

Janiszewski, Paweł

Między apokaliptyką, Arystotelesem i astrologią: "Historia kościelna" Filostorgiosa

Przegląd Historyczny 87/2, 243-263

1996

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.

Między apokaliptyką, Arystotelesem i astrologią: „Historia kościelna” Filostorgiosa

Każdy czytelnik dzieł późnoantycznych historyków odnotowuje od razu, z niejakim zdziwieniem, obecność tak licznych i tak rozbudowanych opisów klęsk elementarnych i fenomenów nadnaturalnych, że ich pojawienie się przychodzi uznać za charakterystyczną cechę tego gatunku historiograficznego. Traktowany w najlepszym przypadku z niejakim rozbawieniem, ów obfity materiał pogrzebany w opisach nieszczęść pozostał poza sferą zainteresowań nowoczesnej historiografii. Relacje o trzęsieniach ziemi, huraganach, zaćmieniach słońca i kometach bywają niekiedy przedmiotem szczegółowych analiz przy okazji dyskusji nad chronologią określonego ciągu wydarzeń, nikt jednak dotąd nie spróbował potraktować ich jako autonomicznego przedmiotu poszukiwań. Tymczasem owa zaniedbana przez historiografię problematyka okazuje się niezmiernie interesująca i — z perspektywy studiów nad mentalnością epoki — niezwykle płodna. Otwiera ona nowe możliwości badania historiograficznych i teologicznych koncepcji późnego antyku. Spróbuję przekonać o tym czytelnika na przykładzie dzieła jednego autora — Filostorgiosa.

Filostorgios jest bez wątpienia najbardziej interesującym autorem wśród pisarzy uprawiających w IV i V w. gatunek zwany historią kościelną. Jego praca wykorzystująca dobre źródła dostarcza wielu nieznanych skądinąd informacji, z racji zaś jego proariańskich poglądów doktrynalnych prezentuje zupełnie inny sposób patrzenia na wydarzenia niż ten, który znajdziemy u innych przedstawicieli tego gatunku będących nicejczykami.

Jest też Filostorgios najbardziej niedocenianym historykiem Kościoła. Ujemny wpływ na stan badań nad tym autorem miał fatalny stan zachowania jego dzieła oraz zła opinia o Filostorgiosie jako heretyku i fantaście sformułowana przez Focjusza. W latach trzydziestych Joseph B i d e z podjął próbę przełamania tego stanu rzeczy¹, ale dopiero ukazanie się w 1981 r. trzeciego, znakomitego wydania całej spuścizny Filostorgiosa, opracowanego w sposób mistrzowski przez Friedhelma W i n k e l m a n n a spowodowało przełom. Już w 1982 r. powstał artykuł Zinaidy U d a l c o w e j na temat Filostorgiosa, a w 1988 r. D i M a i o zajął się jego dziełem jako jednym ze źródeł Zonarosa. W 1990 r. Alanna Emmett Nobbs pisała m.in. o stosunku Filostorgiosa do przeszłości. W 1991 r. został opublikowany bar-

¹ J. B i d e z, *Fragments nouveaux de Philostorge sur la Vie de Constantin*, „Byzantion” t. X, 1935, s. 403-437.

dzo interesujący tekst Giuseppe Zecchini poświęcony całościowej analizie tej „Historii kościelnej”. W 1995 r. wydana została też praca Richarda Lima, w której stosunkowo dużo miejsca zajmuje problem ruchu anomejskiego i roli jaką odgrywał w nim Filostorgios².

To, co wiemy o samym Filostorgiosie³ pochodzi wyłącznie z jego dzieła. Urodził się w 368 r., gdyż w 388 r. przybył do Konstantynopola, mając lat 20. Pochodził z Borissos w prowincji Cappadocia Secunda, z rodziny chrześcijańskiej. Ojciec Filostorgiosa, Karterios, przyjął nauki Eunomiosa stając się anomejczykiem i nawrócił na tę doktrynę swoją żonę imieniem Eulampios, jej braci i jej ojca, prezbitera Anysiosa. Filostorgios był więc od początku wyznawcą skrajnego arianizmu, głoszącego, że Syn jest ἀνόμοιος („niepodobny”) do Ojca. Orientację tę pogłębił jego kontakt z samym Eunomiosem (zm. 394), głównym ideologiem doktryny anomejskiej, uczniem i sekretarzem twórcy całego ruchu, Aetiosa z Antiochii (zm. 366). Eunomiosa poznał Filostorgios podczas jednego z jego wygnań, gdy herezjarcha przebywał w swym majątku (lata 387-390). Pod wpływem tego spotkania Filostorgios napisał nawet, niezachowaną, apologetyczną biografię swego mistrza.

Nie wiadomo jak długo pozostawał Filostorgios w Konstantynopolu po 388 r., być może aż do śmierci w czasach Teodozjusza II, gdyż pod koniec swojej „Historii kościelnej” (XII 11) pisze o schizmie w łonie eunomian tego miasta. Z drugiej strony musiał jednak dużo podróżować. Lim porównuje go nawet do Kosmasa Indikopleustesa ponieważ wykazuje się bardzo dobrą znajomością geografii cesarstwa, wykraczającą poza to, co mógł przeczytać w swoich źródłach, albo usłyszeć od innych⁴. W wielu miejscach jego pracy odnosi się wrażenie, że są to relacje naocznego świadka.

O wykształceniu Filostorgiosa niewiele można powiedzieć. Uderza dobra znajomość Biblii, zainteresowania teologiczne i spora wiedza z zakresu klasycznej filozofii, nauki, a nawet medycyny. Filostorgios zna, na przykład, teorie na temat przyczyn trzęsień ziemi oraz charakteru zjawisk astronomicznych i meteorologicznych. Interesują go w szczególności obserwacje nieba, jego opisy zjawisk tam zachodzących wprawiają w prawdziwe zdumienie. Można też wyczuć w jego pracy pewne inklinacje do klasycznej astrologii. Poza tym w jego dziele pojawiają się tak typowe dla tradycyjnej historiografii antycznej ekskursy geograficzne — na temat Alp Julijskich (III 24), rejonu Siri koło Axum (III 6), Tygrysu i Eufratu (III 7-8), rzeki Jordan (VII 36), Dafne (VII 8a).

Nie jest też dziełem przypadku, że pewne twierdzenia Filostorgiosa dają się odnieść do przyrodniczych badań Arystotelesa. Mistrz naszego autora, Eunomios,

² J. Bidez, F. Winkelmann, *Philostorgius, Kirchengeschichte*, Berlin 1981, w serii *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte*, zaopatrzony w obszerny i bardzo dobry wstęp. Prace o Filostorgiosie: Z. Udalcowa, *Filostorgij — predstaviteľ jeretickeskoj cerkovnoy istoriografii*, „Wizantijskij Wriemennik” t. XLIV, 1983, s. 3-17; M. Di Maio, *Smoke in the Wind: Zonara's Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch and John of Rhodes in Narrative of the Neo-Flavian Emperors*, „Byzantion” t. LVIII, 1988, s. 230-255; A. E. Nobs, *Philostorgius' View of the Past*, [w:] *Reading the Past in Late Antiquity*, wyd. G. Clark, Australian National University Press, 1990, s. 251-264; G. Zecchini, *Filostorgio*, [w:] *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, wyd. A. Garzya, Napoli 1991, s. 579-598; R. Lim, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Los Angeles 1995, s. 109-148.

³ Dane biograficzne zestawiam za wstępem Winkelmann'a oraz cytowanymi wyżej pracami Udalcowej i Lima.

⁴ R. Lim, op. cit., s. 148.

ma bowiem opinię „arystotelesowskiego racjonalisty”⁵. Jego natomiast nauczyciel, Aetios, doszedł — zdaniem Sokratesa (II 35) — do swoich doktrynalnych ustaleń za sprawą „Kategorii” Arystotelesa.

Z tym ściśle związana jest kwestia anomejskiego światopoglądu Filostorgiosa, rzutująca na jego stosunek do natury i zjawisk w niej zachodzących. Jeżeli bowiem Bóg jest z definicji istotą doskonałą pod każdym względem, Jezus zaś, wcielony Logos, cierpiał, odczuwał pragnienie, zmęczenie, urodził się i umarł na krzyżu, to powiedzenie, że jest on współistotny Ojcu, jest straszną herezją, ponieważ odnosi jego ułomności do Absolutu. Dlatego Aetios i Eunomios mówili, że Syn jest niepodobny do Ojca. Z tego więc punktu widzenia nicejczycy i umiarkowani arianie, którzy relację między Ojcem a Synem charakteryzowali terminem *ὁμοιος* („podobny”) lub *ὁμοιούσιος* („o podobnej istocie”) są zwykłymi bluźniercami. Triumf zaś nicejczyków w czasach Teodozjusza I i jego potomków, oraz prześladowanie anomejczyków, musiały kojarzyć się Filostorgiosowi z apokaliptycznymi wizjami fałszywego Proroka i zwycięstwa nieprawdziwej wiary u kresu czasu. Jeżeli do tego dodamy dobrze poświadczone, częste w początkach V w. klęski elementarne, najazdy barbarzyńców i niebieskie fenomeny (zaćmienia, komety), to nie trudno nam będzie zrozumieć skąd wzięła się apokaliptyczna obsesja autora.

Nie kłóci się to z jego „ściśle naukową” wiedzą na temat przyczyny zjawisk przyrodniczych, gdyż Filostorgios zdaje się oddzielać ich przyczynę pierwszą, główną „podtrzymującą” (*συνεκτικὴ αἰτία* u Arystotelesa), od przyczyn drugich. Te ostatnie to znane mu mechanizmy powodujące, na przykład, trzęsienia ziemi na skutek ruchów wiatrów w podziemnych rozpadlinach, podobnego działania zgromadzonej tam wody, czy „kruszenie się” samej skorupy ziemskiej. Ale przyczyną pierwszą tych zjawisk jest Bóg, zsyłający owe fenomeny, aby dać znak, że oto czas się wypełnił i zbliża się kres świata (XII 10 w „Epitome”). Szczegółowa analiza tekstu „Historii kościelnej” Filostorgiosa wykaże słuszność zasygnalizowanych tu koncepcji i rozwinię ich treści.

Panuje dziś zgodność co do tego, że dzieło Filostorgiosa powstało pomiędzy 425 a 433 r.; *terminus post quem* jest tu upadek uzurpatora Jana (maj 425), ostatni chronologicznie fakt wspomniany przez autora (XII 14). *Terminus ante quem* stanowi zaś pożar Konstantynopola (sierpień 433), którego nie wspomina autor w swej długiej liście klęsk nękających świat w czasach Teodozjusza II (XII 8-11). Przy tej ostatniej dacie pozostają Bidez-Winkelmann i Zecchini; chociaż usiłowano ją podważyć i przesunąć na koniec lat trzydziestych V w., argumenty jednak przemawiające za tym są dość wątpliwe⁶. Wiemy natomiast, że pierwotny tekst „Historii kościelnej” Filostorgiosa zaczynał się u progu działalności Ariusza w Aleksandrii (ok. 318 r.), a kończył właśnie na śmierci Jana i inronizacji Walentyniana III (425).

