

Sławomir Bralewski

Uniwersytet Łódzki

ORCID 0000-0002-4708-0103

Oczekiwania Konstantyna Wielkiego wobec Soboru Nicejskiego (325)

Abstrakt: Mija właśnie 1700 rocznica zwołania soboru w Nicei przez cesarza Konstantyna Wielkiego. Niestety nie zachował się list konwokacyjny, w którym winna być wskazana przez władcę przyczyna czy też przyczyny, dla których biskupi mieli się spotkać na wspólnych obradach. Z owymi powodami związane były, choć nie musiały być z nimi tożsame, oczekiwania wspomnianego cesarza wobec duchownych zgromadzonych na jego zaproszenie w Nicei, jak wydają się tego dowodzić oficjalnie podane w liście cesarskim powody przeniesienia obrad z Ancyry do Nicei. W niniejszym artykule w oparciu o analizę źródeł została podjęta próba zrekonstruowania owych oczekiwań.

Słowa kluczowe: Konstantyn Wielki, Sobór Nicejski (325), credo, rygoryści

Mija właśnie 1700 rocznica zwołania soboru w Nicei przez cesarza Konstantyna Wielkiego¹. Niestety nie zachował się list konwokacyjny, w którym winna być wskazana przez władcę przyczyna czy też przyczyny, dla których biskupi mieli się spotkać na wspólnych obradach. Z owymi powodami związane były, choć nie musiały być z nimi tożsame, oczekiwania wspomnianego cesarza wobec duchownych zgromadzonych na jego zaproszenie w Nicei,

¹ Według Euzebiusza z Cezarei (*Vita Constantini* III, 6) inicjatywa zwołania soboru wyszła od samego Konstantyna, w przekonaniu Rufina z Akwilei (*Historia ecclesiastica* I, 1) od samych biskupów, Sulpicjusz Sewer (*Chronica* II, 40) wskazuje zaś na Hozjusza z Kordoby, a Filostorgiusz (*Historia ecclesiastica* I, 7) i Epifaniusz (*Panarion* II, 68, 4–5) na Aleksandra z Aleksandrii.

jak wydają się tego dowodzić oficjalnie podane w liście cesarskim powody przeniesienia obrad z Ancyry do Nicei².

Oczekiwania Konstancyntyna możemy spróbować zrekonstruować, poddając analizie List skierowany przez tegoż władcę mniej więcej rok wcześniej do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i prezbitera tamtejszego Kościoła Ariusza (Eusebius, *Vita Constantini* II, 64–72), mowę cesarza wygłoszoną w czasie soborowych obrad do zgromadzonych (Eusebius, *Vita Constantini* III, 12), informacje zawarte w źródłach na temat aktywności władcy w czasie obrad, głównie z relacji Euzebiusza z Cezarei w jego *Vita Constantini* (III, 6–16) i historiografii kościelnej³ oraz listy przypisywane cesarzowi wysyłane do Kościołów lokalnych po soborze.

1. Bagaż doświadczeń Konstancyntyna

Próbując ustalić owe oczekiwania, trzeba pamiętać przede wszystkim o dwóch niesłychanie istotnych kwestiach składających się na obciążający go bagaż doświadczeń Konstancyntyna. Pierwsza dotyczy jego rzymskiej mentalności, druga wysiłków zmierzających do zażegnania schizmy donacjańskiej w Kościele kartagińskim (Frend 1952, *passim*; Dupont, Alan i Lamberigts 2015, *passim*). Obydwie w jakiejś mierze ukształtowały cesarza nim podjął decyzję o zwołaniu soboru w Nicei. Wymieniona na początku kwestia miała charakter prymarny, gdyż związana była z wychowaniem władcy w kulturach tradycyjnych, które wykształciło w nim postawę typową dla rzymskiej mentalności epoki przedchrześcijańskiej. Z niej zaś wynikało przekonanie o nadzwyczajnej pobożności Rzymian, za którą bogowie nagrodzili ich budową imperium. Zapewnienie wsparcia sił nadprzyrodzonych mogło jednak mieć miejsce jedynie przy zachowaniu *pax deorum*, który wymagał jedności wszystkich członków wspólnoty rzymskiej *civitas* w organizowanym przez państwo

² Wspomniany list zachował się jedynie w dwóch wersjach syryjskich (*Analecta Nicaena*, 1–2; *Syriac Miscellanies*, 1–2; Barhadbšabba ʿArbaya 1977, 182–343) i jednej arabskiej (Agapius [Mahboub] de Menbidj 1911, 546–47). Zob. Opitz 1934, 41–42.

³ Przede wszystkim Historie kościelne Rufina z Akwilei, Sokratesa z Konstantynopola, Sozomena z Bethelii, Gelazego i Filostorgiusza.

kulcie bogów. Religia Rzymian była bowiem religią państwową. Ponieważ nie posiadała doktryny jej wyznawcy mogli generalnie myśleć na temat bogów swobodnie, ale za to wszyscy obywatele byli zobowiązani do uczestnictwa w kulcie, od czego zależała pomyślność całej wspólnoty politycznej. W dodatku wodzowie rzymscy przypisywali swoje zwycięstwa militarne bogom, co wiązało się czasem z koniecznością kalkulacji, który z nich może zapewnić im triumf na polu bitwy, co miało szczególnie znaczenie w czasie wojny domowej, kiedy obydwie strony odwoływały się do podobnego panteonu sił nadprzyrodzonych. Cesarz Konstantyn począwszy od słynnej bitwy przy Moście Mulwijskim w roku 312 swoje zwycięstwa wojenne przypisywał chrześcijańskiemu Bogu, uznając Go za swego Opiekuna i Sojusznika i to jest niepodważalnym faktem (Bralewski 2018, 25–70).

To ów Bóg stał się jego boskim patronem o czym cesarz pisał w swych listach już od roku 313. Zachowane cesarskie pisma, w których jest mowa o Bogu, kierowane były na ogół do chrześcijańskich biskupów i to ich Konstantyn powierzał opiece swego boskiego patrona, który w jego mocnym przeświadczeniu był Bogiem chrześcijan, bo inaczej owa formuła życzeniowa nie miałaby sensu, jeśli cesarz miałby ich polecać pogańskim bogom, których istnienie ci negowali. Znamienne, że w listach adresowanych do chrześcijan Konstantyn pisał o „naszym Bogu”⁴, a zatem Bóg chrześcijan był także jego Bogiem z czym koresponduje wyraźnie odpowiedź udzielona przez władcę w roku 314 biskupom zgromadzonym na synodzie w Arles, w której cesarz powoływał się na Chrystusa, podporządkowując się Jego sądowi⁵. W swoich listach i mowach władca wyrażał też pogląd o zależności spraw państwa od postawy i jedności

⁴ *Epistula Constantini imperatores ad episcopos scripta post Arelatense concilium* (Maier 1987, 168–71) i w Liście adresowanym do Makariusza, biskupa Jerozolimy (w latach 313–334) w sprawie budowy bazyliki Grobu Pańskiego Konstantyn pisał o wielkiej łasce „naszego Zbawiciela” (Eusebius, *Vita Constantini III*, 30, 1).

⁵ Bezpośrednio do Chrystusa Konstantyn odwoływał się jedynie w dwóch dokumentach: w Liście, skierowanym do biskupów po synodzie w Arles (Maier 1987, 168–71), w którym pisał też o wiecznej i niepojętej świętości naszego Boga (*aeterna et religiosa incomprehensibilis pietas dei nostri*) oraz w *Mowie do zgromadzenia*

Kościoła, który sam określał mianem powszechnego (*katholikos*) i to już w roku 313. Tak więc to właściwie sprawowany kult najwyższego Boga, Boga chrześcijan, miał zapewnić cesarstwu pomyślność. To wspomnianemu Bogu Konstantyn przypisywał też odnoszone przez siebie zwycięstwa militarne i wobec Niego władca był zobowiązany do wdzięczności, z czego starał się wywiązywać roztaczając nad Kościołem opiekę, wznosząc świątynie i zabiegając o jedność Jego wyznawców w kulcie (Krautheimer 1993, 509–52; Johnson 2006, 278–97; Bardill 2011, 237–59)⁶. Tych działań nie można traktować li tylko jako odpowiedź na społeczne zapotrzebowanie (Ilski 2014, 45; 2015, 141). Znamienne, że Konstantyn nie wznosił świątyń pogańskich choćby poświęconych *Sol Invictus*, a co najwyżej tolerował ich istnienie (Bardill 2011, 259–66). Wydaje się zatem, że to rok 312 był przełomowy i że to wówczas Konstantyn uczynił Chrystusa swoim boskim patronem. Zwycięstwa odnoszone pod Jego sztandarem, mając wydzwięk eschatologiczny, umocniły władcę w słuszności podjętego wyboru. Cesarz mógł nabyć przekonanie, że zwycięstwa militarne odnoszone w imię Chrystusa uwiarygadniały przesłanie Jego nauki, a tym samym obnażały fałszywe podstawy kultów pogańskich.

