek dla współczesnych wyznawców mógł wpłynąć na łagodniejsze traktowanie niektórych kościołów „mniejszościowych”. Mniejszość społeczna, jaką prawo cesarskie czyniło z heretyków, nie była więc grupą jednorodną, stan ten został zalegalizowany ustawą C.Th. XVI.5.65 z 428 roku, ale faktycznie istniał już wcześniej.

6. Przemiany zachodzące w kościołach mniejszościowych pod wpływem antyheretyckiego ustawodawstwa są wyrazem dostosowywania się ich do istniejącego stanu prawnego, w jakiejś

⁷ C.Th. XVI.5.5.

więc mierze – formą akceptacji państwa, bądź co najwyżej biernego oporu wobec jego zarządzeń. Próby poszukiwania antypaństwowego, anarchicznego ducha herezji, czy to w ideach ascetyczno-radykalnych, czy w tumultach, w których heretycy mieli swój udział, są moim zdaniem chybione. Ascetyczno-radykalne prądy w chrześcijaństwie rozwijają się zarówno w Kościele, jak i poza nim, i choć początkowo budzą one niepokój niektórych biskupów, jak tych zgromadzonych w Gangrze pod przewodnictwem Euzebiusza z Nikomedii, to ostatecznie zostają zaakceptowane (czy wręcz powitane z radością) przez Kościół, o ile tylko nie łączą się z negacją mniej radykalnych form realizacji życia chrześcijańskiego. Nie ma dowodów na rzekomo „rewolucyjny” charakter tego kierunku duchowości, przynajmniej we wschodniej części Imperium – obserwacja ta dotyczy zarówno Kościoła, jak i kościołów mniejszościowych.

Także bliższe przyjrzenie się znanym przypadkom rozruchów i aktów przemocy, w których mieli swój udział heretycy i schizmatycy, nie pozwala na wyciągnięcie wniosku o antypaństwowy charakter tych wystąpień. Skierowane są one zawsze przeciw przedstawicielom cieszącego się poparciem państwa Kościoła, nigdy wprost przeciw cesarzowi. Jeśli ofiarami padają czasem przedstawiciele władzy państwowej, to dlatego, że w danym momencie postrzegani byli jako narzędzia polityki biskupów. W każdym też przypadku akty przemocy są sprowokowane, nigdy nie dokonują ich heretycy czy schizmatycy „sami z siebie”, bez żadnego powodu poza przyrodzoną jakoby im – zdaniem niektórych – buntowniczością. Tym bardziej nie można wskazać działań tego rodzaju, przez które kościoły mniejszościowe dążyłyby do korzystnych dla siebie zmian politycznych.

7. Antyheretyckie ustawodawstwo cesarzy stanowiło niewątpliwie wyzwanie dla wszystkich podlegających jego represyjnym przepisom „heretyków”. Jednakże represje ze strony państwa w badanym okresie nie były dość intensywne, by stosunek do chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego stał się dla nich problemem głównym. Tylko przy nielicznych okazjach ujawniali więc oni swój stosunek do państwa. Taką okazją była sprawa daty świętowania Paschy, gdyż tu właśnie cesarzowi przypisywano zmianę obowiązującego dotąd na Wschodzie zwyczaju. Taką okazją było też oczywiście wezwanie przywódcy kościoła mniejszościowego przed oblicze cesarza i złożenie mu propozycji odstąpienia wraz ze swym kościołem od wyznawanych zasad wiary. Taką okazją było wreszcie spisanie historii Kościoła w cesarstwie chrześcijańskim, wymagające przedstawienia oceny tego państwa, a także i swoich postulatów względem niego.

8. Prześladowania ze strony państwa nie były dla chrześcijan IV i początku V w. zjawiskiem nowym. Aż dotąd jednak państwo pogańskie traktowało wszystkich chrześcijan bez różnicy, teraz zaczyna rozróżniać prawdziwy Kościół, który popiera, od zwalczanych gorliwie „heretyków i schizmatyków”. Cesarze czynią to zresztą w imię troski o „zgodę” w Kościele, sami uważając się za jego opiekunów. Właśnie ten nowy wymiar „chrześcijańskości” państwa i wymierzonych przeciw mniejszościowym kościołom represji był nowym wyzwaniem dla myśli chrześcijańskiej, z którym uporać się musieli także członkowie kościołów prześladowanych.

Oczywistą odpowiedzią była odmowa uznania kompetencji chrześcijańskich władców państwa rzymskiego do wyrokowania w sprawach wiary. Łączyła się z nią również pogarda dla Kościoła wspieranego przez cesarza, dostrzeżenie w nim licznych ułomności moralnych, mniej lub bardziej jawnie z owym poparciem „możnych tego świata” wiązanych. Nie ma natomiast żadnych dowodów na odmowę uznania świeckiej władzy cesarzy. Nie ma też podstaw – jak już wskazano – by niezbyt liczne, znane nam akty przemocy ze strony heretyków i schizmatyków

wobec członków Kościoła popieranego przez państwo traktować jako wystąpienia w zamierzeniu swym antypaństwowo.

9. W myśli heretyków i schizmatyków wschodniej części Imperium nieobecna jest idea donatystów, którzy w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim widzieli po prostu kontynuację państwa pogańskiego. Z drugiej strony historycy wyrażający poglądy mniejszości heretyckiej nie mogli postąpić śladem Euzebiusza z Cezarei, przypisującego cesarstwu chrześcijańskiemu niemal nadprzyrodzony, eschatologiczny wymiar Tysiącletniego Królestwa Bożego na Ziemi.

Eunomiański historyk Filostorgiusz dostrzega wszelkie ułomności ziemskiego tworu, jakim jest chrześcijańskie cesarstwo rzymskie, ocenia je jednak znacznie wyżej niż cesarstwo pogańskie, nawet to rządzone przez przychylnego jego współwyznawcom Juliana. Główną sprawczą siłą w dziejach jest karząca sprawiedliwość Boża, dotykająca także cesarzy i ich doradców – nie tylko prześladowców eunomian, ale też morderców, apostatów i rozpustników, choćby byli oni nawet przychylni anomejskiemu wyznaniu. Popierając zwalczanie pogaństwa, Filostorgiusz potępia interwencje cesarza w sprawy religii chrześcijańskiej, im przypisuje niepowodzenia anomejskiego obozu, nie dostrzegając słabości pozycji Aecjusza i Eunomiusza w ówczesnym Kościele. Niespełnionym ideałem autora jest cesarz uznający wyższość duchowieństwa w sprawach wiary. Jednakże w czasach, gdy Filostorgiusz pisze swe dzieło, wszelkie teorie polityczne tracą na znaczeniu. W wydarzeniach sobie współczesnych dostrzega on nieomylną zapowiedź dni ostatecznych (nie zaś, jak często sądzono, karę za prześladowania eunomian) i upadku niedoskonałej rzeczywistości ziemskiego cesarstwa rzymskiego.

Historyk Kościoła, Sokrates, którego w świetle najnowszych badań nie sposób nie uznać za wyznawcę nowacjanizmu, rzymskie cesarstwo chrześcijańskie ocenia dwojako. Prześladowających nowacjan „ariańskich” cesarzy Konstancjusza i Walensa maluje w czarnych barwach, skłonny jest raczej łagodnie oceniać pogan (Temistiusza, nawet Juliana), kiedy stają się rzecznikami tolerancji. Przyczyną prześladowań nowacjan nie jest oczywiście w owym czasie ich trwanie w schizmie, lecz ich niezłomna wierność nicejskiej ortodoksji, do której triumfu również się przyczyniają. Wraz z ortodoksyjnym, od czasów Teodozjusza I popieranym przez państwo, Kościołem cierpią, wraz z nim konsumują owoce zwycięstwa. W okresie panowania cesarzy ortodoksyjnych prześladowcami nowacjan nie są władze państwowe, a jedynie niektórzy biskupi, przez swoje zamiłowanie do kłótni mącący „zgode” w Kościele. Przez pojmowanie Kościoła jako zespołu wszystkich skłóconych kościołów („herezji”) chrześcijańskich, Sokrates odwraca wymowę terminu „zgoda w Kościele” (ἐκκλησιαστικὴ ὁμόνοια). Od czasów Konstantyna właśnie w imię zgody, jedności w Kościele prześladowano tych, którzy dobrowolnie się z niej wyłamują – a więc kościoły heretyckie i schizmatyczne. W represjonowaniu ich widziano środek zapewnienia państwu opieki Bożej. Sokrates natomiast właśnie w imię „zgody w Kościele” wzywa do tolerancji. Zgodnie z zasadą „kosmicznej sympatii” pokój w Kościele jest rękojmnią pokoju w państwie – liczne paralele między pozornie nie powiązanyymi ze sobą wydarzeniami uzasadniają tę tezę. Cesarz powinien więc być gwarantem pokoju w Kościele i kontynuować swą politykę tolerancji, którą wnawia mu Sokrates. Zwłaszcza wobec kościoła nowacjanianego, który przedstawia Sokrates jako wzorowy kościół chrześcijański, jednocześnie broniąc go przed zarzutami błędów doktrynalnych. Skoro cesarstwo spełnia ten postulat, Sokrates gotów jest pozytywnie oceniać jego roszczenia do „chrześcijańskości”, rysując w postaci Teodozjusza II obraz idealnego władcy. Samo jednak państwo rzymskie nie jest skończoną doskonałością, i choć w zakończeniu swej „Historii” Sokrates daje wyraz swej na-

dziei na trwałość panującego pokoju, nie ma żadnych gwarancji, że pokój ten nie zostanie znów zakłócony przez nadgorliwego biskupa. Jedno z potencjalnych zagrożeń widzi historyk w doczesnych ambicjach prześladowców nowacjan – biskupów Rzymu i Aleksandrii; obserwując dalszy ciąg rządów Teodojusza II mógł zapewne ze smutkiem skonstatować trafność swoich przeczuć.

10. Praca niniejsza nie wyczerpuje, oczywiście, wszelkich możliwych kierunków badań nad rolą mniejszości heretyckiej w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim. Dalszych badań, przy znacznym poszerzeniu bazy źródłowej, wymaga przede wszystkim problematyka związana z miejscem tej mniejszości w społeczeństwie chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego. Dopiero wyraźne określenie rozmiarów i wpływów tej grupy pozwoli zrozumieć, na ile istotną rolę odgrywała ona także w życiu politycznym. Przy okazji winny być przeprowadzone badania nad heretyckim i schizmatyckim monastycyzmem, a przede wszystkim nad problemem rozruchów wywołanych przez te grupy, których to badań konieczność sygnalizuję w rozdziale 2.1.