Dzieło Filostorgiosa nie jest zachowane w postaci oryginalnej, można je tylko częściowo rekonstruować na podstawie późniejszych streszczeń i tekstów je wykorzystujących. Mistrzowskim popisem tego typu przedsięwzięcia jest wspomniane już wydanie Bideza-Winkelmanna. Większość z analizowanego dalej materiału

⁵ O ruchu anomejskim: R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy (318-381)*, Edinburgh 1988, s. 598-611 (Aetios) i 611-636 (Eunomios); por. także M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 253-250.

⁶ F.M. Clover, *Olympiodorus of Thebes and Historia Augusta*, [w:] *Bonner Historia Augusta — Colloquium*, 1978/1981, Bonn 1983, s. 136-141. Polemikę z Cloverem podjął T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, Mass. 1993, s. 307.

pochodzi z tak zwanego „Epitome” Focjusza, częściowo też z „Artemii Passio” Jana z Rodos, a w jednym przypadku także z Codex Angelicus gr. 22, zawierającego utwór zatytułowany „Vita Constantini”. Poza tym informacje o pierwotnym tekście „Historii kościelnej” Filostorgiosa pochodzą z: „Liber Suda”, „Thesaurus orthodoxae fidei” Niketasa Akominatosa, dwóch epigramów z „Antologii Palestyńskiej” (II 20, II 33), „Martyrium Arethae” Symeona Metaphrastes, „Archaologia” Jana z Antiochii oraz innych prac, które posługiwały się dziełem Filostorgiosa⁷. Na większą uwagę zasługują tu tylko trzy pierwsze teksty.

W „Bibliotece” Focjusza⁸ znajduje się wprawdzie kodeks 40 będący krótkim omówieniem „Historii kościelnej” Filostorgiosa, ale nie ten tekst jest dla rekonstrukcji jego dzieła podstawowy. Znacznie ważniejszy jest osobny, obszerniejszy wyciąg znajdujący się w miejscu kodeksu 40 w późniejszych, datowanych na XIV-XVI w. rękopisach pracy tego patriarchy. Zawarty w nich tekst określany jest przez wydawców Filostorgiosa mianem „Epitome”. Mimo, że jest on tylko wyciągiem z pierwotnego tekstu Filostorgiosa, to niektóre jego części wyglądają na prawie dosłowne cytaty⁹.

Co do „Artemii Passio” to w wielu miejscach jest ono obszerniejsze od „Epitome” Focjusza i dokładniej relacjonuje wydarzenia, co skłania do myślenia, że to właśnie ten utwór jest bliższy pierwotnemu tekstowi Filostorgiosa.

Porównanie obu tekstów wywodzących się z „Historii kościelnej” Filostorgiosa prowadzi do wniosku, że „Epitome” i „Passio” omawiając ten sam epizod oddają go identycznymi słowami, nawet konstrukcja zdań, szyk wyrazów w zdaniu i ich forma gramatyczna są częściowo identyczne.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że autorzy „Epitome” i „Artemii Passio” przemilczeli pewne epizody zawarte w pierwotnym tekście „Historii kościelnej” Filostorgiosa. Dowodzi tego przypadek zaćmienia słońca i trzęsienia ziemi z 325 r. w Chalcedonie. Otóż informację na ten temat przechował tylko znajdujący się w „Codex Angelicus gr. 22” dodatek do „Vita Constantini” będący kompilacją głównie „Żywotu Lucjana” i „Historii kościelnej” Filostorgiosa.

Biorąc wszystko to pod uwagę nigdy nie możemy mieć pewności co do tego, czy analizowany fragment miał taką właśnie dokładnie postać w pierwotnym tekście „Historii kościelnej” Filostorgiosa. Jednak znajomość praktyki brewiarzystów polegającej na prawie dosłownym przepisywaniu całych epizodów, streszczaniu innych i przemilczaniu kolejnych oraz oczywiste zbieżności między „Epitome” i „Passio Artemii”, pozwalają mówić o analizie „tekstu Filostorgiosa”. Wzmacnia to również obecność w „Epitome” krótkich zdań pochodzących od Focjusza, który po (dosłownym) przytoczeniu tekstu Filostorgiosa, szczególnie zaś ustępów „nieortodoksyjnych” lub trudnych do przełknięcia dla nicejczyków dodaje (na przykład): „jak ten bezbożnik złowrogo mówi... (VI 10)”.

⁷ Szczegółowy wykaz testimoniów Filostorgiosa (razem z ich tekstami) znajduje się w wydaniu B i d e z - W i n k e l m a n n.

⁸ Na temat samego Focjusza por. P. L e m e r l e, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, s. 177-204.

⁹ Technika pracy Focjusza zajmował się bliżej T. H ä g g, *Photius at Work: Evidence from the Text of the Bibliotheca*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” t. XIV, 1973, s. 213-222; t e n z e, *Photius als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Excerptiens in der Bibliothek*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 8, Uppsala 1975; J. S c h a m p, *Photios histories des lettres la Bibliothèque et ses notices biographiques*, Paris 1987; W. T. T r e a t g o l d, *The nature of Bibliotheca of Photius*, „Dumbarton Oaks Studies” 18, 1980.

Co do źródeł Filostorgiosa, to na ten temat dużo piszą wydawcy jego pracy, Bidez i Winkelmann. W świetle ich badań nie ulega wątpliwości, że korzystał on z dzieł jakichś dobrze poinformowanych, proariańskich autorów¹⁰. Najciekawsze, najobszerniejsze i najbardziej ważne w warstwie interpretacyjnej (z mojego punktu widzenia) przekazy Filostorgiosa na temat komety z 389 r. (X, 9) czy kataklizmów epoki Arkadiusza (XI, 7-8), są zapewne relacjami naocznego świadka. Szczególnie drobiazgowy opis komet z 389 (X, 9) i 418 roku (XII, 8), widocznych za życia autora w całym basenie Morza Śródziemnego, nosi piętno własnej obserwacji Filostorgiosa.

W pracy Filostorgiosa, w obecnej postaci, dla okresu lat ok. 318-425 zostały uwzględnione następujące kataklizmy i fenomeny: I, 6 — tzw. wizja Konstantyna; II, 1 — zaćmienie słońca i trzęsienie ziemi w Chalcedonie 26 lipca 325; II, 16 a — kometa z 336 r.; III, 26 — ukazanie się znaku krzyża na niebie 7 maja 351; IV, 10-11 — trzęsienie ziemi, pożar i tsunami, których ofiarą padła Nikomedia 24 sierpnia 358; VII, 8a — pożar Dafne 22 października 362; VII, 9 i 9a — fenomeny jerozolimskie 363 r. (huragan, trzęsienie ziemi, ogień) i wstrząs z 19 maja 363 w Palestynie; X, 9 — kometa z 389 r.; X, 11 — kometa z 390 r.; XI, 7-8 — apokaliptyczne klęski epoki Arkadiusza (ok. 400 r.): wojna, głód, zaraza, dzikie zwierzęta pożerające ludzi, trzęsienia ziemi, powódzie, susze, huragany, burze gradowe, wielkie śnieżyce i mrozy, najazdy Hunów, Persów, plemion afrykańskich, rebelie, ukazanie się komety; XII, 8-10 — apokaliptyczne klęski epoki Teodozjusza II (około 418 r.): zaćmienie słońca, susza, kometa (lub, jak chce Filostorgios inny, ponadnaturalny fenomen niebieski), trzęsienia ziemi, ogień z niebios (πῦρ οὐρανόθεν), wielkie tsunami posejsmiczne.

Ów robiący wrażenie katalog (11 przypadków klęsk żywiołowych!) wymaga kilku słów komentarza. Otóż nie mniej istotne od tego, co się w nim znajduje, są przemilczenia autora. Nie pisze on nic o trzęsieniach ziemi czasów Walensa, które spełniają bardzo istotną rolę w pracach Sokratesa¹¹ i Sozomenosa¹². Udowadniali oni, że kataklizmy te były związane z ostrą, antynicejską polityką tego ariańskiego cesarza. Zrozumiałym staje się więc, że Filostorgios — anomejczyk, wolał rzecz taktownie przemilczeć. Równie znamienny jest sposób, w jaki autor pisze o bitwie na Frigidus. Wspomina jedynie lakonicznie o zwycięstwie Teodozjusza I nad Eugeniuszem, po czym zaraz przechodzi do opisu ciężkiej choroby zwycięskiego cesarza, jego śmierci i przekazania władzy nieletnim synom. Ani słowa o tym, co stanowi wspólny podstawowy motyw relacji Rufina, Sokratesa i Sozomenosa na ten temat, mianowicie opis zesłanego przez Boga cudownego huraganu, dzięki któremu pobożny cesarz Teodozjusz pokonał pogańskiego uzurpatora. Podobnych braków jest więcej. Nie może to być skutkiem skrótów dokonanych przez brewiarzystów Filostorgiosa, gdyż ci, jako poprawni nicejczycy, na pewno nie zrobiliby tego, jeśli zostawiali apokaliptyczne fragmenty atakujące Teodozjusza i jego synów. Opisy kataklizmów i fenomenów pokrewnych były oczywiście bardzo nośnym materiałem propagandowym w ówczesnych sporach światopoglądowych. Wykorzystywał

¹⁰ Na temat zaś ariańskiej historiografii przed Filostorgiosem pisał stosunkowo niedawno H.Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichkirche*, Tübingen 1988 (m.in. s. 134-141), do którego trzeba tu odesłać.

¹¹ H.E. IV, 3; IV, 11. Tekst Sokratesa cytuję wedle wydania G.Ch. Hansen, Berlin 1995, w serii: *Griechischen Christlichen Schriftsteller*.

¹² H.E. V, 10; VI, 2; VI, 10. Tekst Sozomenosa cytuję wedle wydania J. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1960, w serii: *Griechische Christliche Schriftsteller*.

je Orozjusz przeciw poganom, Rufin, Sokrates, Sozomenos przeciw heretykom, a Eunapios przeciw „burzycielom świątyń” czyli chrześcijanom¹³. Filostorgios sięgnął więc do gotowego już arsenału, aby tą samą bronią atakować nicejczyków i innych wrogów anomejczyków, nie zapominając o poganach i Żydach.

Z listy kilkunastu katastrof i nadzwyczajnych fenomenów opisanych przez Filostorgiosa wybrałem przykłady warte szczegółowej analizy. Pierwszy dotyczy ukazania się nad Jerozolimą 7 maja 351 wielkiego, promiennego znaku krzyża (III, 26), drugi poświęcony jest klęskom czasów Juliana Apostaty (VII, 8 i 9). Zajmę się też dwoma dużymi ekskursami zamieszczonymi przez Filostorgiosa w XI, 7-8 i XII, 8-10 na temat apokaliptycznych kataklizmów nękających świat za panowania Arkadiusza i Teodozjusza II.