Jednak w reskrypcie mediolańskim wydanym kilka miesięcy po zwycięstwie przy Moście Mulwijskim w roku 313⁷, w wersji przytoczonej przez Laktancjusza, jego autorzy, Konstantyn i Licyniusz, przyznawali się do oddawania czci *summa divinitas*

świętych (Constantinus imperator, *Oratio ad coetum sanctorum*; Eusebius, *Werke*, 149–92).

⁶ W pogańskim Rzymie wodzowie również okazywali bogom wdzięczność. Prosząc o ich protekcję, składali bogom w świątyni *votum* – uroczystą obietnicę, a właściwie różnorakie wobec nich zobowiązania. Dotyczyły one często zdobyczy wojennych. Toteż ofiarowywano je bogom w czasie mającego sakralny charakter triumfu. Łączył się on ze skierowanym do bóstw dziękczynnym *supplicatio* za odniesione zwycięstwo, a wodzowie odbywający triumf uosabiali Jowisza i jemu składali ofiary wdzięczności. W ten sposób zabiegali o przychyłność bogów dla siebie i państwa w przyszłości. Zob. Balbuza 2005, 198.

⁷ Do spotkania Konstantyna z Licyniuszem w Mediolanie doszło w lutym 313 roku; zob. Barnes 2013, 535–49.

(Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48, 3)⁸, a więc najwyższemu bóstwu. W liście datowanym na początek roku 314 a skierowanym przez Konstantyna do Aelafiusza, wikariusza Afryki, w sprawie planowanego synodu w Arles, mającego zajmować się konfliktem wznieconym przez donatystów, cesarz pisał nie o Chrystusie, ale o Bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*), Bogu Najwyższym (*deus summus*), Najwyższym Bóstwie (*summa divinitas*), Najpotężniejszym Bogu (*potentissimus deus*), a w końcu Najświętszym Bogu (*sanctissimus deus*) (Maier 1987, 155–58). Wyznawcy tradycyjnych kultów odwoływali się do podobnej terminologii, posługując się określeniem Najwyższy Bóg (*summus deus* – ὕψιστος θεός) (Mitchell 2010, 167–208)⁹. Stosowali go obok innych podobnych, jak wielki bóg (μεγάλος θεός) czy największy bóg (μέγιστος θεός)¹⁰ wobec różnorodnych bogów, żeby wspomnieć tylko Jowisza Najlepszego Największego (*Iuppiter Optimum Maximus*), czy Zeusa Najwyższego (ὕψιστος), ale także Apollona, Serapisa, Posejdona czy Heliosa. Epitet ten stosowano także niekiedy wobec bóstwa określonego po prostu jako *Theos Hypsistos*, *Hypsistos* (Mitchell 2010, 167)¹¹ czy *Summus Deus* (Jaczynowska 1991–1992, 195–203). Tytułem tym jako biblijnym posługiwali się także chrześcijanie¹². Niektó-

⁸ W wersji Euzebiusza z Cezarei (Eusebius, *Historia ecclesiastica* X, 5, 5) w odpowiadającym tamtemu fragmencie mowa jest jedynie o bóstwie, boskiej istocie (θεῖος).

⁹ Formuła *summus deus* występuje też w modlitwie, jaką wedle relacji Laktancjusza (*De mortibus persecutorum*, 46) objawić miał Licyniuszowi anioł Boży, polecając, by modlił się nią wraz ze swoją armią przed starciem z wojskami Maksymina Daji. Klaus M. Girardet (2008, 365), podkreślając ambiwalentny charakter *summus deus*, wskazywał, że formuła ta „peut être compris comme la divinitas anonyme de la célèbre inscription de l’arc de Constantin de l’an 315 à Rome, qui peut être aussi païenne – polythéiste ou hénothéiste – que chrétienne, puisque son texte ne comporte aucun trait ni spécifiquement chrétien ni spécifiquement païen”.

¹⁰ Tytuł μέγας należał do najpopularniejszych i najstarszych epitetów aklamacyjnych jakimi obdarzano bogów; zob. Chaniotis 2010, 112–40.

¹¹ Nicole Belayche (2011, 139) zwróciła uwagę na dość szerokie rozumienie pojęcia *Hypsistos*, które odnosiło się „from a single God *Hypsistos*, exclusive of all fellow-deities, to a plurality of divine beings, where one is worshipped as *hypsistos* without ipso facto being separated from the others”.

¹² Zob. Rdz 14,18; Lb 24,16; Mi 6,6; Mk 5,7; Łk 1,32–35; 2,14; Dz 16,17.

rzy badacze podkreślają, że tego typu epitety odnosiły się do Boga abstrakcyjnego i bezimiennego (Mitchell 2010, 168–69), co pozwalało Konstantynowi – mimo że opowiedział się za Bogiem chrześcijan – tolerować także pogańskie kultury¹³. Wedle przekazu Euzebiusza z Cezarei ojciec Konstantyna *przez całe życie czcił Boga wszechrzeczy* (Boga wszystkich, Boga wszechświata – ὅλων θεός), którego uważał za Zbawcę i Strażnika cesarstwa oraz Szafarza wszystkich dóbr (Eusebius, *Vita Constantini* I, 27, 2), potępiając błędy wyznawców wielobóstwa. W dodatku Bóg ojca dawał samemu Konstantynowi, jak dowodził biskup Cezarei, *widzialne dowody swej potęgi i bardzo liczne znaki* (Eusebius, *Vita Constantini* I, 27). Konstan-cjusz czcił, jak wynika z tekstu Euzebiusza, Boga Wszechrzeczy, ale – jak wskazywał biskup Cezarei – sam Konstantyn nie wiedział do jakiego konkretnego boga odnosi się ów epitet. Wynikało to z tego, że epitet ów nie odnosił się tylko do Boga chrześcijan, ale też do innych bogów. Dopiero mając to na względzie, można zrozumieć *passus* z dzieła Euzebiusza, w którym cesarz przed bitwą przy Moście Mulwijskim wzywa wybranego przez siebie Boga wszystkich *przez gorliwe modlitwy i błagania, aby objawił mu, kim jest* (Eusebius, *Vita Constantini* I, 28). Tak więc trzeba stwierdzić, że Konstantyn był wyznawcą Najwyższego Boga (*summus deus* – ὕψιστος θεός). Przez jakiś czas identyfikował go z różnymi pogańskimi bóstwami, jak Mars czy Słońce Niezwycięzone (*Sol Invictus*), by przed ostatecznym starciem z wojskami Maksencjusza rozpoznać w nim Boga chrześcijan. Niewykluczone jednak, że sam władca przez jakiś czas jeszcze łączył Sola z Bogiem chrześcijan, być może widząc w Słońcu Niezwyciężonym manifestację *Summus Deus* i stąd pojawianie się wezwań i wizerunków dotyczących *Sol Invictus* na cesarskich monetach. Trudno się temu dziwić, skoro robiło tak wielu chrześcijan jeszcze ponad sto lat później za pontyfikatu papieża Leona Wielkiego (Chadwick 2004, 126).

