

Ziółkowski, Adam

Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii

Przegląd Historyczny 77/3, 525-534

1986

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej 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.

ADAM ZIÓLKOWSKI

Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii

Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii to bodajże najbardziej skomplikowany aspekt nader skomplikowanego zagadnienia noszącego nazwę „kwestii konstantyńskiej”¹. Doniosłość żywota Konstantyna dla następnych epok ze współczesną włącznie, powoduje, że jego ocenę kształtują silne względy pozanaukowe, to jest wyznanie i światopogląd historyka. Z kolei nawrócenie cesarza ma w kwestii konstantyńskiej status szczególny, nie tylko jako kluczowy moment w jego życiu, ale i dlatego, że główny, by nie rzec jedyny przekaz w tej materii, wywodzący się wprost z ust cesarza, przypisuje konwersję cudowi. Celem moim jest próba przedstawienia dziejów tego właśnie aspektu kwestii konstantyńskiej: dyskusji nowoczesnej historiografii gdzie, kiedy, dlaczego, w jakich okolicznościach, ewentualnie czy w ogóle, Konstantyn nawrócił się na chrześcijaństwo oraz jaka była głębokość i szczerść jego nawrócenia?

Źródłami z epoki są: dzieła Euzebiusza z Cezarei, panegiryczna „Vita Constantini” oraz w mniejszym stopniu „Historia Ecclesiastica”, retoryczne, ale wartościowe historycznie *enkomion* Laktancjusza „De mortibus persecutorum”, pogańskie panegiryki cesarza, zbiór dokumentów dotyczących schizmy donatystów, dołączony do dzieła na ten temat biskupa Optatusa z Milev, edykty Konstantyna zachowane w „Codex Theodosianus”, a także ówczesne papirusy, inskrypcje i legendy monet; płaskorzeźby z Łuku Konstantyna i przedstawienia na monetach dostarczają materiału ikonograficznego. Z wyjątkiem „Vitae Constantini” są to źródła nie podejmujące wprost tematu konwersji; jedynym innym przekazem podającym własną, pogańską tym razem wersję przyczyn i okoliczności nawrócenia Konstantyna, jest „Historia Nova” Zosimosa, pochodząca z przełomu V/VI wieku, ale oparta na źródłach, którymi jeszcze w połowie IV w. posłużył się Julian w swych „Cezarach”. Informacje zawarte w tych przekazach są wrywkowe, niejasne, często sprzeczne, ale problemem numer jeden, do którego dałoby się w jakiejś mierze sprowadzić całą kontrowersję, jest zagadnienie autentyczności i wiarygodności źródła podstawowego, „Vitae Constantini” Euzebiusza. Z drugiej strony, choć znaczną większość argumentów, jakimi posługują się walczące strony, nie zmieniła się od czasów Gibbona, w dyskusji nad nawróceniem Konstantyna szczególnie wielką rolę odgrywały nowe, ważne odkrycia, zwłaszcza papirusowe i numizmatyczne.

Historię kwestii konstantyńskiej zapoczątkowała w roku 1853 „Die Zeit Constantins der Grossen” Jakoba Burckhardta². Obraz cesarza w tym epoko-

¹Prace przeglądowe poświęcone kwestii konstantyńskiej: N. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, wyd. I, Oxford 1931, wyd. II, 1972; A. Piganiol, *L'état actuel de la question constantinienne*, „Historia” t. I, 1950, s. 82—96; J. Vogt, W. Seston, *Die konstantinische Frage*, [w:] *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche* t. VI, Firenze 1955, s. 733—779. Problem nawrócenia Konstantyna: E. Delaruelle, *La conversion de Constantin, état actuel de la question*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” t. LIV, 1953, s. 37—54, 84—100.

²J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins der Grossen*, wyd. I, Basel 1853; wyd. III, Leipzig 1898.

wym dziele zawiera się w niegdyś sławnym twierdzeniu autora, iż „w przypadku geniusza bezustannie gnanej ambicją i żądzą władzy nie może być mowy o chrześcijaństwie czy pogaństwie, o świadomej religijności czy niereligijności; człowiek taki, nawet gdy utożsamia się z jakąś wspólnotą wyznaniową, jest z natury areligijny”³. Konstantyn Burckhardta, ukształtowany na obraz Księcia Machiavelli’ego, a zwłaszcza Napoleona, to diaboliczny geniusz, przelewający bez skrupulów krew najbliższych, cynicznie wykorzystujący religię dla swych ambicji politycznych, wielki, ale pozbawiony sumienia twórca nowej epoki, wcielony *Zeitgeist* heglowski. Jego nawrócenie na chrześcijaństwo uważał Burckhardt za akt hipokryzji i wyrachowania, godzien porównania z konkordatem zawartym w r. 1801 przez pierwszego konsula Napoleona Bonapartego z pisaniem Pisuem VII.

