

# Łubieński, Maciej

---

## Funkcje prooimion w "Historiach Kościoła" Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena

---

Przegląd Historyczny 88/2, 207-222

---

1997

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

P. III . 524<sup>a</sup> / 88 (2)  
A W Y

R O Z P R A W Y

BIBLIOTEKA INSTYTUTU HISTORYCZNEGO  
Uniwersytetu Warszawskiego

MACIEJ LUBIEŃSKI

## Funkcje *prooimion* w „Historiach Kościoła” Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena<sup>1</sup>

„Historie Kościoła” Sokratesa i Sozomena są podstawowymi źródłami naszej wiedzy nie tylko o Kościele, lecz także o epoce między panowaniem Konstantyna Wielkiego i Teodozjusza II. Podobnie jak inne dzieła starożytnych historyków Kościoła, rzadko były przedmiotem autonomicznych studiów. Owszem, pisano o Euzebiuszu z Cezarei, „ojcu kościelnej historiografii”, mało kogo jednak interesowali jego następcy. Euzebiusz był przecież postacią wyjątkową — biskupem ważnej metropolii, wybitnym teologiem, uczestnikiem sporów trynitarnych początku czwartego wieku, apologetą chrześcijaństwa, przyjacielem i propagandystą samego Konstantyna. Uprawianie historii Kościoła było więc ledwie jednym z wielu jego zajęć. Następcy takiego olbrzyma, których znamy tylko dzięki ich historiom, mogą wydawać się przy nim jedynie karłami. Wyjątkiem jest tu oczywiście Teodoret z Cyru, współczesny Sokratesowi i Sozomenowi, podobnie jak Euzebiusz, wybitny biskup-teolog. Jednakże jego dzieło historyczne wciąż nie przyciąga szczególnie uwagi badaczy<sup>2</sup>.

Sygnalem wzrostu zainteresowania „poeuzebiańską” kościelną historiografią było chyba wydanie w 1977 roku, w Paryżu, pracy amerykańskiego historyka Glenna Chesnuta „The First Christian Histories”. Dotyczy ona wprawdzie głównie Euzebiusza, poświęca jednak dużo miejsca Sokratesowi, Teodoretowi, a także żyjącemu przeszło sto lat po nich Ewagriuszowi, wskazując na ich związki z dziełem biskupa Cezarei. Chesnut przyglądał się sposobowi w jaki historycy pojmują opatrność, los, przeznaczenie, *nota bene* kategorie niezwykle modne w amerykańskiej humanistyce. Od tego czasu powstało wiele studiów poświęconych historiom Kościoła. Co ciekawe, wśród autorów wyróżniają się badacze australijscy, tacy

<sup>1</sup> Tekst stanowi rozwinięcie niektórych tez pisanej pod kierunkiem Pani prof. Ewy Wipszyckiej pracy magisterskiej. Chciałbym podziękować Markowi Węcowskiemu za jego krytyczne uwagi przy lekturze pierwszej wersji tego tekstu.

<sup>2</sup> Teodoret zaś, poza tekstami (które *nota bene* dotyczą datowania) Glenna Chesnuta, *The date of composition of Theodoret Church History „Vigiliae Christianae”* t. XXXV, 1981, s. 245-252 i Briana Crokera, *Dating Theodoret's Church History „Byzantion”* t. LIV, 1984, s. 59-74 pozostaje właściwie niezbadany. Natomiast Ewagriusz zaś i Rufin doczekali nawet książek na swój temat (P. Allen, *Evagrius Scholasticus. The Church Historian*, Louvain 1981; F. Thelamon, *Paiens et Chretiens au IV siecle. L'apport de „Histoire ecclesiastique de Rufin d'Aquilee”*, Paris 1981).

Wpisano do Dział VIIIb Nr 218  
inwentarza

2

D.  
97 11 05

jak: Brian Croke i Alana Emmett Nobbs. Niestety miałem ograniczony dostęp do dużej części ich prac<sup>3</sup>. Poza tym, historycy piszący o IV i V wieku, choćby tacy jak T. Barnes, K. Holum, czy A. Cameron, poświęcają w swoich książkach sporo miejsca problemom kościelnej historiografii<sup>4</sup>. Ów nagły rozkwit badań sam w sobie wydaje się zagadnieniem interesującym, wartym z pewnością osobnych studiów, których podjąć w tym miejscu nie sposób.

Mimo stale wzrastającego zainteresowania historią historiografii, liczba studiów poświęconych Sokratesowi i Sozomenowi jest wciąż dość skromna<sup>5</sup>. Jest to jak się wydaje pierwsza, choć prozaiczna odpowiedź na pytanie: dlaczego warto zajmować się historykami Kościoła? Poza tym, są co najmniej trzy powody, dla których warto zajmować się „Historiami” właśnie Sokratesa i Sozomena.

Po pierwsze obaj piszą swe dzieła w Konstantynopolu, w ostatnim dziesięcioleciu rządów Teodozjusza II. Cesarz i jego małżonka uchodzą za mecenasów kultury. Za ich panowania powstają między innymi: opłacane z państwowej kasy katedry prawa i retoryki w Konstantynopolu, oraz Kodeks Teodozjański — kompilacja edyktów cesarskich, od czasów Konstantyna. „Historie” stanowią przeto niezwykle cenny dokument mentalności środowiska konstantynopolitańskich „inteligentów” w okresie niezwyklego ożywienia intelektualnego. Teksty te są bardzo cenne także dlatego, że zostały napisane, gdy w Kościele panuje względny spokój, a ich autorzy nie są tak jak Euzebiusz, Rufin, czy Teodoret ważnymi uczestnikami sporów wewnątrz Kościoła. Analiza ich dzieł, nie dość, że poszerza naszą wiedzę o elitach umysłowych metropolii, daje nam jeszcze wgląd w ocenę historii czwartego wieku z punktu widzenia ludzi żyjących później, nie zaangażowanych bezpośrednio w jego kontrowersje doktrynalne.

Po drugie, Sozomen piszący niewiele później po Sokratesie, a obficie korzystający z jego dzieła, nie wspomina o nim ani słowem. Pisze tak, jakby dzieła Sokratesa w ogóle nie było. Sytuacja ta byłaby bardziej zrozumiała, gdyby pisarze pochodzili z różnych części imperium, ale obaj mieszkali przecież w Konstantynopolu. Co więcej, być może należeli do tego samego środowiska — kręgu konstantynopolitańskich prawników. Sozomen pracował jako adwokat w stołecznych sądach (II.3). Sokrates nie wypowiada się wiele na swój temat. Wiemy tylko, że słuchał wykładów pogańskich retorów i że spędził życie w Konstantynopolu (V.16). O jego profesji nie mówi nic Focjusz. Rękopisy określają go mianem scholastyka. Glenn Chesnut w efektownej analizie zauważa, że Sokrates kończy historię w 439 roku, a więc w roku wydania Kodeksu Teodozjańskiego. Poza tym sugeruje, że Teodor, do którego historyk zwraca się parokrotnie, to *magister memoriae*, jeden z dziewięciu prawników-kompilatorów Kodeksu. „Historia” Sokratesa byłaby więc historyczną pomocą dla owych kompilatorów<sup>6</sup>. Jednak zbieżność dat i imion, to tylko koincydencja. Do stwierdzenia zależności, a co dopiero szuka-

<sup>3</sup> Warto tu wymienić wydany w formie książkowej zbiór artykułów B. Croke'a (*Christian Chronicles and Byzantine History, 5th-6th Centuries*, Variorum 1992) i zredagowaną przez Croke'a i Emmet antologię tekstów o historiografii późnoantycznej (*History and historians in Late Antiquity*, Sydney-Oxford 1983), z której znam niestety tylko artykuł wstępny.

<sup>4</sup> T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Harvard 1989, K. Holum, *Theodosian Empress*, Berkeley 1989, A. Cameron, *The empress and the poet*, Yale 1982.

<sup>5</sup> W Polsce brak właściwie opracowań dotyczących poeuzebiańskiej historiografii Kościoła. Wyjątkiem jest Ewa Wipszycka, autorka wyczerpujących wstępów do polskich wydań Sokratesa (1986) i Ewagriusza (1990).

