

# Edmund Przekop

---

## Patriarcha i synod stały (synodos endimousa) w Konstantynopolu do XI W.

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 17/1-2, 63-90

---

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. EDMUND PRZEKOP

## PATRIARCHA I SYNOD STAŁY (SYNODOS ENDIMOUSA) W KONSTANTYNOPOLU DO XI W.

Treść: Wstęp. 1. Ukonstytuowanie się patriarchatu. 2. Powstanie patriarchatu konstantynopolińskiego. 3. Powstanie synodu „endimousa” w Konstantynopolu. 4. Sobór Chalcedoński (451) a synod „endimousa”. 5. Patriarcha i święty synod od IV do XI w. Zakończenie.

### Wstęp

Istnieją instytucje, które w kronikach historycznych spotyka wyjątkowe wyróżnienie. Cieszą się one takim znaczeniem i powagą, że często zadawałamy się powoływaniem na nie bez dokładniejszego poznawania ich początków, motywów, dla których istnieją, miary ich wpływów na epokę, przyczyn ciągłej ich aktualności.

Wśród takich instytucji można wymienić — w ramach Kościoła bizantyjskiego — „synodos endimousa”, potocznie zwany przez historyków i kanonistów synodem stałym<sup>1</sup>. Instytucja tego synodu pozostaje aż do naszych czasów najbardziej charakterystycznym statutem organicznym wszystkich ortodoksyjnych Kościołów autokefalicznych. W rezultacie ta synodalna konstytucja bizantyjskiego patriarchatu i różnych autokefali od niego pochodnych stanowi bez wątpienia jeden z elementów różniących Wschód od kościelnego Zachodu. Wychodząc z tego elementu rozbieżności, można w sposób doktrynalny odróżnić monarchiczny system Kościoła rzymskokato-

---

<sup>1</sup> Jako literaturę dotyczącą synodów „endimousa” zobacz przede wszystkim: J. Hajjar, *Le synode permanent (synodos endimousa) (dans l'Église byzantine des origines au XI<sup>e</sup> siècle)*, (Orientalia Christiana Analytica 164), Roma 1962; B. K. Stephanides, *Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 55 (1936) 122—157, a zwłaszcza 128—131; R. Potz, *Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates*, Wien 1971. Por. także S. Vaillhe, *Le droit d'appel en Orient et le synode permanent de Constantinople*, „Echo d'Orient”, 20 (1921) 129—146; J. Zhisman, *Die Synoden und Episkopalämter in der Morgenländischen Kirche*, Wien 1867.

lickiego (zachodniego) od synodalnego, czyli demokratycznego systemu Kościoła bizantyjskiego<sup>2</sup>.

Nie wydaje się jednak, by to absolutne i podstawowe rozróżnienie współczesnej eklezjologii mogło adekwatnie wyjaśnić sytuację Kościoła w I tysiącleciu. Dowiedzione wszelako zostało, że aktualna konstytucja Kościołów prawosławnych i bizantyjskich wywodzi się bezpośrednio z dawnej organizacji synodalnej patriarchatu konstantynopolitańskiego. W ten sposób problem historycznych i prawnych początków synodu stałego, jego kompetencji, działalności i roli w Kościele bizantyjskim jest jednym z bardziej interesujących zagadnień, jakie wypływają z dualizmu teologicznego, kanonicznego i liturgicznego, istniejącego w chrześcijaństwie od czasów starożytnych<sup>3</sup>.

Zainteresowania instytucją synodu stałego ze strony katolików wschodnich znacznie zwiększyły się z chwilą opublikowania w Rzymie nowej kodyfikacji kanonicznej dla tych Kościołów. Motu proprio „*Sollicitudinem nostram*”<sup>4</sup> kanonizuje instytucję synodu stałego i narzuca ją wszystkim bez wyjątku katolickim wspólnotom wschodnim<sup>5</sup>. Ta istotna nowość warta jest szczególnego podkreślenia, gdyż synod stały istniał dotychczas tylko w Kościołach ortodoksyjnych o systemie autokefalicznym i synodalnym. Nieufność, z jaką ta instytucja spotkała się ze strony historyków i kanonistów zachodnich, obawa przerosła ambicji patriarchalnej, lęk przed instytucją patriarchalną w powiązaniu z niejasnym sprecyzowaniem kanonicznych praw i przywilejów patriarchalnych, czysto świeckie poglądy odnośnie do tego synodu czy samej koncepcji synodalnej, a także inne, mniej ważne kwestie wyjaśniają dotychczasowy

<sup>2</sup> H. Musset, *Histoire du christianisme spécialement en Orient*, t. I, Harissa 1948, s. 287 n.; M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, s. 42—45; J. Hajjar, *Patriarche et synode dans l'Église byzantine*, „Proche Orient Chrétien”, 4 (1954) 118 n.

<sup>3</sup> Hajjar, *Le synode permanent*, s. 2.

<sup>4</sup> AAS, 42 (1950) 5—120. Pozostałe działy kodyfikacji prawa katolickiego Kościoła wschodniego zostały ogłoszone przez motu proprio *Crebrae alatae sunt* (AAS, 41 (1949) 89—119); *Postquam apostolicis litteris* (AAS, 44 (1952) 65—150) i *Cleri sanctitati* (AAS, 49 (1957) 432—600).

<sup>5</sup> Nowa kodyfikacja („*Sollicitudinem nostram*” w kan. 17—18 i 86—90 oraz *Cleri sanctitati* — kan. 287—295) postanawia, że w każdym patriarchacie ma być ustanowiony synod stały dla rozpatrywania spraw zastrzeżonych jego kompetencji. Synod ten składa się z 5 członków: patriarchy jako przewodniczącego, 2 biskupów rezydencjalnych wyznaczonych z samego prawa według pierwszeństwa ich sakry, oraz 2 innych biskupów, jednego mianowicie dowolnie przez patriarchę, drugiego wybranego przez biskupów podległych patriarche. Ci czterej biskupi, mianowani na 5 lat, mogą być wybrani ponownie do pełnienia tych samych funkcji (por. F. Galtier, *Code oriental de procédure ecclésiastique*, Beyrouth 1951, s. 98; E. Eid, *La figure juridique du patriarche*, Rome 1962, s. 103—105).

brak tej instytucji w statutach unijnych<sup>6</sup>. Lecz wznawiając ją — poprzez powrót do autentycznych źródeł — Stolica św. sprawiła, że ta instytucja synodalna, tak nieodłączna od patriarchalnego autorytetu bizantyjskiego i będąca jego nieodzownym warunkiem<sup>7</sup>, odżyła na nowo. Restaurowanie synodu stałego w organicznych statutach Kościołów unijnych utwierdza instytucję patriarchalną w jej tradycyjnej roli jako organu jurysdykcji wyższej od władzy biskupiej i całkiem różnej od władzy prymasowskiej czy metropolitalnej w dzisiejszym Kościele zachodnim.

Zachodni historycy i kanoniści różnie określali synod stały, a niejednokrotnie nawet mieszały go z innymi instytucjami synodalnymi. Nie chodzi tu zatem o diecezjalny synod patriarchalny, do roczny czy półroczny synod według kanonów soborowych ani tym bardziej o patriarchalny synod elekcyjny lub o nadzwyczajny synod prowincjalny patriarchatu, na istnienie którego wskazał B. Stephanides<sup>8</sup>, ani wreszcie o inne rodzaje synodów z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Interesuje nas bowiem tylko ten specyficzny synod, zwany w kanonicznych i historycznych źródłach greckich „endimousa”<sup>9</sup>. Współcześni autorzy używają bez różnicy wyrazów:

<sup>6</sup> Galtier (art. cyt., s. 96) niesłusznie uważa, że ustawodawstwo niektórych Kościołów wschodnich uważało swoje zgromadzenia synodalne za podobne do synodu stałego, np. synod libański z 1736 r., synod melchicki z 1909 r. czy synod armeński z 1911 r.

<sup>7</sup> V. Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople* (cyt. Grumel), vol. I, fasc. 1, Constantinople 1932, s. XIII.

<sup>8</sup> Art. cyt., s. 128 n.

<sup>9</sup> M. Le Quien (*Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus, quo exhibentur Ecclesiae, patriarche, ceterisque praesules totius Orientis*, t. I, Paris 1740), mówiąc o tej kategorii synodu, stosuje zawsze termin grecki, ujęty w tekście w cudzysłów (s. 20, 27, 28, 54, 111, 113, 114 n.). Thomassinus (*Vetus et nova disciplina*, t. II, Paris 1691, s. 389 n.) używa następującego opisu: „De synodo extraordinario episcoporum, qui in urbe regia versabantur”, a niekiedy stosuje sposób Le Quiena, gdy pisze: „Haec synodus quam Graeci «endimousan» dicebant” (tamże). Benedykt XIV próbuje przekładu łacińskiego, który jednak nie zachował się u historyków instytucji kanonicznych, a mianowicie: „Constantinopoli (...) cum magno numero praesules continue versarentur, ibi quendam quasi perpetuam synodum conflant” (*De synodo diocesano*, Prati 1844, lib. I, cap. I, n. 30). Le Nain de Tillemont (*Documents pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XV, Paris 1732, s. 495) mówi o „synodach biskupów obecnych w Konstantynopolu”, tłumacząc dosłownie grecki termin „endimousa”; innym razem używa zwrotu zbliżonego do łacińskiego przekładu Benedykta XIV jako „synod stały” (s. 673, 676). Nie potrafimy jednak odpowiedzieć na pytanie, kiedy powstało i komu zawdzięczamy owo łacińskie tłumaczenie, jakie znalazło się w nowej kodyfikacji wschodniej (Hajar, *Le synode permanent*, s. 3).

„synod stały”<sup>10</sup> „synod patriarszy”<sup>11</sup> i „synodos endimousa”<sup>12</sup>.

Chociaż w starożytności kościelnej wiele stolic posiadało podobne instytucje — jak to utrzymuje, jeśli chodzi o Wschód, J. Zhishman<sup>13</sup> — a nawet w Rzymie miały miejsce słynne synody rzymskie i konsystorze (consistoria)<sup>14</sup>, to jednak tylko w Konstantynopolu ten osobliwy synod przybrał od V w. swą charakterystyczną nazwę. Jego historycznym przeznaczeniem było również stać się instytucją właściwą patriarchatowi bizantyjskiemu i wszystkim autokefaliom pochodnym od Konstantynopola.

Poniższe badania prowadzone nad tym synodem dotyczą jego nazwy stosowanej w źródłach oraz ewolucji i wpływu na rozwój patriarchatu bizantyjskiego. W celu lepszego uchwycenia tych zagadnień będą one analizowane w ogólnych ramach koncepcji synodalnej, dyscypliny kościelnej i autorządów Kościoła bizantyjskiego.

Niniejszy artykuł obejmuje okres prawie tysiącletni, bo chociaż pierwsza sesja synodu stałego odbyła się 30 IX 394 r., to historyczna przeszłość tej instytucji sięga znacznie wcześniej od tej daty. Podkreśliśmy to już w 1 punkcie tego artykułu, gdy nasz wykład rozpoczniemy od omówienia początków instytucji patriarchatu w ogóle. Badania nasze doprowadziliśmy do 20 VII 1054 r., daty zwyczajowo przyjętej jako kres studiów nad starymi instytucjami Kościoła bizantyjskiego<sup>15</sup>.

## I. Ukonstytuowanie się patriarchatu

Pierwsze teorie na temat powstania organizacji patriarszej jako instytucji kościelnego prawa są niemal tak dawne, jak dawna

<sup>10</sup> L. Bréhier, *Les institutions de l'empire byzantin*, Paris 1949, s. 448.

