

Paweł Figurski

Wygnania duchownych i edykt Konstantina Wielkiego – metody przeciwdziałania kontrowersji ariańskiej w kontekście soboru nicejskiego w *Historiach Kościoła* Filostorgiusza, Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena

W 325 roku, tuż przed soborem w Nicei, biskupi zgromadzeni na synodzie w Antiochii napisali:

...wydało się więc najistotniejsze zbadać po pierwsze to, co ze wszystkich rzeczy jest w całości najmocniejsze i najbardziej niezwykle, albo lepiej, czym jest Tajemnica naszej wiary. Mówię o Zbawcy nas wszystkich, Synu Boga żywego. Skoro więc brat nasz i współsługa, drogi i czcigodny Aleksander biskup Aleksandrii odrzucił niektórych ze swych prezbiterów skupionych wokół Ariusza, ze względu na bluźnierstwo, które rozpowszechniali o naszym Zbawicielu, i jeśli zdołali niektórych do tego stopnia zwieść bezbożną nauką, że ludzie przyjmują ją od nich na zgromadzeniach, to z tego powodu wydało się świętemu synodowi tę sprawę zbadać jako pierwszą. Bo gdyby główna z Tajemnic została przez nas zaniedbana, to w taki sposób i wszystkie pozostałe sprawy można by następnie badać po swojemu¹.

Nie rozważając w tym miejscu wszystkich kwestii zawartych w przytoczonym fragmencie, można stwierdzić, iż ówczesni zauważyli, iż wywołany przez Ariusza spór sięgał fundamentu wiary Kościoła, od którego zależał jej obraz. Dostrzegli też, że problem ten trzeba w jakiś sposób

rozstrzygnąć. Konfliktowe zagadnienia związane z nauką Ariusza nie zostały jednak rozwiązane przez synod w Antiochii, ani następujący po nim sobór nicejski. Kontrowersja ariańska², bo tak często określa się wydarzenia zapoczątkowane przez Ariusza, trwała przynajmniej do 381 roku i była prawdopodobnie największym teologicznym problemem w historii Kościoła. Teologiczne kontrowersje nie objawiły się tylko na gruncie uczonych dysput. Zdarzało się, że oprócz dyskusji używano innych metod w celu ich rozwiązania. Stąd celem pracy jest rozważenie sposobów, nieznanujących się na gruncie teologicznych polemik, które podjęto w celu zwalczania kontrowersji ariańskiej w jej początkowym stadium, związanym z wydarzeniem soboru nicejskiego. Jej głównym zadaniem jest ukazanie skomplikowanego obrazu akcji podjętych przeciw zwolennikom nauki Ariusza oraz specyficznego odzwierciedlenia tych wydarzeń w V-wiecznym piśmiennictwie na podstawie głównych źródeł, na których oparta jest praca.

Głównymi źródłami są przywołane w temacie trzy *Historie Kościoła*: Filostorgiusza³, Sokratesa Scholastyka⁴ i Hermiasza Sozomena⁵. Z tych dzieł dowiadujemy się o dwóch metodach przeciwdziałania arianizmowi, niepolegających na polemice wykorzystującej teologiczną argumentację. Zaliczają się do nich: 1) wygnania duchownych

¹ *Postanowienia synodu w Antiochii 5-6*, za: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2006, s. 85*.

² Termin kontrowersji ariańskiej uważam za słuszny, mimo uwag R. P. C. Hanson'a: *The Search for the Christian Doctrine. The Arian controversy 318-381*, Edinburgh 1993, s. XVII i nn. Wyjaśnienie terminu w dalszej części pracy.

³ Wydanie krytyczne: J. Bidez, F. Winkelmann, *Philostorgius, Kirchengeschichte*, Berlin 1981. W pracy korzystam z angielskiego przekładu: E. Wallford, <http://www.earlychristianwritings.com/fathers/philostorgius.htm> (dalej: Phil.).

⁴ Wydanie krytyczne: G. C. Hansen, *Sokrates, Kirchengeschichte*, Berlin 1995. W pracy korzystam za: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, przeł. J. S. Kazikowski, wstęp: E. Wipszycka, komentarz: A. Ziółkowski, Warszawa 1986 (dalej: Socr.).

⁵ Wydanie krytyczne: J. Bidez, G. H. Hansen, *Sozomenus, Kirchengeschichte*, Berlin 1960. W pracy korzystam za: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, przeł. J. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1980 (dalej: Soz.).

oraz 2) edykt Konstantyna Wielkiego⁶. Mimo że przywołane *Historie Kościoła* stanowią główne źródła dla badań kontrowersji ariańskiej, praca nie wyczerpie obiektywnie problemu zwalczania arianizmu. W celu lepszego zrozumienia ówczesnych wydarzeń zostaną wykorzystane także inne źródła.

Chronologiczny zakres przedstawianej w pracy antyariańskiej działalności stanowi okres od 318 do 328 roku. Uznaje się, że ok. 318 roku Ariusz wystąpił ze swoją nauką w Aleksandrii i od tego momentu rozpoczyna się okres kontrowersji ariańskiej⁷. Wszystkie następujące po tej dacie wydarzenia prowadzą do próby ostatecznego rozwiązania problemu, które miało się dokonać podczas nicejskiego soboru. Rok 328 zdecydowałem się obrać jako datę końcową ze względu na zaistniały wówczas fakt odwołania wygnanych: Ariusza i Euzozusa oraz niektórych biskupów sympatyzujących z jego nauką. Mimo że ten rok nie stanowi cezury w dziejach kontrowersji ariańskiej, wyznacza jednak koniec okresu akcji antyariańskich, związanych z soborem nicejskim. Data ta przystaje do podanego objaśnienia, niezależnie od postulowanej przez niektórych badaczy tezy o istnieniu drugiej sesji soboru w 328 roku⁸.

Problematyka wybranych źródeł

Rozpatrywanie problematyki źródeł należy rozpocząć od Euzebiusza z Cezarei⁹. To pierwszeństwo należy mu się ze względu na stworzenie gatunku historii kościelnej, który przejęli m.in. autorzy głównych źródeł wykorzystywanych w pracy, a także napisanie *Żywota Konstantyna*¹⁰, który jest relacją naocznego świadka na temat soboru nicejskiego. Utwór ten to panegiryk władcy,

w mniejszym stopniu źródło historyczne. W piśmiennictwie biskupa z Cezarei można zauważyć dość duże zainteresowanie osobą cesarza. *Żywot Konstantyna* to bowiem nie jedyny utwór traktujący o cesarzu, znana jest również *Laus Constantini* – mowa wygłoszona z okazji trzydziestolecia rządów władcy. Ostatnia księga *Historii Kościelnej* jest również poświęcona działalności cesarza. To zainteresowanie osobą Konstantyna można tłumaczyć losami życia autora. Euzebiusz był człowiekiem przełomu. Urodzony ok. 263 roku w Palestynie, mógł doświadczyć czasów prześladowania chrześcijan ze strony pogańskich cesarzy. Nie wiedział wówczas, że na jego oczach cesarstwo obierze drogę chrześcijaństwa. Dlatego też tak wielkim przełomem był dla niego fakt nawrócenia Konstantyna i uprzywilejowanie, które cesarz zapewnił chrześcijańskiemu duchowieństwu. Sam autor od 313 r. był biskupem Cezarei. Te fakty są przyczyną jego optymizmu dotyczącego relacji między Kościołem a cesarzem.

Euzebiusz niezwykle powściągliwie wypowiada się w kwestiach doktrynalnych podejmowanych na soborze, skupiając się na przedstawieniu działań cesarza. Sam autor był osobiście zaangażowany w ariańską kontrowersję – został ekskomunikowany na wspomnianym synodzie w Antiochii, w 325 roku. Ponadto *Żywot Konstantyna* został napisany w latach trzydziestych IV wieku, kiedy cesarz zaczął sprzyjać arianom. Stąd też jego relacja z soboru jest selektywna. Tym utworem, mimo że bardzo tendencyjnym i skąpym w interesujące dla pracy informacje, należy się jednak zająć, ponieważ stanowi relację współczesną do opisywanych wydarzeń oraz było jednym z głównych źródeł dla Sokratesa¹¹ i Sozomena¹². *Żywot Konstantyna* był również wykorzystywany przez Filostorgiusza¹³.

⁶ Socr. I 8-9, Soz. I 20-21, Phil. I 7 – II 1.

⁷ R. P. C. Hanson, *Search...*, s. 130. Hanson relacjonuje także inne poglądy reprezentowane w historiografii na temat daty wystąpienia Ariusza ze swoją nauką.

⁸ Zestawienie poglądów badaczy na tę kwestię: S. Longosz, *Problem literackiej spuścizny Ariusza*, Lublin 1971, s. 279-287, R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 2001, s. 67-82.

⁹ Informacje na temat życia Euzebiusza z Cezarei zestawiam na podstawie: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu: praca zbiorowa. T. 3. •ródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 91-94; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 307-317, wstęp i komentarze w: Euzebius, *Life of Constantine*, przeł. [ang.] A. Cameron, S.G. Hall, Oxford 1998.

¹⁰ Euzebius, *Life of Constantine...* (dalej: V. C.)

¹¹ F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, Leipzig 1898, s. 23-26.

¹² J. Bidez, G. H. Hansen, *Sozomenus...*, s. XLVIII.

Drugą postacią, która pozostawiła po sobie ważne dla tej pracy źródła jest Atanazy¹⁴. Jako diakon towarzyszył swemu biskupowi Aleksandrowi podczas soboru w Nicei, a w 328 roku zastąpił go na aleksandryjskiej stolicy, w miejscu, w którym rozpoczął się ariański spór. Dzięki jego dziełom historyk posiada informacje o najwcześniejszym stadium kontrowersji ariańskiej. Dlatego też z jego pism korzystali Filostorgiusz¹⁵, Sokrates Scholastyk¹⁶ i Hermiasz Sozomen¹⁷. Sokrates Scholastyk stwierdził nawet, że musiał dokonać kolejnej redakcji swojej *Historii Kościelnej* po przeczytaniu pism biskupa z Aleksandrii¹⁸. Należy jednak zastrzec, że większość relacji Atanazego pochodzi z okresu po soborze nicejskim, kiedy cesarze zaczęli skłaniać się ku arianizmowi. Warto więc pamiętać o stronniczości autora (jego teksty są z założenia antyariańskie) i czytać jego utwory w kontekście wielkiej walki o doktrynę Kościoła, której Atanazy doświadczył zresztą namacalnie, będąc pięciokrotnie wygnanym ze swojej stolicy. Mimo niewątpliwego niebezpieczeństwa tendencyjności dzieł Atanazego, jest on niezwykle ważnym świadkiem wydarzeń, mających miejsce podczas soboru nicejskiego.

Ramy chronologiczne pracy obejmują tylko dziesięć początkowych lat dziejów kontrowersji ariańskiej. Niezwykle ważne jest jednak krótkie przedstawienie struktur świata, w których żyli autorzy głównych źródeł. Miało to znaczny wpływ na sposób, w jaki antyczni

historycy Kościoła opisali wydarzenia związane z soborem nicejskim.

Wspomniano, że dzieje kontrowersji ariańskiej naznacza w pewien sposób rok 381, w którym odbył się sobór w Konstantynopolu. Ten sobór powszechny jest często uznawany za decydującą krok ku triumfowi nad ariańskimi przekonaniami¹⁹. Czynnikiem przyczyniającym się do zwycięstwa zwolenników nauki o współistotności – w relacji Ojca i Syna Bożego – było również opowiedzenie się za tą nauką przez cesarza Teodozjusza I i prowadzona przez niego „polityka religijna”. Późniejsi cesarze byli odtąd w większości zwolennikami współistotności. W 431 r. odbył się kolejny ważny sobór – w Efezie, który m.in. uznał zgromadzenie biskupów w Nicei za pierwszy ekumeniczny sobór i potwierdził powzięte tam postanowienia²⁰.

Wydaje się, że stosunki religijne istniejące w cesarstwie rzymskim, pobudziły do wypowiedzi Filostorgiusza²¹. Jego *Historia Kościelna* jest głównym źródłem pisanym z perspektywy przeciwnika nicejsko-konstantynopolitańskiego *credo*. Filostorgiusz urodził się około 368 roku – dowiadujemy się, że miał około 20 lat, gdy przybył do Konstantynopola w roku 388²². Być może pozostał w tym mieście aż do swojej śmierci. Pochodził z Borissos, z prowincji Cappadocia Secunda. Jego ojciec Karterios przyjął naukę Eunomiusza – głównego zwolennika anomeizmu²³ – i skłonił do takich poglądów matkę

¹³ J. Bidez, F. Winkelmann, *Philostorgius...*, s. CXXXIV.

¹⁴ Informacje na temat życia Atanazego zestawiam na podstawie: B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 307-317, J. D. Ernest, *Athanasius of Alexandria. A Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context*, „Vigiliae Christianae”, t. 47, 1993, nr 4, s. 341-362, R. P. C. Hanson, *The Source and Significance of "Oratio contra Arianos" Attributed to Athanasius*, „Vigiliae Christianae”, t. 42, 1988, nr 3, s. 257-266.

¹⁵ W kilku przypadkach tylko dzięki Filostorgiuszowi znane są informacje o egzystencji niektórych listów Atanazego: J. Bidez, F. Winkelmann, *Philostorgius...*, s. CXXXIV.

¹⁶ F. Geppert, *Die Quellen...*, s. 26-32.

¹⁷ J. Bidez, G. C. Hansen, *Sozomenus...*, s. XLVIII.

¹⁸ Socr. II 1.

¹⁹ H. Chadwick, *Faith and Order at the Council in Nicea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, „The Harvard Theological Review”, vol. 53, 1960, no. 3, s. 182; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 266.

²⁰ *Dokumenty soborów powszechnych, tekst grecki, łaciński i polski, T. I (325-787)*, red. B. Arkadiusz, H. Pietras SJ, Kraków 2001, s. 22.

²¹ Informacje na temat Filostorgiusza zebrałem za wstępem: J. Bidez, F. Winkelmann, *Philostorgius...*, a także artykułem: P. Janiszewski, *Między apokaliptyką, Arystotelesem i astrologią: "Historia Kościelna" Filostorgiosa*, „Przegląd Historyczny”, t. 87, 1996, nr 2, s. 243-263.

²² Phil. X 6.

autora, Eulampios²⁴. Filostorgiusz wychował się więc w rodzinie anomejskiej. Sam zresztą spotykał się z Eunomiuszem²⁵ i napisał jego biografię, która niestety zaginęła. Jego *Historię Kościoła* znamy tylko pośrednio, gdyż nie zachowała się w całości. Tekst dzieła, zrekonstruowany przez J. Bidez i F. Winkelmann, posiadamy głównie dzięki wyciągowi z *Biblioteki Focjusza*, tzw. *Epitomei* tekstowi *Artemii Passio* Jana z Rodos, a także wielu innym źródłom²⁶. Podczas pisania swojego dzieła, Filostorgiusz czerpał informacje od obu stron konfliktu: wspomnianych wcześniej tekstów Euzebiusza i Atanazego, a także pism Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego z Cezarei, Apolinarego z Laodycei, akt synodalnych, ariańskich utworów Asteriusza, Ulfilii, Eunomiusza, Demofila, Aecjusza, tekstów hagiograficznych na temat Teofila Indyjskiego, apokryfów, kroniki Konstantynopola, list biskupich oraz innych pomniejszych źródeł. Wiele informacji znał z autopsji, osobistych rozmów czy własnych podróży.