Z drugiej strony należy przeprowadzić szeroko zakrojone badania nad ideologią walki z herezją, sformułowaną przez ówczesnych chrześcijańskich pisarzy. Dopiero gdy dowiemy się, jakie wymagania stawiali oni w tym zakresie państwu, zrozumiemy do końca motywy przyświecające rzymskim cesarzom chrześcijańskim w wydawaniu ustaw antyheretyckich. Trzeba bowiem pamiętać, że walka z mniejszościowymi kościołami, podjęta przez państwo za panowania Konstantyna, była tylko częścią walki z herezją, prowadzonej już od kilku wieków przez Kościół. Dopiero po przedstawieniu wszystkich działań podejmowanych przez Kościół w tym zakresie ukaże się też prawdziwy rozmiar działań państwa, które było tu, jak się wydaje, tylko jednym z narzędzi Kościoła.

Także poglądy polityczne i polityczno-kościelne heretyków i schizmatyków staną się bardziej wymowne, jeśli ukażemy je w kontekście idei głoszonych przez pisarzy pozostających w Kościele uznawanym przez państwo czy też przez przedstawicieli opozycji nicejskiej przeciw proariańskim cesarzom. W pracy swojej tylko kilkakrotnie zasygnalizowałem tu pewne podobieństwa lub różnice, nie kusząc się o formułowanie ogólnych wniosków.

Niewątpliwie badania moje wiele zyskałyby, gdyby udało się je rozwinąć w tych trzech kierunkach. Biorąc jednak pod uwagę rozmiary istniejącej pracy, jak też mając na względzie jej ściśle ograniczoną problematykę, sądzę, że w każdym z wymienionych wypadków winny być one raczej przedmiotem kolejnych opracowań, niż dalszym ciągiem niniejszego.

Zusammenfassung

Häretiker, Schismatiker und Manichäer in ihrem Verhältnis zum Römischen Reich

Die Geschichte der häretischen und schismatischen Kirchen, aber auch der Manichäer, die den Christen des Altertums als Häretiker galten, ist unauflösbar mit der Geschichte der Großkirche und der Orthodoxie verbunden. Seit der Zeit Konstantins des Großen waren sie ein ernsthaftes Problem für das Kaisertum, das sich als Garant des Friedens und der Einigkeit der Kirche sah. In der Furcht, sie könnten den Göttlichen Segen für ihre Herrschaft verlieren, begannen die christlichen römischen Kaiser die Verfolgung der Häretiker und Schismatiker. Seit dem Jahr 383 wurden zu ihnen auch die Manichäer gezählt.

Dieser Aspekt der Christianisierung des Römischen Reiches wurde bereits von zahlreichen Historikern untersucht. Jedoch betrachteten sie das Problem zumeist aus der Sicht des Staates und weniger aus der Sicht der Verfolgten. Dem späteren Sprachgebrauch folgend, verwendeten sie den Begriff „Häretiker“ synonym für „Nonkonformismus“. Aufgrund dieses Irrtums schrieben sie den Häretikern politische Ansichten zu. In Wirklichkeit ist die Häresie aber kein politisches Phänomen, sondern ein religiöses. Es gibt keinen Anlass, in der Zeit vor dem Jahr 313 beziehungsweise 324 ein spezifisches politisches Denken der Häretiker zu suchen. Erst die Politik der christlichen römischen Kaiser stellte sie vor politisch-religiöse Probleme. Die antihäretischen Gesetze machten aus religiösen Gruppen eine neue gesellschaftliche Gruppe, eine verfolgte Minderheit.

Die vorliegende Untersuchung behandelt die Geschichte dieser Minderheit in der östlichen Reichshälfte von der Alleinherrschaft Konstantins des Großen, der die ersten antihäretischen Gesetze erließ, bis zum Beginn des Nestorianischen Streits, den Kirchenspaltungen und der Entstehung neuer Minderheitskirchen. Es handelt sich also um die Jahre 324 bis 428. Im ersten Abschnitt wird die kaiserliche Politik gegenüber den Minderheiten chronologisch dargestellt. Die Verfolgungen erklären sich aus dem Friedensbegriff Konstantins des Großen. Jedoch war für ihn und seine Nachfolger bis hin zu Gratian und Theodosius I. der Frieden nicht vor allem durch jene kleinen häretischen und schismatischen Kirchen bedroht, die vor oder während der Großen Verfolgung entstanden waren. Die Besorgnis galt vielmehr den innerkirchlichen Spannungen aufgrund des arianischen Streits, der auch auf dem Nizänischen Konzil nicht entschärft werden konnte. Erst nachdem die arianischen Parteien in einem langen und komplizierten Prozess zu selbständigen Kirchen geworden waren, konnte der Kaiser von der Konsenspolitik des Konstantius II

abgehen und sie als Häretiker verfolgen. Zur Schaffung der sehr weitgehenden antihäretischen Gesetzgebung kam es somit unter dem Druck der Umstände. Die Zeugnisse der Häretiker sprechen für eine wesentlich mildere Politik, als im Geiste dieser Gesetze zu erwarten gewesen wäre. Die meisten häretischen und schismatischen Kirchen lebten über lange Jahre fast ungestört, wenn auch mit spürbaren Begrenzungen. Die antihäretischen Gesetze galten als Werkzeug in den Händen der Bischöfe, die über ihre Ausführung zu wachen hatten. Nicht die Vernichtung der Häretiker war das Ziel, sondern ihre Abgrenzung vom „gesunden“ Teil der Gesellschaft. So übersiedelten viele verfolgte Gemeinschaften aus den Städten aufs Land, wo die kirchliche und staatliche Kontrolle schwächer war. Angesichts der Unterdrückung waren sie häufig von mächtigen Protektoren abhängig, darunter höchsten Amtsträgern.

Im zweiten Abschnitt der Arbeit wird das Verhältnis der Verfolgten zum Staat besprochen. Zu Anfang wende ich mich gegen die Auffassung, dass die Existenz radikal-asketischer Bewegungen und die Kämpfe zwischen den Religionsgemeinschaften als Zeichen einer allgemeinen Abwendung der Häretiker, Schismatiker und Manichäer von Staat und Gesellschaft zu werten seien. Meine These lautet, dass für die Häretiker nicht der Staat als solcher unannehmbar war, sondern erst seine Allianz mit der Reichskirche und das kaiserliche Projekt eines „christlichen Staates“. Die wenigen diesbezüglichen Aussagen von Häretikern sind nur insofern als Kritik der weltlichen Macht aufzufassen, als sich diese Macht in die Angelegenheiten des christlichen Glaubens einmischte.

Äußerst interessant sind die Aussagen der Kirchenhistoriker Philostorgios und Sokrates. Die Zugehörigkeit des Philostorgios zur eunomianischen Kirche ist unbestritten. Für den Sokrates hat M. Wallraff nachgewiesen, dass er Novatianer war. (In meiner Arbeit habe ich einige wichtige bestätigende Argumente hinzufügen können.)

Philostorgios wies auf die Fehlbarkeit der irdischen Institutionen hin, darin eingeschlossen das christlich-römische Kaisertum. Er schätzte es zwar höher als das pagane Kaisertum des Julian, obgleich dieser der größte Wohltäter der eunomianischen Kirche gewesen war. Das unerfüllte Ideal des Philostorgios ist jedoch ein Kaiser, der in Glaubensfragen die Überlegenheit der Geistlichen anerkennt. Die Verfolgung seiner Glaubensgenossen sieht er als ein Symptom, nicht als die Ursache des Niedergangs und der Plagen, die zu seiner Zeit auf das Kaisertum gefallen waren.

Sokrates lobt jene Kaiser, die den Novatianern freundlich gesinnt waren oder sie zumindest tolerierten. Ihre Verfolger – „arianische“ Kaiser und Bischöfe sowie einige katholische Bischöfe – werden in sehr schwarzen Farben dargestellt. Sie hätten mit ihrer Streitsucht kirchliche Unruhen verursacht, die sich nach dem Prinzip der „kosmischen Sympathie“ auf den Staat ausgedehnt hätten. Doch nicht nur für die Novatianer fordert Sokrates Toleranz. Er sieht in ihnen ein positives Beispiel für die anderen Kirchen, ist aber überzeugt, dass alle „Häresien“ eine gemeinsame Kirche bilden. Gegenseitige Toleranz würde zum Frieden führen. Der christliche Kaiser müsse den Kirchenfrieden schützen. Dann werde auch sein Staat von Gott mit Frieden belohnt.

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf die Analyse reicher und vielfältiger Materialien aus allen normativen und kirchengeschichtlichen Quellen der Epoche. Sie enthält eine Vielzahl eingehender Beobachtungen, Untersuchungen und Polemiken. Ich hoffe des weiteren, dass sie unser Wissen über die Spätantike um das umfassende Bild eines ihrer Hauptprobleme bereichern wird.

Bibliografia

Źródła, tłumaczenia, komentarze

Ammianus Marcellinus

Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte*, lateinisch und deutsch, mit einem Kommentar von W. Seyfarth, 1–4, Berlin 1968-1986.

Barhadbešabba

La seconde partie de l'histoire de Barhadbešabba 'Arbaia et une controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens, texte syriaque ed.et trad. Par F. Nau, s. 491-675.

Codex Theodosianus

Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, Berolini 1905.

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, transl., comment., glossary, bibliography C. Pharr, Princeton 1952.

J. Rougé, *La législation de Théodose contre les hérétiques. Traduction de C.Th. XVI.5.6-24*, [w:] *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publ. Par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Baugesne 1972, s. 635-649.

O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919.

Codex Iustinianus

Codex Iustinianus, ed. P. Mommsen, rec. P. Krüger, Berolini 1873.

Concilia

Acta conciliorum oecumenicorum, hrsg. von E. Schwartz, Bd.1 *Concilium Universale Ephesinum*, vol.1, pars. 1, 6, Berlin, Leipzig 1927.

Concilia Galliae, 314-506, éd. C. Munier, CCSL 148, Turmholt 1963.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. I. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1972.

P.P. Joannou, *Discipline générale antique*, t. 1, Roma 1962.

Donatistae

Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa, transl. with notes and introduction by M.A. Tilley, Liverpool 1996.

Epiphanius

Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, Bd. 1-3, GCS 25, 31, 37, hrsg. K. Holl, Leipzig 1915 - 1933.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I, transl. by F. Williams, NHS XXXV, Leiden 1987.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II a. III, transl. by F. Williams, NHS XXXVI, Leiden 1994.

Eunomius

Eunomius, *The extant Works*, text and transl. R.P. Vaggione, Oxford 1987.

Eusebius

Eusebius, *Vita Constantini*, [w:] Eusebius, *Werke*, t. 1, GCS, hrsg. I.A. Heikel, Leipzig 1902.

Eusebius, *Die Kirchengeschichte*, [w:] Eusebius, *Werke*, t. 2, GCS 9, hrsg. E. Schwartz, Th. Mommsen, Leipzig 1902-1909.