<sup>6</sup> G. Chesnut, *The First Christian Histories*, Paris 1977, s. 167-168.

nia związków przyczynowych daleko<sup>7</sup>. Dlaczego „uczony mąż Teodor”, skoro należy do dziewięciu odpowiedzialnych za projekt Kodeksu, domaga się od Sokratesa cytowania całych dokumentów? Sokrates wyjaśnia, że z początku nie miał zamiaru zapełniać dzieła cytatami. „Skoro jednakże dla ciebie, święty mężu Boży Teodorze, i to również trzeba było zrobić, tak, żebyś dokładnie znał treść listów cesarskich czy też szczegóły ogłoszonych przez biskupów na różnych synodach stopniowych zmian symbolu wiary, przeto wszystko, co uważałem za konieczne, zamieściłem dodatkowo w tym późniejszym wydaniu” (II.1). Teodor prawnik, jako *magister memoriae*, był człowiekiem obeznanym z pewnością z cesarskimi dokumentami. Urzędnicy dworu nie mieli wtedy z pewnością ściśle wyodrębnionych dziedzin działania, wydaje się jednak, że zadania *magistra memoriae* są dość oczywiste. Koncepcja upatrująca w Sokratesie pomocnika kolegium dziewięciu mężów byłaby bardziej wiarygodna, gdyby dokumenty Sokratesa miały unikatową wartość. Z pewnością tak nie jest. Większość z dokumentów na początku księgi można odnaleźć u Euzebiusza w *Vita Constantini*, albo w „Apologiach” Atanazego. Sądzę przeto, że przypisywanie Sokratesowi profesji prawnika jest najlepszą, choć co najwyżej słabo potwierdzoną hipotezą. Tak czy inaczej milczenie Sozomena o Sokratesie wydaje się być zagadkowe.

Po trzecie wreszcie, Sokrates i Sozomen zaczynają swoje „Historie” 130 lat po Euzebiuszu z Cezarei. Przed nimi było tylko dwóch historyków Kościoła: Rufin i Gelazy. Ten pierwszy pisał jednak po łacinie, zaś historia drugiego zaginęła. Jest to natomiast czas rozwoju historiografii politycznej — pogańskiej. Historie piszą choćby Ammian Marcellin, czy Eunapiusz z Sardes. Piąty wiek przynosi odmianę. Równocześnie z Sokratesem i Sozomenem dzieła o historii Kościoła piszą: Filip z Syde (zagięło), eunomianin Filostorgiusz (częściowo zachowane) i Teodoret, biskup Cyru. „Historie” te są świadectwem niebywałego rozwoju zainteresowań historią Kościoła w pierwszej połowie piątego wieku. Dlaczego przez 130 lat nie pisano historii Kościoła? Skąd taki rozkwit historiografii po 130 latach? Jaki jest wreszcie stosunek autorów piątowiecznych do Euzebiusza?

Postaram się udzielić odpowiedzi choćby na część wyżej postawionych pytań, analizując wstępy do obu historii. Uciekając się do banału powiemy, że wstęp czy przedmowa pełni niezwykle ważną rolę. We wstępie z reguły przedstawia się założenia pracy, a czasem nawet polemizuje z poprzednikami. Autorzy wypowiadają się tam w sposób bardziej systematyczny, niż w innych partiach swoich dzieł. Sokrates i Sozomen próbują tłumaczyć specyfikę, określić zakres swoich „Historii”, zdefiniować ich cele. Wreszcie wstępy, stanowiąc przeciwieństwo małych całości, domagają się odrębnej analizy.

Wstępów Sokrates zamieszcza cztery: na początku dzieła, przed księgą drugą, przed księgą piątą i przed księgą szóstą. Zanim przystąpię do ich analizy, zacznę od pytania: dlaczego Sokrates przerywa aż czterokrotnie tok swojego wykładu po to, by zamieścić wstępy i dlaczego czyni to w tych właśnie miejscach<sup>8</sup>?

<sup>7</sup> Filolodzy zwracają uwagę na względną prostotę języka i niezbyt rozległe słownictwo (Focjusz, *Bibliothèque*, cod. 28, 30, Paris 1959; T. S i n k o, *Historia literatury greckiej*, t. III, Wrocław 1954, s. 348-349). Można by pytać, dlaczego ktoś, kto pisze swoją pracę, jak to uważa Chesnut, dla uczonego kolegium prawników, ludzi wykształconych, robi to w tak nieatrakcyjny sposób? Prosty styl, co pokazuję niżej świadczy jednak o założeniach literackich jakie przyjmuje autor, a nie o gronie czytelników.

<sup>8</sup> W pracy tej korzystam z polskich przekładów, dokonanych przez Stefana K a z i k o w - s k i e g o: S o k r a t e s, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986; S o z o m e n, *Historia Kościoła*,

W pierwszym wstępie autor określił ramy chronologiczne dzieła, wskazał swojego poprzednika — Euzebiusza, krótko przedstawił przedmiot zainteresowań i opisał swoją metodę. Nie ma w nim zatem nic osobliwego.

Więcej problemów następcza wstęp drugi. Z niego bowiem dowiadujemy się, że Sokrates dokonał poprawek w dwu pierwszych księgach i że tekst który czytamy jest redakcją poprzedniej wersji. Dlaczego jednak uwagi tej nie zamieścił we wstępie do księgi pierwszej? Sądzę, że ma to związek z „odkryciem” przez Sokratesa pism Atanazego, „w których użala się na swe ciężkie przeżycia” (II.1). Historyk przyznaje, że wcześniej opierał się na historii Rufina, jednak postanowił zaufać bezpośredniemu uczestnikowi zdarzeń — Atanazemu. Pisma biskupa aleksandryjskiego traktują przede wszystkim o czasach Konstancjusza, a więc pokrywają się chronologicznie z zakresem księgi drugiej. Księga pierwsza opisuje czasy Konstancyna, dotyczy więc tylko pierwszego z licznych wygnań aleksandryjskiego biskupa. Choć sam Sokrates przyznaje, że wśród różnic między relacjami Rufina i Atanazego jest między innymi ta, że Rufin nie opowiada o wygnaniu z czasów Konstancyna, to sądzę, że uznał on za bardziej zasadne zamieszczenie tego sprostowania przed księgą drugą, pokrywającą się zakresem chronologicznym z apologiami. Ze wstępu tego dowiadujemy się jeszcze, że liczne dokumenty zostały zamieszczone w dziele na życzenie niejakiemu Teodora.

W trzecim ze wstępów autor wyklada teorie *sympatheï* — wzajemnego oddziaływania na siebie różnych części wszechświata, w tym wypadku porządku politycznego i kościelnego. Sokrates pragnie wykazać, „że ilekroć doznawał zakłóceń porządek państwowy, tylekroć dochodziło do wstrząsów w łonie Kościoła, jakby w wyniku naruszenia jakiejś organicznej więzi. Bo jeśli kto zacznie czynić obserwacje, niechybnie się przekona, że nieszczęścia w skali państwa zbiegają się w czasie z klęskami, jakie spadły na cały Kościół. Odkryje tu albo całkowitą zbieżność czasową, albo wzajemne zazębienie się jednego o drugie” (V.1). Dlaczego Sokrates robi to w księdze piątej? Przecież zdawać by się mogło, że czasy Walensa (ks. IV), czy Konstancjusza (ks. II) obfitowały w wojny, sprzężenia spraw kościelnych i polityki państwowej. Możliwe, że historyk w swojej ocenie uznał, że czasy Teodozjusza lepiej ilustrują to zjawisko. Być może wstęp ten jest raczej teoretycznym podsumowaniem poprzednich ksiąg. Sokrates uznał, że warto podać wyjaśnienie koincydencji opisanych w II.32-5 i IV.3. Niewykluczone też, że postąpił tak, ponieważ stwierdził, że w jego wykładzie coraz to więcej miejsca zajmują właśnie wypadki polityczne. Postanowił więc wyjaśnić tę sprawę i dlatego zamieścił kolejny wstęp.

Umiejscowienie wstępu przed księgą szóstą wydaje się zrozumiałe. Opowiadając bowiem czasy Arkadiusza, Sokrates wkracza w obszar tego, co dziś nazwalibyśmy „historią żywą”. Wśród czytelników dzieła mogą być jej uczestnicy. Sokrates, nie chcąc się nikomu narazić, musi — jak uważa — wytłumaczyć się z tego, że w jego koncepcji dzieła nie ma miejsca na pochwały i pełne uniżoności zwroty.

Myślę, że powodem zamieszczenia aż czterech wstępów jest fakt, że Sokrates, na skutek interwencji czytelników (głównie tajemniczego Teodora), zmieniał swoje dzieło w trakcie pisania. Wiedział co im się nie podobało w pierwszej wersji,

o co mogą się pytać. Za pomocą wstępów starał się uprzedzić ewentualną krytykę i precyzować narrację.

