

Katarzyna Sadurska¹

Między Rzymem a opozycją antychalcedońską. Zasadnicze kierunki polityki religijnej cesarza Leona I (457-474)

Okres pomiędzy soborem nicejskim (325) a soborem w Chalcedonie (451) to czas definiowania podstawowych dogmatów wiary chrześcijańskiej. Wówczas to bowiem sformułowano zarówno fundamenty teologii trynitarniej, jak i chrystologii. Jednak efektem orzeczeń soborowych było również odrzucenie błędnych lub też mało precyzyjnych formuł trynitarnych i chrystologicznych. Te odrzucone idee dały początek największym herezjom w dziejach Kościoła. Okres po soborze chalcedońskim to czas swego rodzaju reakcji zwolenników herezji chrystologicznych, głównie monofizytów, których zasięg oddziaływania był bardzo szeroki. Warto także zwrócić uwagę na fakt, że sporne kwestie teologiczne łączyły się często z problemami społecznymi i narodowościowymi. Zagadnienia te zdominowały dyskurs polityczny i teologiczny w V wieku po Chrystusie. Do nich zaś należy dodać wewnątrzkościelne kontrowersje wywołane w łonie ortodoksji chrześcijańskiej przez niektóre orzeczenia soborowe, o czym niżej. Protagonistami w sporach wewnątrzkościelnych byli niejako z definicji cesarz i papież oraz patriarchowie Antiochii, Aleksandrii, Konstantynopola i Jerozolimy.

Leon I (ok. 400–18 I 474; cesarz od 7 II 457), założyciel tzw. dynastii trackiej, zwanej też dynastią leońską (457-518), następca cesarza Marcjana (ok. 390–27 I 457; cesarz od 25 VIII 450), objął rządy w okresie, gdy postanowienia soborowe, w szczególności zaś orzeczenia soboru chalcedońskiego, zaczęły wydawać swe pozytywne i negatywne owoce. W tym cza-

¹ Mgr Katarzyna Sadurska, doktorantka przy Katedrze Historii Starożytnej i Bizantyńskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mailkatarzynasadurska87@gmail.com, ORCID 0000-0002-0502-6782.

sie na stolicy Piotrowej zasiadał już od kilkunastu lat Leon I Wielki (ok. 400–10 XI 461; papież od 29 IX 440). Dwa „Lwy” były zatem niemal rówieśnikami, których lata dojrzałego życia przypadły na czasy soboru efeskiego (431) i chalcedońskiego, a zatem na apogeum sporów chrystologicznych w ówczesnym Kościele. Jednak zadań i celów władzy świeckiej nie można utożsamiać z celami władzy kościelnej, stąd też wyraźna rozbieżność w metodach ich działania. Należy przy tym podkreślić, że silna osobowość papieża Leona I wytyczyła zadania również jego następcom, czyli Hilaremu (ok. 415–29 II 468; papież od 19 XI 461) i Symplicjuszowi (ok. 420–10 III 483; papież od 3 III 468). Papież ten był m.in. gorącym orędownikiem idei prymatu Rzymu, a jego działania w tym kierunku sprawiły, że stolica Piotrowa została, przynajmniej w sensie honorowym, uznana za najważniejszą metropolię chrześcijaństwa, w głos której wsłuchiwały się (niekiedy tylko teoretycznie) stolice pozostałych czterech patriarchatów. U podstaw cesarskiej logiki władzy natomiast leżało dążenie do geopolitycznej i społeczno-religijnej stabilności imperium jako takiego. Papież i cesarz pojmowali zatem często tzw. dobro wspólne na dwa różne sposoby, łączyła ich jednak wierność ortodoksji chrześcijańskiej wyrażonej w postanowieniach wspomnianych wyżej soborów.

Ekspozycja przez papieża Leona I Wielkiego kwestii prymatu rzymskiego nie spotykało się ani ze zrozumieniem, ani też z przychylnym przyjęciem w Konstantynopolu. Stało się natomiast źródłem silnego napięcia między Wschodem a Zachodem, które bodajże po raz pierwszy dało znać o sobie z tak ogromną siłą właśnie za panowania dynastii trackiej. Cesarz Leon jako protoplasta tej właśnie linii dynastycznej musiał też jako pierwszy zmierzyć się z tą doniosłą kwestią teologiczno-administracyjną.

O ile zagadnienie wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem wschodnim a papieżem posiada bogatą literaturę przedmiotu (głównie ze względu na przełomowy charakter soboru w Chalcedonie)², o tyle cesarska aktyw-

² Do najważniejszych prac z tego zakresu należą: *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart*, t. 1-3, red. A. Grillmeier–H. Bacht, Würzburg 1951-1954; R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953; P.T. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1962; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972; W.H.C. Frend, *Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century*, „Studies in Church History” 8 (1972) 19-29; A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, RTL 7 (1976) z. 1-2, 3-23 i 155-170; A. de Halleux, *Le décret chalcedonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, ETHL 64 (1988) 288-323; A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988; J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian*