Ustalenie wiarygodności – najpierw samego tekstu Filostorgiusza, a później informacji zawartych w jego dziele – nastrocza wielu kłopotów. Tekst *Historii Kościoła* jest bowiem rekonstruowany na podstawie utworów teologicznych oponentów Filostorgiusza, co raczej ogranicza możliwość wyciągania wniosków *ex silentio*. Można jednak przyjąć, że to, co znajduje się w zrekonstruowanej wersji, pochodzi od samego Filostorgiusza²⁷. Drugą ważną kwestią

jest nastawienie autora do arian. Filostorgiusz jest przede wszystkim eunomianinem. Jego mistrzem jest przede wszystkim Eunomiusz, w mniejszym stopniu Ariusz. W stosunku do poglądów tego ostatniego dopuszcza się nawet krytyki²⁸, choć bliskiego przyjaciela Ariusza i "lidera" arian, Euzebiusza z Nikomedii, nazywa "Wielkim"²⁹. W jego dziele wielokrotnie znajdziemy opis różnic dzielących samych arian³⁰. Pozostawienie takich wzmianek mogło być jednak reakcją streszczających Filostorgiusza autorów na ogólną wymowę dzieła, która broni arian. Dowodami tych apologetycznych skłonności autora są: cuda, jakich dokonują arianie³¹ – często opisywane za pomocą biblijnych sformułowań i aluzji³² – przedstawiane niegodziwości, jakich dopuszczają się zwolennicy nauki o współistotności³³, a także opis klęsk żywiołowych, świadczących o rychłym końcu świata i karze za sprzeniewierzenie się prawdziwej wierze, mających miejsce w momentach triumfu oponentów arianizmu³⁴. *Historia Kościoła* Filostorgiusza jest więc tekstem tendencyjnym, mającym za zadanie dowieść prawdziwości nauki ariańskiej, a zatem mogącym wyolbrzymiać doznane przez nich ze strony nicejczyków krzywdy.

Zupełnie inną odpowiedzią na zwycięstwo nauki o współistotności oraz na fakt uznania przez państwo tej opcji za obowiązującą, są dzieła Sokratesa Scholastyka³⁵ i Hermiasza Sozomena³⁶. Można się także spotkać ze

²³ Anomeizm – nauka głosząca, że Syn Boży jest niepodobny (gr. *anomoios*) Bogu Ojcu. W historiografii zwolenników takiego poglądu określa się też mianem neoarian: m.in. T. Kopeczek, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge 1979. W źródłach są silnie wyodrębnieni jako oddzielna herezja, mająca swe początki w arianizmie: Socr. II 35, Socr. II 45, Socr. IV 13, Soz. VI 9, Soz. VI 26. Anomeizm mieści się jednak w obszarze idei ariańskich. Zdaje się, że o niepodobności Syna do Ojca wyraził się już sam Ariusz: Por. przyp. 75.

²⁴ Phil. IX 9.

²⁵ Phil. X 6.

²⁶ O rekonstrukcji tekstu dzieła Filostorgiusza szerzej w przywołanych opracowaniach.

²⁷ P. Janiszewski, *Między apokaliptyką...*, s. 246.

²⁸ Phil. II 3.

²⁹ Phil. I 9.

³⁰ Phil. III 14, IV 8, V 1, X 3.

³¹ Phil. III 6, IV 7, VIII 12, IX 1.

³² Phil. III 15, IX 6.

³³ Phil. I 3, I 7, II 4, II 7, II 11, III 1, III 12, VII 2, VIII 9.

³⁴ Dokładna analiza klęsk żywiołowych znajduje się: P. Janiszewski, *Między apokaliptyką...*

³⁵ Niektóre informacje na temat Sokratesa Scholastyka wykorzystałem za wstępem: G. C. Hansen, *Sokrates...*, a także: G. F. Chesnut, *The first Christian Histories*, Paris 1977, F. Geppert, *Die Quellen...*, H. Leppin, *The Church historians: Socrates, Sozomenus, and Theodoretus*, [w:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Six Century A.D.*, red. G. Marasco, Leiden – Boston 2003, s. 219-254. M. Łubieński, *Funkcje "proimion" w "Historiach Kościoła" Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena*, "Przegląd Historyczny", t. 88/2, 1997, s. 207-222, R. W. Thomson, *The*

stwierdzeniem, że czynnikami, które motywowały do napisania tych dwóch dzieł, był intelektualny klimat epoki teodozjańskiej³⁷, a sami autorzy ilustrują jej bogactwo³⁸. Do bogactwa epoki teodozjańskiej, oprócz względnie obecnego spokoju, miałyby się zaliczać założenie uniwersytetu w Konstantynopolu w 425 roku, a także kodyfikacja prawa, tj. powstanie *Kodeksu Teodozjusza*, który zostanie wykorzystany w dalszej części pracy, a który według F. G. Chesnut'a jest silnie związany z postacią Sokratesa Scholastyka³⁹.

Sokrates Scholastyk pochodził z Konstantynopola, urodził się prawdopodobnie ok. 380 roku⁴⁰. Jego dzieło w dużej mierze koncentruje się na tematach związanych z Konstantynopolem. Autor odebrał staranne wykształcenie u pogańskich nauczycieli Ammoniosa i Helladiusza⁴¹. Niezależnie od tego, czy posiadał wykształcenie prawnicze⁴², Sokrates znał łacinę. Informacje czerpał głównie z: wcześniej wymienionych pism Euzebiusza

i Atanazego, *Historii Kościoła* Gelazego z Cezarei, *Historii Kościoła* Rufina, akt soborowych, kroniki Konstantynopola, list biskupich, akt prawniczych oraz innych dzieł. Sokrates trzyma się kurczowo źródeł, przytaczając niektóre dosłownie. Wiele informacji czerpał z rozmów z naocznymi świadkami⁴³ lub sam był obserwatorem niektórych wydarzeń⁴⁴.

Posługiwanie się tekstem Sokratesa Scholastyka rodzi pewne niebezpieczeństwa. Autor jest wyraźnym zwolennikiem nauki o współistotności i wydaje się być religijnym rygorystą – żywi sympatię do nowacjan. Jego wypowiedzi na temat arian są zabarwione niechęcią, a czasem nawet otwartą wrogością⁴⁵. Dobitnie wyraża się to w porównaniu twierdzeń arian do nauki Antychrysta, które przytacza za innymi autorami⁴⁶. Widoczne jest również powielenie przez Sokratesa uderzającej w arian opowieści na temat śmierci Ariusza w ustępie publicznym⁴⁷. Opisując wystąpienia przeciwko arianom, autor może próbować zrzucić winę na

Armenian adaptation of Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus, Leuven-Paris-Sterling 2001, T. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople: historian of church and state*, University of Michigan Press 1997.

³⁶ Informacje na temat Hermiasza Sozomena zebrałem za wstępem: J. Bidez, G. C. Hansen, *Sozomenus...*, a także: G. F. Chesnut, *The first...*, H. Leppin, *The Church...*, M. Łubieński, *Funkcje...*, *Vademecum...*, s. 104-106.

³⁷ M. Łubieński, *Funkcje...*, s. 222.

³⁸ H. Leppin, *The Church...*, s. 253.

³⁹ Sokrates pisze dla "świętego sługi Bożego Teodora", który został trzykrotnie wspomniany: Socr. II 1, VI proimion, VII 48. Według Chesnut'a jest to osoba, która uczestniczyła w przygotowaniach *Kodeksu Teodozjusza*. Sokrates miałby pisać swą *Historię Kościoła* jako pomoc dla kompilatorów edyktów z XVI księgi *Kodeksu*, dotyczącej spraw religijnych: F. G. Chesnut, *The first...*, 168 i nn. Argumenty przeciw tezie przedstawia m.in.: M. Łubieński, *Funkcje...*, s. 208 i n.

⁴⁰ Socr. V 24.

⁴¹ Socr. V 16.

⁴² Termin *scholasticus*, który określa Sokratesa, oznaczał prawnika. T. Urbainczyk stwierdza jednak, że to pojęcie mogło określać także człowieka wykształconego i zostało przypisane Sokratesowi bardzo późno w wyniku pomyłki kopisty. W *Bibliotece* Focjusza, zaraz pod imieniem Sokratesa, znajdował się inny autor *Historii Kościoła* – Ewagriusz, określany mianem Scholastyka. Według Urbainczyk kopista niesłusznie przypisał określenie *scholasticus* Sokratesowi, patrząc na imię Ewagriusza. Innym argumentem autorki jest twierdzenie, że przydomek ten powstał, by odróżnić Sokratesa od znanego filozofa. Dowodem potwierdzającym tę hipotezę ma być również negatywne odnoszenie się do zawodu prawniczego przez autora (Socr. VI 3): T. Urbainczyk, *Socrates...*, s. 13 i n. Wydaje się jednak, że argumenty przedstawione przez autorkę są nieprzekonywujące. Negatywne odnoszenie się do własnego zawodu nie jest argumentem zaprzeczającym wykształceniu prawniczemu Sokratesa. Argument o błędzie kopisty nie może być sprawdzony, a ewentualna próba odróżnienia przez pisarzy autora historii od filozofa jest raczej argumentem za wykształceniem prawniczym. Ponadto, odrzucając tezę o wykształceniu prawniczym, należałoby się zastanowić nad możliwością dostępu Sokratesa do niektórych źródeł, a także jego znajomością łaciny, która we wschodniej części cesarstwa była raczej niewielka.

⁴³ Socr. I 8, I 10.

⁴⁴ Socr. VI proimion.

⁴⁵ M. in: Socr. I 6-7, I 9, I 27, II 15-17, IV 19.

⁴⁶ Socr. I 6.

⁴⁷ O śmierci autora wspominają: Atanazy (dalej: Athan.), *Epistula Ad Serapinus*, za: S. Longosz, *Problem...*, s. 73; Athan., *Epistula Ad Aegyptos* 19, za: S. Longosz, *Problem...*, s. 73. To właśnie Atanazy przekazał informacje na temat śmierci Ariusza w ustępie publicznym. Dodatkowo relację wzmocnił Epifaniusz – autor utworu *Panarion* (dalej: Epiph., *Pan.*), traktującego o herezjach: 69, 10, za: S. Longosz, *Problem...*, s. 74. Opowieść przejęli także Sokrates i Sozomen: Socr. I 38; Soz. II 29.

inne grupy wyznaniowe, a o niektórych uciążliwych wydarzeniach nie wspominać dość wyraźnie. Problemem jest również ustalenie chronologii w dziele Sokratesa. Zaburzenia w dacie mogą być spowodowane pomyłkami autora, błędami w źródłach, na których bazował⁴⁸, a także zastosowaną w dziele teorią *sympatheis*, do której czasem dostosowywał przebieg wydarzeń⁴⁹.

Historia Kościoła Sokratesa Scholastyka stała się niezwykle popularnym dziełem. Świadczy o tym m.in. to, że w Armenii przetłumaczono bez większych zmian dzieło Sokratesa Scholastyka, a pod koniec VII w. powstała jego adaptacja, podczas gdy innych adaptacji pism historycznych, znanych w cesarstwie rzymskim, dokonano dopiero w XIII w.⁵⁰

Utwór Sokratesa stał się także źródłem dla innej *Historii Kościoła* – Hermiasza Sozomena. Sozomen nie wymienił jednak z imienia swojego poprzednika. Niewiele zresztą wspominał o innych historykach. W pierwszym rozdziale zdarzyło mu się wymienić innych autorów zajmujących się tematem historii Kościoła. Nie stwierdził jednak, że korzystał z tych dzieł⁵¹. Oprócz wspomnianych już utworów korzystał z: *Historii Kościoła* Rufina, historii mnichów (*Historia Lausiaca* Palladiusza, *Historia monachorum* Rufina, *Historia monachorum in Aegypto*), zaginionego utworu Olympiodora (dla swojej ostatniej IX księgi), synodalnych dokumentów i innych tekstów. Możliwe, że przeczytał dzieło Filostorgiusza. Wiele informacji uzyskał również podczas rozmów z mnichami, a także w trakcie podróży. Sam Sozomen pochodził zresztą z Bethleji w pobliżu Gazy⁵² i miał spotykać się z syryjskimi mnichami. Być może znał język syryjski. Wskazuje się nawet, że jego imię Salamanes, zamieszczone w *Bibliotece* Focjusza, zostało nadane na cześć

Salamanesa – mnicha, którego sam zresztą wspomina⁵³. Autor ok. 425 r. przybył do Konstantynopola, zdobył wykształcenie prawnicze (znał więc łacinę) i prawdopodobnie w tym miejscu napisał swą *Historię Kościoła*.

Dużą rolę w dziele Sozomena odgrywają mnisi. Zainteresowanie tematem mnichów można tłumaczyć ich wpływem na życie autora. Warto jednak dodać, że mnisi odgrywają również tę rolę, jaką pełni mnich Teofil z Indii w dziele Filostorgiusza – potwierdzają słuszność wyznawanej wiary. Sozomen to również nicejczyk, choć wydaje się, że mniej rygorystyczny niż Sokrates. U niego również można jednak dostrzec pewne nuty sympatii w stosunku do nowacjan⁵⁴. Wydaje się jednak, że przychylność autorów dla tej grupy należy tłumaczyć tożsamą wykładnią wiarą (nowacjanie różnili się od wyznawców współistotności tylko na gruncie stosunku do spowiedzi), a także podobną historią losów tych grup – wspólnym uczestnictwem w trudnościach spowodowanych obroną nauki o współistotności. W dziele Sozomena arianie zostali przedstawieni w podobnie negatywnym świetle⁵⁵. Uwidocznia się to także poprzez język, którym posługuje się autor⁵⁶. To źródło dzieli więc problemy tożsame z tekstem Sokratesa.

Tło teologiczne

I jest rzeczą zdumiewającą, że [...] Syn Boży istniał już przed Bogiem Ojcem. Zbawiciel jest prastarą postacią, na równi z postacią Matki. Ludzkości zawsze [...] łatwiej było wierzyć w Syna niż w Ojca, w młodość i przyszłość niż w starość i przeszłość. Postać zbawiciela spleta się ściśle z najpiękniejszą postacią ludzką, z postacią młodzieńca, a ożywiająca ją wola

⁴⁸ Socr. II 1.

⁴⁹ Teoria *sympatheis* u Sokratesa polega na powiązaniu dziejów Kościoła i państwa jakby organiczną więzią. Zaburzenia w życiu Kościoła powodują zatem konflikt na płaszczyźnie państwa i na odwrót. Więcej o teorii *sympatheis* oraz konkretnych przykładach dostosowywania datacji do swej historiozoficznej koncepcji: F. G. Chesnut, *The first...*, s. 182 i nn.