<sup>11</sup> Tenże, *Vie et mort de Byzance*, Paris 1948, s. 18, 93 i inne.

<sup>12</sup> P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris 1938, s. 273, 279.

<sup>13</sup> Dz. cyt., s. 4, przyp. 7, gdzie stwierdza, że taki synod istniał w Antiochii, Jerozolimie i Cyprze. Por. Le Quien, dz. cyt., s. 22 n.

<sup>14</sup> J. Hajjar, *Die Synoden in der Ostkirche*, „Concilium”, 1 (1965), z. 8, s. 651 (wersja niemiecka).

<sup>15</sup> E. Herman, *I legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele Cerulario*, „Orientalia Christiana Periodica”, 8 (1942) 209—218; Jugie, dz. cyt., s. 211 n.; Hajjar (Le synode permanent, s. 9 n.) jest zdania, że r. 1204 byłby bardziej odpowiedni jako terminus ad quem. Hierarchia bowiem grecka, wyparta z Konstantynopola przez krzyżowców, rekonstytuowała się w Nicei. Odtąd zaznaczył się silny ruch centralizacyjny wokół patriarchy. W XIII w. instytucja synodu stałego ustaliła się i posiadamy protokoły jej codziennych posiedzeń. Por. J. Oudot, Pa-

jest sama instytucja patriarchatu. Godny podkreślenia jest tu fakt — czym zajmiemy się w 2 punkcie naszych rozważań — że najbardziej charakterystycznym przykładem ustanowienia właściwego patriarchatu jest dopiero Konstantynopol. Ukonstytuowanie się tego patriarchatu dokonywało się w okresie, gdy Aleksandria i Antiochia nie miały jeszcze jasno określonego stanowiska prawnego; były wówczas uznane i potwierdzone tylko prawa zwyczajowe tych Kościołów.

U podstaw instytucji patriarchatu leży bez wątpienia zróżnicowana ranga poszczególnych gmin i siedzib biskupich, ranga sięgająca zresztą jeszcze czasów apostołskich. Znanym tego przykładem jest choćby List do Koryntian, skierowany przez św. Pawła do „gminy Bożej w Koryncie i do wszystkich wiernych w całej Achai”<sup>16</sup>. Apostoł narodów wyróżnia tym samym jedną z gmin chrześcijańskich. W sprawie dalszego rozwoju poszczególnych Kościołów „głównych” chcemy wskazać na pracę H. Grotza<sup>17</sup>, gdzie jest ukazany cały proces rozwojowy instytucji kościelnych, a wśród nich omówiony jest patriarchat. Przede wszystkim organizuje się instytucja metropolitalna, którą Grotz słusznie ustala na okres między edyktem mediolańskim (313) a Soborem Nicejskim (325). Ranga poszczególnych miast biskupich jest oczywiście o wiele starsza, jednakże ustanowienie stolic metropolitalnych, a zwłaszcza przyznanie im określonych praw są to osiągnięcia z okresu na krótko przed Soborem Nicejskim. I tak kan. 4 i 5 tego Soboru określają prawne stanowisko metropolitów oraz ich władzę w stosunku do podległych im biskupów sufraganów i synodów metropolitalnych<sup>18</sup>. Kan. 6 nicejski, uważany powszechnie za oficjalne źródło ustroju patriarszego, podkreśla potrzebę zachowania dotychczasowego zwyczaju, nadającego szczególne uprawnienia trzem głównym siedzibom chrześcijaństwa, mianowicie Rzymowi, Aleksandrii i Antiochii. Sobór jednak nie precyzuje bliżej tych przywilejów ani też nie określa zasięgu wpływów tychże stolic<sup>19</sup>. Kanon ten, jeśli opierać się na słowach samego tekstu

---

*triarchatus Constantinopoli Acta selecta*, (W:) Fonti (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale), Serie II, fasc. 3, s. 56.

<sup>16</sup> 2 Kor 1, 1n.

<sup>17</sup> Die Hauptkirchen des Orients von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia, (*Orientalia Christiana Analecta*, t. 169), Rom 1964, s. 170 n.

<sup>18</sup> C. J. Hefele — H. Leclercq, *Histoire des conciles* (cyt. Hefele-Leclercq), t. I, Paris 1907, s. 540, 542. Por. Eid, dz. cyt., s. 5. W latach następnych w tym samym sensie kan. 9 synodu w Antiochii z r. 341 ustali, że „biskup stojący na czele metropolii” — a więc głównego miasta prowincji — „winien troszczyć się o całą prowincję” (Hefele-Leclercq, I, s. 717).

<sup>19</sup> Hefele-Leclercq, I, s. 552, 558. Na temat kan. 6 nicejskiego por. V. Parlato, *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo*, Padova 1969, s. 11, przyp. 8 z obszerną literaturą.

soborowego, nie zmierza zatem do stworzenia nowej instytucji, lecz tylko do usankcjonowania „dawnego zwyczaju” co do uprzywilejowanego stanowiska Kościołów aleksandryjskiego i antiocheńskiego; biskup Rzymu służyłby tu tylko za „terminus comparationis”.

Z kolei ostatnia część kan. 6 tego Soboru, w której jest mowa o przywilejach innych Kościołów, nie wyszczególnionych jednak z imienia, pozostaje niejasna. Zdaniem niektórych autorów<sup>20</sup> były to Kościoły, których główne ośrodki leżały w 3 prowincjach imperium, mianowicie w Azji, Poncie i Tracji, a więc znajdujące się poza granicami diecezji aleksandryjskiej i antiocheńskiej.

Wreszcie kan. 7 nicejski traktuje o Jerozolimie, która nie jest jednak zrównana z 3 „głównymi” Kościołami. Biskupowi Jerozolimy Sobór przyznaje również pierwszeństwo honorowe, wszakże bez uszczerbku godności należnej metropolie Cezarei, od którego biskup ten był zależny<sup>21</sup>.

Sobór Nicejski ukazuje więc, że u źródeł formowania się instytucji patriarchatu wschodniego leżały dwa decydujące czynniki: urzędowe zalegalizowanie stanowiska nadmetropolitalnego wziętego z tradycji 3 „głównych” Kościołów oraz postępująca tendencja ze strony administracji kościelnej do całkowitego objęcia terenów cesarstwa także na płaszczyźnie nadmetropolitalnej. W konsekwencji musiało to doprowadzić do zrównania Efezu, Heraklei i Cezarei, ponieważ stały się one po reformach dioklecjańskich stolicami prowincji. Sytuacja ta ulegnie zmianie z chwilą powstania patriarchatu konstantynopolińskiego.

## 2. Powstanie patriarchatu konstantynopolińskiego

Kościół w Bizancjum-Konstantynopolu, z natury rzeczy rozkwitający dopiero po założeniu w tym mieście stolicy cesarskiej, wkrótce został uwikłany w rozruchy ariańskie. W okresie tych zamieszek, gdy w Aleksandrii próbowano uzyskać nawet wpływ na obsadę stanowiska biskupiego w stolicy<sup>22</sup>, na II soborze powszechnym, który odbył się w 381 r. w Konstantynopolu, sformułowano 3 kan., który otwierał drogę biskupowi stołecznemu w kierunku zdobycia jurysdykcji ponadepiskopalnej. Kanon ten

<sup>20</sup> C. Vogel, *Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation*, (W:) *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, s. 620; Eid, dz. cyt., s. 8; Parlato, dz. cyt. s. 14; Potz, dz. cyt., s. 19.

<sup>21</sup> Eid, dz. cyt., s. 6 n.; Parlato, dz. cyt., s. 16, przyp. 19.

<sup>22</sup> W 381 r. Maksym zostaje wybrany na stolicę bizantyjską przez biskupów egipskich przybyłych na synod do Konstantynopola i przez nich też wyświęcony; ces. Teodozjusz odmówił jednak zatwierdzenia Maksyma (Potz, dz. cyt., s. 19, przyp. 12).

bowiem przyznaje dla Konstantynopola — analogicznie do Jerozolimy — na razie tylko honorowe pierwszeństwo, czyli bez strefy jurysdykcyjnej, z tą jednakże już istotną różnicą, że w wypadku Konstantynopola nie zastrzega się pierwszeństwa kompetencji w sprawach jurysdykcji metropolie w Heraklei. Tym samym Konstantynopol wyłączył się formalnie ze swego dotychczasowego okręgu metropolitalnego, nie będąc wszakże jeszcze sam metropolią, a tym bardziej patriarchatem z określoną strefą jurysdykcyjną. Uzasadnienie wyniesienia go do rangi drugiej stolicy świata chrześcijańskiego mieści się — jak wiadomo — w tym samym 3 kan., który stanowi, że biskup bizantyjski posiada pierwszeństwo honorowe zaraz po biskupie Rzymu, ponieważ Konstantynopol jest Nowym Rzymem<sup>23</sup>. I rzeczywiście w tym czasie Konstantynopol, miasto znakomite — podobnie jak Stary Rzym — mające swój senat, miejskiego prefekta i różne przywileje finansowe, stał się definitywnie rezydencją cesarską i stolicą polityczną imperium. Zbieżność tych dwóch awansów: świeckiego i kościelnego, nie jest bynajmniej przypadkowa. Ces. Teodozjusz, ustanawiając dwór cesarski w Konstantynopolu, interesuje się zarządem kościelnym tego miasta, dotąd bowiem Konstantynopol był tylko sufraganią Heraklei. Ta paradoksalna w tym stanie rzeczy sytuacja kościelna musiała być z konieczności rozwiązana nie inaczej, jak tylko na korzyść biskupa nowej stolicy cesarskiej<sup>24</sup>.

Wraz z wyniesieniem Konstantynopola do rangi stolicy został zahamowany rozwój siedzib w stolicach diecezjalnych Azji, Pontu i Tracji. Po 381 r. biskupi bizantyjscy coraz częściej spełniają władzę jurysdykcji w okolicznych biskupstwach, w czym bardzo przydatne okazało się poparcie cesarskie, tak bardzo zresztą skuteczne już przy samym wyniesieniu miasta do rangi stolicy<sup>25</sup>. Biskupi Nekatr i Attyk niejednokrotnie ingerowali w sprawy obsadzania siedzib biskupich położonych bliżej stolicy<sup>26</sup>. Jan Chryzostom z kolei zdeponował metropolitę Efezu z powodu sy-

<sup>23</sup> „Constantinopolitanus episcopus habeat priores honoris partes post Romanum episcopum, eo quod sit ipsa nova Roma” (Hefele-Leclerq, II, s. 24; Mansi, III, 559). Por. Conciliorum Oecumenicorum Decreta (cyt. COD), ed. Centro di documentazione. Istituto per le Scienze Religiose — Bologna, Friburgi 1962<sup>2</sup>, s. 28; Parlato, dz. cyt., s. 15.

<sup>24</sup> Heraklea tylko nominalnie zachowała swój tytuł metropolii, prawie i faktycznie bowiem była ona stolicą egzarchatu (por. COD, s. 27).

<sup>25</sup> Hajjar, *Le synode permanent*, s. 40; Potz, dz. cyt., s. 20.

<sup>26</sup> V. T. Istavridis, *Prerogatives of the byzantine Patriarchate in relation with the other oriental Patriarchates*, (W:) I patriarchati orientali nel primo millenio, (Orientalia Christiana Analecta, 181), Roma 1968, s. 43—47.



monii i na jego miejsce wyświęcił innego biskupa<sup>27</sup>. Jan Chryzostom, aktem założenia z urzędu metropolity efeskiego, bezsprzecznie uchybił obowiązującym przepisom porządku kościelnego, wytyczonego kan. 2 konstantynopoliński z 381 r.