To, co przede wszystkim rzuca się w oczy w tych wywodach, to nacisk na prostotę języka. Piszze Sokrates: „nie będę przy tym dbał o podniosłość wystąpienia, ale o szczegółowe relacje” (I.1), „podałem jedynie nagie fakty” (II.1), „nie zabiegałem tu o efektywność wystąpienia, bo zdawałem sobie sprawę z tego, że jeśli bym się starał o stylistyczne upiększania, to może bym chybił celu jaki mi przyświecał — — świadomie postarałem się o ten sposób formułowania myśli, który choć jest pospolitszy, uznałem za bardziej przejrzysty” (VI. *prooim*). Takie stanowisko, przedkładające ścisłość wykładu nad jego urodę, przeciwstawiające „panegiryczną wzniosłość stylu” „dokładnemu przedstawieniu faktów” jest silnie zaznaczone u części klasyków greckiej historiografii. Tukidydes w słynnym *passusie* stwierdził, że nikt „nie powinien ufać poetom, którzy upiększali i wyolbrzymiali przeszłość, ani też logografom, którzy przedstawiali wypadki w sposób raczej interesujący niż prawdziwy” (I.21). Polibiusz zaś, krytykując historię lubującą się w efektach dramatycznych pisał: „nie powinien dziejopis opowiadaniem nadzwyczajnych rzeczy wstrząsać swych czytelników, ani wymyślać przypuszczalnych mów i wyliczać wszystkich ubocznych okoliczności przy danych faktach, jak to czynią tragediopisarze, lecz całkowicie tylko o tym wspominać, co zgodnie z prawdą zostało dokonane i powiedziane, choćby to było coś zgoła zwyczajnego. Albowiem cel historii nie jest ten sam, co cel tragedii, lecz wręcz odmienny” (II.56). Niewykluczone, że powodów takiej oszczędności należy szukać także gdzie inaczej. Nie można bowiem zapominać o tym, że Sokrates, prócz Aten, ma jeszcze Jerozolimę. Księga Przysłów powiada przecież: „nie uniknie się grzechu w gadulstwie” (Prz. 10.19). „Gadulstwo”, skłonność do retorycznych popisów to cechy, które składają się na sokratesowy obraz heretyka<sup>9</sup>. To także może być przyczyna, dla której Sokrates chce pisać i pisze tak prostym językiem. Możliwe jest wreszcie, że obie tradycje oddziałują jednakowo mocno na historyka. Sokrates odwołuje się więc tu do toposu „prostego stylu”.

W przytoczonych przeze mnie wypowiedziach obecny jest kolejny wątek — troska o prawdziwe przedstawienie zdarzeń. Sokrates daje jej wyraz w innych jeszcze miejscach. Krytykuje więc Euzebiusza za to, że ten troszczył się „bardziej o pochwałę cesarza i o panegiryczną wzniosłość stylu, jaka zazwyczaj cechuje *enkomion*, aniżeli o dokładne przedstawienie faktów” (I.1). Tłumacząc, dlaczego rezygnuje z podniosłego tytułowania bohaterów swojego dzieła, pisze: „korzystam z praw przysługujących historykowi, które domagają się przytoczenia wszelkich faktów, czystego i zgodnego z prawdą (*aletheia*) i wolnego od wszelkich osłonek” (VI. *prooim*). Pragnienie właściwego przedstawienia wydarzeń nie jest jednak koniecznie związane z rezygnacją z pięknego języka. Konieczność ustalenia tego co się wydarzyło jest po prostu pierwszym zadaniem historyka, sformułowanym także przez starożytnych historyków pogańskich. Herodot pragnie się dowiedzieć „dlaczego oni [Grecy i Persowie] nawzajem z sobą wojowali” (I.1). C o l l i n g w o o d w znakomitej „The idea of history” ujmuje to w następujący sposób: „Historia jest

<sup>9</sup> „Każdy bowiem, kto się tylko dowiadywał, co stanowi przyczynę zamieszania (*tes taraches ten aitian*), natychmiast znajdował powód, aby dalej dociekać (*eiche dzeteseos*), — — [a potem] przychodziła chęć do kłótni i sporu (*eridzein ebouletu*)” (II.2). Z powodu Fotyna „powstało wielkie zamieszanie”, a cesarz rozkazał zwołać w Sirmium synod (II.29). Nestoriusz siał kłótnie (*filoneikounti*), a jego wystąpienie rozpetęło „dociekliwość i tak wielki powstał zamęt, że potrzebny byłby bodaj sobór powszechny” (VII.31-2).

naukowa, gdy zaczyna się od stawiania pytań. Bajarz natomiast zaczyna [historię] wiedząc już coś i opowiada to, co już wie"<sup>10</sup>.

Innym rzucającym się w oczy problemem jest, podkreślane przez Sokratesa, jego zaufanie wobec bezpośrednich relacji uczestników zdarzeń. Tłumacząc się dlaczego, jako źródła do kontrowersji ariańskiej woli dzieła Atanazego od „Historii” Rufina, pisze: „więcej trzeba wierzyć samemu bohaterowi oraz bezpośrednim obserwatorom rozgrywających się wtedy wydarzeń aniżeli tym, którzy się ich domyślają i przez to błądzą” (II.1). We wstępie do księgi V podejście to jest jeszcze bardziej widoczne. Sokrates wyjaśnia, że nie zajmował się wojnami czasów Konstantyna, bowiem był „to okres odległy”. Jeśli zaś chodzi o późniejsze wydarzenia, jak pisze „ile tylko mogłem się dowiedzieć od żyjących jeszcze świadków, zamieszczam tu relacje w streszczeniu”. Opieranie swoich wywodów na tradycji ustnej należy także do dziedzictwa historiografii greckiej. Arnaldo Momigliano widzi w nim jedną z wyróżniających je cech. Studiując przeszłość, starożytny historyk sięga po przekaz ustny<sup>11</sup>. Tukidydes pisze: „Jeśli zaś idzie o wypadki wojenne, nie uważałem za słuszne spisywać tego, czego dowiedziałem się od pierwszego lepszego świadka, lub tego, co mi się zdawało, ale tylko tego, czego sam byłem świadkiem, albo to, co słysząc od innych z największą możliwie ścisłością i w każdym szczególe zbadałem” (I.22). Polibiusz natomiast, krytykując różne opowieści o Hannibalu, stwierdza: „My zaś o tych sprawach śmiało się wypowiadamy dlatego że o zdarzeniach poinformowaliśmy się u ludzi którzy w tych samych żyli czasach, a okolicę sami oglądaliśmy odbywając podróż przez Alpy z chęci poznania i zwiedzenia tychże” (III.48). Czym bliżej czasów współczesnych, tym rzadziej Sokrates i Sozomen opierają się na dokumentach, coraz częściej korzystając z relacji ustnych<sup>12</sup>. Jest to po części spowodowane tym, że kryzys ariański, którego głównie dotyczyły cytowane dokumenty kończy się właściwie w latach osiemdziesiątych wieku IV. Sądzę jednak, że główną rolę odgrywa tu ciężenie klasycznego wzorca historiografii, który jako źródło do współczesnych autorowi wydarzeń, przedkłada tradycję ustną nad pracę w bibliotece. Jeśli są bezpośredni świadkowie zdarzeń, a ich relacje zgadzają się, historyk nie ma powodu odrzucać podanych w nich informacji. Sokrates rozpoczynając relację o czasach Arkadiusza pisze: „przystępuję do samego sedna tego, co pozostało mi jeszcze do opowiedzenia, podając nie tylko rzeczy, jakie sam widziałem, lecz także i te, o których zdołałem się dowiedzieć od naocznych świadków i sprawdzając ich wiarygodność na podstawie całkowitej zgodności relacji składanych przez poszczególnych informatorów” (VI.prooim)<sup>13</sup>. W przytaczanych wyżej słowach przebija jeszcze jedno specyficzne założenie, które Sokrates dzieli z historykami antycznymi — historia powinna dotyczyć tego, co historyk sam widział. Polibiusz cytuje Eforosa, który mówił, że dla historyka, „gdyby można było być przy wszystkich sprawach osobiście, byłaby to do wiedzy droga bezwzględnie najlepsza” (XII.27-28). Tukidydes za-

<sup>10</sup> R.G. Collingwood, *Idea of History*, London 1962, s. 18.

<sup>11</sup> A. Momigliano, *Popular religious beliefs and late roman historian* [w:] tenże, *Essays in ancient and modern historiography*, London 1966, s. 142.

<sup>12</sup> W dwu ostatnich księgach, Sokrates przytacza jeden tylko dokument — list Attyka (VII.25). Dla porównania w I księdze dokumentów jest aż 15, licząc cytaty z *Vita Constantini*.

