

Sławomir Bralewski

**KANONY KOŚCIELNE W SPORZE MIĘDZY WSCHODEM
A ZACHODEM NA TLE SCHIZMY ANTIOCHEŃSKIEJ
W IV WIEKU**

Rozłam w Kościele antiocheńskim zaważył dość poważnie na relacjach między Kościołami wschodniej i zachodniej części *Imperium Romanum* w 2 poł. IV wieku. Świadczy o tym chociażby korespondencja Bazylego z Cezarei¹, jednego z liderów wschodnich biskupów, który na różne sposoby zabiegał o poparcie zachodniego episkopatu na czele z Damazym, biskupem Rzymu, dla konsolidacji ortodoksów na Wschodzie. Bazyli usiłował skupić tam wokół formuły „jedna istota trzy hipostazy” przeciwników arian, a jednocześnie przekonać do jej prawowierności samego Damazego². Starał się też doprowadzić do uznania przez papieża za prawowitego biskupa Antiochii Melecjusza, wobec rozłamu do jakiego doszło w tamtejszym Kościele. Odmiennie podejście do schizmy antiocheńskiej na długo poróżniło duchownych obydwu części cesarstwa. Zachodni i wschodni biskupi broniąc swych racji odwoływali się do prawa kościelnego zarzucając sobie nawzajem brak poszanowania kanonów. Zachowywanie jednych przepisów prawnych przy jednoczesnym łamaniu innych mogłoby świadczyć przynajmniej o niekon-

¹ Basilius Caesariensis, *Epistulae*, 66–70, 92, 138, 215, 239, 243, 263, 266, [w:] Saint Basile, *Lettres*, t. 1–3, Paris 1957, 1961, 1966 (dalej: Basilius, *Epistulae*). Negocjacjami prowadzonymi z Rzymem przez Bazylego zajmowało się wielu badaczy m. in. cf.: E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 34, 1935, s. 166–195; M. Meslin, *Les ariens d’Occident 335–430*, Paris 1967, s. 41–44; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 418–420; E. Amand de Mendieta, *Basile de Césarée et Damase de Rome. Les causes et l’échec de leurs négociations*, [w:] *Biblical et Patristic Studies in memory of R. P. Casey*, Freiburg–Wien 1963, s. 122–166.

² Zob. V. Grumel, *Saint Basile et le Siège apostolique*, „Échos d’Orient” 21 1922, s. 280–292; J. N. D. Kelly, *Hieronim, życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 49; H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 148.

sekwencji obydwu stron sporu, a nawet o instrumentalnym podejściu do prawa. W niniejszym artykule postaram się wyjaśnić, skąd wzięły się podobne oskarżenia i czy rzeczywiście zachodni i wschodni biskupi wykorzystywali kanony w sposób utylitarny.

Istniejące w Kościele antiocheńskim podziały sięgały czasu, kiedy usunięto z biskupiej siedziby Eustacjusza, reprezentującego skrajnie pronicejskie stanowisko³, a władza nad antiocheńską wspólnotą wiernych przeszła w ręce euzebian kojarzonych na Zachodzie z orientacją proariańską. W Antiochii pozostała jednak niewielka grupa oddanych zwolenników dawnego biskupa, zwanych od jego imienia eustacjanami, którzy bronili swej odrębności. W roku 360 po odejściu na biskupstwo w Konstantynopolu Eudoksjusza, ówczesnego zwierzchnika antiocheńskiego Kościoła, wybrano w jego miejsce Melecjusza, do czego przyczynili się homojużjanie, skupieni wokół Akacjusza z Cezarei i posiadający wpływy na dworze cesarskim⁴. Melecjusz był już jednak wcześniej biskupem Sebastii leżącej we wschodniej Anatolii⁵. Przeniesienia zaś biskupa z jednej siedziby na drugą zabraniało prawo kościelne. Regulował tę kwestię 15 kanon soboru w Nicei, zwracając uwagę, że

³ Eustacjusz opowiadał się za chrystologią typu Słowo-człowiek; cf. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 212–214 i 226. Na temat okoliczności pozbawienia go urzędu biskupa cf. R. W. Burgess, *The Date of the Deposition of Eustathius of Antioch*, „Journal of Theological Studies” 51, 2000, s. 150–160; R. P. C. Hanson, *The Fate of Eustathius of Antioch*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 95, 1984, s. 171–179.

⁴ Socrates, *Historia Ecclesiastica*, III, 25, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (dalej: GCS), NF, t. 1, Berlin 1995 (dalej: Socrates, HE). Grupa Akacjusza z Cezarei była otwarta na kompromis. Dążyła do jedności pomijając sporne kwestie, przez co jednak zostawiała otwarte drzwi dla arianizmu; cf. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny*, s. 190. Zdaniem J. M. Szymusiaka (*Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 165), Melecjusz należał początkowo do zwolenników umiarkowanego arianizmu. H.-I. Marrou (*Église de l'Antiquité tardive 303–604*, Paris 1985, s. 49) widział w nim „un homéen de droite”, a więc homejczyka prawicowego. Wskazując, że właśnie z tego środowiska rozwinię się w przyszłości grupa neoortodoksów (s. 51–52). Na ten temat cf. H. Ch. Brennecke, *Erwägungen zu den Anfängen des Neunizismus*, [w:] *Oecumenica et Patristica, Festschrift für W. Schneemelcher*, hrsg. v. D. Papandreu, W. A. Bienert, K. Schäferdiek, Stuttgart 1989, s. 241–257. Epifaniusz (*Panarion*, 73, GCS t. 37, hrsg. K. Holl, Leipzig 1933 (dalej: Epiphanius, *Panarion*)) określał homojużjan semi-arianami, co jednak J. N. D. Kelly (*Początki doktryny*, s. 189) uważa za krzywdzące.

⁵ Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, IV, 28, GCS, t. 68, Berlin 1960 (dalej: Sozomenus, HE). Sokrates (HE, II, 44) wspominał obok Sebastii jeszcze o Beroi Syryjskiej, w której Melecjusz miał także być biskupem nim podobną funkcję objął w Antiochii. Teodoret z Cyru (*Historia Ecclesiastica*, II, 31, GCS, t. 44, Berlin 1954 (dalej: Theodoretus, HE)) natomiast nie podawał nazwy miejscowości, informując jedynie, iż leżała w Armenii. Tam też lokalizował Sebastię Sokrates. Chodziło jednak nie o samą Armenię, ale o prowincję Armenia Minor, a potem Armenia II, której stolicą administracyjną i kościelną metropolią w wiekach IV–VI była Sebastia leżąca nad rzeką Halis; cf. W. Ceran, *Sebastia*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002, s. 431.

w konsekwencji podobne postępowanie prowadziło do wielkiego zamieszania i rozruchów (τὸν πολλὸν ταραχὸν καὶ τὰς στάσεις). Sobór zapowiadał jednocześnie unieważnienie przenosin i powrót duchownego do jego pierwotnej siedziby⁶. Synod wschodnich biskupów w Antiochii (341 r.) nie groził już, za podobne przewinienie, odwołaniem z nowego biskupstwa, ale napominał, aby przestrzegać postanowień przyjętych dawniej w tym względzie (kanon 21)⁷. Najwięcej miejsca poświęcono podobnym praktykom w czasie obrad zachodnich biskupów w Serdyce w roku 343. Przy czym zakazywano ich już w kanonie 1 dowodząc, że stosujący je biskupi opanowani namiętnością posiadania, kierują się pychą w celu zdobycia większej władzy. W dodatku synod nie przyjmował w tej sprawie żadnych usprawiedliwień zapowiadając, że duchowni dopuszczający się takich wykroczeń nie będą przyjmowani do wspólnoty Kościoła nawet w obliczu śmierci (kanon 2)⁸. Trudno nie zauważyć, że biskupi zachodni traktowali tę kwestię w sposób o wiele bardziej rygorystyczny niż biskupi wschodni.