Na podstawie analizy 2 i 3 kan. Soboru Konstantynopolińskiego wynikałby — w sensie porządku — następujący model usytuowania Kościołów za czasów Jana Chryzostoma. Na Wschodzie istnieje 5 wielkich kościelnych jednostek administracyjnych odpowiadających organizacji politycznej: Egipt, Wschód, Azja, Tracja i Pont, przy czym na czele dwóch pierwszych stoją biskupi, którzy na mocy dawnego prawa zwyczajowego posiadają pełne pierwszeństwo na swoim obszarze, a więc aleksandryjski i antiocheński. Kościoły natomiast 3 pozostałych jednostek, jakimi były: Efez, Heraklea i Cezarea w Kapadocji, mimo zagwarantowania ich przywilejów kan. 6 nicejskim, nie mogły tego pierwszeństwa uzyskać wcale, ewentualnie tylko w bardzo niewielkim zakresie. Prócz tych 5 jednostek administracyjnych istnieje jeszcze Konstantynopol, który — powiedzmy — stoi obok, jako 6 jednostka z biskupem na czele, a ten, jako drugi po biskupie Starego Rzymu, wyprzedza pod względem precedencji wszystkich innych biskupów wschodnich diecezji. Jest to wprawdzie tylko bardzo teoretyczny model, lecz jako taki wydaje się nader pożyteczny — zostanie on wykorzystany przy ilustrowaniu synodów konstantynopolińskich, a zwłaszcza wtedy, gdy zechcemy ukazać synodalne zarządzanie przez Konstantynopol diecezjami Pontu, Tracji i Azji.

To pogrupowanie prowincji w diecezje rozwija strukturę organizacyjną Kościoła i zmierza powoli do nadania biskupowi nowej stolicy specjalnej władzy nad całą diecezją. Władza ta musiała się wykształcić w Konstantynopolu na korzyść biskupa tego miasta między 381 a 451 r. w wyniku zastosowania kan. 3 konstantynopolińskiego, ponieważ na Soborze Chalcedońskim jest to już fakt dokonany<sup>28</sup>.

### 3. Powstanie synodu „endimousa” w Konstantynopolu

Od IV w. Bazyli domagał się, by legalność kanonów i wszelkiego prawodawstwa kościelnego miała początek synodalny<sup>29</sup>. Stąd instytucja synodów konstantynopolińskich, a zwłaszcza synodu

<sup>27</sup> W sprawie działalności Jana Chryzostoma por. tamże, s. 45; Potz, dz. cyt., s. 20.

<sup>28</sup> Hajjar, *Le synode permanent*, s. 52—79; Eid, dz. cyt., s. 8.

<sup>29</sup> Can. 47 „Syntagma canonum”, I, cap. 4 — J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca, Paris 1857—1866 (cyt. Migne, PG), 104, 465 n.; Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 126.

„endimousa”, łączy się organicznie z tą właśnie podstawową koncepcją bizantyjskiego prawa kanonicznego.

Wróćmy na moment do wyżej nakreślonego modelu organizacji Kościoła, w którym — dzieląc kościelny Wschód na 5 części — nie uwzględniliśmy Konstantynopola. Uczyniliśmy to zupełnie świadomie, gdyż żaden z synodów tego okresu, przewidzianych właściwą konstytucją kościelną, czyli synody metropolitalne i eparchialne (czy też patriarsze) w wypadku Konstantynopola — do chwili obecnej — nie mogą jeszcze wchodzić w rachubę. Konstantynopol przecież nie zarządzał dotąd ani okręgiem metropolitalnym, ani tym bardziej patriarszym. W takiej to właśnie sytuacji — jeszcze przed Soborem Chalcedońskim — powstaje w Konstantynopolu instytucja, która miała mieć wielkie znaczenie dla przyszłości tejże stolicy biskupiej. Chodzi tu mianowicie o synod „endimousa”, synod — w rodzinie synodów dotąd nie znany — którego skład osobowy pod względem liczebnym nie został jeszcze na razie przez żadną konstytucję kościelną określony.

Synod „endimousa” przedstawia zatem zupełnie nowy typ synodalny<sup>30</sup>. Stosownie do nazwy uczestniczą w nim biskupi przebywający aktualnie (endimountes) w stolicy konstantynopolitańskiej. Jako wyjątkowy element konstytucji kościelnych, wyrosłych na gruncie prawa zwyczajowego, synod „endimousa” zbierał się niezwykle rzadko. Początkowo miał on niewiele kontaktów z samą stolicą biskupią w Konstantynopolu<sup>31</sup>. Według Potza ówczesny synod „endimousa” był zgromadzeniem zwoływanym przeważnie z cesarskiej inicjatywy i na dworze cesarskim. Uczestniczyła w nim pewna liczba biskupów aktualnie bawiących na dworze władcy oraz ci, których obecność na synodzie — w konkretnej sprawie — miała nieodzowne znaczenie<sup>32</sup>. Zupełnie trafna jest w tym miejscu opinia, którą napotykamy w pracach autorów zajmujących się naszą problematyką<sup>33</sup>, że synod „endimousa” sięga swymi korzeniami IV w., a więc okresu gwałtownych rozruchów ariańskich, kiedy to biskupi gromadzili się wokół cesarskiego władcy. Wyjątkowość tego synodu polegała na tym, że zwoływano go tylko dla nader ważnych powodów i wtedy, gdy załatwianie konkretnych spraw

---

<sup>30</sup> Potz, dz. cyt., s. 21; Hajjar, *Die Synoden*, s. 651.

<sup>31</sup> C. de Clerq (Les conciles de Constantinople de 326 à 715, „Apolinaris”, 34 (1961) 345 n.) pisze następująco: „Aucun rôle prépondérant ne fut joué dans ces assemblées par l'évêque de Constantinople que deux conciles d'ailleurs déposèrent.”

<sup>32</sup> Potz, dz. cyt., s. 21.

<sup>33</sup> Hajjar, *Le synode permanent*, s. 29; tenże, *Die Synoden*, s. 651; Potz, dz. cyt., s. 22; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 43.

kościelnych musiało się odbywać w sposób synodalny<sup>34</sup>, jak np. osądzanie i odwoływanie z urzędu biskupów.

Z chwilą osiedlenia się cesarzy w Konstantynopolu na stałe także i synod „endimousa” zbiera się tylko tutaj. Fakt ten sprawia, że jego naturalnym przewodniczącym staje się odtąd biskup stołeczny. Ponieważ Sobór z 381 r. biskupowi Konstantynopola przyznał drugie — po biskupie Rzymu — miejsce pod względem zaszczytu, nic już nie stało na przeszkodzie, by sam biskup bizantyjski mógł już w r. 394 przewodniczyć synodowi, w obradach którego brali udział patriarchowie aleksandyjski i antiocheński i mimo tego, że siedziba biskupia Bosry, której sprawami na tym synodzie się zajmowano, podlegała bezpośrednio Antiochii. Z uwagi jednak na stałe uczestnictwo w tym synodzie biskupa Konstantynopola zgromadzenie „endimousa” w krótkim czasie nabierze charakteru synodu konstantynopolitańskiego.

Do utworzenia synodu stałego doszło w Bizancjum znacznie później<sup>35</sup>. Dlatego pojęcie konstantynopolitańskiego synodu „endimousa” należy dokładnie odróżnić od pojęcia synodu „stałego”, o którym mowa w nowej kodyfikacji dla katolickich Kościołów wschodnich. By różnicę tę lepiej uchwycić, trzeba w tym miejscu odnieść się do synodu antiocheńskiego, który od najdawniejszych czasów był synodem stałym — w skład jego wchodziła ściśle określona liczba biskupów (9—12), a obradował tylko w siedzibie antiocheńskiego patriarchy<sup>36</sup>. Biskupi wchodzący w skład tego synodu — zwani syncellami — byli rządcami stolic biskupich położonych w pobliżu Antiochii. Zasadnicza więc różnica między synodem stałym antiocheńskim a konstantynopolitańskim synodem „endimousa” polega na tym, że skład tego ostatniego zgromadzenia — przynajmniej w I tysiącleciu — nie był jeszcze stały (stałą działalność synod „endimousa” rozpoczął dopiero w XIII w., gdy hierarchia grecka rekonstruowała się w Nicei). Dlatego nie bizantyjski synod „endimousa” z I tysiąclecia winien być prawzorem synodu stałego, o jakim traktują kanony nowej kodyfikacji, lecz synod antiocheński, którego dokładny opis zamieszczony jest u Vailhe'a<sup>37</sup>. Bréhier, wypowiadając się w sprawie powstania bizantyjskiego synodu „endimousa”, wyraża pogląd, z którym trudno się zgodzić. Autor ten mianowicie stwierdza, „że granice władzy jurysdykcyjnej Konstantynopola ustalały się w następstwie jego dyscyplinarnych ingerencji w sprawy biskupstw Tracji, Azji i Pon-

---

<sup>34</sup> Por. na ten temat np. kan. 10 synodu w Kartaginie z 390 r. (Mansi, III, 687), który postanawia, że biskup może być sądzony tylko przez 12 biskupów.

<sup>35</sup> Beck, dz. cyt., s. 53 n.

<sup>36</sup> Potz, dz. cyt., s. 22.

<sup>37</sup> Art. cyt., s. 129.

tu, co z kolei spowodowało uformowanie się wokół niego stałego synodu (synode permanent), który niebawem stał się trybunałem sądowniczym”<sup>38</sup>. Wydaje się, że Bréhier — jak słusznie zauważa Potz<sup>39</sup> — wychodzi z błędnego założenia, jeśli opowiada się za istnieniem jurysdykcyjnej strefy wpływów Konstantynopola już przed powstaniem synodu „endimousa”. Następnie termin „synode permanent”, którym operuje Bréhier, a który jest odpowiednikiem określenia „synod stały”, może sugerować błędny wniosek, iż chodzi tu o rzeczywiście stale obradujący synod bizantyjski. Tymczasem źródła konstantynopolińskiego patriarchatu wykazują, że „stałość” bizantyjskiego synodu „endimousa” należy pojmować w znaczeniu tylko potencjalnym, tzn. że synod ten był stały na tyle, na ile możliwe było „ad hoc” jego zwołanie. Stąd słuszniej jest mówić właśnie o stałym synodzie w Antiochii jako o stałe obradującym zgromadzeniu, jak go traktują dzisiejsze konstytucje ułożone dla kościelnego Wschodu<sup>40</sup>.

W naszych obserwacjach konstantynopolińskiego synodu „endimousa” chcemy zwrócić uwagę na jeszcze jeden moment, mianowicie na pewne podobieństwo tego synodu do soboru ekumenicznego<sup>41</sup>. Wiele z tych synodów ma praktycznie tę samą strukturę uczestnictwa co pierwsze sobory ekumeniczne. Jeden z synodów „endimousa” został później wyniesiony do rangi soboru powszechnego; chodzi w tym wypadku o drugi sobór ekumeniczny z 381 r.<sup>42</sup> Tłumaczy się to tym, że w tym zgromadzeniu uczestnicy reprezentowali cały kraj, całą oikumenę chrześcijańską. Synod „endimousa” strukturalnie odpowiada zgromadzeniom, które w prawie kanonicznym otrzymały nazwę synodów partykularnych<sup>43</sup>. Jest jednak

<sup>38</sup> Les institutions, s. 360: „Cependant les limites de la juridiction de l'évêque de Constantinople se fixait, par suit de ses interventions disciplinaires dans les évêques de Thrace, d'Asie et du Pont, ce qui détermine la formation autour de lui d'un synode permanent d'évêques (synodos endimousa) qui ne tarda pas à devenir une cour de justice”.