ność, warunkowana w znacznej mierze przez owe relacje, ma stosunkowo skromną bibliografię. Tymczasem decyzje, które zapadły w Chalcedonie, zdeterminowały w sposób nieodwracalny sytuację religijną w cesarstwie, i to nie tylko w okresie panowania Leona oraz jego bezpośrednich następców. Dotyczyły one *grosso modo* dwóch aspektów. Pierwszym było przyjęcie wykładni wiary zawartej w piśmie dogmatycznym papieża Leona I Wielkiego zwanym powszechnie *Tomus ad Flavianum*³. Jednoznaczne stanowisko głowy Kościoła w kwestii sporu o naturę Chrystusa wzbudziło sprzeciw ze strony monofizytów, którzy stwierdzenie „w dwu naturach” potraktowali jako herezję poświadczającą naukę Nestoriusza (384-451; patriarcha Konstantynopola w latach 428-431), a przede wszystkim jako zaprzeczenie usankcjonowanej kanonami soboru efeskiego zasady zabraniającej dokonywania zmian w nicejskim *Credo*⁴. Drugi zaś aspekt dotyczył podniesienia rangi Konstantynopola w hierarchii patriarchatów. Kwestię tę poruszają trzy kanony, tj. kanony 9, 17 oraz 28, których interpretacja dosyć długo była przedmiotem naukowej dyskusji⁵. Kanony 9 i 17 dotyczą supremacji jurysdykcyjnej biskupa Konstantynopola, który staje się na ich podstawie instancją apelacyjną w sporach, kanon 28 natomiast podnosi Konstantynopol do rangi drugiej metropolii chrześcijaństwa⁶. Wzrost roli

Divisions: The Church 450-680 A.D. The Church in history, Crestwood 1989; B.E. Daley, *Position and Patronage in Early Church. The Original Meaning of „Primacy of Honour”*, JTS 44 (1993) 529-553; J. Pelikan, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven 2003; D.M. Gwynn, *The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, red. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2009, 7-26; F.M. Young – A. Teal, *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Michigan 2010.

³ *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche* 1-6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 196-212.

⁴ Por. *Concilium Ephesinum, Definitio de fide apud Nicaeam conscripta*, can. VII, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 166.

⁵ Klarowne streszczenie tych debat znajduje się w: H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325-870)*, Katowice 1988, 46-54.

⁶ *Concilium Chalcedonense, Canones*, can. IX, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 233. Por. *Concilium Chalcedonense, Canones*, can. XVII, s. 241; can. XXVIII, s. 251. Szczegółowo problematykę hierarchii patriarchatów analizowali Francis Dvornik (18 VIII 1893–4 XI 1975) oraz ks. Edmund Przekop (17 IX 1937–18 X 1999), omawiając kwestię tradycji apostołskiej oraz politycznego znaczenia miast. Por. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958, 39-137; F. Dvornik,

Konstantynopola oznaczał nie tylko degradację Aleksandrii (i Antiochii), lecz również podważenie autorytetu papieskiego Rzymu (przynajmniej w jego własnym osądzie), czego wyrazem był brak akceptacji 28 kanonu przez Leona I Wielkiego. Sobór chalcedoński, który w założeniu jego inicjatorów miał formułować ortodoksyjne pojęcie wiary w odpowiedzi na spory chrystologiczne, stał się także przyczyną poważnego rozłamu w Kościele wschodnim, czego wyrazem było powstanie opozycji antychalcedońskiej, która doprowadziła w ostatecznym rozrachunku do schizmy nazwanej od imienia ówczesnego patriarchy Konstantynopola schizmą akacjańską (484-519). Sobór spowodował również wzrost napięcia między Rzymem a Konstantynopolem. W tej sytuacji cesarz znalazł się niejako między dwoma antagonistycznymi blokami zagadnień teologicznych, z których każdy wpływał w sposób istotny na funkcjonowanie państwa.

1. Opozycja antychalcedońska

Największe ognisko oporu wobec postanowień doktrynalnych soboru chalcedońskiego zapłonęło w Egipcie, który był w tym czasie centrum monofizytyzmu. Na kwestie religijne nałożyły się istniejące tam już od dawna tendencje separatystyczne o podłożu nacjonalistycznym⁷. Leon I od chwili objęcia władzy cesarskiej musiał zmierzyć się z tą niebezpieczną sytuacją nad Nilem, gdzie wieść o śmierci cesarza Marcjana doprowadziła do gwałtownych rozruchów, w wyniku których doszło do zamordowania Proteriusza, patriarchy Aleksandrii w latach 451-457. Warto przypomnieć, że cesarz Marcjan, osadzając na miejscu Dioskura (zm. 4 IX 454; patriarcha Aleksandrii: 444-451), usuniętego z urzędu przed sobór, przedstawiciela chalcedońskiej ortodoksji, Proteriusza, zmuszony był do użycia wojska

Bizancjum a prymat Rzymu, tł. M. Radożycka, Warszawa 1985, 20-42; E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984, 56-62.