W każdym razie Melecjusz dość szybko zniechęcił do siebie koterię dworską broniąc w publicznej dyskusji, zarządzanej przez cesarza Konstancjusza, pełnej boskości Syna⁹. Naraził się przy tym również skrajnym nicejczykom (eustacjanom) ponieważ unikał wyrażenia *homoousios*¹⁰. W konsekwencji został złożony z urzędu¹¹ i skazany przez władcę na wygnanie¹², a w jego miejsce wprowadzono na biskupi tron Euzojusza, postrzeganego na Zachodzie jako zwolennika poglądów ariańskich. Wkrótce Lucyfer z Kalaris zaniepokojony rozwojem wypadków w Antiochii próbował umocnić pozycję zwolenników nicejskiego credo i w tym celu konsekrował Paulina,

⁶ Cf. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, (325–787), opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 40.

⁷ *Les canons des Synodes Particuliers*, wyd. P.-P. Joannou, Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti, fasc. IX, t. I, 2, Grottaferata–Roma 1962, s. 121. Za naruszenie kompetencji jednego biskupa przez drugiego synod w Antiochii przewidywał złożenie winowajcy z urzędu (kanon 13, s. 114), a w szczególności kiedy biskup bez diecezji zajął inną katedrę bez biskupa bez zgody synodu (kanon 16, s. 117).

⁸ *Les canons des Synodes Particuliers*, s. 159–161.

⁹ Theodoretus, HE, II, 31; Epiphanius, *Panarion*, 73, 29–33; Philostorgius, *Historia Ecclesiastica*, V, 5, hrsg. v. J. Bidez, bearb. v. F. Winkelmann, GCS, Berlin 1981 (dalej: Philostorgius, HE); Sozomenus, HE, IV, 28. Melecjusz odwoływał się przy tym do coraz bardziej popularnej teologii „trzech hipostaz”; cf. J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 24.

¹⁰ Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, s. 158.

¹¹ Epifaniusz (*Panarion*, 73, 35) informował, że Melecjusza pozbawił biskupiej godności specjalnie w tym celu zwołany do Antiochii synod.

¹² Do wygnania Melecjusza mieli doprowadzić poplecznicy Eudoksjusza; cf. Sozomenus, HE, IV, 28; a także Joannes Chrysostomus, *In Meletium*, *Patrologiae cursus completus... Series graeca...*, accurate J. P. Migne (dalej: PG) 50, 520.

lidera eustacjan, na jej biskupa¹³. Krok ten jest powszechnie w źródłach krytykowany, nawet przez tych autorów, którzy trzymali stronę Paulina, jak było w przypadku Sokratesa i Sozomena. Obydwaj wskazywali na niewłaściwy sposób przeprowadzenia konsekracji¹⁴. Za nadmierny pośpiech krytykował Lucyfera Rufin z Akwilei¹⁵. W przekonaniu zaś Teodoret z Cyru, biskup Kalaris wyświęcając Paulina popełnił błąd, gdyż nie tylko nie spowodował załagodzenia sporu, ale wprost przeciwnie jego zaostrenie, co zaowocowało utrwaleniem rozłamu na długie lata¹⁶. Bazyl z Cezarei w liście skierowanym do biskupów Zachodu wyrażał przekonanie, że adresaci byli dobrze zorientowani, co do nieprawidłowości, jakie towarzyszyły biskupiej konsekracji Paulina. Sugerując tym samym ich niekanoniczność¹⁷.

Sprawa była oczywista zarówno dla biskupów Wschodu jak i Zachodu. Prawo kościelne wymagało bowiem udziału w konsekracji biskupa wszystkich biskupów prowincji, a przynajmniej trzech z nich, zaopatrzonych w pisemne upoważnienia od pozostałych. Takie regulacje wprowadzał 4 kanon soboru w Nicei¹⁸. Kanon 19 synodu w Antiochii z roku 341 wymagał natomiast zwołania w tym celu synodu biskupów¹⁹, a 12 kanon synodu w Laodycei (343) obecności okolicznych biskupów²⁰. Uczestnicy synodu w Serdyce domagali się zaś przy ustanowieniu metropolity udziału biskupów sąsiednich eparchii (kanon 6)²¹. W przypadku konsekracji Paulina nie zrealizowano więc postulowanej w kanonach zasady kolegialnego dokonywania wyboru przez biskupów prowincji, skoro dokonał go arbitralnie Lucyfer z Kalaris.

W toku dalszych wydarzeń znaczącą rolę w Kościele antiocheńskim odegrali biskupi Rzymu udzielając poparcia jednej ze stron konfliktu. Papież

¹³ Lucyfer zjawił się w Antiochii, na co zwracają uwagę Sokrates (HE, III, 9), Sozomen (HE, V, 13) i Teodoret (HE, III, 4–5), w porozumieniu z Euzebiuszem z Vercellae, z którym dzielił wcześniej w Górnym Egipcie los wygnania, jednak ten nie pochwałił jego dokonań w tamtejszym Kościele i zapowiedział rozstrzygnięcie konfliktu na synodzie biskupów. Teodoret pisał nawet, iż Euzebiusz prosił Lucyfera, aby ten, nim wyruszy do Antiochii, przeprowadził konsultacje z Atanazym, biskupem Aleksandrii, jednak Lucyfer prośbę zlekceważył. Biskup Cyru informował następnie o zagubieniu się Lucyfera, który popadł w błędy doktrynalne i tym samym użył swego imienia zwolennikom nauki heterodoksyjnej.

¹⁴ Sokrates, HE, III, 9; Sozomenus, HE, V, 13.

¹⁵ Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, I, 28, GCS, t. 9, 2, 2, Leipzig 1908.

¹⁶ Theodoretus, HE, III, 5; Historyk dowodził, że stan schizmy przeciągnął się aż do czasów, kiedy władzę biskupią w Antiochii objął Aleksander, szacując czas rozłamu na 85 lat. H.-I. Marrou (*L'Église de l'Antiquité*, s. 49) datuje rozłam w kościele antiocheńskim na lata 327/330–412/415, a więc od czasu złożenia z urzędu Eustacjusza.

¹⁷ Basilius, *Epistulae*, 263, 5. Bazyl wspominał także, iż na Wschodzie zarzucano Paulinowi wyznawanie poglądów Maurycego z Ancyry.

¹⁸ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 28.

¹⁹ *Les canons des Synodes Particuliers*, s. 120.

²⁰ *Les canons des Synodes Particuliers*, s. 135.

²¹ *Les canons des Synodes Particuliers*, s. 163.

Damazy dopuścił bowiem do *communio Paulina*²² jako biskupa Antiochii, odmawiając jednocześnie tego samego Melecjuszowi. Damazy przyjął w sprawie antiocheńskiego Kościoła punkt widzenia Atanazego, biskupa Aleksandrii, cieszącego się na Zachodzie dużym autorytetem²³. Zwraca jednak uwagę, że na rozstrzygnięcie rzeczony kwestii papież potrzebował 13–14 lat, tyle bowiem czasu upłynęło od wyniesienia Paulina na biskupi tron Antiochii, co miało miejsce w roku 362. Widać biskup Rzymu długo się wahał i, jak można przypuszczać, przyczyniły się do tego w dużym stopniu uchybienia prawne, jakie miały miejsce przy konsekracji Paulina. Podjąwszy jednak decyzję Damazy trwał niezmiennie w swym postanowieniu mimo zabiegów Melecjusza, który starał się pozyskać jego przychylność. Taki stan rzeczy wyraźnie sugeruje Grzegorz z Nazjanzu, wskazując, że Melecjusz do końca życia był „przez gniewny Zachód wciąż ignorowany”²⁴.

