

SŁAWOMIR BRALEWSKI
UNIwersytet Łódzki*

Konwersja¹ Konstantyna Wielkiego na chrześcijaństwo w świetle jego własnego świadectwa – kilka uwag

Streszczenie. Konstantyn w swoim głębokim przekonaniu został wybrany przez Boga Najwyższego, który za jego pośrednictwem dokonał przełomu w walce ze złem. To ów Bóg stał się jego boskim patronem, o czym cesarz pisał w swych listach już od roku 313. Zachowane cesarskie pisma, w których jest mowa o Bogu, na ogół kierowane były do chrześcijańskich biskupów i to ich Konstantyn powierzał opiece swego boskiego patrona, który w jego mocnym przeświadczeniu był Bogiem chrześcijan. Władca przypisywał Mu odnoszone przez siebie zwycięstwa militarne i spodziewał się, że oddając Mu cześć, zapewni cesarstwu pomyślność. W zamian, w ramach wdzięczności rozrzucał opiekę nad Kościołem, wznosząc świątynie i zabiegając o jedność Jego wyznawców w kulcie. Konstantyn, wypowiadając się

* Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum.

¹ W przekonaniu Paula Keresztosa (*The phenomenon of Constantine the Great's conversion*, „Augustinianum” 1987, vol. XXVII, s. 85) semantycznie najlepiej oddaje wyrażenie „konwersja”, w znaczeniu nawrócenie, grecki termin μετάνοια. Kwestia jest jednak bardziej złożona i – jak wykazał to Jean Bouffartique (*Par quels mots le grec ancien pouvait-il design er le passage d'une religion à une autre?*, [w:] *Le problème de la christianisation du monde antique*, eds H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, Paris 2010, s. 19–31) – nie ma jednego terminu, którym posługiwali się starożytni Grecy w tej materii. Biorąc pod uwagę różnorodną paletę znaczeń związanych z terminem „konwersja”, używali oni obok wspomnianej μετάνοια wiele innych wyrażeń, takich jak: πιστεῦσαι, ἐπιστρέφει, ἐπιστροφή, προσέειναι, προσχωρεῖν, προστίθεσθαι, αὐξεσθαι, πληθύνεσθαι, μετατίθεσθαι, μεταβάλλειν, ματαβολή, χριστιανὸν γενέσθαι, χριστιανίσαι. Por. też É. Wolf, *Le vocabulaire latin de la conversion au christianism*, [w:] *Le problème de la christianisation...*, s. 33–38. Pierre Maraval (*La religion de Constantin*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 2013, no. 22, s. 17) pisząc o przejściu Konstantyna na chrześcijaństwo, użył wyrażenia „l'adhésion”, świadomie rezygnując z użycia terminu „conversion”, który w jego przekonaniu jest „un terme plus connoté”.

o Bogu chrześcijan, używał, co zrozumiale, znanych sobie epitetów właściwych kultom pogańskim, ale należących też do ogólnego skarbcza terminologii religijnej. Odwołując się do pojęć i symboli właściwych światu pogańskiemu, ale przez chrześcijan interpretowanych jako chrześcijańskie, Konstantyn dokonywał rewolucji religijnej w sposób kontrolowany i łagodny, nie dopuszczając do zaognienia nastrojów społecznych. Niektórzy badacze sądzą, że Konstantyn stał się chrześcijaninem dopiero po roku 324, jednak w tym okresie wyznawanego przez siebie Boga obdarzał tymi samymi bądź bardzo podobnymi tytułami, co w pierwszej połowie swego panowania. Ponieważ jego zachowana korespondencja i mowy adresowane były często do duchownych chrześcijańskich, to i zawarte w nich odniesienia do Boga dotyczyły Boga chrześcijańskiego i to już od roku 313.

Słowa kluczowe: Konstantyn Wielki, konwersja Konstantyna, wizja Konstantyna.

W kwietniu 2016 r. minęła 1050 umowna rocznica chrztu Mieszka I, władcy Polan. Niewiele wiemy na temat okoliczności tego wydarzenia. Możemy jedynie przypuszczać, że chrzest nieznacznie poprzedziło nawrócenie księcia na chrześcijaństwo. Swego rodzaju archetypem w tej materii dla Mieszka I, przynajmniej w jakimś stopniu, mogła być konwersja Konstantyna Wielkiego². Jakkolwiek od nawrócenia tegoż, jeśli przyjmiemy tu przynajmniej rok 312, do przyjęcia chrztu na łożu śmierci w roku 337³ minęło prawie 25 lat. W przypadku cesarza mamy jednak szereg źródeł pisanych, które mogą naświetlić różnorakie kwestie związane z jego nawróceniem w stopniu dużo większym niż w przypadku księcia Polan⁴. Zachowały się też niektóre listy i mowy, których Konstantyn miał być autorem, a które także rzucają pewne światło na podjętą przez niego decyzję⁵. Decyzję brzemieną w skutki dla dalszych losów Imperium Romanum, gdyż mimo że

² Por. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1946, s. 443–455; J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1999, s. 94–122; G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 87–107; Ph.E. Steele, *Nawrócenie i chrzest Mieszka I*, Warszawa 2005; D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2013, s. 91–129.

³ Por. G. Fowden, *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence*, „The Journal of Roman Studies” 1984, vol. LXXXIV, s. 146–170; K. Iłski, *Chrzest Konstantyna Wielkiego*, [w:] *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A.M. Wyrwa, J. Górecki, Poznań 2015, s. 144–148.

⁴ Według Raymonda Van Dama (*The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2008, s. 15) „Constantine is one of the best documented of the Roman emperors”. Timothy Barnes (*Was There a Constantinian Revolution?*, „Journal of Late Antiquity” 2009, vol. II, s. 376–377) jest jednak przeciwnego zdania.

⁵ Por. H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954.

chryścianizacja jego mieszkańców postępowała stopniowo od ponad dwóch stuleci, liczbę chrześcijan na początku IV w. szacuje się na 5–10% populacji cesarstwa⁶.

Literatura przedmiotu dotycząca panowania cesarza Konstantyna I zwanego Wielkim jest niezwykle obszerna⁷. Podobnie wielokrotnie badacze zajmowali się sprawą jego nawrócenia na chrześcijaństwo, zajmując różnorakie stanowiska. Od negacji i przypisywania mu wyrachowania, hipokryzji i instrumentalnego traktowania religii⁸,

⁶ Więcej na ten temat por. K. Hopkins, *Christian Number and its Implications*, „Journal of Early Christian Studies” 1998, vol. VI, s. 185–226; R. Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologists Reconsiders History*, Princeton 1996, s. 3–14; M. Edwards, *The Beginnings of Christianization*, [w:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 137–139; K.M. Girardet, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, s. 82–83. Por. też *Le problème de la christianisation...*, *passim*.

⁷ Jedynie w ostatnich latach ukazało się kilkanaście monografii jemu poświęconych; por. A. Marcone, *Costantino il Grande*, Rome–Bari 2000; H.A. Drake, *Constantine and the bishops: the Politics of intolerance*, Baltimore 2000; R.R. Holloway, *Constantine and Rome*, New Haven 2004; Ch.M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2004; H. Brandt, *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München 2006; *Constantine the Great: York's Roman Emperor*, eds E. Hartley, J. Hawkes, M. Henig, F. Mee, York 2006; *Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption*, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006; *The Cambridge companion to the age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006; R. Turcan, *Constantin. Le baptême ou la pourpre?*, Dijon 2006; E. Herrmann-Otto, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt 2007; O. Schmidt, *Constantin der Grosse (275–337)*, Stuttgart 2007; M. Clauss, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 2009; P. Stephenson, *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London 2009; K.M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins der Grosse*, Berlin–New York 2010; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2011; T. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later roman Empire*, Oxford 2011; P. Maraval, *Constantin, empereur romain et chrétien*, Paris 2011; V. Puech, *Constantin*, Paris 2011; B. Lançon, T. Moreau, *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012; D. Potter, *Constantine the Emperor*, Oxford 2013.

⁸ Wspomnieć trzeba tu przede wszystkim dzieło Jakoba Burckhardta (*Die Zeit Constantins des Grossen*, wyd. 1, Basel 1853), którym zapoczątkował dyskusję na temat konwersji Konstantyna Wielkiego, uznając go za człowieka areligijnego (wyd. 2, Leipzig 1880, s. 347); por. też H. Grégoire, *La „conversion” de Constantin*, „Revue de l'Université de Bruxelles” 1930–1931, t. XXXVI, s. 231–272; idem, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la „Vita Constantini” dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas „converti” en 312*, „Byzantion” 1938, no. 13, s. 561–583 oraz idem, *La vision de Constantin „liquidée”*, „Byzantion” 1939, no. 14, s. 341–351; A. Piganiol, *L'Empereur Constantin*, Paris 1932, s. 219–226.

przez dopatrywania się w jego postawie synkretyzmu religijnego⁹, aż do uznania rzeczywistości jego nawrócenia¹⁰. Oczywiście w każdej z tych trzech grup da się zaobserwować różnorodne odcienie głoszonych poglądów. Wydaje się, że współcześnie historyków mniej zajmuje kwestia szczerości konwersji Konstantyna, a bardziej jej datacja. Wedle jednych nastąpiła ona w jakiś czas przed rokiem 312¹¹ pod wpływem skłaniającego się ku chrześcijaństwu ojca Konstantyna, Konstancjusza I¹². Najliczniejsza grupa badaczy sądzi, że miała ona miejsce tuż przed albo w trakcie kampanii wojennej prowadzonej przeciwko Maksencjuszowi, tak jak utrzymuje tradycja oparta na przekazie Euzebiusza z Cezarei i Laktancjusza¹³. W końcu

⁹ Por. W. Seston, *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, [w:] Mélanges F. Cumont, „Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves” 1936, vol. IV, s. 373–395; H.A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Oration*, Berkeley–Los Angeles 1976.

¹⁰ Dyskusję na ten temat w literaturze przedmiotu do lat siedemdziesiątych XX w. przedstawił Adam Ziółkowski (*Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii*, „Przegląd Historyczny” 1977, t. LXXVII, nr 3, s. 525–534).

¹¹ Wedle Thomasa G. Elliotta (*Constantine's Conversion: Do we really need it?*, „Phoenix” 1987, vol. XLI, s. 420–438) np. konwersja Konstantyna na chrześcijaństwo nastąpiła jeszcze w czasie jego pobytu w Brytanii, więc ok. 303 r. Za wczesnym nawróceniem Konstantyna na chrześcijaństwo opowiadał się też Klaus M. Girardet (*Die Konstantinische Wende...*, s. 41–155).

¹² Euzebiusz z Cezarei (*Vita Constantini* I 27, 2, ed. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, GCS 7, s. 29) twierdził, że Konstancjusz oddawał cześć Bogu wszechświata (ὄλων θεός), „którego uważał za Zbawcę i Strażnika Cesarstwa oraz Szafarza wszystkich dóbr” – Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, przekł. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 116. Euzebiusz w *Historii kościelnej* [dalej: HK] VIII 13, 12, oprac. H. Pietras, przekł. A. Caba, A. Lisiecki, wyd. 2 zmienione, Kraków 2013, s. 588) pisał zaś o przychylności dla Słowa Bożego ze strony Konstancjusza I. Wedle Sokratesa z Konstantynopola (*Historia ecclesiastica* [dalej: HE] I 2, 3, hrsg. G.C. Hansen, Berlin 1995, GCS NF 1, s. 3) Konstancjusz I porzucił wierzenia helleńskie, czyli pogańskie, dzięki czemu miał być w życiu szczęśliwszy. Paulin z Noli (*Epistula* 31, 4, ed. G. de Hartel, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1894, CSEL 29, s. 271) wskazywał natomiast na Helene, matkę Konstantyna, jako na tę, która przywiodła go do chrześcijaństwa. Przyrodnią siostrą Konstantyna, córką jego ojca Konstancjusza i Teodory, nosiła imię Anastazja, co mogło dowodzić jakichś związków rodziny z chrześcijaństwem (Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri XXVI* 6, 14, hrsg. W. Seyfarth, vol. IV, Berlin 1986, s. 29). Bertrand Lançon i Tiphaine Moreau (*op. cit.*, s. 42) doszli więc do wniosku, że „la conversion de Constantin trouve ses origines dans le cercle familial”.

¹³ Jak ujął to Arnold H.M. Jones (*Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948, s. 79): „that Constantine was in some sense converted to Christianity in the year 312 there is no manner of doubt”. Por. też T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, s. 43; K. Bringmann, *Die konstantinische Wende*.

trzecia grupa przesuwa wspomniane wydarzenie na połowę trzeciej dekady czwartego wieku, więc mniej więcej do zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem, gdy z monet znikają odniesienia do kultu solarnego, a władca zrezygnował z tytułu *invictus* (niezwyciężony) na rzecz *victor* (zwycięzca)¹⁴. Stanowisko tej grupy badaczy zbieżne jest z relacją poganina Zosyma, który na podstawie przekazu Eunapisa z Sardes datował nawrócenie Konstantyna najwcześniej na rok 326¹⁵. Wedle nich konwersja Konstantyna na chrześcijaństwo byłaby więc procesem długotrwałym, a jej ostatecznym potwierdzeniem miało być przyjęcie przez władcę chrztu na łożu śmierci w roku 337¹⁶. W przekonaniu Bertranda Lançon i Tiphaine'a Moreau w przypadku Konstantyna nie można mówić o konwersji w sensie dosłownym, trzeba bowiem widzieć w niej początek długotrwałego procesu, który trwał przez całe jego życie¹⁷. Klaus Martin Girardet dostrzegał trzy stopnie swego rodzaju wtajemniczenia religijnego Konstantyna, który przebyć miał drogę od politeizmu przez henoteizm pogański, by w końcu dojść do monoteizmu chrześcijańskiego¹⁸. Kazimierz Ilski w postępowaniu Konstantyna widział element

Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, „Historische Zeitschrift” 1995, Bd. CCLX s. 21–47. W przekonaniu Adama Ziółkowskiego (*Problem nawrócenia Konstantyna...*, s. 532) prawie żaden ze specjalistów nie kwestionuje już nawrócenia Konstantyna w roku 312. Dla uznania Konstantyna za chrześcijanina wystarczy bowiem fakt, że on sam za takowego się uważał. Bertrand Lançon i Tiphaine Moreau (*op. cit.*, s. 45) uważają jednak, że historycy datują konwersję Konstantyna na rok 312, a konkretnie: na moment bitwy przy Moście Mulwijskim „par commodité chronologique”, gdyż „il n’y a [...] pas de cause unique dans la foi constantinienne, mais un bouquet de facteurs convergents”.