Ezrik

Ezrik von Kolb, *Wider die Irrlehren*, [w:] *Ausgewählte Schriften der Armenischen Kirchenväter* I Bd., aus dem armenischen übersetzt, hrsg. v. S. Weber, BKV 1.57, München 1927, s. 1-180.

Georgius Alexandrinus

Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung, hrsg. E. Hansack, Bd.2, Monumenta Linguae Slavicae XIII (X.2), Freiburg 1980.

Iohannes Malalas

Ioannis Malalae Chronographia e recensione L. Dindorfi, CSHB 24, Bonnae 1831.

Inscriptiones

The „Christians for Christians“ Inscriptions of Phrygia, Greek Texts, Translation and Commentary by E. Gibson, Missoula 1978.

Iulianus

Flavii Claudii Iuliani epistulae, leges, poemata, fragmenta varia, [ed.] I. Bidez, F. Cumont, Paris 1922.

The Works of Emperor Julian. With an English Translation by W.C. Wright, I-III, London 1923.

Libanius

Libanius, *Opera*, ed. R. Förster, Leipzig 1903-1927.

Patres

Patrologia Graeca cursus completus, ed. J.P. Migne, Parisiae.

Patrologia Latina cursus completus, ed. J.P. Migne, Parisiae.

Pseudo-Chrysostomus

Homélies Pascales III, Une Homélie Anatolienne sur la date de Pasques en l'an 387 (étude, éditions et traduction par F. Floëri et P. Nautin), *Sources Chrétiennes* 48, Paris 1957.

Philostorgius

Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, hrsg. v. J. Bidez, bearb. v. F. Winkelmann, GCS, Berlin³ 1981.

The Ecclesiastical History of Philostorgius, as Epitomed by Photius, Patriarch of Constantinople, transl. E. Walford, London 1855.

Socrates

Sokrates Kirchengeschichte, hrsg. G. Ch. Hansen, mit Beiträgen von M. Sirinjan, GCS NF 1, Berlin 1995.

Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, wst. E. Wipszycka, kom. A. Ziółkowski, Warszawa² 1986.

Sozomenus

Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. v. J. Bidez, G.Ch. Hansen, GCS 68, Berlin 1960.

Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, wst. Z. Zieliński, Warszawa² 1989.

Synesius

Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni, a cura di A. Garzya, Torino 1989.

Symmachus

Q. Aurelii Symmachii quae supersunt, ed. O. Seeck, Berolini 1883.

Theodoretus, episcopus Cyri

Theodoret, *Kirchengeschichte*, hrsg. v. L. Parmentier, bearbeitet v. F. Scheidweiler, GCS 44, Berlin² 1954.

Des Bischof Theodoret von Cyrus Kirchengeschichte, übers. v. A. Seider, (BKV 51), München 1926.

Théodoret de Cyr, *Correspondance*, introduction, texte critique, traduction et notes Y. Azéma, *Sources Chretiennes* 40, Paris 1955.

Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum., wst., koment. J. Radożycki, Warszawa 1997.

Zosimus

Zosimi Comitis et exadvocati fisci, Historia Nova, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887.

Zosimos, *Nowa historia*, tłum. H. Cichocka, wst., bibliogr. i koment. E. Wipszycka, Warszawa 1993.

Opracowania

Abramowski L., *Eunomios*, RAC VI (1966), s. 936-947.

Aland K., *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*, St. Patr. I (1957), s. 549-600.

Aland K., *The relation between Church and State in the Early Times: A reinterpretation*, JThS 19 (1968), s. 115-127.

Albert G., *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Paderborn 1984.

Alexander J.S., *Novatian/Novatianer*, ThRE 24 (1994), s. 678-682.

Allen P., *The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church. Historians Studies in Socrates and Theodoret*, w; *Reading the Past in the late Antiquity*, ed. G. Clarke, Sydney 1990, s. 264-289.

Allen P., *War and the Early Greek Church Historians*, St. Patr. XIX (1989), s. 3-7.

Altaner B., Stüber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

Anton H.H., *Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike and päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert*, ZKG 88 (1977), s. 38-84.

Archi G.G., *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.

Ash J.L., *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, „Theological Studies” 37 (1976), s. 227-252.

Austin N.J.E., *A Usurper's Claim to Legitimacy. Procopius in A.D. 365/6*, „Rivista Storica dell' Antichita” 2 (1972), s. 180-194.

Bardy G., *Paul de Samosate. Étude historique*, Louvain-Paris 1923.

Barnard L.W., *Athanasius and the emperor Jovian*, St. Patr. XXI (1989), s. 384-389.

Barnard L.W., *The Letters of Athanasius to Amoun and Dracontius*, St. Patr. XXVI (1993), s. 354-359.

Barnes T.D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993.

Barnes T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.

Barnes T.D., *The Crimes of Basil of Ancyra*, JThS 47 (1996), s. 550-554.

Barnes T.D., *The Date of the Council of Gangra*, JThS 40 (1989), s. 121-124.

Barone Adesi G., *Eresie „sociali” ed inquisizione teodosiana*, AccRomCost VI (1986), s. 119-166.

Bauer W., *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, transl. by a team from the Philadelphia seminar on Christian origins & ed. by R.A. Kraft, G. Krodel, Philadelphia² 1971.

- Bauer W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, Tübingen² 1964.
- Baus K., *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. I, Wien 1965.
- Baus K., Ewig E., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalcedon, Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 2/1, Wien 1979.
- Beck H.G., *Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer früh-mittelalterlichen Hauptstadt*, ByzZ 58 (1965), s. 11-45.
- Bell I., *The Meletian Schism*, [w:] I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford 1924, s. 38-99.
- di Berardino A., *L'imperatore Costantino e la celebrazione della pasqua*, [w:] *Costantino il Grande dall' Antichità all' Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel Mondo antico* Macerata 1990, Macerata 1992, s. 363-384.
- Berkhof H., *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der Theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zollikon-Zürich 1947.
- Besnier M., *L'empire romain de l' arènement des Sévères au Concile de Nicée*, (Histoire Romaine IV.1) Paris 1937
- Bianchini M., *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, AccRomCost VII (1987), s. 225-249.
- Bidez J., *Einleitung*, [w:] *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hrsg. v. J. Bidez, GCS 21, Leipzig 1913, s. IX-CLXVI.
- Bidez J., *L'historien Philostorge*, [w:] *Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne*, t. 1, Bruxelles 1926, s. 23-30.
- Biondi B., *Il diritto romano cristiano*, t. 1-3, Milano 1952-1954.
- Blond G., *L' „hérésie" encratite vers la fin du quatrième siècle*, RecSR (1944), s. 157-210.
- le Boulhuc A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, Paris 1985.
- Bralewski S., *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997.
- Bralewski S., *Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów*, [w:] *Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Acta Universitatis Lodziensis, Folia Historica 48, Łódź 1993, s. 39-60.
- Brennecke H.Ch., *Erwägungen zu den Anfängen des Neunizäismus*, [w:] *Oecumenica et Patristica, Festschrift für W. Schneemelcher*, hrsg. v. D. Papandreu, W.A. Bienert, K. Schäferdiek, Stuttgart 1989, s. 241-257.
- Brennecke H.Ch., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361)*, Berlin 1984.
- Brennecke H.Ch., *Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites*, [w:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, hrsg. H.Ch. Brennecke, E.L. Grasmück, Ch. Marksches, Berlin 1993, s. 170-192.
- Brennecke H.Ch., *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988 / recenzja: H.J. Vogt, JbAC 33 (1990), s. 256-260.
- Brown P., *The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, JRS 59 (1969), s. 92-103.
- Brox N., *Häresie*, RAC 13 (1986), s. 247-297.
- Bruns P., *Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit*, ZKG 101 (1990), s. 21-57.
- Bucci O., *Episcopato delle campagne e Corepiscopi*, AccRomCost. IV (1981), s. 97-163.
- Bucci O., *Intoleranza ellenica e libertà romana nel libro XVI del Codice Teodosiano*, AccRomCost VI (1986), s. 353-417.
- Buck F.D., *Eunapius of Sardis and Theodosius the Great*, „Byzantion” 58 (1988), s. 36-53.
- Burkitt F.C., *Polotsky's Manichean Homilies*, JThS 35 (1934), s. 357-360.
- Burrus V., *The heretical Women as symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, HThR 84 (1991), s. 229-248.
- Calder W.M., *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, [w:] *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester 1923, s. 59-92.
- Calder W.M., *Two Encratite Tombstones*, ByzZ 30 (1930), s. 645-646.

- Cameron A., Long J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley 1993.
- Camplani A., *In margine alla storia del meliziani*, „Augustinianum” 30 (1990), s. 313-351.
- Caron P.L., *'Ne sanctum baptismum iteretur'* (CTh. 16.6, Cl. 1.6), *AccRomCost VI* (1986), s. 167-178.
- Cavalcanti E., *Y-a-t-il des problèmes Eunomiens dans le pensée trinitaire de Synésius ?*, *St. Patr. XIII* (1972), s. 138-148.
- Cavalcanti E., *Studi Eunomiani*, Roma 1976.
- Cecire R., *Encratism: an Ascetic Extremist Movement within Early Christianity*, *RPL 10* (1987), s. 47-50.
- Ceran W., *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, [w:] *Historia starożytna i średniowieczna*, *Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Historica 44*, Łódź 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 połowa IV w.)*, Wrocław 1969.
- Chadwick H., *Bishops and monks*, *St. Patr. XXIV* (1993), s. 45-61.
- Chadwick H., *The Fall of Eustathius of Antioch*, *JThS 39* (1948), s. 27-35.
- Chesnut G.F., *Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus*, *ChH 44* (1975), s. 161-171.
- Chesnut G.F., *Radicalism and Orthodoxy: The Unresolved Problem of the First Christian Histories*, *ATHR 65* (1983), s. 292-305.
- Chesnut G.F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977.
- Chrysos E., *Legal concepts and Patterns for the Barbarians' Settlement on the Roman Soil*, [w:] *Das Reich und die Barbaren*, hrsg. v. E.K. Chrysos und A. Schwarcz, Wien 1989, s. 25-56.
- Chrysos E., *The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium*, [w:] *Byzantium. Identity, Image, Influence*, Copenhagen 1996, s. 7-16.
- Claude D., *Die byzantinische Stadt im 6 Jahrhundert*, München 1969.
- Claus A., *Ὁ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΣ*, Diss. Köln 1966.
- Cracco Ruggini L., *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, „*Athenaeum*” 55 (1977), s. 107-126.
- Curti C., *Lo scisma di novaziano nell' interpretazione dello storico Socrate*, [w:] *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, *Atti del convegno tenuto in Erice (1978)*, Messina 1980, s. 313-333.
- Dagron G., *Les Moines et la Ville. La monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, [w:] „*Travaux et Mémoires*” 4 (1970), s. 229-276.
- Dagron G., *Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Paris 1974.
- Daniele R.D.I., *I documenti Costantini della „Vita Costantini” di Eusebio di Caesarea*, Roma 1938.
- Daniélou J., Marrou H.I., *Od początków do roku 600*, *Historia Kościoła*, t. 1, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- Deltlef C., Müller G., *Ägypten IV. Kirchengeschichtlich (bis zum 7. Jh.)*, *ThRE 1* (1977), s. 512-533.
- Dębiński A., *Kara śmierci za przestępstwa religijne w okresie dominatu*, [w:] *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, pod red. H. Kowalskiego i M. Kuryłowicza, Lublin 1996, s. 81-94.
- Dębiński A., *Sacrilegium w prawie rzymskim*, Lublin 1995.
- Dębiński A., *Ustawodawstwo chrześcijańskich cesarzy rzymskich przeciw manichejczykom*, „*Kościół i Prawo*” 8 (1992), s. 195-203.
- Dębiński A., *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990.
- Downey G., *The Perspective of the Early Church Historians*, *GRBS 6* (1965), s. 57-70.
- Dölger F.J., *Konstantin der Große und Manichäismus. Sonne und Christus in Manichäismus*, [w:] F.J. Dölger, *Antike und Christentum*, Bd. II, Münster 1930, s. 301-314.
- Dörries H., *Constantine and Religious Liberty*, transl. R.H. Bainton, New Haven 1960.
- Dörries H., *Das Selbstzeugnis des Kaisers Konstantins*, Göttingen 1954.
- Drake H.A., *Constantin and Consensus*, *ChH 64* (1995), s. 1-15.
- Dugmore C.W., *A note on the Quartodecimans*, *St. Patr. IV* (1961), s. 411-421.