<sup>39</sup> Dz. cyt., s. 23.

<sup>40</sup> R. Potz, *Neue kirchenrechtliche Gesetzgebung in Griechenland*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht” 19 (1968) 185 n. O nieściślościach, jakie wciąż uwidaczniają się u wszystkich autorów wypowiadających się na temat konstantynopolińskiego synodu stałego, mówi J. Darrouzès (Recherches sur les „Offikia” de l'Église byzantine, „Archives de l'Orient Chrétien”, 11 (1970)168) w sposób następujący: „Dans l'état actuel de notre information et de études sur le patriarcat byzantin, on constate de graves lacunes certain secteurs et par de longues périodes: histoire du synode permanent (...) Cela tient à la rareté des actes conservés et à la nature même des institutions qui se développent par droit coutumier, du lieu d'être définies et modifiées par des lois périodiques et fréquentes”.

<sup>41</sup> Potz, dz. cyt., s. 24.

<sup>42</sup> Hajjar, *Le synode permanent*, s. 36; Parlato, dz. cyt., s. 63.

<sup>43</sup> Zestawienie synodów partykularnych podaje niemal każde dzieło

rzeczą charakterystyczną, że wraz z rozbudową synodów „endimousa” synody partykularne zostały jakby przez nie wchłonięte, tzn. pozostały tylko te, które odbywały się w Konstantynopolu, i to jako synody „endimousa”.

Synod „endimousa” można zatem określić jako państwowy synod bizantyjski, który — w szczególnych okolicznościach z mianem soboru powszechnego<sup>44</sup>, a najczęściej pod nazwą synodu partykularnego — zyskiwał stopniowo coraz większe znaczenie w zakresie kanonicznej dyscypliny. Z biegiem czasu stał się on jednym z istotnych czynników rozwoju konstantynopolitańskiego patriarchatu. Tylko pobieżny rzut oka na zestawienie zadań synodów „endimousa”, dokonane szczegółowo przez Hajjara<sup>45</sup>, wskazuje wyraźnie na meritum posiedzeń tych synodów. Przedmiotem ich obrad była działalność na odcinku zwalczania herezji, następnie ustawodawstwo małżeńskie, orzecznictwo sądowe i administracja patriarchatem, a ze względu na religijno-kościelne pojmowanie celów państwa także zabiegi o pomyślny rozwój cesarstwa bizantyjskiego.

#### 4. Sobór Chalcedoński (451) a synod „endimousa”

Kan. 28 IV soboru ekumenicznego w Chalcedonie leży u początków dziejowych biskupstwa bizantyjskiego, odąd jako patriarchatu ze wszystkimi obowiązkami i prerogatywami. Jak można się będzie przekonać, postanowienia tego soboru i dzisiaj mają jeszcze wielkie znaczenie<sup>46</sup>.

Kan. 28 uwzględnia przede wszystkim wytyczne kan. 3 konstantynopolitańskiego<sup>47</sup>. Wyraża się w nim opinię, że biskupowi Konstantynopola mają przysługiwać te same prawa co stolicy rzymskiej, gdyż Nowy Rzym zajmuje w hierarchii drugie miejsce.

Jak wiadomo, na terenach ortodoksyjnych waga tego postanowienia wzrosła później jeszcze bardziej, zwłaszcza z chwilą odseparowania się Rzymu od Konstantynopola i kiedy — wskutek przy-

---

dotyczące ortodoksyjnego prawa kanonicznego. Por. np. N. Milas, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, Zara 1897, s. 89 n.

<sup>44</sup> Tzn. w wypadku, gdy jego kanony zostały uznane za prawo powszechne Kościoła.

<sup>45</sup> *Le synode permanent*, s. 80—178; Por. także M. Hunger, *Christliches und Nichtchristliches im byzantischen Eherecht*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht”, 18 (1967) 305 n.

<sup>46</sup> C. J. Dumont, *Le patriarcat de Moscou et le patriarcat oecuménique: conflit d'influence*, „Russie et chrétienté”, 3/4 (1948) 103—112; Germanos D'Ainos, *Le patriarcat oecuménique et sa compétence pour convoquer des synodes panorthodoxes*, Athènes 1948, s. 16; Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 119 n.; Potz, dz. cyt., s. 42, 58, 73 n., 94, 110, 125, a zwłaszcza 113—121, gdzie autor omawia problem: „Die auslandsjurisdiktion des ökumenischen Patriarchen”.

<sup>47</sup> COD, s. 68; Parlato, dz. cyt., s. 17; Potz, dz. cyt., s. 25.

stąpienia pozostałych patriarchatów Wschodu do monofizytyzmu oraz wskutek inwazji islamu — patriarchaty wschodnie uzależnią się całkowicie od Bizancjum. Od Chalcedonu roszczenia Konstantynopola do odgrywania przewodniej roli ciągną się — rzecz by można — jak nić poprzez historię ortodoksji, która raz po raz przypomina o jego dominującym stanowisku przejętym od Rzymu<sup>48</sup>.

Druga część kan. 28 podaje wreszcie formalne uznanie istniejących dotąd warunków, a mianowicie określa strefę jurysdykcyjną dla Konstantynopola, obejmującą państwowe diecezje Pontu, Azji i Tracji. Prawa patriarchalne w tych diecezjach odpowiadały prawom, jakie posiadała Antiochia, tzn. biskupowi Konstantynopola zostało przekazane prawo udzielania tylko święceń i potwierdzania metropoliiów. Wyznaczanie zaś zwykłych biskupów, z wyjątkiem terenów zajętych przez barbarzyńców, należało w dalszym ciągu do kompetentnych metropolitów<sup>49</sup>.

Obok kan. 28 zostały ułożone — o wybitnym znaczeniu dla Konstantynopola — kan. 9 i 17. U początków dziejów bizantyjskiego patriarchatu — z punktu widzenia działalności praktycznej — oba te kanony mogły nawet przewyższać kan. 28 chalcedoński. Ostatnie zdanie kan. 9 postanawia, że jeżeli biskup lub duchowny prowadzi proces przeciw samemu metropolicie prowincji, wówczas wybiera albo egzarchę diecezji, albo biskupa Konstantynopola i przed nimi prowadzi swą sprawę<sup>50</sup>. O takiej samej kompetencji jest mowa w kan. 17 — chodzi tu o wypadki, gdy w sporach dotyczących przynależności do gmin chrześcijańskich uczestniczy jakiś metropolita<sup>51</sup>.

Przepisy obu tych kanonów sprawiają kilka trudności, które wciąż podejmowane w literaturze zyskują coraz to nowe próby interpretacji. Pytanie zasadnicze autorzy formułują następująco: czy wśród wymienionych tymi kanonami egzarchów należy widzieć tylko biskupów diecezji Pontu, Azji i Tracji czy także 3 innych patriarchów wschodnich, jeżeli nazwy egzarcha i patriarcha w tym okresie są jeszcze synonimami. „Z praktyki wynika jednoznacznie — pisze Potz — że miano na myśli także Aleksandrię,

<sup>48</sup> Beck, dz. cyt., s. 35.

<sup>49</sup> COD, s. 76; Mansi, VII, 370; P. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1961, s. 161—167; G. A. Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, t. I, Roma 1948, s. 56 n.; Eid, dz. cyt., s. 10; E. Lanne, *Eglises locales et patriarchats à l'époque des grand conciles*, „Irenicon”, 34 (1961) 292—321; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, s. 45; C. de Clerq, *Initia iuridica Ecclesiarum orientalium*, „Apollinaris”, 38 (1965) 348 n.; Potz, dz. cyt., s. 25.

<sup>50</sup> „Quod si adversus eiusdem provinciae metropolitanum episcopus vel clericus habeat quaerelam, petat primatem dioceseos aut sedem regiae urbis Constantinopolis et apud ipsam iudicetur” (COD, s. 68).

<sup>51</sup> Tamże, s. 71. Por. Camelot, dz. cyt., s. 161; Parlato, dz. cyt., s. 18 n.

Antiochię i Jerozolimę, bo już dziesiątki lat przed Chalcedonem dochodziło nieustannie do ingerowania Konstantynopola w sprawy tych patriarchatów”<sup>52</sup>. Ingerencji tych dokonywał jednakże synod „endimousa”, w obradach którego — pod przewodnictwem biskupa Konstantynopola — brali udział również przedstawiciele pozostałych patriarchatów. Był to więc synod krajowy, który decydował o sprawach całego państwa wschodniego, natomiast fakt, że biskup Konstantynopola odgrywał w nim szczególnie ważną rolę, powodował, iż nieczęste były protesty patriarchów w wypadkach, gdy naruszano ich kompetencje<sup>53</sup>. Nie jest wykluczone, że Ojcowie chalcedońscy — redagując kan. 9 i 17 — myśleli nie tyle o autorytecie samego biskupa Konstantynopola, ile raczej o synodzie „endimousa”, za którym stał przecież autorytet cesarski<sup>54</sup>. Powszechnie się zresztą uważa, że właśnie na Soborze Chalcedońskim doszło do oficjalnego uznania konstantynopolitańskiego synodu „endimousa”. Wprawdzie kanony soborowe o takiej instytucji nie wspominają ani słowem, ale zwyczaj zwoływania tego synodu zostaje zalegalizowany i potwierdzony głosem biskupów, sędziów cesarskich i legatów papieskich podczas IV sesji soborowej, na której rozpatrywano konflikt jurysdykcyjny między metropolitą Tyru a biskupem Bejrutu. Zachowany w całości protokół z tego posiedzenia poświęcony jest sprawie Focjusza z Tyru i Eustacjusza z Bejrutu. Ten ostatni, będąc sufraganem metropolity Tyru, uzyskał za poparciem ces. Teodozjusza II wyniesienie swej siedziby biskupiej do rangi metropolii. Z kolei synod konstantynopolitański, któremu przewodniczył patriarcha Anatol, owo wywyższenie z 450 r. nie tylko zatwierdził, ale jeszcze odłączył kilka biskupstw od metropolii Tyru i nadał je Eustacjuszowi. Focjusz jednak uznał decyzję synodu konstantynopolitańskiego za przeciwną kościelnym kanonom i nie zaprzestał sprawowania jurysdykcji na odłączonych od niego terenach. W rezultacie — za niepoddanie się decyzji synodalnej — został on ekskomunikowany. Po śmierci Teodozjusza II poszkodowany metropolita zwrócił się do ces. Marcjana z prośbą o przywrócenie należnych mu praw oraz o zdjęcie zeń ekskomunikacji. Marcjan skorzystał z okazji i całą sprawę przekazał do rozpatrzenia Soborowi Chalcedońskiemu. Podczas IV sesji Soboru Eustacjusz z Bejrutu widocznie nie znalazł żadnych argumentów

---

<sup>52</sup> Dz. cyt., s. 26. Przeciwny pogląd wypowiada Parlato (dz. cyt., s. 19, przyp. 30), który stwierdza: „La giurisdizione concorrente riguarda solo gli esarchi di Tracia, Ponto ed Asia, non la diocesi d’Oriente, la Palestina e l’Egitto sottoposte esclusivamente ai rispettivi patriarchi”.

<sup>53</sup> Potz, dz. cyt., s. 26.