Jeśli chodzi natomiast o drugie ze wspomnianych obciążeń, to trzeba mieć na uwadze, że nim cesarz Konstantyn zwołał sobór w Nicei, miał już za sobą prawie dwanaście lat doświadczeń

¹³ Jak podkreślał Mark Edwards (2004, 211), Konstantyn miał „to tolerate many religions in his Empire while he aimed at the final victory of one”.

z Kościołami zlokalizowanymi w zachodniej części imperium, która znalazła się pod jego władzą. Musiał się wówczas zmierzyć z rozłamem wewnątrz jednego z czołowych Kościołów lokalnych, w Kościele kartagińskim¹⁴. Konflikt ów mógł w dodatku przenieść się na inne Kościoły, toteż wymagał interwencji, tym bardziej że dla cesarza sprawa jedności w kulcie była niezwykle ważna. Toteż władca, kiedy tylko się o nim dowiedział, podjął natychmiast działania zmierzające do jego zażegnania (Kołosowski 1995, 17–37; Bralewski 2000, 427–48; Adamiak 2013, 191–201). Jak się wydaje, rozpoznanie sporu powierzył swemu ówczesnemu doradcy do spraw kościelnych Hozjuszowi z Kordoby (Piganiol 1932, 80; Frend 1952, 163). Po czym Konstantyn uznał donatystów za winnych schizmy i podjął różnorakie próby przekonania ich do zmiany zajętego przez nich stanowiska. Odwoływał się do coraz to nowych autorytetów wskazywanych przez donatystów z nadzieją, że w końcu zaakceptują wydany w ich sprawie wyrok. Oczekiwał tego zarówno po niewielkim liczebnie synodzie w Rzymie (313), jak i po znacznie większym synodzie w Arles (314). Następnie spodziewał się, bo takie nadzieje dawali mu donatyści, że uznają oni w swojej sprawie autorytet monarszy. Dlatego sam rozstrzygnął toczony przez nich spór w Mediolanie (316), jednak i tym razem nie udało się zakończyć schizmy. W końcu wobec oporu *pars Donati* Konstantyn zarządził represje skierowane przeciwko jej zwolennikom (317), aby po kilku latach z nich zrezygnować, uznając ich nieskuteczność (321). Kompromis z donatystami był niemożliwy do osiągnięcia. Władca dla dobra Kościoła i państwa musiał odrzucić ich żądania (Bralewski 2000, 427–48). Nie udało się zatem cesarzowi pojednać zwaśnionych i doprowadzić do przywrócenia jedności Kościoła kartagińskiego. Niemniej dla władcy płynęła stąd przestroga przed opowiadaniem się po którejkolwiek stronie konfliktu w kolejnym sporze, tym razem teologicznym, prowadzonym wokół nauczania Ariusza. Dla cesarza niezrozumiałym, gdyż kultury tradycyjne nie miały doktryny i generalnie można było na temat bogów myśleć swobodnie. Tak więc Konstantyn z wielkim zaangażowaniem będzie dążył do wypracowania kompromisu

¹⁴ Na temat początków donatyzmu zob. Frend 1952, 1–24; Barnes 1975, 13–22; Kołosowski 1999, 53–63; Myszor 2009, 38–48.

między zwaśnionymi i takie starania władcy widoczne są już od samego początku, kiedy tylko posiadał wiedzę na temat kontrowersji ariańskiej.

2. Zabiegi cesarza Konstantyna o jedność Kościoła

Najważniejszym rezultatem obrad biskupów, jaki cesarz spodziewał się uzyskać, było przywrócenie jedności Kościoła i generalnie jedności kultu Najwyższego Boga. Konstantyn w swoich listach i mowach wskazywał na to kilkakrotnie (Eusebius, *Vita Constantini* II, 64–72; III, 12; III, 17–20).

2.1 Kwestia rygorystów

W liście skierowanym do Aleksandra i Ariusza władca wyekspozował najpierw kwestię kontrowersji donatystycznej, wskazując na chorobę, niezdolność szaleństwo, które opanowało „całą Afrykę” i doprowadziło do podziału religijnego wśród ludu. Wobec niepowodzenia przedsięwziętych przez cesarza działań celem przywrócenia pokoju w łonie tamtejszego Kościoła, władca spodziewał się, że to właśnie biskupi ze wschodniej części cesarstwa będą w stanie zaradzić owemu problemowi, skoro z woli samego Boga potęga boskiego światła zajaśniała na Wschodzie i stamtąd ogarnęła swą jasnością cały świat, dając początek zbawienia narodom. W przekonaniu zatem Konstantyna Bóg szczególną rolę w swym planie zbawienia przewidział dla wschodnich obszarów cesarstwa, stąd władca spodziewał się, że i tamtejsi biskupi są predestynowani do odegrania czołowej roli w zachowaniu jedności Kościoła (Eusebius, *Vita Constantini* II, 66–68). Czy po wojnie z Licyniuszem, kiedy Konstantyn zjednoczył cesarstwo pod swoją władzą mógł zrezygnować z dalszych wysiłków zakończenia schizmy w Afryce, skoro tak bardzo mu na tym wcześniej zależało? Jak się wydaje do przywrócenia pokoju wśród tamtejszych chrześcijan cesarz zamierzał wykorzystać tym razem autorytet zgromadzenia biskupów całego Kościoła, co odpowiadało pewnej logice dotychczasowego postępowania wobec donatystów. Panującemu już nad wschodnią częścią cesarstwa Konstantynowi uświadomiono zapewne, że problem

rygorystów występuje nie tylko w Afryce Północnej, ale też w Egipcie, gdzie jedność Kościoła rozbijali melicjanie i w Azji Mniejszej, gdzie do schizmy doprowadzili nowacjanie. Wydaje się zatem oczywiste, że władca oczekiwał od biskupów zgromadzonych na jego zaproszenie w Nicei podjęcia stosownych decyzji, które zakończyłyby konflikty rozpętane przez rygorystów (Bralewski 2013, 203–14). Nie chodziło przy tym o wypracowanie z nimi jakiegoś rodzaju kompromisu, gdyż było to nierealne i tego całkowicie świadomy był władca. Dlatego przedstawiciele „katharoi” nie zostali zaproszeni na obrady¹⁵. Ósmy kanon przyjęty na soborze określał jedynie warunki na jakich mogli oni powrócić na łono Kościoła powszechnego, jeśli na piśmie zaakceptują jego nauczanie. Potraktowano ich z wielką łagodnością, ale wymagano od nich wyrzeczenia się dotychczasowych poglądów. Zrezygnowano przy tym całkowicie z karania „czystych”, co miało zapewne zachęcić ich do posłuszeństwa i podporządkowania się lokalnym biskupom¹⁶.

Początkowo Konstantyn zwołał biskupów do Ancyry, co może zaskakiwać zważywszy na jej położenie w głębi lądu, daleko od wybrzeży (kilkaset kilometrów w linii prostej) i siedziby cesarskiej. O wyborze Ancyry nie zadecydowało zatem jej usytuowanie. Musiały być to inne względy i to na tyle mocne by przeważyły niewygody związane z jej oddaleniem. Najprawdopodobniej wynikały one właśnie z oczekiwań władcy. Zwołanie wielkiego zgromadzenia biskupów do Ancyry zapowiadano już na synodzie w Antiochii kilka miesięcy wcześniej¹⁷, któremu przewodniczył Hozjusz z Kordoby

¹⁵ Z wyjątkiem biskupa nowacjan Akezjosa, zob. Socrates, *Historia ecclesiastica* I, 10.

¹⁶ Zob. VIII kanon soboru w Nicei (Baron i Pietras 2001, 32–34). Stanisław Adamiak (2019, 134) zwrócił uwagę, że dość łagodne późniejsze traktowanie byłych duchownych donatystycznych przez katolickich biskupów afrykańskich mogą wyglądać jak aplikacja wspomnianego kanonu.

¹⁷ Badacze nie są zgodni co do terminu, kiedy ów synod się odbył. Według jednych była to jesień 324 roku (zob. Opitz 1934, 19; Nyman 1961, 483–89; Jack Richard Nyman przypuszczał, że Hozjusz zwołał ów synod w drodze do Aleksandrii [483], a przewodniczył obradom w drodze powrotnej [486]); według innych wiosna 325 (zob. Clercq 1954, 207; Ayres 2004, 18, 50; Pietras 2025, 160), a nieraz datuje się ów synod na przełom lat 324/325 (Abramowski 1975, 356–66).