Wizja Burckhardta zaciążyła na poglądach całego pokolenia historyków, głównie dlatego, że zbiegła się w czasie z rewolucją w dziejopisarstwie — stworzeniem nowoczesnego warsztatu historyka, którego podstawą jest krytyka źródeł. Pierwszy okres historiografii naukowej, formalny i merytoryczny hiperkrytycyzm był stadium naturalnym i niezbędnym, zwłaszcza w szczególnie podatnej na mitologizację historii Kościoła. W kwestii konstantyńskiej hiperkrytycyzm znalazł dodatkową pożywkę w podjętej przez dziewiętnastowiecznych ultramontanów próbie rehabilitacji legendy o św. Sylwestrze i donacji Konstantyna, definitywnie pogrzebanej, wydawać się mogło, jeszcze przez Mikołaja z Kuzy, Lorenzo Valle, a nawet przez Baroniusa. W czasach, gdy i u Tukidydesa doszukiwano się interpolacji, próba ta musiała do reszty skompromitować tradycję kościelną w oczach historyków-racjonalistów. Stąd, choć mało kto przyjął w całości treści zawarte w „Die Zeit Constantins der Grossen” — już w r. 1862 Theodor Keim⁴ wystąpił z krytyką dzieła zarzucając mu ahistoryczność w przedstawieniu epoki i jej głównego bohatera — wielką karierę zrobiły poglądy Burckhardta w sprawie źródeł, zwłaszcza jego ocena Euzebiusza jako arcygarza, ustawicznie fałszującego nie tylko poglądy cesarza, ale jego listy i edykty. Tak więc hiperkrytyczny historyk-racjonalista drugiej połowy XIX wieku mógł, określając „Vitam Constantini” jako fałszerstwo z premedytacją, powołać się na Burckhardta, który nie był nawet historykiem w dzisiejszym tego słowa znaczeniu: w tym leży jego, Burckhardta, znaczenie, dlatego to on, a nie na przykład Gibbon, uważany jest za prawdziwego ojca kwestii konstantyńskiej w nowoczesnej historiografii.

Jeśli chodzi o poglądy religijne Konstantyna, to najpierw Keim, po nim zaś Theodor Zahn⁵ i Victor Duruy⁶, zinterpretowali go jako synkretystę, wierzącego, ale umiejącego łączyć wiarę z potrzebami polityki, dążącego do stworzenia ponad chrześcijaństwem i kultami tradycyjnymi nowej religii, w której wszyscy mieszkańcy Imperium zjednoczyliby się we czci *summae Divinitatis*. Głównymi ich argumentami były sformułowania edyktu mediolańskiego i inskrypcji na Łuku Konstantyna oraz legendy na monetach; Duruy dowód na rzecz swej tezy znajdował nawet w rzekomym poparciu, jakiego Konstantyn udzielał arianom w ostatnich latach swego panowania!⁷ Ale i Burckhardt miał swoich zwolenników — Theodor Brieger⁸ przewyższał nawet mistrza w upodabnianiu cesarza do machiawelistycznego Księcia. Poglądy te spotkały się, rzecz jasna, z krytyką historyków-

³ Burckhardt, op. cit., wyd. III, s. 369.

⁴ T. Keim, *Der Übertritt Constantins zum Christentum*, Zürich 1862.

⁵ T. Zahn, *Konstantin der Grosse und die Kirche*, Hannover 1876.

⁶ V. Duruy, *Histoire des Romains*, wyd. II, t. VII, Paris 1885.

⁷ Kiedy Konstantyn pozwolił umbryjskiemu miastu Hispellum wznieść świątynię i ustanowić kapłana ku czci *gens Flavia* pod warunkiem, że kult nie zostanie splamiony przez *contingiosae superstitionis fraudes*, Duruy uznał, że *superstitio* = chrześcijaństwo (tamże, s. 64).

⁸ T. Brieger, *Konstantin der Grosse als Religionspolitiker*, Gotha 1880.

chrześcijan. Najznakomitszymi obrońcami wersji tradycyjnej byli dwaj Francuzi, ks. Louis Duchesne⁹ i Gaston Boissier¹⁰. Duchesne bronił autentyczności przekazów Euzebiusza i Optatusa, podkreślał też, że w początkach czwartego wieku nie było wolnomyślicieli; Boissier wskazywał na sztuczność koncepcji Konstancy-na-twórcy nowej religii, podkreślając anachronizm implikowanego przez jej zwolenników wizerunku cesarza jako „mędrca stojącego ponad wszelkim sekciarstwem”.

Nierównie silniejsze wrażenie, jako że z nieoczekiwanej strony, wywarł atak, który przeciw tezom Burckhardta i jego kontynuatorów przypuścił Otto Seeck, wielki historyk palający obsesyjną nienawiścią do chrześcijaństwa. W r. 1891 wywołał on dwie sensacje: jedną tezę, przyjętą dziś powszechnie, iż ściśle rzecz biorąc nie było żadnego „edyktu mediolańskiego”¹¹, drugą zaś obroną tradycyjnego poglądu chrześcijańskiego o szczerym i gruntownym nawróceniu Konstancy-na, tezę rozwiniętą następnie w fundamentalnym dziele „Geschichte des Untergangs der antiken Welt”¹². Wystąpienie Seecka zainauguowało nowy okres w dziejach kwestii konstancyńskiej: od tej pory poglądy badaczy nie są już determinowane a priori ich światopoglądem. Inna rzecz, że pogarda, jaką Seeck żywił do chrześcijaństwa, kazała mu przedstawić Konstancy-na jako przesadnego wojaka, który nawrócił się wyłącznie dla magicznej mocy symboli chrześcijańskich, objawionej podczas wojny z Maxentiussem, i który w przyszłości stać się miał bezwolnym narzędziem w rękach biskupich koterii.

Szczególne znaczenie miały ustalenia Seecka w kwestii przekazu Euzebiusza. Początkowo podpisał się pod opinią Burckhardta, błyskotliwie udokumentowaną przez Amadea Crivellucci¹³, iż dokumenty cytowane w „Vita Constantini” są fałszerstwami jej autora; później wszakże zmienił zdanie i wystąpił z obroną ich autentyczności¹⁴. Do identycznego wniosku doszedł po skrupulatnej analizie filologicznej tekstu I. A. Heikel w swym wydaniu „Vitae Constantini”¹⁵. Tymczasem w obozie przeciwników autentyczności przekazu Euzebiusza zarysowała się charakterystyczna ewolucja poglądów. Ostatnim, który przynajmniej pośrednio obarczył biskupa Cezarej odpowiedzialnością za domniemane fałszerstwa, był A. Mancini¹⁶, uważający, że dokumenty zostały sfabrykowane przez chrześcijan na

⁹L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, wyd. III, Paris 1908.