¹⁴ Tytuł *invictus* był używany w odniesieniu do Konstantyna do roku 324, potem został zastąpiony przez epitet *vitor*. Por. P. Bruun, *The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine*, „Arctos” 1958, vol. II, s. 15–37; C.T.H.R. Ehrhardt, „Maximus”, „invictus” und „victor” als Datierungskriterien auf Inschriften Konstantins des Grossen, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1980, Bd. XXXVIII, s. 177–181; P. Bruun, *Una permanenza del Sol Invictus di Costantino nell'arte cristiana*, [w:] *Costantino il Grande dall'Antichità all'umanesimo*, eds G. Bonamente, F. Fusco, vol. I, Macerata 1992, s. 219–229; C. Morrisson, *Wydarzenia – perspektywa chronologiczna*, [w:] *Świat Bizancjum*, t. I (*Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*), przekł. A. Graboń, Kraków 2007, s. 11–12.

¹⁵ Zosimos, *Historia nova* II 29, ed. F. Paschoud, vol. I, Paris 2000, s. 100–101. Por. F. Paschoud, *Zosime et la version païenne de la conversion de Constantin*, „Historia” 1971, vol. XX, s. 334–353.

¹⁶ Por. Eusebius, *Vita Constantini* IV 61–63, s. 144–150.

¹⁷ B. Lançon, T. Moreau, *op. cit.*, s. 44.

¹⁸ K.M. Girardet, *Konstantin und das Christentum: die Jahre der Entscheidung, 310 bis 314*, [w:] *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption*,

gry rozłożonej w czasie, którą nazwał ze znakiem zapytania powolną konwersją, mającą na celu utrzymanie *Pax deorum*. W przekonaniu badacza chrzest dla Konstantyna był krokiem radykalnym, a cesarz obawiał się utraty opieki ze strony pogańskich bogów i dlatego zwlekał z nim do ostatnich chwil życia¹⁹, choć wedle K. Ilskiego „nawet chrztu Konstantyna nie należy traktować jako ostatecznego porzucenia starych kultów”²⁰. Tak więc w opinii historyka Konstantyn nigdy się ich nie wyrzekł.

Badając kwestię konwersji Konstantyna, trzeba zwrócić uwagę na jej szczególny charakter. Dwa zasadnicze w tej materii źródła z epoki, relacje Laktancjusza²¹ i Euzebiusza z Cezarei²², wskazują na jej nagły przebieg²³, związany z wizją, jakiej miał doznać Konstantyn²⁴, gdy – czy to we śnie, czy na jawie – ujrzał na niebie jaśniejący znak krzyża, będący zapowiedzią zwycięstwa w wojnie z Maksencjuszem²⁵. Ów niebiański znak Boga (*caeleste signum dei*)

Internationales Kolloquium vom 10.–15. Oktober 2005 an der Universität Trier zur Landesausstellung Rheinland-Pfalz „Konstantin der Grosse”, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006, s. 69–80.

¹⁹ K. Ilski, *Chrzest Konstantyna Wielkiego...*, s. 38.

²⁰ *Ibidem*, s. 48. Wedle B. Lançon i T. Moreau (*op. cit.*, s. 44) chrzest Konstantyna stał się pieczęcią jego długotrwałego procesu nawrócenia.

²¹ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 44, 5, ed. J. Moreau, Paris 1954, S.C. 39, s. 127. Laktancjusz napisał swój pamflet w latach 312–315, por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 13; idem, *Lactantius and Constantine*, „The Journal of Roman Studies” 1973, vol. LXIII, s. 31–32.

²² Eusebius, *Vita Constantini* I 28, 1–2, s. 29–30.

²³ Wedle Andrew Alföldiego (*The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, transl. H. Mattingly, Oxford 1969, s. 7) Konstantyn nawrócił się „without any warning”, a jak ujął to Ramsay MacMullen (*Constantine and the Miraculous*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 1968, vol. IX, s. 81): „One day saw Constantine a pagan, the next a Christian”.

²⁴ W przekonaniu Laktancjusza Konstantyn miał doświadczyć wspomnianej wizji bezpośrednio przed bitwą przy Moście Mulwijskim, a według Euzebiusza kilka miesięcy wcześniej, jeszcze przed kampanią wojenną przeciwko Maksencjuszowi. Jednak biskup Cezarei nie podał ani miejsca, ani czasu, w którym miała się odbyć. Jak zauważył Henk Singor (*The labarum, shield blazons and Constantine’s Caeleste Signum*, [w:] *The representation and perception of Roman imperial power*, ed. L. Blois, Amsterdam–Gieben 2003, s. 500), wspomniana wizja z roku 312, doprowadzając do nagłego nawrócenia cesarza, odegrała rolę symbolicznego chrztu władcy.

²⁵ Zapewniać miał go o tym napis, który ujrzał z krzyżem. Wedle Euzebiusza (*Vita Constantini* I 28, 2, s. 30) brzmiał on: τοῦτο νικᾷ, a wedle świadectwa źródeł numizmatycznych: *Hoc signo victor eris*; por. A. Alföldi, *op. cit.*, s. 7; Ch.M. Odahl, *Christians Symbols in Military Motifs on Constantine’s Coinage*, „Society for Ancient Numismatics” 1983, vol. XIII, Issue 4, s. 71.

przedstawiony w postaci chryzmy znalazł się wedle Euzebiusza na sztandarze wojskowym zwanym labarum²⁶, a według Laktancjusza – na tarczach żołnierzy Konstantyna²⁷. Wydarzenie to w przekonaniu wspomnianych autorów odegrało rozstrzygającą rolę w konwersji władcy, który pod jego wpływem uczynić miał Chrystusa swoim boskim patronem²⁸. Doszukiwano się więc analogii między nawróceniem św. Pawła a tym, które stało się udziałem Konstantyna²⁹. W dodatku nagły charakter konwersji sam w sobie wydaje się zaprzeczać wyrachowaniu cesarza, tym bardziej że działał na przekór przygniatającej pogańskiej większości³⁰.

Należy również podkreślić, że władca wyrósł w kręgu kultów pogańskich, więc religii odmiennego typu od chrześcijaństwa, i zanim opowiedzieć się miał za Bogiem chrześcijan, widział w Herkulesie, Marsie i w końcu Apollinie / *Sol Invictus* swoich boskich

²⁶ Por. W. Seston, *op. cit.*, s. 373–395; Ch.M. Odahl, *The Celestial Sign on Constantine's Shields at the Battle of the Mulvian Bridge*, „Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association” 1981, vol. II, s. 15–28. W przekonaniu Arnaldo Marconego (*Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari 2002, s. 73) relacja Euzebiusza na ten temat jest niewiarygodna, gdyż wspomina on o chryzmie jedynie w *Vita Constantini*, a w napisanej przez siebie *Historii kościelnej* opublikowanej w 315 r. i reedytowanej w roku 325 nie ma o niej nawet śladu. Zdaniem Henry’ego Chadwicka (*Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przekł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 125) zniesienie labarum za panowania Juliana Apostaty dowodzi, że powszechnie przypisywano mu chrześcijański sens.

²⁷ O ile labarum znalazło się na monetach bitych za panowania Konstantyna, o tyle nie ma tam chryzmy ani krzyża monogramatycznego na tarczach. Toteż Patrick Bruun (*The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal*, „The Numismatic Chronicle” 1997, vol. CLVII, s. 42–43) sądził, że informacji na ten temat podanej przez Laktancjusza nie można odczytywać dosłownie. Chciał on wedle badacza wskazać jedynie, że Chrystus stał się dla Konstantyna tarczą.

²⁸ Rozwój legendy dotyczącej wizji Konstantyna omówił Aleksander Kazhdan („*Constantin imaginaire*”. *Byzantine legends of ninth century about Constantine the Great*, „Byzantium” 1987, no. 57, s. 219–223).

²⁹ Por. P. Petit, *Le Bas-Empire (284–395)*, Paris 1974, s. 58. Według Timothy’ego D. Barnes’a (*The Conversion of Constantine*, „Echos du Monde Classique” 1985, vol. XXIX, s. 391) porównanie to nie jest trafne, gdyż Konstantyn nie przeszedł nagle od wrogości czy obojętności wobec chrześcijaństwa do jego przyjęcia, jak było to w przypadku św. Pawła. W przekonaniu badacza konwersje Konstantyna należy raczej porównywać z nawróceniem św. Augustyna. Paul Keresztes (*op. cit.*, s. 96–99) natomiast w konwersji Konstantyna doszukuje się analogii do nawrócenia św. Pawła i św. Augustyna.

³⁰ Bertrand Lançon i Tiphaine Moreau (*op. cit.*, s. 43) słusznie wskazywali, że „le choix de cette religion pour l’empereur, c’est aller à l’encontre de la majorité; ce n’est donc pas un mobile politique”.

patronów, co zostało uwidocznione na monetach³¹. Wybór boskiego opiekuna był typowym postępowaniem wodzów rzymskich szukających nadprzyrodzonej protekcji. Wielcy wodzowie byli wybrańcami bogów już w czasach republiki³². Odnoszone przez wodzów, a potem przez cesarzy sukcesy militarne przypisywano z racji wyznawanego przez Rzymian politeizmu różnym bogom³³. Widziano w nich towarzyszy (*comites*) imperatorów, ich obrońców (*conservatores*) czy pomocników (*auxiliatores*). Wodzowie szukali zaś przede wszystkim protekcji Jowisza Najlepszego, Największego, któremu oddawano cześć na Kapitolu (*Templum Iovis Optimi Maximi*)³⁴ i z którym związana była ceremonia triumfu³⁵. Od wczesnego pryncypatu władcy szczególnie chętnie odwoływali się do Jowisza i Herkulesa. W dioklecjańskim systemie tetrarchii cesarze jako wybrańcy bogów nie tylko należeli do „boskiej rodziny” (*domus divina*), lecz także byli zrodzonymi z bogów (*diis genti*) – z Jowisza i Herkulesa³⁶. Poszukiwanie boskiej opieki wynikało z głębokiego przekonania Rzymian co do sprawczej mocy bogów zapewniających rzymskiej *civitas* pomyślność. Wierzyli, że bogowie pozwolili im zbudować imperium dzięki nadzwyczajnej pobożności, którą Rzymianie górowali nad pozostałymi nacjami³⁷. *Pietas* wszak w pogańskim Rzymie nie tylko

³¹ Por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 36.

³² Od czasów Scypiona Afrykańskiego Starszego Rzymianie przyjęli ideę religijną, wedle której dobrodziejstwa bogów dla całego społeczeństwa były realizowane za pośrednictwem jednostek wybranych przez bogów. Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 65–70.

³³ Por. *ibidem*, *passim*; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge 1998, *passim*; G.H. Halsberghe, *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972; J. Bardill, *op. cit.*, s. 42–63.

³⁴ Czynił tak wspomniany Scypion Afrykański, ale też Trajan, szczególną atencją (obok Herkulesa) obdarzający właśnie Jowisza, czy Septymiusz Sewer; por. M. Jaczynowska, *op. cit.*, *passim*.

³⁵ Por. H.S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970, s. 66–93; K. Balbuz, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, Poznań 2005, *passim*.

³⁶ August wyższy ranga, przyjmując jako wybrańiec Jowisza przydomek *Iovius*, stawał się pośrednikiem między najwyższym bogiem rzymskiego panteonu a ogółem ludzi. Młodszy August, z przydomkiem *Herculius*, pośredniczył między nimi a Herkulesem. Por. H. Mattingly, *Jovius and Herculus*, „Harvard Theological Review” 1952, vol. XLV, No. 2, s. 131–134; J. Bardill, *op. cit.*, s. 28–125. Zdaniem Franka Kolba (*Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, przekł. A. Gierlińska, Poznań 2008, s. 29) Dioklecjan stworzył najbardziej perfekcyjną koncepcję teokratycznej legitymizacji władzy.

³⁷ Por. H. Waagenvoort, *Pietas*, [w:] *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, ed. H. Waagenvoort, Leiden 1980, s. 1–20; J. Champaoux, „*Pietas*”. *Piété*

należała do zasadniczych cnót moralnych, a potem stała się kardynalną cnotą cesarzy, lecz także była jedną z najważniejszych idei państwa³⁸. Bogowie bowiem mieli sownie wynagradzać Rzymian za ich *pietas*, obdarzając *felicitas*, „która oznacza szczęście, a zarazem zdolność przynoszenia szczęścia i jest podstawą odnoszenia przez władcę zwycięstw”³⁹.