⁷ Nacjonalizm koptyjski jest zagadnieniem budzącym wśród badaczy wiele kontrowersji. Ewa Wipszycka akcentuje rolę czynnika religijnego w tym procesie, sceptycznie rozpatrując stanowisko badaczy, którzy sprowadzają go do narastających podziałów etnicznych. Por. E. Wipszycka, *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, „Kwartalnik Historyczny” 84 (1997) 555-562. Por. też: G. Downey, *Coptic Culture in Byzantine World: Nationalism and Religious Independence*, GRBS 1 (1958) 119-135; R. MacMullen, *Nationalism in Roman Egypt*, „Aegyptus” 44 (1964) 179-199; A.H.M. Jones, *Heresy and Nationalism*, „Journal of theological studies. New series” 10 (1959) 287; F. Dvornik, *The Ecumenical Councils*, New York 1961, 29; Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, s. 60-61; Gray, *The Defense of Chalcedon*, s. 19-20.

wobec silnych protestów mieszkańców miasta⁸. Sytuacja w Egipcie była tak napięta, że w roku 457 zaistniała realna wręcz groźba separacji politycznej tej bardzo ważnej gospodarczo i kulturowo prowincji cesarstwa. Również sytuacja w Kościele egipskim stała się niezwykle skomplikowana z chwilą, gdy tamtejszy kler na miejsce Proteriusza wybrał monofizytę Tymoteusza o przydomku Ailuros (zm. 31 VII 477; patriarcha Aleksandrii: 457-460 i 475-477)⁹. Stosunki wewnątrzkościelne w metropolii nad Nilem stawały się coraz bardziej napięte, czego wyrazem były listy skierowane przez część tamtejszych duchownych do cesarza Leona I oraz do patriarchy Konstantynopola Anatoliusza (zm. 3 VII 458; patriarcha od 449). Z tekstów tych wyłania się dramatyczny obraz ogarniętej monofizyckim fanatyzmem Aleksandrii. Przedstawiciele chalcedońskiej ortodoksji porównują stronników Tymoteusza do „barbarzyńców i ludzi dzikich”¹⁰, przy czym ci ostatni wypadają korzystniej, co w konfrontacji z niedawnym najazdem Wandalów Genzeryka (ok. 390–25 I 477; król Wandalów od 428) na Rzym (455) ma przedstawić stronnictwo monofizyckie w jak najgorszym świetle. Autorzy wspomnianych listów, aby podkreślić powagę sytuacji, zestawiają problem jedności Kościoła z jednością państwa, określając działania Tymoteusza jako sprzeczne zarówno z prawem kościelnym, jak i cesarskim¹¹. Warto zaznaczyć, że ich teologiczno-polityczna diagnoza okazała się wyjątkowo trafna, zarówno bowiem podczas perskiej, a następnie arabskiej inwazji na Egipt w VI wieku monofizyci entuzjastycznie witali przedstawiciele nowej władzy, traktując ich jak wyzwolicieli. Monofizycki patriarcha w opinii chalcedończyków był wrogiem, którego cesarz dla dobra państwa powinien natychmiast usunąć z urzędu. Inaczej tę kwestię przedstawiają źródła antychalcedońskie. Według nich winnym śmierci Proteriusza miał być rzymski żołnierz rozgniewany postawą biskupa wobec zajść w mieście¹². W obliczu realnej groźby eskalacji konfliktu cesarz Leon I zdecydował się

⁸ Por. Priscus Panites, *Fragmenta* 22.

⁹ Por. Victor Tonnennensis, *Chronica* 186, 20-25; Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 170B; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 8, tł. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 66. Por. też P. Blaudeau, *Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien*, REB 54 (1996) 110.

¹⁰ Por. *Epistola Aegyptiorum episcoporum et cleri episcoporum ad Leonem Augustum*, w: *Dokumenty Synodów od 431 do 504 roku*, t. 6, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62, Kraków 2011, 198.

¹¹ Por. *Epistola Aegyptiorum episcoporum et cleri episcoporum ad Leonem Augustum*, s. 198 i 200.

¹² Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 1; Michael Syrus, *Chronicon* 124-125.

wystosować okólny list do najbardziej wpływowych biskupów swego państwa¹³. Mieli się oni wypowiedzieć na temat soboru chalcedońskiego oraz konsekracji Tymoteusza Ailurosa. Adresatami zostało w sumie około 67 biskupów. Treść listu znana jest wyłącznie z wersji skierowanej do patriarchy Konstantynopola Anatoliusza¹⁴. O ile wśród większości egipskich duchownych Tymoteusz cieszył się poparciem¹⁵, o tyle w innych prowincjach cesarstwa biskupi jednoznacznie opowiedzieli się za soborem chalcedońskim i usunięciem monofizycznego duchownego ze stanowiska¹⁶. Osobną kwestią jest reakcja papieża na kryzys aleksandryjski. Leon I Wielki wyraził stanowczy sprzeciw wobec działań Tymoteusza, porównując go do biblijnego Kaina¹⁷. Według Ewagriusza Scholastyka był on także pierwszym biskupem, który odpowiedział na list okólny cesarza Leona I, stając w obronie soboru chalcedońskiego oraz odmawiając mu prawa do sakry biskupiej¹⁸. W listach Leona Wielkiego adresowanych do cesarza, patriarchy Konstantynopola Anatoliusza oraz właściwego kierownika polityki zagranicznej *pars Orientis* w tamtym czasie arianina Flawiusza Ardaburiusza Aspara (ok. 400-471)¹⁹, została dobitnie wyrażana jednoznacznie prochalcedońska opcja tego papieża – obrońcy postanowień Chalcedonu. Leon Wielki uważał sytuację w Aleksandrii za zagrożenie dla wiary katolickiej

¹³ Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 9.

¹⁴ ACO II 5, s. 11.