1. FENOMEN JEROZOLIMSKI (7 MAJA 351)

Stosunkowo dużo miejsca poświęca Filostorgios wspomnianemu i przez innych historyków Kościoła tak zwanemu fenomenowi jerozolimskiemu z 7 maja 351, czyli domniemanemu ukazaniu się na niebie wielkiego, płomiennego znaku krzyża. Relacja Filostorgiosa, zawarta w III, 26, z kilku względów zasługuje na szczególną uwagę. Przede wszystkim jest wcześniejsza od paralelnych przekazów Sokratesa i Sozomenosa, jest w ogóle pierwszą chronologicznie informacją na ten temat zawartą w pracy typu „historia kościelna”. Jedynym starszym przekazem na ten temat jest opisujący to zjawisko list Cyryla Jerozolimskiego do cesarza Konstancjusza¹⁴. Poza tym tekst Filostorgiosa przynosi garść szczegółów nieznanymi innym autorom. Również sposób, w jaki Filostorgios interpretuje to zjawisko, jest zupełnie wyjątkowy, niezgodny z ujęciem tego fenomenu znanym z prac późniejszych historyków Kościoła.

Zastanawiająca jest też zbieżność relacji Filostorgiosa z późniejszym przekazem „Chronicon Paschale” na ten temat. Nadto jeszcze wersję Filostorgiosa znamy obecnie z dwóch niezależnych wyciągów sporządzonych z jego „Historii kościelnej”, tzn. z „Epitome” Focjusza i „Artemii Passio”. Pozwala to przeniknąć nieco mechanizmy obróbki, jakim uległ pierwotny tekst dzieła Filostorgiosa. Bliskość zaś obu postaci tekstu, identyczna terminologia, prawie identyczny styl i forma gramatyczna wyrazów w zdaniu, pozwalają mieć większe zaufanie do brewiarzystów. Stąd i pisanie na tej podstawie o poglądach i sądach samego Filostorgiosa staje się bardziej uzasadnione.

Obie wersje tekstu Filostorgiosa, z „Epitome” Focjusza i z „Artemii Passio”, umieszczają fenomen jerozolimski w identycznym kontekście, na który składają się uzurpacja Magnencjusza (18 stycznia 350) i wynikła z niej wojna domowa trwająca do sierpnia 353 r. Obszerniejsza jest jednak wersja „Epitome”, gdzie jest mowa najpierw o rebelii Magnencjusza i śmierci Konstansa (18 stycznia 350) oraz cesarskiej proklamacji Wetrana (1 marca 350) i pochodzie wojsk Szapura na Nisibis. Następnie dowiadujemy się o wyniesieniu Gallusa do godności cesarza (15 marca 351). Po tym wyliczeniu niekorzystnych dla Konstancjusza wydarzeń, autor pisze,

¹³ G. Zecchini, op. cit., s. 591.

¹⁴ List Cyryla dostępny jest w *Patrologia Graeca* t. XXXIII, kol. 1165-1176. Studium tego tekstu, oraz nowe, lepsze jego wydanie zob. E. Bihain, *L'épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix. Tradition manuscrite et édition critique*, „Byzantion” t. XLIII, 1973, s. 264-296.

że ten potężny cesarz miał jednak pokonać tyrana, to jest Magnencjusza. W tych okolicznościach, ukazał się i z nadzwyczajną jasnością świecił na niebie znak krzyża. Był on widoczny nad Jerozolimą około trzeciej godziny dnia, w dniu święta zwanego Pięćdziesiątnicą. Ów znak Boży — θεόγραφος — jak pisze dalej Filostorgios, sięgał od Kranion aż do Góry Oliwnej i był ze wszystkich stron otoczony wielką tęczą na kształt wieńca (ἵριδος μεγάλης στεφάνου τρόπων). Tęcza ta, jego zdaniem, oznaczała życzliwość (εὐμένεια) Ukrzyżowanego i Uśmierconego, a wieniec zapowiadał zwycięstwo cesarza Konstancjusza II. Po czym dodaje, że widok ów emitujący światło i święty nie był też i niewidoczny dla tych w obozie wojskowym, wyraźnie oglądał go Magnencjusz i jego ludzie. Wywołał też wielki popłoch tych ostatnich ponieważ sięgnęli nawet do kultu demonów z powodu nadzwyczajnego przerażenia, w Konstancjuszu i jego ludziach wzrosła natomiast nadzwyczajna odwaga. Dalej zaś już pisze Filostorgios o klęsce i śmierci Magnencjusza. Tyle wersja „Epitome” Focjusza. Z kolei tekst z „Artemii Passio”, choć znacznie krótszy, to wyraźnie zbudowany został z tych samych elementów, jest tu identyczna terminologia, a nawet prawie taki sam szyk wyrazów w zdaniu i ich forma gramatyczna. Wynika z tego, że praca dwóch autorów streszczających tekst „Historii kościelnej” Filostorgiosa polega na dość mechanicznym przepisaniu całych zdań, z niewielkimi tylko zmianami. Wzmocnia to przekonanie o tym, że można analizować tekst „Epitome” czy „Artemii Passio” prawie tak, jakby był to tekst samego Filostorgiosa, gdyż nie tylko treść, ale nawet słownictwo pochodzi od niego. Z drugiej strony zestawienie tych dwóch postaci relacji Filostorgiosa pokazuje, że głównym zadaniem brewiarzysty było dokonanie odpowiednich cięć w tekście oryginalnym i takie połączenie wybranych fragmentów, aby tworzyły one jakąś całość. A więc odrzucano pewne partie tekstu, a inne przepisano prawie dosłownie. Dlatego przy tak wyraźnej bliskości obu przekazów jednocześnie „Artemii Passio” pomija milczeniem fakt, że jakoby krzyż i wieniec z tęczy obserwowane były także przez wojska Konstancjusza i Magnencjusza szykujące się do generalnego starcia. W zamian natomiast jest tu mowa o tym, że Góra Oliwna była miejscem, skąd Zbawiciel wstąpił do nieba. Tego, z kolei, brak w wersji „Epitome” Focjusza.

Informacji podanej przez Filostorgiosa o tym, że krzyż otaczała tęcza na kształt wieńca, nie ma ani w liście Cyryla Jerozolimskiego, ani u późniejszych historyków Kościoła, Sokratesa i Sozomenosa. Filostorgios mimochodem tłumaczy dlaczego wprowadził ten element. Otóż chce za jego pomocą dowieść, że fenomen był pomyslnym znakiem dla walczącego z uzurpatorem Konstancjusza II. Stąd jego komentarz do opisu (tęcza = łaskawość Chrystusa; wieniec = zapowiedź zwycięstwa). W warstwie interpretacyjnej jest więc to połączenie motywu biblijnego ze starą symboliką imperialną, sięgającą jeszcze głębiej do starogreckiej tradycji olimpijskiego wieńca. W Biblii bowiem tęcza była znakiem przychylności Jahwe dla Noego pojawiającym się na niebie po potopie (Rdz. 9,12-16), oraz — w ogóle — symbolem łaskawości Boga (Ez. 1,28).

Filostorgios uznał więc, że fenomen jerozolimski, zbiegający się chronologicznie z wojną domową, był dobrym znakiem dla Konstancjusza, potwierdzał łaskawość Boga i zapowiadał sukces militarny. Ale autor posuwa się jeszcze dalej, pisząc wprost, że zjawisko to było obserwowane (dosłownie: „nie było niewidzialne”) przez wojska obu cesarzy szykujące się do walki oraz samych władców — Magnencjusza i Konstancjusza II. Miało to wywołać lęk wśród ludzi uzurpatora splamionych kultem demonów, tzn. starych bogów, a podnieść ducha bojowego u ludzi Konstancjusza, co w konsekwencji przesądziło o jego zwycięstwie. Tej

informacji nie ma ani w liście Cyryla, ani u późniejszych historyków Kościoła. Dopiero „Chronikon Paschale” (s.a. 351) w identycznych słowach pisze o krzyżu, tęczy, wizji wojsk i umiejscawia wszystko w Panonii, przed bitwą pod Mursą (28 września 351). Wynika z tego, że Filostorgios i „Chronikon Paschale” bazują tu na tej samej tradycji gloryfikującej Konstancjusza i upodabniającej fenomen z 351 r. do słynnej wizji Konstantyna przed bitwą przy Moście Mulwijskim w 312 r.¹⁵

Sokrates i Sozomenos albo nie znają tej tradycji, albo ją ignorują. Sokrates bowiem mimochodem tylko wspomina (II, 28), że gdy Gallus wkraczał do Antiochii, na wschodzie ukazał się budzący zdumienie znak krzyża na niebie. Ani słowa o Jeruzolimie czy widzeniu wojsk w Panonii. Sozomenos, z kolei, powołuje się na list Cyryla i więcej pisze o zachowaniu się ludzi w samej Jeruzolimie, oraz — czego nie ma u innych autorów — długo i uczenie dowodzi, że nie była to kometa, bo te wyglądały zupełnie inaczej (IV, 5).

Wygląda na to, że zjawiska przedstawione przez Filostorgiosa (a potem „Chronikon Paschale”) mają swoje źródło w liście Cyryla Jeruzolimskiego, tyle że odpowiednio zniekształconym. W każdym razie najbardziej spektakularne części przekazu Filostorgiosa — tęcza w kształcie wieńca, jednocześnie obserwowany fenomen w Jeruzolimie i w Panonii — wyglądają na powstałe w efekcie niezrozumienia lub przekształcenia pewnych przenośnych sformułowań znanych z tego listu.

Cyryl pisze do Konstancjusza: „Inni wieńczą (στεφανοῦσι) ci głowę zdobną złotem i klejnotami koroną (στεφανους) — my natomiast, ofiarujemy ci wieniec (στεφανοῦμεν) nie mający w ziemi początku i końca, lecz twej pobożności donosimy o niebiańskich rzeczach, jakie zaszły w Jeruzolimie za Twego, miłego Boga, panowania.”¹⁶

Cyryl mając więc na myśli ziemskie dary i wyróżnienia przesyłane władcy dwukrotnie używa czasownika στεφανώω i raz rzeczownika στέφανος. Jest to oczywista aluzja do obyczaju ofiarowywania cesarzowi w darze złotych wieńców przez poszczególne miasta czy prowincje. Biskup przeciwstawia temu inny dar — informację o cudownym fenomenie, który pojawił się nad Jeruzolimą za panowania Konstancjusza. I dalej pisze, że czyni tak: „Nie po to, abyś z nieświadomości doszedł do poznania Boga (sam bowiem pierwszy uczysz drugich całą swą pobożnością), lecz abyś jeszcze bardziej się utwierdził w swej wiedzy i zaszczycony władzą i wieńcami z nieba (στεφάνοις ἐπουρανίοις) tym goręcej zasyłał dzięki Bogu Królowi Wszechrzeczy. Obyś się napełnił jeszcze większym męstwem przeciw wrogom, gdy z cudów, które za ciebie się stały, widzisz, jak Bóg kocha twe królestwo.”