(Chadwick 1958, 259–304; Pietras 2025, 162), wracając z misji do Aleksandrii powierzonej mu przez władcę. Hozjusz o zwołaniu soboru nie mógł zdecydować sam, a więc cesarz podjął decyzję w tej sprawie zanim wysłał swego legata. Wtedy jednak kwestia kontrowersji ariańskiej mogła być co najwyżej przewidywana do ewentualnego rozpatrywania w razie niepowodzenia misji Hozjusza (Pietras 2025, 154–61)¹⁸. Jakże racje przemawiać mogły za wyborem Ancyry?

Przenosząc obrady z Ancyry do Nicei, cesarz w swym liście wskazywał na trzy powody, które o tym zdecydowały: łatwość dostępu do Nicei dla wszystkich biskupów, jej łagodny klimat oraz bliskość położenia Nikomedii, co miało ułatwić mu uczestnictwo w obradach¹⁹. Trudno oprzeć się wrażeniu, że cesarz nie ujawnił rzeczywistych przyczyn swej decyzji. Przecież wymienionych niedogodności musiał być świadom, wyznaczając Ancyrę na miejsce spotkania biskupów. Co przemawiało zatem za jej wyborem i dlaczego później cesarz dokonał korekty swojego wcześniejszego wyboru?

Jak można przypuszczać o wyborze Ancyry mogła zdecydować kwestia rygorystów. W tym mieście bowiem w roku 314 odbył się synod, który mógł być przykładem, jak należało rozwiązywać skomplikowane kwestie związane z chrześcijanami upadłymi w czasie prześladowań, nie zamykając im jednocześnie powrotu do wspólnoty wierzących²⁰. Cesarz mógł liczyć, że i tym razem zgromadzeni tam biskupi znajdą drogę do pozyskania dla Kościoła różnych odłamów rygorystów, a więc tych, którzy wobec „upadłych” byli bezkompromisowi. W dodatku prawdopodobnie, sądził wówczas, że biskupi sami będą w stanie osiągnąć porozumienie w różniących ich sprawach. Niewykluczone, że przekonywał go do tego sam Hozjusz i że to jego pomysłem był wybór Ancyry.

¹⁸ Także Jack Richard Nyman (1961, 488–89) sądził, że sobór został zwołany z powodu rozbieżności co do terminu świąt Wielkanocnych nim cesarz dowiedział się o kontrowersji ariańskiej.

¹⁹ Prawdopodobnie cesarz początkowo nie zamierzał uczestniczyć w obradach soboru. Zob. Hanson 1988, 153.

²⁰ Świadczą o tym kanony 1–9 i 12 uchwalone na tym synodzie; zob. Baron i Pietras 2006, 62–65. Zob. też Adamiak 2019, 133.

Dlaczego potem cesarz zmienił zdanie? Wydaje się, że zdecydował o tym wynik misji Hozjusza. Z punktu widzenia cesarza nie tylko zakończyła się ona niepowodzeniem, ale zawiódł władcę cesarski legat, który wbrew wytycznym, zawartym choćby w liście, który wiozł ze sobą, nie doprowadził do pojednania zwaśnionych, ale stanął po jednej ze stron konfliktu, popierając biskupa Aleksandrii, Aleksandra i potępiając Ariusza i jego zwolenników, nie tylko na synodzie w Aleksandrii²¹, ale też na synodzie w Antiochii, któremu jako wysłannik cesarza przewodniczył. Kiedy Konstantyn zorientował się w samowoli Hozjusza²², uznał, że sytuacja wymyka się spod kontroli, toteż postanowił zmienić miejsce obrad na leżące bliżej siedziby cesarskiej – Nikomedii. W mowie inauguracyjnej obrady w Nicei cesarz wyraził ubolewanie z powodu zawodu, jaki sprawili mu biskupi; zamiast cieszyć się z wolności udzielonej im przez Boga za jego pośrednictwem, wdali się w spory między sobą, chociaż to na nich z racji pełnionych funkcji ciążył obowiązek szerzenia pokoju i zgody między ludźmi (Eusebius, *Vita Constantini* III, 12).

2.2 Kontrowersja ariańska

Niewątpliwie bardzo poważnym problemem był spór, który rozpętał się wokół nauczania Ariusza. O jego brzemiennych skutkach wspominał sam Euzebiusz, a także cesarz Konstantyn, uważając jego konsekwencje za bardziej dotkliwe dla Kościoła i pomyślności swego panowania niż schizma donacjańska, co władca wyraził dobitnie w *Liście do Aleksandra i Ariusza* (Eusebius, *Vita Constantini* II, 68). Przede wszystkim wydaje się, że Euzebiusz przywiązywał dużą wagę do wspomnianego sporu. Biskup Cezarei pisał bowiem w *Vita Constantini* o „poważnym zamieszaniu, które

²¹ Na temat misji Hozjusza w Aleksandrii zob. Clercq 54, 195–206.

²² O zawodzie jaki sprawił Hozjusz cesarzowi może świadczyć fakt, że duchowny ów, będący przez kilkanaście lat głównym doradcą cesarza w sprawach kościelnych, znika z jego otoczenia po soborze w Nicei. W mojej ocenie (Bralewski 2009, 11, 26) cesarza i Hozjusza podzieliła też wizja Kościoła. Dla pierwszego z nich najważniejszy był kult i jedność struktury organizacyjnej, drugi opowiadał się za Kościołem zwartym przede wszystkim wokół ściśle określonej doktryny. Zob. też Pietras 2025, 173.

zagroziło pokojowi Kościoła”, o „głębokim zaniepokojeniu” cesarza wspomnianym konfliktem, wznieconym przez ducha zawiści, który wywołał wśród biskupów „niezgodę i kłótnie o Boskie dogmaty” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 61). W innym miejscu nazywa go sporem „o najbardziej subtelne kwestie” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 62). W końcu jednak konstatuje: „Wskutek tego, jakby od małej iskierki, wybuchł ogromny pożar. Rozpoczął się w Kościele aleksandryjskim jak od czubka głowy, po czym ogarnął cały Egipt i Libię, docierając aż do Tebaidy. Ostatecznie spustoszył także pozostałe prowincje i miasta Cesarstwa, tak że nie tylko przełożeni Kościołów walczyli z sobą w wojnie na słowa, lecz także cały lud zupełnie się podzielił, jedni przystępując do tej frakcji, a drudzy do tamtej. W teatrze tych wydarzeń rzeczy doszły do takiego stopnia zepsucia i skandalu, że wśród niewierzących czcigodne doktryny natchnionej nauki były wyszydzane, przytaczane jak najbardziej niestosowne żarty” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 61). Wydaje się, że uwagi poczynione przez biskupa Cezarei nie dotyczą jej późniejszego przebiegu, ale początku kontrowersji. W kolejnym rozdziale biskup Cezarei jeszcze raz podkreślał, że konflikt szybko zyskał wymiar powszechny. „Uczestnicy sporu w Aleksandrii wysłali emisariuszy do biskupów innych prowincji, którzy znów rozdzielili się na różne stronnictwa w duchu podobnej niezgody” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 62). Dalsza relacja Euzebiusza bezpośrednio następująca po przytoczonych opiniach dowodzi, że opisana przez niego sytuacja w Kościele miała miejsce zanim cesarz wysłał Hozjusza z misją do Aleksandrii. Pisał bowiem biskup Cezarei: „Gdy tylko cesarz został poinformowany o tych faktach...” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 63). Wskazując zaś na niepowodzenie misji Hozjusza, Euzebiusz konstatował: „zajadłość walczących stron nieustannie rosła, a napór zła osiągał już wszystkich prowincji Wschodu” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 73). Wyraźnie więc widać, że kontrowersja zwana ariańską przestała mieć charakter lokalny i to nim cesarz wysłał Hozjusza z misją do Aleksandrii²³.