<sup>13</sup> Taką samą myśl wyraża Sozomen: „wspomnę o sprawach, w których sam uczestniczyłem, i o tych, o których słyszałem od osób zainteresowanych czy też naocznych świadków, jeżeli chodzi o okres nam współczesny oraz pokolenie bezpośrednio nas poprzedzające”. Czasy wcześniejsze zamierza on rekonstruować na podstawie dokumentów (I.1).

pewnia w przywoływanym już fragmencie, że opisuje wypadki, których albo sam był świadkiem, albo o których usłyszawszy, poddał je szczegółowemu badaniu (I.22). To, czego się na własne oczy nie widziało, budzi podejrzenia. Oskarżany o bawianie Herodot pisze: „Ja zaś muszę podać, co się opowiada, ale nie jestem zobowiązany w to wierzyć i te słowa mają się odnosić do całych mych dzieł” (VII.152). Podstawowym zmysłem historyka greckiego jest więc wzrok, a nie słuch. Historyk wierzył bezgranicznie swoim oczom, świadectwo uszu poddawał ocenie. Słuch jest przyjemny, wzrok lepszy, poucza Polibiusz (XII.27). Wspomniany już poprzednik Sokratesa Rufin powiada w prologu do „Historii Kościoła”: „Dziesiątą i jedenastą księgę napisałem częściowo w oparciu o tradycję przodków, częściowo zaś według tego, co moja własna pamięć zdołała objąć” (tł. A. Bober)<sup>14</sup>.

Kolejny, obecny w dziele Sokratesa interesujący wątek, to nacisk na praktyczną użyteczność historii. Jego sens można streścić w następującym hasle: znajomość przeszłości zabezpiecza na przyszłość, daje bowiem możliwość prognozowania. Sokrates zwrócił na to uwagę poza omawianymi fragmentami. Stwierdza, że „trzeba utrwalić na piśmie to wszystko [historię kontrowersji ariańskiej], aby przypadkiem dzieł Kościoła nie okrył mrok niewiedzy. Albowiem znajomość tych wypadków przynosi nawet rozgłos i dobre imię u ogółu; samego jednak wtajemniczonego zabezpieczenia na przyszłość; poucza go, że powinien stać niezachwianie przy wierze świętej, ilekroć pochwyli w rozmowie ton czczej gadaniny” (I.18). Ostatnie ze sformułowań przywodzi na myśl opinię Polibiusza, dla którego jest oczywiste, że „nauka płynąca z historii jest najprawdziwszą szkołą kształcenia i zaprawiania do zajęć publicznych, a wspomnienie cudzych przygód jest najważniejszym i jedynym wskaźnikiem, jak można zmiany losu z godnością znieść” (I.1). Tukidydes liczy na to, że jego dzieło uznają „za pożyteczne ci, którzy będą chcieli dokładnie poznać przeszłość i wyrobić sobie sąd o takich samych lub podobnych wydarzeniach, jakie ze zwykłą koleją spraw ludzkich mogą zajść w przyszłości”. W następnym zdaniu dodaje, że dzieło jego jest „dorobkiem o nieprzemijającej wartości, a nie utworem dla chwilowego popisu” (I.22). Historia Tukidydesa i Polibiusza służy politykom, jest nauką polityki. Historia Sokratesa ma służyć chrześcijanom, uczyć jak unikać herezji.

W zacytowanym fragmencie Sokratesa jest jeszcze jeden element, który jednoznacznie wskazuje na klasyczne inspiracje — historia jako ocalenie od zapomnienia. Herodot pisze swą historię, by „wielkie i podziwu godne dzieła, jakich bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali, nie przebrzmiały bez echa” (I.1). Podobnie przed „mrokiem niewiedzy” pragnie historyk ochronić dzieje Kościoła.

Założenia jakie czyni Sokrates świadczą o niezwyklej żywotności wzorców klasycznej greckiej historiografii dla historyków Kościoła.

Sozomen, jak wspomniałem, zamieszcza jedynie dwa wstępy, oba na początku dzieła. Są to jednak fragmenty o zupełnie różnym charakterze: pierwszy jest dedykacją dla cesarza Teodozjusza, drugi jest wstępem „właściwym”, wprowadza w problematykę dzieła.

Dedykacja z dzisiejszego punktu widzenia jest zbiorem pochlebstw. Ale postrzeganie jej tylko jako okazji do wyrażenia swojej uniżoności, nie jest jak sądzę, słuszne. Po pierwsze wydaje się, że jest to zwykły sposób zwracania się do cesarza,

<sup>14</sup> Rufin, Prologus, *Historia ecclesiastica*, wyd. T. Mommsen, Lipsk 1908.



gdy ofaruje się mu utwór literacki. Pacatus, łaciński autor panegiryku na cześć Teodozjusza Wielkiego pisze: „Panuje teraz jednakowa wolność do mówienia i milczenia i jest tak samo bezpiecznie nie mówić nic o władcy, jak łatwo go wychwalać” (2.4)<sup>15</sup>. Gdy ktoś pisze dzieło dedykowane cesarzowi, rozumiałe jest to, że wywyższa go ponad innych. Mówić o cesarzu znaczy więc, sławić go.

Jednak przede wszystkim, mówiąc o cesarzu, autor przedstawia swój pogląd na władzę. Należy więc odczytywać go zarówno jako opis i jako postulat — płaszczyny deskryptywna i normatywna są bowiem zmieszane i trudno je oddzielić.

Jaki jest (powinien być) cesarz? Cesarz jest więc najlepszym z ludzi. Odnacza się bowiem licznymi cnotami. „Ty natomiast, o potężny władco — pisze Sozomen — skupiwszy w sobie wszystkie razem cnoty, wszystkich przewyższyłeś w pobożności (*eusebeia*), miłości do ludzi (*filanthropia*), męstwie (*andreia*), roztropności (*sofrosyne*), sprawiedliwości (*dikaiosyne*), szczodrości (*filotimia*) i wielkoduszności (*megalopsychia*) na miarę cesarskiego Dostojeństwa” (*prooim.*15). Poza tym cesarz nieustannie pracuje nad sobą. Aby oddać ten wysiłek, historyk ucieka się do wdzięcznego obrazu: cesarz za dnia zajmuje się sprawami państwa i „zabiega o tężyznę fizyczną”, w nocy „pograża się w książkach” (*prooim.*8). To dzielenie czasu między sprawy państwa a książki przychodzi zaskakująco na myśl obraz Juliana Apostaty, jaki roztacza przed nami retor Libaniusz, w mowie pogrzebowej poświęconej temu cesarzowi: „wyruszając na wroga na wyprawę brał ze sobą książki” (72, tł. L. Małunowiczówna)<sup>16</sup>. We wstępie Sozomen nie nawiązuje zupełnie do panowania Juliana. Sądzę jednak, że w świetle przytoczonych powyżej słów, jak również podkreślania miłości Teodozjusza do literatury i literatów, można tu mówić o próbie wylansowania chrześcijańskiego odpowiednika cesarza-intelektualisty.

Najważniejsze spośród wymienionych wyżej cnót są „pobożność i miłość do ludzi”. Cesarz jest łagodny, dobry dla swoich poddanych. Naśladuje on (*mimomenos*) w ten sposób Boga. Podjęty przez Euzebiusza w *Vita Constantini* wątek cesarza, jako naśladowcy Jezusa (*Christou mimetes*) obecny będzie w myśli politycznej wczesnego Bizancjum<sup>17</sup>. Odnajdujemy go także u biskupa Cyreny, Synezjusza. W swoim traktacie *De regno* adresowanym do młodego Arkadiusza pisze on: „fundamentem na którym stanie ów posąg [idealny władca] niech będzie pobożność (*eusebeia*). Nie zdoła go wtedy obalić żadna nawałnica — — król powinien jak twierdzą, stać się z pomocą bożą królem samego siebie i przede wszystkim zapanować nad własną duszą — — kto potrafi poskromić i podporządkować rozumowi nierozumne części duszy upodabnia się do Boga — — król taki nie zna żadnych rozterek wewnętrznych, a na jego obliczu maluje się niczym niezmacony spokój, rzecz właściwa bóstwu” (10)<sup>18</sup>. Władca fizycznie jest zwykłym człowiekiem, lecz semiotycznie, jako Autokrator, jest obrazem Boga<sup>19</sup>. Koncepcja ta wiąże się z neoplatońską ontologią, najdobitniej wyrażoną przez Pseudo-Dionizego Areopagite, która postrzega świat fizyczny jako niedoskonałe odbicie, jako też reprezentację boskiego świata idei.

<sup>15</sup> Pacatus, *Panegyric* [w:] *XII Panegyrici Latini*, wyd. R.A.B. Mynors, Oxford 1964.

<sup>16</sup> Libaniusz, *Oratio XVIII*, [w:] *Libanii Opera*, t. III, wyd. R. Foester, Lipsk 1903.

<sup>17</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre*, Paris 1996, s. 145.

<sup>18</sup> Synezjusz z Cyreny, *De Regno*, P.G. 66, Paris 1869.