<sup>54</sup> Według powszechnej opinii Ojcowie chalcedońscy tym samym uznali pośrednio kanoniczność tej instytucji (por. Hajjar, *Le synode permanent*, s. 51).

na swoją obronę, jeżeli całą odpowiedzialność za zaistniały stan rzeczy chciał zrzucić na „synod biskupów zebranych w Konstantynopolu”<sup>55</sup>. Patriarcha Anatol nałożenie ekskomuniki na Focjusza usprawiedliwiał tym, że metropolita działał wbrew obowiązującej dyscyplinie (egit nullo more atque ordine). Po takim oświadczeniu sędziowie soborowi zwrócili się do Anatola z pytaniem, czy istnieje podstawa prawna, by można uznać prawdziwie synodalny charakter zgromadzenia Ojców obradujących w mieście cesarskim? W swojej odpowiedzi, w której Anatol podjął się obrony synodu „endimousa”, patriarcha powołał się m. in. na starodawny zwyczaj, „mocą którego Ojcowie obecni w tym wielkim mieście zasiadają na synodzie, by na nim rozstrzygać wszelkie konflikty lub inne sprawy kościelne, które zaistniały nieprzewidzianie (...). Stąd zarówno ja sam — stwierdził patriarcha — jak również ci, którzy wespół ze mną obradowali (...), nic nie uczynili, co mogło by wydawać się nowością”<sup>56</sup>.

Przebieg całej debaty soborowej podczas IV sesji wykazuje, że żaden z Ojców chalcedońskich w niczym nie podważał prawomocności zebrań synodu „endimousa” w mieście cesarskim. Nikt też z uczestników tego Soboru, nie wyłączając legatów papieskich, nie zaproponował przeciw twierdzeniom Anatola. Co więcej, Sobór zalegalizował synodalny charakter zgromadzenia biskupów przebywających w Konstantynopolu i nadał mu urzędową nazwę „synodos endimousa”<sup>57</sup>. Od tego momentu konstantynopolitański synod „endimousa” jest już instytucją kanoniczną i stałą<sup>58</sup>. Akta chalcedońskie, jak też i późniejsza działalność „synodu endimousa” pozwalają pewnie twierdzić, że instytucja ta nie była jedynie trybunałem apelacyjnym. Obrona tego synodu, z jaką na auli soborowej wystąpił Anatol, nadała mu zasięg bardziej ogólnokościelny. Zresztą jeszcze do dziś kompetencje tego konstytucyjnego organu wschodnich autokefalii wybiegają daleko poza ramy zwykłego sądownictwa.

---

<sup>55</sup> Cały tekst protokołu soborowego podaje Mansi, VII, 86—92. Por. R. Devresse, *Le patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, s. 193—201; V. Laurent, *La notitia d'Antioche. Origine et tradition*, „Revue des études byzantines”, 5 (1947) 67—89.

<sup>56</sup> Mansi, VII, 90; Hajjar, *Le synode permanent*, s. 48.

<sup>57</sup> Stephanides, art. cyt., s. 128—131. V. Monachino (Genesi storica del canone 28<sup>o</sup> di Calcedonia, „Gregorianum”, 33 (1952) z. 2, s. 261—292) stwierdza że właśnie na Soborze Chalcedońskim synod „endimousa” uzyskał kanoniczne zatwierdzenie, dzięki zrećznej obronie Anatola. Autor ten jednak uważa, że synod ów stał się po prostu swego rodzaju „sądem inspekcyjnym” i sądem generalnej apelacji dla wszystkich Kościołów wschodnich.

<sup>58</sup> Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 128.



Wyżej mogliśmy stwierdzić, że 28 kan. chalcedoński przyznał biskupowi Nowego Rzymu prawo konsekrowania metropolitów Pontu, Azji i Tracji, z tym tylko zastrzeżeniem, że patriarcha nie będzie tych święceń udzielał sam jeden, ale przy współudziale biskupów prowincji<sup>59</sup>. W tym postanowieniu soborowym znajdujemy podstawę do twierdzenia, że władza patriarchy wyprowadza się z synodalnej władzy wszystkich biskupów danego obszaru. Patriarcha tę jedność uosabia; jego władza jest władzą zwyczajną, gdyż związana z urzędem, jednakże zastępczą, ponieważ wywodzi się z władzy synodalnej. Oczywiście, że prawosławne prawo kanoniczne takiej terminologii nie zna. Zapożyczamy jednak zupełnie świadomie łacińską regułę myślową stosowaną na terenie prawa kanonicznego, by lepiej uchwycić pochodzenie i samą naturę władzy patryarszej w ogóle. Przy badaniu instytucji patriarchatu zresztą będziemy zmuszeni niejednokrotnie sięgać do tego rodzaju pomocniczych konstrukcji.

Po Soborze Chalcedońskim — obok synodu „endimousa” — powstają w Konstantynopolu jeszcze dwa inne typy synodów, które dotąd nie miały racji bytu. Powstanie tych synodów wiąże się z przyznaniem w r. 451 Konstantynopolowi określonego kręgu jurysdykcyjnego<sup>60</sup>. Zgromadzeniami tymi są roczny synod metropolitalny i synod patriarszy dla całego patriarchatu. Pierwszy typ synodu spełnia zadania synodów metropolitalnych dla uczestniczących w nim samych metropolitów. Drugi zaś synod, zwoływany nieczęsto, jest najwyższym organem patriarchatu konstantynopolińskiego<sup>61</sup>. W praktyce zapewne nie było takiego wyraźnego rozróżnienia wśród synodów konstantynopolińskich, zwłaszcza gdy chodzi o przeprowadzenie linii demarkacyjnej między synodem „endimousa” a synodem patriarszym. Dlatego w tym okresie stwierdzamy nie tylko mało zdecydowane rozgraniczenie kompetencji między patriarchą a synodem<sup>62</sup>, o czym powiemy dokładniej w 5 punkcie tego artykułu, ale także i wiele niejasności w bliższym

---

<sup>59</sup> Po opisanu kompetencji patriarchy Konstantynopola dalsza część tego kanonu brzmi następująco: „Et ut singulum metropolitanum memoratas paroecias cum provinciarum episcopis ordinent episcopus, sicut divini canones censuerut” (COD, s. 76).

<sup>60</sup> Stephanides, art. cyt., s. 132; Potz, dz. cyt., s. 30.

<sup>61</sup> We wszystkich nowożytnych konstytucjach Kościołów ortodoksyjnych ogólne zgromadzenie biskupów jest określane jako najwyższy organ autokefalicznych wspólnot (por. Potz, *Neue kirchenrechtliche Gesetzgebung*, s. 185 n.).

<sup>62</sup> Na temat właściwej roli i specyficznej kompetencji, jakie przypadają w udziale patriarsze Konstantynopola w toku obrad synodu stałego, rozprawia Hajjar (*Le synode permanent*, s. 179—190, rozdz. „Le patriarche est-il supérieur au synode permanent?”). Por. Beck, dz. cyt., s. 64.

określaniu poszczególnych typów synodów. Gdy jednak zastosujemy ów teoretyczny przynajmniej podział synodów w patriarchacie bizantyjskim do kanonów uchwalonych w Chalcedonie, będziemy mogli zauważyć, że kan. 9 i 17 odnoszą się do kompetencji synodów „endimousa”, natomiast ostatni fragment kan. 28 dotyczy synodów patriarchalnych. W tym drugim bowiem wypadku Ojcowie Soboru mieli na myśli te prawa, które są wspólne wszystkim bez wyjątku patriarchom, np. prawo zatwierdzania wyboru i konsekrowania metropolitów (a w Aleksandrii także i biskupów<sup>63</sup>); patriarchowie prawo to wypełniali w zastępstwie całego episkopatu patriarchalnego. W tym miejscu chcemy odesłać do pracy Zhishmana<sup>64</sup>, który — jakkolwiek na podstawie przykładów z XIV w. — wykazał niezbicie, że chociaż prawo konsekrowania i zatwierdzania metropolitów należało do synodów, to de facto wykonywali je w imieniu tych ostatnich sami patriarchowie. Analiza akt patriarchatu Konstantynopola na tym odcinku okazuje się niezwykle interesująca<sup>65</sup>. Znaczną część tych akt stanowią listy poszczególnych patriarchów, w których komunikowane są tylko same postanowienia synodalne. Niejednokrotnie patriarchowie występują w tych listach jako przedstawiciele synodów, a czasami napotykamy w tych listach ślady, świadczące o tym, że działali oni mocą swego osobistego autorytetu. W każdym bądź razie istnieje duża trudność, gdy chodzi o podanie dokładnego rozgraniczenia, w jakich wypadkach patriarcha działał sam jeden, a w jakich razem ze swoim synodem. Powstaje więc w związku z tym niemały problem, czy w ogóle jest możliwe — na podstawie źródeł — poznanie roli i specyficznej władzy właściwej samemu patriarche podczas obrad konstantynopolitańskiego synodu „endimousa”. Badania, jakie nastąpią w dalszym ciągu naszych rozważań, winny na tak sformułowane pytanie przynieść odpowiedź.

### 5. Patriarcha i święty synod od IV do XI w.

Dzisiaj wszyscy zgodnie przyznają, że synod odbyty w r. 394 za Nektariusza był pierwszym zgromadzeniem synodu „endimousa” Kościoła bizantyjskiego<sup>66</sup>. Członkowie tego synodu są najznamie-

<sup>63</sup> Najbardziej pierwotne funkcje patriarchy odpowiadały funkcjom metropolity na wyższej płaszczyźnie. Wyliczenie patriarchalnych praw z tego okresu podaje Eid (dz. cyt., s. 43—54).

<sup>64</sup> Dz. cyt., s. 10.

<sup>65</sup> Grumel, s. 50—126. Por. Potz, dz. cyt., s. 31.

<sup>66</sup> Znaczna część protokołu z tego synodu zachowała się w „Nomonkanonie”, czyli „Syntagma canonum” (Migne, PG 104, 741, tit. 9, cap. 13). Por. także Migne, PG 119, 821. L. Duchesne (Le pape Syrice

nitszymi osobistościami episkopatu wszystkich prowincji wschodniego cesarstwa. Nektariusz interweniuje w sprawie siedziby Bosry, o którą toczyli spór dwaj biskupi: Bagadios i Agapos, jak również Arabianus z Ancyry i Teofil z Aleksandrii. Biskup Konstantynopola ogłasza wreszcie wyniki obrad i proponuje zgromadzeniu regułę dyscyplinarną do stosowania w przyszłości; wszyscy hierarchowie akceptują ją. Kanony, jakie na tym synodzie uchwalono, zachowały się w zbiorach kanonicznych pod nazwą „Kanony synodu Nektariusza”<sup>67</sup>.

Jego następcą, Jan Chryzostom, przewodniczy w r. 400 zgromadzeniu synodalnemu, przed które Euzebiusz z Valentopolis wniósł oskarżenie przeciw własnemu metropolicie Antoninowi z Efezu<sup>68</sup>. Zmuszony jednak przez stronę oskarżającą, arcybiskup powołuje komisję śledczą, której zadaniem było udać się do Valentopolis celem zweryfikowania faktów i ustalenia winy metropolity. Wyboru biskupów do tej komisji dokonuje wraz z synodem.

Z kolei akta trybunału synodalnego, który za patriarchatu Flawiana potępił w r. 448 Eutychesa, zachowały wyraźne świadectwo o pierwszoplanowej w zgromadzeniu roli patriarchy<sup>69</sup>. Z istniejącego do dziś protokołu tego synodu dowiadujemy się, że przewodniczy mu „błogosławiony arcybiskup”<sup>70</sup>. Flawian jest zawsze wymieniany oddzielnie od synodu, którym kieruje. Sekretarz synodu wyraźnie rozgraniczył wypowiedzi arcybiskupa od wypowiedzi synodu: „dixit archiepiscopus (...) dixit sancta synodus”<sup>71</sup>. Wstępy do każdego posiedzenia wymieniają „świętobliwego arcybiskupa”, który przewodniczy „świętemu synodowi”<sup>72</sup>. Takie same świadectwa mają miejsce podczas całego procesu w sprawie archimandryty Eutychesa.