Wydaje się, że w roku 312 Konstantyn przypisał, na wzór pogańskiej tradycji, odnoszone przez siebie zwycięstwa militarne Bogu chrześcijan⁴⁰. Trudno byłoby już wtedy oczekiwać od władcy wyznawania dojrzałego monoteizmu⁴¹, ale pamiętać trzeba o rezygnacji ze złożenia Jowiszowi Najlepszeemu, Największeemu, ofiary na Kapitolu po zwycięstwie nad Maksencjuszem, więc z tradycyjnego rytuału wieńczącego w pogańskim Rzymie triumf zwycięskich wodzów⁴². Konstantyn mógł być przekonany, że wyznawane przez

personelle et piété collective à Rome, „Bulletin de l'Association Guillaume Bude” 1989, no. 3, s. 263–279.

³⁸ Por. M.P. Charleworth, *The Virtues of Roman Emperor and the Creation of the Belief*, „Proceedings of the British Academy” 1937, vol. XXIII, s. 105–133; J.R. Fears, *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 1981, vol. II 17.2, s. 864 i n.; A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and His Virtues*, „Historia” 1981, vol. XXX, No. 3, s. 298–323.

³⁹ F. Kolb, *op. cit.*, s. 51.

⁴⁰ Jak wyraził to Joseph Vogt (*Upadek Rzymu*, przekł. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, s. 101), od bitwy przy Moście Mulwijskim Konstantyn uznał w Bogu chrześcijan moc obdarzającą zwycięstwem. Zdaniem H. Chadwicka (*op. cit.*, s. 124) nawrócenie Konstantyna miało wymiar militarny. Nie było więc ani czysto duchowym doświadczeniem łaski, ani cynicznym aktem makiawelicznej przebiegłości.

⁴¹ Wedle J. Vogta (*Upadek...*, s. 101) nie było to nawrócenie w sensie nowotestamentowym, ale jakaś forma przyjęcia bóstwa wynikająca z mentalności rzymskiej.

⁴² Wskazuje na to nie tylko Euzebiusz z Cezarei (*Vita Constantini* I, 39, s. 36), lecz także pogański panegiryk z 313 r., opisujący wjazd cesarza do Rzymu (*Panegyricus XII* (IX) 19, [w:] *In praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, eds R.A.B. Mynors, C.E.V. Nixon, B.S. Rodgers, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994, s. 604). Na łuku triumfalnym Konstantyna wystawionym w roku 315, na reliefie ilustrującym kampanię wojenną Konstantyna przeciwko Maksencjuszowi, także nie pojawiła się scena złożenia ofiary Jowiszowi na Kapitolu. W relacji Zosyma (*Historia nova* II 29, 5, s. 101) Konstantyn wycofał się z uroczystości na Kapitolu, wywołując oburzenie senatu i ludu. Informacje te jednak umieścił historyk dopiero po wspomnieniu wydarzeń związanych ze śmiercią w roku 326 cesarskiego syna Kryspusa i żony władcy Fasty. Por. J. Straub, *Konstantins Verrzicht auf den Gang zum Kapitol*, „Historia” 1955, vol. IV, s. 297–313; J. Ruysschaert, *Essai d'interprétation synthétique de l'Arc de Constantin*, „Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia” (série 3) Rendiconti 35 (1962–1963), s. 79–100; J. Carlson, *Narrative Reliefs of the Arch of Constantine and the Panegyrici Latini*, „New England Classical

niego pogańskie kultury doprowadziły go do wiary w Boga chrześcijan, tym bardziej że wielu łączyło wówczas kult *Sol Invictus* z wiarą chrześcijańską⁴³.

Sama wizja budzi kontrowersje. Miała zostać poprzedzona przez jej pogańską wersję, jakiej doświadczyć miał Konstantyn, przemierzając się z Marsylii nad Ren, w Wogezach, w pobliżu świątyni Apollina Grannusa utożsamianego z *Sol Invictus*, znajdującej się w miejscowości Grand, o czym wspomina jeden z panegiryków pogańskich z roku 310⁴⁴. Niektórzy z historyków sądzą i sądzą nadal, że w rzeczywistości tylko ona nastąpiła⁴⁵, ale z czasem zinter-

Journal” 2010, vol. XXXVII, Issue 3, s. 163–176. Za odmową złożenia przez Konstantyna ofiary na Kapitolu opowiadali się m.in. H. Dörries (*Konstantin der Grosse*, Stuttgart 1958, s. 37), R. Macmullen (*Constantine*, New York 1969, s. 81), S.G. MacCormack (*Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London 1981, s. 34), A. Fraschetti (*La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma–Bari 1999, s. 47–63), T.D. Barnes (*Constantine. Dynasty...*, s. 84), R. Van Dam (*Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011, s. 150), Ch.M. Odahl (*Constantine...*, s. 95) czy A. Ziółkowski (*Problem nawrócenia Konstantyna...*, s. 533). Z kolei A. Alföldi (*op. cit.*, s. 62) i F. Paschoud (*Zosime et la version païenne...*, s. 334–353; *idem*, *Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio*, [w:] *Constantino il Grande dall'Antichità all'umanesimo*, eds G. Bonamente, F. Fusco, vol. II, Macerata 1993, s. 773–748) byli przekonani, że Konstantyn jeszcze w 312 r. uczestniczył w ceremoniach na Kapitolu. Zdaniem A. Marconego (*op. cit.*, s. 76–77) Konstantyn zrezygnował z celebracji na Kapitolu raczej z powodów politycznych niż religijnych, nie chcąc świętować zwycięstwa w wojnie domowej.

⁴³ Por. H. Chadwick, *op. cit.*, s. 125–126.

⁴⁴ *Panegyricus* VI (VII) 21, 4–5, [w:] *In praise...*, s. 583. Wizję tę interpretowano jako zapowiedź, że strony Apollina utożsamianego z *Sol Invictus*, pomyślności i długich lat panowania dla Konstantyna. W przekonaniu T. Barnes'a (*op. cit.*, s. 36) wspomniany panegiryk nie dowodzi, że Konstantyn rzeczywiście miał taką wizję. Wyraża on jedynie poglądy jego autora. Podobnie myślał na ten temat A. Ziółkowski (*Wizja Konstantyna reinterpretacja*, „Vox Patrum” 1984, t. IV, nr 3, s. 214), w dodatku wedle którego pogańskie panegiryki Konstantyna nie tylko nie przeczą chrześcijańskiej tradycji o wizji, lecz wręcz ją potwierdzają. Por. też B. Müller-Retting, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar*, Stuttgart 1990.

⁴⁵ Henri Grégoire (*La „conversion” de Constantin...*, s. 256) wizję Konstantyna nazywał legendą, która „dans sa forme primitive, est non pas chrétienne, mais païenne”. Por. też H. Grégoire, *La vision de Constantin „liquidée”*, „Byzantion” 1939, no. 14, s. 341–351; A. Piganiol, *L'Empereur Constantin...*, s. 50. Podobnie uważał Peter Weiss (*The vision of Constantine*, „Journal of Roman Archaeology” 2003, vol. XVI, s. 258), przekonany, że wizji doświadczył Konstantyn jedynie w roku 310, a dwa lata później została ona jedynie zinterpretowana w duchu chrześcijańskim. Por. też K.M. Girardet, *Konstantin und das Christentum...*, s. 69–80; B.M. Lifitin, *Eusebius on Constantine: Truth and Hagiography at the*

pretowano ją w duchu chrześcijańskim. Inni natomiast uważali ją za literacką fikcję⁴⁶. W każdym razie wizja Konstantyna postrzegana była przez jednych jako zjawisko nadprzyrodzone⁴⁷, inni z kolei widzą w niej zjawisko naturalne – astronomiczne związane z koniunkcją kilku planet⁴⁸ czy optyczne (tzw. halo)⁴⁹, a nawet całkowicie ją deprecjonują⁵⁰. Dyskusja na jej temat jest niezwykle trudna, gdyż żadna ze stron nie jest w stanie dowieść swoich racji. Wydaje się, że nie mamy podstaw, aby zanegować dotyczących jej informacji źródłowych, tym bardziej że Adam Ziółkowski wykazał, że mimo różnic między przekazem Laktancjusza i Euzebiusza ich zasadnicza treść jest zgodna⁵¹. W dodatku obydwaj należeli do zaufanego grona

Milvian Bridge, „Journal of the Evangelical Theological Society” 2012, vol. LV, No. 4, s. 773–792. Nie wykluczał tego także H. Chadwick (*op. cit.*, s. 125).

⁴⁶ Por. J. Bidez, *A propos d'une biographie nouvelle de l'empereur Constantin*, „L'Antiquité Classique” 1932, t. I, s. 6; A. Alföldi, *op. cit.*, s. 18.

⁴⁷ Por. N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1934, s. 9; P. Keresztes, *op. cit.*, s. 97.

⁴⁸ Por. też F. Heiland, *Die astmnomische Deutung der Vision Konstantins*, Jena 1948; J. Gagé, *Le signum astrologique de Constantin et le millenarisme de Roma aeterna*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 1951, t. XXXI, s. 181–223; M. Dimairo, J. Zeuge, N. Zotov, *Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great*, „Byzantion” 1988, no. 58, s. 333–360.

⁴⁹ Już A.H.M. Jones (*op. cit.*, s. 96) w zjawisku, które było przedmiotem wizji, widział „halo phenomenon”, w innym miejscu (s. 102) nazywając je „meteorological phenomenon”. Por. też T.D. Barnes, *The Conversion of Constantine...*, s. 385–387; P. Weiss, *op. cit.*, s. 237–259; Ch.M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire...*, s. 287, przyp. 15; N. Lenski, *The Reign of Constantine*, [w:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 67, 71; B.M. Liftin, *op. cit.*, s. 773–792.

⁵⁰ Literatura na temat wizji jest niezwykle bogata. Por. m.in.: Ch.M. Odahl, *Constantine's Conversion to Christianity*, [w:] *Problems in European History*, ed. H.T. Parker, Durnham 1979, s. 11–15; A. Ziółkowski, *Wizja Konstantyna...*, s. 200–215; P. Weiss, *op. cit.*, s. 237–259; O. Nicholson, *Constantine's vision of the Cross*, „Vigiliae Christianae” 2000, vol. LIII, s. 309–323; J.N. Bremmer, *The Vision of Constantine*, [w:] *Land of Dreams: Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, eds A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. van der Poel, V.J.C. Hunink, Leiden 2006, s. 57–79; J.W. Drijvers, *The Power of the Cross: Celestial Cross Appearances in the 4th Century*, [w:] *The Power of Religion in Late Antiquity*, eds A. Cain, N. Lenski, Burlington 2009, s. 237–250.

⁵¹ Wedle A. Ziółkowskiego (*Wizja Konstantyna...*, s. 200–215) treścią wizji zarówno w przekazie Laktancjusza, jak i Euzebiusza było *vexillum* z chryzmą na szczycie oraz słowa „*hoc signo victor eris*”. Także w przekonaniu H.A. Drake'a (*Constantine and the Bishops...*, s. 180) Euzebiusz i Laktancjusz opowiadali tę samą historię, choć różniącą się w szczegółach. Raymond Van Dam (*The Many Conversions of the Emperor Constantine*, [w:] *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle*

cesarskich doradców, a Euzebiusz w kwestii wizji powoływał się na świadectwo samego władcy⁵². Trzeba jednak podkreślić, na co ostatnio zwrócił uwagę Pierre Maraval, że Konstantyn ani w żadnym ze swoich listów, ani w żadnej ze swoich mów, które mamy dziś do dyspozycji, nawet nie wspomniał o wizji czy proroczym śnie. Ponieważ zaś sny i wizje były typowe dla historiografii antycznej, próżno, zdaniem Maravala, dociekać ich realności, tym bardziej że były one sposobem wyrażania, *a posteriori*, sensu określonych wydarzeń. W wypadku Konstantyna dowodziły, że władca i jemu współcześni chrześcijanie byli przekonani, że to Bóg obdarzył go zwycięstwem, czemu cesarz miał dawać wyraz niejednokrotnie⁵³. Z drugiej strony w jakieś mierze potwierdzeniem historyczności wizji może być srebrny medalion wybity w roku 315, na którym przedstawiono podobiznę Konstantyna, jego popiersie w stroju wojskowym, w hełmie ozdobionym chryzumą⁵⁴, czy seria monet bitych w Sycylii w latach 317–319⁵⁵, co zgadza się z przekazem Euzebiusza, wedle którego władca w konsekwencji doznanej wizji miał zwyczaj nosić chryzme na hełmie⁵⁶.

Zasadniczo jednak nieweryfikowalna wizja, jakiej doświadczyć miał Konstantyn, nie może być rozstrzygająca w kwestii konwersji cesarza na chrześcijaństwo. Czy można zatem wskazać w tej materii jakieś niepodważalne fakty potwierdzające przekaz tradycji?

Agnes, eds K. Mills, A. Grafton, Rochester 2003, s. 135–137) wyrażał pogląd o kilku wizjach i kilku konwersjach w życiu Konstantyna.

⁵² Euzebiusz starał się stworzyć wrażenie, że został zaufanym powiernikiem cesarza. Zdaniem T. Barnesy (*Constantine and Eusebius...*, s. 266) Euzebiusz miał możliwość rozmawiać z Konstantynem jedynie czterokrotnie, a opowiadania o wizji nie musiał wysłuchać w rozmowie prywatnej.

⁵³ P. Maraval, *La religion de Constantin...*, s. 24–25.

⁵⁴ Por. K. Kraft, *Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, [w:] *idem*, *Konstantin des Grossen*, Darmstadt 1974, s. 297–344. Jak słusznie zaznaczył Olivier Nicholson (*op. cit.*, s. 322): „it is natural that the immediate result of the vision and dream were Christian military insignia”.

⁵⁵ Por. *The Roman imperial coinage*, vol. VII (*Constantine and Licinius A.D. 313–337*), ed. P.M. Bruun, London 1966, s. 354–357, nr 118–129. Charles Pietri (*La conversion: propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme*, [w:] *Histoire du christianisme*, vol. II (*Naissance d'une chrétienté*), Paris 1995, s. 196) był przekonany, że odniesienia do chrześcijaństwa widoczne od roku 315 na monetach bitych za panowania Konstantyna miały charakter osobisty i nie miały na celu pozyskania przychylności mieszkańców wschodniej części Imperium Romanum, jak sądził Henri Grégoire.