Ponadto uczestnicy soboru w Konstantynopolu, odmawiając uznania Paulinowi po śmierci Melecjusza, wbrew sugestiom Grzegorza²⁵, dali dowód

²² Według Y. Courtonne (*Saint Basile, Lettres*, t. 2, Paris 1957, s. 202) miało to miejsce w 375 roku, na ten rok bowiem datuje list Bazylego Wielkiego (*Epistulae*, 214, 2; 216), w którym ten wspomina o piśmie, jakie zwolennicy Paulina otrzymali od Kościołów Zachodu. Powierzono im za pośrednictwem owego dokumentu pieczę nad Kościołem Antiochii, co miało stać się przyczyną ich pychy; cf. także Ch. Piétri, *Roma Christiana, Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Paris, Rome 1976, s. 803–811. J. N. D. Kelly (*Hieronim*, s. 399, przyp. 1), opierając się na liście Damazego (*Epistula Damasi papae ad Paulinum Antiochenum episcopum*, *Patrologiae cursus completus. Series latina...*, accurate J. P. Migne (dalej: PL) 13, 356–357 i PL 56, 684–686), lokuje uznanie Paulina przez Rzym na rok 376. Zdaniem J. M. Szymusiaka (*Grzegorz Teolog*, s. 502). Rzym uznawał Paulina, gdyż był źle poinformowany co do prawowierności Melecjusza.

²³ Dużych wpływów Atanazego na Zachodzie świadom był Bazyli z Cezarei, toteż zabiegał u niego nie tylko o poparcie dla Melecjusza, ale także o pośrednictwo na jego rzecz w Rzymie (*Epistulae*, 66, 67, 69, 80 i 82). Zdawał sobie przy tym sprawę z nieporozumień narosłych między Melecjuszem a Atanazym (*Epistulae*, 89; 258, 3) obarczając za nie winą „niegodziwych doradców”. Zdaniem Ch. Pietri (*Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361–385)*, [w:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 2, *Naissance d'une chrétienté (240–430)*, Desclée 1995, s. 360), Atanazy nie spodziewał się, że Melecjuszowi mimo wygnania uda się zgromadzić wokół siebie większość ze społeczności wiernych. Na temat konfliktu między Atanazym a Melecjuszem – cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328–373)*, Rome 1996, s. 882–884.

²⁴ Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, 1611–1613, PG 37, 1141–1142: „Ἐως μὲν οὖν ἦν ἐν μέσῳ θεῖος σκοπὸς” οὐδ’ ἦν σαφὲς πῶς, πὼς ποθ’ οἱ τῆς ἐσπέρας τὸν ἄνδρα δέξοντ’ ἠγριωμένοι τέως”. Zamieszczony przeze mnie fragment tłumaczył na język polski ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 230.

²⁵ Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, 1620–1700; cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, s. 175–177. Niektórzy badacze starali się dowieść, że Grzegorza przekonał do kandydatury Paulina, zaprzyjaźniony z Kapadocjaninem, Hieronim ze Strydonu (G. Grützmacher, *Hieronimus: Eine biographische Studie*, t. 1, Berlin 1901, s. 180; J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Paris 1957, s. 100), jednak J. N. D. Kelly (*Hieronim*, s. 86)

swej niechęci do Zachodu²⁶, co potwierdza tylko przekonanie, że konflikt z papieżem w sprawie Kościoła w Antiochii nie został zażegnany. Zresztą Grzegorz, opowiadając się wówczas za Paulinem, uzasadniał swoją propozycję między innymi chęcią „uspokojenia” Zachodu²⁷, a jego oponenci w tej kwestii przekonali większość zebranych na soborze duchownych, argumentując, że dotyczy ona Kościoła wschodniego i na Wschodzie winna znaleźć swoje rozwiązanie, tym bardziej, że to tam, jak podkreślali, narodził się Kościół²⁸. Podejmując zatem stosowną decyzję prowokowali dalszy konflikt z papieżem, co byłoby niezrozumiałe w przypadku gdyby nieco wcześniej biskup Rzymu nawiązując więzy wspólnoty z ówczesnym liderem wschodniego Kościoła, którym niewątpliwie był Melecjusz, przywrócił jedność między Kościołami Wschodu i Zachodu. Tak więc przedstawione fakty wydają się dostatecznie dowodzić, że Melecjusz nie doczekał się uznania przez papieża Damazego²⁹.

Powyższy wywód może zaskakiwać, jeśli weźmie się pod uwagę, że jako lider wschodnich biskupów zrobił on wiele, aby doprowadzić do pełnej przez nich akceptacji papieskiego punktu widzenia w materii dogmatycznej. Nastąpiła ona najpóźniej na synodzie w Antiochii w roku 379³⁰. Dla niego zaś miała duże znaczenie wobec wysuwanych na Zachodzie pod jego adresem oskarżeń o heterodoksję i postrzegania go jako wyznawcę arianizmu³¹.

odrzuć podobną argumentację, słusznie jak się wydaje dowodząc, że najważniejsze dlań było ponowne zjednoczenie Kościoła w Antiochii.

²⁶ Zdaniem P. Chrestou (*The ecumenical character of the first synod of Constantinople 381*, „The Greek Orthodox Theological Review” 27, 1982, s. 366), sam fakt powierzenia przewodnictwa obradom najpierw Melecjuszowi, a potem Grzegorzowi był poważną prowokacją wobec Rzymu uważającego ich konsekracje biskupie za niekanoniczne.

²⁷ Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, 1635–1640: „Ἡδ' ἄν γένοιτο τῶν κακῶν λύσις μᾶ, ἢ γὰρ τὸ μείζον, προσλαβεῖν καὶ τὸ ξένον (ξένον γὰρ ἔστιν, ὡς ὀρῶ, νῦν ἢ δόσις), ἢ δεύτερος πλοῦς, συμψηφίσαι τὴν πόλιν, λαὸν τοσοῦτον καὶ χρόνον κεκμηκότα. στήτω ποτ' ὀψέ, κοσμηκὸς στήτω σῶλος”.

²⁸ Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, 1635–1639; 1690–1699. Wschodni biskupi wskazywali na narodziny i zmartwychwstanie Chrystusa na Wschodzie, przez co przypominali, że Kościół tam właśnie miał swój początek.

²⁹ Zdaniem H. Chadwicka (*Kościół w epoce...*, s. 146), Melecjusz został dopuszczony do komunii przez biskupa Rzymu dopiero pośmiertnie.

³⁰ Dwa lata wcześniej synod rzymski potępił m. in. sabelianizm czego wschodni episkopat domagał się od dawna (cf. Ch. Pietri, *Les dernières resistances*, s. 382). Zaistniały więc warunki do osiągnięcia pełnego porozumienia w sprawach doktrynalnych. Biskupi zebrani na synodzie w Antiochii podpisali dokument, który składał się z różnych fragmentów pism Damazego; cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 446–447; Ch. Pietri, *Roma Christiana*, s. 846–849; zob. też M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego, (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 76.

³¹ Cf. Basilius, *Epistulae*, 266, 2. Jak się wydaje, to Piotr, biskup Aleksandrii, przekonywał papieża Damazego do związków Melecjusza z arianami. W relacji Sozomena (HE, IV, 28) obrońcy *homousios* uważając go za konsekrowanego przez biskupów ariańskich, nie chcieli

Melecjusz należał bowiem do zwolenników formuły „trzy hipostazy”, której używano w obawie przed sabelianizmem dopuszczającym zmieszanie poszczególnych Osób w Bóstwie. Na Zachodzie jednak posługujących się nią posądzano o tryteizm, a w najlepszym wypadku o ariański subordynacjonizm. Traktowano wszak greckie *hypostasis* jako synonim łacińskiego terminu *substantia*³². Przyjęcie przez Melecjusza papieskich żądań w sferze doktrynalnej zwiodło niektórych badaczy, którzy sądzili zapewne, iż papież nie miał powodu, aby dłużej odmawiać mu uznania³³.

Tego rodzaju przekonanie wydaje się na pierwszy rzut oka potwierdzać także przekaz Teodoretą z Cyru, według którego przyjęcie przez papieża do wspólnoty Flawiana, następcy Melecjusza, zakończyło schizmę trwającą 17 lat³⁴. Ponieważ Teodoret ani słowem nie wspomniał na temat rozłamu z Rzymem, jaki towarzyszył biskupim rządóm Melecjusza, można dojść do wniosku, że miał on miejsce jedynie za Flawiana, bądź też, że Melecjuszowi udało się wcześniej pozyskać przychylność papieża. Tym bardziej, że Sokrates i Sozomen wskazywali na ugodę zawartą przez strony konfliktu, na mocy której po ewentualnej śmierci jednego z pretendentów do władzy nad Kościołem Antiochii, drugi zostać miał jedynym jego pasterzem, a do następnej konsekracji winno dojść dopiero po śmierci obydwu, a więc i Melecjusza,

z nim nawiązać wspólnoty, nawet wtedy kiedy on sam zadeklarował się jako zwolennik nauki soboru w Nicei.