Tym razem więc pisząc o „wieńcach z nieba” Cyryl ma na myśli boskie pochodzenie władzy Konstancjusza, które gwarantuje — utwierdzona dodatkowo przez fenomen — łaskawość Boga. Biskup robi też aluzje do jakichś wrogów i mówi, że fenomen wzmocnił męstwo władcy walczącego z nimi. W maju 351 r. tym wrogiem mógł być tylko Magnencjusz.

W innym jeszcze miejscu Cyryl napisze o fenomenie, jako danym od Boga widzeniu rzeczy niebieskich, a to właśnie mogło stać się podstawą do stworzenia

¹⁵ O wpływie historiografii arianckiej na tekst „Chronicon Paschale” zob. H.Ch. Brennecke, op. cit., s. 114-134. Tekst za wyd. *Chronicon Paschale*, 284-628 A.D., *Translated with notes and introduction* by Michael Whitby and Mary Whitby, Liverpool University Press 1989.

¹⁶ Polski przekład listu Cyryla: Św. Cyryl Jeruzolimski, *Wizja krzyża*, przekład ks. W. Kani, Toruń 1986.

wersji, w której to sam cesarz był naocznym świadkiem wizji. Tym samym list Cyryła zawiera wszystkie elementy, które przekształcone dały potem wersję Filostorgiosa: motyw wieńca zesłanego z niebios i zapowiadającego zwycięstwo, obraz wzrastającego pod wpływem doniesienia o nadnaturalnym fenomenie męstwa i ochoty do walki z wrogami cesarza i wreszcie informację o wizji objawionej władcy. Przekaz Filostorgiosa jest więc materializacją tego, co w liście Cyryła było jedynie kunsztowną przenośnią, błyskotliwym porównaniem, retorycznym popisem. Jednocześnie Filostorgios pominął milczeniem — i to wbrew swej naturalnej skłonności — apokaliptyczny kontekst zjawiska, który znajdziemy u Cyryła (a potem też i u Sozomenosa). Biskup wprost cytuje Ewangelię Mateusza zapowiadającą, że u kresu czasu „ukaze się na niebie znak Syna Człowieczego” (24, 30). Piszący kilkadziesiąt lat później autor miał pełną świadomość, iż — wbrew prorocत्वom — koniec świata nie nadszedł w 351 r. Poza tym apokaliptyczne wizje rezerwuje dla czasów Arkadiusza i Teodozjusza II — nicejczyków i prześladowców anomejczyków. Konstancjusz, chociaż homejczyk, był przecież arianinem.

Filostorgios spożytkowuje tu jakiś tekst, będący odbiciem oficjalnej, imperialnej propagandy cesarskiej czasów Konstancjusza II, która na swój sposób wykorzystywała fenomen 351 r. Tradycja ta wychodziła z listu Cyryła, ale go zniekształcała tak, aby upodobił się do słynnej wizji Konstantyna przed bitwą przy Moście Mulwijskim. W obu wypadkach chodziło o wojnę z uzurpatorem, a podobieństwo imion bohaterów obu konfliktów (Constantinus — Maxentius, Constantius — Magnentius) ułatwiało taki zabieg. Tradycji tej nie znają, albo też świadomie ją ignorują, piszący krótko po Filostorgiosie Sokrates i Sozomenos. Musiała mieć ona charakter proariański biorąc pod uwagę orientację wyznaniową Konstancjusza II. Sokrates i Sozomenos, jako nicejczycy, mieli do Konstancjusza stosunek niechętny. Na pewno natomiast to nie sam Filostorgios stworzył tę tradycję, gdyż z jednej strony „Chronikon Paschale” zna szczegóły pochodzące z tego samego źródła, a przez Filostorgiosa nie poruszone (Pannonia, bliskość bitwy pod Mursą). Z drugiej strony Filostorgios, jako anomejczyk, nie miał zbyt wielu powodów do tego, aby świadomie „wyprodukować” wersję aż tak dalece gloryfikującą Konstancjusza II, w którego czasach potępiono Aetiosa z Antiochii, nauczyciela Eunomiosa.

Zapewne istniał jakiś pośredni tekst z epoki Konstancjusza II, który wychodząc z listu Cyryła budował propagandowy wizerunek omenu zesłanego przez Boga w roli znaku łaski i zapowiedzi zwycięstwa cesarza nad uzurpatorem przedstawionym jako czciciel demonów.

Na koniec trzeba zatrzymać się jeszcze nieco na wizji Konstantyna z 312 r., w ujęciu Filostorgiosa¹⁷. Nie jest ona sama w sobie przedmiotem zainteresowania tego studium, gdyż ogrom złożonej tradycji literackiej z nią związanej przerasta ramy tego artykułu. Porównanie jednak relacji Filostorgiosa na jej temat, z tym co pisze on o fenomenie z 351 roku, prowadzi do interesujących wniosków.

Przekaz Filostorgiosa o wizji Konstantyna posiadamy dziś w dwóch wersjach: „Epitome” Focjusza i z „Artemii Passio” (I, 6). Kontekst, w jakim umieszczony jest tu ten fenomen, nie zawiera niczego nowego w stosunku do innych przekazów na ten temat. Το τοῦ σταυροῦ σημεῖον ukazał się na niebie podczas wojny z Maksencjuszem i sprawił, że zwycięski cesarz stał się wyznawcą religii chrześcijańskiej. Ale pewne szczegóły dotyczące wyglądu samego zjawiska są zastanawiające.

¹⁷ J. B i d e z, op. cit., s. 409.

„Epitome” mówi, że znak krzyża był widoczny na wschodzie, i że krąg gwiazd otaczających go na kształt tęczy (ἵριδος τρόπω) tworzył znaki liter układających się w łaciński napis: *ev toutw vka.* „Artemii Passio” dodaje, że zjawisko miało miejsce w samo południe, a krzyż promieniował ὑπερ τὸν ἥλιον ταῖς αὐγαῖς. Trudno powstrzymać się przed uwagą, że jest w tym pewna niekonsekwencja autora. Jeżeli przez ὑπερ rozumieć, że krzyż był „ponad” promieniami słońca, to wynika z tego, iż ów znak nie mógł być jednocześnie na wschodzie (słońce w południe nie świeci na wschodzie). Jeżeli zaś ὑπερ znaczy tu po drugiej stronie, to biorąc pod uwagę, że rzecz dzieje się w południe, fenomen powinien ukazać się na północy, a nie na wschodzie. Najbardziej interesujące jest jednak pojawienie się w relacji Filostorgiosa na temat wizji z roku 312 motywu tęczy, gdyż przywodzi to na myśl to, co ten sam autor pisze o fenomenu z 351 roku.

W pierwszym przypadku (wizja Konstantyna) jest mowa o tym, że krzyż był otoczony „gwiazd kręgiem wokół biegnących na kształt tęczy”. W drugim (wizja z 351 r.) czytamy o „tęczy wielkiej na kształt wieńca ze wszystkich stron krzyż otaczającej”. Choć w odniesieniu do wizji z 312 roku tęcza jest tylko porównaniem, gdyż krzyż otaczały gwiazdy układające się w napis „w tym zwyciężaj”, to podobieństwo do fenomenu z roku 351 jest oczywiste. Poza tym w przypadku obu wizji dosłownie nikt poza Filostorgiosem (nie licząc relacji „Chronikon Paschale” o fenomenu z 351 r.) nie posługuje się motywem tęczy.

Pokazuje to w jaki sposób z jednej strony wizja Konstantyna rzutowała na sposób widzenia innych fenomenów tego typu, z drugiej zaś pozwala zrozumieć w jaki sposób jakieś realne zjawisko obrastało następnie, już w toku tradycji literackiej, w towarzyszące mu elementy cudowne — tęcze, wieńce, gwiazdy, napisy, aniołów.

2. ZNISZCZENIE DAFNE, TRZĘSIENIE ZIEMI I INNE FENOMENY 363 R. (VII, 9, 9A)

Znając ogólną tendencję prac historyków Kościoła oraz — dodatkowo — apokaliptyczną obsesję Filostorgiosa, można by oczekiwać od autora szczególnie interesujących opisów nieszczęść i kataklizmów nękających świat w czasach panowania Juliana Apostaty. W pewnym sensie Filostorgios rozczarowuje jednak czytających jego „Historię kościelną” pod tym kątem. W porównaniu z tym co autor pisze o kataklizmach czasów Arkadiusza i Teodozjusza II, klęski przypisane rządowi Juliana wypadają dość błado. Brakuje tu przede wszystkim apokaliptycznej interpretacji tych zjawisk. Czyżby oznaczało to, że panowanie poganina i apostaty było mniej wyraźnym znakiem zbliżającego się kresu czasu jak rządy chrześcijańskich, choć heretyckich z punktu widzenia anomejczyka, cesarzy? Jest to interesujący przyczynek do dyskusji podjętej przeze mnie dalej, w kontekście wstrząsających opisów klęsk nękających świat w czasach Arkadiusza i Teodozjusza II.

Z drugiej strony pamiętać należy, że nadal posługujemy się jedynie wyciągiem z Filostorgiosa, a nie pierwotnym tekstem jego „Historii kościelnej”. Różne rzeczy mogły więc wypaść, pominięte przez autorów opracowujących skróty. Najlepszym dowodem na to jest interesujący geograficzny ekskurs Filostorgiosa na temat rzeki Jordan, umieszczony właśnie w księdze VII. Nie ma go w wyciągu Focjusza ani w „Artemii Passio”. Tylko Codex Vaticanus gr. 26, z przełomu XIII/XIV wieku cytuje go pod jednoznacznym tytułem: „O Jordanie, wedle Historii Filostorgiosa”. Podobnie „Epitome” Focjusza i „Artemii Passio” piszą co prawda o zniszczeniu przez pogan w czasach Juliana posągu, rzekomo przedstawiającego Jezusa i stoją-

cego w Cezarei Filipowej (Paneas). Ale teksty te przemilczają fakt, znany z „Historii kościelnej” Sozomenosa (V, 21), że ustawiony w zamian posąg cesarza został zdruzgotany przez piorun.

Inaczej przedstawia się sprawa z zagładą słynnej świątyni Apollina w Dafne pod Antiochią. Wiadomości na ten temat znajdują się tylko w „Artemii Passio”.