Rola patriarchy i synodu „endimousa” jest także jasno wykazana w sprawie Focjusza z Tyru, którą rozważano na Soborze Chalce-

et le siège de Bosra, „Annales de Philosophie Chrétienne”, 111 (1885) 280—284) podaje bliższe okoliczności, w jakich odbył się ten synod. Por. także D e v r e s s e, dz. cyt., s. 213 i 227; H a j j a r, *Le synode permanent*, s. 21.

<sup>67</sup> H a j j a r, *Patriarche et synode*, s. 129.

<sup>68</sup> Według świadectwa Palladiosa (M i g n e, PG 47, 5—32, szczególnie kol. 47 n.). Świadectwo Palladiosa ma niepodważalną wartość, gdyż jest on naocznym świadkiem większości wydarzeń, które relacjonuje (por. J. Dumortier, *La valeur historique du dialogue de Palladius et la chronologie de St. Jean Chryzostome*, „Mélanges de sciences religieuses”, 8 (1951) 51—56). Episkopat Jana Chryzostoma był studiowany przez wielu autorów, dzięki czemu istnieje dość bogata literatura tego przedmiotu (por. H a j j a r, *Le synode permanent*, s. 60, przyp. 20).

<sup>69</sup> M a n s i, VI, 697 n.; H a j j a r, *Le synode permanent*, s. 74.

<sup>70</sup> M a n s i, VI, 700.

<sup>71</sup> Tamże, 701; H a j j a r, *Patriarche et synode*, s. 130.

<sup>72</sup> M a n s i, VI, 697, 712, 726 etc.

dońskim <sup>73</sup>. Eustacjusz z Bejrutu utrzymuje na auli Soboru, że ekskomunika rzucona na metropolitę Tyru jest dziełem „synodu przewielebnych biskupów” i że rozczłonkowanie metropolii należy przypisać świętemu synodowi, ale o tym mówiliśmy wyżej z okazji interpretacji kanonów chalcedońskich <sup>74</sup>.

W roku 518, gdy restaurowano wyznanie wiary w Konstantynopolu, supliki wysyłane ze wszystkich stron imperium do Jana II adresowano wprost: „Do patriarchy i świętego synodu «endimousa» cesarskiego miasta”. Patriarcha był na bieżąco informowany o wszystkim, co działo się na poszczególnych posiedzeniach synodalnych. W wypadku nieobecności patriarchy na którymś z nich synod przesyłał mu relację z obrad; patriarcha i synod działali zatem razem <sup>75</sup>.

Patriarsze Epifaniuszowi przypisuje się wydanie potępiającego wyroku synodalnego na Sewera z Antiochii i Piotra z Apamei. Dekret wyroku, jaki zachował się w zbiorach sądowych, wskazuje na dopełniającą się rolę patriarchy i synodu. Wyrok bowiem został wydany w imieniu patriarchy Epifaniasza i jego synodu «endimousa» <sup>76</sup>.

Po śmierci Epifaniasza ces. Teodora starała się osadzić na stolicy patriarszej Antymosa z Trebizandy, po cichu sprzyjającego monofizytyzmowi <sup>77</sup>. Ces. Justynian przygotowywał się do zwołania konferencji mającej na celu zbliżenie między melchitami, czyli chalcedończykami, a monofizytami. W tym celu przybył 5 II 536 r. do Konstantynopola osobiście pap. Agapit ze specjalną misją od króla Teodata. Papież nie tylko odmówił nowemu kandydatowi na stolicę konstantynopolitańską *communio*, ale nadto uzyskał u ce-

<sup>73</sup> Tamże, VII, 86—92; De v r e s s e, dz. cyt., s. 194—198.

<sup>74</sup> S. 15 tego artykułu.

<sup>75</sup> M a n s i, VIII, 1037, 1040 n., 1049 n.

<sup>76</sup> Tamże 1037 n.; H a j j a r, *Le synode permanent*, s. 131. Za rządów tego samego patriarchy Stefan z Larissy (Illiria) w r. 531 został oskarżony w Konstantynopolu. Synod „endimousa” — po rozpatrzeniu sprawy — ogłosił jego depozycję. Na skutek wniesionej apelacji do Rzymu sprawę Stefana rozpatrywano na nowo. Dokumenty apelacyjne przesłane do pap. Bonifacego stosują bez różnicy określenia: patriarcha i synod. W pierwszym liście Stefan psze: „Ad regiam urbem subito profecti sunt et quamdam componentes accusationem, sanctissimo archiepiscopo ejusdem civitatis Epiphanio querelas deposuerunt dicentes (...)”. W drugim natomiast stwierdza: „Et cum venissem conventum faciens episcoporum qui ibidem commorabantur (...) sententiam protulerunt et condemnantes me a sacerdotali officio suspenderunt” (M a n s i, VIII, 742—746). Biorąc przytoczone teksty dosłownie należy sądzić, że pismo zaskarżające było wniesione wprost do patriarchy, ale sąd i potępienie były dziełem synodu. Wydaje się oczywiste, że synod nie działał bez interwencji patriarchy i że ten ostatni otrzymał oskarżycielski list jako naturalny przewodniczący synodu.

<sup>77</sup> H a j j a r, *Patriarche et synode*, s. 131.

sarza jego depozycję oraz wyniesienie Menasa, którego osobiście konsekrował na patriarchę cesarskiego miasta. Wkrótce potem papież umiera, Menas jednak zwołuje synod i występuje na drogę sądową przeciwko ekspatriarsze. Po trzech bezskutecznych pozwach sądowych synod pozbawia Antymosa nie tylko biskupstwa Trebizandy, ale i wszelkich tytułów, godności i funkcji kościelnych oraz ogłasza go heretykiem i jako takiego skazuje na wieczyste wygnanie z Trebizandy i stolicy. Najciekawsze są informacje sądowe zawarte w protokołach synodu. Dokumenty wskazują wyraźnie na przewodnictwo „błogosławionego arcybiskupa i patriarchy Menasa” oraz obecność biskupów, którzy razem z nim zasiadają „po jego prawicy i lewicy”<sup>78</sup>. Pozwy są wysyłane w imieniu przewodniczącego i synodu „endimousa”<sup>79</sup>. Wyrok ogłasza sam Menas, uprzednio jednak pytając o zdanie hierarchów i legatów papieskich biorących udział w tym synodzie<sup>80</sup>. Potępienie zostaje wreszcie podpisane przez wszystkich biskupów jako rzeczywistych sędziów<sup>81</sup>.

Nieco później, w r. 543, gdy Justynian chciał doprowadzić do potępienia Orygenesza za jego błędy, skierował do Menasa list, by tenże „zwołał w tym celu synod biskupów obecnych w mieście cesarskim”<sup>82</sup>. Uwidacznia się tu fakt, że wszechwładny cesarz nie rości sobie prawa do zwoływania synodu „endimousa” i nie kieruje nim, lecz zwraca się do jego naturalnego i kanonicznego przewodniczącego.

Fragment wyroku synodu „endimousa” zachował się w aktach synodu laterańskiego z 640 r. Tekst ten zawiera wyraźną wzmiankę o roli hierarchów, którzy wraz z patriarchą tworzyli jedno obradujące kolegium: „(...) Święty synod naszych najukochańszych, którzy wraz z nami uczestniczą w kapłaństwie (...). Decydujemy wraz z najświętobliwszymi biskupami, zebranymi razem z nami, tak by każdy mógł się wypowiedzieć”<sup>83</sup>. W tym samym sensie kilka lat później, w r. 646, Paweł II z Konstantynopola w wyznaniu wiary pisał: „Nos igitur, id est iurisdictionis nostrae ecclesiae et synodus confitemur (...)”<sup>84</sup>.

W r. 662 Maksym Wyznawca został wyklęty przez patriarchów Konstantynopola i Antiochii oraz przez biskupów zebranych na synodzie<sup>85</sup>. Makarios z Antiochii, który ponownie wniósł tę sprawę na sobór ekumeniczny z 681 r., nie ustala tam żadnej różnicy autorytetu czy jurysdykcji między patriarchami a członkami sy-

<sup>78</sup> Mansi, VIII, 874 n., 925 n., 975 n.

<sup>79</sup> Tamże, 926 n., 934 n., 947 n.

<sup>80</sup> Tamże, 961.

<sup>81</sup> Tamże, 966 n.

<sup>82</sup> Mansi, IX, 524.

<sup>83</sup> Tamże X, 1001—1004; Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 132.

<sup>84</sup> Mansi, X, 1024.

<sup>85</sup> Tamże, 357.

nodu. Również Teodor Studyta nie wykazuje tradycyjnego, wyżej wspomnianego, zróżnicowania między przewodniczącym a pozostałymi członkami synodu; mówi ogólnie o działalności synodalnej, następnie wspomina o synodzie przeniewierczym i dekreście synodalnym, którego ważności nie chce uznać <sup>86</sup>.

Z okresu między r. 692 a 754 nie zachował się żaden przekaz synodu „endimousa”. Najbardziej jaskrawym wydarzeniem tych lat jest oczywiście spór o cześć obrazów w Kościele <sup>87</sup>, spór, który zdecydowanie odbił się na rozwoju patriarchatu bizantyjskiego. W okresie obrazoburczym obniżyła się wyraźnie aktywność synodalna. Wytłumaczyć to można z jednej strony zniszczeniem akt, z drugiej zaś zapewne małą aktywnością patriarchy, bo zarządzanie Kościołem niemal całkowicie przeszło w ręce cesarza <sup>88</sup>. Okres obrazoburczy zakończył się ostatecznie w r. 843. Odnowa ortodoksji rozpoczęła się wyborami patriarchów Ignacego i Focjusza <sup>89</sup> oraz gwałtownymi walkami między ich zwolennikami, które ze względu na osobowość obydwu patriarchów i pap. Mikołaja I nabrały szczególnych akcentów dla całej ekumenii i zerwanej jedności Kościoła. Rozprawy wokół obydwu patriarchów prowadziły do szeregu synodów, które ogólnie można określić jako synody focjańskie.

W tym okresie pap. Mikołaj I wspomina wyraźnie, że Grzegorz Asbestos został pozbawiony urzędu przez patriarchę Ignacego i przez jego synod: „(...) a fratre et comministro nostro Ignatio et a synodo quae sub eo erat (...)” <sup>90</sup>. Nieco inaczej interesujący nas problem przedstawia „Żywot św. Ignacego”, który depozycje biskupów i inne poczynania jurysdykcyjne, należące do kompetencji synodu „endimousa”, przypisuje jedynie samemu Focjuszowi <sup>91</sup>. Trudno jednak żądać od biografy czy panegirysty ścisłości wymaganej w oficjalnych i kanonicznych dokumentach. Wszelako w swej kanonicznej odpowiedzi udzielonej biskupowi Kalabrii Focjusz nie omieszczał zwrócić uwagi na debatę synodalną i na zgodę metropolitów: „Quae vestra pietas ad nos misit capitula cum religiosissimis nostris metropolitibus exhibita fuerint atque ab illis in examen vocata”. Odpowiedziawszy biskupowi na wszystkie pytania, Focjusz kończy swój list ponownym zwróceniem uwagi na interwencję członków synodu <sup>92</sup>. Wydaje się, że w tym oficjalnym dokumencie

<sup>86</sup> Listy, I, 36 — Migne, PG 99, 1036; I, 38 — tamże, 1041; I, 39 — tamże, 1048.