⁵⁰ R. W. Thomson, *The Armenian...*, s. 1-41.

⁵¹ Soz. I 1.

⁵² Soz. V 15.

⁵³ Soz. VI 32, VIII 15.

⁵⁴ Soz. IV 20.

⁵⁵ M. in.: Soz. I 18, II 16, II 17, II 30, III 4.

⁵⁶ M. in.: Soz. II 21, IV 2, VI 8, VI 13, VI 16.

*przypomina rozmach i polot młodości. To jest owo ziarenko prawdy, które tkwi w twierdzeniu Ksenofanesa i Feuerbacha, że człowiek stworzył Boga na swe podobieństwo. W istocie stworzył w ten sposób Matkę i zbawiciela, ale nie Ojca*⁵⁷.

Taką myśl wyraził w 1956 roku niderlandzki fenomenolog religii – Gerardus van der Leeuw. Syn Boży w świadomości religijnej chrześcijan zaistniał przed Bogiem Ojcem. Szybciej też pojawiła się wielka kontrowersja na temat relacji Syna – Jezusa Chrystusa – do Ojca, którego obrazu według Leeuw’a człowiek nie mógł stworzyć. Łatwiej jest wierzyć w Syna, ale najpierw roztoczył się prawdziwy bój o wygląd tej wiary, bój o ukształtowanie obrazu Zbawiciela. Tą wielką kontrowersją był przede wszystkim arianizm. Nie znaczy to jednak, że nauka ariańska była zawieszona w próżni. Ariusz mógł bazować na bogatej tradycji teolo-gicznych kontrowersji. Mógł być spadkobiercą nauk teologicznej szkoły antiocheńskiej, specjalizującej się w wyrazowym objaśnianiu Pisma Świętego⁵⁸. Wielką inspiracją dla tego prezbitera z Aleksandrii była także nauka Orygenesza⁵⁹. Równie dobrze grunt pod jego naukę mogły mu jednak stworzyć warunki życia w Aleksandrii. Wydarzeniami, które prawdopodobnie wywarły szczególny wpływ na życie Ariusza w Aleksandrii oraz na głoszone przez niego poglądy, była schizma Melecjusza,

wywołana na początku IV wieku⁶⁰, a także działalność Piotra, biskupa Aleksandrii – zwolennika dosłownego objaśniania Pisma Świętego, u którego mógł się uczyć Ariusz⁶¹. Prezbyter mógł być również spadkobiercą teologii Dionizego – biskupa Aleksandrii⁶².

O nim samym i jego nauce tak naprawdę niewiele wiadomo, a prawie wszystkie informacje zamieszczone są wśród dzieł jego oponentów. Ariusz był prawdopodobnie z pochodzenia Libijczykiem, na co wskazuje Epifaniusz⁶³. Nieznany jest dokładny wiek Ariusza w chwili wystąpienia ze swoją nauką. Epifaniusz stwierdził tylko, że Ariusz był wówczas starcem⁶⁴. Nieznana jest również data tego wydarzenia, choć najczęściej przyjmuje się, że stało się to około 318 roku⁶⁵. Ciężko ustalić losy prezbitera do soboru w Nicei, na którym jego poglądy zostały potępione⁶⁶. Po soborze nicejskim został wypędzony, ale niedługo po tym wydarzeniu zaczęto dążyć do jego rehabilitacji. Po odwołaniu z wygnania w 328 r. nie dożył jednak momentu przywrócenia do pełnej jedności z Kościołem – zmarł nagle w 336 r⁶⁷.

Zgodnie z opinią Atanazego “Ariusz pisał wiele”⁶⁸. Niewiele jednak z jego twórczości zachowało się do naszych czasów. Całą jego spuściznę stanowią trzy listy: do Euzebiusza z Nikomedii z ok. 318 r., do Aleksandra, biskupa Aleksandrii z ok. 320 r., oraz do cesarza Konstancya Wielkiego z ok. 328 r. Zachowały się fragmenty jego utworu Thalia, a także listu

⁵⁷ G. Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 144.

⁵⁸ Zob. J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, przeł. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 198.

⁵⁹ •ródła wielokrotnie wspominają o Orygenesie jako inspiracji nauki Ariusza: Hieronim, *List LXXXIV do Pammachiusza i Oceana*, 4, w: Św. Hieronim, *Listy*, t. 2, przeł. ks. J. Czuj, Warszawa 1953. Sokrates i Sozomen za każdym razem przedstawiają postać Orygenesza w korzystnym świetle i bronią jego osoby. Sozomen, przytaczając opinię Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nyssy, stwierdza, że arianie błędnie rozumieją naukę Orygenesza, na której się opierają: Soz. VI 17. Sokrates uznaje filozofa za pełnego mądrości: Socr. II 35; dziwi się nawet, że “oddychając myślą Orygenesza można trwać w arianizmie”: Socr. VII 6. Dowodzi to jednak inspiracji arian myślą wielkiego filozofa. Ponadto por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 176, M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 289.

⁶⁰ Zob. J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia...*, s. 193.

⁶¹ S. Longosz, *Problem...*, s. 12 i n. Por. C. Haas, *The Arians of Alexandria*, “Vigiliae Christianae”, t. 47, 1993, nr 3, s. 234-245.

⁶² J. N. D. Kelly, *Początki...*, s. 176, J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia...*, s. 197.

⁶³ Epiph., *Pan.* 69, 1, za: S. Longosz, *Problem...*, s. 25.

⁶⁴ Epiph., *Pan.* 69, 3, za: S. Longosz, *Problem...*, s. 26.

⁶⁵ Por. przyp. 7.

⁶⁶ Socr. I 6-9, Soz. I 15-22.

⁶⁷ Por. przyp. 47.

⁶⁸ Athan., *De synodis*, 15, za: S. Longosz, *Problem...*, s. 83.

do cesarza Konstancya z ok. 333 r. Przypisywane są mu ponadto inne utwory, o których wiadomo tylko tyle, że istniały⁶⁹. Jego naukę rekonstruuje się więc na podstawie nielicznych informacji, zawartych zresztą w dziełach jego oponentów. Rodzi to więc ogromne trudności podczas próby przedstawienia rzeczywistych poglądów, które głosił. Najczęściej stwierdza się, że podstawowym zagadnieniem nauki Ariusza było rozwiązanie problemu jedności Boga⁷⁰. Ariusz uznawał Boga jako Boga jedynego, niepoznawalnego i absolutnie transcendentnego⁷¹, niezrodzonego, wiecznego, bez początku⁷². Takie założenia zrodziły problem definiowania osoby Syna Bożego, którego absolutne bóstwo Ariusz odrzucił. Stwierdził, że Syn jest bytem niższym od Boga Ojca, stworzonym przez Ojca przed zaistnieniem czasu, ontologicznie niższym od Osoby Ojca, choć wyższym od każdego innego stworzenia. Być może nawiązywał w jakimś stopniu do koncepcji Chrystusa jako Archanioła⁷³. To wszystko pozwoliło z czasem na wypowiedzenie słynnego i szeroko rozpowszechnionego zdania, że był czas, kiedy Go [Syna] nie było⁷⁴. Syn według Ariusza nie jest więc podobny do istoty i indywidualnego bytu Ojca⁷⁵. Ariusz nie odrzucił wprawdzie całkowicie bóstwa Jezusa Chrystusa, choć według przyjętych założeń nie mógł przyznać mu boskości absolutnej, która przynależała jedynie do Boga: Ojca – Wszchemogącego –

Stworzyciela. Być może nauka Ariusza była reakcją na przeciwstawną jej skłonność, nazywaną sabelianizmem i potępioną wcześniej w 217 roku⁷⁶. Ta herezja głosiła, że Osoby boskie są tylko sposobami ukazującego się Boga. Ariusz pragnął zachować tożsamość osób w ramach Trójcy Świętej, doprowadziło go to jednak do ich hierarchizowania.

Sprzeciw wobec poglądów Ariusza został wyrażony już w Aleksandrii, najprawdopodobniej około 318 roku. Tam też odbył się pierwszy synod, który potępił naukę Ariusza, a może i jego osobę. Fakt osobowej ekskomuniki można wywnioskować, opierając się na liście biskupa Aleksandra z Aleksandrii do innych biskupów wschodnich, informującym o decyzjach synodu⁷⁷. Ariusz zyskał jednak pewne oparcie w palestyńskich i bityńskich biskupach, gdyż ci na dwóch synodach – w Bitynii i Palestynie – orzekli o ortodoksyjności jego poglądów. Kolejny synod w Antiochii, w 325 roku, ponownie potępił naukę Ariusza. Całą sprawę pozostawił jednak do rozpatrzenia mającemu się zebrać zgromadzeniu biskupów w Nicei⁷⁸. Tam też orzeczono o błędzie nauki Ariusza i ekskomunikowano ją. Mimo że decyzja została podjęta przez prawie wszystkich biskupów, nie doprowadziła do zażegnania sporu. Opozycja wobec postanowień soboru nicejskiego była silna i objawiła się wkrótce po jego zakończeniu.

⁶⁹ Więcej o literackiej spuściźnie Ariusza: S. Longosz, *Problem...*

⁷⁰ J. N. D. Kelly, *Początki...*, s. 174.

⁷¹ Por. krytyczną wypowiedź Filostorgiusza o teologii Ariusza: Phil. II 3. Por. H. M. Gwatkin, *The Arian controversy*, London 1903, s. 6.

⁷² List Ariusza do Aleksandra biskupa Aleksandrii, przekazany przez Atanazego: Athan., *De Nicaenae Synodi*, 16, za: J. N. D. Kelly, *Początki...*, s. 174.

⁷³ M. Eliade, *Historia...*, s. 266.

⁷⁴ Sylogizm ten zwalcza m.in. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, VI, I 1. Inny ważny zachodni tekst przeciw arianom napisał Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, przeł. ks. Emil Stanka, Warszawa 2005. Fragment opisujący naukę arian: IV, 3-22.

⁷⁵ Relacja Atanazego o poglądach głoszonych przez Ariusza, *Orationes contra Arianos*, I 6, za: J. N. D. Kelly, *Początki...*, s. 175.

⁷⁶ Euzebiusz, *Historia Kościelna*, przeł. Ks. A. Lisiecki, Poznań 1924, VII 6. Por. J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia...*, s. 172 i n.

⁷⁷ Fragment listu (Socr. I 6): "na wypowiedających takie zdania duchownych z otoczenia Ariusza i ich bezwstydnym zwolenników, na nich samych i na tych, którzy przyjęli ich naukę, ja wraz z biskupami Egiptu i Libii, których razem było blisko stu, rzuciliśmy na synodzie klątwę". Por. *Dokumenty synodów...*, s. 78-82.

⁷⁸ Biskupi zebrani w Antiochii napisali: "wskutek wielkiej życzliwości synodu wyznaczaliśmy im [zwolennikom potępionej nauki Ariusza] jako miejsce ich przemiany i prawdziwego wyroku wielki i święty synod w Ankarze." za: *Dokumenty synodów...*, s. 90*. Zwolany przez Konstancya sobór pierwotnie miał odbyć się w Ankarze. Miejsce obrad przeniesiono jednak do Nicei.

Słusznie wskazuje się, że Ariusz nigdy nie stał się zinstytucjonalizowanym liderem grupy zainspirowanej jego nauką, co sugerował już zresztą Sozomen⁷⁹. Dlatego też niektórzy wskazują, że nie powinno się używać terminu arianie w kontekście wydarzeń związanych z soborem nicejskim. W historiografii dostrzega się bowiem problem, że określenie arian jest raczej "polemiczną kreacją" Atanazego na określenie jakichkolwiek przeciwników postanowień soboru w Nicei⁸⁰. Neguje się również samo pojęcie kontrowersji ariańskiej⁸¹. Wydaje się jednak, że zarzuty wysuwane przeciwko tym terminom mogą być odparte. Wiele myśli i poglądów zawartych w nauczaniu Ariusza musiało doprowadzić do wielu rozwiązań, nawet wśród tych, którzy bezpośrednio mieli do czynienia z poglądami prezbitera z Aleksandrii. Stąd też arianizm zyska w pracy szersze znaczenie. Poglądy głoszone przez Ariusza nie mogą stanowić jego "własności duchowej" – całkowicie wynikały ze struktur ówczesnego świata. Prawdopodobnie były tylko najwyraźniej wyartykułowaną formą teologicznych problemów trapiących ówczesnych myślicieli. Było tak zresztą w większości przypadków antycznych herezji. Uważam więc, że dozwolone jest używanie terminu arianie, mimo iż Ariusz instytucjonalnie nigdy nie stał się liderem grupy wyrażającej takie poglądy. Arianizm rozumiem bowiem jako drogę myślową wyznaczoną przez prezbitera z Aleksandrii, nie jako zinstytucjonalizowaną grupę. Zważając na niebezpieczeństwa kryjące się za terminami arianie, uważam zatem, iż w stosunku do imiennie przedstawianych niżej osób jest on uzasadniony.

Wygnania arian

Tych, którzy mówią: „był kiedyś czas, kiedy go nie było” lub „zanim się narodził nie był” lub „stał się z niczego” lub pochodzi z innej hipostaty, lub z innej substancji [niż Ojciec], lub,

że Syn Boży jest zmienny i przeobrażalny, tych wszystkich powszechny i apostołski Kościół wyłącza⁸².

Między innymi na mocy tych stwierdzeń, cesarz Konstancjusz Wielki po soborze nicejskim wypędził pewną liczbę duchownych. Kwestią, którą należy zbadać, jest ustalenie pierwszych wypędzonych.

Sokrates Scholastyk w swojej narracji stwierdza, że nicejskiego wyznania wiary nie przyjęli: Euzebiusz – biskup Nikomedii, Teognis – biskup Nicei, Maris – biskup Chalcedonu, Teonas – biskup Marmaryki, Sekundus – biskup Ptolemaid. Pisze też, że owi nie podpisali aktu złożenia Ariusza z urzędu kapłańskiego. Edykt cesarski skazał więc na wygnanie Ariusza i jak mówi Sokrates – grupę Euzebusza i Teognisa⁸³. Sokrates przytacza także list Euzebusza i Teognisa do innych biskupów, w którym bityńscy biskupi proszą o odwołanie z wygnania. Wynika z niego, że Euzebiusz i Teognis podpisali wyznanie wiary, ale nie chcieli się zgodzić na ekskomunikę Ariusza. Taki wniosek wysuwa zresztą sam Sokrates, zaprzeczając tym samym swojej wcześniejszej relacji⁸⁴. Przytaczając list Euzebusza i Teognisa, w którym biskupi starają się o powrót z wygnania, jak i opisując sam fakt ich przywrócenia⁸⁵, Sokrates nie wspomina jednak o wypędzeniu innego biskupa Marisa. Przyjmując zaś założenie Sokratesa, mówiące o tym, że Maris nie podpisał wyznania wiary, musiałby zatem zostać wygnany. Również posoborowy list cesarza Konstancjusza do mieszkańców Nikomedii, o którym wspomina Sokrates, jest skierowany tylko przeciw Euzebuszowi i Teognisowi⁸⁶. Dodatkowych informacji dostarcza list biskupów soborowych do Kościoła w Aleksandrii. Biskupi napisali w nim, że nauka Ariusza, jej poszczególne tezy i określenia zostały wyklęte. Wynika z niego, że osobiste sankcje skierowane przeciw prezbiterowi dotknęły też Teonasa i Sekundusa⁸⁷. W liście soborowym nie ma jednak żadnego słowa

⁷⁹ Soz. II 32.