<sup>19</sup> S.S. Awierincew, *Symbolika wczesnego średniowiecza* [w:] *Symbolie i symbolika*, wyd. M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 182. O takiej „dwoistości” władcy w średniowiecznej Europie traktuje znakomita książka L. Kantowicza, *King's Two Bodies*.

Wiąże się to z innymi „właściwościami” władcy. „Ty — zwraca się do Teodozjusza historyk — — słusznie uchodzisz nie tylko za władcę rządzącego ludźmi, lecz za pana mającego moc nad chorobami duszy i ciała — — w wytrzymałości na pragnienia, na upały i na mrozy zaprawiony dzięki codziennym ćwiczeniom, uchodzisz za człowieka, którego naturą jest panowanie nad sobą” (*prooim.*9; 13). Dalej, by o tym przekonać czytelników, przytacza historię o tym, jak to cesarz w trakcie męczącej podróży dzieli się z żołnierzami wodą. Ma to pokazać skromność i prostotę jego obyczajów. Jest to oczywiście znany i wielokrotnie wykorzystywany w literaturze topos<sup>20</sup>.

Wydaje się, że nakładają się tu na siebie dwa wzorce — military i monastyczny. Wzorec military odnajdujemy u obu cytowanych wyżej autorów. Synezjusz tęskni za czasami, gdy cesarze spędzali czas ze swoim wojskiem. „Cesarze kochali się podówczas w prostocie — opisuje z rozrzewnieniem dawne dzieje, przysły biskup Cyreny — byli królami nie przez strój, ale z racji królewskich przymiotów ducha”. Ten swojski realizm staje się dość zabawny chwilę później, gdy Synezjusz zachwyca się cesarzem Karinusem, który zadawała się ponoć zepsutą grochówką (18). Pacatus chwali Teodozjusza Wielkiego za to, że ten także jadł proste żołnierskie potrawy, a dwór przypominał, a właściwie był nawet surowszy niż spartański *gimnazjon* (13.3-4). Z drugiej strony można mówić o wpływie ideału monastycznego. Sozomen określa przeciwieństwo codziennych i nocnych ćwiczeń cesarza, przez czasownik *askeuein* (*prooim.*12). Sądzę, że słowo to, choć używane w literaturze greckiej na oznaczenie ćwiczeń fizycznych, dla chrześcijańskiego autora w piątym wieku, do tego poświęcającego wiele uwagi mnichom, musi być przede wszystkim niezwykle silnie osadzone w kontekście monastycznym. Cytowany już Synezjusz, autor chrześcijański, gdy pisze o tym, że „monarcha, który ćwiczy ciało, [dalej wymienione są inne zajęcia cesarza] — — zaskarbia sobie miłość żołnierzów” (13), „oddaje owo ćwiczenie ciała” za pomocą, być może spokrewnionego etymologicznie, lecz innego czasownika — *somaskeo*. Sozomen dysponował więc bardziej „neutralnymi” terminami, sięgnął jednak do dwuznacznego *askesis*. Glenn Chesnut nazywa to, co proponuje Sozomen, koncepcją króla pół-mnicha, pół-żołnierza. Myślę jednak, że taka arytmetyka nie do końca oddaje istotę problemu. Moim zdaniem, dla Sozomena cesarz jest także mnichem. Wydaje się, że mimo oczywistych różnic łatwo znaleźć wspólny mianownik dla metafor spartańskiego gimnazjonu i mniszej celi (klasztoru). Ich przedmiot stanowi bowiem zespół takich cech, jak: panowanie nad sobą, wstrzemięźliwość, ćwiczenie się w doskonałości.

Są jednak autorzy, którzy w taki wspólny mianownik powątpiewają. Współczesny Sozomonowi Jan Chryzostom w rozprawce „Porównanie króla z mnichem” pisze, że „ten prawdziwie jest królem, kto panuje nad gniewem, zawiścią, rozkoszą i poddaje wszystko Bożemu prawu”. Daleko mu do samotnie żyjącego mnicha. Król walczy z barbarzyńcami, ale o ile groźniejsi są przeciwnicy mnicha — demony. „Mnich serce swe upodobnia do obyczajów apostołów i proroków, król dostosowuje się do wodzów, łuczników, giermków, do ludzi, którzy służą winu, folgują rozkoszom, oddają się pijaństwu”. Podobne przeciwstawienie znajdujemy u Hieronima. Kończąc „Żywot Pawła Pustelnika”, zwracając się do czytających dzieło, prosi o pamięć dla autora, który „o wiele bardziej wybrałby tunikę Pawła z jego zasługami, niż purpurę królów z karami jakie ich czekają” (18)<sup>21</sup>. Zaryso-

<sup>20</sup> C. Rouché, *Theodosius and the cities*, J.Th.S., 37/1986, s. 132.

<sup>21</sup> Hieronim, *Vita Pauli*, P.L. XXIII, Paris 1865.

wane tu stanowiska przypominają poważną kontrowersję w filozofii politycznej Bizancjum — spór o kapłański charakter władzy cesarza. Czy przypadkiem nie mamy tu do czynienia z jakimś jej wariantem? Oczywiście, mnisi i kapłani to zupełnie różne, często skonfliktowane ze sobą grupy. Tu jednak chodzi przecież o przywilej w dostępowaniu świętości. Gilbert D a g r o n zauważa, że sama idea chrześcijańskiego cesarstwa prowadziła do przyznania cesarzowi „boskiej misji i jakiejś formy kapłaństwa”. Okazuje się jednak, że formuła wyrażona przez Konstantyna w obecności biskupów: „wy jesteście biskupami postawionymi przez Boga nad sprawami wewnętrznymi Kościoła, a ja jestem biskupem (*episkopos*) postawionym przez Boga nad tym co jest na zewnątrz Kościoła” (V.C.IV.2), opisująca cesarskie rządy w kategoriach „biskupowania” nie została do końca zaakceptowana<sup>22</sup>. Studiując dzieje „cezarpapizmu” bizantyjskiego Dagron stwierdza, że relacje między kapłańskimi, czy nawet biskupimi pretensjami cesarzy, a autorytetem Kościoła, nie mogła zostać jednoznacznie określona, była przeto źródłem nieustannych napięć. Przypisywana Leonowi III wypowiedź: „Jestem cesarzem i kapłanem” wywołała burzę. Istnieje przecież tradycja podejrzliwości wobec cesarzy. „Antychryst będzie cesarzem”, powiada Teodor Studyta. Dagron konkluduje: *Il s'agit de conceder à l'empereur un character quasi sacerdotal, sans jamais le mettre en situation de prononcer la „petite phrase” de Léon III: Je suis empereur et prêtre, qui le disqualifierait d'un coup*<sup>23</sup>. Być może zatem koncepcja cesarza-mnicha budziła mniej kontrowersji niż cesarza-kapłana. Za mnichami nie stała zazdrosna o swe wpływy instytucja, co najwyżej pojedynczy autorytet, taki, jak Jan Chryzostom.

Pochwały pod adresem cesarza były dla Sozomena okazją do popisania się swoją wiedzą i kunsztem literackim. Sozomen wymienia licznych mecenasów literatury, choćby Filipa II, czy Sewera stwierdzając, że nie dorównują oni Teodozjuszowi. Mało tego: porównuje go również z Salomonem, któremu — podobnie jak innym przywoływanym postaciom — do Teodozjusza daleko (*prooim.5-7*).

Pierwszy ze wstępów poza informacją o podziale „Historii” nie zawiera ważniejszych informacji o samym dziele. Te wyłożone są we wstępie „właściwym”. Zaskakuje on swoim początkiem: autor zastanawia się dlaczego Żydzi nie przyjęli chrześcijaństwa (I.1.1-8). Ukazywanie zatwardziałości Żydów jest wątkiem wielokrotnie przez pisarzy kościelnych poruszonym, ale dlaczego ktoś piszący historię IV stulecia zaczyna swoje dzieło od postawienia tego pytania? Sprawa byłaby bardziej zrozumiała gdyby postawił je w swoim dziele o początkach Kościoła. Sozomen przytacza proroctwa starotestamentowe, pisze krótko o Jezusie, powołuje się na świadectwo Józefa Flawiusza. Następnie stwierdza: najlepszych proroków mieli Żydzi, ale poganie też wiedzieli o przyjściu Chrystusa. Nie powinno więc dziwić, że przyjęli chrześcijaństwo. Dalej pisze historyk: „leżało to jednak, jak mi się wydaje w planach opatrności Bożej, że z uwagi na jednomyślność pośród tych co nadejdą zapowiedziała przyszłość nie tylko głosem własnych proroków, lecz po części także i obcych”. Po takich, rehabilitujących przepowiednie pogańskie słowach, Sozomen mówi — „powyższe spostrzeżenia niech nam wystarczą”. Sądzę jednak, że tak naprawdę wyjaśnienie tego problemu znajduje się w następnym

<sup>22</sup> Określenie Ewy Wipszyckiej; Sens przytoczonego zdania był przedmiotem licznych dyskusji komentatorów i tłumaczy. Sam termin *episkopos* oznacza także nadzorcę. Poza tym, nie jest do końca jasne, co Konstantyn (Euzebiusz) miał na myśli mówiąc o tym, co na zewnątrz i wewnątrz Kościoła. (E. W i p s z y c k a, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1995, s. 162).