³² Cf. J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 48–49.

³³ W polskiej literaturze przedmiotu stanowisko takie reprezentował E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, s. 136 powołując się na *Histoire de l'Église*, red. A. Fliche, V. Martin, t. 3, Paris 1935, s. 365. W wydaniu rzeczzonego dzieła z roku 1950 nie można jednak znaleźć podobnych poglądów, cf. G. Bardy, *Le déclin de l'arianisme*, [w:] *Histoire de l'Église*, red. A. Fliche, V. Martin, t. 3, Paris 1950, s. 242–270; G. Bardy, J. R. Palanque, *La victoire de l'orthodoxie*, [w:] *ibidem*, s. 277–296; Ostatnio K. Iłski (*Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 288) pisał o pojednaniu Melecjusza z Rzymem, odwołując się do pracy J. M. Szymusika (*Grzegorz Teolog*, s. 162–166; 233–235), który wskazywał jedynie na pojednanie Melecjusza z Paulinem, co nie jest równoznaczne, a w dodatku także nie odpowiada prawdzie.

³⁴ Theodoretus, HE, V, 23. Miało to miejsce w roku 398, a więc w okresie, kiedy Flawian był już jedynym biskupem Antiochii. Cf. Ch. Pietri, *Roma Christiana*, s. 1282–1288; P. Maraval, *Antioche et l'Orient*, [w:] *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 2, *Naissance d'une chrétienté (240–430)*, Desclée 1995, s. 907. Sokrates (HE, V, 15) lokuje wspomniane wydarzenia na czas śmierci Cyryla, biskupa Jerozolimy, która nastąpiła w roku 386 bądź 387. W roku 388 zmarł Paulin, toteż niektórzy z badaczy na ten czas datują uznanie Flawiana przez papieża. Jak się jednak wydaje nastąpiło ono dziesięć lat później po przyjęciu przez synod w Cezarei Palestyńskiej papieskiej wykładni kanonów zabraniających biskupom zmiany siedziby i zobowiązaniu się przez stronników Flawiana do przyjęcia do swego Kościoła członków dawnej wspólnoty Paulina; cf. Severus Antiochenus, *Epistulae*, 2, 3 i 5, 6, [w:] E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, Patriarch of Antioch*, Londres 1904, 2, s. 223 i s. 303.

i Paulina³⁵. Niewykluczone, że o podobnej formule kompromisu myślano na Zachodzie, jak wydają się to sugerować listy Ambrożego z Mediolanu i biskupów zebranych na synodzie w Akwilei³⁶. W każdym razie o bliżej nieokreślonych negocjacjach zmierzających do pojednania między Paulinem i Melecjuszem, a prowadzonych około roku 375 przez stronników tego pierwszego z namiestnikiem Terencjuszem, wspomina Bazyl z Cezarei³⁷. Miały one miejsce po otrzymaniu przez wspólnotę Paulina listów z Zachodu. Pozyskawszy namiestnika, stronnicy Paulina wystąpili wobec Kościoła, któremu przewodził Melecjusz, z wyznaniem wiary mającym stać się fundamentem zjednoczenia. Bazyl zareagował na te działania oburzeniem, podejrzewając zwolenników Paulina o podstęp³⁸. Jego milczenie na temat wspomnianego przez Sokratesa i Sozomena pozytywnego finału prowadzonych rozmów oraz świadectwo Grzegorza z Nazjanzu, o którym była już mowa, wydają się dostatecznie dowodzić ich fiaska, tym bardziej, że to relacje Kapadocjan są współczesne opisywanym wydarzeniom, a obydwaj historycy Kościoła czerpali informacje na ten temat z drugiej ręki, a w dodatku tworzyli swoje dzieła kilkadziesiąt lat później³⁹.

Jak można zatem przypuszczać, obok kwestii doktrynalnych istniała jeszcze jedna przeszkoda, która uniemożliwiała biskupowi Rzymu zaakceptowanie władzy Melecjusza nad Kościołem w Antiochii. Były nią kanony dyscyplinarne zabraniające przenoszenia się z jednej siedziby biskupiej na drugą. Dowodzi tego najlepiej synod rzymski, który przyjął dokument dogmatyczny zwany *Tomus Damasi*, opowiadając się w nim za wyłączeniem z jedności kościelnej biskupów dopuszczających się tego przewinienia⁴⁰. Podobny pogląd Damazego, tym razem konkretnie w odniesieniu do bis-

³⁵ Socrates, HE, V, 5; Sozomenus, HE, VII, 3. P. Batiffol (*Le Siège Apostolique (359-451)*, Paris 1924, s. 110) wskazywał, że wysiłki wypracowania jakiegoś porozumienia między Melecjuszem a Paulinem podejmowano na synodzie w Antiochii, mającym miejsce w roku 379; zaprzeczał temu F. Cavallera (*Le schisme d'Antioche*, Paris 1905, s. 213, przyp. 2) wyrażając opinię, że biskupi zgromadzeni wówczas wokół Melecjusza byli „chauds partisans de leur chef et assez mal disposés pour Paulin”, a i druga strona nie była skłonna do ugody. Na temat tego synodu cf. G. Bardy, *Le concile d'Antioche (379)*, „Revue Bénédictine” 45, 1933, s. 196-213.

³⁶ *Scripta concilio Aquileiensi ad Gratianum et Theodosium imperatores* oraz *Epistula Ambrosii post concilium Aquileiense ad Theodosium imperatorem*, [w:] Ambrosius, *Epistulae extra collectionem*, 6, 4-5; 9, 2, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (dalej: CSEL) 82, s. 188-190, 201-202.

³⁷ Basilius, *Epistulae*, 214, 2.

³⁸ Basilius, *Epistulae*, 216.

³⁹ J. M. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*, s. 165 i 233-234), J. N. D. Kelly (*Hieronim*, s. 48) byli przekonani, że w ten sposób, co prawda chwilowo, schizma w Kościele antiocheńskim została zażegnana. W możliwość porozumienia między Paulinem a Melecjuszem nie wierzył F. Cavallera (*Le schisme d'Antioche*, s. 313).

⁴⁰ Theodoretus, HE, V, 11.

kupstwa konstantynopolińskiego, znajdujemy w papieskim liście do Acholiusza, biskupa Tesaloniki i biskupów macedońskich, w którym autor wywodzi, że nie wolno wybrać na stołeczny tron duchownego wyświęconego już wcześniej na inną siedzibę biskupią⁴¹. Adresaci podzielili papieski punkt widzenia, skoro przybywszy na obrady soboru do Konstantynopola, współdziałając z delegacją egipską odmówili Grzegorzowi z Nazjanzu praw do biskupiego tronu stołecznego miasta, powołując się, jak to ujął Grzegorz, na prawa „dawno wygasłe” i to wbrew zapewnieniom samego zainteresowanego, dowodzącego, iż wobec niego nie miały zastosowania⁴². Zarzucano mu bowiem bezprawne przyjęcie biskupstwa stolicy, mimo że był już wcześniej biskupem Sasimy⁴³. Na nic zdały się zapewnienia stronników Grzegorza, iż w rzeczywistości wspomnianej siedziby biskupiej nie objął. Toteż Kapadocjanin pisał potem pełen goryczy na temat Macedończyków i Egipcjan: „*Ci, Boskich ustaw i tajemnic znawcy, niby przychylni zgody projektowi, przynieśli podmuch surowy Zachodu, z dawna obmierzły dumnemu Wschodowi*”⁴⁴.