⁸⁰ R. Williams, *Arius...*, s. 247. W źródłach por.: Socr. IV 12.

⁸¹ R. P. C. Hanson, *Search...*, XVII i nn.

⁸² *Anatema z nicejskiego wyznania wiary, za: Dokumenty soborów...*, s. 25.

⁸³ Socr. I 8.

⁸⁴ Socr. I 14.

⁸⁵ Socr. I 23.

⁸⁶ Socr. I 9.

⁸⁷ Tamże.

o grupie Euzebiusza i Teognisa. Nie wydaje się, by brak imion Euzebiusza i Teognisa był spowodowany tylko tym, że list został skierowany do Kościoła aleksandryjskiego. W liście zrelacjonowano bowiem wszystkie sprawy, które podjęto na soborze nicejskim. Oczywiście omawiana na soborze sprawa schizmy Melecjusza była raczej lokalnym problemem Aleksandrii, jednak data ustalenia świąt paschalnych była problemem ogólnokościelnym. Wydaje się więc, że jeśli doszłoby do usunięcia i wygnania tak znaczących biskupów, poinformowano by o tym, tym bardziej, że sprawa kontrowersji ariańskiej była już powszechnym problemem.

Wreszcie Sokrates, opisując powrót Ariusza z wygnania, pisze również, że wrócił z nim Euzojusz⁸⁸. Wcześniej wspomina o nim jako arianinie jedynie przy okazji synodu aleksandryjskiego, który potępił m.in. jego i Ariusza⁸⁹.

Sozomen stwierdza, że wymienieni przez Sokratesa biskupi podpisali wyznanie wiary wraz z końcową anatamą. Autor zamiast Teonasa podaje jednak Patrofila – biskupa Scytopolis. Dodaje jednak, że Euzebiusz z Nikomedii oraz Teognis z Nicei nie chcieli wyrazić zgody na usunięcie Ariusza i odmówili odpowiedniego podpisu pod właściwym dokumentem⁹⁰. Sozomen stwierdza dalej, że cesarz polecił Euzebiuszowi i Teognisowi opuścić swoje biskupie miasta. Autor referuje treść tego listu cesarza do mieszkańców Nikomedii, czego nie zrobił szczegółowo Sokrates. Sozomen pisze zatem, że cesarz polecił mieszkańcom, by wyznawali wiarę według decyzji soboru, jako biskupów wybrali sobie ortodoksów, a o wygnanych zapomnieli. Fakt wcześniejszych

relacji Euzebiusza z Licyniuszem zostaje uznany przez Sozomena jedynie jako dodatkowy zarzut⁹¹. Wątpliwości budzi jednak jego wzmianka na temat przekupienia cesarskiego archiwisty, który miał wymazać podpisy Euzebiusza i Teognisa spod nicejskiego wyznania wiary⁹². Wreszcie, podobnie jak Sokrates, opisuje powrót z wygnania Ariusza wraz z Euzojuszem⁹³, wspominając o nim wcześniej jako ekskomunikowanym na mocy synodu aleksandryjskiego⁹⁴.

Filostorgiusz pisze, że tylko Sekundus i Teonas odmówili podpisu pod wyznaniem wiary i udali się z Ariuszem na wygnanie. Euzebiusz „Wielki”, Teognis, Maris i inni z grupy ariańskich biskupów, nieszczercze podpisali formułę wiary, dopisując do wyrazu *homoousios* ('współistotny') jotę, zamieniając w ten sposób to słowo na *homoiousios* ('podobny'). Biskupi nie odmówili jednak uległości postanowieniom soboru, choć autor stwierdza dalej, iż w trzy miesiące po soborze Euzebiusz, Teognis i Maris powrócili do swego pierwotnego wyznania (ariańskiego) i poprosili cesarza o wycofanie swoich podpisów spod formuły wiary. Z tego powodu zostali później wygnani. Ciekawym w relacji Filostorgiusza jest również proroctwo biskupa Sekundusa, który przed pójściem na wygnanie miał powiedzieć Euzebiuszowi z Nikomedii, że ten podpisał wyznanie wiary jedynie z obawy przed wygnaniem, ale i tak w ciągu roku dotknie go ten sam los⁹⁵.

Rozpatrując informacje zawarte w głównych źródłach, można odnaleźć więc wiele różnic, które wpływają na obraz wypędzeń duchownych. Oprócz odmienności w relacjach między różnymi historykami, można odnaleźć wiele niekonsekwencji w ramach poszcze-

⁸⁸ Socr. I 25-26.

⁸⁹ Socr. I 6.

⁹⁰ Soz. I 21. Usunięcie to miałyby raczej oznaczać ekskomunikę Ariusza, o czym sam Euzebiusz i Teognis wspominają w przytaczanym również przez Sozomena liście: Soz. II 16. Porównanie listów zawartych u Sokratesa i Sozomena pozwala stwierdzić, że mamy do czynienia z tym samym źródłem, co zwiększa jego autentyczność. Wprawdzie Sozomen mógł przepisać list od Sokratesa, który byłby nieautentycznym. Nieautentyczności tego problematycznego listu, w kontekście drugiej sesji soboru nicejskiego dowodzi G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, s. 306-313, za: R. P. C. Hanson, *Search...*, s. 177. Głos Bardy'ego jest jednak odosobniony. Należy zatem uznać, że list ten jest autentyczny.

⁹¹ Soz. I 21.

⁹² Soz. II 21.

⁹³ Soz. II 27

⁹⁴ Soz. I 15.

⁹⁵ Phil. I 9-10, II 1.

gólnych dzieł. W pracy nie podejmuję się definitywnego wyjaśnienia wszystkich okoliczności wypędzeń, które zaciemniają owe niekonsekwencje. Przytoczone niżej rozważania należy traktować jako hipotezy.

Wydaje się, że przyczyną przedstawionych nieścisłości jest m.in. problem pogodzenia przez autorów odmiennych relacji różnych źródeł, z których korzystali. Sokrates, pisząc o soborze, wykorzystywał informacje z: *Żywota Konstancya Euzebiusza z Cezarei*⁹⁶, *Historii Kościoła Rufina*⁹⁷, zbioru akt synodalnych Sabinusa z Heraklei Trackiej⁹⁸, *Liber synodicus Ałanazego*⁹⁹, a także rozmów z Auk-sanonem¹⁰⁰. Sozomen stwierdził: „Jak mówią, z początku tylko siedemnastu duchownych uznało doktrynę Ariusza...”¹⁰¹ Wiadomość ta nie została zawarta w dziele Sokratesa. Sozomen znał więc tę informację z innego tekstu, być może z *Historii Kościoła Rufina*, w którym jasno pada to stwierdzenie¹⁰². Mógł wprawdzie korzystać z tego dzieła pośrednio, ale nie można również wykluczyć bezpośredniego wykorzystania. Uznaje się również, że Sozomen znał *Żywot Konstancya*¹⁰³. Tylko hipotetyczne może być stwierdzenie o znajomości dzieła Rufina przez Filostorgiusza, choć zważając na inne źródła, z których korzystał autor – m.in. teksty Euzebiusza z Cezarei¹⁰⁴, byłoby to bardzo prawdopodobne.

Zdawałoby się, że *Żywot Konstancya* mógłby wyjaśnić niektóre kontrowersje. Euzebiusz był przecież obecny na soborze i niewątpliwie brał w nim aktywny udział¹⁰⁵. W jego relacji nie ma jednak informacji

o oponentach wyznania wiary. Nie zostało napisane, że wszyscy biskupi podpisali wyznanie wiary, choć autor stwierdza, że wszyscy zgodzili się na uzgodnienie jednego terminu świąt paschalnych i jedną zwycięską wiarę. Euzebiusz nie napisał jednak jaką. Stwierdził także, że wynik nicejskich obrad był dla cesarza drugim zwycięstwem przeciw wrogom Kościoła¹⁰⁶. Pominięcie informacji o podpisaniu się pod formułą przez wszystkich biskupów rodzi jednak wątpliwości, że nie wszyscy zgodzili się na powzięte postanowienia. Gdyby rzeczywiście doszło do jednomyślności na piśmie, Euzebiusz z pewnością poinformowałby o tym wyraźnie. Nie trzeba byłoby wtedy uciekać się do tak zawołanego stwierdzenia, by chwalić cesarza. Relacja Euzebiusza rodzi wątpliwości, tym bardziej, że autor czas po soborze w Nicei opisuje jako okres całkowitej zgody w Kościele. Nie informuje o wygnaniu Euzebiusza z Nikomedii i Teognisa z Nicei¹⁰⁷.

Rufin z Akwilei stwierdza wyraźnie, że było tylko siedemnastu biskupów preferujących naukę Ariusza. Relacjonuje dalej, że po zapowiedzi cesarza, iż usunie każdego opornego wobec świętych postanowień soboru, tylko sześciu nie podpisało wyznania wiary i udało się wraz z Ariuszem na wygnanie. Pozostali proariańscy biskupi podpisali się pod formułą ręką, nie sercem. Tym jedenastu biskupom przewodził Euzebiusz z Nikomedii¹⁰⁸.

Oprócz odmiennych relacji źródeł, z których korzystali V-wieczni historycy Kościoła, inną przyczyną ich wzajemnego różnicowania się, była prawdopodobnie niemożność dotarcia

⁹⁶ Socr. I 8-10.

⁹⁷ Socr. I 9-10, II 1.

⁹⁸ Socr. I 9-10.

⁹⁹ Socr. I 13.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Soz. I 20.

¹⁰² Rufinus, *The Church History of Rufinus of Aquileia*, przeł. [ang.] P. R. Amidon SJ, New York-Oxford 1997, 10.5. (dalej: Ruf., *H. E.*)

¹⁰³ Por. przyp. 12.

¹⁰⁴ Por. przyp. 13.

¹⁰⁵ Por. *List Euzebiusza z Cezarei do swojego Kościoła*, za: *Dokumenty soborów...*, s. 55-61.

¹⁰⁶ V. C. III 13. Zupełnie w innym sensie to źródło przytacza Sokrates, który mówi, iż Euzebiusz napisał, że wszyscy podpisali formułę wiary. Sam Sokrates napisze później, że formuły wiary nie podpisało pięciu biskupów. Jest to więc kolejną niekonsekwencją autora.

¹⁰⁷ V. C. III 23-34.

¹⁰⁸ Ruf., *H. E.*, 10.5.

do niektórych informacji, które już wówczas uległy mitologizacji¹⁰⁹. Mitologizacja ta częściowo dokonywała się również w dziełach, z których korzystali Filostorgiusz, Sokrates i Sozomen. Ważną przyczyną wszelkich nieścisłości jest także fakt, że sam przebieg wydarzeń, mających miejsce przed, podczas, a przede wszystkim wkrótce po soborze, był bardzo skomplikowany.

Zważając na powyższe zastrzeżenia można jednak stwierdzić, że tymi, którzy od pierwszej chwili nie zgodzili się, nie podpisali nicejskiej formuły wiary i zostali wygnani, byli przede wszystkim Ariusz, Teonas – biskup Marmaryki i Sekundus – biskup Ptolemaid. Dowodem na to jest nie tylko fakt ich wspólnej ekskomunikacji, ogłoszonej przez Aleksandra z Aleksandrii na pierwszym synodzie podejmującym kwestię arian, ale przede wszystkim oświadczenie biskupów soboru nicejskiego wysłane do Kościoła aleksandryjskiego. Sozomen konsekwentnie pomija milczeniem te wiadomości. Przy opisie synodu aleksandryjskiego nie zamieszcza informacji o biskupach Teonasi i Sekundusie, mimo że informuje o Euzojuszu¹¹⁰. Co więcej, nie wspomina nawet o Teonasi jako obecnym na soborze w Nicei. Wydaje się zatem, że autor jest skłonny widzieć w soborze nicejskim jednomyślne zgromadzenie mężów Bożych, kierowanych przez Ducha

Świętego. Dlatego też broni jednomyślności postanowień w kwestiach wiary. Dodatkowo, relację o oporze wobec formuły wiary¹¹¹ i wygnaniu Teonasa i Sekundusa podaje Filostorgiusz¹¹², a także Teodoret z Cyru¹¹³.

O wiele więcej kwestii spornych budzi wydarzenie wygnania grupy, bądź samych Euzebiusza z Nikomedii i Teognisa z Nicei. Fakt wygnania Euzebiusza i Teognisa nie podlega raczej wątpliwości. Głównym problemem, który chyba nigdy nie zostanie definitywnie rozwiązany, jest wykazanie wszystkich okoliczności tego zdarzenia.

Euzebiusz i Teognis, a może i inni z grupy ariańskich biskupów, podpisali nicejską formułę wiary. Sokrates, stwierdzając, że aż pięciu biskupów nie podpisało wyznania wiary, wydaje się szukać większej liczby opornych, aby zbliżyć się do liczby sześciu biskupów proponowanej przez Rufina. Sozomen prawdopodobnie odwraca znaczenie liczby Rufina. Przytacza bowiem sześciu biskupów nastawionych proariańsko, którzy zaakceptowali wyznanie wiary. Do wspomnianych wyżej pięciu biskupów dodaje bowiem Euzebiusza z Cezarei¹¹⁴. Stwierdza jednak, że jedynie Euzebiusz z Nikomedii i Teognis nie zgodzili się na ekskomunikę Ariusza. Tą ostatnią informacją pogodziłby również wiadomości zawarte w liście Euzebiusza i Teognisa do biskupów z 328 roku.

¹⁰⁹ Widoczne jest to między innymi na przykładzie podnoszenia i nadawania znaczenia liczbie biskupów obecnych na soborze nicejskim. Euzebiusz mówi, że na soborze było ponad 250 biskupów (V. C. III 8). Atanazy pisze najpierw o około 300 biskupach (*Historia arianorum*, 66), a pod koniec swego życia o 318 (*Epistula Ad Afros*): R. P. C. Hanson, *Search...*, s. 155 i n. Sokrates, przytaczając dzieło Euzebiusza, stwierdza, że przyjechało ponad 300 biskupów (?), a 318 podpisało formułę wiary (Socr. I 8). Sozomen mówi o około 320 biskupach (Soz. I 17), Rufin 318 (Ruf., *H. E.* 10.1). Liczba 318 wymieniona przez Atanazego, Rufina, sugerowana przez Sokratesa i poniekąd Sozomena, mogła odnosić się do liczby sług Abrahama (Rdz. 14, 14). Przez Pseudo-Barnabę, liczba ta została utożsamiona z Jezusem (po grecku 18=IH, 300=krzyż): komentarz do *Dokumentów soborów...*, s. 25.

¹¹⁰ Soz. I 15.

