



Horyzonty Polityki
2019, Vol. 10, N° 33



KAZIMIERZ ILSKI

<http://orcid.org/000-001-9422-8548>
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Historii
ilskikaz@amu.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2019.1033.02

***Potestas i auctoritas* w rozumieniu władzy Konstantyna Wielkiego**

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem jest rozszerzenie argumentacji w badaniach nad koncepcją „teologii politycznej” Euzebiusza z Cezarei oraz polityką religijną Konstantyna Wielkiego. Na początku IV w. wraz ze zmianami społecznymi i religijnymi poszukiwano nowych uzasadnień dla monarchicznej władzy cesarza. Chrześcijaństwo stawało się podstawą kształtowania autorytetu zarówno w strukturach Kościoła, jak i w strukturach państwa. Ten problem badamy z punktu widzenia pojęć *potestas* i *auctoritas*.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Problem należy do kilku dyscyplin naukowych: historii, filologii klasycznej, teologii, socjologii, politologii. Analiza źródeł wynika z metod filologicznych, ale interpretacja zachowuje charakter interdyscyplinarny.

PROCES WYWODU: Po ustaleniu zakresu semantycznego głównych pojęć i wskazaniu na ryzyko rozmiękania się tych pól w różnych językach, analiza „teologii politycznej” odbywa się z rozróżnieniem poglądów łacińskiego Zachodu i greckojęzycznego Wschodu. Punkt ciężkości położony jest na *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Euzebiusz, działając z pełnym przekonaniem od początku swej pisarskiej aktywności, a ostatecznie, być może pod wpływem tegoż biskupa, także Konstantyn Wielki, współtworzyli ideę politycznego monoteizmu jako podstawy funkcjonalnej monarchii. Upowszechniali ideę

Sugerowane cytowanie: Ilski, K. (2019). *Potestas i auctoritas* w rozumieniu władzy Konstantyna Wielkiego. *Horyzonty Polityki*, 10(33), 29-47. DOI: 10.35765/HP.2019.1033.02.

„ludu Bożego” pozostającego w relacji z jednym Bogiem i poddanego jednemu prawu oraz jednemu cesarzowi. Dla ukształtowania idealnego obrazu cesarza nie cofnięto się przed przedstawieniem także jego apoteozy na podstawie teologii chrześcijańskiej.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Mimo ogromu literatury i różnorodności hipotez badanie pism Euzebiusza z Cezarei nie jest zamkniętym procesem. Rozróżnianie jego poglądów od praktyki politycznej Konstantyna Wielkiego jest obiecującym zadaniem badawczym.

SŁOWA KLUCZOWE:

teologia polityczna, Euzebiusz z Cezarei, Konstantyn Wielki, *potestas, auctoritas*

Abstract

**POTESTAS AND AUCTORITAS IN THE CONTEXT
OF POWER OF CONSTANTINE THE GREAT**

RESEARCH OBJECTIVE: The goal is to expand the arguments in research on the concept of “political theology” of Eusebius of Caesarea and the religious policy of Constantine the Great. At the beginning of the 4th century, along with social and religious changes, new justifications were sought for the monarchical power of emperors. Christianity was becoming the basis for shaping authority both in the structures of the Church and in the structures of the state. We examine this problem from the point of view of the concepts of *potestas* and *auctoritas*.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The problem belongs to several scientific disciplines: history, philology, classical theology, sociology, political science. The analysis of references is drawn from philological methods, but the interpretation retains interdisciplinary character.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: After determining the semantic scope of key concepts and pointing to the risk of their divergence in different languages, the analysis of “political theology” takes place with a distinction between the views of the Latin West and the Greek-speaking East. The main focus is placed on *Vita Constantini* by Eusebius of Caesarea.

RESEARCH RESULTS: Eusebius, acting with full conviction from the beginning of his writing activity and ultimately, Constantine the Great, perhaps under Eusebius’ influence, co-founded the idea of political monotheism as the basis of a functional monarchy. Eusebius disseminated the idea of “God’s people” in a relationship with One God and subject to one law and one emperor. To shape

the ideal image of the emperor, even the emperor's apotheosis was presented based on the Christian theology.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:
Despite the enormity of literature and a variety of hypotheses, studying the writings of Eusebius of Caesarea is not a completed task. Distinguishing his views from the political practice of Constantine the Great is a promising research task.

KEYWORDS:

political theology, Eusebius of Caesarea, Constantine the Great, *potestas, auctoritas*

Słowa *potestas* i *auctoritas* traktujemy jako główne pojęcia w analizie źródeł i przejawów władzy Konstantyna Wielkiego.

Potestas rozumiana jest przy tym jako władza – panowanie, zwłaszcza władza polityczna oraz jej wykonywanie w procesie administrowania państwem. Tym samym jest to uprawnienie urzędnika, także tego, który sprawuje władzę najwyższą z prerogatywami jej bezpośredniego wykonywania i to w sytuacjach ostatecznych, np. rozstrzygnięcia o karze śmierci i wykonywania takiego wyroku.

Auctoritas oznacza powagę lub autorytet, także autorytet instytucji, np. autorytet senatu oraz autorytet prawa oparty na *iuris consulti* (Dajczak, 2013, s. 39-43). Również pewne teksty mają swój nadzwyczajny autorytet (Mielcarek, 2013, s. 11-23). W odniesieniu do osób lub między osobami *auctoritas* oznacza posiadanie poważania i szacunku oraz możliwość wywierania wpływu. Nie do pominięcia jest autorytet bogów oraz tych, którzy im służą lub wykonują władzę w ich imieniu. *Auctoritas* w takim rozumieniu jest przesłanką budowania teokracji. Wzorem takiego rozumowania w historii Imperium Romanum był Oktawian August, którego *auctoritas principis* pozwalała rozciągać władzę nad wszystkimi przejawami władania nad Imperium Romanum (*auctoritate omnibus praestiti* – górowałem nad wszystkim powagą)¹.