- Eck W., *Der Einfluß der konstantinischen Wende auf der Auswahl der Bischöfe im 4. u. 5 Jh*, „Chiron” 8 (1978), s. 561-585.
- Ehrhardt A., *The First Two Years of the Emperor Theodosius I*, JEH 15 (1964), s. 1-17.
- Elbern S., *Kirche und Usurpation. Das Verhalten kirchlichen Würdenträger gegenüber illegitimen Herrschern in der Spätantike*, „Römische Quartalschrift” 80 (1986), s. 26-38.
- Enßlin W., *Der Kaiser in der Spätantike*, „Historische Zeitschrift” 177 (1954), s. 449-468.
- Enßlin W., *Kaisers Julian Gesetzgebung und Reichsverwaltung*, „Klio” 18 (1922), s. 104-199.
- Enßlin W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, München 1953.
- Ethnische und religiöse Minderheiten im Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter*, hrsg. P. Herz und J. Kobes, Wiesbaden 1998.
- Falchi G.L., *Legislazione e politica ecclesiastica nell'impero romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano*, AccRomCost VI (1986), s. 179-212.
- Fergusson E., *Attitudes to schism at the council of Nicea*, [w:] *Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. D. Baker, Cambridge 1972 (*Studies in Church History* IX), s. 57-63.
- Fernandez G., *The Evangelizing Mission of Theophilus „The Indian” and the Ecclesiastical policy of Constantius II*, transl. R. Mortimore, „Klio” 71 (1989), s. 361-366.
- Ferrari A., *Eresia e storia ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scolastico)*, [w:] „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Padova” 4 (1979), s. 127-185.
- Ferrari A., *Socrates novatianus homo: Giudizio storico e metodologia storiografica in Cesare Baronio*, [w:] *Baronio storico e la controriforma*, ed. R. De Maio, L. Gulia, A. Mazzacane, Sora 1982, s. 311-346.
- Ferrari A., *Tradizioni orali nella Storia Ecclesiastica di Socrate Scolastico*, „Studia Pataviana” 28 (1981), s. 29-54.
- Foss C., *Ankyra*, RAC Suppl. 1985, s. 448-465.
- Frend W.H.C., *Church and State. Perspective and Problems in the Patristic Era*, St. Patr. XVII.1 (1985), s. 38-54.
- Frend W.H.C., *Circumcellions and Monks*, JThS 20 (1969), s. 542-549.
- Frend W.H.C., *Heresy and Schism as Social and National Movements*, [w:] *Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. D. Baker, Cambridge 1972 (*Studies in Church History* IX), s. 37-56.
- Frend W.H.C., *Montanismus*, ThRE 23 (1994), s. 271-279.
- Frend W.H.C., *The Archeology of Early Christianity. A History*, London 1996.
- Frend W.H.C., *The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission – Monasticism – Worship*, [w:] *L'Église et l'empire au IV^e siècle, Sept exposés suivis de discussions*, prép. & prés. par A. Dihle, Vandoeuvres-Genève 1987 [1989], s. 73-112.
- Frend W.H.C., *The Rise of Christianity*, London 1984.
- Frend W.H.C., *The Winning of the Countryside*, JEH 18 (1967), s. 1-14.
- Frend W.H.C., *Town and Countryside in Early Christianity*, [w:] *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker, Oxford 1979, s. 25-42.
- Gajda E., *Summum suplicium za przestępstwo manicheizmu – dlaczego?*, [w:] *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, s. 95-100.
- Gaudemet J., *Constantin et les Curies municipales*, „Iura” 2 (1951), s. 44-75.
- Gaudemet J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1957.
- Gaudemet J., *La législation religieuse de Constantin*, RHEF 33 (1947), s. 25-61.
- Gaudemet J., *L'Église dans l'empire romain (IV^e et V^e siècles)*, Paris 1958.
- Gaudemet J., *Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'édit de Theodose I de 380*, AccRomCost VI (1986), s. 1-22.
- Geppert F., *Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, Leipzig 1898 (Nachdruck Aalen 1972).
- Gilliard F.D., *Senatorial bishops in the fourth century*, HThR, 77 (1984), s. 153-175.
- de Giovanni L., *Chiesa e stato nel codice teodosiano. Saggio sul Libro XVI*, Napoli 1980.
- de Giovanni L., *Ortodossia, eresia, funzione dei chierichi. Aspetti e problemi della legislazione tra Teodosio I e Teodosio II*, AccRomCost VI (1986), s. 59-76.

- Girardet K.M., *Kaiser Konstantin der Grosse als Vorsitzende von Konzilien: die historischen Tatsachen und ihre Deutung*, „Gymnasium” 98 (1991), 548-560.
- Girardet K.M., *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975.
- Gliściński J., *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992.
- Gluszanin E.P., *Die Politik Theodosius I und die Hintergründe des sogenannten Antigermanismus im Oströmischen Reich*, „Historia” 38 (1989), s. 224-249.
- Gottlieb G., *Der Mailänder Kirchenstreit von 385/386. Datierung. Verlauf. Deutung*, „Museum Helveticum” 42 (1985), s. 37-55.
- Gottlieb G., *Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4^e siècle*, „Museum Helveticum” 33 (1976), s. 38-50.
- Grant R.M., *Kirche und Staat I: Urchristentum und Frühe Kirche*, ThRE 18 (1989), s. 354-374.
- Grattarola P., *L'usurpazione di Procopio e la fine dei Constantinidi*, „Aevum” 60 (1986), s. 82-105.
- Greenslade S.L., *Schism in the Early Church*, London² 1964.
- Gregory T.E., *Novatianism. A Rigorist Sect in the Christian Roman Empire*, „Byzantine Studies”, Études Byzantines” 2 (1975), s. 1-18.
- Gregory T.H., *Vox Populi. Popular opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century AD*, Ohio Columbus 1979.
- Gribomont J., *Le dossier des origines du messalianisme*, [w:] *Epektasis. Mélanges offerts à J.Daniélou*, ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser, Paris 1972, s. 611-625.
- Gribomont J., *Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, St. Patr. II (1957), s. 400-415.
- Grzywaczewski J., *Przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Vox Patrum” 13-15 (1993-1995) z.24-29, s. 217-225.
- Griggs C.W., *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 CE*, Leiden 1990.
- Gwatkin H.M., *Studies of Arianism*, Cambridge² 1900.
- von Haehling R., *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn 1978.
- Hall S.G., *Konstantin I*, ThRE 19 (1990), s. 489-501.
- Hall S.G., *The sects under Constantine*, [w:] *Voluntary Religion*, ed. by W.J. Sheils, D. Wood, Oxford 1986, s. 1-13.
- Hansen G.Ch., *Griechische und lateinische Geschichtsschreibung in der Spätantike*, „Klio” 66 (1984), s. 605-614.
- Hanson R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.
- Harnack A., *Marcion. Das Evangelium von Fremden Gott*, Leipzig² 1924.
- Harries J., *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999.
- Harries J., *Sozomen and Eusebius: The Lawyer as Church Historian in the Fifth Century*, [w:] *The Inheritance of Historiography 350-900*, ed. by Ch. Holdsworth, T.P. Wiseman, Exeter 1986, s. 45-52.
- Härtel G., *Bemerkungen zur Religionspolitik Konstantins I*, „Klio” 71 (1989), s. 374-382.
- Hauben H., *La première année du schisme Mélitien (305/306)*, „Ancient Society” 20 (1989), s. 267-280.
- Hauschild W.D., *Die Antinizänische Synodensammlung des Sabinus von Heraklea*, „Vigiliae Christianae” 24 (1970), s. 105-126.
- Hauschild W.D., *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Hamburg 1967.
- Hauschild W.D., *Eustathius von Sebaste*, ThRE 10 (1983), s. 547-550.
- Heather P.J., *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991.
- Heidelberger Index zum Theodosianus*, hergestellt unter der Leitung von O. Gradewitz, Berlin 1929.
- Hefele Ch. J., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux, corrigée et augmentée par H. Leclercq*, t. 1-2, Paris 1907-1908.