¹¹¹ Wydaje się, że nie do końca słuszna jest teza H. Chadwicka, który stwierdza, że Teonas i Sekundus odmówili podpisu pod postanowieniami nicejskimi bardziej ze względu na niechęć podlegania biskupowi Aleksandrii, co zostało uchwalone w 6. kanonie soboru, niż kwestie wiary: H. Chadwick, *Faith...*, s. 176, tenże, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 130. W 6. kanonie jest mowa, że zwyczaj podległości biskupstw Teonasa i Sekundusa istniał wcześniej i został wówczas tylko potwierdzony. O wcześniejszej podległości biskupowi Aleksandrii świadczy również fakt ich obecności i potępienia na synodzie w Aleksandrii. W owym czasie w metropolii aleksandryjskiej rzeczywiście istniał wewnętrzny konflikt, ale wydaje się, iż 6. kanon miał na celu tylko przypieczętowanie istniejącej od dawna sytuacji z powodu dążenia do jej odrzucenia. Odrzucając tezę, mówiącą o oporze biskupów motywowanych względami wiary, należałoby się zastanowić nad innymi przyczynami owej niechęci podlegania biskupowi Aleksandrii, który wyznawał przecież "naukę współistotności". Nie można oczywiście całkowicie wykluczać informacji podawanych przez Chadwicka, ale wydaje się, iż opór wobec 6. kanonu mógł być dla Teonasa i Sekundusa tylko dodatkową motywacją.

¹¹² Phil. I 9.

¹¹³ Teodoret, *Historia Ekklesjastkie*, I 8, za: R. P. C. Hanson, *Search...*, 162 i n.

¹¹⁴ Soz. I 21.

W relacji Sokratesa prowadzą one bowiem do sprzeczności, które autor próbuje chyba rozładować przez nazwanie wygnanych grupą Euzebiusza i Teognisa. Tym zabiegiem próbuje się bowiem zbliżyć do wzmianki Rufina o grupie jedenastu biskupów uległych decyzjom soboru, którą kierował biskup z Nikomedii. Dodatkową próbą zniwelowania sprzeczności płynących z listu dwóch wygnanych biskupów jest zamieszczenie w narracji Sokratesa stwierdzenia, że oprócz formuły wiary nie wyrazili również zgody na usunięcie ze stanu kapłańskiego Ariusza. Taki akt byłby raczej niepotrzebny, gdyby biskupi odrzucili całą formułę wiary i zgodnie stanęli po stronie prezbitera z Aleksandrii. Filostorgiusz jasno stwierdza, że Euzebiusz Wielki, Teognis i Maris podpisując sformułowanie wyznania wiary zrobili to nieszczerze, wprowadzając zmieniającą sens formułę jotę. Relacja Filostorgiusza wydaje mi się jednak rozwinięciem stwierdzenia Rufina o podpisaniu wyznania wiary ręką, nie sercem. Autor, prawdopodobnie znając list Euzebiusza i Teognisa z 328 r., zauważył, iż mimo przyznania się do podpisu formuły wiary, wygnani biskupi wymijają się od jasnego stwierdzenia, iż uznają słowo *homoousios*. Na tym też mógł zbudować swoją relację. Późniejsza działalność biskupów wymierzona w to kluczowe słowo mogła również stać się podstawą do napisania takiej wersji. Ponadto Filostorgiusz pisze z perspektywy około 100 lat po wydarzeniach i wie, że w późniejszym okresie część zwolenników Ariusza wyznawała, że Syn Boży jest podobny (*homoiousios*) do Boga Ojca. Dopisywanie jakiejś litery wydaje mi się zatem próbą odciążenia od zarzutów o sprzeniewierzenie się wierze przez późniejszego lidera arian. Temu samemu zadaniu ma raczej służyć opis prorocstwa Sekundusa. Sekundusowi, w relacji Filostorgiusza, Bóg objawił prawdę o późniejszym wygnaniu Euzebiusza. Ten zaś, dotknięty skruchą, wraz z Teognisem i Marisem poprosili cesarza o wycofanie swoich podpisów spod wyznania wiary i zostali wygnani.

Przedstawiony obraz nie oznacza końca wątpliwości. Autorzy przynajmniej dwóch głównych źródeł zdają się borykać z problemem

zachowania podpisów Euzebiusza i Teognisa pod formułą wiary. Sokrates napisał na początku w swej narracji, że Euzebiusz i Teognis nie zgodzili się na formułę wiary – ich podpisów nie byłoby więc pod ewentualnymi dokumentami od początku. Jak wspomniano, przytacza jednak list owych biskupów, który opatrzył przeciwstawnym komentarzem. Mówi, że biskupi zgodzili się na wykład wiary, ale nie na ekskomunikę Ariusza. Ta druga wersja jest raczej bliższa prawdzie. Inny dylemat stanowi także kwestia oddzielnego dokumentu imiennie ekskomunikującego Ariusza. Oba problemy są ze sobą powiązane i mogą powiedzieć wiele o okolicznościach wygnania dwóch biskupów z Bitynii. Wskazują także na specyficzny mechanizm odzwierciedlenia informacji na temat soboru nicejskiego w IV- i V-wiecznym piśmiennictwie. W pracy nie podejmuję się rozwiązania kwestii istnienia imiennej ekskomunikacji Ariusza, sformułowanej w osobnym dokumencie. W mojej opinii na definitywne rozwiązanie tego problemu nie pozwalają zachowane informacje w źródłach. To, co można wskazać w temacie imiennej ekskomunikacji, to dwie możliwości: 1) istniał dokument imiennie ekskomunikujący Ariusza, na który nie zgodzili się Euzebiusz i Teognis; 2) ekskomunikacja Ariusza mogła się dokonać na mocy innej, bliżej niesprecyzowanej anatemy podjętej na soborze, również odrzuconej przez biskupów z Bitynii. Ową niesprecyzowaną anatimą mogła być końcowa anatema, przytoczona na początku tego rozdziału albo wcześniejsza ekskomunikacja rzucona na Ariusza przez jego biskupa Aleksandra na synodzie w Aleksandrii. Można zatem stwierdzić, że działania wymierzone w nauki głoszone przez Ariusza przybrały na soborze dwie formy – pozytywny wykład wiary, który zaakceptowali Euzebiusz i Teognis – oraz jakąś negatywną anatimą wyłączającą Ariusza ze wspólnoty Kościoła, której biskupi z Nikomedii i Nicei nie zaaprobowali. Należy jednak dodać, że zgromadzeni na soborze biskupi, niezależnie od formy ekskomunikacji, uznawali, że Ariusz sam ściągnął na siebie decyzję odłączenia od Kościoła, poprzez trwanie przy potępionych poglądach¹¹⁵.

¹¹⁵ Socr. I 9.

Wracając do kwestii zachowania podpisów, należy przypomnieć relacje autorów głównych źródeł na ten temat. Filostorgiusz stwierdza, że biskupi poprosili cesarza o wycofanie podpisów spod wyznania wiary. Sozomen przytacza opinię mówiącą, że wspomniani biskupi przekupili archiwistę, który wymazał ich podpisy. Należy jednak ustalić, skąd poszczególni autorzy mogli wiedzieć cokolwiek na temat owych podpisów i czy mieli możliwość dotarcia do oficjalnego dokumentu soboru. Wydaje się, że Sozomen nie miał dostępu do dokumentu soborowego, o którym mówi, że wymazano z niego podpisy biskupów. Świadczy o tym sformułowanie: "mówi się"¹¹⁶. Może się to odnosić do jakiejś plotki, obecnej w kręgach, w których obracał się Sozomen. Wydaje się jednak, że informacja ta została prawdopodobnie zaczerpnięta z jakiegoś źródła pisanego. Sozomen nie przytacza swoich źródeł, często posługuje się zwrotem "mówi się"¹¹⁷. Relacja Sokratesa, mimo wewnętrznej niespójności, jest bardzo ważna, gdyż dostarcza informacji o ważnych źródłach zawierających listy podpisanych pod formułą biskupów. We fragmencie, który przytacza Sokrates, mówiąc że Euzebiusz i Teognis nie podpisali formuły wiary, autor często polemizuje ze zbiorem akt synodalnych zebranych przez Sabinusa z Heraklei. Wówczas podaje także *Liber synodicus* Atanazego, o którym stwierdza, że znajduje się w nim pełen wykaz nazwisk osób, które podpisały się pod wyznaniem wiary. Oba źródła – Atanazego i Sabinusa – zaginęły. Z treści dzieła Sokratesa może się również wydawać, że korzystał z oficjalnych dokumentów soborowych przy ustalaniu datacji wydarzenia¹¹⁸. Podając postać Harpokrationa, Sokrates przypisuje mu jednak biskupstwo Kynopolis, mimo że inne źródła mówią o nim jako biskupie Naukratis¹¹⁹. Najważniejszym argumentem, który podważa korzystanie przez niego z oficjalnego, autentycznego dokumentu soborowego, jest jednak sformułowanie, mówiące,

iż ustalenie listy nazwisk biskupów umieszczonych pod wyznaniem wiary nie było zadaniem banalnym¹²⁰. Wydaje się więc, że przy ustalaniu nazwisk biskupów Sokrates mógł korzystać z jakiś odpisów zawierających postanowienia soboru, powstałych po zakończeniu obrad. Bardziej prawdopodobnym jest jednak stwierdzenie, że Sokrates korzystał z innych dzieł narracyjnych. Prawdopodobnie Sokrates i Sozomen nie dotarli więc do pierwowzoru dokumentu soborowego, o ile takowy w V wieku istniał i mógł być rozpoznany. O źródłodawcach, od których czerpie Filostorgiusz przy ustaleniu swojej relacji, nie można powiedzieć zbyt wiele.

Autorzy źródeł, na których bazowali Sokrates, Sozomen i prawdopodobnie Filostorgiusz, mogli więc uznać, iż Euzebiusz i Teognis podpisali całą formułę wiary, bez uwzględniania braku ich podpisów pod niesprecyzowaną anatema. Inni mogli jednak stwierdzić, że nieopowiedzenie się za jakąś formą ekskomuniki, która spadła na Ariusza, jest dowodem na nieprzyjęcie nicejskiej formuły wiary. Możliwość wystąpienia takiego różnicowania jest możliwa, jeśli skonfrontuje się relacje na temat soboru Sabinusa, Euzebiusza z Cezarei i Atanazego. Wnioskując na podstawie samych polemik, które prowadzi Sokrates z Sabinusem, można zauważyć, że opinie Sabinusa są odmienne od relacji współczesnych soborowi Euzebiusza z Cezarei i Atanazego¹²¹. Przyczyną tych różnic mogło być reprezentowanie odmiennych poglądów teologicznych. Sabinus należał do grupy macedonian – kolejnego odłamu w ramach chrześcijan nastawionych negatywnie do soboru nicejskiego. Atanazy był gorliwym obrońcą decyzji podjętych w Nicei. Podczas rozważania problemu odmienności relacji warto dodać, że obecność podpisów dwóch bityńskich biskupów pod formułą wiary mogła w pewien sposób zaważyć na późniejszych losach Euzebiusza i całego arianizmu, którego był później przedstawicielem.

¹¹⁶ Soz. I 20.

¹¹⁷ Por. m.in. przyp. 101.

¹¹⁸ Socr. I 13.

¹¹⁹ Komentarz A. Ziółkowski, Socr. I 13.

¹²⁰ Socr. I 13.

¹²¹ Socr. I 8-13.

Mogło więc dojść do manipulacji informacji zarówno w świadectwach źródeł opisujących, jak i przytaczających tekst uchwał soborowych. Wydaje się również, że niewykluczona jest sytuacja, w której owe podpisy mogły być wymazywane i dopisywane na samych dokumentach rozsyłanych po soborze.

Podsumowując, późniejsze interpretacje informacji na temat soboru, dokonywane przez autorów głównych źródeł, mogą być próbą modyfikacji treści według przyjętej tezy, najczęściej motywowanej opcją religijną. Istnieje także możliwość, że relacje są próbą pogodzenia przeciwstawnych opinii. Okoliczności towarzyszące soborowi nicejskiemu były bardzo skomplikowane i wydaje się, że już w połowie V wieku nie można ich było do końca wyjaśnić. Z powyższych rozważań wynika jednak, że Ariusz, Sekundus, Teonas, a prawdopodobnie również Euzojusz, zostali wygnani bezpośrednio po zakończeniu obrad soboru. Do grupy wygnanych w drugiej kolejności, z pewnością należy zaliczyć Euzebiusza i Teognisa. Trudno stwierdzić, czy do tej grupy można zaliczyć Marisa. Wszyscy wypędzeni uznawali jednak naukę Ariusza i ten fakt był głównym powodem ich wygnania.

Problem edyktu Konstancya Wielkiego przeciw arianom

R. P. C. Hanson w monografii *The Search for the Christian Doctrine*, w podrozdziale

mówiącym o reperkusjach arian mających miejsce po soborze nicejskim, nie uwzględnił ewentualnego edyktu Konstancya Wielkiego. Edykt ten, według Sokratesa skierowany do biskupów i ludu, nazywał Ariusza i jego zwolenników bezbożnikami i nadawał im nazwę porfyrian¹²². Nazwa ta miała stanowić piętno poprzez nawiązanie do pogańskiego myśliciela – Porfyriusza, który napisał dzieło *Przeciw chrześcijanom*¹²³. Cesarz nakazywał również w edyktie spalić ariańskie dzieła, a za ich ukrywanie groził śmiercią¹²⁴. Hanson o przedstawionym edyktie pisze jedynie przy okazji argumentowania braku odwoływania się do tekstów Ariusza wśród arian. Stwierdza jedynie: "It is true that Constantine at one time ordered his [Arius] works to be burned and his followers to be branded as «Porphyrians»"¹²⁵. Nie wspomina o karze śmierci ani dacie ewentualnego edyktu.

Kwestia wspomnianego edyktu budzi bowiem wiele wątpliwości. Sozomen również informuje o wydanym przez Konstancya antyariańskim edyktie¹²⁶. Pomija jednak informację nadania arianom nazwy porfyrian. Przytaczany edykt nie został umieszczony w *Kodeksie Teodozjusza*, ani późniejszych kodyfikacjach. Znany jest jednak edykt cesarza Teodozjusza II i Walentyniana III zamieszczony w *Kodeksie*, który – zdaje się – wzmiankuje o prawie wydanym przez Konstancya¹²⁷. Na temat wzmiankowanego prawa Konstancya istnieją jeszcze późniejsze relacje w *Historiach*

¹²² Socr. I 9.

¹²³ Komentarz A. Ziółkowski, Socr. I 9

¹²⁴ Socr. I 9.

¹²⁵ R. P. C. Hanson, *Search...*, s. 123.

¹²⁶ Soz. I 21.

¹²⁷ C. Th. 16.5.66: "Idem aa. Leontio praefecto Urbi".

pr. Damnato portentuosae superstitionis auctore nestorio nota congrui nominis eius inuratur gregalibus, ne christianorum appellatione abutantur: **sed quemadmodum arriani lege divae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis porfyriani a Porfyrio nuncupantur** [lecz jak arian prawem świętej pamięci Konstancya kazano nazywać porfyrianami od Porfyriusza ze względu na ich bezbożność], sic ubique participes nefariae sectae nestorii simoniani vocentur, ut, cuius scelus sunt in deserendo deo imitati, eius vocabulum iure videantur esse sortiti.