Cesarz sam przedmiot sporu uznał za mało istotny w liście do Aleksandra i Ariusza nazwał konflikt między nimi sporem „o rzeczy

²³ Pietras (2025, 160–61) jest przekonany, że konflikt miał charakter lokalny.

małe i najmniej istotne”, „o blahe i puste słowa” czy sporem „o kwestię małą i pozbawioną znaczenia” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 71)²⁴. Konstantyn nie postrzegał zatem samego sporu za mało ważny, a jedynie tak oceniał jego materię. Spór był bowiem brzemienny w skutki – skłócił wielką część ludu Bożego, doprowadził do rozdarcia Kościoła i wzbudził wrogość jednych braci przeciw drugim. Zaniechanie kłótni przez winowajców miało przywrócić, w przekonaniu władcy, jedność całemu ludowi (Eusebius, *Vita Constantini* II, 71). Nieco dalej wskazywał władca, że nie zazna spokoju, dopóki lud Boży będzie zbrukany przez szkodliwą niezgodę (Eusebius, *Vita Constantini* II, 72).

2.3 List cesarza Konstantyna do Aleksandra i Ariusza

Pierwszym krokiem, jaki cesarz podjął w związku ze wspomnianym konfliktem, było skierowanie listu do biskupa Aleksandra i prezbitera Ariusza za pośrednictwem Hozjusza z Kordoby, specjalnego wysłannika cesarza. Wspomniany list miał na celu przywrócenie jedności w Kościele Aleksandryjskim. Jakich argumentów użył w nim władca, aby przekonać oponentów? Na pierwszy rzut oka wydają się one sprzeczne ze sobą. Pytanie o logiczność wywodów Konstantyna wydaje się uzasadnione, jeśli weźmiemy pod uwagę z jednej strony zapewnienie władcy z początku listu, jakoby jego pierwszym zadaniem, które postawił przed sobą, było ujednoczenie i uczynienie „jednym systemem sądy odnoszące się do Bóstwa, formułowane przez wszystkie narody”²⁵. Tak sformułowana myśl mogłaby sugerować zamiar zdefiniowania obowiązującej wszystkich doktryny na temat Bóstwa. Z drugiej zaś strony apelowanie do adwersarzy, aby ukryli różniące ich poglądy na temat Boga „w sekretnych głębiach myśli i serc” (Eusebius, *Vita Constantini* II, 71), wydaje się sprzeczne z wcześniej sformułowanym celem i dowodzi, że władca wbrew swym deklaracjom nie był zainteresowany

²⁴ Henryk Pietras (2025, 145) słusznie zauważył, że „problemem dla cesarza był gorszący spór, burzący jedność Kościoła, a nie kwestie doktrynalne”.

²⁵ Eusebius, *Vita Constantini* II, 65: Πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἀπάντων τῶν ἐθνῶν περὶ τὸ θεῖον διάθεσιν πρὸς μίαν ἕξέως σύστασιν ἐνῶσαι.

uzgadnianiem poglądów na temat Bóstwa. Czy można w jakiś sposób ową sprzeczność wyjaśnić? Być może jest ona pozorna? Trudno bowiem założyć brak logiki cesarskiego wywodu, choć oczywiście wykluczyć jej *a priori* nie można. Czego zatem dotyczyły deklaracje cesarza oraz oczekiwania od adresatów wyrażone we wspomnianym liście? Czego tak naprawdę cesarz mógł oczekiwać w roku 324, kiedy pisał ów list? Czy mógł spodziewać się ujednolicenia poglądów na temat Bóstwa Chrystusa, czy też dotyczących Jego relacji z Ojcem i to pośród τῆν ἀπάντων τῶν ἐθνῶν, a więc wszystkich ludów czy narodów oczywiście, co rozumiałe jedynie w *Imperium Romanum*?

Wobec faktu, że chrześcijanie stanowili wówczas w cesarstwie zdecydowaną mniejszość²⁶ wydaje się to niemożliwe. Nadzieje władcy byłyby mrzonką. Świadczyłyby o całkowitym braku rozeznania w sytuacji religijnej państwa i dowodziły jego naiwności. Jeśli zatem nie chodziło o zdefiniowanie doktryny dotyczącej Boga chrześcijan, to czego dotyczyła wyrażona przezeń myśl?

Zwraca uwagę, że cesarz we wspomnianym fragmencie pisał o τὸ θεῖον, a więc ogólnie o „Bóstwie” czy „Boskiej Istocie”. Pragnął zjednoczyć (ἐνωσαι) ludy zamieszkujące imperium w ich postawie czy usposobieniu (διάθεσιν πρὸς) wobec owego Bóstwa, doprowadzając do jednego spójnego poglądu (μίαν ἔξωος σύστασιν) na Jego temat (Eusebius, *Vita Constantini* II, 65). Kierował ów list do duchownych chrześcijańskich. Widział więc zapewne w τὸ θεῖον Boga chrześcijan i podobnie adresaci, wyznawcy religii monoteistycznej, ów termin odczytywali. Niesłuchanie istotne jest również, że w *Liście do mieszkańców prowincji Wschodu* napisanym mniej więcej w tym samym czasie już po triumfie nad Licyniuszem oraz zjednoczeniu *Imperium Romanum*, cesarz nazywał swojego boskiego opiekuna – *Summus Deus* (ὑψιστος θεός; Eusebius, *Vita Constantini* II, 48, 2; 51, 1), a więc najwyższym Bogiem. W korespondencji po zjednoczeniu *Imperium* Konstantyn pisał o najwyższym czy największym Bóstwie (μέγιστος θεός; Eusebius, *Vita Constantini*

²⁶ Liczbę chrześcijan na początku IV w. szacuje się na 5–10% populacji cesarstwa. Zob. na ten temat Hopkins 1998, 185–226; Stark 1996, 3–14; Edwards 2006, 137–39; Girardet 2006, 82–83. Por. też Inglebert, Destephen i Dumézil 2010, passim.

II, 29, 1; II 46, 2; II, 55, 1; II, 59; *Constantinus Imperator, Oratio ad coetum sanctorum* 3; zob. Toom 2014, 110–15). Nazywał Go też Wszechmocą Bożą czy Opatrznością (κρείττον; Eusebius, *Vita Constantini* II, 24, 1), Bogiem Wszechmocnym (πάντα δυνατός θεός; Eusebius, *Vita Constantini* II, 42), Bogiem Wszechwładnym czy Zwycięskim (παγκρατής θεός; Eusebius, *Vita Constantini* III, 17, 1), Nadzorcą wszystkich rzeczy (πάντων ἔφορος; Eusebius, *Vita Constantini* III, 17, 2), a także Wielkim Bogiem (μεγάλος θεός; Eusebius, *Vita Constantini* II, 24, 2; II, 71, 2), Bogiem Panem wszystkiego, Panem wszechświata (ὅλων δεσπότης θεός), Zbawicielem (σωτήρ), który ukazał się Abrahamowi przy dębach w Mamre (Eusebius, *Vita Constantini* III, 53, 3), Wszechwładcą (παντοκράτωρ), Panem i Władcą (δεσπότης; Eusebius, *Vita Constantini* III, 53, 4), Najświętszym Bogiem (ἀγιώτατος θεός; Eusebius, *Vita Constantini* IV, 9), Bogiem wszystkich, Bogiem wszechświata (ὅλων θεός; Eusebius, *Vita Constantini* IV, 10), Jedynym Bogiem, Twórcą i Ojcem wszystkiego (ἓν θεός ὁμολογῶν πάντων ἀρχηγός καὶ πατήρ; Eusebius, *Vita Constantini* IV, 11).

W tytułach formułowanych przez cesarza wobec Boga nic zatem się nie zmieniło od roku 313. Cesarz nie odwoływał się bezpośrednio do konkretnych Osób Trójcy świętej, nawet do Jezusa Chrystusa. Pisał o Bogu transcendentnym i immanentnym we wzniosłych, ale ogólnych epitetach superlatywnych. Konsekwencja z jaką to czynił pozwala widzieć w postępowaniu cesarza świadome z rozmysłem działanie. Wydaje się zatem, że pragnienie Konstantyna wspomniane na początku listu do Aleksandra i Ariusza dotyczyło zjednoczenia religijnego ludów cesarstwa wokół τὸ θεῖον, określanego przezeń jako *summus deus* – ὑψιστος θεός. Nie chodziło zatem o ustalenie jakiejś ścisłej doktryny, ale uznanie transcendentnego i immanentnego Najwyższego Boga przez wszystkich obywateli cesarstwa.