Na Wschodzie, jak się wydaje, w przeciwieństwie do Zachodu, nie przywiązywano zbyt dużej wagi do kanonów zabraniających biskupom przenosin⁴⁵, dlatego Grzegorz mógł pisać o prawach wygasłych. Podobnie greccy historycy Kościoła nie wydają się widzieć w zmianie siedziby biskupiej czynu naganego; i tak np. Sozomen podkreślał, iż Eustacjusza na biskupi tron Antiochii przenieśli z sąsiedniej Beroi uczestnicy soboru

⁴¹ *Epistula Damasi papae ad Acholium et alios Macedoniae episcopos*, PL 13, 365: „*De caetero commoneo sanctitatem vestram, ut quia cognovi dispositum esse Constantinopoli concilium fieri debere, sinceritas vestra det operam, quemadmodum praedictae civitatis episcopus eligatur, qui nullam habeat reprehensionem [...]. Illud praeterea commoneo dilectionem vestram, ne patiamini aliquem contra statuta majorum nostrorum de civitate alia ad aliam transduci, et deserere plebem sibi commissam: et ad alium populum per ambitionem transire*”.

⁴² Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, 1810: „*νόμος στρέφοντες τοὺς πάλαι θεοηκότας*”.

⁴³ Sokrates (HE, IV, 26; V, 7; VII, 36) z Sozomenem (HE, VI, 21; VI, 27; VI, 30) i Teodoretom (HE, V, 8) rozmijają się z prawdą informując, że Grzegorz był biskupem Nazjanzu. W rzeczywistości przez krótki czas jedynie zarządzał owym Kościołem, jako koadiutor tamtejszego biskupa, zresztą swego ojca.

⁴⁴ Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, 1799–1803: „*ἦλθον γάρ, ἦλθον ἐξαπίνης κεκλημένοι, ὡς δὴ τι συνοίσοντες εἰρηνης σκοπῶ, Αἰγύπτιοί τε καὶ Μακεδόνες, ἐργάται τῶν τοῦ θεοῦ νόμων τε καὶ μυστηρίων, φουσῶντες ἡμῶν ἐσπερίων τε καὶ τραχῦ. τοῖς δ' ἀντεπῆει δῆμος ἡλιοφρόνων*”. Polski przekład – ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, s. 231.

⁴⁵ Świadczy o tym dość częsta praktyka przenoszenia się z jednego biskupstwa na inne. Pewnym wyjątkiem wydaje się być postawa synodu aleksandryjskiego zarzucająca Euzebiuszowi z Nikomedii brak ważnej nominacji biskupiej ze względu na jego przenosiny z Berytu do Nikomedii, a stamtąd do Konstantynopola. Była to jednak odpowiedź na kontestację nominacji Atanazego przez samego Euzebiusza (*Epistula synodi Alexandrini*, [w:] Athanasius, *Apologia contra Arianos*, 6, *Athanasius Werke*, Band. 2: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites* 318–328, H.-G. Opitz, Berlin und Leipzig 1935).

w Nicei w dowód uznania dla jego obyczajów i wykształcenia⁴⁶. Natomiast w odniesieniu do Euzebiusza, Sozomen i Sokrates poprzestali jedynie na podaniu informacji o jego przejściu z Nikomedii do Konstantynopola⁴⁷, a wspominając o zarzutach kierowanych listownie przez papieża Juliusza pod adresem wschodnich biskupów pisali jedynie ogólnie o sprzeniewierzeniu się przez nich orzeczeniom soboru w Nicei⁴⁸. Wiemy natomiast, że biskup Rzymu w swoim liście nawiązywał wprost nie tylko do potępienia Ariusza i jego zwolenników, lecz także do kanonów zabraniających zamiany jednej siedziby biskupiej na drugą⁴⁹. W przypadku Melecjusza było podobnie. Sokrates i Sozomen, mimo że trzymali stronę rywalizującego z nim Paulina, pozostawili fakt jego przenosin bez żadnego komentarza⁵⁰. Zupełnie inaczej rzecz postrzegał Rufin z Akwilei⁵¹, będący przecież dla Sokratesa jednym z podstawowych źródeł. Otóż jego zdaniem przeniesienie Melecjusza z Sebastii do Antiochii odbyło się wbrew decyzjom soboru w Nicei, w czym wyraźnie widać sformułowany pod adresem Melecjusza zarzut. Rufin był jednak człowiekiem Zachodu i reprezentował tamtejszy punkt widzenia. Niemniej postawa Sokratesa i Sozomena w tej sprawie świadczy o tym, że w zamianie siedziby przez Melecjusza nie widzieli dobrego argumentu, który dawałby przewagę Paulinowi.

Nieco inaczej do omawianego zagadnienia podszedł Teodoret z Cyru. Informował on co prawda o przyjęciu przez Melecjusza biskupstwa w małej miejscowości w Armenii, ale wskazywał zarazem na opór niechętnych mu mieszkańców, którego ten nie był w stanie przełamać. W konsekwencji żył na uboczu w spokoju⁵². Tak więc to nie Melecjusz porzucił biskupstwo, ale ono zrezygnowało z niego. Trudno zatem mówić o przeniesieniu się duchownego do innej siedziby biskupiej, gdyż tak naprawdę był on biskupem jedynie nominalnie. Duchownych, którym przydarzył się tego rodzaju przypadek usprawiedliwiali całkowicie uczestnicy synodu w Antiochii w roku 341, broniąc ich dobrego imienia, czemu dali wyraz w 18 kanonie tegoż zgromadzenia⁵³.

W przypadku Grzegorza z Nazjanzu, Sokrates i Sozomen podawali pozakanoniczne powody jego ustąpienia z biskupiego urzędu. Sokrates wiązał

⁴⁶ Sozomenus, HE, I, 2.

⁴⁷ Socrates, HE, II, 7; Sozomenus, HE, III, 4.

⁴⁸ Sozomenus, HE, III, 8. W ujęciu Sokratesa (HE, II, 17), papież Juliusz zarzucał adresatom przekręcanie sensu formuły wyznania wiary.

⁴⁹ *Epistula Julii papae Danio*, [w:] Athanasius, *Apologia contra Arianos*, 25.

⁵⁰ Socrates, HE, II, 44; Sozomenus, HE, IV, 28.

⁵¹ Rufinus, HE, I, 25.

⁵² Theodoretus, HE, II, 31: „Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν Μελέτιος ὁ θεσπέσιος πόλις τινὰ τῆς Ἀρμενίας ἔθνωσεν, εἶτα τῶν ἀρχομένων τὸ δυσήμιον δυσχεράνας, ἡσυχίαν ἤγεν ἐτέρωθι διατρίβων”.

⁵³ *Les canons des Synodes Particuliers*, s. 119.

je z niezadowoleniem „niektórych” zarzucających Grzegorzowi obce pochodzenie⁵⁴, natomiast Sozomen przyczynę wspomnianej rezygnacji upatrywał w wystąpieniu przeciwko biskupowi Konstantynopola biskupów egipskich, nie podając już konkretnych zarzutów, jakie ci przeciwko niemu wysunęli⁵⁵. Obydwaj historycy⁵⁶ podkreślali natomiast wcześniej, że Grzegorz oraz zaprzyjaźniony z nim Bazyl z Cezarei, wędrowali z miasta do miasta krzepiąc obrońców ortodoksji przez co zapobiegli ariańskiemu przewrotowi. Zwracali też uwagę na wyniesienie Grzegorza na biskupi tron Konstantynopola przez wielu biskupów. Sozomen wskazywał ponadto, że nim do tego doszło stołeczne miasto pozbawione było biskupa, a nawet Kościoła i niewiele brakowało, by nauka soboru nicejskiego przestała tam istnieć na zawsze⁵⁷.