1. Nec vero impios libros nefandi et sacrilegi nestorii adversus venerabilem orthodoxorum sectam decretaque sanctissimi coetus antistitum Ephesi habiti scriptos habere aut legere aut describere quisquam audeat: quos diligenti studio requiri ac publice conburi decernimus.

2. Ita ut nemo in religionis disputatione alio quam supra dicto nomine faciat mentionem aut quibusdam eorum habendi concilii gratia in aedibus aut villa aut suburbano suo aut alio quolibet loco conventiculum clam aut aperte praebat, quos omni conventus celebrandi licentia privari statuimus, scientibus universis violatorem huius legis publicatione bonorum esse coercendum.

Dat. III non. aug. Constantinopoli d. n. Theodosio a. XV et qui fuerit nuntiatus cons. (435 aug. 3). W: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmonidianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, red. T. Mommsen, P. M. Meyer, Berolini-Wiedmann 1954.

Kościół – Gelazego z Kyzikos¹²⁸, piszącego pod koniec V wieku, oraz Nikefora z wieku XIV¹²⁹. Te dwie ostatnie wzmianki nie wnoszą jednak nic nowego do kwestii edyktu i zostaną w późniejszych rozważaniach pominięte. Wydaje się zresztą, że mogły zostały zaczerpnięte z głównych źródeł pracy. O antyariańskim edyktie nie ma wzmianki w dziele Filostorgiusza.

Edykt cesarski Teodozjusza II i Walentyniana III został wydany 3 sierpnia 435 roku i był skierowany do Leoncjusza – prefekta miasta Konstantynopola. W *Kodeksie* edykt ten został umieszczony przed 438 rokiem. Od 1 stycznia 439 roku prawa zawarte w teodozjańskim zbiorze miały zacząć obowiązywać¹³⁰. W tym też czasie tworzyli Sokrates i Sozomen. W chwili wydania edyktu w 435 roku mogli znajdować się w Konstantynopolu. Ostatnim wydarzeniem wzmiankowanym przez Sokratesa jest bowiem to, które odnosi się do 439 roku. Sozomen wzmiankuje XVII konsulatu Teodozjusza w 439 roku. Jego narracja urywa się jednak w 425 r. Ciężko definitywnie ustalić, która wzmianka źródłowa o prawie Konstancyjna przeciw arianom jest najstarsza, ale może jest nią ta, która pochodzi z edyktu z 435 roku.

Sokrates i Sozomen umieszczają edykt w bezpośrednim okresie po zakończeniu soboru nicejskiego. Wydaje się też, że edykt był wydany zaraz po soborze około 325 roku, mimo że w historiografii zdarza się przesuwając jego datacją na rok 333.

Valesius – pierwszy wydawca dzieła Sokratesa, przesunął wspomniany edykt na koniec 9 rozdziału księgi pierwszej, tak by występował po wszystkich posoborowych listach cesarza¹³¹. Nadal jednak umieszczał go w kontekście 325 roku. A. Ziółkowski¹³² oraz S. Longosz¹³³ umiejscawiają edykt około 333 roku. Opisywany przez S. Longosza kontekst wydarzeń zdaje się jednak zaprzeczać tej datacji. Píše on bowiem, że surowy edykt Konstancyjna był odpowiedzią na konflikty

religijne, jakie powodowali Ariusz i Atanazy w Aleksandrii. Wydanie tego prawa, wg S. Longosza, miało być również spowodowane listem prezbitera do cesarza, w którym ten niejako informował o pozyskaniu zwolenników dla swojej koncepcji wiary. S. Longosz stwierdza dalej, że cesarz wraz z edyktem wysłał inne listy do Ariusza, Atanazego i namiestnika Pateriusza. W liście do Ariusza cesarz ganił prezbitera za powodowanie konfliktu, ale kazał przybyć na dwór, nazywając go m.in. ukochanym bratem. W liście do Atanazego cesarz nakazywał przyjąć Ariusza do wspólnoty Kościoła, grożąc Atanazemu banicją. Longosz wskazuje, że listy te były wysłane w tym samym czasie, a edykt skierowany do Ariusza. Widać więc, że tak postawiona sytuacja rodzi wiele sprzeczności. Konstancyjn wydając edykt nie mógł go kierować do Ariusza, na co wskazuje Longosz, gdyż to częściowo pozbawiałoby sensu zawarte w nim dyspozycje. Wydaje się, że cesarz nie mógł również rozkazywać, by Ariusza i jego zwolenników nazywać porfyrianami oraz bezbożnikami i jednocześnie kazać Atanazemu, by przyjął prezbitera do wspólnoty kościelnej. Aby zniwelować te sprzeczności jako kontrargument wysuwa się tezę mówiącą o popędliwości cesarza. Wydaje się jednak, że postulowanego edyktu nie można umieszczać w 333 roku. Jak wspomniano, głównym argumentem badaczy podających tę datację jest ten, który dowodzi związku edyktu z wcześniejszym listem Ariusza do cesarza, w którym prezbiter chwalił się pozyskaniem zwolenników. List ten mógł wywrzeć jakąś reakcję na cesarzu, ale mogły nią być po prostu wspomniane przez S. Longosza prywatne listy do Ariusza i Atanazego. Cesarz mógł nakazywać Atanazemu przyjęcie Ariusza do wspólnoty Kościoła i zaprzestanie rozogniania konfliktu. Prezbitera mógł zaś karcić za tworzenie podziału rozbijającego pokój w Aleksandrii i nakazywać dążenie do pokoju. Być może cesarz pragnął osiągnąć ten pokój

¹²⁸ Gelasius, *Historia Ekklesiastike*, II 36, za: R. P. C. Hanson, *Search...*, s. 123.

¹²⁹ Nikefor, *Historia Ekklesiastike*, VIII 25, za: *The Theodosius code and novels and the Sirmundian constitutionis*, red. Pharr C., Princeton 1952, s. 463.

¹³⁰ *Vademecum...*, s. 595-600.

¹³¹ Komentarz do wydania *Historii Kościoła* Sokratesa Scholastyka z 1972 roku, Socr. I 9.

¹³² Komentarz do wydania dzieła z 1980 roku, Socr. I 9.

¹³³ *Problem...*, s. 64 i nn.

poprzez wezwanie Ariusza do przybycia na swój dwór i wyrwanie go z lokalnego środowiska, w którym był raczej zbyt popularny i powodował podział.

Wydaje mi się więc, że edykt należy umiejscawiać bliżej około 325, tym bardziej, iż doskonale wkomponowuje się w akcję, którą podjęto na soborze. Biskupi w posoborowym liście napisali bowiem, że potępili doktrynę Ariusza, jej poszczególne tezy i bluźniercze określenia¹³⁴. Sozomen relacjonując te wydarzenia stwierdza ponadto, że „ojcowie [...] obłożyli klątwą sformułowania jego doktryny oraz dzieło jej poświęcone i zatytułowane «Thaleia»”¹³⁵. Sokrates również wspomina o tym dziele¹³⁶. Z wcześniej wspomnianej wzmianki Atanazego wiadomo, że prawdopodobnie Ariusz „pisał wiele”¹³⁷. O jego piśmiennictwie wspomina również Filostorgiusz¹³⁸. Konstancyjn wydając swój edykt mógłby więc bazować na postanowieniu soboru nicejskiego i tak, jak to miało miejsce z wygnaniem arian, wyjść z inicjatywą ukarania innowierców, podbudowywując swą decyzję postanowieniami soboru.

Wątpliwości związane z edyktem nie dotyczą jedynie datacji. Porównując prawa Teodozjusza II i Konstancyjna, można zauważyć, iż zawierają podobne dyspozycje, choć edykt z około 325 r. karze śmiercią. Tak niezwykle surowa kara, niespotykana wówczas w ustawodawstwie religijnym Konstancyjn umieszczonym w Kodeksie, rodzi podejrzenia. Wydaje się, że nawet przeciw manicheizmowi, żarliwie zwalczanemu przez cesarza Dioklecjana, Konstancyjn nie powziął żadnej akcji prześladowczej¹³⁹. Warto też zauważyć, że inny edykt Konstancyjna przeciw heretykom, choć nie arianom, zakazuje im tylko gromadzenia się i rekwiruje miejsca zebrań¹⁴⁰. Kolejną wątpliwością są adresaci rzekomego edyktu. Według obu historyków jest on skierowany do biskupów

i ludu. Okazuje się jednak, że w całym Kodeksie w kwestiach religijnych nie występuje takie połączenie adresatów¹⁴¹. Zwykle edykty tego rodzaju były adresowane do urzędników, którzy mieli możliwość egzekwowania prawa¹⁴². Warto też dostrzec, mogącą stanowić podejrzenie, paralelność sytuacji opisanych w obu prawach. Można bowiem postawić obok siebie Nestoriusza, „winnego” pod koniec lat dwudziestych V wieku wybuchu nowej kontrowersji chrystologicznej oraz Ariusza – „herezjarchy czasu Konstancyjna”.

Tego rodzaju wątpliwości podważają w pewien sposób autentyczność wzmianki na temat takiej treści edyktu, jaką przytaczają Sokrates i Sozomen. Wydaje się jednak, że nie można całkowicie odrzucać informacji o istniejącym antyariańskim edyktie Konstancyjna i zarzucać autorom konfabulacji, co w zasadzie mogłoby być uargumentowane. Przykładowo Sokrates, według tezy G. F. Chesnuta, mógłby pisać swoje dzieło jako uargumentowanie szesnastej księgi Kodeksu, zawierającej ustawodawstwo religijne, albo po prostu wykorzystać tę wzmiankę jako źródło i skonstruować podobnie brzmiący edykt, umieszczony w najbardziej sensownym miejscu w dziele, a więc wkrótce po soborze nicejskim. Jak wspomniano, tekst edyktu z 435 r. jest bowiem może najwcześniejszą wzmianką na ten temat. Sozomen mógłby zaś, tak jak to ma czasem miejsce, przepisać od Sokratesa wzmiankę o edyktie i umieścić ją w swoim dziele. Tak przedstawiona zależność jest chyba raczej mało prawdopodobna, choć nie jest wykluczone, że istnieje jakiś związek między tymi trzema wzmiankami. Według mnie należy jednak odrzucić możliwość całkowitej konfabulacji ze strony autorów – nie mamy z tym do czynienia w większości przytaczanych przez nich źródeł. Sytuacja braku wspomnianego prawa

¹³⁴ Socr. I 9.

¹³⁵ Soz. I 20.

¹³⁶ Socr. I 9.

¹³⁷ Por. przyp. 68.

¹³⁸ Phil. II 2.

¹³⁹ Ks. A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 68.

¹⁴⁰ Soz. II 32.

¹⁴¹ Ks. A. Dębiński mówi o trzech edyktach adresowanych do biskupów (C. Th. 16.2.10, 16.2.14, 16.2.23) oraz jednym do ludu (C. Th. 16.2.4): *Ustawodawstwo...*, s. 55.

w *Kodeksie* nie może być jedynym dowodem jego całkowitej nieautentyczności. Ustawy w nim zawarte były czasem częściami kilku oddzielnych praw¹⁴³. Być może więc edykt z 435 roku jest przeredagowaną kompilacją edyktu Konstancya z 325 roku oraz innych praw przeciw innowiercom. W czasie rządów Konstancya wydawano przeciw edykty utwierdzające Kościół "prawowierny"¹⁴⁴ i mimo że w tym czasie arianizm nie był instytucjonalnie wyodrębniony¹⁴⁵, mógł znaleźć miejsce wśród karnego ustawodawstwa religijnego. Co więcej, pierwsze edykty nakazujące palenie ksiąg innowierców, mimo że w *Kodeksie* umieszczone dopiero wśród edyktów datowanych na 398 rok¹⁴⁶, były wydawane jeszcze przed rządami Konstancya i nie były żadnym novum¹⁴⁷.

Wydaje się więc, że edykt Konstancya, wydany prawdopodobnie około 325 r., jest autentyczny, choć zapewne zmodyfikowano jego treść. Wzmiankowanie w edyktie z 435 r. prawa Konstancya z pewnością miało służyć uargumentowaniu kar nałożonych na rodzącą się nową kontrowersję religijną, która rozrywała jedność Kościoła. Niestety trudno orzec, co i w jakim celu miałyby zostać zmienione przez historyków Kościoła. Wydaje się, że w edyktie Konstancya prawdziwa jest dyspozycja zmiany nazwy arian na porfyrian. Gdyby bowiem wzmianki o edyktie u Sokratesa i Sozomena były świadomą konfabulacją, Sozomen przytoczyłby raczej nazwę porfyrian. Zbyt jasno nawiązuje się do niej we wcześniejszym edyktie Teodozjusza II. Abstrahując jednak od pozostałych kwestii problematycznego edyktu, przede wszystkim raczej wątpliwej kary śmierci, można chyba stwierdzić, iż wystawiony edykt był raczej manifestacją pobożności cesarza aniżeli

rzeczywistym aktem szeroko zakrojonych represji. Tak zarysowany wniosek potwierdza nie tylko ogólnie niska egzekutywa zarządzeń w późnym cesarstwie rzymskim¹⁴⁸, ale przede wszystkim postulowani przez historyków adresaci edyktu. Lud i biskupi nie mieli bowiem żadnej możliwości egzekucji dyspozycji zawartych w wystawionym prawie, tym bardziej, jeśli cesarz rzeczywiście zamierzał karać śmiercią. Wydaje się więc, że głównym celem edyktu było zmanifestowanie swojej pobożności i opieki nad prawowiernością religii, ustalonej przez sobór nicejski, oraz ostrzeżenie skierowane w stronę zwolenników nauki Ariusza. Nie wolno zapominać, że ówczesnie prawo, obok m.in. monet i inskrypcji, było również środkiem manifestacji wizerunku panującego¹⁴⁹.

"Co ma cesarz do soboru?"

W historiografii można się spotkać ze stwierdzeniem, że represje podjęte po soborze w Nicei były wcześniej planowane. Najwcześniej stwierdził to Filostorgiusz, który uznał, że postanowienia z Nicei były powzięte jeszcze przed rozpoczęciem soboru na wcześniejszym synodzie w Antiochii¹⁵⁰. Zdarza się jednak, że w nowożytnej historiografii stwierdza się, że przedstawione wyżej represje wchodziły w zakres kompetencji soboru. J. Burckhardt napisał wręcz, że cesarz Konstancya musiał powstrzymywać dostojników Kościoła przed stosowaniem przemocy wobec arian¹⁵¹. Aby rozważyć te stwierdzenia, należy się zastanowić nad relacjami między cesarzem a biskupami obecnymi na soborze. Wskaże to również mechanizm, jakiego użyto w celu przeciwdziałania kontrowersji ariańskiej.