¹⁰G. Boissier, *La Fin du Paganisme* t. I, Paris 1891. Wersja tradycyjna oznacza tu, jak i w całym tekście, wyłącznie tezę o nawróceniu Konstancy-na na chrześcijaństwo podczas wojny z Maxentiussem w r. 312, bez wyrokowania o charakterze impulsu konwersji — historyk nie może wszak wypowiadać się kompetentnie w sprawie cudu. To jedynie naukowe stanowisko było długo odrzucane przez Kościół, który domagał się, by historycy katolicycy akceptowali bez zastrzeżeń całość tradycji o nawróceniu Konstancy-na pod wpływem wizji nadprzyrodzonej proweniencji. O kłopotach, jakie miał ks. Duchesne z powodu zbyt „laickiego” potraktowania tego wydarzenia por. B. Wache, *Duchesne et la question constantinienne*, [w:] *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* t. VI, cz. 1, Bruxelles 1983, s. 328-342.

¹¹O. Seeck, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” t. XII, 1891, s. 281-386.

¹²Tenze, *Die Bekehrung Konstantins des Grossen*, „Deutsche Rundschau” t. LXVII, 1891, s. 73-84; *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* t. I, Stuttgart 1985.

¹³A. Crivellucci, *I documenti della Vita Constantini*, *Studi Storici e Giusti*, 1898, s. 412-429, 453-459.

¹⁴O. Seeck, *Die Urkunden der Vita Constantini*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” t. XVIII, 1897, s. 321-345.

¹⁵I. A. Heikel, [w:] *Griechische Christliche Schriftsteller*, *Eusebius Werke* t. I, Leipzig 1902, s. LXVI-XC.

¹⁶A. Mancini, *Osservazioni sulla Vita di Constantino d'Eusebio*, „Rivista di Filologia” t. XXXIII, 1905, s. 309-360.

dworze cesarskim, a następnie umieszczone przez świadomego ich proveniencji Euzebiusza w „Vita Constantini”. Późniejsi badacze poszli śladem znakomitego historyka protestanckiego Victora Schultze¹⁷, zdaniem którego dokumenty, które uważał za nieautentyczne, zostały interpolowane do tekstu Euzebiusza już po jego śmierci. Charakterystyczne, że stanowisko to przyjęli liczni historycy chrześcijańscy (obok Schultze’go katolicy Pierre Batiffol¹⁸ i Jules Maurice¹⁹), odrzucający autentyczność niektórych dokumentów, ale broniący Euzebiusza przed zarzutem fałszerstwa.

Nasilająca się dyskusja owocowała coraz większą liczbą prac źródłoznawczych. Dla numizmatyka podstawowym dziełem była do niedawna wydana w 1908 r. „Numismatique constantinienne” Maurice’a²⁰. Systematyczna analiza przedstawień na monetach wykazała, że elementy pogańskie koegzystują z chrześcijańskimi aż do r. 323, czyli do drugiego konfliktu z Liciniusem. Maurice tłumaczył to z jednej strony koniecznością respektowania przez Konstantyna przekonań religijnych współpracujących oraz stanowiskiem zarządców mennic, świadomie sabotujących lub po prostu nie rozumiejących cesarskich rozporządzeń, z drugiej zaś wy dobył fenomen „drugiej religii” Konstantyna: konwersję chrześcijańską poprzedziło równie gwałtowne nawrócenie na kult solarny w r. 310²¹. Teza ta, znajdująca poparcie w panegirykach, została przyjęta przez wielu badaczy i ma do dziś zwolenników. Z kolei swoisty impas w kwestii autentyczności „Vitae Constantini” zwrócił bacniejszą uwagę historyków na dokumenty przekazane przez Optatusa. Seeck uznał początkowo większość *dossier* za fałszerstwa²², później, pod wpływem argumentów Duchesne’a²³, broniącego autentyczności wszystkich dokumentów, złagodził nieco swe stanowisko, choć nadal uważał niektóre, zwłaszcza kluczowy list Konstantyna do Aelafiusa (Ablabiusa?) za nieautentyczne²⁴. Opinię wojującego antyklerykała Seecka podzielał *monsignore* Batiffol²⁵, zaliczający do fałszerstw list cesarza do synodu w Arles.

Tysiąc sześćsetlecie edyktu mediolańskiego przyniosło wiele prac przyczynkarskich; w tym samym roku 1913 Eduard Schwartz opublikował swe dzieło „Kaiser Constantin und die Christliche Kirche”²⁶, w którym za Seeckiem uznał autentyczność nawrócenia cesarza, poza tym sportretowanego według schematu Burckhardta. Rzekoma chwiejność polityki religijnej Konstantyna plynęła zdaniem autora z jego diabolicznie zręcznego stosowania zasady *divide et impera*, dzięki której podporządkował sobie Kościół w stopniu, w jakim nie powiodło się to żąd-

¹⁷ V. Schultze, *Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebii*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” t. XIV, 1894, s. 503.

¹⁸ P. Battifol, *Les documents de la Vita Constantini*, „Bulletin d’Ancienne Litterature et d’Archéologie Chrétienne” t. IV, 1914, s. 81-95.