1 Patrz: *auctoritas principis* (Wołodkiewicz, red., 1986, s. 26). Obszernie: Coppola, 2006, s. 198. *Auctoritas* rozumiana była przez wielu autorów jako funkcja cnót; patrz: Balmaceda, 2017, s. 207, s. 213-214.

Rozumując etymologicznie, jeśli w języku polskim słowo autorytet zachowuje bliski związek z łacińskim pierwowzorem, to jednak w innych językach europejskich zakres semantyczny istotnie się przesunął.

Authority w języku angielskim oznacza władzę samą w sobie (choć może oznaczać także eksperta). *Autorite* po francusku oznacza władzę, ale zwłaszcza prawo rządzenia, moc urzędową. *Autorita* po włosku to władza, zwierzchność, ale także powaga, znaczenie, autorytet. *Die Autoritaet* po niemiecku zachowuje w przewodze aspekty moralne nad funkcjonalnymi; słowo to oznacza autorytet oraz powagę w sensie umysłowym lub moralnym. Mimo to *autoritaer* jako Adjektiv, choć wyprowadzony z tego, co polega na autorytecie, to jednak wiedzie do rozumienia, że chodzi o państwo totalitarne (?) lub władzę autorytarnego, a więc dyktatora, który nie tyle cechami moralnymi, ile brutalną siłą (*potestas*) utrzymuje się u władzy.

Już te aspekty leksykalne sprawiają, że rozumienie władzy Konstantyna Wielkiego przez historyków współczesnych napotyka oczywiste trudności i wiedzie do rozmaitych ocen podstaw jego władania. Jako przykład wskażmy pracę N. Lenskiego, *Constantine and the Cities. Imperial Authority and Civic Politics* (2016), w której tytule występuje zasadnicze dla nas słowo, oraz z innej strony książkę S. Bralewskiego pt. *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. I, „Niezwykła przemiana” – narodziny nowej epoki (2019). To, że akcenty położone są przez autora na Konstantynie Wielkim, wynika nie tylko z treści, ale także z ikonografii na okładce. *Symmachia* natomiast, co autor ten wnikliwie tłumaczy, oznacza współwładanie lub prowadzenie wspólnej walki.

Problem adekwatnego zakreszenia znaczeniowych zakresów słów kluczy występuje także na poziomie języka źródeł, gdyż słowo ‘to kratoun’ ostatecznie „troszkę” obejmuje część pola semantycznego ‘potestas’. Natomiast słowo ‘dynasteia’, obficie występujące w traktatach Arystotelesa o władzy, z pewnością inaczej jeszcze (w innym rozumieniu) określa władzę, rządy (rządy oligarchiczne), znamienite czyny. Nie mamy więc do czynienia z synonimami w jakiegokolwiek parze tych pojęć. Słowa łacińskie mają wybitnie „rzymski”, ze swego ducha i prawniczego znaczenia, charakter i ewentualne związki z greką należałoby dokładnie zbadać na konkretnym tekście (np. konkretnym greckim tłumaczeniu z łaciny lub odwrotnie, ale nawet wówczas będzie to zubożenie).

Choć więc dla badania wyobrażeń dotyczących władzy Konstantyna Wielkiego nie brakuje źródeł greckojęzycznych, to jednak instrumentarium pojęciowe, które miałyby pozwolić uchwycić zasadnicze cechy jego władzy, zwłaszcza sposoby jej uzasadniania, pochodzi (mentalnie) z łacińskiego Zachodu². Tam bowiem fundatorem poglądu o bezpośrednim związku istoty państwa i religii był Marek Terencjusz Warron. Co prawda jego dzieło pt. *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* nie zachowało się, jednak porządny wgląd w jego treść pozostawił nam św. Augustyn w VI księdze *De civitate dei*³. Trudno byłoby się spodziewać od tegoż ojca Kościoła sądów afirmatywnych dla zdań Warrona, ale związek teologii i polityki jest dla obu myślicieli nader oczywisty; „Aliści prawdziwa religia nie została ustanowiona przez to lub inne państwo ziemskie; przeciwnie, sama w całej pełni ustanowiła państwo niebieskie” (Augustyn, *D civ. dei*, VI, 9, 5). Augustyn, dociekając „teologii państwowej”, postawił także akcent na poglądy Seneki⁴, ale dla naszkicowania aspektów leksykalnych i wynikających stąd problemów semantycznych zaznaczył: „Obecnie chodziło nam więc o trzy teologie, które Grecy zwą mityczną, fizyczną i polityczną, a które można po łacinie nazwać baśniową, naturalną i państwową” (*Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis ciuilis*) (Augustyn, *De civ. dei*, VI, 12)⁵. I w konsekwencji tego, pod koniec rozdziału księgi VI nie miał wątpliwości, że „teologię państwową” należy traktować jako instrument kształtowania relacji Boga do człowieka i odwrotnie: „Bogowie, których wielbi owa teologia

2 To dość oczywiste stwierdzenie domaga się jednak jakiejś rekapitulacji; do mnie przemówiły zdania, które napisał J. Assmann: „Die Menschen bewohnen nicht nur verschiedene Laender, sondern auch verschiedene Sinnwelten, und diese symbolischen Universen gewinnen sichtbare, dauerhafte und verpflichtenede Form sowohl in den Institutionen der politischen Herrschaft und Gemeinschaft, als auch in denen der religioesen Ordnung. Je weiter man in der Zeit zurueckgeht, desto schwerer wird es, zwischen religioesen und politischen Institutionen z unterscheiden” (2000, s. 15).

3 Patrz także: Chlewicka, 2016, s. 9-29.

4 „Deneca, the «humanist saint» of the first century, and Stoic philosopher, would have been known to Augustine as one of the great examples of this shae of the minde” (Hollingworth, 2013, s. 35).