W ujęciu Teodoret powodem rezygnacji Grzegorza z biskupiej godności był rozłam do jakiego doszło wśród uczestników soboru w Konstantynopolu po wyświęceniu przez biskupa Aleksandrii Maksyma Cynika na biskupa stolicy, w miejsce Grzegorza⁵⁸. Zerwano wówczas powszechnie więzy wspólnoty z Kościołem w Egipcie. Toteż w obliczu rysującego się nowego kryzysu, Grzegorz postanowił się wycofać dla zachowania pokoju w Kościele⁵⁹. Nieco wcześniej jednak w kontekście jego sprawy, Teodoret nawiązał pośrednio do prawa kościelnego. Według biskupa Cyru, Melecjusz doceniając wkład Grzegorza, biskupa Nazjanzu rezydującego w Konstantynopolu w rozwój tamtejszego Kościoła ortodoksyjnego, uznał w nim jego biskupa, mimo że dobrze znał kanony, które w celu ograniczenia wybujałych ambicji duchownych, zakazywały biskupom przenoszenia się na inne siedziby⁶⁰. Widać Melecjusz, w przekonaniu Teodoret, doszedł do wniosku, że w przypadku Grzegorza rzeczony prawo kościelne nie obowiązuje, gdyż pobudki, jakimi ten kierował się nie tylko, że nie były naganne, ale wprost przeciwnie chwalebne. Tak

⁵⁴ Socrates, HE, IV, 26 i V, 7.

⁵⁵ Sozomenus, HE, VII, 7. Przeciwko Grzegorzowi wystąpili nie tylko biskupi egipscy na czele z Teofilem, biskupem Aleksandrii, ale także Acholiusz, biskup Tesaloniki, realizując w ten sposób, w przekonaniu zebranych, wytyczne papieża Damazego. Niektórzy z badaczy widzieli w nim nawet papieskiego wikariusza; cf. Ch. Piétri, *Roma Christiana*, s. 787–789. Zdaniem J. M. Szymusiaka (*Grzegorz Teolog*, s. 234 i 507), niechęć papieża do Grzegorza wynikała z jego przyjaźni z Bazylim, który niegdyś bronił praw Melecjusza przeciw pretensjom Zachodu. Wydaje się jednak, że w tym przypadku chodziło raczej o pryncypia, jakimi kierował się biskup Rzymu, a nie o zaciętrzewienie wynikające z małostkowości.

⁵⁶ Socrates, HE, IV, 26; Sozomenus, HE, VI, 17.

⁵⁷ Sozomenus, HE, VI, 17.

⁵⁸ Na temat intryg Maksyma Cynika – cf. J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 225–228.

⁵⁹ Theodoretus, HE, V, 8.

⁶⁰ Theodoretus, HE, V, 8: „τοῦτον ὁ θεῖος Μελέτιος καὶ τῶν τὸν κανόνα γεγραφότων τὸν σκοπὸν ἐπιστάμενος (τὰς γὰρ τῆς φιλαρχίας ἀφορμὰς περικόπτοντες ἐκόλυσαν τὴν μετάθεσιν), ἐβεβαίωσε τῷ θειοτάτῳ Γρηγορίῳ τὴν τῆς Κωνσταντινουπόλεως προεδρίαν”.

więc według Teodoreta, wspomniane przepisy prawne nie obejmowały w swej istocie czy duchu, sytuacji w jakiej znalazł się Grzegorz z Nazjanzu.

Różnice między Wschodem i Zachodem na tle schizmy antiocheńskiej widać także w odniesieniu do następców Melecjusza i Paulina, a więc Flawiana i Ewagriusza. Znamienne, że Sokrates i Sozomen, trzymając stronę Paulina, skoncentrowali się w swoich relacjach na zarzutach wysuwanych wobec Flawiana, gdy jednocześnie oszczędzali Ewagriusza informując jedynie o objęciu przezeń biskupiego tronu w Antiochii po śmierci Paulina. Odmienne natomiast rzecz zrelacjonował Teodoret z Cyru. Jego zdaniem odrzucenie pretensji Paulina do władzy nad całym Kościołem w Antiochii po zgonie Melecjusza, wywołało wrogie nastroje (*δυσμένεια, ἔχθος*) w Rzymie i w Egipcie w stosunku do wschodnich biskupów i stan ten nie zmienił się nawet po śmierci Paulina⁶¹, kiedy jego następcą został Ewagriusz. Nadal żywiono tam urazę do Flawiana, któremu nie brakowało miejscowych zagniewanych (*χαλεπαίνοντες*) przeciwników, mimo że wybór jego rywala odbył się, co szczególnie podkreślał Teodoret, z pogwałceniem kanonów kościelnych (*παρὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν προβεβλημένου θεσμόν*)⁶². Elekcję przeprowadził bowiem na łożu śmierci Paulin, czego zabraniało prawo kościelne, wymagające ponadto zgody wszystkich biskupów prowincji i udziału w ceremonii konsekracji przynajmniej trzech biskupów⁶³. Teodoret z naciskiem konstatawał, że przy wynoszeniu na tron biskupi Ewagriusza nie spełniono żadnego z tych wymogów, a mimo to Rzymianie i Egipcjanie⁶⁴ dopuścili go do swej wspólnoty, a przeciwko Flawianowi nastawiali nieprzychylnie cesarza⁶⁵. Widać zatem wyraźnie, że w przekonaniu Teodoreta przeciwnicy Flawiana, wraz z biskupem Rzymu, przymykali oczy na łamanie kościelnych kanonów przez zwolenników Paulina i jego następcy Ewagriusza. Pośrednio biskup Cyru sugerował więc sprzeczność w postępowaniu zachodniego i egipskiego episkopatu stojącego w obronie kościelnego prawa, jak miało to miejsce w przypadku Melecjusza, a w innym akceptującego jego przekroczenia. Pamiętać jednak trzeba, że Teodoret nie informował o zarzutach stawianych Melecjuszowi przez kontestatorów jego władzy biskupiej, a tylko z faktu usprawiedliwiania jego przenosin z jednej siedziby biskupiej na drugą możemy domniemywać, że był ich świadomy.

⁶¹ Theodoretus, HE, V, 23.

⁶² Theodoretus, HE, V, 23.

⁶³ Theodoretus, HE, V, 23: „μόνος γὰρ αὐτὸν ὁ Παυλῖνος προῦβάλετο, πολλοὺς κανόνας κατὰ τῶν παρὰβῶν, οὐτε γὰρ ἀνθ' ἑαυτοῦ τῶν τελευτῶντι χειροτονεῖν ἐπιτρέπουσι, καὶ πάντας συγκαλεῖσθαι τῆς ἐπαρχίας τοὺς ἐπισκόπους κελεύουσι, καὶ αὐτὸς πάλιν δίχα τριῶν ἐπισκόπων ἐπισκόπου χειροτονίαν ἀπαγορεύουσι γίνεσθαι”.

⁶⁴ Znamienne, że Teodoret nie mówi tu o papieżu czy biskupie Aleksandrii, ale zastępczo o Rzymianach i Egipcjanach, jak gdyby chciał, aby tekst miał mniej krytyczny wydźwięk przede wszystkim, jak można przypuszczać, dla biskupów Rzymu.

⁶⁵ Theodoretus, HE, V, 23: „ἀλλ' ὁμοῦς τούτων οὐδὲν εἶδέναι θελήσαντες τὴν Εὐαγρίου μὲν κοινωνίαν ἠσπάζοντο, κατὰ Φλαβιανοῦ δὲ τὰς βασιλικὰς ἐκίνησαν ἀκοάς”.

Sokrates pod koniec swej Historii Kościoła zawarł dłuższy wywód na temat kościelnego prawa zabraniającego biskupowi przenosin⁶⁶. Jego wypowiedź w tej materii związana była z obroną praw Proklusa do biskupiego tronu Konstantynopola⁶⁷. Rzeczony duchowny będąc już wcześniej biskupem Kyzikos, godność biskupa stolicy piastował w czasie, gdy Sokrates tworzył swoje dzieło⁶⁸. Historyk zarzucał jego przeciwnikom zawiść bądź nieznamość kanonów i praktyki, jaka miała miejsce w tym względzie w poszczególnych Kościołach. Dowodził, że dla „przodków było rzeczą obojętną przeniesienie biskupa z miasta do miasta, ilekroć wymagały tego okoliczności”⁶⁹. Dla uwiarygodnienia własnych racji zacytował 18 kanon synodu antiocheńskiego z roku 341⁷⁰. Usprawiedliwiał on biskupów nie wypełniających swoich funkcji z powodu odrzucenia przez wspólnotę, której mieli przewodzić. Na ten przepis prawa powoływać się mieli przeciwnicy Proklusa, zdaniem Sokratesa fałszywie go interpretując⁷¹. Ciekawe, że historyk pominął całkowicie 21 kanon tego samego synodu oraz kilka kanonów uchwalonych na innych zgromadzeniach, które wprost zabraniały biskupom zmiany siedziby.