2.4 Credo

Zastanawiając się nad oczekiwaniami cesarza związanymi z obradami w Nicei, trudno nie zapytać o credo (zob. Gliściński 1992, passim). Czy cesarz mógł domagać się od biskupów jego ułożenia,

choćby z tej racji, że pełnił funkcję nadzorcy religijnego jako *pontifex maximus*, jak sądzi Henryk Pietras (2025, 163–64)? Wcześniej jednak nie miał tego typu oczekiwań od generalnego dla zachodniej części imperium synodu w Arles. W moim przekonaniu jest to bardzo mało prawdopodobne. Władca wychowany w kultach tradycyjnych, które nie znały doktryny nie rozumiał doniosłości sporu. Uznał jego istotę za niezrozumiałą i błahą, o czym była już mowa. Konstantyn nie mógł zaakceptować wyznania wiary przyjętego w Antiochii²⁷, które zdecydowanie odrzucało stanowisko jednej ze stron konfliktu. Było to sprzeczne ze stanowiskiem przyjętym przez cesarza w liście do Aleksandra i Ariusza. Władca oczekiwał w nim zaniechania sporu, a na pewno nie forsowania określonych poglądów i potępienia duchownych im przeciwnych, a taki los spotkał tam Euzebiusza z Cezarei, Teodota z Laodycei i Narcyza z Neroniady. Znamienne, że Konstantyn nie dopuścił do jakiegoś sądu nad potępionymi na synodzie w Antiochii. Jak wynika bowiem z relacji źródłowych, byli oni pełnoprawnymi członkami zgromadzenia, a Euzebiusz z Cezarei brał aktywny udział w pracach nad nicejskim credo. Wydaje się zatem, że cesarz nie zaakceptował postanowień owego synodu. Sokrates (*Historia ecclesiastica* I, 8), Sozomen (*Historia ecclesiastica* I, 17) i Gelazy (*Historia ecclesiastica* II, 7–9) informowali o nieformalnych spotkaniach, na których dyskutowano złożone kwestie dogmatyczne. Zastanawiano się, czy należy dać nowy wykład wiary, czy też poprzestać na tym, co zostało już w tej materii powiedziane.

Jak się więc wydaje to sami biskupi w toku prowadzonej dyskusji doszli do przekonania o potrzebie ułożenia nowego credo, podczas gdy cesarz pomysłu tego nie storpedował, ale zrobił wszystko, co w jego mocy, żeby miało ono kompromisowy charakter. Myślę, iż mimo doprecyzowywania terminu *homoousios*²⁸, o czym wspomina

²⁷ Zachowane w liście synodu skierowanego do Aleksandra, biskupa Nowego Rzymu (określenie jego stolicy biskupiej w ten sposób było na ów czas anachronizmem). Na temat kontrowersji związanych z adresatem, utożsamianego czasem też z Aleksandrem z Tesaloniki, zob. Opitz 1934, 19; Ayres 2004, 51; zob. też Pietras 2025, 161–62.

²⁸ Możliwe, że termin ów pojawił się w dyskusji z dialektykami laickimi zaproszonymi na sobór przez Konstantyna; zob. Halleux 1985, 5–47; Hanson 1988,

Euzebiusz, nie zostało ono ściśle zdefiniowane, gdyż nie dopuścił do tego władca. Cesarz tłumaczyć miał biskupom, że nie można wyrażenia „współsubstancjalny”²⁹ rozumieć w kategoriach cielesnych, lecz jedynie w boskich i niewypowiedzianych (Socrates, *Historia ecclesiastica* I, 8). Tak więc władca – sugerując, że kwestia okryta jest tajemnicą przez samego Boga – przerwał dyskusję. Uczestnicy soboru musieli zatem różnorodnie rozumieć owo wyrażenie. Opinie musiały być na tyle rozbieżne, że nie dawały nadziei na uzgodnienie stanowisk. Dalsze prowadzenie dysputy groziło zaś poważnym rozłamem. Z punktu widzenia władcy jedynie pozostawienie zgromadzonym możliwości w miarę swobodnej jego interpretacji mogło zapewnić pokój. Dzięki temu prawie wszyscy byli skłonni, acz z oporami, podpisać się pod credo³⁰. Z kompromisami jednak tak bywa, że nie zadowolają żadnej ze stron. Trudno się zatem dziwić, że przez wiele lat podchodzono z dystansem do nicejskiego wyznania, aż do czasu, kiedy jedna ze stron narzuciła swoją interpretację terminu *homoousios* uznaną za ortodoksyjną.

Ponieważ w Nicei zawarto kompromis, żadna grupa biorąca udział w jego wypracowaniu nie została potępiona, także ci klasyfikowani przez swoich przeciwników jako arianie. Sobór więc nie miał charakteru antyariańskiego, jak sugerował potem obóz Atanazego. Jak zostali jednak potraktowani ci, którzy kompromis odrzucili? Ariusz był jedynie prezbiterem, to prawda, ale przecież do niego, obok biskupa Aleksandra, zwracał się cesarz z prośbą o zaniechanie kłótni, uznając tym samym obydwu za sprawców zamieszania i to jest fakt. Czy możliwe więc byłoby, żeby na soborze, który antyariański nie był, dano tylko biskupowi możliwość zaakceptowania

190–202; Stead 1961, 397–412. Manlio Simonetti (1975, 90–95) wskazywał na Eustacjusza z Antiochii bądź Marcelego z Ancyry jako domniemanych inicjatorów użycia *homoousios*. Henryk Pietras przypuszcza (2025, 224–25), że termin ów zaproponował cesarz, gdyż nie znał się na teologii; z tego samego powodu Daniel De Decker (2005, 140–41) uważał, że dlatego władca owego terminu nie mógł zaproponować. Thomas G. Elliott (1992, 137) podkreślał, że w roku 325 słowo to „was Sabellian”.

²⁹ Termin ów na język polski tłumaczy się z reguły jako „współlistotny”.

³⁰ Według Rufina z Akwilei (*Historia ecclesiastica* I, 5) 17 biskupów stawiło opór, ale liczba oponentów zmalała, kiedy cesarz zagroził im wygnaniem.

kompromisu, a prezbitera takiej szansy pozbawiono? Skoro władca nie lekcewał go wcześniej, dlaczego miałby to robić nieco później? Wydaje się to bardzo mało prawdopodobne. Wiemy, że Ariusz przyjął uchwały nicejskie dopiero w jakiś czas po soborze, ostatecznie przed synodem w Jerozolimie w roku 335 – co jest kolejnym niepodważalnym faktem (Socrates, *Historia ecclesiastica* I, 25). Dowodzi to, że przez jakiś okres nie chciał tego zrobić, a więc je odrzucał. Czy sobór, a przede wszystkim sam władca, mogli taką postawę tolerować? Wydaje się to nieprawdopodobne. Dla Konstantyna jeden ze sprawców sporu, Aleksander, okazał się człowiekiem otwartym na kompromis, przez co podobnie do Euzebiusza z Cezarei z pewnością zyskał uznanie władcy. Drugi sprawca natomiast, Ariusz, odrzucając ugodę, okazał się prawdziwym wichrzycielem. Już na tej tylko podstawie można śmiało założyć potępienie Ariusza w Nicei zaraz po tym, jak odmówił podpisania credo³¹. Trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że Ariusz został w Nicei potępiony dlatego, że nie zaakceptował kompromisu z trudem wypracowanego na soborze. Jak dowodzi list cesarza Konstantyna skierowany do Aleksandra i Ariusza władca nie zamierzał nikogo potępiać. Jego celem było przywrócenie jedności Kościoła w oparciu o kompromis i tak, jak się wydaje, trzeba postrzegać nicejskie credo i użyte w nim wyrażenie *homoousios*. Dobrym przykładem podejścia cesarza do ówczesnego konfliktu w Kościele jest los Euzebiusza z Cezarei. Potępiony na synodzie w Antiochii zgodnie z kościelnymi zwyczajami nie powinien być pełnoprawnym członkiem soboru, dopóki nie została zdjęta z niego ekskomunika. Fakt, że stało się inaczej, możemy tylko tłumaczyć wolą cesarza. Euzebiusz nie tylko kompromis zaakceptował, ale aktywnie uczestniczył w jego wypracowaniu, za co zyskał uznanie władcy. Gdyby Ariusz poszedł od razu w jego ślady, cesarz nie dopuściłby do jego potępienia.