5 Liczne aspekty zbadała T. Wnętrzak (2002, zwłaszcza s. 94-100).

państwowa (*ciuilis theologia*), nie mogą, jak dowiedliśmy, dać żywota wiecznego”. Jedno jest oczywiste, teologia polityczna nie jest wyłączną cechą chrześcijaństwa. Nie jest też specyficzną cechą Zachodu.

W dalszych ustaleniach trzeba więc zgodzić się na to, że Konstantyn Wielki należał do świata wyobrażeń politycznych przedchrześcijańskich i chrześcijańskich, należał też do świata wyobrażeń Zachodu i Wschodu.

Ogólnie ujmując, ocena władzy Konstantyna Wielkiego, czy też jej rozumienie, ma co najmniej trzy perspektywy zawarte w pytaniach: (a) Jak sam cesarz stylizował swój obraz i jakie postawy (kreacje) przyjmował? (b) Jak został przedstawiony przez współczesnych i wkrótce po jego śmierci piszących teologów oraz historyków? (c) Jak odnosi się do obu tych perspektyw współczesna historiografia oraz jakie wnioski dominują w nauce w ostatnich dziesięcioleciach? Trzeba zaznaczyć, że przyrost literatury jest ogromny, a szczególna koncentracja wystąpiła w związku z jubileuszowymi konferencjami upamiętniającymi wydanie tzw. edyktu mediolańskiego w roku 313⁶. Mimo wielostronności i gruntowności badań już opublikowanych nie mam wątpliwości, że sama postać i istota zmian zachodzących na początku IV w. nadal inspirować będzie historyków, filologów i teologów do dalszych wysiłków badawczych.

Tymczasem zamierzam obstawać przy poglądzie, że Konstantyn Wielki nie dokonał jednorazowej, rewolucyjnej zmiany prowadzącej do gwałtownej rewizji koncepcji państwa i koncepcji władzy sprawowanej w imperium⁷. Uruchomił wszak pewien proces, który

6 Wybór z tej bibliografii trafnie wskazał S. Bralewski (2019, przypis 2, s. 1-2 oraz zamieszczona w tej książce obszerna bibliografia, s. 211-231). Także w Polsce odbyła się konferencja, której drukowanym skutkiem jest tom pt.: *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski, D. Próchniak, Poznań 2014.

7 A. Kotłowska (2009, s. 186) używa sformułowania „Filozofia polityczna” i pisze: „W myśli politycznej Euzebiusza wyraźnie wyodrębniają się dwa nurty. Jeden z nich to monarchiczna koncepcja władzy i jej legitymizacja w sferze sacrum”. Cesarz to wikariusz oraz tłumacz Logosu, jego zastępca i urzędnik. Jakkolwiek by nie patrzeć, chodziło o politykę religijną. W tej sprawie odrębnie: Ziółkowski, 2014, s. 47-51. W sprawie tzw. przełomu konstantyńskiego por. Bralewski, 2014, s. 115-143. W kwestii „pełnego nawrócenia Konstantyna” dyskusja pozostaje otwarta; por. Naumowicz, 2014, s. 183, tam także przypis 2. W tomie tym (s. 200) oddano również dyskusję,

za jego życia i politycznej aktywności (306-337) wypełnił właściwie jedno polityczne pokolenie i trwał nadal. Z jednej strony jako cesarz zakorzeniony był w wyobrażeniach poprzedników, jednak nie dość spetryfikowanych, lecz podlegających dynamicznym zmianom uruchomionym zwłaszcza pod presją Dioklecjana. Kierunek licznych reform na przełomie III i IV w. wynikał z presji przebiegających zmian społecznych, zwłaszcza religijnych. Nie brakowało przy tym działań konfrontacyjnych, zwłaszcza w latach 303-305. Odstąpienie od prześladowania chrześcijan w kolejnej dekadzie, następującej po abdykacji Dioklecjana, utrwaliło się na przyszłość, dając chrześcijanom już nie tylko tolerancję, lecz również realne wsparcie dla Kościoła. Panowanie Konstantyna miało w sobie wszak ciągle elementy politycznego eksperymentu. Cesarz mógł być oczywiście inspirowany osobistym nawróceniem, ale nie był wyzuty z cynicznej, politycznej kalkulacji⁸. Opierała się ona na założeniu, iż *salus imperii* uzależniony jest od pobożności, co wyrażone zostało w formule prawnej jednej z konstytucji wydanych w roku 361 przez Konstancjusza i Juliana (Constantius Augustus et Iulianus Caesar); „Chcemy bowiem zawsze cieszyć się i chlubić wiarą, wiedząc, że nasze państwo bardziej opiera się na religiach niż urzędach i pracy fizycznej czy trudzie”⁹. Zachowanie formy pluralis (*scientes magis religionibus*) jest oczywistym wyrazem kompromisu wobec postawy Juliana i jego polityki religijnej. Ogólnie jednak ujmując, jeszcze w szóstej dekadzie IV w.

w której głos (podzielany przeze mnie) zabrał Jan Prostko-Prostyński: „w akcie założenia Konstantynopola, nowej stolicy czy nowego miasta, powiedzmy na razie rezydencjonalnego, akcie świątecznym i uroczystym, wzięli udział kapłani pogańscy? Jaki był w tym cel Konstantyna, skoro – jak tutaj niejedną raz podkreślano – obrał on ostry kurs na chrześcijaństwo?”. Trzeba przypomnieć, że w 1880 r. Theodor Brieger konsekwentnie używał określenia „polityka religijna” – Constantin der Grosse als Religionspolitiker (Brieger, 1880, s. 5-33).

- 8 O wybranych aspektach tego procesu wypowiedziałem się już wcześniej i dlatego pewne nawiązania będą nieuniknione (Ilski, 2014, s. 275-286; Ilski, 2014 [2015], s. 37-48; Ilski, 2015, s. 137-151).
- 9 CTh XVI 2,16: „Gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri” (tłumaczenie Agnieszka Caba. Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta, 2014).

zdanie to nie falsyfikowało nastawienia dworu i społeczeństwa do kwestii relacji bogów do spraw tego świata.