¹⁵ List duchownych, którzy nie zgadzali się z Tymoteuszem, podpisało kilkunastu biskupów. Liczba ta jest stosunkowo niewielka, biorąc pod uwagę ogół egipskiego duchowieństwa. Por. H. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, ByZ 2 (1893) 24-26.

¹⁶ Odpowiedzi na list Leona I zostały zebrane przez kancelarię cesarską w *Codex Encyclicus*. Zob. ACO II 5, s. 9-98. Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 7; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 9.

¹⁷ Por. Leo Magnus, *Epistula* 162: *Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1146B.

¹⁸ Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 10. Por. także: S. Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim, Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w Kościołach wschodnich*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 216.

¹⁹ Relacje pomiędzy cesarzem Leonem a Asparem są z gruntu zgodnie przedstawiane jako konfliktowe, przynajmniej od początku lat sześćdziesiątych. Por. L.R. Scott, *Aspar and the Burden of Barbarian Heritage*, „Byzantine Studies” 3 (1976) 59-76; B. Croke, *Dynasty and Ethnicity: Emperor Leo I and Eclipse of Aspar*, „Chiron” 35 (2005) 147-203; P. Wood, *Multiple Voices in Chronicle Sources: The Reign of Leo I (457-474) in Book Fourteen of Malalas*, „Journal of Late Antiquity” 4/2 (2011) 298-314; E.M. Stewart, *The first Byzantine Emperor? Leo, Aspar and Challenges of Power and Romanitas in Fifth-Century Byzantium*, „Porphyra” 22 (2014) 4-17.

i jedności Kościoła²⁰. Zatem papież, który nigdy nie zaakceptował wszystkich postanowień soboru chalcedońskiego, a w szczególności kanonu 28, teraz, broniąc formuły wiary ustalonej w trakcie jego obrad, stawał się jego gorliwym obrońcą²¹. W kwestii prawd wiary zarówno papież Leon, jak i jego następcy nie szli nigdy na kompromis, ponieważ ich zadaniem było strzec depozytu wiary i ortodoksyjnej teologii. Rzeczywistość postchalcedońska drugiej połowy V wieku pokazała, że ortodoksja ma swoją cenę, a jedność Kościoła osiągnięta na soborze jest bardzo krucha i wymaga stałego, głęboko przemyślanego budowania i umacniania. Szczególnie dobrze widać to na przykładzie Aleksandrii, gdzie niezadowolenie było wynikiem nie tylko dogmatycznych postanowień soboru, lecz także efektem degradacji egipskiej metropolii w hierarchii patriarchatów. Cesarz Leon I zdecydował się co prawda na wygnanie Tymoteusza Ailurosa do Gangry w 460 roku, niemniej jednak nie podjął w następnym okresie żadnych kroków w czasie, kiedy Aleksandrią rządziło dwóch „konkurencyjnych” patriarchów: melkicki reprezentujący ortodoksję chalcedońską i monofizycki, który reprezentował antychalcedońską opozycję²². Postawa papieża Leona I broniącego postanowień Chalcedonu i postawa cesarza Leona I szukającego kompromisu w trakcie kryzysu aleksandryjskiego stały się zarzewiem przyszłego konfliktu między Rzymem a Konstantynopolem. Polityka cesarska bowiem w pewnej mierze skłaniała się ku akceptacji zaistniałego stanu rzeczy i poszukiwaniu kompromisowych rozwiązań z przeciwnikami soboru z roku 451. Z kolei papieństwo oczekiwało zdecydowanej reakcji władzy świeckiej w stosunku do szerzącej się w łonie Kościoła herezji monofizyckiej.

Egipt nie był wówczas jedynym centrum skupiającym opozycję antychalcedońską w cesarstwie. Miejscem takim była w tym okresie również Syria. Podobnie jak w przypadku Egiptu były to terytoria, na

²⁰ Leo Magnus, *Epistula 153*, PL 54, 1123B-1124A; Leo Magnus, *Epistula 156: Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1127B-1132A; Leo Magnus, *Epistula 157: Ad Anatolium Episcopum Constantinopolitanum*, PL 45, 1132B-1134A; Leo Magnus, *Epistula 162: Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1143C-1146B; Leo Magnus, *Epistula 163: Ad Anatolium Episcopum Constantinopolitanum*, PL 54, 1146C-1148A; Leo Magnus, *Epistula 164: Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1148B-1152C.

²¹ Warto dodać, że papież Leon Wielki nigdy nie używał terminu „Nowy Rzym”, który zastosowany został w słynnym dwudziestym ósmym kanonie. Por. C. Bartnik, *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 1972, 175, przyp. 113.

²² Por. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, s. 61. Niemniej pogląd tego autora o obronie interesów narodowych jako jednym z głównych celów ruchu monofizyckiego wydaje się być przesadzony, szczególnie w świetle późniejszych wydarzeń związanych z wydaniem *Henotikonu* przez cesarza Zenona.