Podsumowując rozważania na temat nicejskiego credo, warto podkreślić, że aż do końca panowania Konstantyna było ono oficjalną formułą wiary Kościoła, co wynikało z jego woli. Nie oznaczało to jednak, że było ono powszechnie akceptowane we

³¹ O udziale Ariusza na obradach w Nicei pisał Rufin z Akwilei (*Historia ecclesiastica* I, 1).

wszystkich kręgach³². Nowe formuły wiary zgromadzenia biskupów zaczęły tworzyć dopiero po śmierci Konstantyna, co należy wyraźnie podkreślić. Cesarz Konstantyn zachował w trakcie kontrowersji ariańskiej neutralność. Nie opowiedział się przeciw arianom w trakcie jego obrad, tak jak i po stronie arian po soborze w Nicei. Postawił na kompromis i do końca swego życia uważał go za jeden z fundamentów jedności Kościoła. W jego głębokim przekonaniu po zakończeniu soboru kwestia kontrowersji ariańskiej przestała istnieć³³. Tak więc sobór w Nicei nie miał charakteru antyariańskiego mimo że Ariusz został na nim potępiony³⁴.

3. Pozostałe kwestie

W relacji Sokratesa (*Historia ecclesiastica* I, 8) i Sozomena (*Historia ecclesiastica* I, 17) cesarz miał wysłuchiwać niemal codziennie wzajemnych skarg duchownych, wnoszonych przez jednych na drugich. Zniecierpliwiony miał wówczas polecić ich spisanie i złożenie w umówionym terminie, a kiedy biskupi wykonali jego polecenie, rozkazał je spalić, zachęcając do przebaczenia uraz i gorliwego oddania się sprawom wiary. Konstantyn już w mowie inauguracyjnej zachęcać miał zgromadzonych do wygaszenia wszelkich sporów (Eusebius, *Vita Constantini* III, 12).

Niewątpliwie inną ważną dla cesarza sprawą, której bez wspólnej decyzji wschodnich i zachodnich biskupów ustalić się nie dało, była data obchodzenia Wielkanocy, o czym przekonał się władca, prawdopodobnie próbując nakłonić zebranych przez siebie biskupów do jej ujednoczenia już na synodzie w Arles w 314 roku, ci jednak nie konkretnego w tej materii nie postanowili, a jedynie wyrazili wolę, by wszystkie Kościoły obchodziły Wielkanoc w tym samym dniu.

³² Natomiast wyznanie wiary – zwolenników Ariusza – o którym wspomina list synodu jerozolimskiego (*Epistula synodi Hierosolymitani*; Baron i Pietras 2001, 92) nie miało charakteru oficjalnego, niemniej sam władca dopuścił inną formułę wiary jako ortodoksyjną, co potwierdził ów synod.

³³ Szerzej swoje poglądy na ten temat wyłożyłem w publikacji: Bralewski 2009.

³⁴ Mam tu odmienne zdanie od Henryka Pietrasa, wedle którego nie doszło do potępienia Ariusza na soborze w Nicei. Zob. Pietras 2025, 255–59; Bralewski 2016, 82–84.

Bez wschodnich biskupów tak ważnej sprawy nie dało się skutecznie rozwiązać (zob. Pietras 2025, 155–58, 178–79, 266).

Konkluzja

Konstantyn oczekiwał od zgromadzonych biskupów przywrócenia jedności Kościoła i zakończenia różnorodnych konfliktów w tym przede wszystkim kontrowersji ariańskiej, schizm związanych z rygorystami, wszelkich innych sporów i nieporozumień między biskupami oraz ustalenia zasad wyznaczania wspólnej dla całego Kościoła daty świąt Wielkiej Nocy. Wydaje się, że cesarz nie oczekiwał od biskupów ułożenia credo. Jego sformułowanie stało się drogą do zażegnania konfliktu doktrynalnego. Władca dostrzegł tę szansę i dopilnował, żeby miało ono kompromisowy charakter i mogły się pod nim podpisać jak najszersze kręgi biskupów. W przypadku rygorystów natomiast, jak dowodzi tego 8 kanon uchwalony przez sobór, skupiono się na wypracowaniu honorowych warunków umożliwiających im powrót na łono Kościoła, o ile wyrzekną się swoich dotychczasowych rygorystycznych poglądów. W poczynaniach Konstantyna charakterystyczne było posługiwanie się symbolami, terminami, tytułami uniwersalnymi, pod którymi podpisać by się mogły różne grupy wyznaniowe, jak było w przypadku łabarum i chryzmonu, w których chrześcijanie widzieli *crux dissimulata* i symbol Chrystusa³⁵, czy porfirowej kolumny, mającej sakralny charakter i dla chrześcijan, i dla pogan (zob. Bralewski 2011, 97). Tak też było również z terminem *Hypsistos Theos – Summus Deus*, którym posługiwali się i chrześcijanie, i poganie. Nicejskie credo z kluczowym, lecz niezdefiniowanym, *homoousios* miało natomiast łączyć różne grupy chrześcijan.

³⁵ Chryzmon stosowano wcześniej jako symbol zwany *chresis*, *chresimon* lub *chreston*, który był znakiem pisarskim stawianym na marginesach wierszy odpowiednich do cytowania. Zob. Thiede i Ancona 2006, 118–21; zob też Bralewski 2019, 67–79.

Constantine the Great's Expectations towards the Council of Nicaea (325)

Abstract: This year marks the 1700th anniversary of the convening of the Council of Nicaea by Emperor Constantine the Great. Unfortunately, the convocation letter, in which the ruler should have indicated the reason or reasons why the bishops were to meet for a joint session, has not survived. These reasons were related to, although they did not have to be identical with, the expectations of the aforementioned emperor towards the clergy gathered at his invitation in Nicaea, as the reasons for transferring the meeting from Ancyra to Nicaea, officially given in the imperial letter, seem to prove. In this article, based on an analysis of sources, an attempt is made to reconstruct these expectations.

Keywords: Constantine the Great, Council of Nicaea (325), creed, rigorists

Bibliografia

Źródła

- Agapius [Mahboub] de Menbidj, *Kitab Al-'Unvan [Histoire Universelle]*. 1911. *Kitab al-'Unvan – Histoire universelle écrite par Agapius, Mahboub, de Menbidj*. Edited and translated by A. Vasiliev. *Patrologia Orientalis* 7, fasc. 4. Paris.
- Barḥadḥsabba 'Arbaya, *L'histoire*. 1977. In *La première partie de l'Histoire de Barhadḥsabba 'Arbaïa*, edited by François Nau, 182–343. *Patrologia Orientalis* 23. Turnhout: Brepols.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. 2001. *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*. Vol. 1 of *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. Kraków: WAM.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. 2006. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Synody i kolekcje praw 1. Kraków: WAM.
- Constantinus Imperator, *Oratio ad coetum sanctorum*. 1902. In vol. 1 of *Eusebius Werke*, edited by J.A. Heikel, 149–92. Leipzig.
- Cowper, B. Harris, ed. 1857. *Analecta Nicaena. Fragments relating to the Council of Nice. The Syriac text from an ancient Ms. British Museum*. London – Edinburgh: Williams and Norgate.
- Cowper, B. Harris. 1861. *Syriac Miscellanies Syriac Miscellanies; or Extracts Relating to the First and Second General Councils, and Various other Quotations Theological, Historical, & Classical*. London: Williams and Norgate.
- Epiphanius Constantiensis, *Panarion* (Epiphanius of Salamis). 2009. *Panarion*. Edited by K. Holl. Revised by J. Dummer. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 37. Berlin – New York: De Gruyter.
- Eusebius, *Vita Constantini* (Eusebius). 2008. *Vita Constantini*. Edited by F. Winkelmann. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 7. Berlin – New York: De Gruyter.