Na obecnym etapie badań i zaciętych dyskusji dotyczących polityki Konstantyna Wielkiego trafne wydają mi się ostatnie, liczne ustalenia S. Bralewskiego. Autor ten precyzyjnie wydobywa ze źródeł argumentację Euzebiusza z Cezarei, z której wynika, że „Cesarstwo Rzymskie rządzone przez Konstantyna stało się kopią (*mimesis*) Królestwa Niebiańskiego. Zostało stworzone na obraz Królestwa Bożego, tak jak człowiek został stworzony na obraz Jednego Boga” (Bralewski, 2019, s. 76-77)¹⁰. W takim założeniu, które dotyczyło uprawnień do władania nad całą ziemią, dopatrywać się było można naturalnego związku Boga i cesarza:

Władca Imperium Romanum stawał się jednocześnie naturalnym opiekunem Kościoła i winien prowadzić swoich poddanych ku zbawieniu. Cesarz będąc przyjacielem Boga i Jego wybrańcem, pozostawał z Nim w stałym kontakcie, a dzięki otrzymywanym od Niego natchnieniom stawał się tłumaczem Jego woli (Bralewski, 2019, s. 77-78).

Bóg był więc źródłem autorytetu cesarza, który doznawał podobnych adoracji (w gestach i atrybutach, podobnych także do adoracji starych numina) w związku z prezentacją dokonującą się zarówno w pałacu, jak i świątyniach. Najwyższym przejawem uszanowania autorytetu cesarza była proskyneza. Wobec tych ustaleń nie traci na znaczeniu dawniej już wypowiedziana przez Stevena Runcimana ocena:

Euzebiuszowa koncepcja ustroju państwowego utrzymywała się w Bizancjum przez stulecia. Nigdy nie stał się on ustrojem oficjalnie, mógł więc być przekształcany stosownie do wymogu czasów. Tradycje rzymskie trwały nadal, aby go miarkować i przypominać cesarzowi, że skoro reprezentuje on Boga wobec ludzi, to jest także jego obowiązkiem reprezentować ludzi wobec Boga. Koncepcja Euzebiuszowa nigdy nie zakorzeniła się na Zachodzie, gdzie znikła, skoro osłabła faktyczna potęga cesarstwa. Myśli Zachodu bliższa była alternatywna koncepcja Państwa Bożego świętego Augustyna. Teoria Euzebiusz jednak dała Bizancjum poczucie jedności, własnej godności i Bożego zamysłu, podtrzymujące cesarstwo aż do końca.

10 Tu z powołaniem się na: Euzebiusz, Pochwała Konstantyna III, s. 202. Patrz także s. 76, przypis 32, gdzie z obszernej literatury poświęconej tej sprawie trafnie wybrano prace z ostatnich kilkudziesięciu lat.

Zasługę tę przypisać należy Konstantynowi, człowiekowi, który nie był kimś wybitnym ani pod względem umysłu, ani świętości, ale okazał się tolerancyjnym i sumiennym administratorem, szczerze nawróconym na wiarę Chrystusową (Runciman, 1982, s. 29)¹¹.

S. Runciman z niezwykłą intuicją wskazał też, że nie tyle instytucje i ich uprawnienia (*potestas*), ile autorytet uzależniony od siły charakteru, determinacji i jednak pewnej relacji do otoczenia, a zwłaszcza relacji z kapłanami kształtował labilnie miejsce cesarza w strukturach państwa i Kościoła. Obie instytucje zachowywały przy tym odrębność, choć cesarz odgrywał swe role i dokonywał autoprezentacji w jednej i drugiej, zaszczeniając też obustronnie atrybuty, gesty, ceremonie i swe realne uprawnienia. Właśnie ten dynamiczny proces domagał się pewnego intelektualnego opracowania. Rola Euzebiusza z Cezarei na tej drodze pozostaje ciągle jeszcze ponętym przedmiotem badań. Bez względu na wynik tych dociekań rola biskupa pochodzącego z Cezarei jest w każdym razie nie do przecenienia. Ciągłe poszukujemy też pewnych etykiet, aby role odgrywane przez Konstantyna Wielkiego, Euzebiusza z Cezarei i innych protagonistów nowego ładu zwięźle, acz adekwatnie odbić lub nowocześnie wyrazić.

Euzebiusz jako autor odpowiedzialny za kształtowanie obrazu Konstantyna, a sam sobie taką rolę wyznaczył, najbardziej efektywnie nazwany został, jak sądzę, przez F. Overbecka w słowach: „hoftheologischen Friseur der kaiserlichen Peruecke”¹².

Berthold Altaner nazwał Euzebiusza wiernym cesarzowi biskupem państwowym, który rozwijał chrześcijański ideał cesarza i państwa (Altaner i Stuiber, 1990, s. 308).

Obok poszukiwania brawurowych lub coraz bardziej atrakcyjnych ujęć zachodzi jakaś powszechna zgoda, aby traktować Euzebiusza jako wynalazcę „teologii politycznej” (przynajmniej na Wschodzie). Zagadnienie to powinno być jednak poddane pewnemu głębszemu oglądowi z punktu widzenia nowożytnej recepcji, a także metodologii nauk¹³.

11 Bezpośrednio do tej myśli nawiązał S. Bralewski (2019, s. 79).

12 Do tego sformułowania nawiązali liczni, dla przykładu: G. Ruhbach (1933, s. 238), M. Wallraff (1997, s. 283). Ostatnio M. Vinzent (2019, s. 62).