⁵⁶ Eusebius, *Vita Constantini* I, 31, 1, s. 31.

Wydaje się, że zasadnicze znaczenie ma świadectwo samego władcy. Czy zachowane listy i mowy cesarza⁵⁷ dowodzą, że władca miał świadomość pozyskania przezeń boskiego patrona, zapewniającego mu zwycięstwa militarne, począwszy od batalii z wojskami Maksencjusza, i czy tę boską siłę sprawczą utożsamiał z Bogiem chrześcijan?

Niewątpliwie więc Konstantyn, szykując się do rozprawy militarnej z Maksencjuszem, szukał boskiego wsparcia, co wynikało z jego rzymskiej mentalności. Euzebiusz z Cezarei⁵⁸, a za nim Sokrates z Konstantynopola⁵⁹ czy Hermiasz Sozomen⁶⁰ pisali o niepewności nurtującej go przed bitwą przy Moście Mulwijskim⁶¹, kiedy zastanawiać się miał, „którego boga ma wezwać na pomoc w walce”⁶². Ich relacje na ten temat trzeba traktować za wiarygodne, gdyż tego typu postępowanie było dla Rzymian charakterystyczne. Wszyscy trzej autorzy sugerowali trudną sytuację, w jakiej znalazł się Konstantyn w konfrontacji z Maksencjuszem i to nie tylko dlatego, że po stronie tego ostatniego, jak można sądzić, znajdowała się przewaga militarna. Z punktu widzenia Rzymianina władca ów mógł liczyć na protekcję boga Marsa, a także założyciela Rzymu Romulusa, których otaczał szczególną atencją⁶³. Przekonali się o tym kilka

⁵⁷ Por. P. Maraval, *La religion de Constantin...*, s. 20; H. Dörries, *Das Selbstzeugnis...*, s. 16–41; Constantin le Grand, *Lettres et discours*, prés. et trad. P. Maraval, Paris 2010. Autentyczność tekstów zawierających dokumenty przypisywane Konstantynowi jest dziś przez badaczy uznawana. Literaturę przedmiotu na temat przedstawił Pierre Maraval (*La religion de Constantin...*, s. 20–21, przyp. 16).

⁵⁸ Euzebiusz (*Vita Constantini I*, 27, s. 28–29) decyzję Konstantyna o wyborze boskiego protektora postrzegał w sposób odpowiadający mentalności rzymskiej, skoro w jego relacji Konstantyn, szykując się do rozprawy z Maksencjuszem, zastanawiał się: „do jakiego boga powinien zwrócić się po pomoc i opiekę” (Euzebiusz z Cezarei, *op. cit.*, s. 116).

⁵⁹ Socrates, HE I 2, 2–4, s. 2–3.

⁶⁰ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* I 3, 1, eds I. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1995, GCS NF 4, s. 11.

⁶¹ Na temat bitwy i okoliczności z nią związanych por. P. Bruun, *The Battle of the Milvian Bridge: The Date Reconsidered*, „Hermes” 1960, vol. LXXXVIII, s. 361–370; R. van Dam, *op. cit.*, *passim*.

⁶² Socrates, HE I 2, 3, s. 3; Socrates Scholasticus, *Historia Kościoła*, przekł. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 60.

⁶³ Por. D. de Decker, *La politique religieuse de Maxence*, „Byzantion” 1968, no. 38, s. 472–562; O. Hekster, *The city of Rome in late imperial ideology: The Tetrachs, Maxentius and Constantine*, „Mediterraneo Antico” 1999, Anno II, s. 726–728, 732–734. Olivier Hekster wykazał, że Maksencjusz do roku 308, więc do czasu, kiedy poróżnił się ze swoim ojcem Maksymianem, szczególnym kultem otaczał także Herkulesa, boskiego patrona swego ojca (s. 732). Ramsay MacMullen

lat wcześniej, w roku 307, tetrarchowie, najpierw Sewer mający za protektora Herkulesa, a potem Galeriusz, odwołujący się do Jowisza, kiedy w starciu z Maksencjuszem doznali klęski. Ten ostatni czynił także z Marsa i Apollina swoich boskich patronów⁶⁴. Jak ujął to Sokrates, owi: „stronnicy Dioklecjana wyznający bogów hellenickich, nie doznali żadnej od nich pomocy”⁶⁵. Ponieśli klęski, które ujawniły niemoc ich boskich protektorów. Siła Maksencjusza opierała się w dodatku nie tylko na doborowej armii, którą dysponował, lecz jego atutem były także potężne mury otaczające Rzym wzniesione kilkadziesiąt lat wcześniej za cesarza Aureliana (270–275). Nie byli ich w stanie sforsować ani Sewer, ani Galeriusz. Niepowodzenie, jakiego doznał ten ostatni, z jednej strony było korzystne dla Konstantyna, ale z drugiej, w kontekście czekającej go rozprawy militarnej z Maksencjuszem, musiało szczególnie go niepokoić. Wszak Galeriusz był znakomitym wodzem. W edykcie tolerancyjnym wydanym już na łożu śmierci nie tylko używał zwyczajowych tytułów: niezwyciężony (ἀνίκητος) i imperator, lecz także wskazywał na swe liczne zwycięstwa. Przedstawiał się więc jako zwycięzca Germanów, Egipcjan, Tebaidy, Armenów, Medów, Adiabenów, pięciokrotny zwycięzca Sarmatów, dwukrotny zwycięzca Persów, sześciokrotny zwycięzca Karpów⁶⁶. Można więc mówić o swego rodzaju litanii odniesionych triumfów militarnych. Jeśli zatem ten znakomity wódz poniósł klęskę w walce z Maksencjuszem, Konstantyn miał się czego obawiać. Wydaje się więc całkowicie zrozumiałe, że mając mentalność rzymską i wiążąc zwycięstwa militarne z interwencją bóstw, szukał siły nadprzyrodzonej zdolnej pokonać boskich patronów Maksencjusza. Skoro Herkules i Jowisz nic nie wskórali, musiał to być opiekun wyjątkowy. Nie można zatem odmówić Konstantynowi swego rodzaju racjonalnego podejścia w tej kwestii⁶⁷. Czy świadectwo samego cesarza widoczne w jego listach i mowach wskazuje na wybór Chrystusa jako boskiego patrona już w roku 312?

(*Constantine and the Miraculous...*, s. 81–96) zwracał uwagę na praktyki magiczne, do których odwoływał się Maksencjusz, a których również mógł obawiać się Konstantyn.

⁶⁴ Por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 12.

⁶⁵ Socrates, HE I 2, 3, s. 3; Socrates Scholasticus, *op. cit.*, s. 60.

⁶⁶ Eusebius, HK, VIII, 17, 3, s. 598–600.

⁶⁷ W przekonaniu B. Lançon i T. Moreau (*op. cit.*, s. 45–46) „C'est donc par un choix raisonné et raisonnable que Constantin embrasse le Christianism. Ce n'est pas seulement le fruit d'une sensibilité personnelle. Eusèbe le signifie clairement: la foi de Constantin est sensée, logique et tire les leçons du passé”.

W reskrypcie mediolańskim⁶⁸, wydanym w roku 313⁶⁹, więc w krótkim czasie po bitwie przy Moście Mulwijskim, w wersji przytoczonej przez Laktancjusza jego autorzy, czyli Konstancyjn i Licyniusz, przyznają się do oddawania czci *summa divinitas*⁷⁰, najwyższemu bóstwu. Tytuł ten używany był obok innych podobnych, jak najwyższy bóg (*summus deus* – ὕψιστος θεός)⁷¹, wielki bóg (μεγάλος θεός) czy największy bóg (μέγιστος θεός)⁷² wobec różnorodnych bogów, żeby wspomnieć tylko Jowisza Najlepszego Największego (*Iuppiter Optimus Maximus*) czy Zeusa Najwyższego (ὕψιστος), ale także Apollona, Serapisa, Posejdoną czy Heliosa. Epitet ten stosowano także niekiedy wobec bóstwa określanego po prostu jako *Theos Hypsistos* czy *Hypsistos*⁷³. O kim więc myśleli autorzy reskryptu: o Bogu chrześcijan czy jakiejś nadprzyrodzonej sile, której cześć oddawali poganie? A może składając hołd wszelkim nadprzyrodzonym bytom,

⁶⁸ Na temat tak zwanego edyktu czy raczej reskryptu mediolańskiego toczy się od końca XIX stulecia dyskusja, por. O. Seeck, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 1891, Bd. XII, s. 381–386; M.V. Anastos, *The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation*, „Revue des études byzantines” 1967, no. 25, s. 13–41; T. Christensen, *The So-Called Edict of Milan*, „Classica et Mediaevalia” 1984, vol. XXXV, s. 129–176; D. Barnes, *The Political Context of the Imperial Marriage in Milan*, [w:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. I, ed. D. Bojović, Niš 2013, s. 535–549.

⁶⁹ Do spotkania Konstancyjny z Licyniuszem w Mediolanie doszło w lutym 313 r.; por. T.D. Barnes, *The Political Context...*, s. 535–549.

⁷⁰ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48, 3, s. 132. W wersji Euzebiusza z Cezarei (HK X 5, 5, s. 680) w odpowiadającym tamtemu fragmencie mowa jest jedynie o bóstwie, boskiej istocie (θεός).

⁷¹ Por. S. Mitchell, *Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos*, [w:] *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, eds S. Mitchell, P. van Nuffelen, Cambridge 2010, s. 167–208. Formuła *summus deus* występuje też w modlitwie, jaką wedle relacji Laktancjusza (*De mortibus persecutorum...* 46, s. 129) objawić miał Licyniuszowi anioł Boży, polecając, by modlił się nią ze swoją armią przed starciem z wojskami Maksymina Daji. Klaus M. Girardet (*L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le dies Solis dans la législation et la politique de Constantin le Grand*, [w:] *Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles. Integration ou „concordat”? Le témoignage du Code Théodosien*, eds J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, s. 365), podkreślając ambiwalentny charakter *summus deus*, wskazywał, że formuła ta „peut être compris comme la divinitas anonyme de la célèbre inscription de l'arc de Constantin de l'an 315 à Rome, qui peut être aussi païenne – polythéiste ou hénothéiste – que chrétienne, puisque son texte ne comporte aucun trait ni spécifiquement chrétien ni spécifiquement païen”.

⁷² Tytuł μέγας należał do najpopularniejszych i najstarszych epitetów akklamacyjnych, jakimi obdarzano bogów; por. A. Chaniotis, *Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults*, [w:] *One god...*, s. 112–140.

⁷³ Por. S. Mitchell, *Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos...*, s. 167.

utożsamiali je ze sobą⁷⁴? Wedle tekstu wydane przez Konstancy-
na i Licyniusza zarządzenie dotyczyło „czci i bojaźni Bożej”. Z jed-
nej strony przyznając w nim „chrześcijanom i wszystkim innym
ludziom” swobodę religijną, chcieli pozyskać dla siebie i poddanych
łaskawość „wszelkich możliwych boskich i niebiańskich istot”,
a z drugiej – ogłoszenie tolerancji i wolności religijnej miało zapew-
nić im ze strony „Bóstwa (*θεῖος* – *summa divinitas*) łaskawą opiekę
i życzliwość”. Wiare zaprezentowaną w reskrypcie mediolańskim
Pierre Maraval nazywa monoteizmem tolerancyjnym, odwołując
się do definicji Charlesa Pietri, widzącego w tego typu podejściu
do *divinitas* „rodzaj monoteizmu neutralnego”⁷⁵. Dokument został
więc sformułowany w sposób dalece kompromisowy, choć zdaniem
Roberta Turcana, skoro była w nim mowa o bóstwach niebiańskich,
z tolerancji zostali wyłączeni wyznawcy bóstw niższych, lokalnych
czy demony nocy wykorzystywane w magii, do której miał się odwo-
ływać m.in. Maksencjusz⁷⁶. Zważywszy, że Konstantyn nie był jedy-
nym autorem wspomnianego dokumentu, trudno na tej podstawie
wyciągać zbyt daleko idące wnioski co do ówczesnych poglądów
religijnych tegoż cesarza.

Przed kwietniem 313 r. Konstantyn skierował list do biskupa
Kartaginy Cecyliana, w którym polecał adresata boskości wiel-
kiego Boga (*θειότης τοῦ μεγάλου θεοῦ*)⁷⁷. Władca w tym wypadku
pisał do chrześcijańskiego biskupa, polecał go więc zapewne opiece
chrześcijańskiego Boga. W ten sam sposób nazwał Boga w liście
skierowanym w połowie tegoż roku do biskupa Rzymu, Miltiada

⁷⁴ Na Łuku Konstancyzna upamiętniającym zwycięstwo tegoż nad Maksencju-
szem a wystawionym w Rzymie przez senat w roku 315 jest ono przypisane *instinctu divinitatis*, więc z natchnienia boskiego, do którego mogli się przyznać zarów-
no poganie, jak i chrześcijanie, por. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, s. 285, 288; L. Jones Hall, *Cicero's instinctu divino and Constantine's instinctu divinitatis: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the 'Vision' of Constantine*, „Journal of Early Christian Studies” 1998, vol. VI, s. 669–670. Adam Ziolkowski (*Wizja Konstancyzna...*, s. 213–214) widział w owym *divinitas* bóstwo anonimowe. Noel Lenski (*Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, „Journal of Late Antiquity” 2008, vol. I, s. 221–226), wskazując, że for-
muła ta pochodziła nie od cesarza, a rzymskiej arystokracji, uważa, że użyty ter-
min *instinctus* w odniesieniu do boskiej inspiracji wskazywałby raczej na Apollina,
gdyż chrześcijanie ogólnie stosowali w tym kontekście wyrażenie *inspiratus*.