¹⁹ J. Maurice, [w:] „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France” 1913, s. 387-396; tamże 1919, s. 154 n.

²⁰ Tenze, *Numismatique constantinienne. Iconographie et chronologie, description historique des émissions monétaires*, Paris 1908-1912.

²¹ Tenze, *Les discours des „Panegyrici Latini” et l’évolution religieuse sous le règne de Constantin*, „Comptes Rendus. Academie des Inscriptions et Belles Lettres” 1909, s. 165-179; Tenze, *L’origine des seconds Flaviens*, tamże 1910, s. 96-103.

²² O. Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” t. X, 1889, s. 505-568.

²³ L. Duchesne, *Le dossier du Donatisme*, „Mélanges d’Archéologie et d’Histoire publiés par l’Ecole Française de Rome” t. X, 1890, s. 589-650.

²⁴ O. Seeck, *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts. 1. Das Urkundenbuch des Optatus*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” t. XXX, 1909, s. 181-227.

²⁵ P. Battifol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1914, s. 305 n.

²⁶ E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913.

nemu z jego następców. Rok później L. Salvatorelli²⁷ wskrzesił tezę o synkretycznym wyznaniu wiary cesarza w sposób nieporównywalnie bardziej przekonujący niż w poprzednim pokoleniu Zahn i Duruy; późniejsi zwolennicy tego poglądu (André Piganiol²⁸, A. H. M. Jones²⁹, William Seston i H. A. Drake³⁰) powtarzają w zasadzie jego argumenty.

Lata dwudzieste należały zdecydowanie do zwolenników wersji tradycyjnej Heinrich Schrörs³¹, H. C. Turner³², Norman Baynes³³, Erich Caspard³⁴, by wymienić kilka nazwisk, wykazali autentyczność *dossier* Optatusa. Baynes zestawiał całą dotychczasową dyskusję nad „Vita Constantini” i po głębokiej analizie wydał jednoznaczny werdykt: całe dzieło wyszło spod pióra Euzebiusza, wszystkie zawarte w nim dokumenty są autentyczne. Pogląd swój przedstawił w przypisach wykładu wygłoszonego w r. 1930, a opublikowanego w rok później pod tytułem „Constantine the Great and the Christian Church”³⁵, a będącego swoistym ukoronowaniem dotychczasowej kwestii konstantyńskiej (1853-1931), głównie dzięki tymże przypisom, w których w sposób niezrównany przedstawił wszystkie składające się na nią kontrowersje, od wystąpienia Burcharda do końca lat dwudziestych. W samym wykładzie opowiedział się za tradycyjnym wizerunkiem Konstantyna, nawróconego pod wpływem gwałtownego impulsu w przeddzień bitwy na Moście Mulwijskim i dążącego odtąd niezachwianie do ideału: Cesarstwa pod opieką Boga chrześcijan, zjednoczonego w wierze w Niego.

W tym samym roku, w którym Baynes opublikował swój wykład, światło dzienne ujrzał pierwszy artykuł Henri Grégoire'a, wszczynający najzacieklejszą w dziejach kwestii konstantyńskiej batalię³⁶. Punktem wyjścia też Grégoire'a jest twierdzenie, iż „Vita Constantini” jest w całości dziełem falszera z końca IV wieku, prawdopodobnie Euzoiosa, ówczesnego biskupa Cezarei. Głównymi jego argumentami są: brak wzmianek o tym dziele w „De viris illustribus” Hieronima; błędy w opisie wojen między Konstantynem a Licyniusem; prawdziwy Euzebiusz, ten z „Historiae Ecclesiasticae”, nie wie nic o żadnym widzeniu cesarza. Celem

²⁷ L. Salvatorelli, *La politica religiosa degl'imperatori romani e la vittoria del cristianesimo sotto Costantino*, *Saggi di Storia e politica religiosa*, Città di Castello 1914, s. 101—124; por. tenże, *La politica religiosa e la religiosità di Costantino*, „Ricerche religiose” t. IV, 1928, s. 289-328.

²⁸ A. Piganiol, *L'Empereur Constantin*, Paris 1932.

²⁹ A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, New York 1949.

³⁰ W. Seston, *La vision païenne et les origines du chrisme constantinien*, [w:] *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles 1936, s. 373-395; Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Oration*, Berkeley — Los Angeles 1976.

³¹ H. Schrörs, *Drei Aktenstücke in betreff des Konzils von Arles*, *Textverbesserungen und Erläuterungen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, *Kanonische Abteilung* t. XI, 1921, s. 429—439.

³² C. H. Turner, *Adversaria Critica: Notes on the Anti-Donatist Dossier and on Optatus*, Books I, II, „Journal of Theological Studies” t. XXVII, 1926, s. 283-296.

³³ H. Baynes, *Optatus*, „Journal of Theological Studies” t. XXVI, 1924, s. 37-44 oraz *Constantine the Great*, s. 75-78.

³⁴ E. Caspar, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte*. 2. *Die römische Synode von 313*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” t. XLVI, 1927 (N. F. 9.) s. 333-346.