13 Przegląd problematyki podał B. Sacler.

Jeśli bowiem teologia polityczna jest opisem dynamicznego związku wspólnoty (*polis – civitas*) ze światem bogów, to regulacja tych relacji może być nazwana religijnym porządkiem, rozumianym wszak jako element lub pewien aspekt porządku politycznego (ustroju). Wprowadza to, czy też raczej opisuje dwa aspekty władania: wertykalny – budujący relacje między władcą i Bogiem/bogami oraz horyzontalny – budujący relacje społeczne i strukturę władzy (Assmann, 2000, s. 15). Pierwszy z nich jest przedmiotem badań teologów. Drugi stał się domeną socjologii, antropologii, prawa i politologii oraz w relacji do przeszłości, rzecz zrozumiała, historii. Rozdzielanie tych przestrzeni redukuje zakres poznania. Nieodpowiedzialne ich mieszanie prowadzi do nieporozumień.

Doskonałym przykładem dbałości o równowagę wydaje się praca Ernsta Kantorowicza pt. *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej* (Warszawa 2007)¹⁴. Już we *Wprowadzeniu* autor ten przestrzegał: „Mistycyzm polityczny, jeśli wyrwać go z naturalnego środowiska oraz czasu i przestrzeni, jest szczególnie podatny na niebezpieczeństwo utraty czaru i znaczenia” (Kantorowicz, 2007, s. 1). Choć więc w świetle tego zdania byłoby nonsensem używać argumentacji E. Kantorowicza opartej na źródłach średniowiecznych do analizy „dwóch ciał” Konstantyna Wielkiego, to jednak racjonalność jego poglądów przydaje się zawsze, zwłaszcza że pięknie zostały ujęte:

Tego rodzaju wytworzonej przez człowieka nierzeczywistości – a właściwie, tego zadziwiającego tworu umysłu ludzkiego, który ostatecznie staje się niewolnikiem własnych fikcji – jesteśmy skłonni doszukiwać się w sferze religii, a nie w rzekomo trzeźwych i realistycznych dziedzinach – prawie, polityce i myśli konstytucyjnej (Kantorowicz, 2007, s. 4).

Oddziaływanie Konstantyna na budowanie autorytetu opartego na przesłankach sakralnych nie ustało nawet po jego śmierci¹⁵. Można bez większego ryzyka powiedzieć, że wówczas wzmogło

14 Jest to przekład z angielskiego: *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, tłumaczyli M. Michalski i A. Krawiec, redaktor naukowy wydania polskiego Jerzy Strzelczyk.

15 W kolejnych dwóch akapitach nawiązuję do artykułu: Iłski, 2015, s. 147-148.

się w pewien sposób i dzięki chrześcijańskiej teologii urealniło, ale jednocześnie nie wyzbyło się pogańskich gestów i symboli. W IV w. nadal bowiem zachodziła pośmiertna konsekracja (divinizacja) cesarzy, której celem było zrozumiałe oddanie czci zmarłemu, ale jednocześnie zagwarantowanie politycznej sukcesji i legitymizacji władzy jego następcom. Polityczna instrumentalizacja ceremonii pogrzebu i pielęgnowanie pamięci spoczywało z coraz większą intensywnością w rękach chrześcijańskich kapłanów. Propagandowe funkcje takich ceremonii odgrywały swą rolę nie tylko dla *domus* Augusta, lecz jednocześnie dla Kościoła¹⁶.

Pierwszą konceptualizację tych procesów przedstawił Euzebiusz z Cezarei w napisanym przez niego *Vita Constantini* [dalej VC]¹⁷. W całym dziele, ale zwłaszcza w opisie uroczystości pogrzebowych Konstantyna Wielkiego nie chodzi wyłącznie o kronikarski zapis (VC 4,58-60; 65-73). Nawet w przytoczonych faktach widać pewną strategię; Konstantyn zmarł 22 maja 337 r. w okolicy Nikomedii, zachodziła potrzeba transportu jego zwłok. Żołnierze ułożyli ciało w złotym sarkofagu (w jaki sposób był on niemal natychmiast osiągalny?) i procesjonalnie transportowali do Konstantynopola. W pałacu zwłoki zaopatrzone w insygnia władzy: diadem i płaszcz purpurowy. Elita państwa, tj. oficerowie, członkowie dworu i przedstawiciele magistratury adorowali cesarza tak, jakby ciągle był żywym władcą (VC 4,61). Później przeniesiono ciało Konstantyna do kościoła Apostołów, gdzie spoczął w kręgu dwunastu kenotafów¹⁸.

16 Obszerny kontekst tego zjawiska przedstawił S. Rebenich (2000, s. 300-324) w: *Konstantin und das Christentum*, Hg. H. Schlange-Schoeringen, Darmstadt 2007, s. 216-244, szczególnie s. 221.

17 Spór o VC ciągle obecny jest w nauce. Podzielam tu poglądy F. Winkelmann (1991), s. 147: „VC ist authentisch, aber wohl erst nach dem Tode Eusebs herausgegeben worden”; s. 151: „VC entspricht zu gutem Teil den hellenistischen Regeln, die fuer ein «Kaiserleben» galten. Es ist also keine eigentliche, umfassende Biographie, sondern waehlt Aspekte aus”. Strukturę VC przedstawił wyczerpująco T.D. Barnes (1989, s. 94-124). Ostatecznie wyraził też pogląd (s. 123 VC), „is a combination of conventional panegyric and something daringly original which hovers between ecclesiastical history and hagiography”.