¹⁴² C. Th. 16.5.66, 16.5.15, 16.5.24, 16.5.6, 16.5.11, 16.5.12, 16.5.65, 16.5.51, 16.5.4, 16.5.30, 16.5.5, 16.5.26, 16.5.14, 16.5.34. Ustawy pogrupował: Ks. A. Dębiński, *Ustawodawstwo...*, s. 71-83.

¹⁴³ Ks. A. Dębiński, *Ustawodawstwo...*, s. 56 i n.

¹⁴⁴ M.in.: C. Th. 16.5.1.

¹⁴⁵ Soz. II 32.

¹⁴⁶ C. Th. 16.5.24.

¹⁴⁷ *Męczennicy*, red. E. Wipszycka, ks. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 48.

¹⁴⁸ A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, Warszawa 2005, s. 38 i n.

¹⁴⁹ M. Stachura, *W poszukiwaniu istoty "przestępstwa" innowierców. Studia nad terminologią ustaw wymierzonych w niekatolików wydanych w latach 364-450/5*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. IV, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2004, s. 223 i n.

¹⁵⁰ Phil. I 7.

¹⁵¹ *Czasy Konstancya Wielkiego*, przeł. Paweł Hertz, Warszawa 1992, s. 244.

Problem relacji między biskupami a cesarzem jest trudny do rozwiązania. Cesarz wszedł bowiem w skład soboru, był z nim niejako w symbiozie. To on umożliwił spotkanie biskupów w Nicei¹⁵². Zaznaczył na nim swoją obecność, nie tylko poprzez kurtuazyjne gesty, które przecież też wiele znaczyły¹⁵³. Wydaje się bowiem, że słusznym jest uznawanie wzmianek o chęci pogodzenia przez cesarza skłóconych biskupów na początku obrad soboru i udzieleniu przez niego pomocy w celu uzyskania jednomyślności poprzez ganieńnię szczególnie kłótliwych uczestników¹⁵⁴, a może nawet przez zapowiedź wygnania opornych, kiedy sytuacja stała się dość klarowna¹⁵⁵. Konstancyn sam zresztą określił się jako biskup do spraw zewnętrznych¹⁵⁶, a w źródłach jest przedstawiany jako osoba, która dostąpiła łaski cudu¹⁵⁷. Konstancyn jako cesarz miał kompetencję do regulacji całości życia w Imperium – również w sprawach religijnych, co ujawniło się m.in. w zwołaniu zgromadzenia biskupów. Trzeba bowiem szczerze przyznać, że prawdopodobnie nie byłoby soboru w Nicei bez Konstancyna Wielkiego. Dylemat nauki Ariusza miał już przecież rozwiązać synod w Aleksandrii. Każdy doktrynalny problem był zazwyczaj rozwiązywany przez lokalne synody. Cesarz, będący częścią soboru, bazując na decyzjach biskupów, wypędził zatem Ariusza, a później następnych biskupów.

Nie wydaje się jednak usprawiedliwione, by mówić o represjach jako głównym i zamierzonym wcześniej celu soboru, bowiem,

że głównym celem zgromadzenia było, zgodnie z opinią większości źródeł, rozwiązanie kontrowersji ariańskiej poprzez zbliżenie się do prawdy. Należy jednak stwierdzić, że raczej inne były jej koncepcje wśród członków zgromadzenia – biskupów i cesarza. Dla większości biskupów prawda jawiła się raczej jako wynik dysput i rozważań. Świadczy o tym fakt dyskusowania nad poglądami Ariusza, wspominany w głównych źródłach, a także relacja Euzebiusza z Cezarei, który w swoim liście do Kościoła Cezarei opisał charakter obrad¹⁵⁸. Cesarz na prawdę patrzył raczej poprzez pryzmat pokoju-zgody, a może do pewnego stopnia nawet sukcesu. Oczywiście wśród duchowieństwa nie brak było również takich „pacyfistów”¹⁵⁹. Wydaje się jednak, że Konstancyn miał własną koncepcję chrześcijaństwa, daleką od tej, którą wyznawało większość duchownych. Inną opinię przedstawił T. D. Barnes¹⁶⁰. Stwierdził, że anachronizmem jest twierdzenie o tym, że Konstancyn nie rozumiał, na czym polegało chrześcijaństwo i nie umiał dostrzec niebezpieczeństw płynących z herezji. Następnie Barnes przedstawił koncepcję chrześcijaństwa cesarza, mówiącą o tym, że można być chrześcijaninem i dyskutować o kontrowersyjnych poglądach teologicznych w duchu chrześcijańskiej miłości, a nawet mieć różne opinie na tematy poruszane przez Ariusza i żyć zgodnie w wierze. Stwierdza, że wszystkie zwroty z listu do Ariusza i Aleksandra używane przez cesarza, a wskazujące na drobnostkowość sporu, jaki wywiązał się między biskupem Aleksandrem

¹⁵² Socr. I 8; Soz. I 17; V. C. III 6-9.

¹⁵³ Interpretacja zachowań cesarza podczas rozpoczęcia soboru nicejskiego: E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 137 i nn.

¹⁵⁴ V. C. III 13.

¹⁵⁵ Ruf., *H.E.* 10. 5.

¹⁵⁶ Konstancyn określił się jako biskup postawiony przez Boga nad tym, co jest na zewnątrz Kościoła, „biskup spraw zewnętrznych”: V. C. IV 24. Wzmianka ta pojawia się w kontekście bliżej nieznanego uczy z biskupami i bywa często deprecjonowana. Warto jednak zwrócić uwagę na słownictwo używane w wypowiedziach Konstancyna w kontekście soboru: „...w miarę możliwości na zgromadzeniu wszystkich lub przynajmniej większości biskupów – dlatego też, kiedy ja sam się stawiłem razem z nimi jako jeden z waszego grona (nie potrafiłbym przecież zaprzeczyć się tego, z czego rad jestem niezmiernie, że mianowicie jestem wraz z wami sługą Bożym)...” (posoborowy list cesarza): Socr. I 9. Kolejne: „I dlatego zorganizowałem ten święty wasz sobór; ponieważ zaś jestem waszym cesarzem, a ponadto sługą Bożym w jednym z wami szeregu.” (przemówienie cesarza na soborze): Soz. I 20. Określenie „sługa Boży” przez historyków Kościoła było często używane w odniesieniu do biskupa. Można więc przyjąć, że już podczas soboru, cesarz mógł mieć świadomość swojej wyjątkowej roli w chrześcijaństwie jako swego rodzaju „biskupa”.

¹⁵⁷ Phil. I 6; Socr. I 2; Soz. I 3.

¹⁵⁸ *List Euzebiusza...*

¹⁵⁹ J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia...*, s. 199.

¹⁶⁰ *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, s. 213 i nn.

a Ariuszem, są retorycznymi środkami mającymi załagodzić ich konflikt. Wydaje się, że z ostatnią uwagą Barnes'a można się zgodzić. Jednakże przedstawiona przez niego koncepcja chrześcijaństwa cesarza dowodzi właśnie niezrozumienia chrześcijaństwa przez Konstancyjną. Cesarz uważał, że można wierzyć, opierając się na różnych założeniach obrazu Trójcy Świętej. Uznawał, że rozmyślenia na ten temat są jak filozoficzne dysputy, niewiele wnoszące do istoty wiary. Tymczasem są one fundamentalną zasadą i nie mogą być w żaden sposób pominięte. W liście soborowym biskupi stwierdzają bowiem, że badali nauki Ariusza, ale gdy ten wypowiedział swoje główne postulaty, oni nie zdecydowali się go wysłuchać do końca¹⁶¹. Nie świadczy to o ich "nietolerancji" i grubiaństwie – piszą przecież do wiernych Kościoła aleksandryjskiego, wśród których Ariusz był popularny. Wskazuje to zaś na fakt, że przyjęcie niewłaściwych założeń nie może doprowadzić do jakiegokolwiek zgody na płaszczyźnie wiary. Dlatego też należy uznać, że Konstancyjn, przynajmniej początkowo, nie rozumiał chyba do końca, na czym opiera się chrześcijaństwo. Ponadto, cesarz często stwierdzał, że został wybrany przez Boga i jest jego narzędziem, ponieważ zwyciężył z prześladowcą Licyniuszem lub doprowadził do zgody, przewyciężając niesnaski i rozdarcia¹⁶². Wyrażająca się w słowach Konstancyjny wiara, rodzi się więc z osobistych zwycięstw i osiągniętego pokoju. Taka koncepcja wiary wyjaśnia nastawienie Konstancyjny w stosunku do opornych i jego późniejsze działania. Kiedy bowiem wydawało się, że doszło do pojednania większości biskupów, cesarz utwierdził ten fakt mocą decyzji o wypędzeniu opornych. Pragnął wówczas wyegzekwować i wzmocnić postanowienia soboru, które według przesłanek jawiły się jako wola Boga. Pokój wskazywał mu bowiem na pobożność, prawdę. Dlatego też w "polityce religijnej" Konstancyjny można zauważyć tak wielkie dążenie do pokoju, który zresztą jako

dobry władca powinien zapewnić. Nie zaprzecza temu również późniejsza postawa cesarza w stosunku do arian. Gdy bowiem okazało się, że sobór nicejski nie rozwiązał problemu arianizmu, a w Kościołach szerzył się niepokój, cesarz próbował doprowadzić do pojednania, używając różnych środków. Szukał możliwości pogodzenia dwóch przeciwstawnych opcji poprzez represjonowanie radykalnie nastawionych duchownych, np. Atanazego, którzy doprowadzali do konfliktów¹⁶³. Być może cesarz niedługo po soborze zmienił nastawienie do arianizmu¹⁶⁴.

Fakt lawirowania pomiędzy różnymi opcjami nie oznacza jednak, że cesarz nie mógł osobiście przeżywać problemów związanych z ariańską kontrowersją. Sam bowiem napisał w liście do Kościoła w Aleksandrii:

I niech nas ustrzeże Boży majestat przed tym, jak bardzo i z jak straszną bezczelnością bluźnili niektórzy przeciw Zbawicielowi naszemu, naszej nadziei i życiu, głosząc tezy wręcz przeciwne nauce natchnionych przez Boga ksiąg Pisma Świętego i sprzeczne z wiarą świętą, a jednocześnie wyznając, że tezy owe są treścią ich wiary¹⁶⁵.

Zakładając, że list cesarza jest szczery, a jest to uprawnione, można powiedzieć, iż Konstancyjn rzeczywiście doświadczył dylematu związanego z naukami głoszonymi przez Ariusza. Bowiem przyjęcie określonego założenia relacji Syna Bożego do Boga Ojca wymusza duchową walkę o postać własnej wiary, niezależnie od obrazu samego założenia. Fakt, że Konstancyjn prawdopodobnie odwrócił się po soborze nicejskim w stronę arianizmu, nie świadczy więc o czystym oportunizmie¹⁶⁶. W życiu Konstancyjny trzeba również uwzględnić jego złożoną sytuację światopoglądową przed wejściem w relacje z chrześcijaństwem, a więc kult "Słońca niezwykłego"¹⁶⁷. Warto też

¹⁶¹ Socr. I 9.

¹⁶² Socr. I 9; Soz. I 20.

¹⁶³ Socr. I 35; Soz. II 28. Pogląd ten reprezentowany: E. Wipszycka, *Kościół...*, 151 i nn.

¹⁶⁴ Socr. I 25-26; Soz. II 27.

¹⁶⁵ Socr. I 9.

¹⁶⁶ J. Burckhardt, *Czasy...*, s. 232.

¹⁶⁷ Tamże, s. 236 i nn.

uwzględnić fakt, mówiący, iż Konstancyń, wprawdzie zgodnie z powszechnym zwyczajem, przyjął chrzest pod koniec swego życia¹⁶⁸. Prawdopodobnie nigdy nie uczestniczył zatem całkowicie w Mszy Świętej, a to również wpływa na obraz pobożności. Zważywszy na te uwagi, można otrzymać obraz cesarza pobożnego, ale tak naprawdę nierozumiejącego do końca chrześcijańskiej wiary, akcentującego pobożność poprzez zgodę. Dlatego też jeśli cesarz był "biskupem spraw zewnętrznych", to stał też na zewnątrz teologii, a więc i obiektywnego poszukiwania prawdy o Bogu, mimo iż był w symbiozie z "Kościołem poszukującym".

Wydaje się zatem, że po soborze użyto dość drastycznych metod walki z kontrowersją ariańską, ale nie jako zamierzonych wcześniej działań. Trzeba bowiem dostrzec skomplikowany kontekst relacji między dwoma czynnikami, które inaczej współtworzyły zgromadzenie w Nicei – cesarzem a biskupami – by nie mówić o zamierzonych karach. Reperkusje oponentów były prowadzone na mocy cesarskiego zarządzenia, które opierało się na wcześniejszym ustaleniu biskupów w kwestiach wiary. W tym sensie lepiej mówić o dwubiegowości¹⁶⁹ akcji podejmowanych przeciw arianom aniżeli podwójnej karze¹⁷⁰. Po wydarzeniach w Nicei wszelka działalność wobec innowierstwa musiała zawierać w sobie najpierw inicjatywę Kościoła instytucjonalnego, podejmującego decyzję w sprawach wiary, oraz władzy publicznej, bazującej na synodalnych ustaleniach i wyprowadzającej z nich postanowienia represji. Wydaje się jednak, że często odwracano relacje i cesarz stawał się inspiratorem akcji. Taka sytuacja ujawniła się na przykład pod koniec życia Ariusza. Wtedy to najpierw cesarz polecił całkowicie zrehabilitować Ariusza na synodzie w Jerozolimie, w 335 r.¹⁷¹

Sobór nicejski został podjęty w późniejszym okresie kontrowersji ariańskiej jako precedens w działalności wobec chrześcijańskiego różnicowania teologicznego. Nie był jednak "precedensem zamierzonym". Zgodne działanie

wobec innowierców nie było nigdy możliwe z powodu rozdarcia w Kościele, a także "schizmy w duszy"¹⁷² cesarzy, których działań nie można sprowadzać do prostego schematu, czego chciałem uniknąć opisując rysy postawy wewnętrznej Konstancyńa.

Zakończenie

(Przedstawione metody zwalczania kontrowersji ariańskiej prześladowaniem arian)

Przedstawionych w pracy metod zwalczania kontrowersji ariańskiej w kontekście soboru nicejskiego, mimo iż objawiających się tylko na płaszczyźnie wygnań oraz edyktu, nie należy deprecjonować. Taka skłonność wyrasta m.in. z faktu, że obraz represji zaciemniają niejasne świadectwa źródłowe, jeśli nie są jednostronne to przynajmniej tendencyjne. Wydaje się bowiem, że autorzy głównych źródeł, mimo dążenia do pewnej obiektywności, nie uwolnili się od niebezpieczeństwa tworzenia dzieła z góry przyjętą tezą. Być może przyjęcie wcześniejszej tezy było jednak świadome i stało się założeniem pracy. *Historia Kościoła* Euzebiusza z Cezarei, oprócz dostarczenia informacji o początkach dziejów Kościoła, miała dowieść słuszności drogi wskazanej Apostołem przez Chrystusa. Prawdopodobnie podobne zadanie przyświecało Filostorgiuszowi, Sokratesowi i Sozomenowi. Autorom źródeł nie należy jednak zarzucać wyrafinowanego dążenia do fałszowania wydarzeń. Przyjęcie wcześniejszej tezy mogło być bowiem możliwe na drodze uznania owej tezy za prawdę. Ponadto, autorzy głównych źródeł musieli zmierzyć się z faktem uznania przez państwo pewnej opcji chrześcijaństwa za jedynie słuszną drogę. Stąd też bazując na ich relacjach niezwykle ciężko zbliżyć się do obiektywnego obrazu przebiegu wydarzeń związanych z tak ważnym i symbolicznym dla nich wydarzeniem, jakim był sobór nicejski. Sytuacji nie ułatwia fakt braku niektórych niezwykle ważnych źródeł, które mogą być odtwarzane przede wszystkim na

¹⁶⁸ V.C. IV 61-4.