³⁵ Por. przyp. 1,

³⁶ H. Grégoire, *La „conversion” de Constantin*, „Revue de l'Université de Bruxelles” t. XXXVI, 1930, s. 231-272; tenże, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la „Vita Constantini” dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas „converti” en 312*, „Byzantion” t. XIII, 1938, s. 561-583 oraz *La vision de Constantin liquidée*; tamże t. XIV, 1939, s. 341-351.

falszerstw było przedstawienie Konstantyna jako chrześcijanina, którym oczywiście nigdy nie był, zaś Licinius jako pogańskiego prześladowcę Kościoła, gdy w rzeczywistości prochrześcijańska polityka, której wynikiem był „edykt mediolański”, była wyłącznym dziełem Licinius. Kartę chrześcijańską wygrywał każdorazowy pretendent do władzy nad Wschodem, gdzie Kościół był potęgą wartą pozyskania. W r. 312/313 w sytuacji tej znajdował się Licinius, oponent Maksiminusa Dai; Konstantyn, czciciel Słońca i przeciwnik Maksentiusa, władającego Italią, gdzie chrześcijanie stanowili drobną mniejszość, nie miał żadnego interesu w ich kokietowaniu. Pierwsze akcenty prochrześcijańskie, pojawiające się w polityce Konstantyna na początku lat dwudziestych, to propagandowe przygotowanie gruntu do ostatecznej rozprawy z Liciniusem, wówczas panem Wschodu. Rzekome wcześniejsze użycie motywów chrześcijańskich przez Konstantyna to ze strony współczesnych badaczy tendencyjne albo nieświadome interpretowanie w tym duchu symboli solarnych. Przedstawiając kłamliwie Licinius jako prześladowcę autor „*Vitae Constantini*” przymuszony był spreparować odpowiednik edyktu mediolańskiego, ogłoszony rzekomo przez Konstantyna po zawładnięciu Wschodem dla naprawienia krzywd, jakich chrześcijanie mieli doznać od jego rywala. Jest nim list do prowincji wschodnich (VC II 24-42), zdaniem Grégoire'a „absurdalny”, nieprawdziwy od początku do końca, fałszerz zapomniał bowiem, że na Wschodzie ogłoszono przed zwycięstwem Konstantyna aż trzy edykty tolerancyjne; żalosne położenie tamtejszych gmin chrześcijańskich, implikowane przedstawieniami edyktu, jest więc jednym wielkim kłamstwem. Zbliżenie Konstantyna do chrześcijaństwa wypłynęło z przyczyn czysto koniunkturalnych; po zwycięstwie nad Liciniusem genialny polityk uznał za stosowne grać komedię dalej, choć w głębi duszy zachował pogańskie przekonania.

Tezy Grégoire'a zdobyły sobie od razu wielu zwolenników zwłaszcza wśród historyków francuskojęzycznych³⁷. Krytyczny głos Josepha Vogta³⁸ pozostał niezauważony z powodu wojny, a inni oponenti zignorowali po prostu absurdalne ich zdaniem poglądy³⁹. Pod koniec lat czterdziestych Grégoire i jego szkoła zdawali się zwyciężać walkowerem. Była to jednak cisza przed burzą. W r. 1948 Andreas Alföldi⁴⁰ wykazał, rozwijając dawny pogląd Boissiera, że pochodzące z lat 313-323 sformułowania panegiryków, edyktu mediolańskiego i Łuku Konstantyna, na które powoływali się przeciwnicy tradycji, nie są odbiciem poglądów cesarza, ale raczej początkiem reakcji pogańskiej na chrześcijańską konwersję władcy. W r. 1953 Grégoire doczekał się wreszcie krytyki swoich tez: Pio Franchi de Cavalieri odparł w sposób miazdzący, punkt po punkcie, jego argumentację przeciw tradycyjnemu autorstwu „*Vitae Constantini*”⁴¹. Poglądy Grégoire'a były w

³⁷ W. Seston, *Constantine as a bishop*, „*Journal of Roman Studies*” t. XXXVII, 1947, s. 127-139; P. Orgels, *A propos des erreurs historiques de la „Vita Constantini”*, [w:] *Mélanges Henri Grégoire* t. IV, 1962, s. 575; J. Zeiller, *Quelques remarques sur la vision de Constantin*, „*Revue des Études Anciennes*” t. LV, 1953, s. 307-333; E. Galletier, [w:] *Panegyriques Latins* t. II, Paris 1952 (wstępy do panegiryków VII, IX i X).

³⁸ J. Vogt, *Streitfragen um Konstantin den Grossen*, „*Römische Mitteilungen*” t. LVIII, 1943, s. 190-203.

³⁹ Grégoire skarżył się na zmowę milczenia w artykule o wymownym tytule *Les pierres qui crient*, „*Byzantion*” t. XIV, 1939, s. 317-321; por. również krytykę Piganiola z roku 1950 pod adresem Vogta i Alföldiego: *aux deux auteurs il est permis de reprocher d'avoir pris si légèrement leur parti des graves critiques de H. Grégoire contre l'authenticité de la „Vita”: tant que la thèse de ce savant n'aura pas été réfutée — et elle ne l'est pas — elle continuera de dominer tout le débat* (Tenze, *L'état actuel*, s. 96).

⁴⁰ A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948.

⁴¹ P. Franchi de Cavalieri, *Constantiniana*, Città del Vaticano 1953.

istocie nie do utrzymania, co obok apodyktyczności jego języka skłoniło takich badaczy jak Baynes czy Alföldi do nie podejmowania z nim w ogóle dyskusji. Abstrahując od faktu, że zestawienia Hieronima są bardzo niekompletne i pomijają dzieła, które znał on sam i których autorstwo nie ulega wątpliwości, oraz że czym innym jest kwestia autorstwa „Vitae Constantini”, czym innym zaś ścisłość zamieszczonych w niej informacji, Grégoire nie podał zadawalającej odpowiedzi na pytanie: *cui bono*, jaka była motywacja domniemanych fałszerstw? ⁴²