18 Śmiała interpretacja, którą przedstawił F. Kolb (2001, s. 70), iż: „Die Position seines Sarkophags inmitten der Monumente der Apostel war nämlich in Wirklichkeit nicht die eines Apostels, sondern jene Christi inmitten seiner

Od tego momentu rola kapłanów stała się dominująca, rozpoczęli sprawować liturgię otoczeni wiernym ludem (VC 4,71). Euzebiusz nie szczędził w kolejności zdań, aby wykazać wzajemność serdecznej relacji cesarza i Boga oraz podnieść przez to znaczenie pośredniczącej roli kapłanów. Z punktu widzenia długotrwałej, zakorzenionej obyczajowości w sposób nagły i radykalny wymianie uległa rola tradycyjnych instytucji: senatu i kapłanów tradycyjnych kultów. Rola tych instytucji przejęta została przez Kościół. Biskupi uczestniczyli odtąd w dialogu, którego przedmiotem była nowa forma apoteozy utrwalająca autorytet cesarza i tych, którzy o niego dbają. W tym przypadku trzeba przyznać, że zmiana liturgii związanej z pogrzebem władcy miała charakter rewolucyjny i w kolejnych pokoleniach była systematycznie doskonalona.

Nim Euzebiusz doprowadził *Żywot* do tej kulminacyjnej sceny, stosował konsekwentnie pewne argumentacyjne strategie. W uporczywie przeprowadzonym zamyśle realnie kształtował obraz cesarza Konstantyna Wielkiego i to na tyle skutecznie, że na długie lata stał się on właściwie niedoścignionym modelem bizantyńskiego władcy.

Jako podstawowe pytanie pozostaje, na ile argumentacja Euzebiusza była nowatorska, a na ile odwoływał się on do utrwalonego obrazu postaci z przeszłości, kształtując autorytet Konstantyna w odniesieniu do tej pamięci. Ponieważ cesarz już nie żył w momencie, kiedy Euzebiusz kończył swoją panegiryczną pochwałę, i nie mógł liczyć na to, że jego dzieło zostanie przedstawione na dworze, tak jak poprzednie mowy pochwalne, zakładać można, że chodziło mu o ukształtowanie nowego modelu, czy też wzoru na przyszłość. Rzecz jasna, musiało chodzić także o upamiętnienie cesarza i przedstawienie trwałości jego panowania: „w jakąkolwiek stronę skieruję uważne spojrzenie, czy popatrzę na wschód, czy na zachód, czy obejmę wzrokiem cały świat i same niebiosy, wszędzie i zawsze widzę to samo co ongiś błogosławione cesarskie panowanie” (VC 1, 1). Klamra tej konstrukcji znajduje się w końcowej części VC. Euzebiusz kreśli tam obraz, w którym przedstawia Konstantyna jako jedyne spośród

Jünger”, musi być przedmiotem dalszych dyskusji. Trzeba wszak zwrócić uwagę na to, że w pośmiertnie wybitych monetach Konstantyna określano jako „divus lub divo”. Patrz: Koep, 1958, s. 94-102. Konstantyn uznany był świętym w Bizancjum; Spychała, 2014, s. 30-35.

śmiertelników, który doznał takiego błogosławieństwa, iż panował nawet po śmierci. Było to skutkiem czci, jaką oddawał Bogu za życia. Bóg natomiast odwzajemnił to łaską, aby jego śmiertelna część nadal królowała wśród ludzi (VC 4, 67)¹⁹. Ten eschatologiczny aspekt był sednem teologii politycznej Euzebiusza, który fundował przez to niejako koncept „dwóch ciał cesarza”.

Sądzę, że argumentacja, która powinna uzasadniać boską providencję w sposób najbardziej zrozumiały (historyczny i przez to realny), mogła być oparta na poszukiwaniu analogii do Abrahama i Mojżesza.

W związku z tym Euzebiusz, dokumentując liczne fundacje kościołów, na które Konstantyn Wielki łożył fundusze (Naumowicz, 2014, s. 187-188)²⁰, obszernie argumentował przyczyny zbudowania świątyni w Mamre. Cesarz spodziewał się bowiem najpewniej, że skoro Bóg tam właśnie objawił się Abrahamowi, to i on zazna takiego przywileju (VC 3, 51). W tym założeniu było również bez wątpienia bezpośrednie odwołanie się do *antiquitas* jako powszechnie akceptowanego źródła autorytetu²¹, zwłaszcza że to tam miało początek Prawo. Abraham jako praojciec odebrał podczas objawienia obietnicę liczного potomstwa i zapowiedź, że będzie ojcem wielu narodów (VC 3, 53)²². W tej analogii cesarz jako władca oikumene z powodzeniem mógł odnaleźć

19 και τὸ θνητὸν αὐτοῦ βασιλεύειν ἐν ἀνθρώποις ὁ ἐπὶ πάντων ἡξίου θεός, ὡδ' ἐπιδεικνύς τὴν ἀγήρω καὶ ἀτελεύτητον τῆς ψυχῆς βασιλείαν τοῖς μὴ τὸν οὖν λελιθωμένοις (VC 4.67.5, ed. Winkelmann).

20 Naumowicz wskazał nie tylko na dedykacje jerozolimskich kościołów na Golgocie: Martyrium i Anastasis (VC IV, 40; IV, 43), ale także, powołując się na Itinerarium Egeriae (48, 2), napisał: „Bazylika Konstantyna na Golgocie zastępowała świątynię Salomona zbudowaną na wzgórzu Moira i stawała się centralnym ośrodkiem kultu chrześcijańskiego”.

21 „Nie jest narodem nowym naród hebrajski, ale u wszystkich ludzi słynie ze swej starożytności, i wszyscy go znają. Otóż dzieje i pisma jego opowiadają o starodawnych mężach, niewielu i nielicznych co prawda, ale za to wybitnych pobożnością, sprawiedliwością i wszelką cnotą. (...) Taki był też Abraham, którym hebrajczycy szczycą się jako swym prarodzicem i praojcem” (Euzebiusz, HE I, 4,5). Nagromadzenie „markerów” wskazujących na starożytność jest w tym fragmencie oczywistą grą retoryczną.