<sup>23</sup> G. D a g r o n, op. cit., s. 200; także s. 146-147.

akapicie. Zastanawiając się nad łatwym rozprzestrzenieniem się chrześcijaństwa historyk stwierdza, że „w sprawach świętych i najwyższej wagi Bóg zazwyczaj rozstrzyga powodując nieoczekiwane przemiany”. Nieco dalej stwierdza: „materiał, który tu omawiam nie jest dziełem rąk ludzkich”. Sozomen pokazuje więc przypadek Żydów nie tyle po to, by zilustrować ich zatwardziałość, ile po to, by pokazać, że „niezbadane są wyroki boskie”, o wszystkim co się dzieje rozstrzyga Bóg. Tak więc, choć to przede wszystkim Żydzi mogli być chrześcijanami, zostali nimi poganie.

Wstęp ten zawiera także, a może przede wszystkim, uwagi metodyczne. Nie brak tu elementów wspólnych z Sokratesem. Podobnie jak Sokrates, Sozomen zwraca uwagę na znaczenie tradycji ustnej (I.1.13). Przyznaje, że pisząc historię napotykał na wiele problemów — każda ze stron zbierała dokumentację na swoją korzyść i trudno było uzyskać prawdziwy obraz wydarzeń (I.1.15). On także, jak Sokrates, zapowiada — parafrazując być może Cycerona — bezkompromisową walkę o prawdę: „tam gdzie chodzi o prawdę obowiązkiem historyka jest umieszczać wszystkie inne sprawy na drugim planie” (I.1.17). Te informacje nie zaskakują nas specjalnie. Interesujące są pozostałe wątki. Zestawienie bowiem wywodów Sozomena i Sokratesa pomaga zrozumieć jeszcze jeden problem — stosunku tych autorów do historiografii kościelnej, a zwłaszcza ich wielkiego poprzednika Euzebiusza z Cezarei. Zarysowuje się tu bowiem interesująca różnica.

Oto Sozomen stwierdza, że napisał jeszcze jedną historię w dwu księgach, obejmującą okres „po wniebowstąpieniu Chrystusa aż do obalenia Licyniusza”. Niestety dzieło nie zachowało się<sup>24</sup>. „Historia”, która przetrwała do naszych czasów, jest kontynuacją tamtej. Świadczy to o tym, że projekt Sozomena był bardzo ambitny. Bowiem to, że pragnie on napisać całkiem nową historię Kościoła, oznaczać może, że jego zamiarem jest zastąpienie Euzebiusza i Sokratesa. Zgodnie z literackim obyczajem, autorzy przejmują od siebie pałeczkę i podejmują wątek, w miejscu, w którym skończył pisać poprzednik. Tak czynią Rufin, Sokrates, czy Teodoret po Euzebiuszu, dużo później Ewagriusz po Sokratesie, Sozomenie i Teodorecie. Ktoś, kto postępuje inaczej i pisze na ten sam temat, musi mieć poważne tego powody. We wstępie Sozomen wspomina Euzebiusza-historyka jedynie mimochodem. „Klemens i Hegezyp, mężowie wielkiej mądrości, którzy wystąpili bezpośrednio po apostołach, oraz Afrykańczyk Historyk i Euzebiusz o przydomku Pamfila, najuczestszy znawca Pisma Świętego oraz poetów i prozaików pogańskich” (I.1.12). Co więcej, Sozomen formułuje nowe zadania wobec „Historii Kościoła”. Zamierza on bowiem opowiedzieć o mnichach i rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa poza granice imperium (I.1.13). Rzeczywiście, poświęca obszerny fragment sprawom perskim (II.8-15). Dużo bardziej podejrzane jest milczenie Sozomena o Sokratesie. Nie pojawia się on w dziele ani razu. Poza tym Sozomen rezygnuje, co wygląda na polemikę z Euzebiuszem i Sokratesem (choć ten przytacza dokumenty wyłącznie na życzenie Teodora (II.1)), z włączenia w narrację całych dokumentów: „ze względu na ogrom dzieła za najlepsze uznałem ograniczyć się do podawania istotnego ich sensu” (I.1.7). Podkreśla samodzielny charakter swojej pracy. Informuje nas, że dokumentacja z której czerpał wiedzę „przechowywana jest jeszcze po dziś dzień w archiwach cesarskich rezydencji oraz po kościołach, część tu i ówdzie krąży pośród filologów (*philologoi*)” (I.1.13). Być

<sup>24</sup> I.1.12. Dzieło to nie było znane Focjuszowi, wspomina on bowiem tylko naszą historię (cod. 30).

może jest to prawda. Zastanawia jednak fakt, że przytłaczająca większość omawianych dokumentów znajduje się u Atanazego, Euzebiusza, czy wreszcie samego Sokratesa. Do nielicznych wyjątków należy korespondencja między Janem Chryzostomem, a papieżem Innocentym (VIII.26), której u Sokratesa nie ma. Oczywiście, pisząc o *philologoi*. Sozomen może mieć na myśli m.in. Sokratesa. Sytuacja taka nieodparcie przywodzi na myśl słynny passus u Tukidydesa, w którym choć nie wymienia on Herodota z imienia, ma go jednak niewątpliwie na myśli, pisząc o swoich poprzednikach logografach (I.21). Jest jednak istotna różnica: między dziełami Herodota i Tukidydesa upłynęło więcej czasu niż między naszymi „Historiami Kościoła”, a do tego Tukidydes pisze historię zupełnie innych zdarzeń. Jego „milczenie” wydaje się bardziej zrozumiałe.

Warto jeszcze dodać, że Sozomen wprowadza jako część historii Kościoła ustawodawstwo cesarskie. Deklaracji tej nie składa jednak we wstępie (I.8.8).

Sokrates plany ma dużo „skromniejsze”. Stwierdza, że jest kontynuatorem dzieła Euzebiusza. Podejmuje wątek dziejów w miejscu, w którym kończy Euzebiusz<sup>25</sup>. Sokrates jest więc, używając lekkoatletycznej metafory, uczestnikiem sztafety — przejmuje pałeczkę od poprzednika i biegnie tą samą drogą. Choć w wielu punktach różni się od Euzebiusza, dzieli z nim pewną wizję historii. Historia odbywa się zgodnie z triadą: pokój — wojna — pokój. Taka wydaje się główna oś dzieła Sokratesa. Jego zasadą jest ciągle następowanie po sobie momentów złych i dobrych. Na przykład w księdze pierwszej: I.1.-4 — dobre, I.5-10 — złe, I.11-21 — dobre, I.21-40 złe.

Euzebiusz na początku swojej „Historii” przedstawił niezwykle ciekawą koncepcję teologiczno-historyczną. Grzech pierworodny wtrąca ludzi w historię. Upadek człowieka pociągnął za sobą upadek społeczeństwa. Słowo nie mogło się objawić w takim świecie, bowiem ludzie nie byli gotowi do jego przyjęcia. Jednak dobry Bóg rozsiewał na ziemi „bogobojności ziarna”. Pojawił się naród żydowski, który otrzymał „figury i symbole”, które mocą dyfuzji przeniknęły jakoś do innych i „za sprawą prawodawców i filozofów, usposobienia wielu narodów się ułożyły — —. Wówczas wreszcie wszystkim ludziom i wszystkim narodom, tak przygotowanym i już zdolnym do przyjęcia wiedzy o Ojcu — — zjawiło się Słowo Boże jako człowiek — — a zjawiło się wówczas, gdy się Rzymian rozpoczęło cesarstwo” (I.2.23). Pokój i narodziny Jezusa zbiegają się ze sobą w czasie. Aby zrozumieć koncepcję Euzebiusza, należy odwołać się do jego innych dzieł. Jean Sirinelli, autor interesującej książki o poglądach historycznych biskupa Cezarei, opierając się na jego „przednicejskiej” twórczości, pokazuje ewolucję jaką przeszła jego myśl historiozoficzna po 313 roku. Chodziło bowiem o to, by sformułować koncepcję imperium przez odniesienie do chrześcijaństwa. I tak opisaną w powyższym cytacie pacyfistyczną cywilizację, która umożliwiła Wcielenie Słowa, Euzebiusz utożsamia z imperium. W ten sposób *Pax Christiana* zbiega się w czasie z *Pax Romana*. Abstrakcyjna historia duszy ludzkiej zostaje włączona w Historię. *Le moraliste redevient historien parce que l'Histoire dans sa phase presente coïncide avec sa morale*<sup>26</sup>. Rozważania z planu moralnego kierują się na plan polityczny. Konsekwencją tego są pewne niejasności. W interpretacji filozoficzno-moralistycznej imperium przynoszące pokój jest znakiem przyjścia

<sup>25</sup> I.1. Sokrates informuje, w którym miejscu skończył Euzebiusz, deklarując, że moment ten jest punktem jego wyjścia.