Śmiertelny cios zadały tezom Grégoire'a dwa odkrycia dokonane na początku lat pięćdziesiątych. W r. 1951 A. H. M. Jones zidentyfikował odwrotną stronę papirusu londyńskiego nr 878 jako wyciąg na potrzeby administracji lokalnej z normaltywnej części listu Konstantyna do mieszkańców prowincji wschodnich (VC II 26-29), tego samego, który od Burckhardta do Grégoire'a stanowił koronny argument sceptyków przeciw wiarygodności „Vitae Constantini”. W opublikowanym wraz z reedycją papirusu komentarzu Jones stwierdzał: „Papirus dowodzi ponad wszelką wątpliwość autentyczności jednego z dokumentów Konstantyna cytowanych przez Euzebiusza w „Żywocie” i implikuje autentyczność pozostałych. Nie dowodzi to jeszcze że „Żywot”, w którym są zamieszczone, jest dziełem Euzebiusza, ale trudno mi uwierzyć, by późniejszy fałszerz zadawał sobie trud wyszukiwania oryginałów starych dokumentów i przepisywania ich *in extenso*” ⁴³. Drugie odkrycie zawdzięczamy numizmatyce. Zwolennicy tradycji powoływali się od dawna na srebrny medalion wybity w r. 315 z okazji decennaliów cesarskich, którego rewers przedstawia popiersie władcy w hełmie zwieńczonym monogramem Chrystusa, co świadczyłoby o publicznym wyznawaniu przez Konstantyna wiary chrześcijańskiej. Niestety, znano tylko dwa, mocno wytarte egzemplarze serii, z których wiedeński mógł również dobrze przedstawiać gwiazdę * co chryzmę, zaś leningradzki, choć wyraźniejszy też mógł być (i był) interpretowany niejednoznacznie. W r. 1955 Konrad Kraft opublikował świeżo znalezione, monachijski egzemplarz, na którym bez cienia wątpliwości widnieje chryzma ⁴⁴.

W r. 1954, a więc w stulecie ukazania się dzieła Burckhardta, odbył się w Rzymie X Międzynarodowy Kongres Nauk Historycznych, na którym kwestia konstantyńska była jednym z głównych tematów starożytnych. Referował ją Joseph Vogt ⁴⁵, który na podstawie analizy źródeł i dotychczasowej dyskusji opowiedział się bez reszty za tradycyjną wersją nawrócenia Konstantyna. Generalne wnioski Vogta, zebrane w poprawionym wydaniu jego dzieła „Constantin der Grosse und sein Jahrhundert” ⁴⁶ spotykały się z ogólną akceptacją i mimo upływu trzydziestu lat można je uznać w zasadzie za ostatnie słowo kwestii konstantyńskiej w sprawie nawrócenia cesarza. Nawrót zaufania do źródeł symbolizuje wydane w tym sa-

⁴² Inni krytycy Grégoire'a: A. Piganiol, *Sur quelques passages de la „Vita Constantini”*, [w:] *Mélanges Henri Grégoire* t. II, Bruxelles 1950, s. 513-518; F. Vittinghoff, *Eusebius als Verfasser der Vita Constantini*, „Rheinisches Museum” N. F. t. XCVI, 1953, s. 330-373.

⁴³ A. H. M. Jones, T. C. Skeat, *Notes on the Genuineness of the Constantinian Document in Eusebius' Life of Constantine*, „Journal of Ecclesiastical History” t. V, 1954, s. 196-200. Najnowsze i najpełniejsze opracowanie problemu *Vitae Constantini*: F. Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblem der „Vita Constantini”*, „Klio” t. XL, 1962, s. 187-243.

⁴⁴ K. Kraft, *Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, „Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte” t. V/VI, 1954/1955, s. 151-178.

⁴⁵ Por. przyp. 1.

⁴⁶ J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, wyd. II, München 1960.

mym r. 1954 dzieło Hermanna Dörriesa pod znamienym tytułem „Das Selbstzeugnis Kaisers Konstantins”⁴⁷ — zestawienie wszystkich dokumentów przypisywanych Konstantynowi oraz materiału numizmatycznego tak, by źródła mówiły same za siebie.

Ustalenia lat pięćdziesiątych przyniosły zasadniczy zwrot w dyskusji. Kwestia konstantyńska jest nadal otwarta, ale nastąpiło w niej znamienne przesunięcie akcentów. Prawie nikt ze specjalistów nie neguje dziś faktu nawrócenia Konstantyna w r. 312⁴⁸, rozumianego zresztą bardziej jako opowiedzenie się cesarza za nową wiarą; bliższe jej poznanie było procesem wieloletnim, zdaniem wielu badaczy nie zakończonym aż do jego śmierci⁴⁹. Dla uznania Konstantyna za chrześcijanina wystarczy wszakże fakt, że się za takowego uważał; to, że jak się wydaje, do końca nie rozumiał przyjętej przez siebie wiary, jest w tym wypadku bez znaczenia. Przedmiotem kontrowersji jest dziś głównie jego polityka religijna oraz problem relikwów pogańskich w okresie między wojną z Maxentusem a ostatecznym pokonaniem Licinusa. Stuletnie z górą zmagania autorytetów do tego stopnia wystraszyły natomiast przedstawiciele pokrewnych dziedzin i okresów, że wolą w ogóle nie wypowiadać się na ten zapalny temat. Typowym reprezentantem tego stanowiska jest np. Marcel Simon, który w wydanej u nas niedawno „Cywilizacji wczesnego chrześcijaństwa” pisze w sprawie nawrócenia Konstantyna: „Pomimo namiętnych dyskusji i coraz to obfitszych publikacji, jakie ukazały się w ostatnich dziesięciu latach, daleko nam jeszcze do pełnego naświetlenia tego faktu — Nie wiem czy kiedykolwiek dojdziemy prawdy, jeśli będziemy musieli poprzestać na tych źródłach, jakimi obecnie rozporządzamy, a które są sprzeczne i najczęściej wątpliwe”⁵⁰. Wbrew tej opinii wydaje się, że największym osiągnięciem w kwestii konstantyńskiej jest właśnie większe zaufanie do źródeł i pokora wobec brzytwy Ockhama. Jak w całej historiografii, tak i w tym jej wycinku przeżyło się pogardliwe odrzucanie przekazów z epoki jako fałszerstw oraz polowania na interpolacje; zwycięża zasada, że trudności interpretacyjne należy rozwiązywać pogłębiając analizę, nie zaś omijać amputacjami niewygodnych partii bazy źródłowej.