22 Abraham stał się też w koncepcji Euzebiusza punktem orientacyjnym dla przedstawienia dziejów powszechnych, zwłaszcza systematycznie w Chronici Canones, patrz: Kotłowska, 2009, s. 115-117; 119-121.

samego siebie. Nie ma też najmniejszej wątpliwości, że Euzebiusz, przedstawiając dzieje Konstantyna jako wzór pobożnego życia, nazaczył jako krąg oddziaływania „cały rodzaj ludzki” (VC 1, 4)²³.

W *Historii Augusta*, utworze z końca IV w., odnaleźć można nadzwyczajną próbę synkretycznego połączenia autorytetu Chrystusa, Abrahama i Orfeusza, których posągi miały rzekomo znajdować się w lalarium Aleksandra Sewera. Historiografia pogańska była z pewnością bardziej otwarta na taki synkretyzm. Euzebiusz podchodził do tego zagadnienia z powściągliwością wykształconego teologa (Guidetti, 2013, s. 111, 164).

W takiej konstrukcji, bliskie, wprost „synonimiczne” skojarzenie Mojżesza i Konstantyna było wprost nieuniknione (Rapp, 1998, s. 685-695; Bralewski, 2019, s. 78-79). Euzebiusz nadał swej wypowiedzi i w tym przypadku znamiona odległej starożytności („Starożytna historia opowiada” VC 1, 12). Najważniejsze pozostało jednak przedstawienie Mojżesza i Konstantyna w działaniu, tj. odważnym wystąpieniu przeciwko tyranom – wrogom prawdziwej wiary (VC 1, 12)²⁴. Skojarzenia miały dotyczyć także ucieczki spod władania tyranów posługujących się intrygą (VC 1, 20). Najbardziej zaś spektakularne było połączenie (wspólnego) przeznaczenia w scenie zwycięstwa nad wrogami:

Bowiem jak niegdyś, za czasów Mojżesza, kiedy naród Hebrajczyków był bogobojny, rydwan faraona i jego wojska rzucił do morza, a wyborowych dowódców jazdy zatopił w Morzu Czerwonym, tak i w tych dniach Maksencjusz, jego żołnierze i gwardia przyboczna zatonęli w głębinach jak kamienie. Stało się to, kiedy zmuszony do ucieczki przez wspomagane Boską potęgą wojsko Konstantyna przeprowadzało się przez rzekę, która była na jego drodze (VC 1, 38)²⁵.

23 Por. Euzebiusz, LC 3, 6 gdzie został przedstawiony jako odnowiciel ziemskiego kręgu (*instaurator orbis terrarum*) (Brandt, 2006, s. 108; Bralewski, 2019, s. 13 i 61).

24 Mojżesz odgrywał także ważną rolę w *Historii kościelnej* Euzebiusza I, 2,4. Powiązał tam stworzenie świata, na podstawie egzegezy Ewangelii Jana (I, 1-3) ze współdziałaniem Chrystusa, który miał prawo „stwarzania niższych istot”. E. Hermann-Otto (2007, s. 53-54) stanowczo zbyt radykalnie ogranicza tę analogię: „Hier geht es mehr um die goettliche Bestrafung zweier gottloser Tyrannen”.

25 Także w tym akapicie zachodzi bezpośrednie nawiązanie do *Historii kościelnej* Euzebiusza (IX, 9).

Racjonalizm Euzebiusza choć z jednej strony pcha go, aby cytować Księgę Wyjścia z pochwałą Mojżesza i jego zwycięstwa (Wj 15,1-2; Wj 15,11), to z drugiej strony każe zaznaczyć, że „jeśli nie tymi samymi słowami, to w rzeczywistości samymi czynami śpiewali i mówili jak tamci ludzie” (VC I, 38) ku czci Konstantyna (VC 1, 39)²⁶.

Budowanie takich analogii stawiało Konstantyna i jego autorytet wśród prastarych ojców zakładających i kultywujących jedną prawdziwą religię, która uzasadniała używanie siły w imieniu Boga i w Jego obronie. Znosiło przez to poczucie grzechu lub winy za zadanie śmierci i to nie tylko wrogom zewnętrznym, ale także współobywatelom w wojnie domowej. Szczególnie śmierć Rzymian musiała znaleźć uzasadnienie, jeśli państwo nadal miało trwać jako polityczna wspólnota. Przesłanka religijna, relatywizująca winę, wsparta została przesłanką prawną, gdyż Abraham i Mojżesz pozostawiali w wyobrażeniach żydów i chrześcijan jako doskonali prawodawcy lub ci, którzy implantowali prawo Boga. Konstantyn przedstawiony w takim kontekście uosabiał nie tylko prawodawcze uprawnienia, ale przede wszystkim uosabiał sprawiedliwość (*nomos empsychos*). Kształtował przez to swój autorytet w kontekście długiego trwania. W tej perspektywie Kościół przedstawiano jako *verus Israel*. Mojżesz inaugurował ludzką historię opartą na prawie, Konstantyn miał natomiast w rękę wszelkie instrumenty, aby w taką historię wpisać się aktywnie.

Euzebiusz, działając z pełnym przekonaniem od początku swej pisarskiej aktywności, a ostatecznie, być może pod wpływem tegoż biskupa, także Konstantyn Wielki współtworzyli ideę politycznego monoteizmu jako podstawy funkcjonalnej monarchii. Upowszechniali ideę „ludu Bożego” pozostającego w relacji z Jednym Bogiem i poddanego jednemu prawu i jednemu cesarzowi.