których eskalacja konfliktu o podłożu religijnym mogła doprowadzić do bardzo niebezpiecznej dla cesarstwa sytuacji społecznej i geopolitycznej. Chodzi tutaj zwłaszcza o terytoria przygraniczne, gdzie mimo względnie stabilnych w tym czasie stosunków istniała stale realna groźba zbrojnego konfliktu z Persją²³. Złożoność problemu, jaki dla władz Konstantynopola stanowiła opozycja antychalcedońska w Syrii, obrazuje dobrze przykład Piotra Folusznika (zm. 488), monofizyckiego patriarchy Antiochii, który na przestrzeni około 25 lat aż czterokrotnie zasiadał na tej stolicy biskupiej (465, 470-471, 476-477 i 485-488)²⁴. Przybył on do Antiochii w czasie, kiedy jej patriarchą był Martyrios (461-465 i 466-470), zwolennik chalcedońskiej ortodoksji. Jednak przeciwnicy postanowień soborowych musieli być wówczas w metropolii nad Orontesem bardzo silni, skoro Piotr w krótkim czasie doprowadził do wygnania Martyriosa, oskarżając go o nestorianizm, i sam przejął godność patriarchy²⁵. Jego główne zaplecze ideologiczne stanowili mnisi, którzy skutecznie propagowali monofizytyzm wśród mieszkańców stolicy Syrii. Zyskał on popularność także w kręgach miejscowych apollinarystów²⁶. Nie mniej istotny jest fakt, że w tym czasie Piotr Folusznik cieszył się również poparciem ze strony Zenona (ok. 425–9 IV 491; cesarz: 9 II 474–9 I 475 i od sierpnia 476 do śmierci), męża Ariadny (ok. 450-515), starszej córki cesarza Leona I, który sprawował wówczas funkcję *magister militum per Orientem*²⁷. Wygnany Martyrios udał się ze skargą do Konstantynopola, gdzie mógł liczyć na wstawienictwo ze strony ówczesnego patriarchy Gennadiusza (zm. 25 VIII 471; patriarcha Konstantynopola od roku 458). Udało mu się więc uzyskać cesarską decyzję o przywróceniu do godności patriarchy Antiochii. Jednak jego monofizycki adwersarz zdołał w międzyczasie rozpropagować idee antychalcedońskie i wprowadzić zmiany w liturgii, m.in. do hymnu *Trisagion* będącego pieśnią pochwalną na cześć Trójcy Świętej

²³ Dowodzi tego fakt, że niemal czterdzieści procent sił zbrojnych Konstantynopola było zaangażowane na kierunku perskim. Por. P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tł. J. Szczepański, Poznań 2007, 448.

²⁴ Por. G. Downey, *Leo I (A.D. 457-474), Leo II (A.D. 474), and Zeno (A.D. 474-491)*, w: *History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 486.

²⁵ Oskarżenia te dostrzec można u Zachariasza Retora. Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 11.

²⁶ Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 175A.

²⁷ Por. Downey, *Leo I (A.D. 457-474)*, s. 485; P. Allen, *The Definition and Enforcement of Orthodoxy*, w: *Cambridge Ancient History*, t. 14, red. A. Cameron, B. Ward-Perkins & M. Whitby, Cambridge 2000, 816.

dodał słowa: „który za nas został ukrzyżowany”²⁸. Wpływy Piotra Fulusznika w Antiochii były na tyle silne, że Martyrios mimo cesarskiej decyzji ustąpił pod presją tamtejszego kleru. Cesarz wobec braku respektowania jego dekretów zwołał w Antiochii synod, który orzekł o złożeniu Piotra Fulusznika z urzędu²⁹. Następnie zaś Leon I podjął decyzję o wygnaniu monofizyckiego patriarchy do Oazy³⁰. Ponadto wydał prawo zabraniające mnichom opuszczania klasztorów i podburzania ludności³¹. Posunięcia Leona I nie odniosły oczekiwanych efektów. Melkici w Syrii nie byli w stanie skutecznie opanować sytuacji, a kryzys pogłębiły późniejsze działania Bazyliskosa (ok. 430-476; cesarz: 9 I 475–VIII 476), który przeprowadzając zamach stanu, zasiadł na tronie i wydał edykt odrzucający postanowienia soboru chalcedońskiego³².

W pierwszych latach po soborze chalcedońskim także w Palestynie istniał opór wobec jego dogmatycznych postanowień. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że biskup Jerozolimy Juwenal (zm. 2 VII 458; biskup Jerozolimy 422-451; patriarcha Jerozolimy 452-458) jeszcze w trakcie tzw. „synodu zbójckiego” w Efezie (449) był gorącym zwolennikiem ówczesnego patriarchy Aleksandrii Dioskura. Jego starania skupiały się na uzyskaniu jak najwyższej pozycji własnego miasta w hierarchii metropolii cesarstwa. Starania te odniosły ostatecznie pozytywny skutek, gdyż Jerozolima stała się siedzibą piątego patriarchatu, a on sam otrzymał tytuł patriarchy. Ponieważ jednak poparcie Juwenala dla heretyków wywołało ostry sprzeciw papieża Leona Wielkiego³³, dlatego jeszcze w trakcie obrad soboru chalcedońskiego Juwenal zmienił orientację teologiczną i odstąpił od monofizytyzmu na rzecz ortodoksyjnego stanowiska papieża. Biskupa Jerozolimy przekonała jednak nie tyle papieska doktryna teologiczna, co groźna z punktu widzenia jego osobistych ambicji hierarchiczna degradacja miasta. W tym sensie Juwenal okazał się bardzo sprawnym „politykiem”, który we właściwym momencie zweksłował sojusz z Aleksandrią na sojusz z Rzymem i przyjął ustalenia Chalcedonu. Jednak te posunięcia patriarchy Jerozolimy nie spotkały się ze zrozumieniem mieszkań-

²⁸ Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 175B. Z oczywistych względów przez długi czas formuła ta była oznaką monofizytyzmu. Dopiero za panowania Justyniana Wielkiego (ok 483–13/14 XI 565; cesarz od 1 VIII 527) będzie ona przyjmowana przez neochalcedończyków. Por. *Historia Teologii*, t. 1, red. A. di Bernardino – B. Studera, Kraków 2002, 566.