Przekaz Filostorgiosa nie odbiega od tego, co piszą inni autorzy. Dowiadujemy się więc najpierw o usunięciu z polecenia Juliana zwłok męczennika Babyłasa z Dafne. Wkrótce później, 22 października 362, spłonęła świątynia Apollina. Nasz autor mówi, że pożar był spowodowany przez rześisty ogień spadający z niebios i podkreśla, że był to przykład zesłanego przez Boga ognia (τὸ δειγμα τοῦ θεηλάτου πυρός). Z opisu tego nie wynika, że był to zwykły piorun, wręcz przeciwnie, sformułowania Filostorgiosa mają wyraźnie na celu odrealnienie zjawiska. Widać wyraźnie, że autor pisząc o zagładzie świątyni w Dafne ma w pamięci biblijne archetypy błyskawicy, jako narzędzia kary bożej przeciw bezbożnikom¹⁸. Poza tym i w klasycznej pogańskiej literaturze grom jako broń Zeusa, której używa on przeciw bezbożnikom i swym wrogom, był na tyle utrwalony, aby być czytelnym dla wszystkich odbiorców tekstu Filostorgiosa. Motyw ognia spadającego z niebios i będącego przejawem boskiej interwencji w bieg rzeczy świata pojawi się dalej u Filostorgiosa; również i późniejsi historycy Kościoła (Sokrates, Teodoret, Sozomenos), będą do niego sięgali.

Jeszcze bardziej interesujące jest to, co pisze Filostorgios o trzęsieniu ziemi i innych fenomenach 363 r. W tym wypadku są to dwie paralelne wersje, krótsza z „Epitome” (vii 9) i dłuższa z „Artemii Passio” (vii 9a). W obu wypadkach kontekst jest ten sam, zaś wydarzenia są dobrze znane i z innych źródeł chrześcijańskich. Otóż Julian, aby wykazać nieprawdziwość przepowiedni Jezusa, że ze świątyni jerozolimskiej nie pozostanie kamień na kamieniu, zachęca Żydów do odbudowy przybytku. Ci z wielkim zapalem przystępują do prac.

Wówczas w wersji „Epitome”, czytamy, że „okropności” zesłane przez Boga pojawiły się (δείματα δὲ θεήλατα γεγονότα), które zapobiegły tym bezbożnym zamiarom. Oto bowiem ogień ogarnął tych, którzy mieli śmiałość przystąpić do pracy, a trzęsienie ziemi zasypało ich. Inne jeszcze klęski rozproszyły (ἄλλα πάθη) i ukarały tych, którzy postąpili wbrew przepowiedni Jezusa.

Bardziej szczegółowa jest wersja z „Artemii Passio”, która wyraźnie precyzyjniej wykorzystuje pierwotny tekst Filostorgiosa. Czytamy tu, że kiedy Żydzi odsłanili fragmenty starego przybytku i chcieli je poruszyć, zostali powstrzymani przez gwałtownie nadciągającą nawałnicę. Błyskawice zaś i gromy pojawiały się nad tym miejscem przez całą noc, następnego natomiast dnia przyszło trzęsienie ziemi i ogień tryskający z odsłoniętych fundamentów (πῦρ ἐκ τῶν ὀρυττομένων θεμελίων), przynosząc wszystkim tam zgromadzonym śmierć w płomieniach. Zniszczone zostały też inne miasta, a wśród nich Nikopolis, Neapolis, Eleutheropolis i Gaza. W samej zaś Jerozolimie runęła również stoa położona koło synagogi, w której przebywało wielu Żydów — ci zginęli w płomieniach. Nadciągający zaś nad tym miejscem mrok i trzęsienie ziemi były zgubne w skutkach dla wielu miast obróconych w ruinę. Tyle „Artemii Passio”.

Jest to pod wieloma względami najlepszy przekaz na temat tzw. fenomenów jerozolimskich z 363 r. Późniejsi historycy Kościoła (Sokrates, Sozomenos, Teodoret), a nawet bliżsi wydarzeniom autorzy (Ammianus Marcellinus, Rufin,

¹⁸ Por. Psalm 18, 14-15: „Pan odezwał się z nieba grzmotem./ to głos swój dał słyszeć Najwyższy./ wypuścił swe strzały i rozproszył wrogów, cisnął błyskawice i zamęt wśród nich wprowadził”.

Filostorgios łączy ową „gwiazdę w kształcie miecza” z biblijnymi prorocztwami twierdząc, że oznaczała ona zbliżający się koniec świata i zagładę rodzaju ludzkiego. Ciekawe też, że dla Filostorgiosa ukazanie się komety ma ten sam ciężar gatunkowy co biblijna tradycja apokaliptyczna.

Jest to jednak dopiero preludium do dalszych apokaliptycznych wizji. Filostorgios pisze bowiem najpierw ogólnie o spustoszeniu przez wojny i klęski całej Europy, Azji, Libii (to znaczy Afryki) wymieniając trzy części świata skupione wokół Morza Śródziemnego (XI, 7). Nadaje to kataklizmom totalny wymiar. Po czym wymienia: ogrom zniszczeń spowodowanych przez barbarzyński miecz, klęski głodu i zarazy oraz rozplenione ponad miarę stada dzikich zwierząt. O ile wojny, głód i epidemie wyglądają dość zwyczajnie, o tyle wymienienie dzikich zwierząt wskazuje jednoznacznie, że Filostorgios ma tu na myśli nie tyle rzeczywiste wydarzenia, co kanon czterech klęsk Bożych, znany z Ezechiela („miecz, głód, dzikie zwierzęta i zaraza”, 14,21) czy z Apokalipsy, w której dzień gniewu poprzedza pochód Czterech Jeźdźców symbolizujących kataklizmy spadające na świat u kresu czasów (6,1-8).

Dalej Filostorgios wspomina o nadzwyczajnych trzęsieniach ziemi, które otwierały otchłanie ziemi i pochłaniały mieszkańców całych miast. Następnie wymienia powodzie i ogniste susze (αὐχμοὶ φλογώδεις), huragany (πρηστήρες), burze gradowe, śnieżyce i wielkie mrozy. Wszystko to było dla Filostorgiosa przejawem gniewu Bożego poprzedzającego kres świata.

Nadto jeszcze, w kolejnym 8 rozdziale ks. XI, rozwija Filostorgios temat wojen, pisząc, że jednocześnie barbarzyńcy zza Istru (Dunaj) i Tanais (Don) — Hunowie, pustoszą Trację i całą Europę, Armenię i Melitene; zza Eufratu natomiast najeżdżają Persowie, a plemiona afrykańskie atakują rzymskie posiadłości na tym kontynencie. Równocześnie rebelie Tribigilda i Gainasa oraz zbuntowani Izaurowie spustoszyli i obrócili w ruinę ogromne połacie Azji (Mniejszej).

Sens i wymowę całego przedstawionego wyżej fragmentu „Historii kościelnej” Filostorgiosa, poświęconego kataklizmom czasów Arkadiusza, trzeba ustalać biorąc pod uwagę treść ekskursu z księgi XII, 8-10, dotyczącego analogicznych zjawisk gnębiących świat za panowania syna Arkadiusza, Teodozjusza II. Tym razem bowiem autor nie tylko wylicza klęski, ale daje im również szerszy komentarz, zawierający wyraźnie elementy głębszej myśli teologicznej, filozoficznej i historiozoficznej.

Najpierw więc, podobnie jak w poprzednim ekskursie, Filostorgios zaczyna od śmierci panującego (mowa o Arkadiuszu), po czym pisze, że gdy następny władca Teodozjusz II, był jeszcze w wieku chłopięcym, 19 lipca, około 8 godziny dnia (to jest około 14 wedle naszej rachuby) słońce uległo takiemu zaćmieniu, że rozblęśły gwiazdy (XII, 8).

Ponieważ pod tą samą datą dzienną umieszcza informację o zaćmieniu słońca Hydatius („die xiiii Kal. Aug.”)²⁴ i „Chronikon Paschale”, nie ulega wątpliwości, że Filostorgios, który nie podawał daty rocznej, pisze o fenomenie z 418 r. (także i inne klęski przez niego opisane w tym samym ustępie miały miejsce w 418 r.).

Czytamy następnie, że zaćmieniu słońca towarzyszyła rozpoczynająca się właśnie susza, która przyniosła zgubę wielu ludziom i zwierzętom. Filostorgios podkreśla też, że ten nowy kataklizm objawił się wszędzie (XII, 8).

²⁴ *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. The Contemporary Accounts of the Final years of the Roman Empire*, wyd. R. W. Burgess, Oxford 1993, fragm. 56 [64], s. 85. Zob. też D. J. S c h o v e, *Chronology of eclipses and comets A.D. 1-1000*, Dover 1987, s. 72-73.

Zaćmienie słońca z 19 sierpnia 418, spełnia więc tu tę samą rolę co w poprzednim ekskursie ukazanie się komety — otwiera całą serię kataklizmów i strasznych zjawisk.

Podczas zaćmienia słońca 418 r., zdaniem Filostorgiosa (XII, 8), na niebie pojawiła się jednocześnie światłość (φέγγος) o kształcie stożka — słupa prześlizgująca się po sklepieniu. Ta zbieżność obu fenomenów jest błędem albo świadomym zafałszowaniem autora współczesnego wydarzeniom, albowiem inne źródła nic o niej nie mówią. Marcellinus Komes, s.a. 418 pisze: *soli delectio facta est. Stella ab oriente per septem menses surgens ardensque apparavit*. Co zaś się tyczy komety, kanony astronomiczne podają dla niej datę 15 września 418, gdy zaćmienie nieba miało miejsce 19 lipca tegoż roku. Filostorgios jednak łączy zaćmienie słońca, pojawienie się komety i początek katastrofalnej suszy, wyraźnie w celu zrobienia większego wrażenia na czytelnikach swojej „Historii kościelnej”.

W tym samym również celu, w pracy Filostorgiosa, znalazł się dalej zadziwiający passus, w którym autor tłumaczy, że w rzeczywistości oglądany na niebie fenomen nie był kometa. Konsekwentnie też nie używa słowa ὁ κομήτης ani nawet terminu ξιφίας ἀστήρ, który choć wieloznaczny, był jednak używany na określenie tego zjawiska (na przykład u Pliniusza, N.H. II, 22). Filostorgios pisze więc, że ów φέγγος, niekiedy z niewiedzy lub przez głupotę nazywają kometa. Fenomen jednak był pozbawiony cech charakterystycznych dla komety. Blask (φέγγος) bowiem nie wychodził z ogona rzekomej komety, ani nie był podobny do gwiazdy. Zjawisko wyglądało zaś jak zapalony płomień lampki. Nieco dalej powie, że ów blask miał wierzchołek ostro zakończony i użyje słowa θρουαλλίς (knot, świeca) na jego określenie.