W dalszej części swego wywodu Sokrates dla wykazania bezpodstawności zarzutów wysuwanych wobec Proklusa przedstawił liczne przypadki przenosin jakie miały miejsce w różnych Kościołach. Wśród nich historyk przytoczył przykład biskupa Rzymu, który miał wydać polecenie, aby wprowadzić na biskupi tron Koryntu stanowiącego metropolię Achai, Perigenesa, byłego biskupa Patrae, odrzuconego przez jej mieszkańców⁷². W rzeczywistości duchowny ów został wybrany na synodzie mającym miejsce w Koryncie w roku 419 przez większość jego uczestników i to oni właśnie zwrócili się do biskupa Rzymu prosząc, aby wypowiedział się w kwestii dokonanego wyboru. Mniejszość bowiem kwestionowała jego zgodność z prawem kościelnym. Papież Bonifacy miał odegrać zatem rolę wyższej instancji sankcjonującej wybór metropolity Achai. Perigenes posiadał zaś wiele atutów. Przeszedł poszczególne szczeble kariery duchownej. Cieszył się poparciem lokalnego synodu biskupów i tamtejszej społeczności, a jego elekcja została przeprowadzona prawidłowo⁷³. Bonifacy natomiast zabiegał o umocnienie swoich

⁶⁶ Socrates, HE, VII, 36.

⁶⁷ Relacja Sokratesa dotyczyła sytuacji, w której Proklus przegrał rywalizację o biskupi tron Konstantynopola z Maksymianem, a więc bezpośrednio po detronizacji Nestoriusza. Natomiast biskupem stolicy został dopiero po śmierci Maksymiana.

⁶⁸ Cf. P. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku (koniec III – połowa VII w.)*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3, Warszawa 1999, s. 105.

⁶⁹ Socrates, HE, VII, 36, 14–16: Οὕτω μὲν οὖν παρὰ τοῖς παλαιότεροις ἡμῶν ἀδιάφορον ἦν ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μετέγειν ἐπίσκοπον, ὁσάκις χρεῖα ἐκάλει.

⁷⁰ *Les canons des Synodes Particuliers*, s. 119.

⁷¹ Socrates, HE, VII, 36, 16–18.

⁷² Socrates, HE, VII, 36, 28–32.

⁷³ Cf. Ch. Piétri, *Roma Christiana*, s. 1108.

wpływów w Achai i Macedonii, wszak obszary te administracyjnie od roku 379 włączone były do wschodniej części cesarstwa rzymskiego i w naturalny sposób narażone były na penetrację Konstantynopola⁷⁴. Bonifacy stanął więc przed trudną decyzją. Musiał wybrać między prawem kościelnym zabraniającym biskupowi przenosin, a zagrożeniem utraty kontroli nad Kościołami Achai, a może także Macedonii, bowiem oczywiste było, że w przypadku odmowy uznania biskupiej władzy Perigenesa, tamtejsze Kościoły będą szukały oparcia na Wschodzie. W trudnej sytuacji biskup Rzymu znalazł rozwiązanie salomonowe. Scedował wydanie wyroku w rzeczonyj sprawie na Rufusa, biskupa Tesaloniki, z której uczynił swój wikariat, z góry zapowiadając zatwierdzenie jego decyzji⁷⁵. Widać więc wyraźnie, że sam nie chciał orzekać wbrew kanonom, których Rzym do tej pory bronił bezkompromisowo. Tak więc relacja Sokratesa na temat przenosin Perigenesa nie jest ścisła. Znamienne jest także, że na 13 przypadków zmiany siedziby przez biskupów przytoczonych przez historyka jeden tylko, wspomniany powyżej, dotyczył Zachodu, podczas gdy pozostałe Wschodu⁷⁶.

Nieco dalej w swym dziele, Sokrates informując o objęciu w roku 434 po śmierci Maksymiana biskupiej władzy w Konstantynopolu przez Proklusa, powołuje się na listy papieża Celestyna, adresowane do Cyryla, biskupa Aleksandrii, Jana, biskupa Antiochii i Rufusa, biskupa Tesaloniki. Biskup Rzymu wyrazić miał w nich opinię, iż nie ma żadnych przeszkód po temu, aby przenieść biskupa jakiegoś miasta do innego⁷⁷. Celestyn zmarł jednak w roku 432, a w jego zbiorze listów nie ma rzeczonych pism. Być może się nie zachowały, ale o wiele bardziej prawdopodobne jest, że nigdy nie istniały⁷⁸, a Sokrates chciał po prostu, powołując się na autorytet biskupa Rzymu, wykazać niepodważalne prawa Proklusa do biskupiego tronu Konstantynopola.

Jeśli chodzi o rozłam w Kościele antiocheńskim w IV wieku, mamy zatem bardzo ciekawy obraz sporu toczzonego między biskupami Wschodu i Zachodu. Obydwie strony powoływały się na konkretne przepisy prawa kościelnego, a jednocześnie zarzucały łamanie innych przepisów stronie przeciwnej. Przy czym rozpatrując poszczególne kanony trudno jednym, jak i drugim odmówić racji. Sprawę komplikował dodatkowo fakt, że zachodni i wschodni biskupi bronili na gruncie doktrynalnym uchwalonego w Nicei

⁷⁴ Cf. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 240.

⁷⁵ Cf. Ch. Piétri, *Roma Christiana*, s. 1108–1112.

⁷⁶ Socrates, HE, VII, 36, 28–48.

⁷⁷ Socrates, HE, VII, 40, 11–15: Τοῦτο γὰρ καὶ τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων Κελεστίνου ἐπιστολαὶ παροῦσα ἐγίνοντο σύμμηφοι, ὡς ἐκεῖνος ἀπεστάλκει Κυρίλλῳ τε τῷ Ἀλεξανδρείας καὶ Ἰωάννῃ τῷ Ἀντιοχείας καὶ Ρούφῳ τῷ Θεσσαλονίκης, διδάσκων ὡς οὐδὲν κωλύει τὸν τε ἐτέρας πόλεως ὀνομασθέντα ἢ καὶ ὄντα ἐπίσκοπον εἰς ἄλλην μετατίθεσθαι.

⁷⁸ Cf. komentarz na ten temat w PL 50, 563 A.

credo, czyniąc zeń kryterium ortodoksji, gdy jednocześnie ustanowione tam prawa uznawali wybiórczo, a przynajmniej takie powstawało wrażenie. Trudno oprzeć się więc sugestii, że jedna i druga strona konfliktu podchodziła do kościelnego prawa w sposób instrumentalny. Czy powyższa konstatacja odpowiada jednak prawdzie?

W przypadku prawa zabraniającego biskupowi przenosin z jednej siedziby na drugą, biskupi zachodni, co usiłowałem wykazać, bronili jego litery, podczas gdy wschodni starali się zachować jego ducha. Przepis ten bowiem został ustanowiony, aby przeciwdziałać nadmiernym ambicjom duchownych, zabiegających o wyniesienie własnej osoby, o większe wpływy, władzę a nawet majątek, krótko mówiąc zmieniających Kościół jedynie dla własnej korzyści. Toteż dla episkopatu wschodniego ważny był rzeczywisty powód przenosin, co wiązało się z rozpatrywaniem każdego takiego przypadku z osobna. Na Zachodzie zaś zakaz zamiany jednego biskupstwa na drugie traktowano pryncypialnie, z góry odrzucając wszelkie jego usprawiedliwienia, w myśl starej rzymskiej zasady: *dura lex sed lex*. Znamienne, że Flawianowi, następcy Melecjusza, udało się pozyskać papieską akceptację dopiero po tym, jak na synodzie w Cezarei Palestyńskiej, który odbył się najprawdopodobniej w roku 393, wschodni biskupi przyjęli papieski punkt widzenia w sprawie kanonów zabraniających biskupom przenosin z jednej siedziby na drugą⁷⁹.