<sup>87</sup> Beck, dz. cyt., s. 296.

<sup>88</sup> Potz, dz. cyt., s. 33 n.

<sup>89</sup> O schizmie focjańskiej zob. obszerną literaturę u Becka (dz. cyt., s. 527, przyp. 2).

<sup>90</sup> Pap. Mikołaj I, list 9: do ces. Michała — Mansi, XV, 228.

<sup>91</sup> Hajar, *Patriarche et synode*, s. 133.

<sup>92</sup> „Haec item a religiosissimis metropolitanis concordii suffragio lata

spotykamy po raz pierwszy wyraźną wzmiankę o debatach metropolitów i o ich decyzji powziętej jednogłośnie (*concordi suffragio lata sententia*), następnie zatwierdzenie decyzji przez patriarchę i powiadomienie o niej zainteresowanej strony. W innej odpowiedzi, udzielonej nie znanemu z imienia metropolicie, Focjusz oświadcza, że jego zapytania podda pod rozagę synodu, w wyniku czego udzieli mu wyjaśnień<sup>93</sup>. Z kolei w liście do anachorety Anastazego Focjusz wspomina biskupa Erystesa, który „wobec całego zgromadzenia kościelnego” ubolewał z powodu zatargu ze swym patriarchą i „upokorzył się w obecności synodu”<sup>94</sup>. Synodalną organizację patriarchatu konstantynopolańskiego oraz rolę, jaką odgrywało to zgromadzenie w ważnych momentach, podkreślają także i inne wzmianki. I tak encyklika z 867 r., skierowana do patriarchalnych stolic melchickich, donosi o zamiarach łacinników odnośnie do misji bułgarskiej<sup>95</sup> i zachęca hierarchów do wysłania przedstawicieli na Sobór. W liście tym Focjusz donosi, że tych, którzy „obrażają Boga, potępiliśmy już boskim dekretem synodalnym, nie osądzając ich (łacinników) odszczepieństwa „*de praesenti*”, ale na podstawie poprzednich synodów i praw apostoelskich”<sup>96</sup>. Patriarcha wylicza następnie kanony potępiające działalność łacińskich misjonarzy w Bułgarii.

Stefan I, zaledwie 16-letni brat ces. Leona IV Filozofa, zostaje następcą Focjusza. Patriarchat Stefana dostarcza interesującej wzmianki na temat „synodu patriarchy i metropolitów”. Leon VI w swojej VI noweli, poświęconej kanonicznemu wiekowi odnośnie do przyjmowania do życia zakonnego, pisze, że decyzję w tej kwestii podejmuje „w zgodzie ze świątobliwym patriarchą i czcigodnymi metropolitami i w oparciu o to, co zostało już ustanowione przez wielkiego i podziwianego Bazylego”<sup>97</sup>. Nowela cesarska jest więc publikacją decyzji synodalnej powziętej przez „patriarchę i metropolitów”. O podobnej działalności synodalnej jest mowa również w noweli XVII tegoż prawodawcy. Cesarz, zwracając się do swego brata patriarchy, stwierdza wprost: „Prośba waszej świątobliwości winna uzyskać odpowiedź raczej od niego samego niż od nas; trzeba bowiem, by w sprawach religii decyzja pochodziła od waszej świątobliwości; lecz ponieważ utrzymujecie, że w spra-

---

*sententia est quam nostra mediocritas ratam habens atque confirmans ad religiosam tuam sanctitatem mittit*” (Migne, PG 102, 773 i 781).

<sup>93</sup> „(...) Nam et ea quae proponerantur ad disceptationem ad synodicum iudicium referre nec solentiar suae robori fidere, quamvis sufficienti multiplex negotiorum pondus sustinere” (Photius, *Responsa canonica* — Migne, PG 102, 781).

<sup>94</sup> Tamże, 891.

<sup>95</sup> Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 133.

<sup>96</sup> Migne, PG 102, 732.

<sup>97</sup> Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 134.

wie szczególnej nie trzeba zasięgać opinii synodu, gdyż do działalności synodu należy głosowanie, a do cesarza, nawet na synodzie, ustanawianie praw, by zadośćuczynić zatem waszemu pragnieniu, wydamy konstytucję w sprawie, o jaką wam chodzi”<sup>98</sup>. Jeśli historyk i kanonista nie mogą akceptować rozumowania patriarchy Stefana odnośnie do niezbędności i obowiązków synodu, to jednak nie mogą oni negować działalności i roli, jaką mu się przypisuje w życiu patriarchatu.

Późniejsze wzmianki o działalności synodalnej patriarchy Konstantynopola stają się coraz liczniejsze. Dlatego wystarczy z nich wybrać tylko najbardziej wymowne, te, które wyraźnie wskazują na rolę, jaką odgrywał przewodniczący synodu lub jego członkowie.

Dokumenty zachowały wiele postanowień lub wzmianek o debatach synodalnych patriarchy Szyzyniusza (996—998). Należy zwrócić w nich szczególną uwagę na formę, w jakiej wyraża się tom synodalny, ogłaszający kanony i kary w kwestii zakazanych małżeństw. Już w samym tytule tomu czytamy, że jest to kanoniczny dekret patriarchy, metropolitów (podane są ich imiona) oraz innych hierarchów obecnych na synodzie. Po przedyskutowaniu wszystkich przedłożonych spraw zasiadający na synodzie powzięli stosowne rozwiązania: „(...) re canonica et legitime expensa, singularum solutionem posuimus (...) haec definientes (...)”<sup>99</sup>.

W tomie synodalnym z r. 997 zawarte jest podobne stwierdzenie, „że po zasięgnięciu u nich opinii przez patriarchę metropolici osądzili i postanowili (...)”. Dekret ten kończy się zdaniem, które przypomina znaną nam formułę patriarchy Focjusza: „Qui vero nobiscum haec consultando perpenderunt et statuerunt metropolitani (...)”<sup>100</sup>, których imiona wylicza. Redakcja tego protokołu synodalnego jest jasna: mówi o działalności patriarchy jako naturalnego przewodniczącego zgromadzenia, ale nie pomija również rzeczywistego udziału metropolitów w obradach i ich zgody na powzięte decyzje.

Patriarchat Sergiusza II (1001—1019) niepokojony był procesem wytoczonym przeciwko Szymonowi nowemu teologowi. Na skutek wyroku patriarchszego Szymon złożył swój igumenat<sup>101</sup>, a następnie stanął przed obliczem synodu „endimousa”, by przez wiele godzin odczytywać swą apologię. W wyniku głosowania synodalnego w tej sprawie został potępiony<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Grumel, fasc. 2, s. 130, n. 592.

<sup>99</sup> Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 135.

<sup>100</sup> Migne, PG 119, 733 i 741.

<sup>101</sup> M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica disidentium*, t. II, Paris 1930, s. 364; J. Guillard, *Syméon le nouveau théologien*, „Dictionnaire de Théologie Catholique”, Paris 1941, t. XIV, kol. 2941—2959.

<sup>102</sup> Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 136.



Źródła sądowe zachowały sporo oficjalnych dokumentów co do synodu „endimousa” z okresu patriarchatu Aleksego Studyty (1025—1045). I tak w r. 1027 dekret o darowiznach na rzecz klasztorów odczytano wobec 22 metropolitów i 5 arcybiskupów, którzy zaaprobowali jego treść. Dokument ten został następnie zaoparzony w ołowianą pieczęć oraz wydany, czyli ogłoszony. Mamy tu jednak wyraźną wzmiankę o debatach metropolitów przed powzięciem decyzji: „Ita haec praesens sententia, ex certa deliberatione profecta, disponit, et in posterum exercendum peragendumque tradit. Haec audientibus perlecta religisissimis metropolitanis et archiepiscopis”<sup>103</sup>. W tych samych słowach protokołów decyzji synodalnej z 1028 r. wspomina dyskusję i debatę członków synodu przed jej ogłoszeniem: „Quamobrem nostra mediocritas una cum venerabili hac ad urbem synodo re deliberata omino rata grave dubioque procul injustum (...)”<sup>104</sup>. Dokument, relacjonując dalszy przebieg debaty, zaświadcza przy końcu o synodalnym charakterze powziętej decyzji: „auctoritate synodali decernimus”. Z kolei „Regestry” dokumentów patriarchatu konstantynopolińskiego przytaczają dwie inne decyzje patriarchy Aleksego — jedną z 1038 r.<sup>105</sup>, a drugą z 1039 r.<sup>106</sup>, przy czym wyraźnie widać różnicę pomiędzy nimi, jako że pierwsza pochodzi tylko od patriarchy, natomiast druga od patriarchy i synodu.

Za patriarchatu Cerulariusza wreszcie protokoły zebrań synodalnych również naprowadzają nas, zgodnie z tradycyjną praktyką, na przewodnictwo patriarchy i na uczestnictwo metropolitów i arcybiskupów w obradach synodalnych. Raz po raz czytamy w protokołach następujące słowa: „(...) patriarcha praesidente (...) et simul cum ipso considentibus (...)”<sup>107</sup>, które wydają się wskazywać na specyficzną i jurysdykcyjną rolę członków hierarchii.

### Zakończenie

Na zakończenie przeprowadzonej analizy dokumentów z działalności synodu „endimousa” w patriarchacie bizantyjskim przed schizmą w 1054 r. chcemy jeszcze raz zwrócić uwagę na dość charakterystyczną sprawę, mianowicie na linię demarkacyjną, jaką usiłowano przeprowadzać między patriarchą a jego synodem na przestrzeni badanego okresu. Rozbieżność wzmianek pod tym względem jest duża i zależy ona od punktu widzenia historyka

<sup>103</sup> Migne, PG 119, 837.

<sup>104</sup> Tamże 828—830.

<sup>105</sup> Grumel, fasc. 2, s. 258, n. 845.

<sup>106</sup> Tamże, s. 259, n. 847.

<sup>107</sup> Migne, PG 130, 736; Mansi, XIX, 812.

czy też samych dokumentów zawierających protokoły posiedzeń, podpisanych przez uczestników synodu, a następnie zaopatrzonych w ołowianą pieczęć i wysłanych do zainteresowanych osób. W nich właśnie należy szukać informacji o charakterze zebrań „endimousa” oraz roli, jaka w nich przypadała przewodniczącemu i pozostałym członkom synodu.

Akta patriarchatu Focjusza ukazują, jak się wydaje, szczególną rolę patriarchy i funkcję pozostałych członków synodu „endimousa”. Po rozważnej dyskusji nad sprawami wniesionymi na porządek obrad patriarcha ratyfikuje i zatwierdza powziętą, niekiedy nawet jednogłośnie, decyzję i wysyła ją odbiorcy. W dokumentach synodalnych Aleksego Studyty odkrywamy jeszcze inny aspekt tej szczególnej roli przyznanej patriarsze. Ten ostatni, po debatach i dyskusji nad daną kwestią, zbiera poglądy i sam podejmuje decyzję, powierzając redakcję dokumentu urzędnikowi biura patriarszego. Na tym samym lub następnym posiedzeniu dokument jest odczytywany hierarchom, następnie pieczętowany i ogłaszany. Ta przodująca rola patriarchy wynika również z protokołów wyroków sądowych, gdzie patriarcha ogłasza wyrok podpisany przez członków synodu.