Odwrot od hiperkrytycyzmu zrehabilitował nie tylko źródła pod względem formalnym, ale zawarte w nich treści. Od strony merytorycznej nawrócenie Konstantyna obejmuje szereg zagadnień, z których wyjściowym jest dyskusja nad wizją cesarza z r. 312. W sprawie tej przeważa przekonanie, że wizja miała miejsce (A. H. M. Jones skądinąd akcentujący „synkretyzm” religijny poglądów cesarza, zwraca uwagę, że miał ich tuziny), i że jej okoliczności oraz treść oddaje przekaz Laktancjusza⁵¹. Czy wszakże należy za Euzebiuszem utożsamiać to przeżycie wewnętrzne z nawróceniem na chrześcijaństwo? Z faktu uznania za autentyczny listu Konstantyna do synodu w Arles wynika, że w kilkanaście zaledwie miesięcy po bit-

⁴⁷ Göttingen 1954.

⁴⁸ Charakterystyczne, że autor najnowszego ważnego dzieła poświęconego kwestii konstantyńskiej, T. D. Barnes (*Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass. 1981) nie dyskutuje w ogóle problemu nawrócenia Konstantyna w roku 312 właśnie jako nie podlegającego dyskusji. Por. *Konstantin der Grosse*, wyd. H. Kraft, Darmstadt 1974.

⁴⁹ Aspekt ten podkreślają szczególnie zwolennicy tezy o etapie synkretycznym w życiu religijnym Konstantyna. I tak H. A. Drake (op. cit., s. 47) uważa, że rok 312 należy uznać za datę nie „nawrócenia” cesarza, ale jego „inspiracji”. Nie wydaje się, by podobne igraszki semantyczne miały większy walor poznawczy.

⁵⁰ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa* (tłum. E. Bąkowska), Warszawa 1981, s. 221.

⁵¹ Głównym problemem w sprawie wizji Konstantyna jest fakt, że przekaz Laktancjusza zdaje się wskazywać, iż znak będący jej treścią miał kształt krzyża monogramatycznego, podczas gdy medalion z roku 315 wskazuje na chryzmę; por. H. T. Marrou, *Autour du monogramme constantinien*, [w:] *Mélanges*

wie na Moście Mulwijskim cesarz nie tylko przyznał się do wyznawania chrześcijaństwa (czynił to wszak już w listach datowanych na koniec roku 312), ale również nawiązywał do swego cudownego nawrócenia jako przykładu działania łaski Bożej; po kolejnych kilkunastu miesiącach srebrne medaliony wybite z okazji decennaliów cesarskich obwieszczają całemu światu chrześcijańskie wyznanie wiary Konstantyna⁵². Dowody te, jako pochodzące od niego samego, są nie do podważenia, chyba, że uznamy, iż wobec chrześcijan podawał się za chrześcijanina, wobec pogan za poganina, i że nikt nie przeniknął tej mistyfikacji. Oprócz tego przytacza się szereg argumentów pośrednich: przede wszystkim, wbrew samemu Alföldi'emu, przeważa dziś opinia Strauba i Ruyschaerta⁵³, iż po zwycięstwie na Moście Mulwijskim pogromca Maxentiusa nie wszedł na Kapitol i nie złożył zwyczajowych ofiar Jowiszowi Najlepszeemu Największemu, dając tym jawne świadectwo całkowitego zerwania z religią oficjalną. Głównym dowodem jest kompletnie niezrozumiałe w przeciwnym razie pominięcie tego kulminacyjnego punktu uroczystości na Łuku Konstantyna oraz w panegiryku z r. 313 skądinąd opisującym szczegółowo triumfalny wjazd cesarza do Rzymu⁵⁴. Inauguracja decennaliów w r. 315 odbyła się już z całą pewnością „bez dymu i ognia” ofiar pogańskich — mamy na to świadectwo Euzebiusza. Równie jednoznaczna jest wymowa prochrześcijańskich posunięć Konstantyna-władcy. Jego faworyzujące chrześcijan ustawodawstwo znamy z listów związanych z problemem donatystów oraz z zachowanego u Laktantiusa i Euzebiusza edyktu Liciniusza, regulującego sytuację Kościoła w prowincjach wschodnich, zdobytych przezeń na Maximinusie, a uzgodnionego uprzednio z Konstantynem w Mediolanie⁵⁵. Inspiratorem owego „edyktu mediolańskiego” był z całą pewnością Konstantyn, który zresztą zaraz po zwycięstwie nad Maxentiusem zdołał, choć na krótko, skłonić nawet Maximinusa do zaprzestania prześladowań. Litera edyktu mediolańskiego zrównała chrześcijaństwo z kultami tradycyjnymi, ale Konstantyn interpretował ją w duchu zdecydowanie faworyzującym Kościół, o czym świadczą jego przywileje dla gmin chrześcijańskich i biskupów, a zwłaszcza cesarski iście dar dla papieży — pałac Laterański i niezwykle bogate uposażenie dla wzniesionej wkrótce na tym terenie bazyliki⁵⁶, wszystko to dokonane podczas jego dwumiesięcznego pobytu w Mieście po zwycięstwie nad Maxentiusem. Wreszcie rehabilitacja przekazu Euzebiusza z „*Historiae Ecclesiasticae*”, powtórzonego w „*Vita Constantini*”, o posągu ustawionym po tym zwycięstwie w