⁷⁵ P. Maraval, *La religion de Constantin...*, s. 22; Ch. Pietri, *op. cit.*, s. 201.

⁷⁶ R. Turcan, *Constantin. Le baptême ou la pourpre?*, Dijon 2006, s. 174.

⁷⁷ *Epistula Constantini imperatoris ad Cecilianum episcopum Carthaginiensem*, [w:] Eusebius, HK X 6, 5, s. 690.

i niejakiego Marka⁷⁸. W piśmie tym nieco wcześniej wskazywał, że Opatrzność Boża (θεία πρόνοια) powierzyła mu władzę nad rzymskimi prowincjami afrykańskimi⁷⁹. W liście datowanym na początek roku 314 a skierowanym przez Konstantyna do Aelafiusza, wikaariusza Afryki, w sprawie planowanego synodu w Arles, mającego zajmować się konfliktem wznieconym przez donatystów, cesarz pisał o Bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*), Bogu Najwyższym (*deus summus*), Najwyższym Bóstwie (*summa divinitas*), Najpotężniejszym Bogu (*potentissimus deus*), a w końcu Najświętszym Bogu (*sanctissimus deus*)⁸⁰. Z kontekstu listu wynika wyraźnie, że władca myślał tu o Bogu chrześcijan, skoro obawiał się, że z powodu rozłamu wznieconego przez donatystów może On się odwrócić nie tylko od rodzaju ludzkiego, lecz też od samego cesarza, któremu z woli Niebios (*nutu suo caelesti*) powierzono prowadzenie ziemskich spraw⁸¹. Zapraszając Chrestusa, biskupa Syrakuz, na synod w Arles wiosną 314 r., cesarz powierzał go Bogu Wszechmogącemu (θεός ὁ παντοκράτωρ)⁸² i w tym wypadku może chodzić jedynie o Boga chrześcijan, bo trudno sobie wyobrazić, że władca powierzał chrześcijańskiego biskupa pogańskiemu bogu. W liście, datowanym na drugą połowę roku 314, będącym odpowiedzią na list synodalny biskupów zgromadzonych w Arles, Konstantyn pisał o wiecznej i niepojętej świętości naszego Boga (*aeterna et religiosa incomprehensibilis pietas dei nostrī*), o Bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*), o Boskości (*divinitas*), o Sile Niebiańskiej (*superna potentia*). Wspominał także po raz pierwszy w swoich listach o Chrystusie Zbawicielu (*Christus Salvator*), o zwycięskiej Opatrzności Chrystusa Zbawiciela (*vere victrix providentia Christi salvatoris*), o łagodności Chrystusa (*clementia Christi*), o sądzie Chrystusa (*iudicium Christi*), o nauczaniu Chrystusa (*Christi magisterium*)⁸³. Ponieważ

⁷⁸ *Epistula Constantini imperatoris ad Miltiadem episcopum Urbis Romae et Marcum*, [w:] Eusebius, HK X 5, 20, s. 686.

⁷⁹ *Epistula Constantini imperatoris ad Miltiadem episcopum Urbis Romae et Marcum*, [w:] Eusebius, HK X 5, 18, s. 684.

⁸⁰ *Epistula Constantini imperatoris ad Aelafium vicarium Africae*, [w:] J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, vol. I (*Des origins a la mort de Constance II [303–361]*), Berlin 1987, s. 155–158.

⁸¹ *Epistula Constantini imperatoris ad Aelafium vicarium Africae*, [w:] J.L. Maier, *op. cit.*, s. 157.

⁸² *Epistula Constantini imperatoris ad Chrestum Syracusanorum Episcopum*, [w:] Eusebius, HK X 5, 24, s. 689.

⁸³ *Epistula Constantini imperatores ad episcopos scripta post Arelatense concilium*, [w:] J.L. Maier, *op. cit.*, s. 168–171.

jest to pierwszy dokument, w którym Konstantyn odwołuje się do Chrystusa i czynił tak jeszcze tylko jeden raz⁸⁴, dyskutowano nad jego prawdziwością, dopuszczając też możliwość, że w jego redakcji uczestniczył duchowny z otoczenia cesarskiego⁸⁵. Jeśli nawet tak było, list został przez cesarza zaakceptowany i świadczy wyraźnie, że wyznawany przez niego jako boski patron Bóg Wszechmogący był Bogiem chrześcijan. Na postulat donatystów domagających się rozstrzygnięcia ich sprawy przez cesarza, ten z oburzeniem konstatawał, że ci winni traktować wyrok zgromadzenia biskupów jako wyrok Chrystusa, a nie domagać się sądu cesarza, który sam podlega Jego sądowi (*Meum iudicium postulant, qui ipse iudicium Christi exspecto! Dico enim, ut se veritas habet, sacerdotum iudicium ita debet haberi ac si ipse dominus residens iudicet*)⁸⁶. W liście datowanym na lato 315 r. a skierowanym do biskupów donatystycznych pisał Konstantyn o Boskości Niebańskiej (*divinitas caelestis*) i bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*)⁸⁷. Podobnie w pisany na jesieni tego samego roku liście skierowanym do Celsusa, wikariusza Afryki, cesarz odwoływał się do Najwyższego Bóstwa (*summa divinitas*), do Boga Najwyższego (*deus summus*) czy Boga Wszechmogącego (*deus omnipotens*), wskazując, że ci, którzy wywołują podziały w Kościele, godzą w Jego kult⁸⁸. W końcu w liście adresowanym do biskupów i ludu Afryki Kościoła katolickiego około roku 321 cesarz znowu pisał o Bogu Najwyższym (*deus summus*) i Bogu Wszechmogącym (*deus omnipotens*), zaznaczając, że jego głównym zadaniem było zwyciężać w imię Boże (*in nomine dei vincere*)⁸⁹.

W listach i mowach wygłoszonych po zwycięstwie nad Licyniuszem i zjednoczeniu Imperium Romanum pod władzą Konstantyna, więc w okresie, kiedy z monet znikają symbole pogańskie, cesarz nadal określał swego boskiego patrona – *Summus Deus* (ὕψιστος θεός)⁹⁰

⁸⁴ W *Oratio ad sanctorum coetum*.

⁸⁵ Por E.L. Grasmück, *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistischen Streit*, Bonn 1964, s. 254–256.

⁸⁶ *Epistula Constantini imperatores ad episcopos scripta post Arelatense concilium*, [w:] J.L. Maier, *op. cit.*, s. 169.

⁸⁷ *Epistula Constantini imperatoris ad episcopos*, [w:] J.L. Maier, *op. cit.*, s. 193.

⁸⁸ *Epistula Constantini imperatoris ad Celsum vicarium Africae*, [w:] J.L. Maier, *op. cit.*, s. 195–196.

⁸⁹ *Epistula Constantini imperatoris ad universos episcopos per Africam et plebem ecclesiae catholicae*, [w:] J.L. Maier, *op. cit.*, s. 241–242.

⁹⁰ *Epistula Constantini imperatoris ad provinciam Orientalium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 48, 2; 51, 1, s. 68, 69.

najwyższym czy największym Bóstwem (μέγιστος θεός)⁹¹. Nazywał Go też Królem Wszechrzeczy (βασιλεύς τῶν ὅλων)⁹², Wszechmocą Bożą czy Opatrznością (κρείττον)⁹³, Bogiem Wszechmocnym (πάντα δυνατός θεός)⁹⁴, Bogiem Wszechwładnym czy Zwycięskim (παγκρατής θεός)⁹⁵, Nadzorcą wszystkich rzeczy (πάντων ἔφορος)⁹⁶, a także Wielkim Bogiem (μεγάλος θεός)⁹⁷, Bogiem Panem wszystkiego, Panem wszechświata (ὅλων δεσπότης θεός), Zbawicielem (σωτήρ), który ukazał się Abrahamowi przy dębach w Mamre⁹⁸, Wszechwładcą (παντοκράτωρ), Panem i Władcą (δεσπότης)⁹⁹, Najświętszym Bogiem (ἀγιώτατος θεός)¹⁰⁰, Bogiem wszystkich, Bogiem wszechświata (ὅλων θεός)¹⁰¹, Jedyнным Bogiem, Twórcą i Ojcem wszystkiego (ἓν θεός ὁμολογῶν πάντων ἀρχηγός καὶ πατήρ)¹⁰². W liście do mieszkańców prowincji Palestyny, zamieszczonym przez Euzebiusza biskupa Cezarei Palestyńskiej w *Żywocie Konstantyna*, cesarz wyjaśniał, że Bogiem nazywa Tego, który prawdziwie jest Nim i „który posiada

⁹¹ *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 29, 1, s. 60; *Epistula Constantini imperatoris ad Eusebium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 46, 2, s. 67; *Epistula Constantini imperatoris ad provinciam Orientalium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 55, 1; II 59, s. 70; 71; *Constantinus imperator, Oratio ad sanctorum coetum* 3, [w:] Eusebius, *Vita Constantini*, s. 156. Por. T. Toom, *Constantine's Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, „Vox Patrum” 2014, t. LXI, nr 34, s. 110–115.

⁹² Eusebius, *Vita Constantini* III 12, 1, s. 87.

⁹³ *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 24, 1, s. 58.

⁹⁴ *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 42, s. 65.

⁹⁵ *Epistula Constantini imperatoris ad omnes ecclesias*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 17, 1, s. 89.

⁹⁶ *Epistula Constantini imperatoris ad omnes ecclesias*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 17, 2, s. 90.

⁹⁷ *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 24, 2, s. 58; *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, ed. F. Winkelmann, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 71, 2, s. 77.

⁹⁸ *Epistula Constantini imperatoris ad Macarium et ad episcopos Palaestinae*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 53, 3, s. 107.

⁹⁹ *Epistula Constantini imperatoris ad Macarium et ad episcopos Palaestinae*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 53, 4, s. 107.

¹⁰⁰ *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 9, s. 123.

¹⁰¹ *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 10, s. 123.

¹⁰² *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 11, s. 124.

wszechmocną i wieczną potęgę” (ἐκεῖνο δὲ πάντως νοητέον θεῖον, ὃ μόνον τε καὶ ὡς ὄντως ἔστι καὶ διαρκῆ κατὰ παντὸς ἔχει τοῦ χρόνου τὴν δύναμιν)¹⁰³.

Nic się zatem nie zmieniło w latach 325–337, jeśli chodzi o nomenklaturę religijną odnoszącą się do boskiego patrona, jaką posługiwał się Konstantyn. Władca używa w stosunku do Niego podobnych określeń jak w latach 313–324. W obydwu okresach przypisywał Mu wszechmoc, co współgrało z jego przekonaniem, że to On zapewnia mu zwycięstwa militarne. Jeśli zatem cesarz, tak jak chcą niektórzy badacze, po roku 324 stał się chrześcijaninem, to wyznawanego przez siebie Boga obdarzał tymi samymi bądź bardzo podobnymi tytułami co w pierwszej połowie swego panowania. Ponieważ na ogół jego zachowana korespondencja i mowy adresowane były do duchownych chrześcijańskich, to i zawarte w nich odniesienia do Boga dotyczyły Boga chrześcijańskiego. Trudno wszak sobie wyobrazić, że władca powierzałby adresatów opiece bóstwa pogańskiego. Trudno też byłoby zrozumieć atencję cesarza dla chrześcijan i ich Kościoła, jeśliby ich Bóg nie stał się Bogiem Konstantyna. Władca w sygnowanych przez siebie listach nazywał wyznawców Chrystusa nie tylko chrześcijanami, lecz także katolickim, więc powszechnym, Kościołem chrześcijan¹⁰⁴, ludem świętego i katolickiego Kościoła¹⁰⁵. Cesarz wskazywał zatem na uniwersalny charakter instytucji Kościoła. W liście do biskupa Rzymu Miltiadesa Konstantyn kładł nacisk na szacunek, z jakim odnosił się do legalnie istniejącego Kościoła katolickiego¹⁰⁶, a w liście do Cecyliana pisał o istniejącej prawnie i najświętszej religii katolickiej (ἀγιωτάτης καθολικῆς θρησκείας)¹⁰⁷. Konstantyn więc kładł nacisk

¹⁰³ *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 28, 1, s. 60; Eusebiusz z Cezarei, *op. cit.*, s. 148.

¹⁰⁴ *Epistula Constantini imperatoris ad Anullinum proconsulem Africae*, [w:] Eusebius, HK X 5, 15, s. 684.

¹⁰⁵ *Epistula Constantini imperatoris ad Cecilianum episcopum Carthaginiensem*, [w:] Eusebius, HK X 6, 4, s. 690.

¹⁰⁶ *Epistula Constantini imperatoris ad Miltiadem episcopum Urbis Romae et Marcum*, [w:] Eusebius, HK X 5, 20, s. 686.

¹⁰⁷ *Epistula Constantini imperatoris ad Cecilianum episcopum Carthaginiensem*, [w:] Eusebius, HK X 6, 1, s. 688. Pierre Maraval (*La religion de Constantin...*, s. 22–25) zwrócił uwagę na ewoluowanie koncepcji religii w dokumentach przypisywanych Konstantynowi. W reskrypcie mediolańskim posługiwano się pojęciem „religia chrześcijan”, a w późniejszych listach była już mowa o boskiej, najświętszej religii czy najświętszej religii katolickiej, którą cesarz uznawał za prawdziwą, czystą czy autentyczną, za domenę prawdziwego kultu i którą uznawał za własną.

nie tylko na powszechny charakter Kościoła, lecz także na powszechny charakter religii¹⁰⁸. W liście do Anulinusa, wikariusza Afryki, przypisywał religii chrześcijańskiej „stanie na straży najwyższego szacunku świętości niebios”¹⁰⁹. Jej prawne uznanie i „zachowanie imieniu rzymskiemu” przynosić miało państwu największą pomyślność, a ludziom nadzwyczajne szczęście¹¹⁰.