<sup>26</sup> J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe*, Paris 1961, s. 392.

Mesjasza, spełnieniem proroctw, dowodem ich prawdziwości. Powstanie imperium towarzyszy więc Wcieleniu. W interpretacji politycznej staje się ono instrumentem działania bożej Opatrzności — umożliwia rozprzestrzenianie się nauki chrześcijańskiej. Powstanie imperium jest elementem boskiego planu. Związek między dwiema interpretacjami nie jest jasny, nie ma jednak między nimi sprzeczności<sup>27</sup>. W myśleniu Euzebiusza pokój jest możliwy dzięki monarchii. Monarchię zaś łączy konieczny związek z monoteizmem. Wojna związana jest nieodłącznie z poliarchią — politeizmem. Cytowany już inny badacz euzebiańskiej myśli Glenn Chesnut podsumowuje: „Chrystus przybył, by uratować ludzkość od idolatrii politeizmu, i aby skierować ją ku prawdziwej monoteistycznej wierze, jedynego prawdziwego Kościoła, w ten sam sposób, co August, który pojawił się by uratować ludzkość od konfliktów poliarchii i doprowadzić ją do prawdziwych monarchicznych rządów uniwersalnego Państwa”<sup>28</sup>. Rychło jednak, ten błogi stan pokoju zakłócają wojny. Historia Kościoła jest przecież w Euzebiuszowym ujęciu historią narodu. Narodem tym są chrześcijanie. Jak każdy naród prowadzi on wojny. Jest jednak oczywiście istotna różnica. W prologu do księgi piątej autor wskazując na różnice między historią świecką, która opisuje męstwo żołnierzy, „którzy ręce splamili krwią i tysiącnymi zabójstwami” a historią kościelną, pisze: „Moja księga o bożym się rozwodzi życiu, więc na słupach niespożytych wypisze walki (*polemos*) stoczone wśród najgłębszego pokoju o duszy pokój” (V.1.3). Wojnami tymi są prześladowania i herezje. Pisze Euzebiusz, że „demon zionący nienawiścią do wszystkiego co dobre, wróg prawdy i zacięty nieprzyjaciel ludzkiego zbawienia, wyteżył przeciwko Kościołowi wszystkie swe podstępne zabiegi. Niegdyś ściągał nań prześladowania zewnętrzne, teraz droga ta była dla niego zamknięta, więc sięgnął po inne środki i użył ludzi niegodziwych i kuglarzy jako narzędzi na dusz zatracenie i jako zguby wiodących sług swoich” (IV.7.1-2).

Historia opisana przez Euzebiusza to dzieje burzliwej, ale szczęśliwie zakończonej podróży, jaką odbyły ku sobie chrześcijaństwo i cesarstwo. W „Kronice” są już tylko dwie paralelne historie, stanowiące niejako podsumowanie dotychczasowych dziejów: cesarstwa i chrześcijaństwa. Zajęły one miejsce historii wielkich ludów: Asyryjczyków, Egipcjan, Rzymian, *etc.*<sup>29</sup> Pokój przyniosło objęcie władzy przez Konstantyna. Ludzie stali się „wolni od gnębiącej tyranów przemocy”. „Jedna moc Ducha Bożego wszystkie przenikała członki, jedno wszystkich ożywiało serce — — razem się jednoczył wszelki wiek i wszelki rodzaj” (X.3.3-4). Na ziemi zapanał pokój, „żyło się używaniem obecnego szczęścia i nadzieją tego, co jeszcze przyjść miało”, „trwało tylko niewzruszone i niezaprzeczone, słuszne panowanie samego Konstantyna i dzieci jego, którzy zmiotli doszczętnie wszystkich dawniejszych czasów nienawiść do Boga” (X.8.8-9). Słowa Euzebiusza wyglądają na zwykły zbiór pochlebstw. Być może. Jednak podobnie jak w wypadku dedykacji Sozomena, taka interpretacja nie jest zadowalająca. Sergiusz A w i e r i n c e w pisze: „W oczach Euzebiusza historia zmierzała do chrześcijańskiego cesarstwa Konstantyna i w zasadzie na nim się kończyła. Eschatologiczną przyszłość zastąpiła u niego polityczna współczesność. Chodzi jednak nie o to, by ochrzcić go »służalczym pochlebcą«. Gdyby przyczyny, dla których zajął on właśnie takie stanowisko, tkwiły w niedostatkach jego charakteru, całe oblicze kultury bizantyjskiej byłoby

<sup>27</sup> Tamże, s. 388-411.

<sup>28</sup> G. Chesnut, *The First*, s. 100-101.

<sup>29</sup> Tamże, s. 99-100.

daleko lepiej zrozumiała. Tu zaś mamy do czynienia z oficjalną ideologią »dostojnej« państwowości, do której trzeba było podchodzić z należytyym szacunkiem<sup>30</sup>. Niewykluczone poza tym, że Euzebiusz wyraża tu także swoje — nazwijmy to — szczerze przekonanie. „Pretorianie i żołnierze zbrojni stali z mieczami dobytymi na straży dokoła dziedzińca pałacu cesarskiego; poprzez ich szeregi przechodzić mogli mężowie Boży i dotrzeć do wnętrza pałacu cesarza” (V.C.III.5)<sup>31</sup>. Słowa te brzmią trochę jak relacja o marzeniu sennym. Dla wychowanka męczennika Pamfila, człowieka który doskonale pamiętał prześladowania, przełom jaki zapoczątkował Konstantyn, musiał wydawać się cudem. Stąd zapewne wrażenie, że szczęście i pokój Kościoła będą trwać wiecznie.

Piszący ponad sto lat później Sokrates, doskonale wiedział, jak pokój ten, w wyniku ariańskiej kontrowersji gwałtownie się załamał. W świecie wolnym od tyranów i prześladowań, w którym „religia chrześcijańska zażywała głębokiego spokoju”, pojawia się herezjarcha Ariusz. „Wspaniały pokój ustępuje miejsca wojnie (*polemos*) (I.4). Tak jak u Euzebiusza, herezja jest tu wojną, którą musi stoczyć Kościół. Pisze Sokrates, że „gdyby Kościół pozostał w nienaruszonej całości, to i ja sam nie zabierałbym głosu. Bo tam, gdzie brak przesłanek i nic się nie dzieje, zbyteczny jest wszelki mówca” (I.18). Tam gdzie nie ma wojny, gdzie panuje pokój, nie ma też historii. Historyk opowiada o wojnie, kończy gdy nastaje pokój. Sokrates przekonany, że nastał wreszcie pokój, sięga po pióro by opisać poprzedzającą go wojnę. W prawdopodobnie najdziwniejszym wyznaniu, jakie kiedykolwiek uczynił historyk powiada on: „modłę się o to, by na całym świecie Kościoły i miasta i ludy pędziły swe życie w pokoju. Bo gdy pokój zakwitnie, ci, co zechcą pisać historię nie znajdą do niej materiału” (VII.48). Tak więc kryzys ariański niweczy pokój osiągnięty za Konstantyna, wpędzając Kościół w stan wojny, której kres stanowią rządy Teodozjusza II. Historia jest więc historią wojny. To w pewnym sensie także dziedzictwo jednej z gałęzi historiografii klasycznej — tej, która koncentruje swoją uwagę wyłącznie na sprawach wojennych i politycznych<sup>32</sup>. Przywoływany już Collingwood, rekonstruując grecką świadomość historyczną przytacza opinię, którą u Herodota wypowiedział w rozmowie z Krezusem mędrzec Solon: „bóstwo jest zmienne (*tarachodes*) i zazdrosne (*phthoneron*) (I.32). „Była to świadomość gwałtownych *peripeteiai*, katastroficznych zmian, z jednego stanu rzeczy w jego przeciwieństwo, od małości do wielkości, od radości do rozpacz”<sup>33</sup>. Dla Herodota wojna grecko-perska była „pretekstem” do opowiedzenia o „wielkich czynach” Greków i barbarzyńców. Tukidydes opisuje wojnę Ateńczyków z Lacedaemonczykami, jego zdaniem najważniejszą w dziejach Grecji. Podobnie Sokrates i Sozomen: opisują oni wojnę o czystość doktryny, przeciwko arianizmowi i jego odłamom. Tę zależność wzmacnia jeszcze fakt, że historycy (zwłaszcza Sokrates) wierzą we wzajemne oddziaływanie na siebie różnych części wszechświata (*sympatheia*). Na tej zasadzie porządek polityczny i kościelny ulegają synchronicznie zakłóceniom. Wojnom w łonie Kościoła towarzyszą zamieszki wewnątrz Imperium i na odwrót. Tak więc dystans dzielący historię polityczną od kościelnej nie jest

<sup>30</sup> S. A w i e r i n c e w, *Porządek kosmosu i porządek historii* [w:] tenże, *Na skrzyżowaniu tradycji*, Warszawa 1988, s. 274.