Zupełnie inaczej natomiast zachodni episkopat przynajmniej w odniesieniu do Wschodu, postrzegał przepisy nakazujące przy konsekracji biskupa uczestnictwo wszystkich biskupów prowincji. Od pontyfikatu papieża Juliusza, który podjął interwencję na rzecz biskupów wygnanych ze wschodniej części *Imperium Romanum* na czele z Atanazym, biskupem Aleksandrii, widziano w wygnańcach obrońców ortodoksji, a we wschodnim episkopacie zwolenników arianizmu. Atanazy zrobił wiele, aby podobny obraz ugruntować w świadomości zachodniego Kościoła. Czy biskup Rzymu mógł się spodziewać, że arianscy biskupi wybiorą na jakikolwiek biskupi tron ortodokse, a więc wyznawcę doktrynalnych poglądów, które sami odrzucali? Negatywna odpowiedź wydaje się w tym wypadku oczywista. Jeśli więc zdarzył się, tak jak w Antiochii, przypadek, że zwolennik nicejskiego credo został wybrany i konsekrowany niekanonicznie, wobec niedochowania wymogu natury proceduralnej, to o ileż ważniejsza musiała wydawać się papieżowi strona jakościowa dokonanego wyboru. W tej sytuacji nie można się zatem dziwić, że episkopat zachodni przymykał oko na łamanie owego przepisu prawnego.

Zdecydowanie odmienne natomiast były okoliczności zaakceptowania przez Rzym biskupich święceń Ewagriusza, następcy Paulina. Na Wschodzie

⁷⁹ Severus Antiochenus, *Epistulae*, 2, 3, [w:] E. W. Brooks, *The sixth book*, 2, s. 223.

bowiem po synodzie w Antiochii w roku 379 i soborze w Konstantynopolu (381) zdecydowanie zwyciężyli obrońcy nicejskiego credo, za którym konsekwentnie optował papież Damazy. Zajęte jednak przez nich stanowisko w sprawie następstwa po zmarłym Melecjuszu znacznie odbiegało od oczekiwań papieskich. Grzegorz z Nazjanzu sugerował nawet, że odrzucając kandydaturę Paulina, popieranego przez Damazego, uczestnicy soborowych obrad w Konstantynopolu podkreślali suwerenność swej decyzji wobec Kościoła na Zachodzie⁸⁰. W każdym razie zlekceważenie opinii biskupa Rzymu, mogło zostać potraktowane przezeń jako swego rodzaju afront, wymierzony w Kościół rzymski. Tym bardziej, że Damazy był poważnie zaniepokojony 3 kanonem soboru w Konstantynopolu, w którym przyznano tamtejszemu biskupowi drugą rangę w Kościele, co prawda po biskupie Rzymu, ale za to uzasadniając ją politycznym znaczeniem miasta nad Bosforem⁸¹. Na Zachodzie widziano w tym poważne zagrożenie dla pozycji Kościoła rzymskiego. W rzeczywistości przepis ów skierowany był przeciwko ambicjom biskupów Aleksandrii znajdującym w Rzymie silne oparcie. W odpowiedzi synod zwołany przez Damazego w 382 roku sformułował jasno ideę prymatu stołecznego Kościoła w oparciu o doktrynę Piotrową, bazującą na wyniesieniu przez samego Chrystusa Piotra apostoła i jego związkach z Rzymem⁸². Tak więc w warunkach szczególnego wyczulenia na wszystko, co mogłoby uchybić powadze Kościoła rzymskiego, papież zdecydował się, jeśli wierzyć Teodoretowi, przyjąć do wspólnoty Ewagriusza, następcę popieranego przez siebie wcześniej Paulina, a tym samym uznać go zwierzchnikiem Kościoła w Antiochii, mimo iż został niekanonicznie wybrany i konsekrowany na biskupa.

Można w postępowaniu papieża doszukiwać się instrumentalnego traktowania kanonów, jak to zresztą czyniła strona wschodnia. Trzeba jednak skonstatować, że biskup Rzymu w dwóch określonych przypadkach dawał prymat innym pryncypiom nad kościelnym prawem. W pierwszym chodziło o wybór ortodoksyjnego biskupa na obszarze zdominowanym, jak mniemał, przez heterodoksów, a więc pośrednio o obronę prawowierności, a drugi spowodowany był lękiem przed osłabieniem pozycji biskupa Rzymu w Kościele powszechnym.

⁸⁰ Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, 1690–1694: „καὶ τὸν λογισμὸν, ὡς ἐπαινετός, σκόπει. δεῖν γὰρ συνάλλεσθ' ἡλίως τὰ πράγματα ἐντεθεὶν ἀρχὴν λαμβάνονθ', ὅθεν θεὸς ἔλαμψεν ἡμῖν σαρκικῶς προβλήματι. τί οὖν; μάθωμεν μὴ σέβειν περιτροπᾶς”.

⁸¹ Cf. Dokumenty soborów powszechnych, t. 1, s. 72–73.

⁸² E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 66–67.

Slawomir Bralewski

LE CONFLIT DE DROIT CANONIQUE ENTRE L'OCCIDENT ET L'ORIENT SUR LE
SCHISME ECCLÉSIASTIQUE À ANTIOCHE AU IV ÈME SIÈCLE

(Résumé)

Les évêques de l'Occident et ceux de l'Orient se sont divisés essentiellement sur le schisme survenu dans l'Église d'Antioche au IV^e siècle. Or ils se sont prononcés en faveur des leaders des camps opposés qui aspiraient au trône de l'évêque à Antioche. Ils basaient leur opinion en recourant à la loi ecclésiastique. L'Occident désapprouvait Mélèce d'avoir transgressé les canons défendant à l'évêque d'échanger une Église contre une autre. En effet, ledit Mélèce avait déjà été l'évêque de la ville de Bérée syrienne. Par contre, l'Orient démontrait à Paulin d'Antioche, soutenu, lui, des évêques occidentaux que son élection et son sacre s'étaient accomplis à l'encontre des règles ecclésiastiques exigeant la participation et le consentement des évêques des éparchies voisines. De pareilles remontrances étaient avancées sous l'adresse d'Evagre, son successeur. Il est donc difficile de ne pas croire que les deux parties traitaient la loi d'une façon sélective, en respectant certains canons, tout en rejetant ceux qui leur étaient incommodes. Serait-ce à dire qu'elles se servaient de cette loi d'une manière instrumentale?

L'examen des sources nous autorise à refuser ce type de suggestions. Au cas du droit défendant à l'évêque de changer de siège, les évêques occidentaux soutenaient le respect de la lettre, tandis que ceux de l'Orient cherchaient à en sauvegarder l'esprit. Cette loi avait été stipulée pour venir à l'encontre des ambitions excessives du clergé se transférant arbitrairement d'une Église à l'autre. C'est pourquoi, pour les autorités épiscopales de l'Orient il importait la cause réelle du transfert, ce qui se rapportait à l'examen de chacun des cas particuliers. Par contre, à l'Occident, on traitait la défense de la substitution d'un évêché par un autre, comme principe sans exclusion aucune, dans l'esprit de l'ancienne devise romaine: *dura lex sed lex*.

Il faut néanmoins constater que l'évêque de la ville de Rome, dans les deux cas bien précis, privilégiait les autres principes à la loi ecclésiastique. Pour le premier de ces cas, il s'agirait de choisir un évêque orthodoxe sur un territoire – à ce qu'il croyait – dominé par des hétérodoxes, et par là, de la défense de l'orthodoxie. Dans l'autre cas, il serait question d'une appréhension de voir s'affaiblir la position de l'évêque de la ville de Rome dans l'Église catholique.