Władca miał głębokie przekonanie, że cieszy się błogosławieństwem Boga¹¹¹. We wspomnianym liście do mieszkańców prowincji Palestyny cesarz wskazywał na wielką potęgę Najwyższego Boga nagradzającego swych wyznawców, tzn. tych, którzy sprawowali czcigodny kult religii chrześcijańskiej¹¹², obfitym błogosławieństwem, dzięki któremu zyskują potrzebne siły do realizacji podejmowanych przez siebie zadań¹¹³. Z wywodu Konstantyna wynika, że ci, którzy okazywali wierność Bogu, postępowali sprawiedliwie i uczciwie, natomiast odrzucający Go, a zarazem prześladowający Jego wyznawców dopuszczali się niesprawiedliwości i niegodziwości. Toteż doznawali wielokrotnie klęsk militarnych, a ostatecznie pokonał ich z woli Boga Konstantyn¹¹⁴. W liście skierowanym do Euzebiusza cesarz pisał o przywróceniu wolności oraz wypędzeniu „węża” (δράκων) i odsunięciu go od zarządzania sprawami publicznymi z woli Opatrzności Najwyższego Boga, działającej za pośrednictwem Konstantyna¹¹⁵. Z jednej strony więc w sposób symboliczny utożsamiał obalone władze ze złem, z drugiej – czynił się wykonawcą woli Boga, więc jemu przypisywał odniesione przez siebie zwycięstwa. Skonstatował, że „dla wszystkich stało się jasne, jak wielka jest Boska potęga”¹¹⁶. Czy wywód ten skierowany do

¹⁰⁸ Zwracał na to uwagę Klaus M. Girardet (*Die Konstantinische Wende...*, s. 99–100, 105–112).

¹⁰⁹ *Epistula Constantini imperatoris ad Anullinum proconsulem Africae*, [w:] Eusebius, HK X 7, 1, s. 690.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Edictum Constantini imperatoris contra haereticos*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 65, 2, s. 118.

¹¹² *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 24, 1, s. 58.

¹¹³ *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 24, 1–3, s. 58.

¹¹⁴ *Epistula Constantini imperatoris ad Palestinienses*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 25–28, s. 58–60.

¹¹⁵ *Epistula Constantini imperatoris ad Eusebium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 46, 2, s. 67.

¹¹⁶ *Ibidem*.

chrześcijańskiego biskupa mógłby nie dotyczyć chrześcijańskiego Boga? Wydaje się to bardzo mało prawdopodobne.

W liście adresowanym do mieszkańców prowincji Wschodu Konstantyn zwracał się w modlitwie do Najwyższego Boga (ὕψιστος θεός), wskazując, że pod Jego przewodnictwem i opieką nie tylko rozpoczął zbawienne dzieła, lecz je wykonał. Znamienne są słowa, którymi zwracał się do Boga: „Niosąc przed sobą wszędzie Twój znak, prowadziłem wojska do zwycięstw. Gdzie wzywała jakakolwiek publiczna konieczność, postępując za tymi samymi symbolami Twojej doskonałości, wyruszałem do walki z nieprzyjaciółmi. Oto dla czego Tobie ofiarowałem swoją duszę, słusznie ujarzmioną miłością i bojaźnią. Albowiem imię Twoje szczerze miłuję, a z czcią lękam się potęgi, którą przy wielu okazjach objawiłeś dla umocnienia i wzrostu mojej wiary”¹¹⁷.

Gdy Konstantyn dowiedział się o kontrowersji ariańskiej, do której doszło w Kościele aleksandryjskim, w liście adresowanym do tamtejszego biskupa Aleksandra i jego prezbitera Ariusza, mającego jednak w rzeczywistości charakter listu okólnego skierowanego do biskupów Wschodu, powoływał na świadka swego postępowania Boga, Zbawcę wszystkich ludzi (σωτήρ τῶν ὅλων θεός)¹¹⁸, będącego dla niego – jak to określił: „Pomocą we wszystkich przedsięwzięciach”, więc także we wspomnianych następnie zmaganiach militarnych w obalaniu złowrogiej tyrani, bolesnej choroby toczącej organizm całego świata, określanej przez niego też wrogiem rodzaju ludzkiego. Zmaganiach zakończonych w ocenie władcy jego wielkim zwycięstwem¹¹⁹. Czy i tym razem pisząc o Bogu Zbawcy w liście okólnym do biskupów, mógłby nie mieć na myśli Boga chrześcijan?

Wygłaszając mowę na inauguracji soboru w Nicei (czerwiec 325 r.)¹²⁰, Konstantyn wskazywał na odniesione przez siebie z woli Boga i za Jego pomocą zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, za które

¹¹⁷ *Epistula Constantini imperatoris ad provinciam Orientalium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 55, 1–2, s. 70, Euzebiusz z Cezarei, *op. cit.*, s. 158.

¹¹⁸ *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, ed. F. Winkelmann, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 64, s. 74.

¹¹⁹ *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, ed. F. Winkelmann, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* II 64–66, s. 74, Euzebiusz z Cezarei, *op. cit.*, s. 163.

¹²⁰ Por. *Acta Conciliorum Oecumenicorum II: Concilium Universale Chalcedonense* 3, 2, ed. E. Schwartz, Berolini–Lipsiae 1936, s. 264; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, s. 137–138.

Bogu dziękował¹²¹. Mówił w nim o nieprzyjaciółach w liczbie mnogiej (πολεμίων νικάς)¹²² i o usuniętych tyranach walczących przeciwko Bogu (τῶν τυράννων θεομαχίας)¹²³ również w liczbie mnogiej oraz o wspólnej radości z tymi, którzy za sprawą Boga, działającego za pośrednictwem Konstantyna, odzyskali wolność¹²⁴. Wzmianka o tyranach sugeruje, że w wywodzie tym nie chodziło o zwycięstwa odniesione nad barbarzyńcami¹²⁵, a nad wrogami wewnętrznymi. Wspomniana zaś liczba mnoga dowodzi, że choć cesarz wygłaszał owo przemówienie kilka miesięcy po pokonaniu Licyniusza (jesień 324 r.), myślał prawdopodobnie nie tylko o nim, lecz także o pokonanym wcześniej Maksencjuszu (jesień 312 r.). Obydwu nieprzyjaciół klasyfikował więc jako wrogów Boga i zwycięstwa nad nimi przypisywał Jego interwencji. Także w mowie skierowanej do zgromadzenia świętych Konstantyn wyrażał wdzięczność Bogu za odniesione zwycięstwa i trofea zdobyte na wrogach¹²⁶.

W liście adresowanym do Makariusza, biskupa Jerozolimy (w latach 313–334), w sprawie budowy bazyliki Grobu Pańskiego Konstantyn pisał o wielkiej łasce „naszego Zbawiciela” (Τοσαύτη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐστὶν ἡ χάρις)¹²⁷ i „znaku rozpoznawczym Jego Najświętszej Męki” oraz „dowodzie Męki Zbawiciela”¹²⁸. Określenia te niewątpliwie odnoszą się do Chrystusa, a władca utożsamiał się z chrześcijanami, skoro dostrzegał w Nim także swojego Zbawiciela. Konstantyn widział w odnalezieniu po tylu latach owego znaku cud, dowodzący, że sprawy Boskie przewyższają ludzkie. W jego przekonaniu zresztą wyrażonym w tym samym liście prawdziwa wiara (ἀληθείας πίστις) codziennie dowodzi samej siebie przez nowe cuda¹²⁹, a za taką, co wynika wyraźnie z kontekstu listu, uważał wiarę chrześcijańską.

¹²¹ *Vita Constantini*, III 12, 3, s. 87.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Vita Constantini*, III 12, 2, s. 87.

¹²⁴ *Vita Constantini*, III 12, 3, s. 87.

¹²⁵ O tych wspominał Euzebiusz w *Vita Constantini* (I 46, s. 39–40).

¹²⁶ *Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum* 22 (s. 149).

¹²⁷ *Epistula Constantini imperatoris ad Macarium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 30, 1, s. 97.

¹²⁸ *Epistula Constantini imperatoris ad Macarium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 30, 1–4, s. 97–98.

¹²⁹ *Epistula Constantini imperatoris ad Macarium*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* III 30, 3, s. 98.

Znamienny, jeśli chodzi o świadectwo Konstantyna, jest list, jaki ten skierował do króla Persów Sapora¹³⁰. Wyznawał w nim wiarę w Jednego Boga, Twórcę i Ojca wszystkiego, Pana i Ojca wszystkich oraz Boga wszystkich, z którego pomocą, mając Jego potęgę za sprzymierzeńca (τοῦ θεοῦ τὴν δύναμιν ἔχων σύμμαχον), wyzwolił „wszystkie ludy ziemi” spod władzy tyranów, obdarzając je nadzieją na zbawienie¹³¹. Ponownie zatem wskazywał na wsparcie ze strony Boga w zwycięskich walkach, jakie przyszło mu toczyć. Na podstawie treści wspomnianego listu można w bezsprzeczny sposób zidentyfikować tegoż Boga, do którego cesarz się odwoływał. Po pierwsze, niemiłe Mu były krwawe ofiary, które z tego powodu władca z odrazą odrzucał¹³². Po drugie, ów Bóg i Pan wszystkich ludzi obdarzał ich miłością (φιλανθρωπία)¹³³. Po trzecie, wielu panujących próbowało Go wcześniej zanegować i odrzucić, dręcząc lud poświęcony Bogu za pomocą bezbożnych edyktów¹³⁴. I po czwarte, z kontekstu listu wynika, że ludem tym byli chrześcijanie¹³⁵, za którymi cesarz wstawiał się u króla perskiego Sapora. Niewątpliwie więc wyznawany przez Konstantyna Bóg, o którym jest mowa w owym liście, jest Bogiem chrześcijan. Zwraca uwagę ponadto uniwersalny charakter religii chrześcijańskiej, oddającej cześć Bogu wszystkich ludzi, który w liście do Sapora Konstantyn wyeksponował.

Niezwykle istotne w rozważaniach nad refleksją na temat konwersji Konstantyna na chrześcijaństwo jest też przekonanie władcy co do roli wyznaczonej mu przez Boga, uzewnętrznione w jego liście

¹³⁰ Powątpiewano w jego autentyczność, ale przygotowania Konstantyna do wojny z Persami potwierdzają też homilie Aphratesa; por. *The Homilies of Aphraates I*, transl. W. Wright, London 1869, *passim*; *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, ed. R. Parisot, Paris, vol. I, 1894, vol. II, 1907, *passim*; T.D. Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, „Journal of Roman Studies” 1985, vol. LXXV, s. 126–136; M.R. Vivian, *Eusebius and Constantine’s Letter to Shapur – Its Place in the Vita Constantini*, „Studia Patristica” 1997, vol. XXIX, s. 164–169; P.J. Leithart, *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010, s. 45–47; J. Bardill, *op. cit.*, s. 303–304.

¹³¹ *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 9, s. 123.

¹³² *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 10, 1, s. 123.

¹³³ *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 10, 2, s. 124.

¹³⁴ *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 11–12, s. 124.

¹³⁵ *Epistula Constantini imperatoris ad Saporem regem Persarum*, [w:] Eusebius, *Vita Constantini* IV 13, s. 125.

do mieszkańców prowincji Palestyny¹³⁶. Wedle cesarza Bóg uczynił z niego środek zaradczy na „wielką, nieznośną i bezbożną niegodziwość, która zapanowała nad rodzajem ludzkim, a cesarstwu rzymskiemu groziła całkowitym zniszczeniem”. Stając się narzędziem w rękach Boga i dzięki Jego pomocy, władca, jak mniemał, wypędził i całkowicie usunął każdy rodzaj zła, które panowało nad światem. Odtąd rodzaj ludzki oświecony i pouczony przez Konstantyna miał zachowywać święte prawa Boże, a wiara miała się szerzyć bez przeszkód¹³⁷. Panowanie Konstantyna w jego propagandowym ujęciu miało zatem być momentem zwrotnym w walce ze złem. Cesarz zatem dostrzegał w swoim panowaniu zasadniczy przełom nie tylko w dziejach Imperium Romanum, lecz całego świata. Przełom mający wymiar eschatologiczny¹³⁸.

Podsumowując, stwierdzić trzeba, że Konstantyn w swoim głębokim przekonaniu został wybrany przez Boga Najwyższego, który za jego pośrednictwem dokonał przełomu w walce ze złem i – jak się wydaje – nie należy owego mniemania traktować tylko jako zabieg propagandowy, ale jako rzeczywisty pogląd władcy. To ów Bóg stał się jego boskim patronem, o czym cesarz pisał w swych listach już od roku 313. Zachowane cesarskie pisma, w których jest mowa

¹³⁶ Eusebius, *Vita Constantini* II 24–42, s. 58–66.

¹³⁷ Eusebius, *Vita Constantini* II 28, s. 60.