26 Ten akapit bazował na LC, patrz: Eusebius, 1999, s. 215-216.

BIBLIOGRAFIA

Źródła i przekłady

- Augustyn, De civ. Dei
Augustyn św. (1977). *O państwie bożym*. Przełożył i opracował Wiktor Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Aurelii Augustini (1955). *De civitate dei*. Curaverunt B. Dombart et A. Kalb. Turnholti.
- Eusebius (1902). *Werke*. Band 1. *Laus Constantini*, hrsg. I.A. Heikel [Die grischische christlichen Schriftsteller]. Leipzig.
- Eusebius (1955). *Kirchengeschichte*, hrsg. Ed. Schwartz. Leipzig.
- Eusebius (1975). *Werke*. Band 1.1. *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, hrsg. F. Winkelmann [Die griechischen christlichen Schriftsteller]. Berlin.
- Eusebius (1999). *Life of Constantine*. Introduction, translation and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Oxford University Press, Commentary, 215-216.
- Euzebiusz, HE
Euzebiusz, LC
Euzebiusz, VC.
- Euzebiusz z Cezarei (1924). *Historia kościelna*. Tłum. A. Lisiecki. Poznań: Fiszer i Majewski.
- Euzebiusz z Cezarei (2007). *Życie Konstantyna*. Tłum. T. Wnętrzak. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- CTh
Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta (2014). Tłum. A. Cabała, oprac. M. Ożóg, M. Wójcik, wstęp M. Stachura [Synodi i kolekcja praw t. VII]. Kraków.

Opracowania

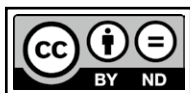
- Altaner, B. i Stuiber, A. (1990). *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Przeł. P. Pachciarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Assmann, J. (2000). *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altaegypten*. Israel und Europa. Wien.
- Balmaceda, C. (2017). *Virtus Romana. Politics and Morality in the Roman Historians*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Barns, T.D. (1989). Panegyric, history and hagiography in Eusebius' Life of Constantine. W: R. Williams (red.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 94-124.

- Bralewski, S. (2014). Przełom konstancyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia. W: Z. Kalinowski i D. Próchniak (red.), *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 115-143.
- Bralewski, S. (2019). *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*. T. I „Niezwykła przemiana” – narodziny nowej epoki. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Brandt, H. (2006). *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*. Munchen: C.H. Beck Verlag.
- Brieger, Th. (1880). *Constantin der Grosse*. Gotha: Perthes.
- Chlewicka, A. (2016). Starożytna koncepcja trzech teologii. *Studia Europaea Gnesnensia*, 14, 9-29.
- Coppola, G. (2006). *Scritti papirologici e filologici con una bibliografia di Goffredo Coppola publicista*, a cura di V. Maraglina, prefazione di L. Canfora. Edizione Dedalo Bari.
- Dajczak, W. (2013). Authority of the Roman Iurist. W: K. Ilski i K. Marchlewicz (red.), *Authority in the Past and Present. Sources and Social Function*. Poznań: Instytut Historii UAM, 39-49.
- Guidetti, M. (2013). *Constantino e il suo secolo. L' «editto di Milano» e le religioni*. Mediolan.
- Hermann-Otto, E. (2007). *Konstantin der Grosse*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Hollingworth, M. (2013). *Saint Augustine of Hippo. An Intellectual Biography*. London: Bloomsbury.
- Ilski, K. (2014). Gods of Constantine. W: K. Twardowska i in. (red.), *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues*. Kraków: Historia Iagellonica, 275-286.
- Ilski, K. (2014 [2015]). Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum. W: J. Dobosz i J. Strzelczyk (red.), *Chrystianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 37-48.
- Ilski, K. (2015). Chrzest Konstancyzny Wielkiego. W: A.M. Wyrwa i J. Górecki (red.), *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*. Poznań: PTPM, 137-151
- Kantorowicz, E.H. (2007). *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koep, L. (1958). Die Konsekrationsmuenzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung. *Jahrbuch fuer Antike und Christentum*, 1, 94-102.
- Kolb, F. (2001). *Herrscherideologie in der Spaetantike*. Berlin: Akademie Verlag.

- Kotłowska, A. (2009). „Obraz dziejów” w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lenski, N. (2016). *Constantine and the Cities. Imperial Authority and Civic Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mielcarek, K. (2013). The Authority of the New Testament. W: D. Iłski i K. Marchlewicz (red.), *Authority in the Past and Present. Sources and Social Function*. Poznań: Instytut Historii UAM, 11-23.
- Naumowicz, J. (2014). Kult chrześcijański po 312 roku. Nowe warunki rozwoju. W: Z. Kalinowski i D. Próchniak (red.), *Bitwa przy Moście Mułwijskim. Konsekwencje*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 183-193.
- Rapp, C. (1998). Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as Bishop. *The Journal of Theological Studies*, 49, 685-695.
- Rebenich, S. (2000). Vom dreizehnten Gott zum Apostell? Der tote Kaiser in der christlichen Spätantike, *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 4, 300-324 = in: Konstantin und das Christentum, Hg. H. Schlange-Schoringen, Darmstadt 2007, s. 216-244.
- Ruhbach, G. (1933). *Die Kirche Angesicht der Konstantinischen Wende*. Darmstadt.
- Runciman, S. (1982). *Teokracja biznatyjska*. Przeł. M. Radożycka. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sacler, B., *Teologia polityczna – zarys problemu*. Pozyskano z: https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/2882/1/Teologia%20polityczna_Secler.pdf (dostęp: 05.02.2020)
- Spychała, D. (2014). Konstantyn Wielki – święty cesarz czy tyran? Chrześcijański kult władcy na ziemiach wschodnich i zachodnich cesarstwa. W: Z. Kalinowski i D. Próchniak (red.), *Bitwa przy Moście Mułwijskim. Konsekwencje*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 30-35.
- Vinzent, M. (2019). *Offener Anfang. Die Entstehung des Christentums im. 2. Jahrhundert*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Wallraff, M. (1997). *Der Kirchenhistoriker Socrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*. Getynga.
- Winkelman, F. (1991). *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*. Berlin.
- Wnętrzak, T. (2002). *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w „De civitate dei” św. Augustyna*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Wołodkiewicz, W. (red.) (1986). *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Ziółkowski, A. (2014). Polityka religijna cesarstwa – „wynalazek” przełomu konstantyńskiego. W: Z. Kalinowski i D. Próchniak (red.), *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 47-51.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>