- Henry P., *Why is Contemporary Scholarship so Enamored of Ancient Heretics ?*, St. Patr. XVII.1 (1982), s. 123-126.
- Hilgenfeld A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884.
- Hoffman R.J., *Marcion*, Chico 1984.
- Hohlweg A., *Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz*, „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik” 20 (1971), s. 51-62.
- Hollerich M.J., *Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First „Court Theologian”*, ChH 58 (1990), s. 309-325.
- Honig R.M., *The Nicene Faith and the Legislation of the Early Byzantine Emperors*, AThR 25 (1943), s. 304-323.
- Honoré T., *The Making of the Theodosian Code*, ZRG RA 103 (1986), s. 133-222.
- Huber W., *Häresie*, ThRE 14 (1986), s. 313-348.
- Hunt D., *Christianising the Roman Empire: the Evidence of the Code*, [w:] *The Theodosian Code*, ed. by J. Harries and I. Wood, New York 1993, s. 143-158.
- Hunt E.D., *Did Constantius II have „Court Bishops”*, St. Patr. XIX (1989), s. 86-90.
- Iliski K., *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992.
- Janin R., *Les novatiens orientaux*, „Échos d'Orient” 32 (1929), s. 385-397.
- Janiszewski P., *Kłęski żywiołowe oraz rzadkie zjawiska atmosferyczne i astronomiczne w historiografii konfliktów religijnych przelomu IV i V w.*, [nie opublikowana praca doktorska, obroniona na Uniwersytecie Warszawskim w 1998 r.].
- Janiszewski P., *Między apokaliptyką, Arystotelesem i astrologią: „Historia kościelna” Filostorgiosa*, „Przeгляд Historyczny” 87 (1996), s. 243-263.
- Jarry J., *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IV^e au VI^e siècle*, Le Caire 1968.
- Jeep L., *Quellenuntersuchungen zu den Griechischen Kirchenhistorikern*, „Jahrbücher für classische Philologie”, Suppl. XIV (1885), s. 53-178.
- Jemielity W., *Duchowieństwo wiejskie w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” 13-15 (1993-1995) z.24-29, s. 227-231.
- Joannou P.P., *La legislation imperiale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Orientalia Christiana Analecta 192, Roma 1972.
- John K.P., *Kaiser und Aristokratie des 3 bis 5 Jhs im Spiegel des prosopographischen Forschung*, „Klio” 67 (1985), s. 337-348.
- Jones A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic, and administrative survey*, Baltimore 1986.
- Kaden E.H., *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian* [w:] *Festschrift Hans Levald*, Basel 1953, s. 55-68.
- Kaegi W., *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968.
- Kannengiesser Ch., *Athanasius of Alexandria versus Arius*, [w:] *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. Pearson, Goehring J.E., Philadelphia 1986, s. 204-215.
- Karayannopoulos I., *Der Frühbyzantinische Kaiser*, ByzZ 49 (1956), s. 369-384.
- Kelly J.N.D., *Alchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1972.
- Kelly J.N.D., *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, London² 1996.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa⁵ 1988.
- King N.Q., *The emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London 1961.
- King N.Q., *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 AD*, St. Patr. I (1957), s. 635-641.
- King N.Q., *The Theodosian Code as a Source for the Religious Policies of the First Byzantine Emperors*, NMS 6 (1962), s. 12-17.
- Kirsch W., *Triebkräfte der historischen Entwicklung bei Laktanz*, „Klio” 66 (1984), s. 624-630.
- Klein R., *Constantius II und die Christliche Kirche*, Darmstadt 1977.
- Klein R., *Zur Glaubwürdigkeit historischer Aussagen des Bischofs Athanasius von Alexandrien über die Religionspolitik des Kaisers Constantius II*, St. Patr. XVII.3 (1982), s. 996-1017.

- Klein W., von Lilienfeld F., *Mönchtum*, ThRE 23 (1994), s. 143-193.
- Koep L., *Consensus*, RAC 3 (1957), s. 294-303.
- Kopecek Th.A., *A History of Neo-Arianism*, Philadelphia 1979.
- Kopecek Th.A., *Curia Displacements and Flights in Later Fourth Century Cappadocia*, „Historia” 23 (1974), s. 319-342.
- Kopecek Th.A., *The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism*, ChH 43 (1974), 293-303.
- Kopecek Th.A., *The Social Class of the Cappadocian Fathers*, ChH 42 (1973), s. 453-466.
- Kraft H., *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955.
- Krapiec M., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Kriwusiń I., *Rannewizantijskaja cerkownaja istoriografija*, Sankt-Peterburg 1998.
- Krupczyński P., *Armia w greckich historiach Kościoła IV – VI w.*, [w:] *Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Acta Universitatis Lodziensis, Folia Historica 48, Łódź 1993, s. 27-37.
- Labriolle P., *La Crise Montaniste*, Paris 1913.
- Lampe G.W.H., *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford⁸ 1987.
- Leclercq H., *Marcionites*, DACL 10/2 (1931), s. 1833-1840.
- Leclercq H., *Montanisté (Épigraphie)*, DACL 11/2 (1934), s. 2529-2544.
- Leclercq H., *Novatiens*, DACL 12/2 (1936), s. 1758-1759.
- Leeb R., *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin den Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin 1992.
- Leppin H., *Von Konstantin dem Großen zu Thodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomen und Theodoret*, Göttingen 1996.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Antioch. City and Imperial Administration in the Late Roman Empire*, Oxford 1972.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Ecclesiastical Historians on their own Times*, St. Patr. XXIV (1993), s. 151-163.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Problems Arising from the Conversion of Syria*, [w:] *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker, Oxford 1979, s. 17-24.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *The Fall of John Chrysostom*, NMS 29 (1985), s. 1-31.
- Lienhard J.T., *Did Athanasius Reject Marcellus*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 65-80.
- Lienhard J.T., *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and „Sabellius”*, ChH 58 (1979), s. 157-168.
- Lieu S.N.C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden 1994.
- Lippold A., *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, München² 1980.
- Lim R., *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley 1995.
- Löhr W.A., *A sense of Tradition: The homoiousian Church Party*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 81-100.
- Löhr W.A., *Beobachtungen zu Sabinos von Herakleia*, ZKG 98 (1987), s. 386-391.
- Lohse B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969.
- Logan A.H.B., *Marcellus of Ancyra and the Councils A.D. 325: Antioch, Ancyra and Nicaea*, HThR 43 (1992), s. 428-446.
- Loofs F., *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Leipzig 1924.
- Lorenz R., *Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327)*, ZKG 90 (1979), s. 22-40.
- Luibhéid C., *Theodosius II and Heresy*, JEH 16 (1965), s. 13-38.
- Lyman R., *A topography of heresy: Happing the Rhetorical Creation of Arianism*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 45-62.
- Lyman R., *Arians and Manichées on Christ*, JThS 40 (1989), s. 493-503.

- MacMullen R., *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge 1967.
- MacMullen R., *Provincial Languages in the Roman Empire*, „American Journal of Philology” 87 (1966), s. 1-16.
- MacMullen R., *Social Mobility and the Theodosian Code*, JRS 54 (1964), s. 49-53.
- MacMullen R., *The Historical Role of Masses in Late Antiquity*, [w:] R. MacMullen, *Changes in the Roman Empire*, Princeton 1990, s. 250-276.
- Maier H.O., *The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome*, „Historia” 44 (1995), s. 232-249.
- Martin A., *Les relations entre Arius et Melitos dans la tradition Alexandrine: une histoire polémique*, JThS 40 (1989), s. 401-413.
- Martin Th.O., *Caesaropapism in Action*, Am.Ecc.Rev. 122 (1950) s. 121-131.
- Martin Th.O., *Theodosius' Laws on Heretics*, Am.Ecc.Rev. 123 (1950), s. 117-136.
- Matthews J., *The Making of the Text*, [w:] *The Theodosian Code*, ed. by J. Harries and I. Wood, New York 1993, s. 19-44.
- Mazza M., *Costantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)*, [w:] *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul cristianesimo antico 2*, ed. G. Bonamente, F. Fusco, Macerata 1993, s. 659-692.
- McLynn N., *Christian Controversy and Violence in the Fourth Century*, „Kodai. Journal of Ancient History” 3 (1992), s. 15 - 44.
- Meinhold P., *Geschichte der Kirchlichen Historiographie I*, München 1967.
- Mitchell S., *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, vol. II *The Rise of the Church*, Oxford 1995.
- Momigliano A., *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century AD*, [w:] A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, s. 79-99.
- Moreau J., *Constantius II*, JbAC 2 (1959), s. 162-179.
- Moreau J., *Constans*, JbAC 2 (1959), s. 179-184.
- Moreau J., *Eusebius von Caesarea*, RAC VI (1966), s. 1052-1088.
- Moutsoulas E., *Der Begriff „Häresie” bei Epiphanius von Salamis*, St. Patr. VII (1966), s. 362-371.
- Nobbs A.E., *Philostorgius View on the Past*, [w:] *Reading the Past in the Late Antiquity*, ed. G. Clark, Sydney 1990, s. 251-264.
- Noetlichs K.L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971.
- Noetlichs K.L., *Kirche, Recht und Gesellschaft in der Jahrhundertmitte*, [w:] *L'Église et l'empire on IV^e siècle Sept exposés suivis de discussions*, prép. & prés. par A. Dihle, Vandoeuvres-Genève 1987 [1989], s. 251-299.
- Noetlichs K.L., *Materiale zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, JbAC 16 (1973), s. 28-59.
- Noetlichs K.L., *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. Schicht- und berufsspezifische Bestimmung für den Klerus im 4 u. 5 Jh. in den spätantiken Rechtsquellen*, JbAC 15 (1972), s. 136-153.
- Norderwal O., *The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire*, „Studia Theologica” 42 (1988), s. 113-150.
- Olszaniec Sz., *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999.
- Pietri Ch., *La politique de Constance II: Un premier 'césaropapisme' ou l'imitatio Constantini?*, [w:] *L'Église et l'empire on IV^e siècle, Sept exposés suivis de discussions*, prép. & prés. par A. Dihle, Vandoeuvres-Genève 1987 [1989], s. 112-178.
- Piganiol A., *L'Empire Chrétien (325-395) (Histoire Romaine IV.2)*, Paris 1947.
- Pourkier A., *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris 1992.
- Price R.M., *Pluralism and the Religious Tolerance in the Empire of the Fourth Century*, St. Patr. XXIV (1993), s. 184-188.