¹⁶⁹ J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia...*, s. 200.

¹⁷⁰ R. Williams, *Arius...*, s. 70.

¹⁷¹ Socr. I 33; Soz. II 27.

¹⁷² A. J. Toynbee, za: J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia...*, s. 193.

podstawie treści zawartych w pismach teologicznych oponentów. Dlatego ukazywanie obrazu represji wymierzonych przeciwko arianom jest w znacznej mierze hipotetyczne.

Hipotetycznością obrazu represji nie można jednak, jak wspomniano, zakrywać informacji, które zdają się być pewne. Już Ariusz stwierdził, że prześladowano go i jego zwolenników ze względu na poglądy religijne¹⁷³. Wydaje się, że stwierdzenie o prześladowaniu arian w wyniku zastosowania przedstawionych w pracy środków może być uprawnione. Pojęcie prześladowania pojawia się zawsze w kontekście skażonym niebezpieczeństwem tendencyjności. Wydaje się jednak, że główne ramy pojęcia "prześladowanie" dostarczył Sokrates Scholastyk. Stwierdził: "Prześladowaniem jest bowiem, moim zdaniem, wszelkie zakłócanie ludziom spokojnego życia"¹⁷⁴. Piękna w swej prostocie definicja została wypowiedziana w kontekście prześladowania ze strony Juliana Apostaty, który wydał edykt zabraniający chrześcijanom nauczania w rzymskich szkołach. Wiemy jednak, że prześladowania za czasów rządu Juliana prawdopodobnie miały szerszy zakres¹⁷⁵. Wydaje się też, że właśnie kontekst prześladowań, prowadzonych przez cesarza apostatę, daje możliwość najbliższego zdefiniowania tego pojęcia. Prześladowania doświadczane ze strony cesarzy-innowierców, ale chrześcijan, mogą być narażone na wyolbrzymienie ze strony autorów, ze względu na tendencyjność ich źródeł. Opisując działalność Juliana także występuje wyolbrzymienie owego prześladowania. Cesarz-apostata tworzy jednak wspólną płaszczyznę dla wszystkich

prześladowanych w owym czasie chrześcijan¹⁷⁶. Julian nie czynił bowiem różnic w definiowaniu różnych grup w ramach Galilejczyków, jak pogardliwie nazywał wyznawców Chrystusa, niezależnie od tego, jaki był dla nich obraz Syna Bożego. Do tego czasu nie doszło bowiem do wyraźnego odcięcia się między arianami a zwolennikami nauki o współistotności¹⁷⁷. Można więc przypuszczać, że autorzy, mówiąc o prześladowaniach doświadczanych ze strony cesarza Juliana, uwzględniają także grupy innowiercze. Sozomen opowiada o zabiciu ariańskiego biskupa Aleksandrii – Jerzego w kontekście męczeństwa ortodoksyjnego mnicha Teodora. Opisując śmierć Jerzego używa charakterystycznych dla opisu męczeństwa wyrażań¹⁷⁸. Filostorgiusz opowiada zaś o ogólnym prześladowaniu chrześcijan przez Juliana¹⁷⁹. Ponadto Sokrates, w stosunku do analogicznych do przedstawionych w pracy metod postępowania wobec neoarian, podejmowanych przez cesarza Teodozjusza I, zdradza, iż w zasadzie były to prześladowania:

Pragnę natomiast podkreślić, że cesarz Teodozjusz żadnego z nich [heretyków] nie prześladował, a tylko Eunomiusza polecił zesłać na wygnanie, jako tego, który niejednemu przyniósł zgubę swymi naukami, kiedy to w Konstantynopolu urządził w prywatnym mieszkaniu nabożeństwa i demonstracyjnie odczytywał napisane przez siebie dzieła¹⁸⁰.

Ponadto na podstawie m.in. uciążliwych wygnań była budowana przez nicejskich historyków

¹⁷³ Wskazuje na to fragment listu do Euzebiusza z Nikomedii zachowany u Epifaniasza: Epiph., *Pan.* 69, 6, za: J. N. D. Kelly, *Początki...*, s. 174.

¹⁷⁴ Socr. III 12.

¹⁷⁵ Por. relację Sozomena na temat prześladowania jego przodków: Soz. V 15. Por. R. Smith, *Julian's god. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London – New York 1995, s. 215 i n.

¹⁷⁶ M.in.: Phil. VII 1, Soz. V 4.

¹⁷⁷ Posiadamy wzmianki świadczące o odrębności w liturgii arian i wyznawców współistotności: Soz. V 7, Soz. V 13, Soz. VIII 5, Soz. VIII 8. Na jedność liturgii wskazuje poniekąd wzmianka: Soz. VII 6. Musimy zdać sobie jednak sprawę, że nawet w ramach wyznawców tej samej nauki istniały liturgiczne różnice: Soz. VII 19, Por.: H. Chadwick, *Kościół...*, s. 240. Dowodem na nieodcinanie się od tradycji chrześcijańskiej jest zaś dzieło Filostorgiusza, w którym wspólnym elementem tradycji chrześcijan przed ariańską kontrowersją autor próbuje nadać ariański wygląd: Phil. II 13, Phil. III 2, Phil. III 14, Phil. VII 8.

¹⁷⁸ Soz. V 7.

¹⁷⁹ Phil. VII 1.

¹⁸⁰ Socr. V 20.

Kościół tradycja o świętości Atanazego i Jana Chryzostoma¹⁸¹.

Przytoczone wyżej słowa Sokratesa o Eunomiuszu wskazują także na główny czynnik, który motywował do stosowania przedstawionych metod walki z kontrowersją ariańską; do ich prześladowania. Eunomiusz, tak jak i wcześniej Ariusz, "przyniósł zgubę swymi naukami". Wydaje się bowiem, że tak przyjęta postawa uprawniała do stosowania przemocy wobec tych, którzy szkodzili prawowiernej wierze, sobie i innym chrześcijanom. Ówczesni pojmowali raczej w ten sposób, że "wobec prawdy nie ma miejsca dla chłodnej tolerancji"¹⁸². Prawdopodobnie to stwierdzenie najlepiej tłumaczy fakt represjonowania innowierców, niezależnie od rozstrzygnięcia o prawdziwości jakiegokolwiek nauki. Tym też należy tłumaczyć nie tylko przedstawione metody zastosowane w kontekście soboru nicejskiego, ale wydaje się, że także późniejszą działalność cesarzy proariańskich. Niezwykle ważnym czynnikiem, który przyczynił się również do podjęcia przedstawionych metod, tak emocjonalnie opisywanych przez historyków

źródeł, był charakter kontrowersji ariańskiej. W walce o postać Chrystusa nie chodziło o spekulacje metafizyczne; nie zdołałyby one w owych dwóch stuleciach [IV i V wieku] wstrząsnąć tak do głębi, i to najprostszymi ludźmi. Chodziło raczej o pytanie: Co się dzieje, gdy zostaję chrześcijaninem, gdy przyjmuję imię Chrystusa i przez to stwierdzam, że On jest wzorem człowieka i miarą człowieczeństwa? Jakiej przez to dokonuję przemiany istnienia, jaką przyjmuję postawę wobec istnienia ludzkiego? Jak głęboko sięga ten proces? Jaka się przy tym dokonuje ocena rzeczywistości?¹⁸³

Te pytania, sformułowane przez J. Ratzingera, nie zawsze wyraźnie w tej formie, ale nieustannie przewijają się przez ówczesne źródła. Walka o obraz wiary w Zbawiciela znajdowała wyraz w przytoczonych na początku słowach synodu z Antiochii, pismach Atanazego, czy sformułowaniach Filostorgiusza, Sokratesa i Sozomena. Walka o obraz Jezusa z Nazaretu wstrząsała najprostszymi ludźmi. Wydaje się jednak, że mogła również wstrząsnąć cesarzem Konstancyjnym.

¹⁸¹ W źródłach m.in. Socr. I 32, 35, II 11, 17, II 23, III 14, IV 14, VI 5, 15, 18 VII 45; Soz. II 18, 22-23, 25, 28, III 2, 5, 10, 20, 22, IV 10, V 6, 15, VI 5, 12, VIII 17, 20, 22.

¹⁸² H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 53.

¹⁸³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 88.

BIBLIOGRAFIA

•RÓDŁA:

- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. Stokowska M., Kraków 1996.
- Atanazy, fragmenty: *Epistula Ad Serapinum*, *Epistula Ad Aegyptos*, *Epistula Ad Afros*, *Orationes contra Arianos*, *De Decretis Nicaenae Synodi*, *Historia arianorum*, [za:] Longosz S., *Problem literackiej spuścizny Ariusza*, Lublin 1971; Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. Mrukówna J., Warszawa 1988; Hanson R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine. The Arian controversy 318-381*, Edinburgh 1993; Hanson R. P. C., *The Source and Significance of "Oratio contra Arianos" Attributed to Athanasius*, "Vigiliae Christianae", t. 42, 1988, nr 3, s. 257-266.
- Dokumenty soborów powszechnych, tekst grecki, łaciński i polski, T. I (325-787)*, red. Arkadiusz B., Pietras H. SJ, Kraków 2001.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. Baron A., Pietras H. SJ, Kraków 2006.
- Epifaniusz, *Panarion*, fragmenty: [za:] Longosz S., *Problem literackiej spuścizny Ariusza*, Lublin 1971.
- Eusebius, *Life of Constantine*, przeł. [ang.] Cameron A., Hall S.G., Oxford 1998.
- Euzebiusz, *Historia Kościelna*, przeł. ks. Lisiecki A., Poznań 1924.
- Filostorgiusz - Bidez J., Winkelmann F., *Philostorgius, Kirchengeschichte*, Berlin 1981. W pracy korzystam z angielskiego przekładu: Wallford E., <http://www.earlychristianwritings.com/fathers/philostorgius.htm>.
- Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, przeł. Kazikowski J. S., wstęp Zieliński Z., Warszawa 1980. Wydanie krytyczne: Bidez J., Hansen G. H., *Sozomenus, Kirchengeschichte*, Berlin 1960.
- Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, przeł. ks. Stamka E., Warszawa 2005.
- Męczennicy*, red. Wipszycka E., ks. Starowieyski M., Kraków 1988.
- Rufinus, *The Church History of Rufinus of Aquileia*, przeł.[ang.] Amidon P. R. SJ, New York-Oxford 1997.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, przeł. Kazikowski J. S., wstęp Wipszycka E., komentarz Ziółkowski A., Warszawa 1986. Wydanie krytyczne: Hansen G. C., *Sokrates, Kirchengeschichte*, Berlin 1995.
- Św. Hieronim, *Listy*, t. 2, przeł. ks. Czuj J., Warszawa 1953.
- Teodoret, *Historia Ekklesiastike*, fragmenty: [za:] Longosz S., *Problem literackiej spuścizny Ariusza*, Lublin 1971; Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. Mrukówna J., Warszawa 1988; Hanson R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine. The Arian controversy 318-381*, Edinburgh 1993.
- The Theodosius code and novels and the Sirmondian constitutionis, red. Pharr C., *Princeton* 1952. Wydanie krytyczne: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmonidianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes, red. Mommsen T., Meyer P. M., *Berolini-Wiedmann* 1954.

OPRACOWANIA:

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. Pachciarek P., Warszawa 1990.
- Barnes T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- Burckhardt J., *Czasy Konstancyjna Wielkiego*, przeł. Hertz P., Warszawa 1992.
- Cameron A., *Późne cesarstwo rzymskie*, przeł. Kwiecień M., Warszawa 2005.
- Chadwick H., *Faith and Order at the Council in Nicea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, "The Harvard Theological Review", vol. 53, 1960, no. 3, s. 171-95.

- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004.
- Chesnut G. F., *The first Christian Histories*, Paris 1977.
- Daniélou J., Marrou H. I., *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, przeł. Tarnowska M., Warszawa 1984.
- Dębiński A., *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, przeł. Tokarski S., Warszawa 1994.
- Ernest J. D., *Athanasius of Alexandria. A Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context*, "Vigiliae Christianae", t. 47, 1993, nr 4, s. 341-362.
- Geppert F., *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, Leipzig 1898.
- Gwatkin H. M., *The Arian controversy*, London 1903.
- Haas C., *The Arians of Alexandria*, "Vigiliae Christianae", t. 47, 1993, nr 3, s. 234-245.
- Hanson R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine. The Arian controversy 318-381*, Edinburgh 1993.
- Hanson R. P. C., *The Source and Significance of "Oratio contra Arianos" Attributed to Athanasius*, "Vigiliae Christianae", t. 42, 1988, nr 3, s. 257-266.
- Janiszewski P., *Między apokaliptyką, Arystotelesem i astrologią: "Historia Kościelna" Filostorgiosa*, "Przegląd Historyczny", t. 87, 1996, nr 2, s. 243-263.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. Mrukówna J., Warszawa 1988.
- Kopecek T., *A History of Neo - Arianism*, Cambridge 1979.
- Leeuw G., *Fenomenologia religii*, przeł. Prokopiuk J., Warszawa 1978.
- Leppin H., *The Church historians: Socrates, Sozomenus, and Theodoretus*, [w:] *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Six Century A.D.*, red. Marasco G., Leiden – Boston 2003, s. 219-254.
- Longosz S., *Problem literackiej spuścizny Ariusza*, Lublin 1971 [maszynopis].
- Łubieński M., *Funkcje "proimion" w "Historiach Kościoła" Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena*, "Przegląd Historyczny", t. 88, 1997, nr 2, s. 207-222.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Włodkowska Z., Kraków 2006.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. Bąkowska E., Warszawa 1979.
- Smith R., *Julian's god. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London – New York 1995.
- Stachura M., *W poszukiwaniu istoty "przestępstwa" innowierców. Studia nad terminologią ustaw wymierzonych w niekatolików wydanych w latach 364-450/5*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. IV, red. Derda T., Wipszycka E., Kraków 2004, s. 219-269.
- Thomson R. W., *The Armenian adaptation of Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, Leuven-Paris-Sterling 2001.
- Urbainczyk T., *Socrates of Constantinople: historian of church and state*, University of Michigan Press 1997.
- Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu: praca zbiorowa. T. 3, •ródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. Wipszycka E., Warszawa 1999.
- Williams R., *Arius. Heresy and Traditon*, London 2001.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006.