Wynika z tego, że Filostorgios zakłada, że zwykła kometa porusza się po niebie w kierunku poziomym, musi mieć z jednej strony jądro, za którym wlecze się ogon stopniowo rozszerzający się coraz bardziej, im bardziej oddala się od owego jądra. Tymczasem fenomen z 418 r. miał warkocz zakończony ostro i ustawiony był prostopadłe do linii horyzontu.

Ciekawe, że gdy Filostorgios pisał o komecie z 389 roku i porównywał ją również do płomienia powstałego wokół knota lampki nie sądził, że fenomen jest niezwykłym zjawiskiem. Antyczna klasyfikacja komet zna zresztą λαμπαδίας κομήτης, o której może być tu mowa²⁵.

Filostorgios wszystko to ignoruje i uparcie twierdzi, że nie była to kometa. Pisze bowiem dalej (XII, 8), że nie tylko wygląd, ale również sposób poruszania się fenomenu po niebie świadczy, iż nie była to zwykła kometa. Światne zjawisko pojawiło się bowiem na niebie w miejscu, gdzie podczas zrównania dnia z nocą wschodzi słońce i stąd, a dokładniej z ogona konstelacji Niedźwiedzicy, wędrowało na zachód. Przeszedłszy już całe niebo, od wschodu na zachód, zniknęło. Wszystko to trwało, wedle Filostorgiosa, cztery miesiące.

Potem jednak podał, że ów niezwykły widok był obserwowany od około środka lata aż do końca jesieni. Jeżeli jednak astronomiczne lato trwa od 21 czerwca do 22 września, a astronomiczna jesień od 23 września do 21 grudnia, kometa powinna pojawić się około 6 sierpnia i być widoczna do pierwszych dni grudnia. Daje to pięć miesięcy, a nie cztery. Poza tym fenomen miał rozbiły się na niebie w dniu zaćmienia słońca, to jest 19 lipca 418. Wyraźnie więc chronologia autora zawiera błędy oraz wewnętrzne sprzeczności. Poza tym Marcellinus, dla którego owa

²⁵ Tak na przykład Joannes Lydos, *De ost.*, 14, w: Joannes Laurentius *L y d u s*, *Liber de ostentis et calendaria graeca omnia*, wyd. C. W a c h s m u t h, Leipzig 1897.

kometa — niekometa jest to zwykła *stella* mówi, że zjawisko trwało siedem miesięcy.

Wszystko to dowodzi, że Filostorgios dopasowuje realnie występujący fenomen do schematów zgodnych z apokaliptycznymi pierwowzorami. Ognisty miecz wędrujący po niebie musi wedle niego łączyć się z zaćmieniem i początkiem katastrofalnej suszy.

Zastanawiająca jest tu zbieżność pewnych szczegółów dotyczących fenomenu z 418 r. z wcześniej opisanymi przez autora kometami, szczególnie z tą z 389 r. Wtedy ognisty miecz wędrował od Gwiazdy Porannej na wschodzie po Wielką Niedźwiedzicę na północy. Teraz pojawił się w miejscu, w którym wschodzi słońce w dniu zrównania dnia i nocy, w ogonie tej samej Wielkiej Niedźwiedzicy i zawędrował aż na zachód. Rodzi się więc podejrzenie, że autor pomylił oba zjawiska, które relacjonował jako naoczny świadek. Wynika to z mapy nieba. Otóż na przełomie sierpnia i września 389 r. kometa mogła wyjść z okolicy Gwiazdy Porannej na wschodnim horyzoncie i dojść do Wielkiej Niedźwiedzicy, która jest w stosunku do niej na północy. Ale nigdy ogon Wielkiej Niedźwiedzicy nie sięga wschodniej linii horyzontu (w odniesieniu do fenomenu z 418 r. Filostorgios wyraźnie napisał, że pojawił się on w miejscu, w którym wschodzi słońce w dniu zrównania dnia z nocą). Konstelacja ta sięga linii horyzontu, ale na północy, a nie na wschodzie.

Błędy te pokazują, że dla autora ważniejsza jest interpretacja od wiernego opisanie zjawiska astronomicznego, zaś właściwy dla niego kontekst tworzy biblijna symbolika miecza, gwiazdy i końca świata. Na przykład Ezechieli mówi o mieczu zagłady, który jest w ręku Boga podobny do pioruna (Ez. 6,3; 21,13-22). Jest to: „miecz mnożący zabitych,/ wielki miecz,/ który wokół nas krąży” (Ez. 21,19). Miecz (=wojna) jest wśród czterech boskich plag (Ez. 14,21; Ap. 6,4). Chrystus z Apokalipsy ma też „miecz obosieczny, ostry” (Ap. 2, 12). Z drugiej strony opis wędrówki komety ze wschodu na zachód przywodzi na myśl apokaliptyczną zapowiedź Mateusza (Mt. 24,27): „Albowiem jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie, a świeci aż na zachodzie, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego.” O tym samym Synu Człowieczym Apokalipsa mówi: „z ust jego wychodzi miecz obosieczny, ostry” (Ap. 1,16), „który ma miecz obosieczny ostry” (Ap. 2,12). Wyraźnie te biblijne i apokaliptyczne archetypy ma na myśli Filostorgios, gdy pisze o komecie z 418 r. oraz wcześniejszych zjawiskach tego typu (lata 400, 390, 389). Dlatego dąży do odrealnienia fenomenu i zrobienia z niego znaku zapowiadającego koniec świata.

Na koniec, przechodząc już do następnych fenomenów i klęsk wspomina raz jeszcze Filostorgios ową złowieszczą gwiazdę i mając ją na myśli pisze, że pojawił się zatem i ten znak wojen wielkich i wyniszczenia ludzi niemożliwego do opowiedzenia (XII, 8).

W mechanizmie owej ostatecznej zagłady muszą oczywiście — zgodnie z apokaliptycznym pierwowzorem — znajdować się trzęsienia ziemi. Dlatego Filostorgios pisze teraz, że w tym samym roku 418 powstały trzęsienia ziemi i jednocześnie ogień z niebios runął na ziemię. Wszyscy wówczas utracili nadzieję ocalenia.

Inne źródła potwierdzają ożywioną działalność sejsmiczną w latach 417 i 419. „Chronikon Paschale” s.a. 417 odnotowuje silny wstrząs sejsmiczny w Konstantynopolu 20 kwietnia. Marcellinus Komes zaś s.a. 417 pisze: *Cibyra Asiae civitatis aliquantaque praedia terrae motu demersa*. Hydatius pisze najpierw o zaćmieniu, następnie zaś o tym iż Eulaliusz został biskupem Rzymu: *Durante episcopo quo supra gravissimo terrae motu santa in Hierosolymis loca quassanti et cetera, de*

quibus ita gestis episcopi declarant. Marcellinus Komes zamieszcza informację o tym samym kataklizmie pod rokiem 419: *Multae Palaestinae civitates villaeque terrae motu colapsae*. Nie powinno nas niepokoić, że jeden kronikarz umieszcza trzęsienia ziemi w 418, a drugi w 419 r., gdyż obaj podkreślają, że była to cała seria wstrząsów.

Podobnie jak we wcześniej omówionych przypadkach, informacje zawarte w kronikach potwierdzają prawdziwość słów Filostorgiosa. Mógł on wprowadzić wyolbrzymiać i zniekształcać fakty, ale ich nie wymyślał. Jego przekaz jest zbudowany zawsze na podstawie jakichś realnych wydarzeń.

Co się zaś tyczy wspomnianych przez Filostorgiosa w XII, 8 „ognia z niebios” i wielkich tsunami, które zalewając ląd miały ugasić ogień, problem jest nieco poważniejszy. Określenie „ogień z niebios” trzeba oczywiście rozumieć przenośnie mając w pamięci cały arsenał biblijnych pierwowzorów. Z drugiej strony pożar posejsmiczny był czymś tak nierozłącznie związanym z trzęsieniami ziemi, że u podstaw relacji Filostorgiosa na pewno leżą autentyczne fakty. Tym bardziej, że Jan Malalas (XIV, 20) wspomina o wielkim trzęsieniu ziemi, które zniszczyło w czasach Teodozjusza II Nikomedię. Czytamy też w tej kronice, że po wstrząsie morze wystąpiło z brzegów i zalało miasto. Kronikarz nie datuje wydarzenia, ale mówi, że cesarz odbudował potem łaźnie publiczne, portyki, hippodrom, martyrium św. Antimosa i wszystkie kościoły. Odbudowa ta musiała trwać dość długo, stąd wniosek, że kataklizm musiał się zdarzyć raczej w początkach, niż pod koniec panowania Teodozjusza II (408-450). Przy okazji omawiania wydarzeń z okresu 417-419 można wyjaśnić kontrowersyjny i przez nikogo nie potwierdzony zapis Filostorgiosa (IV, 11) dotyczący trzęsienia ziemi z 24 sierpnia 358, w czasie którego wody morza miały wtargnąć do Nikomedii. Zapewne Filostorgios rzutował współczesne sobie wydarzenia na kataklizm z 24 sierpnia 358.

Reasumując, dla lat 417-419 źródła odnotowują ożywioną aktywność sejsmiczną, obejmującą ogromne połacie wschodniej części cesarstwa, od Konstantynopola, przez Azję Mniejszą po Palestynę. Wstrząsą towarzyszyły liczne pożary posejsmiczne i wielkie ruchy wód Morza Śródziemnego, które w postaci katastrofalnych tsunami zalewały ląd stały.

Może jednak zapis Filostorgiosa o „ogniu z niebios”, umieszczony obok informacji o trzęsieniach ziemi i falach morza zalewających ląd, ma jeszcze inne odniesienie do realnych wydarzeń. Otóż Jan Malalas, krótko po informacji na temat zniszczenia Nikodemii pisze, że Teodozjusz II stworzył nową prowincję Lykię przez wyłączenie jej z Lykaonii oraz nadał status metropolii miastu Myra. Ale, dodaje kronikarz, ogień unicestwił jego zamiary. Tak zwane „Fragmenty Tuskułańskie”²⁶ mówią w tym samym kontekście o „górze wytwarzającej ogień”, a słowiański przekład kroniki Jana Malalasa o „górze wytwarzającej ogień i wodę”²⁷.

Są to oczywiście aluzje do erupcji wulkanicznej, która zniszczyła Myrę w Lykii za panowania Teodozjusza II. Źródła zachowały też pamięć o tym, że dzieła zniszczenia dokonała woda i ogień. W pierwszym wypadku w grę wchodzi nie tylko masy błota wulkanicznego ale, biorąc pod uwagę, że Myra leży nad samym brzegiem morza, również wielkie fale wywołane ruchami skorupy ziemskiej podczas erupcji wulkanicznej.

²⁶ *Spicilegium Romanum* t. II, wyd. A. Mai, *Appendix* 6-28, Roma 1839 (przedruk w *Patrologia Graeca* t. LXXXV, kol. 1807-1824.