- Prindle L.M., *Tolerantion and Persecution in the Age of Constantine; Tradition, Fact, and Theory*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, 55 (1924), s. XXXI [streszczenie nicopublikowanego referatu].
- The Prosopography of the Late Roman Empire*, Vol. I (A.D. 260-395) by A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, Cambridge 1971, Vol. II (A.D. 260-395) by J.R. Martindale, Cambridge 1980.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986.
- Riggi C., *La figura del Epifanio nel IV secolo*, St. Patr. VIII (1966), s. 86-107.
- Ritter A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965.
- Römer C., *Die Manichäische Kirchenorganisation nach der Kölner Mani-Codex*, [w:] *Studia Manichaica*, hrsg. G. Wiessner, H.J. Klimkeit, Wiesbaden 1992, s. 181-188.
- Rubin Z., *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, „Museum Helveticum” 38 (1981), s. 34-54.
- Rusch W.G., *A la recherche de l'Athanase historique*, [w:] *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. Ch. Kannegiesser, Paris 1974, 161-177.
- Schäferdieck K., *Der Sermo de passione sanctorum Donati et Aduocati als donatistisches Selbstzeugnis*, [w:] *Oecumenica et Patristica, Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75 Geburtstag*, hrsg. v. D. Papandreu, W.A. Bicornert, K.Schäferdieck, Stuttgart 1989, s. 175-198.
- Schäferdieck K., *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reichs*, JbAC 33 (1990), s. 36-53.
- Schäferdieck K., *Zeit und Umstände der westgotischen Übergang zum Christentum*, „Historia” 28 (1979), s. 90-97.
- Scheidweiler F., *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*, ByzZ 46 (1953), s. 277-301.
- Schindler A., *Die Unterscheidung von Schisma und Häresie im Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatisten (mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift: Contra Epistulam Parmeniani)*, [w:] *Pietas. Festschrift für B. Kötling*, hrsg. v. E. Dassman, K.S. Frank (JbAC Ergänzungsband 8), Münster 1980, s. 228-236.
- Scholten C., *Hyppolytos II*, RAC 15 (1991), s. 492-551.
- Schulze V., *Altchristliche Städte und Landschaften*, Bd.II *Kleinasien* (vol. I-II), Gittersloh 1922-1926.
- Schneemelcher W., *Epiphanius von Salamis*, RAC 5 (1962), s. 909-929.
- Scholten C., *Hyppolytos II*, RAC 15 (1991), s. 492-551.
- Schoo G., *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, Berlin 1911 (Nachdruck Aalen 1973).
- Schwarz A., *Reichsangehörige Personen gotischen Herkunft*, Diss. Vienna 1984 (Hausarbeit).
- Seeck O., *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, Berlin 1909-1913.
- Setton K.M., *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, especially as shown in addresses to the Emperor*, New York 1941.
- Simon M., *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, [w:] *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, in honorem R.M. Grant*, ed. W.R. Schoedel & R.L. Wilken, Paris 1979, s. 101-116.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Sirks B., *The Sources of the Code*, [w:] *The Theodosian Code*, ed. by J. Harries and I. Wood, New York 1993, 45-67.
- Slusser M., *Paulus von Samosata*, ThRE 26 (1996), s. 160-162.
- Snee R., *Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian Propaganda*, GRBS 26 (1985), s. 395-419.
- Stachura M., *Marcjon z Pontu i początki Kościoła marcjonitów*, „Vox Patrum” 11-12 (1991-1992) z.20-23, s. 345-359.
- Stachura M., *Pojęcie „heretycy” w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego i jego następców*, „Historyka” [w druku].
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994.
- Steinacker P., *Katholizität*, ThRE 18 (1989), s. 72-80.
- Stewart C., *„Working the Earth of the Heart”. The Messalian Controversy in History, Text and Language to A.D. 431*, Oxford 1991.
- Storch R.H., *The „Eusebian Constantine”*, ChH 40 (1971), s. 145-155.
- Strobel A., *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin 1980.

- Stroumsa G.G., *Manichean Challenge to Egyptian Christianity*, [w:] *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. Pearson, J.E. Goehring, Philadelphia 1986, s. 307-319.
- Sytyrczyk J.W., *Apostazja od wiary w świetle przepisów kanonicznego prawa karnego*, Warszawa 1984.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. Źródła chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- Szymusiak J.M., Starowieyski M., *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Tabbarenee W., *Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptios*, JECS 1 (1993), s. 249-280.
- Tardieu M., *Sebastianus étiqueté comme manichéen*, „Klio” 70 (1988), s. 494-500.
- Telfer W., *Meletius of Lycopolis and episcopal succession in Egypt*, HThR 47 (1955), s. 227-237.
- Tetz M., *Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra*, ZNW 64 (1973), s. 75-121.
- Thornton T.C.G., *Problematical Passovers*, St. Patr. XX (1989), s. 402-408.
- Tilley M.A., *Sustaining Donatist Self-Identity: from the Church of Martyrs to the „Collecta” of the Desert*, JECS 5 (1997), s. 21-35.
- Trevett Ch., *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
- Tietze W., *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II*, Stuttgart 1976.
- Udalcowa Z. W., *Filostorgij – przedstawiciel jerecicheskoj cerkownoj istoriografii*, [w:] „Wizantijskij Wriemiennik” 44 (1983), s. 3-17.
- Urbainczyk Th., *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Michigan 1997.
- Uthemann K. H., *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt*, St. Patr. XXIV (1993), s. 336-344.
- Vaggione R.P., *Of Monks and Longue Lizards. ‘Arians’ Polemics and Ascetism in the Roman East*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 181-214.
- Vittinghoff F., *Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini”*, „Rheinisches Museum für Philologie”, 96 (1953), s. 330-373.
- Vittinghoff F., *Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins*, [w:] *L’Église et l’empire au IV^e siècle, Sept exposés suivis de discussions*, prép. & prés. par A. Dihle, Vandoeuvres-Genève 1987 [1989], s. 19-44.
- Vogt H.J., *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968.
- Voigt K., *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936.
- Vokes F.E., *Montanism and the Ministry*, St. Patr. IX (1966), s. 306-315.
- Vokes F.E., *The Opposition to Montanism from Church and State in the Christian Empire*, St. Patr. IV (1961), s. 518-526.
- Waas M., *Germanen im römischen Dienst (im 4 Jh. n. Chr.)*, Bonn 1971.
- Wallace-Hadrill D.S., *Christian Antioch. A Study of early Christian thought in the East*, Cambridge 1982.
- Wallraff M., *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zur Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997.
- Wallraff M., *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” = „Journal of Ancient Christiantianity” 1 (1997), s. 251-279.
- Wallraff M., *Socrates Scholasticus on the History of Novatianism*, StPatr XXIX (1997), s. 170-177.
- Warmington B.H., *Did Athanasius write History ?*, [w:] *The Inheritance of Historiography 350-900*, ed. by Ch. Holdsworth, T.P. Wiseman, Exeter 1986, s. 7-16.
- Warmington B.H., *Did Constantine have „Religious Advisers”*, St. Patr. XIX (1989), s. 117-129.
- Warmington B.H., *Eusebius of Caesarea’s Version of Constantine’s Laws in the Codes*, St. Patr. XXI (1989), s. 201-207.

- Warmington B.H., *The sources of some Constantinian documents in Eusebius' 'Ecclesiastical History' and 'Life of Constantine'*, St. Patr. XVIII.1 (1985), s. 93-98.
- Wickham L.R., *Nestorius/Nestorianischer Streit*, ThRE 24 (1994), s. 264-276.
- Willes M., *Attitudes to Arius in the Arian Controversy*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by M.R. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 31-43.
- Williams D.H., *Another Exception to Later Fourth-Century Arian Typologies: The Case of Germinius of Sirmium*, JECS 4 (1996), s. 335-357.
- Williams H.G., *Christology and Church-State relations in the IV c.*, ChH 20 (1951) nr. 3, s. 3-33, nr. 4, s. 3-26.
- Williams R., *Arius and the Melitian Schism*, JThS 37 (1986), s. 35-52.
- Williams R., *Baptism and the Arian Controversy*, [w:] *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by R.M. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, s. 149-180.
- Wilson N.G., *Scholars of Byzantium*, London 1983.
- Winkelmann F., *Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, [w:] *Das Reich und die Barbaren*, hrsg. v. E.K. Chrysos und A. Schwarcz, Wien 1989, s. 221-235.
- Winkelmann F., *Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich*, „Byzantinoslavica” 37 (1976), s. 1-10, 172-190.
- Winkelmann F., *Einige Aspekte der Entwicklung der Begriffe Häresie und Schisma in der Spätantike*, „KOINONIA” 6 (1982), s. 89-109.
- Winkelmann F., *Großkirche und Häresien in der Spätantike*, „Forschungen und Fortschritte” 41 (1967), s. 243-247.
- Winkelmann F., *Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des 4. Jahrhunderts*, „Klio” 53 (1971), s. 281-299.
- Winkelmann F., *Probleme der Zitate in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, [w:] *Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft*, Hrsg. J. Irmischer, K. Treu, Berlin 1977, s. 195-207.
- Winkelmann F., *Rolle und Problematik der Behandlung der Kirchengeschichte in der byzantinischen Historiographie*, „Klio” 66 (1984), s. 257-269.
- Winkelmann F., *Zur Geschichte der Authentizitätsprobleme der Vita Constantini*, „Klio” 40 (1962), s. 187-243.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- Wipszycka E., *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo do początku IV wieku*, [w:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Liber in memoriam L. Piotrowicz*, pod red J. Wolski, T. Kotuła, A. Kunisz, Kraków 1994.
- Wipszycka E., *Źródła normatywne*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego Antyku*, t. 3, praca zbiorowa pod red. E. Wipszyckiej, s. 585-617.
- Wipszycka E., Starowieyski M., wstęp do: *Męczennicy*, wst., oprac., wybór tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Ojcowie Żywi IX*, Kraków 1991.
- Wirth G., *Constantin und seine Nachfolger*, JbAC 39 (1996), s. 13-75.
- Wirth G., *Jovian. Kaiser und Karikatur*, [w:] *Vivarium. Festschrift Th. Klauser* (JbAC Ergänzungsband 11), Münster 1984, s. 353-384.
- Woods D., *Three Notes on Aspects of the Arian Controversy, c. 354-367 CE*, JThS 44 (1993), s. 604-619.
- Young F.M., *Did Epiphanius know what he meant by Heresy ?*, St. Patr. XVII.1 (1982), s. 199-205.
- Zecchini G., *Filostorgio*, [w:] *Metodologie della Ricerca sullà Tarda Antichità. Atti del I Convegno dell' Associazione di Studi Tardoantichi a cura di A. Garzya*, Napoli 1989, s. 579-598.