²⁹ Por. *Concilium Antiochenum*, Mansi VII, 999-1000.

³⁰ Por. *Concilium Antiochenum*, Mansi VII, 1064.

³¹ Por. CJ I 3, 29.

³² Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 9.

³³ Por. Leo Magnus, *Epistula* 139, PL 54, 1103A-1108C.

ców miasta. Postawa biskupa została bowiem uznana za zdradę prawdziwej wiary. Prowodyrami buntu byli mnisi, którzy skutecznie podburzyli przeciw niemu miejscową ludność. Skutkiem tej rewolty było usunięcie Juwenala z zajmowanego urzędu. Na jego miejsce powołano monofizyte Teodozjusza z Aleksandrii, który pełnił funkcję biskupa Jerozolimy przez około półtora roku (451-452)³⁴. Po tej „przerwie” Juwenal powrócił jednak na stolicę patriarszą dzięki interwencji cesarskiej armii. Aby wyciszyć dalsze spory w Jerozolimie, panujący wówczas cesarz Marcjan był zmuszony wydać prawo zabraniające dalszych dysput, a także kilka innych dekretów mających podnieść rangę uchwał soboru chalcedońskiego w oczach jego przeciwników, które jednocześnie potępiały nauki Eutychesa (ok. 378–ok. 454), właściwego twórcy doktryny monofizycznej³⁵. Kroki podjęte przez Marcjana musiał kontynuować jego następca Leon I, który także rozlokował w Palestynie oddziały wojska. W kontekście opisanych wyżej wydarzeń należy zwrócić uwagę na rolę, jaką w kontrowersjach religijnych drugiej połowy V wieku odgrywali mnisi. Brali oni czynny udział we wszystkich większych wystąpieniach opozycji antychalcedońskiej. Z jednej strony propagowali oni doktrynę Eutychesa, z drugiej zaś występowali jako przywódcy tumultów ulicznych w Egipcie, Syrii i w Palestynie. Taka postawa mnichów musiała stwarzać bardzo poważne zagrożenie, czego dowodzą wspomniane wyżej dekryty Marcjana. Z drugiej jednak strony postawa lokalnych wspólnot monastycznych nie powinna przysłaniać obrazu pozytywnej roli, jaką odgrywał monastycyzm jako taki w ówczesnym Kościele. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na rozwój teologicznych szkół monastycznych, które przyczyniły się do rozkwitu myśli teologicznej w wielu miastach, m.in. właśnie w Aleksandrii i w Antiochii³⁶. Warto także zwrócić uwagę na dysproporcję, jeśli chodzi o skalę teologiczno-społecznego zaangażowania mnichów na Wschodzie i Zachodzie. Wynikała ona z tych samych różnic, które powodowały spory chrystologiczne przełomu IV i V wieku: grecka tradycja teologiczna była dużo bogatsza od łacińskiej, co wprost przekładało się na czynny udział mnichów wschodnich w konfliktach posoborowych³⁷.

³⁴ Por. K. Ilski, *Korespondencja biskupów mezyjskich*, w: *Studia Moesiaca*, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1994, 130; M.C. Paczkowski, *Od „Tronu Świętego Jakuba” do patriarchatu jerozolimskiego*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 31.

³⁵ Por. CJ I 1, 4; I 5, 8; I 7, 6.

³⁶ Por. A. Jasiewicz, *Rozwój teologii monastycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim*, „*Seminare*” 32 (2012) 191-198.

³⁷ Por. R. Ternant, *La „theoria” d’Antioche dans le cadre des sens de l’Ecriture*, „*Biblica*” 34 (1953) 135-158, 354-383 i 456-486; G. Bardy, *Pour l’histoire de l’école d’Alexandrie*, „*Vivre et Penser*” 50 (1942) 80-109.

2. Wzrost roli Konstantynopola

Stolica *pars Orientis* w wyniku przyznanych przez sobór chalcedoński przywilejów w konsekwentny sposób zyskiwała na znaczeniu. Proces ten rozpoczął, jak już wyżej wspomniano, rywalizację o realny prymat w Kościele pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem. Znalazło to wyraz nie tylko w natychmiastowym sprzeciwie papieża wobec kanonu 28 soboru w Chalcedonie, ale przede wszystkim w późniejszych działaniach zarówno Leona I Wielkiego, jak i jego następców. Stanowcza reakcja papieża na niebezpieczne dla doktrynalnej jedności Kościoła zjawisko, jakim była opozycja antychalcedońska, widoczna jest w korespondencji między nim a cesarzem Leonem I³⁸. W początkowej fazie konfliktów wywołanych postanowieniami z 451 roku można więc dostrzec faktyczne współdziałanie obydwu stron pomimo cienia, jaki kanon 28 rzucał na relacje pomiędzy Starym a Nowym Rzymem.