W związku z tym istnieje problem, czy rola obecnych na synodzie hierarchów bywała umniejszana lub ograniczana władzą patriarszą podczas obrad, dyskusji i wydawania decyzji. Wydaje się, że nie, gdyż działa się to wszystko na synodzie, na którym Ojcowie mieli głos stanowczy, a nie tylko doradczy. Źródła nie wzmiankują wyraźnie o osobistej pozycji, jaką zajmował poszczególny członek uczestniczący w debatach czy naradach. Ich obecność i ich działalność oddawane są zazwyczaj przez generyczne określenie „synod”. Rzadko kiedy mówi się wyraźnie o aktywnej stronie ich udziału w debatach synodalnych. Czasami tylko wyszczególnia się, że decyzja powzięta była na synodzie jednogłośnie, a żywot Szymona nowego teologa zaznacza, że wyrok został powzięty „po poddaniu sprawy pod głosowanie”. Wydaje się przeto, że role patriarchy i synodu uzupełniają się, ale nie są sobie równe. Synod „endimousa” bowiem już od zarania jest synodem patriarchy. Według Anatola, który wziął to zgromadzenie w obronę na Soborze Chalcedońskim, jest ono zwoływane „przez patriarchę Konstantynopola zgodnie ze starodawnym zwyczajem (...) w celu rozstrzygnięcia spraw kościelnych, które niespodzianie zaistniały, oraz by dać odpowiedź na pytania, jakie zostały przedłożone”<sup>108</sup>. Z biegiem lat zarysowuje się wszelako pewna ewolucja. Zgromadzenia tego synodu stają się coraz bardziej regularne. Uczestnictwo członków synodu „endimousa” ogranicza się, zapewne po zakończeniu kryzysu obra-

---

<sup>108</sup> Mansi, VII, 92; Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 138.

zoburczego w r. 843, do samych tylko metropolitów i arcybiskupów. Synod ten staje się centralnym organem administracji kościelnej całego patriarchatu<sup>109</sup>. Mimo to nie można porównywać dawnej sytuacji patriarchy na synodzie do tej, która istnieje dzisiaj w ortodoksyjnych autokefaliach, gdzie patriarcha jest tylko „primus inter pares”<sup>110</sup>. Znajduje to potwierdzenie w unikalnym tekście ustawodawczym prawa bizantyjskiego, tyleż kanonicznym co cywilnym, odnoszącym się wprost do władzy patriarchalnej Konstantynopola. Jest on wyciągiem z „Epanagogi”<sup>111</sup>. Zbiór ten (ukazał się on w r. 886) jest drugim wydaniem podręcznika prawa bizantyjskiego „Prochiros nomos” i miał on być wprowadzeniem do rewizji starych praw, podjętej przez ces. Bazylego Macedończyka, następnie uzupełnionej i zintegrowanej w „Bazylikach” Leona VI Filozofa<sup>112</sup>.

Tytuły IX i XI owego cesarskiego źródła prawodawczego kondensują całą współczesną doktrynę odnośnie do władzy, autorytetu i przywilejów patriarchy bizantyjskiego. Zastanawia jednak, że zbiór ten nie wspomina ani słowem o synodalnej działalności patriarchy, podczas gdy inne źródła kanoniczne funkcję tę rejestrują wiernie. Niektóre punkty tego tekstu przytoczymy w całości, by dostrzec, jak dalece prestiż cesarski otaczał aureolą osobę patriarchy we wspólnym rządzeniu bizantyjskim chrześcijaństwem.

#### Tytuł IX:

§ 5. Jedynie patriarcha może interpretować to, co zostało ustanowione przez starożytnych, określone przez świętych Ojców i ustalone przez święte sobory.

§ 6. Do patriarchy należy osądzanie i rozstrzyganie tego, co zostało uczynione lub ustalone, szczegółowo lub ogólnie, przez świętych Ojców na synodach.

§ 7. Jeżeli chodzi o te same sprawy i te same osoby, należy łączyć dawne kanony i dawne poczynania soborowe z poczynaniami i kanonami późniejszymi.

§ 9. Postanowienia soborowe ogłosiły pierwszeństwo Konstantynopola, który jest ozdobą państwa, i prawa cesarskiego wespół z tymi postanowieniami (soborowymi) polecają, by wszelkie sprawy sporne narosłe w innych siedzibach były przekazywane do Konstantynopola i tutaj osądzone.

§ 10. Do patriarchy Konstantynopola należy troska, dbałość,

<sup>109</sup> E. Herman, *Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina*, „Orientalia Christiana Periodica”, 13 (1947) 522—550, zwłaszcza 539.

<sup>110</sup> Hajjar, *Le synode permanent*, s. 187.

<sup>111</sup> Bréhier, dz. cyt., s. 177 n.

<sup>112</sup> Hajjar, *Le synode permanent*, s. 187.

nadzór, śledztwo, skazywanie i uniewinnianie wszystkiego, co dotyczy metropolii, klasztorów, biskupstw i kościołów. Wolno mu także stosować stauropigię.

#### Tytuł XI:

§ 7. Nie ma apelacji czy odwołania od wyroku patriarchy, ponieważ jego wyrok jest podstawą wszelkich decyzji kościelnych.

§ 9. Wyroki prezydialne podlegają apelacji i mogą być rewidowane przez cesarza i patriarchę, egzarchę i kwestora, ponieważ potrzeba rekursu i rewizji jest tym większa, im dalej jest odległy ośrodek sądownictwa <sup>113</sup>.

Jak widać z powyższego, ustawodawstwo cesarskie, określając władzę patriarchy konstantynopolińskiego, nie wspomina ani słowem synodu patriarszego. Czy brak o tym synodzie wzmianki w przytoczonych postanowieniach cesarskich może przeczyć synodalnej działalności patriarchy w Konstantynopolu? Lektura niniejszego artykułu bynajmniej tego nie potwierdza, przeciwnie, wskazuje, że autorytet bizantyjskiego patriarchy znajduje swe ukoronowanie właśnie w synodzie, a nie w statucie cesarskim. Tylko dzięki synodowi „endimousa” patriarchat Konstantynopola mógł przetrwać kryzysy, jakie zagrażały każdej ówczesnej instytucji kościelnej, zwłaszcza od chwili upadku imperium bizantyjskiego. Wyżej przytoczone postanowienia cesarskie, w niczym nie negują synodalnej działalności patriarchy. Uznają one tylko globalnie władzę patriarszą, która — zgodnie z kanonami kościelnymi — była wykonywana bądź przez samego patriarchę, bądź łącznie z synodem. Nasze rozważania na temat jurysdykcyjnej roli patriarchy i pozostałych uczestników razem z nim zasiadających na synodzie potwierdza także i Grumel w swoich „Regestrach”. Autor ten dociekania w naszej materii formułuje następująco: „Wiele poczynañ patriarchy jest zarazem poczynaniami synodu (...). Synod, a przy najmniej „endimousa”, otaczający autorytet patriarchy powagą, był nadto warunkiem jego urzędu i tej okoliczności zawdzięcza on swoją szczególną rolę. Te poczynania — w pierwotnym zamyśle — są więc poczynaniami patriarszymi, a dopiero wtórnie synodalnymi” <sup>114</sup>. Tak więc, mimo iż poczynania te mają charakter prawdziwie synodalny, wpływają jednak z jurysdykcji patriarszej; są to poczynania synodu patriarszego. Dostrzegamy tu zasadniczą różnicę między stolicą bizantyjską a innymi metropoliami kościelnymi Wschodu. W swej działalności czysto metropolitalnej, jak i w swych rządach czysto biskupich patriarcha Konstantynopola działał tak jak wszyscy inni metropolicy, zarządzający określonym terytorium. Ale przewodnicząc synodowi „endimousa” i działając

<sup>113</sup> Tekst ze zbioru Epanagogi cyt. za: tamże, s. 187 n.

<sup>114</sup> Grumel, fasc. 1, s. XIII; Hajjar, *Patriarche et synode*, s. 140.

z nim wspólnie patriarcha Konstantynopola sięgał swą władzą granic całej oikumene bizantyjskiej.

**Der Patriarch und die permanente Synode (synodos endimousa)  
in Konstantinopel bis zum 11. Jahrhundert**

ZUSAMMENFASSUNG

In dies er Abhandlung waren wir bemüht die charakteristischen Wesensmerkmale der byzantinischen Episkopatsversammlung, wie sie die „Synode endimousa“ darstellt, im I. Millennium der Kirchengeschichte aufzuweisen. Zuerst wurden die kanonistischen Elemente aufgezeigt, die dieser Institution ihre sichtbare Physiognomie verleihen, nachher umschrieben wir die Rangordnung dieser Synode, die ihr in der allgemeinen Synodenklassifikation zukam, welche byzantinischen Quellen ergaben. Auf diesem Weg konnten wir schliesslich jene Elemente festlegen, die zur Entstehung einer permanenten Synode in Konstantinopel zwischen dem 4. und 11. Jh. beigetragen haben.

Eine Analyse der IV. Sitzung des Konzils von Chalkedon (451) sowie die weitere Tätigkeit dieser Bischofsversammlung ergaben zweifelsohne den synodalen Charakter dieser kirchlichen Institution im byzantinischen Patriarchat. Die Autorität und das Prestige der „Synode endimousa“ wurden fast das ganze Jahrhundert nicht gestört. Die tausendjährige Tätigkeit und die offizielle Bezeichnung dieser Synode, die sich bis zum Konzil von Chalkedon erstreckt lassen keinen Zweifel übrig, dass es tatsächlich eine Versammlung war, abhängig von Lokal — und Personalumständen, der eine legislative, juristische und administrative Macht zukam. Diese Bischofsversammlung, welche der Patriarch von Konstantinopel berufen hat und ihr vorstand, arbeitete kollegial und fällte Urteile in kirchlichen oder gemischten Angelegenheiten, gemäss ihrer Kompetenz. Die „Synode endimousa“, obwohl sie auf juristischem Gebiet ein Gerechtigkeitstribunal zu sein schien, war jedoch nicht nur ein Appellationstribunal. Ihre Kompetenz kommt nicht aus dem Can. 9 und 17 des Konzils von Chalkedon. Dieses Gerechtigkeitstribunal war ausschliesslich ein Tribunal höherer Instanz: Er beschränkte sich auf Kirchenangelegenheiten von höherem Rang, die seiner Kompetenz zukamen. Selbstverständlich darf man ein Tribunal von höherem Rang nicht mit den höchsten Kirchen — und Staatstribunal gleichsetzen. Wir durften namentlich feststellen, dass man von Urteilen dieses Tribunals an das höhere und höchste Tribunal appellierte. Die juristische Kompetenz der „Synode endimousa“ erstreckte sich keinesfalls auf das ganze byzantinische Imperium. Den Zivilrechten gleich, die verlaublich waren um die religiöse Einheit zu wahren, umgriffen die dogmatischen Synodalurteile die ganze byzantinische Oikumene, indem sich aber die disziplinarische Tätigkeit dieser Synode nur auf das Gebiet des Patriarchats von Konstantinopel erstreckte. Die permanente Synode übte schliesslich auch eine administrative Funktion aus, aber erst im bedeutend älteren Zeitabschnitt.

Die „Synode endimousa“, die eine unbedingte Voraussetzung der patriarchalen Organisation in Konstantinopel war, darf somit nicht als eine „ausserordentliche“ oder „extraterritoriale“ Synode qualifiziert werden. Sie ist einfach eine von Patriarchen aus berufene Synode sooft die kirchlichen Umstände eine Synodaldebatte ausser der bischöflichen Jahresversammlung der Provinz erforderten. Eine solche war sie in ihren Anfängen. Recht bald wurde sie jedoch von der unumgänglichen Evolution in ein ordentliches Organ der patriarchalen Zentralisierung umgeformt.