Etiénne Gilson, Paris 1959, s. 403-414. Propozycja rozwiązania tego dylematu, zob. A. Ziółkowski, *Wizja Konstantyna: reinterpretacja*, „*Vox Patrum*” t. IV, 1983, s. 200-214.

⁵² Najnowsze opracowanie numizmatyki kontantyńskiej: P. Brunn, [w:] *Roman Imperial Coinage* t. VII: *Constantine and Licinius A. D. 313—337*, London 1966. Autor ten uważa, że chryzma nie jest znakiem chrześcijańskim (tamże, s. 61), ale jest w swym poglądzie odosobniony.

⁵³ J. Straub, *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol*, „*Historia*” t. IV, 1955, s. 297—313; J. Ruyschaert, *Essai d'interprétation synthétique de l'Arc de Constantin*, „*Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*” seria III: *Rendiconti* t. XXXV, 1962-1963, s. 79-100.

⁵⁴ Wagę tego argumentu ilustruje fakt, że nawet czołowy obrońca wersji tradycyjnej, A. Alföldi (op. cit., s. 62) uważał był, że mimo nawrócenia Konstantyn nie mógł nie wejść na Kapitol po zwycięstwie i nie złożyć tam ofiar.

⁵⁵ Zob. M. A. Anastos, *The Edict of Milan (313). A Defence of Its Traditional Authorship and Designation*, „*Revue des Etudes Byzantines*” t. XXV, 1967, s. 13-41.

⁵⁶ Zob. zwłaszcza Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome. son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-400)* t. I, Rome 1976, s. 9-96 (zwłaszcza s. 4-14, 79-81).

absydzie Bazyliki Maxentiusa⁵⁷, przedstawiającym Konstantyna dzierżącego *labarum*, a opatrzonym inskrypcją zredagowaną przez samego cesarza, w której mowa o „zbawczym znaku”, który przyniósł Rzymowi wolność, świadczy raz jeszcze o otwartym wyznaniu przez Konstantyna wiary chrześcijańskiej zaraz po bitwie na Moście Mulwijskim.

Wszystkim tym dowodom można przeciwstawić właściwie tylko jeden kontrargument: czym w takim razie należy tłumaczyć fakt utrzymywania się, obok symboli chrześcijańskich, motywów solarnych na monetach Konstantyna aż po rok 323? Czy relikdami domniemanego wcześniejszego myślenia synkretycznego lub ukrytymi sympatiami pogańskimi? Czy sabotażem ze strony zarządców mennic lub respektowaniem poglądów Liciniusza i większości poddanych? Czy wreszcie asymilacją przez chrześcijaństwo zewnętrznych oznak kultu solarnego poprzez koncepcję Chrystusa — *Solis Salutis*? Jedno nie ulega wątpliwości: ciężar gatunkowy tej obiekcji jest zbyt mały, by mógł zrównoważyć siłę jednoznacznych argumentów przemawiających za wersją tradycyjną, iż Konstantyn nawrócił się na chrześcijaństwo zapewne pod wpływem wizji, a na pewno w wyniku szczęśliwego obrotu wojny z Maxentusem, który przypisywał pomocy Bogu chrześcijan.

Na zakończenie kilka słów o polskiej literaturze przedmiotu. Jest ona niesłychanie uboga, składają się na nią dwie książki o identycznym tytule: „Konstantyn Wielki”, Arkadiusza Lisieckiego z r. 1913 i Aleksandra Krawczuka z r. 1970 (II wydanie 1985)⁵⁸. Monografia ks. Lisieckiego, choć mocno przestarzała, jest dziełem bardzo interesującym jako pomnik ówczesnej ortodoksji katolickiej w kwestii konstantyńskiej. Książka Krawczuka, jedyna ogólnie dziś dostępna biografia Konstantyna w języku polskim, jest merytorycznie niemal równie anachroniczna, z tym że reprezentuje obóz przeciwny: dla obronienia tezy, iż Konstantyn nie nawrócił się w roku 312, autor zalicza beztrąsko do fałszerstw najważniejsze dokumenty przekazane przez Euzebiusza i Optatusa; „Vita Constantini” jest dla niego „w najlepszym razie nader swobodną przeróbką jakiegoś dzieła biskupa z Cezarei”⁵⁹. Tego rodzaju poglądy były już od dawna odrzucone przez naukę w roku I wydania książki, co czyni je tym bardziej przestarzałymi w roku 1985, gdy została wydana powtórnie bez żadnych, niestety, zmian.

⁵⁷ J. Vogt, *Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Grossen*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” t. LXI, 1942, s. 171—190. Stanowisko przeciwne reprezentuje G. Bonamente, *Eusebio, Storia Ecclesiastica IX 9 e la versione cristiana del trionfo di Constantino*, [w:] *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma 1981, s. 55—76.

⁵⁸ A. Lisiecki, *Konstantyn Wielki*, Poznań 1913; A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1970, wyd. II, Warszawa 1985.

⁵⁹ A. Krawczuk, op. cit., wyd. I, s. 204.