Również względnie stabilne stosunki między władzami cywilnymi a kościelnymi Konstantynopola należy w znacznym stopniu przypisać autorytetowi oraz doświadczeniu dyplomatycznemu papieża Leona Wielkiego³⁹. Poza tym w zaistniałej sytuacji, wobec groźby eskalacji napięć społeczno-religijnych w Aleksandrii, cesarz nie mógł ryzykować otwartego konfliktu z Rzymem skutkującego koniecznością walki na dwa fronty. Jest to z kolei dowodem dobrego „wyczucia” sytuacji religijnej i realizmu politycznego władz w Konstantynopolu. Obie strony starały się wypośredkować tenor dialogu, aby dzięki temu zachować możliwość manewru w przyszłości. Po wygnaniu Tymoteusza Ailurosa do Gangry papież Leon wystosował nawet list, w którym dziękował cesarzowi za tę decyzję⁴⁰. O ile jednak opozycja antychalcedońska była zjawiskiem groźnym zarówno dla papieża, jak i cesarza, o tyle wzrost roli Konstantynopola jako stolicy patriarchatu był już wyłącznie problemem dla biskupa Rzymu. Sytuację tego ostatniego dodat-

³⁸ Por. przyp. 20.

³⁹ Leon Wielki w trakcie pontyfikatu papieża Celestyna (zm. 27 VII 432; papież od 10 IX 422) był łącznikiem pomiędzy głową Kościoła a biskupami Wschodu w czasie sporu Cyryla Aleksandryjskiego (378-444) z Nestoriuszem (384-451), następnie pełnił misję dyplomatyczną w Galii w konflikcie Aecjusza (391-454) z prefektem Pretorianów Albinusem (zm. po 449). Por. B.L. Twyman, *Aetius and the Aristocracy*, „Historia” 19 (1970) 490-491. Wkład Leona Wielkiego w budowanie autorytetu papieżstwa był ogromny. Por. W. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, JTS 11 (1960) 25-31; G. Hudon, *L'église dans le pensée de saint Léon*, ET 14 (1983) 305-336.

⁴⁰ Leo Magnus, *Epistula* 51, w: *Collectio Avellana: Epistulae imperatorum pontificum aliorum* (ann. 367-553), red. O. Günther, CSEL 35, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, 117-119.

kowo komplikował fakt, że po Chalcedonie przestał istnieć sojusz Rzymu z Aleksandrią, a dominujący w Egipcie i w Syrii monofizytyzm sprawiał, że papież pozostał sam wobec roszczeń Konstantynopola. Z tego stanu rzeczy bez wątpienia zdawano sobie dobrze sprawę zarówno w Rzymie, jak i nad Bosforem. Patriarcha Konstantynopola zyskał więc w zaistniałej sytuacji bardzo wiele. Nie należy się zatem dziwić, że kręgi kościelne Nowego Rzymu postanowiły jeszcze lepiej wykorzystać zaistniały układ sił i wzmocnić pozycję patriarchy Konstantynopola. Tak bowiem należy prawdopodobnie postrzegać przebieg uroczystości koronacyjnych cesarza Leona I, które miały miejsce 7 lutego 457 roku, w których znaczący udział miał po raz pierwszy biskup stolicy⁴¹. Wydarzenie to zapoczątkowało kształtowanie się bizantyńskiego ceremoniału koronacyjnego⁴². W kontekście rosnącej pozycji Konstantynopola w hierarchii patriarchatów warto zwrócić uwagę na religijny aspekt wyniesienia Leona I, który pomimo dominacji aspektu militarnego i cywilnego w tej uroczystości odegrał bardzo ważną i głęboko symboliczną rolę. W trakcie oficjalnej ceremonii Leon I kilkakrotnie udawał się na modlitwę do pobliskich świątyń. Uczynił to zarówno podczas tradycyjnej wojskowej aklamacji na przedmieściach Konstantynopola, jak i w trakcie cywilnych etapów ceremonii. Za każdym razem władca składał koronę na ołtarzu i odmawiał modlitwę. Kulminacyjny moment o charakterze religijnym miał miejsce w świątyni Mądrości Bożej. Chronologicznie był to ostatni etap ceremonii, po nim bowiem Leon I udał się do Wielkiego Pałacu. W Hagia Sophia po złożeniu korony na ołtarzu cesarz pozostawił jako ofiarę dwa złote dary, po czym wysłuchał Ewangelii. W bazylice obecny był patriarcha Konstantynopola Anatoliusz i to on zwieńczył skronie Leona cesarskim diademem, który ten wcześniej złożył na ołtarzu katedry Konstantynopola⁴³. Gest patriarchy nie był oczywiście aktem koronacji w ścisłym tego słowa znaczeniu⁴⁴, czyli

⁴¹ Opis koronacji pochodzi z *De ceremoniis* Konstancyna Porfirogenety (17/18 V 905–9 XI 959; cesarz od 6 VI 913), które stanowi kompendium wiedzy o etykietce dworu bizantyńskiego. Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae byzantine libri duo* I 91.

⁴² Na temat militarnych aspektów koronacji Leona I zob. J. Prostko-Prostyński, *Roma-solium imperii: elekcja, koronacja i uznanie cesarza w Rzymie w IV-VIII wieku*, Poznań 2014, 16-17 i 26.

⁴³ Poza *De ceremoniis* wspomina o tym również Teofanes. Por. Theophanes, *Chronographia* 15-20 (AM 5950).