Indeks osobowy

- Ablabios, bp nowacjan 122
Ablabius, prefekt pretorium 59
Adolfus 161
Aeczusz 39, 48, 71-75, 79, 123, 124, 133, 148, 149, 158, 159, 163-169, 171, 173, 201
Aeczusz, bp palestyński 158
Aeriusz 131, 138
Agapetos, bp macedonian 186
Agelios, bp nowacjan 122, 180
Akacjusz z Cezarei 29, 73, 164
Akezjusz 36, 45, 68, 148, 150-156, 176, 177, 192
Alaryk 101, 167
Aleksander z Aleksandrii 62, 64, 67, 82
Aleksander Paflagończyk 157, 189
Ambroży z Mediolanu 81, 85, 93, 121, 170
Ammian Marcellin 66, 74
Ammoniusz, gramatyk 43
Amfiloch z Ikonium 17, 87, 99
Antioch Chuzon 115
Antoniusz z Germe 117, 119, 140, 186
Arbogast 162
Ariusz 26, 34, 59, 61-65, 67, 69, 71-73, 82, 125, 126, 132, 139, 176
Ardabur 106, 125
Ariobindus 125
Arkadiusz 19, 93, 96, 98, 99, 101-109, 128, 133, 139, 161, 165, 171, 172, 181, 190, 197, 198
Arrian, bp anomejski 76, 124, 171
Arsacjusz 109
Ascholius 84, 85
Asklepiades 45, 192
Aspar 106, 125
Asteriusz 64
Atanaryk 181
Atanazy 16, 23, 39, 62, 63, 68-70, 74, 76-78, 122, 126, 153, 158, 159, 163, 164, 170, 171, 174, 177, 196
Attyk 45, 105, 109, 110, 118, 183, 184, 186, 187, 199
Audius 70, 132, 133, 145, 148
Augustyn 17, 55, 75, 92, 172
Auksanon 46, 58, 150, 151, 179, 182
Auksoniusz 164
Barhadbešabba 125
Bassus, Iunius 58
Bazyli z Ancyry 65, 72, 73, 141, 163, 164, 171
Bazyli z Cezarei 17, 18, 38, 77-79, 89, 138, 174
Brison 107
Brytanik 163
Buzyrys 75, 143
Caesarius 103, 104, 126
Cecylian 153
Celestyn 118, 184
Celsus 16
Chryzantos 99, 122
Cynegiusz 83, 93
Cyprian 17
Cyrus, bp Kotyeon 146
Cyryl z Aleksandrii 184, 191
Cyryl z Jerozolimy 16, 118, 119, 131
Cyryn bp Chalcedonu 184
Dalmacjusz 62, 63
Damazy 17, 87
Demofil 78, 85, 97, 149
Dioklecjan 24, 67, 68, 75, 144
Dionizy Aleksandryjski 64
Domicjan 162
Domnika, żona Walensa 77
Donatus 59, 144, 189
Eleuzjos z Kyzikos 70, 72, 73, 75, 121
Epifaniesz 12, 16, 17, 19, 20, 24, 31, 36, 45, 63,

- 65, 67, 70, 72, 89, 131, 132, 133, 138, 144-147, 148, 152, 156, 174, 179, 193
- Eudemon 44
- Eudoksja, żona Arkadiusza 101, 107, 108, 165, 170, 184, 185
- Eudoksjust, bp Konstantynopola 71-75, 77, 78, 166
- Eudoksjust, eunomiański prezbiter 96, 161
- Eugenius, Marcus Iulius bp enkratyczny 127
- Eunapiusz 38, 162, 165, 168
- Eunomiusz 26, 36, 38, 39, 48, 62, 71, 73, 74, 78, 79, 94, 95, 97, 98, 104, 105, 122-124, 126, 133, 148-150, 159, 160, 162, 164-166, 171, 173, 190
- Eustacjusz z Antiochii 64, 66, 81, 177
- Eustacjusz z Sebaste 81, 131, 139, 140, 164
- Eustacjusz, *comes rerum privatarum* 164
- Eutropiusz, *praepositus sacri cubiculi* 62, 97, 101, 104, 165
- Eutropiusz, joannita 109
- Eutyches 118
- Eutychian 156, 178
- Euzebia, diakonissa macedoniańska 103, 126
- Euzebia, żona Konstancjusza II 168, 170
- Euzebiusz, *praepositus sacri cubiculi* 164
- Euzebiusz z Cezarei 15, 20, 21, 24, 28, 29, 31, 36, 38-40, 42, 53, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66-68, 105, 143, 144, 151, 153, 162, 170, 175-177, 180, 190, 191, 193, 195, 201
- Euzebiusz z Nikomedii 22, 63-65, 69, 71, 139, 200
- Euzojusz 71, 73, 75, 79, 166
- Eznik z Kolb 133, 134
- Filostorgiusz 12, 21, 22, 25, 30, 31, 36-39, 46-48, 71, 72, 74, 75, 76, 79, 85, 86, 91, 95, 97, 98, 101, 104, 105, 119, 123, 124, 126, 133, 148-150, 157, 158-173, 191, 201
- Flavianus, Nicomachus Virius, zob. Nicomachus
- Florian, wikariusz Azji 77
- Focjusz 36-38, 158-160, 162, 163, 168
- Fotyń 70, 74, 196
- Gainas 84, 99, 101, 105-106, 124, 125, 141, 167
- Galla Placydia 161
- Gallus 71, 72, 74, 79, 162, 164-166, 171
- Glycerian, diakon 138
- Gracjan 24, 77, 80-81, 86-88, 90, 97, 163, 167, 197, 199
- Grzegorz z Nazjanzu 38, 84-86, 88, 93, 100, 122, 127, 139, 140, 174
- Grzegorz z Nyssy 62, 87, 122
- Hegezyp* 16
- Helena, matka Konstantyna I 64
- Helladiusz, bp Cezarei 87
- Helladiusz, gramatyk 43
- Hellebichus, magister militum 84
- Herakleidas bp Efezu 184
- Hermogenes 139, 140
- Heurezjus 102
- Hierakas 138
- Hilary z Poitiers 64, 170, 174
- Hipolit* 16, 17
- Honoriusz 19, 60, 68, 92, 103, 111, 114, 122, 198, 199
- Hozjusz 64, 170
- Hypatios z Gangry 132, 146
- Ignacy z Antiochii 15
- Ireneusz 12, 16, 87
- Jakub, prezbiter nestoriański 30
- Jan Apostoł 163, 182
- Jan Chryzostom 17, 25, 27, 43-45, 60, 101, 102, 106-109, 122, 126, 127, 139, 142, 146, 170, 179, 184-187, 192, 199
- Jan Chrzyciel 99
- Jan Malalas 146
- Jan z Efezu 168
- Jan z Rodos 37, 38, 158, 163
- Jerzy z Aleksandrii, autor „*Vita Iohanni Chryzostomi*” 127, 128, 134
- Jerzy z Kapadocji, bp Aleksandrii 71, 72, 123, 163
- Jerzy z Laodycei 72
- Jowian 70, 76, 77, 124, 165, 171, 189, 196
- Jowinus 129
- Julian Apostata 20, 25, 29, 34, 36, 39, 70-72, 73-75, 76-79, 82, 100, 122, 123, 141, 143, 162-167, 169, 171, 180, 189, 196, 201
- Juliusz, bp Rzymu 58
- Justyn* 16
- Justynian 60, 94
- Kandidos 76, 124, 171
- Klemens z Aleksandrii 16
- Konstancjusz II 24, 26, 33, 35, 58, 59, 62, 64-67, 69-73, 74, 75, 77, 78, 80, 82, 86, 117, 121, 122, 126, 133, 141, 148, 150, 159, 162-165, 167-172, 178, 189-191, 195-197, 201
- Konstans 65, 75, 80, 144, 163, 164
- Konstantyn I 15, 18, 19, 22-26, 33, 36, 44, 45, 51-53, 55-68, 78, 79, 81, 82, 86, 87, 90, 94, 97, 105, 114, 120, 121, 130-133, 139, 145-148, 150-156, 162, 167, 168, 172, 175, 177-179, 190-192, 195-199, 201, 202

- Konstantyn II 58, 163
 Konstantyn, wikariusz Pontu 90
 Kryspus, Cezar 58
 Leoncjusz z Ancyry 102, 108, 184, 192
 Leoncjusz, nowacjański bp Rzymu 181, 182
 Leoncjusz z Antiochii 164
 Leoncjusz z Tripolis 164, 168-172
 Libaniusz 75, 122
 Liberiusz 170
 Licyniusz 22, 55, 63, 168
 Lucillianus 124
 Lucjan, eunomianin 160, 161, 172
 Lucjan z Antiochii 64, 65, 71
 Lucjusz 76
 Lucyferiusz z Kalaris 102, 170

 Macedoniusz 60, 70, 72, 130, 140, 141, 157, 178, 179, 189, 193
 Maksym Cynik 84, 85
 Maksym, neoplatonik 75, 122
 Maksym, wyznawca 39
 Maksym, cesarz 92, 93, 122, 181
 Maksymin Daja 20, 100, 127
 Malalas, zob. Jan Malalas
 Mani 24
 Maratonios 117, 139
 Marcelli z Ancyry 64, 65, 69, 76, 81, 196
 Marcjan, bp nowacjan I 78, 122, 123, 178
 Marcjan, bp nowacjan II 191
 Marcjan, cesarz 103, 118
 Marcjon z Pontu 12, 133, 134
 Marmariusz, bp Marcjanopolis 87
 Matrona, diakonissa macedoniańska 99
 Melecjusz 73, 76-79, 81, 84, 85, 87
 Melicjusz 59, 61-63, 143
 Modares, magister militum 84
 Modest 78, 79, 164
 Montius 162

 Nektariusz 44, 85, 86, 93, 94, 121, 122, 139-141, 170, 180, 199
 Neron 163
 Nestoriusz 22, 30, 60, 108, 110, 113, 115, 119, 140, 146, 179, 184-190, 199
 Nicomachus, Virius ... Flavianus 83, 95
 Nowacjan (Nowatus) 26, 154, 174, 180, 192

 Ojcowie Kapadoccy 16, 121, 123
 Olimpiodor 36
 Olimpiusz, namiestnik Kapadocji II 88
 Olimpiusz Germanik 126
 Optat z Mileve 17, 144

 Optimus bp Antiochii Pizydyjskiej 87
 Orygenes 16, 185
 Otreiusz, bp Melitene 87

 Palladius, prefekt Egiptu 69
 Palladiusz, autor „*Historia Lausiaca*” 32
 Patrikios, kwartodecymanin 127
 Paulin 76-78, 81, 85
 Paweł Apostoł 12, 17, 87, 133
 Paweł, bp Konstantynopola 139, 140, 179
 Paweł, bp nowacjan 46, 122, 188
 Paweł z Samosaty 17, 59, 64, 114, 153
 Pelagiusz 23
 Pelagiusz, bp Laodycei 87
 Piotr Apostoł 87
 Piotr, bp Aleksandrii I 63, 143
 Piotr, bp Aleksandrii II 69, 78, 87, 122
 Plinta 106, 118, 125
 Proklus 176, 184, 186-188, 199
 Prokopiusz, uzurpator 70, 78-79, 165, 166, 171
 Pryscylian 23
 Pryska 114
 Pulcheria 110

 Retycjusz z Autun 153
 Rufin, prefekt pretorium 101, 165
 Rufin z Akwilei 40, 77, 85

 Sabbatios 46, 105, 118, 147, 182, 183, 190
 Sabeliusz 64
 Sabinus z Heraklei 36, 39, 40
 Sebastian 70, 126
 Sekundus z Ptolomeady 62
 Selinas 105, 125
 Serras 163
 Sewerian z Gabala 104
 Sisinnios, bp nowacjan 44, 75, 102, 108, 109, 118, 122, 123, 180, 181, 183-185, 190, 192
 Sokrates 17, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 29-31, 36, 41-48, 58, 59, 60, 61, 65, 68, 70, 74-80, 85, 86, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 105, 107-109, 113, 115, 116, 117-119, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 132, 140, 141, 146-148, 149, 150-159, 162, 167, 168, 170, 174-193, 201-202
 Sozomen 18, 22, 31, 36, 39, 41, 42, 45, 47, 56, 58, 60, 61, 62, 63, 74, 75, 76-78, 80, 85, 93, 94, 98, 99, 103, 105, 106, 108, 109, 117, 124-126, 129, 130, 132, 133, 139, 143, 148, 153, 155, 156, 164, 167, 170, 171, 177, 189, 191
 Strategius Musonianus 65-67
 Stilichon 165, 167