¹³⁸ Wedle Euzebiusza z Cezarei przełom ów sprowadzał się z jednej strony do przywrócenia pokoju – *pax Christiana* i zapoczątkowania królestwa Bożego na ziemi, a z drugiej – do zasadniczego zwrotu w walce ze złem. Badacze nazwą go „przełomem konstantyńskim”. Ma on bogatą literaturę przedmiotu; por. J. Vogt, *Die Revolution Constantins des Grossen*, [w:] *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960, s. 135–256; *Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. G. Ruhbach, Darmstadt 1976; R. Farina, *Eusebio di Cesarea e la „Svolta Costantiniana”*, „Augustinianum” 1986, vol. XXVI, s. 313–322; J. Bleicken, *Constantin der Grosse und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992; *Die konstantinische Wende*, hrsg. E. Mühlenberg, Gütersloh 1998; G. Bonamente, *La „svolta costantiniana”*, [w:] *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Guistiniano*, curr. E. Dal Covolo, R. Uglione, Roma 2001, s. 147–170; K.M. Girardet, *Die Konstantinische Wende...*, s. 39–155; *Konstantin der Grosse. Kaiser einer Epochenwende*, hrsg. F. Schuller, H. Wolff, München 2007; J. Rist, *Constantin et l'Église. Remarques sur le soi-disant tournant constantinien*, „Connaissance des Pères de l'Église” 2008, no. 109, s. 43–55; R. Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2008; F. Carlà, M.G. Castello, *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*, Roma 2010; S. Bralewski, *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, [w:] *Bitwa przy moście mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski, D. Próchniak, Poznań 2013, s. 115–149; idem, *Constantinian shift – the truth or a myth*, „Vox Patrum” 2014, t. LXI, nr 34, s. 39–53.

o Bogu, kierowane były na ogół do chrześcijańskich biskupów i to ich Konstantyn powierzał opiece swego boskiego patrona, który w jego mocnym przeświadczeniu był Bogiem chrześcijan, bo inaczej owa formuła życzeniowa nie miałaby sensu, jeśli cesarz miałby ich polecać pogańskim bogom, których istnienie ci negowali. Znamienne, że w listach adresowanych do chrześcijan Konstantyn pisał o „naszym Bogu”, a zatem Bóg chrześcijan był także jego Bogiem, z czym koresponduje wyraźnie odpowiedź udzielona przez władcę w roku 314 biskupom zgromadzonym na synodzie w Arles, w której cesarz powoływał się na Chrystusa, podporządkowując się Jego sądowi. W swoich listach i mowach władca wyrażał też pogląd o zależności spraw państwa od postawy i jedności Kościoła, który określał mianem powszechnego (*καθολικός*) i to już w roku 313. To sprawowany kult najwyższego Boga, Boga chrześcijan, miał zapewnić cesarstwu pomyślność. To Bogu Konstantyn przypisywał też odnoszone przez siebie zwycięstwa militarne i wobec Niego władca był zobowiązany do wdzięczności, z czego starał się wywiązywać, roztaczając nad Kościołem opiekę, wznosząc świątynie i zabiegając o jedność Jego wyznawców w kulcie¹³⁹. Tych działań nie można traktować li tylko jako odpowiedź na społeczne zapotrzebowanie¹⁴⁰. Znamienne, że Konstantyn nie wznosił świątyń pogańskich choćby poświęconych *Sol Invictus*, a co najwyżej tolerował ich istnienie¹⁴¹. Wydaje się zatem, że to rok 312 był przełomowym i że to wówczas Konstantyn uczynił Chrystusa swoim boskim patronem. Zwycięstwa odnoszone pod Jego sztandarem, mając wydzwięk eschato-

¹³⁹ R. Krautheimer, *The Ecclesiastical Building Policy of Constantine*, [w:] *Costantino il Grande dall'Antichà all'umanesimo*, eds G. Bonamente, F. Fusco, vol. II, Macerata 1993, s. 509–552; M.J. Johnson, *Architecture of Empire*, [w:] *The Cambridge Companion to the Age of Constantine...*, s. 278–297; J. Bardill, *op. cit.*, s. 237–259. W pogańskim Rzymie wodzowie również okazywali bogom wdzięczność. Prosząc o ich protekcję, składali w świątyni *votum* – uroczystą obietnicę składaną bogom, a właściwie różnorakie wobec nich zobowiązania. Dotyczyły one często zdobyczy wojennych. Toteż ofiarowywano je bogom w czasie mającego sakralny charakter triumfu. Łączył się on ze skierowanym do bóstw dziękczynnym *supplicatio* za odniesione zwycięstwo, a wodzowie odbywający triumf uosabiali Jowisza i jemu składali ofiary wdzięczności. W ten sposób zabiegali o przychyłność bogów dla siebie i państwa w przyszłości, por. K. Balbuz, *op. cit.*, s. 198.

¹⁴⁰ Jak chce to widzieć Kazimierz Iłski (*Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum*, [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 45; idem, *Chrzest Konstantyna Wielkiego...*, s. 141).

¹⁴¹ Por. J. Bardill, *op. cit.*, s. 259–266.

logiczny, umocniły władcę w słuszności podjętego wyboru. Cesarz mógł nabyć przekonanie, że triumfy militarne odnoszone w imię Chrystusa uwiarygadniały przesłanie Jego nauki, obnażając fałszywe podstawy kultów pogańskich. Konstantyn, pisząc o Bogu chrześcijan, używał, co zrozumiałe, znanych sobie epitetów właściwych kultom pogańskim, ale należących też do ogólnego skarbca terminologii religijnej. Dlatego też ona sama w sobie nie może stanowić dowodu jego konwersji na chrześcijaństwo, jakkolwiek sami chrześcijanie widzieli w niej tytuły należne ich Bogu, podobnie jak *chryzmę*, stanowiącą zasadniczą część labarum, odczytywali jako znak zbawienia czy ukryty krzyż, więc swój znak, choć pozostali rzymscy obywatele nie musieli łączyć jej z chrześcijaństwem. Konstantyn do końca swego panowania używał zwyczajowego tytułu przysługującego augustom – *pontifex maximus*, który choć wiązał się z tradycyjnymi pogańskimi kultami¹⁴², w prerogatywach mu przypisanych obejmował swą opieką wszystkie prawnie uznane religie cesarstwa, więc także chrześcijaństwo i w związku z tym mógł wskazywać na szczególną pozycję, jaką władca chciał mieć w Kościele¹⁴³. Koreluje z tym świadectwo Euzebiusza z Cezarei, wedle którego cesarz miał się nazwać *ἐπίσκοπος τῶν ἑκτός*¹⁴⁴, co zdaniem Euzebiusza obligowało Konstantyna do otaczania biskupią troską i nadzorem wszystkich poddanych i zachęcając ich do podążania drogą pobożności¹⁴⁵, co wskazywać może na dążenie władcy do schrystianizowania całej społeczności Imperium Romanum. Wydaje się, że odwołując się do pojęć, symboli czy epitetów właściwych światu pogańskiemu, ale przez chrześcijan interpretowanych jako chrześcijańskie, Konstantyn dokonywał rewolucji religijnej w sposób kontrolowany i łagodny, nie dopuszczając do zaognienia nastrojów społecznych¹⁴⁶. Oczywiście jeśli przez poję-

¹⁴² Por. K. Ilski, *Chrzest Konstantyna Wielkiego...*, s. 142, przyp. 14 i 15.

¹⁴³ Por. A. Cameron, *The Imperial Pontifex*, „Harvard Studies in Classical Philology” 2007, vol. CIII, s. 341–384; idem, *The Last Pagans of Rome*, New York 2011, s. 51–56.

¹⁴⁴ Eusebius, *Vita Constantini* IV, 24, s. 128. Por. R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich 1966, s. 240. Nie podzielam stanowiska K. Ilskiego (*Chrzest Konstantyna Wielkiego...*, s. 144) podważającego wiarygodność przekazu Euzebiusza i dowodzącego, że tytuł ów przypisywany Konstantynowi był wymysłem Euzebiusza i w związku z tym miał charakter gabinetowy.

¹⁴⁵ Eusebius, *Vita Constantini* IV, 24, s. 128.

¹⁴⁶ Znamienne, że krzyż jako oficjalne trofeum cesarstwa, jak wynika z zachowanych monet, znalazł na nich trwałe miejsce dopiero za panowania cesarza

cie rewolucji w tym wypadku będziemy rozumieli chrystianizację państwa, to jej proces był rozłożony w czasie i z pewnością w chwili śmierci Konstantyna w roku 337 nie był jeszcze zakończony. Z całą pewnością jednak możemy wskazać w przybliżeniu czas, w którym Konstantyn uznał Boga chrześcijan za swego patrona. Był to czas kampanii wojennej przeciwko Maksencjuszowi, jaką władca odbył w roku 312¹⁴⁷. Wydaje się jednak, że do dojrzałego monoteizmu cesarz dochodził stopniowo.

Bibliografia

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- Acta Conciliorum Oecumenicorum II: Concilium Universale Chalcedonense*, ed. E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1936.
- Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, ed. R. Parisot, vol. I, Paris 1894; vol. II, Paris 1907.
- Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, hrsg. W. Seyfarth, vol. IV, Berlin 1986.
- Constantin le Grand, *Lettres et discours*, prés. et trad. P. Maraval, Paris 2010.
- Eusebius, *Historia kościelna*, oprac. H. Pietras, przekł. A. Caba, A. Lisiecki, wyd. 2 zmienione, Kraków 2013.
- Eusebius, *Vita Constantini*, ed. F. Winkelmann, Berlin–New York 2008, GCS 7.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, przekł. T. Wnętrzak, Kraków 2007.
- In praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, eds R.A.B. Mynors, C.E.V. Nixon, B.S. Rodgers, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau, Paris 1954, S.C. 39.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. de Hartel, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1894, CSEL 29.
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, hrsg. G.C. Hansen, Berlin 1995, GCS NF 1.
- Socrates Scholasticus, *Historia Kościoła*, przekł. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, eds I. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1995, GCS NF 4.
- The Homilies of Aphraates I*, transl. W. Wright, London 1869.
- The Roman imperial coinage*, vol. VII (*Constantine and Licinius A.D. 313–337*), ed. P.M. Bruun, London 1966.
- Zosimos, *Historia nova*, ed. F. Paschoud, vol. I, Paris 2000.

Teodozjusza II, por. R. Storch, *The Trophy and the Cross: Pagan and Christian Symbolism in the Fourth and Fifth Centuries*, „Byzantion” 1970, no. 40, s. 117.

¹⁴⁷ Choć K. Iłski (*Prawne aspekty chrystianizacji...*, s. 42) stawia otwarty problem, czy bitwa przy Moście Mulwijskim i towarzyszące jej fenomeny stanowiły przełom w myśleniu Konstantyna o bogach i obowiązkach wobec nich, to jednak na tak postawione pytanie wydaje się odpowiadać przecząco (s. 43–47).

OPRACOWANIA

- Alföldi A., *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, transl. H. Mattingly, Oxford 1969.
- Anastos M.V., *The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation*, „Revue des études byzantines” 1967, no. 25, s. 13–41.
- Balbuza K., *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, Poznań 2005.
- Bardill J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2011.
- Barnes T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- Barnes T.D., *Constantine and the Christians of Persia*, „Journal of Roman Studies” 1985, vol. LXXV, s. 126–136.
- Barnes T.D., *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011.
- Barnes T.D., *Lactantius and Constantine*, „The Journal of Roman Studies” 1973, vol. LXIII, s. 29–46.
- Barnes T.D., *The Conversion of Constantine*, „Echos du Monde Classique” 1985, vol. XXIX, s. 371–391.
- Barnes T.D., *The Political Context of the Imperial Marriage in Milan*, [w:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. I, ed. D. Bojovič, Niš 2013, s. 535–549.
- Barnes T.D., *Was There a Constantinian Revolution?*, „Journal of Late Antiquity” 2009, vol. II, s. 374–384.
- Baynes N.H., *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1934.
- Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome*, Cambridge 1998.
- Bidez J., *A propos d'une biographie nouvelle de l'empereur Constantin*, „L'Antiquité Classique” 1932, t. I, s. 1–7.
- Bleicken J., *Constantin der Grosse und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992.
- Bonamente G., *La „svolta constantiniana”*, [w:] *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Giustiniano*, curr. E. Dal Covolo, R. Uglione, Roma 2001, s. 147–170.
- Bouffartique J., *Par quels mots le grec ancien pouvait-il designer le passage d'une religion à une autre?*, [w:] *Le problème de la christianisation du monde antique*, eds H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, Paris 2010, s. 19–31.
- Bralewski S., *Constantinian shift – the truth or a myth*, „Vox Patrum” 2014, t. LXI, nr 34, s. 39–53.
- Bralewski S., *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, [w:] *Bitwa przy moście mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski, D. Próchniak, Poznań 2013, s. 115–149.
- Brandt H., *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München 2006.
- Bremmer J.N., *The Vision of Constantine*, [w:] *Land of Dreams: Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, eds A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. van der Poel, V.J.C. Hunink, Leiden 2006, s. 57–79.
- Bringmann K., *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, „Historische Zeitschrift” 1995, Bd. CCLX, s. 21–47.