- Gelasius, *Historia ecclesiastica* (Gelasius). 1918. *Gelasius Kirchengeschichte*. Edited by Gerhard Loeschke and Margret Heinemann. Leipzig: Hinrichs.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum* (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius). 1954. *De la mort des persécuteurs*. Edited by Jacques Moreau. Paris: Cerf.
- Maier, J.L. ed. 1987. *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*. Vol. 1 of *Le dossier du donatisme*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Opitz, H.G., ed. 1934. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328*. Vol. 3/1 of *Athanasius Werke*. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Philostorgius, *Historia ecclesiastica* (Philostorgius). 1981. *Kirchengeschichte; mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*. Edited by Joseph Bidez and Friedhelm Winkelmann. 3rd. ed. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 21. Berlin: De Gruyter.
- Rufinus, *Historia ecclesiastica* (Rufinus). 1999. In vol. 2/2 of *Eusebius Werke*, edited by Friedhelm Winkelmann. Berlin: Akademie-Verlag.
- Sokrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* (Socrates Scholasticus). 1995. *Historia Ecclesiastica*. Edited by Günther C. Hansen and M. Sirinjan. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. NF 1. Berlin: De Gruyter.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica* (Sozomenus). 1995. *Kirchengeschichte*. Edited by Joseph Bidez and Günther Ch. Hansen. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. NF 4. Berlin: De Gruyter.
- Sulpicius Severus, *Chronica* (Sulpicius Severus). 1866. In *Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Edited by K. Halm. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1. Vindobonae 1866: C. Geroldi filium.

Literatura przedmiotu

- Abramowski, Luise. 1975. “Die Synode von Antiochien 324/25 und Ihr Symbol.” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86:356–66.
- Adamiak, Stanisław. 2013. “Constantine, Donatists and The First Intervention of The State in Ecclesiastical Controversies.” In *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. 1, edited by D. Bojović, 191–201. Niš: The Centre of Church Studies.
- Adamiak, Stanisław. 2019. *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*. Warszawa.
- Ayres, Lewis. 2004. *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Balbuza, Katarzyna. 2005. *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bardill, Jonathan. 2011. *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Timothy D. 1975. “The Beginnings of Donatism.” *The Journal of Theological Studies* 26:13–22.

- Barnes, Timothy D. 2013. "The Political Context of the Imperial Marriage in Milan." In *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. 1, edited by D. Bojovič, 23–36. Niš: The Centre of Church Studies.
- Belayche, Nicole. 2011. "Hypsistos: A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism." In *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, Christians*, edited by John A. North, 139–74. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Clarendon Press.
- Bralewski, Sławomir. 2000. "Czy cesarz Konstancyjn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?" *Vox Patrum* 20:427–48.
- Bralewski, Sławomir. 2019. *Cesarz Konstancyjn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*. Labarum 8. Poznań: Instytut Historii UAM.
- Bralewski, Sławomir. 2011. "The Porphyry Column in Constantinople and the Relics of the True Cross." *Studia Ceranea* 1:87–100.
- Bralewski, Sławomir. 2013. "Did the Bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicea discuss the Donatism Schism." In *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. 1, edited by D. Bojovič, 203–14. Niš: The Centre of Church Studies.
- Bralewski, Sławomir. 2016. "Wokół soboru nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ." *Vox Patrum* 36:75–98.
- Bralewski, Sławomir. 2018. "Niezwykła przemiana" – narodziny nowej epoki. Vol. 1 of *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*. Byzantyna Łodziensia 27. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bralewski, Sławomir. 2019. "Caeleste signum dei – σταυροῦ τρίπαιον ἐκ φωτὸς, signe sur les boucliers des soldats de Constantin ou juste une bannière–labarum? Quelques remarques." In *Byzantina et Slavica. Studies in Honour of Professor Maciej Salomon*, edited by S. Turlej, M. Stachura, B.J. Kołoczek, and A. Izdebski, 67–79. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Chadwick, Henry. 1958. "Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325." *The Journal of Theological Studies* 9:292–304.
- Chadwick, Henry. 2004. *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*. Translated by A. Wypustek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chanotis, Angelos. 2010. "Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults." In *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, edited by S. Mithell and P. van Nuffelen, 112–40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clercq, Victor C. de. 1954. *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian period*. Washington: Catholic University of America Press.
- Decker, Daniel de. 2005. "Eusèbe de Nicomédie, pour une réévaluation historique critique des avatars du Premier Concile de Nicée." *Augustinianum* 45:95–170.
- Dupont, Anthony, Matthew Alan Gaumer, and Mathijs Lamberigts, eds. 2015. *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters.
- Edwards, Mark. 2004. "Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine." In *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late*

- Empire*, edited by S. Swain and M. Edwards, 211–34. Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, Mark. 2006. "The Beginnings of Christianization." In *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, edited by Noel Lenski, 137–58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elliott, Thomas G. 1992. "Constantine's Preparations for the Council of Nicaea." *Journal of Religious History* 17 (2): 127–37.
- Frend, William H.C. 1952. *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Girardet, Klaus M. 2006. *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Girardet, Klaus M. 2008. "L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le *dies Solis* dans la législation et la politique de Constantin le Grand." In *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Integration ou « concordat »? Le témoignage du Code Théodosien*, edited by J.-N. Guinot and F. Richard, 341–70. Paris: Éditions du Cerf.
- Gliściński, Jan. 1992. *Współlistotny Ojcu*. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Halleux, André de. 1985. "La réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcedoine." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61:5–47.
- Hanson, Richard P.C. 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*. Edinburgh: T&T Clark.
- Hopkins, Keith. 1998. "Christian Number and its Implications." *Journal of Early Christian Studies* 6 (2): 185–226
- Iłski, Kazimierz. 2014. "Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum." In *Chrystianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, edited by J. Dobosz and J. Strzelczyk, 38–50. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Iłski, Kazimierz. 2015. "Chrzest Konstantyna Wielkiego." In *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, edited by A.M. Wyrwa and J. Górecki, 137–51. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Inglebert, Hervé, Sylvain Destephen, and Bruno Dumézil, eds. 2010. *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Éditions Picard.
- Jaczynowska, Maria. 1991–1992. "Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa." *Vox Patrum* 11–12:195–204.
- Johnson, Mark J. 2006. "Architecture of Empire." In *The Cambridge companion to the age of Constantine*, edited by Noel Lenski, 278–97. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kołosowski, Tadeusz. 1995. "Polityka Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donacjańskiej." *Seculum Christianum* 2 (1): 17–37.
- Kołosowski, Tadeusz. 1999. "Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej." In *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały Sympozjum*

- patrystycznego 22.10.1998 ATK*, edited by I. Salamonowicz-Górska et al., 53–63. *Studia Antiquitatis Christianae* 14. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Krautheimer, Richard. 1993. “The Ecclesiastical Building Policy of Constantine.” In vol. 2 of *Costantino il Grande*, edited by G. Bonamente and F. Fusco. Macerata: Università degli studi di Macerata.
- Mitchell, Sefhen. 2010. “Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos.” In *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell and Peter van Nuffelen, 167–208. Cambridge: Cambridge University Press.
- Myszor, Wincenty. 2009. “Kościół grzeszników i świętych: wybrane wątki z historii początków donatyzmu.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 42 (2): 38–48.
- Nyman, John R. 1961. “The synod at Antioch (324–325) and the Council of Nicaea.” *Studia Patristica* 4 (2): 483–89.
- Pietras, Henryk. 2025. *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*. 2nd revised ed. Kraków: WAM.
- Piganiol, André. 1932. *L'empereur Constantin*. Paris: Rieder.
- Simonetti, Manlio. 1975. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: University Press.
- Stead, Christopher. 1961. “The Significance of the Homoousios.” *Studia Patristica* 3:397–412.
- Thiede, Carsten P., and Matthew D’Ancona. 2006. *W poszukiwaniu Świętego Krzyża*. Translated by E. Witecka. Warszawa: Amber.
- Toom, Tarmo. 2014. “Constantine’s Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction.” *Vox Patrum* 34:103–22.