- Symmach 75, 181-182
Synezjusz z Cyreny 103, 104, 106, 115, 126
„synoptycy” 38, 39, 41, 42, 151, 172, 173, 189, 191
- Tacjan 105
Temistiusz 78, 180, 188, 201
Teodor, adresat „*Historii Kościoła*” Sokratesa 42, 46, 174
Teodor, spiskowiec 80
Teodor Anagnostes 153
Teodoret z Cyru 22, 24, 32, 39, 41, 60, 61, 70, 76, 77, 80, 81, 99, 100, 105, 108, 126, 130, 131, 141, 144, 145, 147, 148, 151, 152, 164, 170, 172, 174, 175, 189, 191, 193
Teodozjusz, bp katolicki Synnada 186
Teodozjusz, bp anomejski 123, 124, 172
Teodozjusz I 18, 23-25, 35, 36, 46, 53, 57, 80, 81, 83-100, 101-104, 114, 117, 122, 128-130, 140, 148, 160-162, 165, 168, 170-172, 177, 179-182, 187, 190, 195-199, 201
Teodozjusz II 19, 29, 32, 33, 39, 54, 59, 62, 101, 104, 109-119, 129, 161, 172, 176, 177, 186-188, 190, 191, 197-199, 201, 202
Teofil, bp Aleksandrii 43, 185
Teofil Ind 72, 123, 163, 172
- Teofronios 124
Teokistos 127
Teonas z Marmaryki 62
Terenniusz, bp Scytii 87
Tertulian 12, 18, 144
Trybigildas 101, 105
Tymoteusz, bp Aleksandrii 85, 87
- Ursacjusz 73
Ursyn 17
- Varronianus 124
- Walens, bp Mursy 73
Walens, cesarz 23, 24, 34, 35, 59, 62, 70, 76, 77-80, 82, 122, 123, 141, 153, 154, 159, 164-166, 171, 172, 178, 179, 182, 189, 190, 195-197, 201
Walentynian I 24, 77, 80, 86, 91, 125, 165, 189
Walentynian II 22, 29, 70, 80, 93, 162, 163
Walentynian III 19, 24, 111, 113, 114
Wincenty, macedonianin 99
- Zenon, kwartodecymanin 132
Zosimos 163

Indeks rzeczowy

- aerianie 20, 131, 138
angelicy 179
anomejczycy (eunomianie, neoarianie) 12, 13, 17, 25, 26, 28, 31, 34, 36-39, 45-47, **48**, 64, 71-72, 73, 75, 76, 78-81, 87, 88, 90-92, 94-98, 102-105, 110, 112, 114-119, **123-124**, 126, 128, 129, 131-134, 141, 148-150, **158-173**, 196, 197, 199, 201
apolinaryści 81, 85-88, 92, 97, 98, 102, 103, 113, 116-118, 124, 130, 196, 197
apotaktycy 12, 88, 89, 138, 179
arianie, **1.** w znaczeniu ogólniejszym 7, 13, 20, 22, 23, **26**, 33-40, 47, 61-67, 69, 71-73, 158, 176, 177, 179, 189-191, 196, 201, 202; **2.** zob. homejczycy
audianie 38, 70, 113, 114, 133, **144-148**, 156, 197
borborianie 113, 114, 117, 173, 197
donatyści 17-19, 21, 23, 25, 35, 55, 59, 61, 68, 70, 75, 77, 81, 92, 111, 113, 114, 138, 139, 144, 153, 156, 189, 195, 201
duchoburecy 72, 88, 96, 196, 197
enkratycy 17, 24, 28, 30, 47, 75, **88-89**, 90, 92, 98, 105, 127, 130-132, 139, 143, 147, 197
entuzjaści (euchici) 113, 114, 197
eunomianie, zob. anomejczycy
eustacjanie, **1.** „staronicejskie” stronnictwo w Antiochii 76, 78, 81, 85; **2.** zwolennicy nauk ascetycznych homojużjanina Eustacjusza z Sebaste 81, 138, 139
eutychianie 118
filoneikia 45, 108, 150, 176, 179, 186, 187, 189
fotynianie 18, 70, 80, 81, 87, 88, 96, 114, 117, 196
frygowie zob. montaniści
gnostycy 7, 11, 20, 21, 173
Goci 13, 23, 24, 27, 53, 70, 79, 80, 84, 90, 101, 105, 106, 124, 125, 128, 133, 141, 145, 148, 161, 164, 167, 181
herezja (pojęcie) 15-21, 55, 56, 86, 87, 96, 97, 102, 147, 195-198
hieracyci 138
homejczycy (arianie) 12, 18, 22, 23, 26, 27, 29, 31, 34, 36, 45, 65, 69-71, **72-73**, 74-79, 81, 82, 84-87, 90, 91-93, 96-99, 101, 103, 105-108, 110, 113-119, 124, 125, 128-131, 139-141, 149, 160, 164, 166, 171, 178, 179, 181, 185, 186, 196, 197
homojużjanie 13, 64, **72**, 73, 76-79, 81, 85-87, 97, 164, 168, 173, 178, 179, 197
homonoia 45, 56, 63, 152, 156, 175, 189
hydroparastaci 88, 89, 14, 117, 138
joannici 25, 109, 187
„kosmiczna sympatia” 41, 162, 175, 190, 201
kwartodecymanie 12, 24, 30, 65, 90, 92, 108, 110, 113, 115, 127, 132, 140, 145-147, 154, 192
lucyferianie 25, 102, 197, 198
macedonianie 29, 31, 34, 36, 39, 45, 47, 72, 87, 88, 92, 96-99, 103, 104, 108, 113-117, 119, 125, 126, 129, 130, 132, 139-141, 186, 187, 192, 197
manichejczycy 7, 8, 19-21, 23, **24**, 28, 61, 65-68, 70, 75, 80, 81, , 88-91, 93, 95, 96, 98, 111, 114, 117-119, 126, 129, 131, 132, 145, 147, 197, 199
marcelianie 114, 196, zob. Marceci z Ancyry
marcjonici 7, 12, 20, 23, 56, 59, 61, 62, 153, 196
melicianie 17, 18, 21, 23, 59, 61, 62, 63, 68, 153, 196

- messalianie 20, 89, 113, 114, 138, 197
 mniejszość, kościół mniejszościowy (definicja) 14, 15, 21, 26
 monofizyci 22, 36, 110, 159
 montaniści (frygowie) 12, 20, 21, 23, 28, 31, 35, 56, 57, 90, 102-105, 111, 113, 114, 116, 117, 128, 129, 131-133, 143, 146, 196

 neoarianie, zob. anomejczycy
 nestorianie 22, 30, 32, 110, 114, 159, 197
 nowacjanie 12, 17, 20, 21, 25, 26, 28, 30, 31, 39, 40-46, **47-48**, 56-61, 65, 68, 70, 75, 78, 86, 98, 99, 102, 105, 108-110, 113, 114, 116-119, **122-123**, 126, 127, 129-132, 134, 139-141, 146-148, **150-156**, 157, 158, **174-193**, 196, 201, 202

 oficy 117

 parasygnagoga (definicja) 17
 partie teologiczne (definicja) 71
 Pascha (data świętowania) 65, 89, 90, 144-148, 182, 183, 200 zob. audianie, kwartodecymanie, sabbatianie
 paulianie zob. paulicjanie
 paulicjanie (zwolennicy nauki Pawła z Samosaty) 17, 56, 59, 60, 64, 114, 153
 pelagianie 23
 pepyzyci 114
 pryscylianie (pryscylianiści) 23, 111, 113, 114, 117, 128, 197
 psatyrianie 128

 sabbatianie (protopaschici) 46, 59, 65, 105, 113, 114, 116-118, 129, 130, 146, 147, 152, **182-184**, 197
 sabelianizm 64, 76
 sampseanie 24
 sakkoforzy 88, 89

 schizma (pojęcie) 16, 17, 19, 25, 55, 56, 70, 75, 102, 198
 setianie 131
 synody, Sobory, dysputy teologiczne
 - Ancyra (358) 64, 72
 - Antiochia (332) 66
 - Antiochia (341) 65, 69
 - Antiochia (363) 76, 81
 - Ariminum (359) 73, 93
 - Arles (314) 18
 - Efez (431, III Sobór Powszechny) 30, 110, 113, 127, 185, 197
 - Efez (449) 191
 - Gangra 138, 200
 - Konstantynopol (359, dysputa teologiczna) 86, 148, 164, 169
 - Konstantynopol (360) 73, 77, 78
 - Konstantynopol (362, anomejski) 75, 166-168
 - Konstantynopol (381, II Sobór Powszechny) 18, 34, 35, 79, 82, 83, 85-87, 118, 181
 - Konstantynopol (383, „synod wszystkich herezji”) 47, 83, **86**, 94, 99, 122, 140, 148, **180-181**, 187
 - Kyzikos (376, homojuzański) 79
 - Lampsakos (365, homojuzański) 77, 79
 - Laodycea 18, 30, 192
 - Nicea (325, I Sobór Powszechny) 15, 17, 58, 61-65, 68, 71, 76, 132, 147, 148, 150-156, 176, 177, 180, 192
 - Nikomedia (327) 61
 - Rzym (382) 85
 - Seleucja (359) 73, 168
 - Serdyka (343) 34, 66
 - Tyr (335) 61, 63

 taskodrogici 90-91, 114, 117

 walentyńnianie 21, 56, 60, 61, 75, 113, 114

Michał Stachura

asystent w Zakładzie Historii Bizancjum Uniwersytetu Jagiellońskiego, zajmuje się historią późnego cesarstwa rzymskiego (284-602), zwłaszcza problematyką sporów religijnych u schyłku Antyku.

Książka *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)* poświęcona jest sytuacji kościołów oddzielonych i pokrewnych im wspólnot w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim. W okresie rosnącego powiązania państwa z Kościołem powszechnym chrześcijanie znajdujący się poza tym Kościołem w stopniu nie mniejszym niż poganie i wyznawcy judaizmu skazani byli na marginalizację i prześladowania. Jednocześnie musieli oni wypracowywać swój własny pogląd na państwo, określające się przecież jako „chrześcijańskie” i swoją w nim sytuację. Autor ukazuje oba aspekty tej rzeczywistości: politykę cesarzy wobec tych, których uznawali za „heretyków” i stosunek tychże „heretyków” wobec Imperium.

ISBN 83-912018-6-4