<sup>31</sup> E u s e b i u s, *Eusebius Werke. Über das Leben des Kaisers Konstantin*, wyd. F. W i n k e l m a n n, Berlin 1975.

<sup>32</sup> A. M o m i g l i a n o, op. cit., s. 142.

<sup>33</sup> R. G. C o l l i n g w o o d, op. cit., s. 22.

zbyt duży. Polityczno-militarna metafora służy historykom do opisu dziejów Kościoła.

Struktura pokój — wojna — pokój, objawia się także w ujęciu przez Sokratesa problematyki cudów. W okresie wojny cudów prawie nie było. Skoro cud jest dowodem (*apodeixis*) znakiem (*semeion*) świętości, skoro interwencja Opatrzności potwierdza „słuszność sprawy”, to nie dziwi fakt, że opowieści o cudach koncentrują się za panowania najlepszych cesarzy. W całej „Historii” jest osiemnaście ustępów, dotyczących cudów związanych z działalnością pobożnych ludzi, z czego jedenaście, czyli przytłaczająca większość, to cuda z okresu panowania Konstantyna i Teodozjusza II. Trzy, w tym dwa bardzo obszerne (gdyż dotyczą mnichów) umiejscowione są za panowania Walensa. Jedno tylko „miejsce cudowne” znajdujemy w księdze opowiadającej o czasach Konstancjusza. Jest w nim mowa, że Euzebiusz z Emezy dokonywał cudów. Jedno wydarzenie opisane jest też z czasów Juliana, kiedy to męczennik Teodor, dzięki pomocy bożej, przetrwał tortury. Jeden cud dzieje się za sprawą próśb Teodozjusza Wielkiego o pomoc w walce z samozwańcem. Jeden cud zdarzył się także za panowania Arkadiusza, za którego sprawą nie doszło do śmierci wielu osób<sup>34</sup>. Aż pięć cudów dotyczy epoki współczesnej autorowi<sup>35</sup>. To, że taka koncentracja cudów za panowania Konstantyna i Teodozjusza II nie jest przypadkowa, ilustruje opinia, którą Sokrates zamieszcza po opisanu niezwykłych czynów dokonanych przez wybitnych ludzi Kościoła za czasów pierwszego z cesarzy. Stwierdza on: „wielka obfitość tego rodzaju łask (*toiouton agathon*) przejawiała się jednocześnie w okresie rządów Konstantyna” (I.21). Cud jest więc jedną z wielu nagród jakie Bóg zsyła dobremu cesarzowi.

Sokrates różni się w wielu punktach od Euzebiusza, jednak przejmuje jego program. Przede wszystkim nie formułuje on, w przeciwieństwie do Sozomena nowej deklaracji programowej. Tym może należy tłumaczyć milczenie Sozomena o Sokratesie. Sokrates jest przecież spadkobiercą tradycji, którą odrzuca Sozomen.

Sozomen wyraża we wstępie jeszcze jedną ambicję. Nie chce on, aby „dzik kalidoński i byk maratoński oraz inne tego rodzaju rzeczywiste, lub legendarne historie w danym kraju lub mieście zaszczycone zostały tak pilną uwagą” (I.1). Moim zdaniem jest to poważnie przedstawiony postulat, aby nie literatura klasyczna, lecz chrześcijańska, a więc także i jego „Historia” były podstawą edukacji. Wydaje się, że przejawia się w tym pewien stosunek wobec dziedzictwa kultury pogańskiej. Dla Sokratesa jest ona niezastąpiona. Daje on dobitny wyraz tego w trzeciej księdze: „księgi pisane z natchnienia Bożego podają nauki godne podziwu i rzeczywiście pochodzące od Boga — — doktorzy Kościoła aż do swej starości, jak się okazuje ćwiczyli się w naukach Hellenów; częściowo dla osiągnięcia biegłości w wymowie i dla zaprawy w myśleniu, częściowo zaś po to, aby potępić właśnie te poglądy pogan, w których ci się mylili” (III.16). Biblia wyposaża nas w prawdę, nauka grecka w metodę jej obrony i ośmieszania fałszu. Sozomen wierzy natomiast w możliwość substytucji. Alan Cameron przekonująco zestawia opinie obu historyków na temat działalności Apollinarych, którzy starali się przełożyć Pismo na klasyczne formy literackie, aby zastąpić nimi wykształcenie helleńskie.

<sup>34</sup> Czasy Konstantyna: I.11-13, I.19-21; czasy Teodozjusza II: VII.4, VII.8, VII.17, VII.37, VII.39; poza tym: VI.23, III.19, IV.23-24. W rozdziałach II.9 i IV.36, nie ma właściwie wzmianki o cudach, jest tylko powiedziane, że Euzebiusz i Mojżesz dokonywali cudów.

<sup>35</sup> Oczywiście Teodozjusz Wielki i Arkadiusz to dobrzy cesarze, ale cesarstwo za ich czasów przeżywa jeszcze wiele niepokojów.



Sozomen zachwycą się nimi, Sokrates nie przypisuje im większej wartości<sup>36</sup>. Sozomen, w ogóle jest mniej niechętny od Sokratesa poganom. Wystarczy porównać relacje o Julianie: Julian Sozomena interesuje się magią i ofiarami, do Aten jedzie zasięgnąć rady wróżbitów (V.2); Julian Sokratesa, jest oczywiście także negatywną postacią, ale jego zainteresowania są filozoficzne, a pogarda na którą zasłużył, bierze się stąd, że nie potrafił być ani filozofem, ani cesarzem.

Sozomen mówi we wstępach więcej niż Sokrates. Porusza on zagadnienia związane z filozofią polityczną, rozważa problemy losu, pisze o kłopotach historyka, systematycznie wyklada koncepcję swego dzieła. Fakt, że jego wstępy są dużo obszerniejsze i bogatsze w tematykę wynika stąd, że Sozomen ma ambitniejsze plany. Po pierwsze jego celem jest, jak sądzę, nadanie historii Kościoła innej niż dotąd rangi. Po drugie, chce ofiarować swoje dzieło cesarzowi.

Różnica bierze się także stąd, że wstępy u obu historyków nie pełnią tej samej roli. Programowo antyretoryczny i skromny w zamiarach Sokrates nie rozbudowuje partii wstępnej dzieła, we wstępach do pozostałych ksiąg stara się modyfikować, precyzować wykład. Dla Sozomena wstęp jest miejscem w którym oprócz wytłuszczenia swoich poglądów historiograficznych, może błysnąć on krasomówstwem.

Trudno orzec, z czym wiązać fakt, że przez 130 lat nikt, prócz Gelazego i Rufina, nie zabrał się za pisanie historii Kościoła. Łatwiej, jak sądzę, wyjaśnić nagłą „eksplozję” historiografii w czasach teodozjańskich. Można ją wiązać z pewnością z niezwykle rozkwitem kultury. Cesarz urządzający konkursy literackie, nagradzający pisarzy, cesarzowa-poetka, tworzą, jak twierdzi Momigliano „jeden z najbardziej imponujących kręgów intelektualnych świata starożytnego”. Z pewnością chęć przedstawienia się wobec takiego towarzystwa jest jednym z najważniejszych powodów, dla których po pióro sięga ambitny Hermiasz Sozomen. Sądzę jednak, że należy podkreślić tu także, a może przede wszystkim, wielką rolę, jaką odgrywa dla historyka starożytnego przekonanie o nadejściu upragnionego pokoju. Wtedy dopiero może on opisywać czyny wojenne. Czasy Teodozjusza, mimo wielu zawirowań (najazdy Hunów, wojna z Persją, zdobycie Afryki przez Wandalów), musiały dawać silne poczucie porządku i stabilności, które były podstawą optymizmu, jaki musi cechować historyka Kościoła. Historia Kościoła bowiem, to opowieść o nastaniu Królestwa Pokoju.

---

<sup>36</sup> Sk: III.16, Sz: V.18; A. Cameron, op. cit., s. 283-284.