²⁷ *Khranika Joanna Malaly v slavyanskom perevode*, wyd. V. Istrin, St. Peterburg 1897 — 1914, ks. XI-XIV, 13,27-14,9. Na temat tego przekładu patrz M. Czernyszew, „Wizantijskij Wriemiennik” t. XLIV, 1982, s. 221-226.

Do tych wydarzeń, być może, odnosi się dalszy ciąg przekazu Filostorgiosa, który mówi najpierw o trzęsieniach ziemi i powszechnym zwątpieniu w ocalenie, ale potem pisze, że Boska łaskawość powstrzymała gwałtowny, ognisty podmuch i płomień zostały zewsząd otoczone przez morskie fale. Można było wówczas zobaczyć rzadki widok niegdyś gęsto zarośniętych okolic strawionych przez ogień, a teraz pograżonych w głębinach. Jeżeli nie jest to tylko pusta retoryka, to być może podstawą tego zapisu była zagłada Myry, kiedy to wypalone przez lawę, niegdyś porośnięte lasem, nadbrzeżne okolice, zalały fale morza. Brak jednak dokładniejszych przekazów na ten temat uniemożliwia potwierdzenie tej hipotezy.

Równie ciekawy jest kolejny epizod opisany przez Filostorgiosa, a dotyczący tych samych kataklizmów z około roku 418 (XII, 9). Autor pisze więc, że podczas trzęsień ziemi widziano jak otwierały się czeluście i pochłaniały całe domostwa, ze wszystkimi i wszystkim co się w nich znajdowało, po czym zamykały się grzebiąc ofiary na zawsze. Motyw ten, dość często pojawiający się w późnoantycznej literaturze, jest dobrze poświadczony dla innych kataklizmów sejsmicznych²⁸, ale jednocześnie jest niebezpiecznie bliski biblijnym opowieściom o grzesznikach pochłoniętych żywcem przez rozstępującą się pod ich stopami ziemię²⁹. Ale tym zjawiskom — według Filostorgiosa — miały towarzyszyć jeszcze inne doświadczenia (τὸ πάθος), które nie posiadają takich archetypów. Otóż, pisze autor, spichrze zbożowe, waląc się, spowodowały, że ci, którzy znajdowali się na dole, zostali zaduszeni w ziarnie, a jednocześnie zmagazynowane zboże przepadło zasypane wśród tego wszystkiego. W ten sposób ten sam kataklizm — nazwany przez Filostorgiosa mordercą — przyniósł śmierć i z nadmiaru, i z braku zboża.

Na koniec podejmuje Filostorgios polemikę z grecką myślą przyrodniczą zajmującą się od wieków badaniem przyczyn katastrofalnych zjawisk. Jest to jeden z najciekawszych i najważniejszych fragmentów jego „Historii kościelnej”.

Autor twierdzi więc, mając na myśli wszystkie opisane wcześniej kataklizmy, że tego rodzaju okoliczności nieszczęść dowodzą, iż nie są to zjawiska naturalne (μὴ φυσική), jak podają błędnie nauki Hellenów, ale bicz Boskiego gniewu. Pamiętać jednak należy, że współcześni Filostorgiosowi zgodnie z prastarą tradycją, rozumieli słowo φύσις nieco inaczej jak my obecnie. Oznaczało ono przede wszystkim normalny, typowy, właściwy danej rzeczy tryb działania, postępowania, funkcjonowania³⁰. Stąd gdy Filostorgios mówi, że kataklizmy nie były zjawiskami naturalnymi, nie oznacza to wcale, iż w jego oczach mechaniczna strona ich powstawania miała charakter metafizyczny. Chciał on powiedzieć tylko, że nie są one normalnym, typowym, zjawiskiem przyrodniczym, że żywioły świata fizycznego zachowywały się wbrew prawom, które normalnie określają zasady ich funkcjonowania.

Filostorgios wyjaśnia dalej swą myśl na przykładzie znanych mu, najpopularniejszych teorii powstawania trzęsień ziemi. Mówi, że zjawiska te nie są spowo-

²⁸ Przykładem może być zagłada Pompejopolis w Myzji w 536 r., kiedy to część miasta dosłownie zapadła się pod ziemię (Jan Malalas, 436,17-437,2; Theophanes, 216.17-22; Jan z Efezu, 225.26-226,2).

²⁹ Na przykład Księga Liczb 16, 31-35: ziemia pochłonięła zbuntowanych Korachitów, a „ogień Pana pochłoniął 250 mężów”.

³⁰ O pojęciu natury u historyków Kościoła pisze G.F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977, s. 70-90. Por. także G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 i H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, S.v. φύσις. Klasyczną definicję natury daje Arystoteles w „Metafizyce”, 1014b-1015a.

dowane ani przez gwałtowne ruchy wód, ani przez powietrze uwieszone w podziemnych szczelinach lub przez zmiany samej ziemi, ale przez jedną Boską myśl (μόνη δὲ τῆ θεῖα γνώμη), a to w celu nawrócenia i skarcenia błądzących. Powołuje się przy tym Filostorgios na to, co mówią ludzie godni zaufania. To enigmatyczne stwierdzenie poprzedza zawily wywód autora. Wynika z niego, że nieszczęście (πάθη) nie leży w naturze działania pierwiastków (στοιχεῖα), pojawia się jedynie na krótko, w stosownym momencie, potem zaś zjawiska „nienaturalne” mogą być nawet pożyteczne dla ludzi. Jest to polemika z antycznymi koncepcjami trzęsień ziemi (zebranych w sposób systematyczny przez Senekę w „Naturales quaestiones”), wedle których kataklizmy te wywołują mechaniczne ruchy i przemiany albo w łonie jednego z czterech pierwiastków (woda, ziemia, powietrze, ogień), albo też odnośnie kilku z nich łącznie. Filostorgios twierdzi zaś, że katastrofy sprawia siła zewnętrzna w stosunku do tych pierwiastków (Bóg), gdyż są one przeciwne ich naturze. Tkwi w tym przekonanie, że stworzony przez Boga świat otrzymał pewne prawa funkcjonowania tak, iż każdy element działając zgodnie z własną naturą, składa się na harmonijną, uporządkowaną całość. Jeżeli więc nagle pierwiastki burzą się i wbrew samym sobie niosą śmierć, zniszczenie i rozkład, musi być to symptom interwencji z zewnątrz. A tylko transcendentny Bóg dysponuje siłą pozwalającą mu działać wbrew naturze stworzonych przez siebie elementów świata zmysłowego.

Zastanawiająca jest terminologia autora, gdy mówi on o pierwiastkach (στοιχεῖα), o πάθη i Boskiej mocy działającej z zewnątrz na świat (δύναμις). Jest ona charakterystyczna dla filozofii Arystotelesa. Przypomnę tu, że powszechnie oskarżano anomejczyków o zbytne uleganie wpływom filozofii perypatetyckiej³¹. Ta zaś głosiła, że ὕλη pod wpływem jakości (πάθος, πάθη) przekształca się w cztery podstawowe żywioły będące w ciągłym ruchu³². Tego samego słowa πάθος używa również Arystoteles na określenie trzęsienia ziemi³³. Jednocześnie choć Stagiryta wyjaśnia przyczyny kataklizmów i fenomenów w sposób czysto mechaniczny, to mówi również o δύναμις τοῦ θεοῦ przenikającej cały świat. Nie jest ona jednak równomiernie rozłożona. W sferze gwiazd i planet, zbudowanej z eteru, moc owa tworzy harmonijny, niczym nie zmacony ład, natomiast w naszej sferze subluarne, powstałej z czterech pierwiastków, pojawiają się już problemy. W traktacie „O świecie” czytamy: „Bóg ze swej potęgi udziela więcej tym ciałom, które znajdują się najbliżej niego, potem stopniowo ciałom dalej położonym, a wreszcie miejscom, w których my się znajdujemy. Z tego powodu Ziemia i wszystko, co na niej, pozostając w największej odległości od mocy bożej, wydaje się słabe, niespokojne i pełne zamieszania. Jednocześnie jednak Bóg jest podtrzymującą wszystko przyczyną.”

Koncepcja ta jest obecna u Filostorgiosa. Zna on różne twierdzenia wyjaśniające w sposób mechaniczny przyczyny zjawisk (na przykład, trzęsień ziemi), ale podkreśla, że okoliczności w jakich się one zdarzają dowodzą, iż nie są to procesy naturalne a ich prawdziwym sprawcą jest transcendentny wobec świata Bóg. Ale Filostorgios posuwa się dalej, zastanawiając się nad motywami takich działań Boga.

³¹ R.P.C. Hanson, op. cit., s. 536 i 856-869; R. Lim, op. cit., 109-148. Sokrates pisze, na przykład, o wpływie „Kategorii” Arystotelesa na Aetiosa i powstanie doktryny anomejskiej (H.E., II, 35), oraz o schizmie Teofroniosa w łonie eunomianistów powstałej również pod wpływem filozofii perypatetyckiej (H.E., V, 24).

³² Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, II, 1-8 (328b-335a); *O niebie*, ks. III i IV, (298a-313b).

³³ Arystoteles, *O świecie*, 395b.

Bardzo oryginalny jest natomiast sposób w jaki Filostorgios dowodzi, że przyczyna kataklizmów leży poza elementami świata fizycznego. Jest to jeden z bardziej błyskotliwych ustępów jego wywodu, dobrze świadczący o poziomie intelektualnym i filozoficznej wiedzy autora. Filostorgios zauważa bowiem, że zjawiska te nie leżą w naturze (μη φυσική) pierwiastków, skoro więc są przeciwne prawom rządzącym światem materii, ich przyczyna musi być zewnętrzna w stosunku do ziemskiej rzeczywistości. Autor dalej rozwija ten wątek, boskich interwencji w świat zmysłowy, przeciwnych naturze pierwiastków, z których jest on zbudowany. Píše, że Bóg, skoro tylko zechce, może z łatwością wprawić w ruch Olimp Macedoński albo też inne potężne góry. A przecież nie jest to w naturze statycznych gór, aby poruszały się same przez się. Podobnie mówi o huraganowych wiatrach południowych nękających Morze Erythejskie: chociaż mają one katastrofalne skutki, to w samej naturze wiatrów południowych nie ma takiej niszczycielskiej siły, ta bowiem jest cechą wiatrów północnych.

Wszystko jest dla Filostorgiosa dowodem na to, że Bóg odpowiada za powstanie wszelkich kataklizmów przeciwnych naturze. To On zsyła je na ziemię, aby karać i nawracać ludzi. Okazuje się — zdaniem Filostorgiosa — że często siarka (τὸ θεῖον) jest potrzebna do wychowania ludzi (jest to oczywiście aluzja do zagłady Sodomy i Gomory, na które Bóg spuścił „deszcz siarki i ognia”, Rdz. 19,24). Poza tym, „ogień, dym i siarka” są w Apokalipsie trzema plagami, które u kresu czasu zabijają trzecią część ludzkości (9,17-18). Jeśli więc „ogień z niebios” towarzyszy katastrofalnym trzęsieniom ziemi, spodziewać się należy deszczu siarki i powszechnej zagłady.