- Bruun P., *The Battle of the Milvian Bridge: The Date Reconsidered*, „Hermes” 1960, vol. LXXXVIII, s. 361–370.
- Bruun P., *The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine*, „Arctos” 1958, vol. II, s. 15–37.
- Bruun P., *Una permanenza del Sol Invictus di Costantino nell'arte cristiana*, [w:] *Costantino il Grande*, eds G. Bonamente, F. Fusco, vol. I, Macerata 1992, s. 219–229.
- Bruun P., *The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal*, „The Numismatic Chronicle” 1997, vol. CLVII, s. 41–59.
- Burckhardt J., *Die Zeit Constantins des Grossen*, wyd. 1, Basel 1835.
- Burckhardt J., *Die Zeit Constantins des Grossen*, wyd. 2, Leipzig 1880.
- Cameron A., *The Imperial Pontifex*, „Harvard Studies in Classical Philology” 2007, vol. CIII, s. 341–384.
- Cameron A., *The Last Pagans of Rome*, New York 2011.
- Carlà F., Castello M.G., *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*, Roma 2010.
- Carlson J., *Narrative Reliefs of the Arch of Constantine and the Panegyrici Latini*, „New England Classical Journal” 2010, vol. XXXVII, Issue 3, s. 163–176.
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przekł. A. Wypustek, Warszawa 2004.
- Champeaux J., „Pietas”. *Piété personnelle et piété collective à Rome*, „Bulletin de l'Association Guillaume Bude” 1989, no. 3, s. 263–279.
- Chaniotis A., *Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults*, [w:] *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, eds S. Mitchell, P. van Nuffelen, Cambridge 2010, s. 112–140.
- Charleworth M.P., *The Virtues of Roman Emperor and the Creation of the Belief*, „Proceedings of the British Academy” 1937, vol. XXIII, s. 105–133.
- Christensen T., *The So-Called Edict of Milan*, „Classica et Mediaevalia” 1984, vol. XXXV, s. 129–176.
- Clauss M., *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 2009.
- Constantine the Great: York's Roman Emperor*, eds E. Hartley, J. Hawkes, M. Henig, F. Mee, York 2006.
- Decker D. de, *La politique religieuse de Maxence*, „Byzantion” 1968, no. 38, s. 472–562.
- Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. G. Ruhbach, Darmstadt 1976.
- Die konstantinische Wende*, hrsg. E. Mühlenberg, Gütersloh 1998.
- Dimairo M., Zeuge J., Zotov N., *Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great*, „Byzantion” 1988, no. 58, s. 333–360.
- Dörries H., *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954.
- Dörries H., *Konstantin der Grosse*, Stuttgart 1958.
- Drake H.A., *Constantine and the Bishops: the Politics of intolerance*, Baltimore 2000.

- Drake H.A., *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Oration*, Berkeley–Los Angeles 1976.
- Drijvers J.W., *The Power of the Cross: Celestial Cross Appearances in the 4th Century*, [w:] *The Power of Religion in Late Antiquity*, eds A. Cain, N. Lenski, Burlington 2009, s. 237–250.
- Edwards M., *The Beginnings of Christianization*, [w:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 137–158.
- Ehrhardt C.T.H.R., „Maximus”, „invictus” und „victor” als Datierungskriterien auf Inschriften Konstantins des Grossen, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1980, Bd. XXXVIII, s. 177–181.
- Elliott T.G., *Constantine's Conversion: Do we really need it?*, „Phoenix” 1987, vol. XLI, s. 420–438.
- Farina R., *Eusebio di Cesarea e la „Svolta Costantiniana”, „Augustinianum”* 1986, vol. XXVI, s. 313–322.
- Farina R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich 1966.
- Fears J.R., *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 1981, vol. II 17, 2, s. 827–948.
- Fowden G., *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence*, „The Journal of Roman Studies” 1994, vol. LXXXIV, s. 146–170.
- Fraschetti A., *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma–Bari 1999.
- Gagé J., *Le signum astrologique de Constantin et le millénarisme de Roma aeterna*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 1951, t. XXXI, s. 181–223.
- Girardet K.M., *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins der Grosse*, Berlin–New York 2010.
- Girardet K.M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006.
- Girardet K.M., *Konstantin und das Christentum: die Jahre der Entscheidung, 310 bis 314*, [w:] *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption, Internationales Kolloquium vom 10.–15. Oktober 2005 an der Universität Trier zur Landesausstellung Rheinland-Pfalz „Konstantin der Grosse”*, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006, s. 69–80.
- Girardet K.M., *L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le dies Solis dans la législation et la politique de Constantin le Grand*, [w:] *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Integration ou „concordat”? Le témoignage du Code Théodosien*, eds J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, s. 341–370.
- Grasmück E.L., *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistischenstreit*, Bonn 1964.
- Grégoire H., *Eusèbe n'est pas l'auteur de la „Vita Constantin” dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas „converti” en 312*, „Byzantion” 1938, no. 13, s. 561–583.
- Grégoire H., *La „conversion” de Constantin*, „Revue de l'Université de Bruxelles” 1930–1931, t. XXXVI, s. 231–272.
- Grégoire H., *La vision de Constantin „liquidée”*, „Byzantion” 1939, no. 14, s. 341–351.
- Halsberghe G.H., *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972.

- Heiland F., *Die astmnomische Deutung der Vision Konstantins*, Jena 1948.
- Hekster O., *The city of Rome in late imperial ideology: The Tetrachs, Maxentius and Constantine*, „Mediterraneo Antico” 1999, Anno II, s. 717–748.
- Herrmann-Otto E., *Konstantin der Grosse*, Darmstadt 2007.
- Holloway R.R., *Constantine and Rome*, New Haven 2004.
- Hopkins K., *Christian Number and its Implications*, „Journal of Early Christian Studies” 1998 vol. VI, s. 185–226.
- Ilski K., *Chrzest Konstancyjna Wielkiego*, [w:] *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A.M. Wyrwa, J. Górecki, Poznań 2015, s. 137–151.
- Ilski K., *Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum*, [w:] *Chrystianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014.
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- Johnson M.J., *Architecture of Empire*, [w:] *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 278–297.
- Jones A.H.M., *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948.
- Jones Hall L., *Cicero’s instinctu divino and Constantine’s instinctu divinitatis: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the ‘Vision’ of Constantine*, „Journal of Early Christian Studies” 1998, vol. VI, s. 647–671.
- Kazhdan A., „Constantin imaginaire”. *Byzantine legends of ninth century about Constantine the Great*, „Byzantion” 1987, no. 57, s. 196–250.
- Keresztes P., *The phenomenon of Constantine the Great’s conversion*, „Augustinianum” 1987, vol. XXVII, s. 85–100.
- Kolb F., *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, przekł. A. Gierlińska, Poznań 2008.
- Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption*, hrsg. A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006.
- Konstantin der Grosse. Kaiser einer Epochenwende*, hrsg. F. Schuller, H. Wolff, München 2007.
- Kraft K., *Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, [w:] K. Kraft, *Konstantin des Grossen*, Darmstadt 1974, s. 297–344.
- Krautheimer R., *The Ecclesiastical Building Policy of Constantine*, [w:] *Costantino il Grande dall’Antichità all’umanesimo*, eds G. Bonamente, F. Fusco, vol. II, Macerata 1993, s. 509–552.
- Labuda G., *Mieszko I*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002.
- Labuda G., *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1946.
- Lançon B., Moreau T., *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012.
- Leithart P.J., *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010.
- Lenski N., *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine’s Capture of Rome*, „Journal of Late Antiquity” 2008, vol. I, s. 204–257.

- Lenski N., *The Reign of Constantine*, [w:] *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, s. 59–90.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.
- Liftin B.M., *Eusebius on Constantine: Truth and Hagiography at the Milvian Bridge*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 2012, vol. LV, No. 4, s. 773–792.
- MacCormack S.G., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London 1981.
- MacMullen R., *Constantine*, New York 1969.
- MacMullen R., *Constantine and the Miraculous*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 1968, vol. IX, s. 81–96.
- Maier J.L., *Le dossier du donatisme*, vol. I (*Des origins a la mort de Constance II [303–361]*), Berlin 1987.
- Maraval P., *Constantin, empereur romain et chrétien*, Paris 2011.
- Maraval P., *La religion de Constantin*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 2013, no. 22, s. 17–36.
- Marcone A., *Costantino il Grande*, Roma–Bari 2000.
- Marcone A., *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma–Bari 2002.
- Mattingly H., *Jovius and Hercules*, „Harvard Theological Review” 1952, vol. XLV, No. 2, s. 131–134.
- Mitchell S., *Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos*, [w:] *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, eds S. Mitchell, P. van Nuffelen, Cambridge 2010, s. 167–208.
- Morrisson C., *Wydarzenia – perspektywa chronologiczna*, [w:] *Świat Bizancjum*, t. I (*Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641*), przekł. A. Graboń, Kraków 2007, s. 11–62.
- Müller-Retting B., *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar*, Stuttgart 1990.
- Nicholson O., *Constantine’s vision of the Cross*, „Vigiliae Christianae” 2000, vol. LIII, s. 309–323.
- Odahl Ch.M., *Christians Symbols in Military Motifs on Constantine’s Coinage*, „Society for Ancient Numismatics” 1983, vol. XIII, Issue 4, s. 64–72.
- Odahl Ch.M., *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2004.
- Odahl Ch.M., *Constantine’s Conversion to Christianity*, [w:] *Problems in European History*, ed. H.T. Parker, Durnham 1979, s. 1–18.
- Odahl Ch.M., *The Celestial Sign on Constantine’s Shields at the Battle of the Mulvian Bridge*, „Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association” 1981, vol. II, s. 15–28.
- Paschoud F., *Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio*, [w:] *Costantino il Grande dall’Antichità all’umanesimo*, eds G. Bonamente, F. Fusco, vol. II, Macerata 1993, s. 773–748.
- Paschoud F., *Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin*, „Historia” 1971, vol. XX, s. 334–353.
- Petit P., *Le Bas-Empire (284–395)*, Paris 1974.

- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.
- Pietri Ch., *La conversion: propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme*, [w:] *Histoire du christianisme*, vol. II: *Naissance d'une chrétienté*, Paris 1995, s. 189–227.
- Piganiol A., *L'Empereur Constantin*, Paris 1932.
- Potter D., *Constantine the Emperor*, Oxford 2013.
- Puech V., *Constantin*, Paris 2011.
- Rist J., *Constantin et l'Église. Remarques sur le soi-disant tournant constantinien*, „*Connaissance des Pères de l'Église*” 2008, no. 109, s. 43–55.
- Ruysschaert J., *Essai d'interprétation synthétique de l'Arc de Constantin*, „*Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*” (série 3) *Rendiconti* 35 (1962–1963), s. 79–100.
- Schmidt O., *Constantin der Grosse (275–337)*, Stuttgart 2007.
- Seeck O., *Das sogenannte Edikt von Mailand*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 1891, Bd. XII, s. 381–386.
- Seston W., *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, [w:] *Mélanges F. Cumont*, „*Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*” 1936, vol. IV, s. 373–395.
- Sikorski D.A., *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2013.
- Singor H., *The labarum, shield blazons and Constantine's Caeleste Signum*, [w:] *The representation and perception of Roman imperial power*, ed. L. Blois, Amsterdam–Gieben 2003.
- Stark R., *The Rise of Christianity: A Sociologists Reconsiders History*, Princeton 1996.
- Steele Ph.E., *Nawrócenie i chrzest Mieszka I*, Warszawa 2005.
- Stephenson P., *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London 2009.
- Storch R., *The Trophy and the Cross: Pagan and Christian Symbolism in the Fourth and Fifth Centuries*, „*Byzantion*” 1970, no. 40, s. 105–117.
- Straub J., *Kontantins Verrzicht auf den Gang zum Kapitol*, „*Historia*” 1955, vol. IV, s. 297–313.
- Strzelczyk J., *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1999.
- Toom T., *Constantine's Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, „*Vox Patrum*” 2014, t. LXI, nr 34, s. 110–115.
- Turcan R., *Constantin. Le baptême ou la pourpre?*, Dijon 2006.
- Van Dam R., *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2008.
- Versnel H.S., *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.
- Vivian M.R., *Eusebius and Constantine's Letter to Shapur – Its Place in the Vita Constantini*, „*Studia Patristica*” 1997, vol. XXIX, s. 164–169.
- Vogt J., *Die Revolution Constantins des Grossen*, [w:] *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960, s. 135–256.
- Vogt J., *Upadek Rzymu*, przekł. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993.

- Waagenvoort H., *Pietas*, [w:] *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, ed. H. Waagenvoort, Leiden 1980, s. 1–20.
- Wallace-Hadrill A., *The Emperor and His Virtues*, „*Historia*” 1981, vol. XXX, No. 3, s. 298–323.
- Weiss P., *The vision of Constantine*, „*Journal of Roman Archaeology*” 2003, vol. XVI, s. 237–259.
- Wolf É., *Le vocabulaire latin de la conversion au christianism*, [w:] *Le problème de la christianisation du monde antique*, eds H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, Paris 2010, s. 33–38.
- Ziółkowski A., *Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii*, „*Przełęcz Historyczny*” 1977, t. LXXVII, nr 3, s. 525–534.
- Ziółkowski A., *Wizja Konstantyna reinterpretacja*, „*Vox Patrum*” 1984, t. IV, nr 3, s. 200–215.

SŁAWOMIR BRALEWSKI

The conversion of Constantine the Great to Christianity in the light of his own testimony – some comments

Among the views of researchers who pronounced their opinion on the issue of Constantine's conversion to Christianity, we have a variety of positions, which range from its total negation and attribution to the emperor mere calculation, sheer hypocrisy and instrumental treatment of religion, through discerning in his attitude a form of religious syncretism, to full recognition of the reality of his conversion. It seems that nowadays the vast majority of historians do not doubt the sincerity of Constantine's renouncement of paganism, while differences in their opinions primarily concern the moment, when it took place. Many scholars also underscore the importance of the vision Constantine had, which, according to Lactantius and Eusebius of Caesarea, played a crucial role in the conversion of the ruler. The vision itself, however, is still controversial as a historical fact. Some see it as a supernatural phenomenon, while others either explain it as a natural one or completely depreciate its importance. Needless to say that neither party has been able to prove their case so far. On the other hand, it is irrefutable that Constantine himself, in his surviving letters and speeches, tended to put down his victories to the divine assistance of Christ, which, of course, one can interpret as an essential manifestation of his conversion to Christianity. Some scholars maintain that Constantine adopted Christianity after the year 324. It is, however, hard to prove, because over this period he addressed the god he believed in as *summus deus*, i.e. in the same fashion as in the first half of his reign. For instance, it was exactly the term he used in his correspondence and speeches from the break-through year 313, in which he addressed the Christian God.

Keywords: Constantine the Grate, conversion of Constantine, Constantine's vision.