Wymienia co prawda nasz autor również dobroczynne formy boskiej interwencji w świat: wodę wytryskującą ze skał podczas wędrówki Żydów przez pustynię (Num. 20,11), czy uleczenie z trądu przez zanurzenie w Jordanie (II Kr. 5,14). Ale są to wydarzenia sprzed wieków, znane z historii biblijnej. To zaś czego teraz doświadcza świat, jest tylko przejawem gniewu bożego i zbliżającego się końca czasu.

Oba apokaliptyczne fragmenty „Historii kościelnej” Filostorgiosa (XI, 7-8 i XII, 8-10) dowodzą, że autor zna dość dobrze stare, greckie koncepcje natury i praw rządzących jej przemianami. Orientował się w podstawowych założeniach klasycznej myśli przyrodniczej, wiedział jak tłumaczono zazwyczaj mechanizm powstawania trzęsień ziemi i innych zjawisk atmosferycznych i astronomicznych. Mimo to, podejmując polemikę z tymi koncepcjami, świadomie lub nie, popełnił błąd i przypisał im podstawę czysto mechaniczną. Tymczasem jedynie epikurejczycy widzieli w fenomenach świata zmysłowego wyłącznie mechaniczne procesy. Pozostałe nurty dla wytłumaczenia zjawisk sięgały również do boskiej nadprzyrodzoności.

Filostorgios jest jedynym historykiem Kościoła, który w swojej pracy widzi problem stosunku między Bogiem a katastrofalnymi zjawiskami w świecie fizycznym. Jednocześnie jednak jego sposób widzenia tych zjawisk oraz całego świata fizycznego był zdeterminowany przez apokaliptyczną obsesję autora. Dlatego też widząc triumf nicejczyków, prześladowanie anomejczyków oraz kataklizmy i ponadnaturalne fenomeny coraz częściej objawiające się w świecie odnosi je do biblijnych zapowiedzi nadchodzącego końca świata. O tym, że Filostorgios nie był w takim ujęciu osamotniony, świadczy nie tylko wspomniany wcześniej traktat „Testamentum D.N. Iesu Christi”. W kronice Marcellinusa Komesa s.a. 419 czytamy, że po serii kataklizmów w Jerozolimie doszło do prawdziwej apokaliptycznej histerii. Ponad Górą Oliwną, wyłaniając się z chmur, ukazał się Jezus Chrystus.

Przerażone wizją tłumy w pośpiechu przyjmowały chrzest, po czym już w białych szatach wyniosły z kościoła Drzewo Krzyża Świętego. Pamiętać zaś należy, że Hydacjusz i Marcellinus odnotowywali wcześniej całą serię silnych wstrząsów sejsmicznych dla lat 418-419, a pierwszy kronikarz mówi wyraźnie o zniszczeniu miejsc świętych w Jerozolimie. O podobnej zaś zbiorowej hysterii w Jerozolimie pisze Cyryl Jerozolimski w liście do Konstancjusza II, gdy opisuje fenomen z 7 maja 351.

Uderzające jest natomiast to, że inni historycy Kościoła, współcześni Filostorgiosowi, Sokrates, Sozomenos i Teodoret epokę Teodozjusza II widzieli jako czasy działania dobroczynnej łaskowości Boga, protektora dynastii teodozjańskiej. W ich wyobrażeniu Bóg zsyłał kataklizmy, aby tępić wrogów Imperium (Persów, Hunów), rebeliantów i uzurpatorów (Eugeniusza, Gainasa), pogan (Juliana, Eugeniusza) i heretyków (Walens). Kluczem do zrozumienia odmienności Filostorgiosa jest więc (poza czynnikami charakterologicznymi) jego anomejska opcja dogmatyczna.

Zaprezentowana tu analiza skromnych tylko strzępów pierwotnego tekstu Filostorgiosa dowodzi, że mamy do czynienia z wyjątkowym autorem i wyjątkowym dziełem i to nie tylko dlatego, iż reprezentując inną opcję dogmatyczną daje on zupełnie odmienny punkt widzenia w porównaniu z pozostałymi historykami Kościoła IV-V w. Przede wszystkim bowiem autor nie ogranicza się do prostego przedstawienia wydarzeń i takiej ich interpretacji, aby wynikało z niej, że Bóg zwraca się przeciwko poganom i heretykom. Filostorgios proponuje pogłębioną analizę, która staje się już historiozofią dziejów. Jedynie Euzebiusz z koncepcją boskiej teodycei i Sokrates z koncepcją καῖρός i kosmicznej συμπαθεια stanowią jakiś punkt odniesienia dla myśli Filostorgiosa³⁴.

Filostorgios wykazuje ogromne zainteresowanie badaniami astronomicznymi, a jego szczegółowe opisy zjawisk niebieskich są godne uwagi. Uderza także obecność poglądów właściwych tradycyjnej astrologii, szukającej związków pomiędzy znakami na niebie i wydarzeniami na ziemi. „Historia kościelna” Filostorgiosa stanowi więc jedyny w swoim rodzaju mariaż tradycyjnej astrologii, apokaliptyki biblijnej, późnoantycznej filozofii (głównie perypatetyckiej, ale w interpretacji neoplatońskiej) z dużą dozą wiedzy przyrodniczej.

³⁴ G.F. Chesnut, *Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus*, „Church History” t. XLIV, 1975, s. 161-166.

ARTICLES

**B. Bravo — Solon's political reforms and the structure of the community
of the Athenian citizens in the Archaic age**

The prevailing modern ideas concerning the aim of Solon's political reforms turn out to be incompatible both with the fragments of his poems and with the narrative sources. A new hypothesis seems therefore to be necessary. Pointing to the fact that the difference between the minimum revenue of citizens belonging to the first class of the Solonian census (500 *medimnoi*) and the maximum revenue of the third class citizens (299 *Medimnoi*) is not very big, the Author maintains that Solon wanted, by means of a legislative act, to lower the line which divided the *agathoi*, i.e. the elite composed of the richest families, traditionally holding offices, from the *kakoi*, i.e. the rest of the citizens. The dichotomic division of the citizens into *agathoi* and *kakoi* was to remain, but the *agathoi* group was to expand, so as to include all those who possessed a revenue higher than 299 *medimnoi*. Solon thought that this would stop the rush for richness in which both the *agathoi* and many of the *kakoi* were engaged — the former trying to be richer and more powerful, the latter trying to get into the elite. In Solon's, as in Hesiod's view about a hundred years before, the rush for richness was the main cause of offences against Justice, violent internal struggles, religious and political Disorder. His scheme for establishing Order in the polis was utterly utopian. It did have important real consequences, but not the ones he had expected.

**A.S. Chankowski — Towns deprived of their autonomy, subjugated, with tax imposed
upon them — remarks on the relations: polis-king in the Hellenistic period**

The article reveals the diversity of types of subjections of the Greek towns of Asia Minor to the Hellenistic rulers. Each *polis* exercised higher or lower degree of autonomy; the control over finances was the main means of limiting its self-rule. The supervision was not restricted only to imposing and levying taxes; the Author ascertains that also the investments subsidized by the royal treasury served this purpose. Being apparently the act of philanthropy, they were in fact the way of interference in the home affairs of a given *polis*.

M. Jaczynowska — Main stages of the Hellenization of the Roman religion

The Author discusses the problems as following: the influence of the Greeks on the archaic beliefs of the Romans, religious changes during the great conquests, the Hellenization of the Roman culture and religion during the decline of the Republic, the triumph of the Greeks and Pythian Apollo influences during the reign of Octavian Augustus. The next period, being under the increasing impact of Hellenized oriental cults, does not pertain to the question discussed here.

**P. Janiszewski — Between apocaliptics, Arystotle and astrology: "Church history"
by Philostorgius**

The Author works on those fragments of "Church history" by Philostorgius (a work written in 425-433) which concern cataclysms and such phenomena as: sun eclipse, comets, earthquakes, huragans, floods, droughts, hailstorms, blizzards etc. He analyses in detail the so called phenomenon of Jerusalem (a vision of effulgent cross above Jerusalem in 351), a disaster under Arcadius (395-408) and Theodosius (408-450). In conclusion, the Author states that although Philostorgius knew the explanations of the reasons of the presented phenomena, he thought that these processes

were not natural, but caused by God. The aim of this interference was punishment and the redemption of human sins. This apocalyptic vision of cataclysms was however supported by deep knowledge of natural history.

J. Kolendo — The import of furs from Barbaricum to the Roman Empire

The Author, opposing the widespread opinion in historiography, states that until the middle of 4th century the fur and skin trade did not play an important part of the exchange between the Romans and the Barbarians. This statement is supported by the low prices of furs in the Empire together with the fact that for the Romans the fur and skin clothes were characteristic of the low class citizens (shepherds) and barbarians. The only exception was the sealskin valued by the Romans because of their curative powers. Only at the decline of Antiquity, under the influence of German traditions, did some of the furs begin to be regarded as a luxurious kind of garment. Only then did the period of an increasing significance of furs in far-reaching trade in Europe start.

R. Kulesza — The escapes of population. A forgotten aspect of the Greek war (6-5 cent. B.C.)

Taking into consideration the reasons for the quick restoration of towns whose population was slaughtered, taken prisoner or deported, the Author puts forward a hypothesis about the essential significance of escapes during the Greek wars. Organized flights constituted a method of protection of the population, belongings and livestock; by means of reducing the number of people they increased the amount of food for the troops and in case of war catastrophe they allowed the quick restoration of *poleis*. The evacuation of population has not left many traces in the sources. It was caused by the convention in which the Greek historians described the war.

W. Lengauer — Dionysius in the world of animals

The Author analyses the issue of animals' role in the Greek beliefs and the relations between the animal world and the world of gods. He presents this issue giving examples of Artemida and Apollo and Dionysius in particular. A number of mentioned sources (pieces of literature, ritual songs, coins) prove that Dionysius was worshipped as a bull, sometimes also as a goat and a deer. In his rituals there were also people in animals' skins. In conclusion, the Author states that Dionysius, the god thanks to whom people know wine, has a dual nature: he is a benefactor of humankind and at the same time he is the god of savage, bestial world.

A. Łukaszewicz — Some remarks on the "Menophres era"

The Author considers the notion "era" lasting from Menophres until the end of Augustus rule and coming from the text by Theon from Alexandria (4th century). The Author identifies the unknown name Menophres with a nickname of Ramses I *Mn-ph — R'*. In the Author's view the "Menophres era" equals the sotistic period. Because of the lack of sources it is impossible to state whether the notion "Menophres era" comes from the old astronomical Egyptian tradition or maybe it originated during the Roman times.