⁴⁴ Opinie na ten temat są raczej zgodne. Por. F.E. Brightman, *Byzantine Imperial Coronations*, JTS 2 (1901) 368; A.E.R. Boak, *Imperial Coronation Ceremonies of the Fifth and Sixth Centuries*, „Harvard Studies in Classical Philology” 30 (1919) 37-38 i 45; P. Charanis, *Coronation and its Constitutional Significance in the Later Roman Empire*,

w późniejszym rozumieniu tej ceremonii. Był to jednak ostatni i najmocniejszy akord w akcie wyniesienia Leona do godności cesarskiej, który to akord stał się symbolem roli władzy duchownej w chrześcijańskim cesarstwie. Gest ten unaoczniał uczestnikom ceremonii, że element nadprzyrodzony, czyli boski, ma niejako ostatnie słowo w tym zasadniczym dla prawidłowego funkcjonowania monarchii akcie. Koronacja Leona I wyłamała się w ten sposób z dotychczasowej tradycji, stając się precedensem o jednoznacznej wymowie religijnej. Modyfikowała ona także milcząco panującą wówczas ideologię hierarchii władzy, stawiając element nadprzyrodzony i jego reprezentanta, patriarchę Konstantynopola, ponad elementem świeckim, czyli cesarzem. Należy bowiem pamiętać, że będąca rozwinięciem hellenistycznych poglądów bizantyńska koncepcja władzy od IV wieku opierała się na przekonaniu, że cesarz jest namiestnikiem Boga na ziemi, czyli stoi ponad hierarchiami Kościoła. Z tego przekonania wywodziła się także aklamacja na cześć nowego cesarza, w której przyzywano Bożej opieki nad imperium⁴⁵. Koncepcję tę wypracował arianin Euzebiusz z Cezarei (ok. 264–ok. 340)⁴⁶. Obok niej istniała druga, sformułowana przez Jana Chryzostoma (ok. 350–14 IX 407), arcybiskupa Konstantynopola w latach 397-404, która podkreślała bezwzględną wyższość władzy duchownej, jako pochodzącej bezpośrednio od Boga, nad świecką⁴⁷. To, co wydarzyło się 7 lutego 457 roku, było więc niejako cichym wprowadzeniem w życie koncepcji Jana Chryzostoma, a zarazem niemym odrzuceniem ariańskiej doktryny władzy Euzebiusza z Cezarei. Wydarzenie to musiało także dać wiele do myślenia patriarsze Rzymu. Oto bowiem mimo idei prymatu rzymskiego to nie on, lecz patriarcha Konstantynopola dopełnił aktu wy-

„Byzantium” 15 (1940) 52-54; W. Ensslin, *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, *ByZ* 42 (1942) 101-115; M.V. Anastos, *Vox populi voluntas Dei and the Election of Byzantine Emperor*, w: *Studies in Judaism in Late Antiquity XII/2*, red. J. Neusner, Leiden 1975, 192-193; F. Winkelmann, *Zur Rolle der Patriarchen von Konstantinopel bei den Kaiserwechseln in frühbyzantinischer Zeit*, „*Klio*” 60 (1978) 470-471; M.B. Leszka, *The Role of the Constantinopolitan Patriarch at the Early Byzantine Emperors' Court*, „*Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica*” 56 (1996) 152; G. Dagron, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003, 63.

⁴⁵ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis* I 91.

⁴⁶ Na temat arianizmu Euzebiusza z Cezarei zob. R. Toczko, *O arianizmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze* – głos w dyskusji, U schyłku starożytności. *Studia Źródłoznawcze* 8, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2009, 101-126.

⁴⁷ Dobrym wprowadzeniem do tematu chrześcijańskiej teologii politycznej jest artykuł Waldemara Cerana (7 IX 1936–20 VI 2009). Por. W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczania Jana Chryzostoma*, „*Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica*” 44 (1992) 13-27.

niesienia cesarza Leona I, imiennika papieża Leona I, a także milcząco wskazał na prymat władzy duchowej nad świecką.

Na marginesie powyższych rozważań należy zdać sobie sprawę z tego, że sposób objęcia władzy przez Leona I, będący bez wątpienia ważnym precedensem, musiał sprowokować także w samym Konstantynopolu dyskusję na temat zakresu władzy duchowej i świeckiej. Być może właśnie tutaj należy więc szukać genezy późniejszego bizantyńskiego cesaropapizmu jako sposobu zwalczania swego rodzaju kompleksu władzy świeckiej i doktryny Jana Chryzostoma. Jednak rozważania te wykraczają daleko poza ramy niniejszego artykułu, stąd w tym miejscu można tylko zasygnalizować istnienie takiego problemu.

Następca Leona I Wielkiego papież Hilary był wiernym kontynuatorem polityki opierającej się za zasadzie prymatu biskupa Rzymu, jednak, co w kontekście przedstawionych wyżej analiz zasługuje na szczególną uwagę, ograniczał ją głównie do spraw Kościoła Zachodniego⁴⁸. Co prawda w *Liber Pontificalis* istnieje zapis mówiący o pismach dogmatycznych wysłanych przez papieża na Wschód, jest to jednak tylko jedna jedyna wzmianka o aktywnym zaangażowaniu Hilarego w sprawy Kościoła Wschodniego⁴⁹. Z kolei w Konstantynopolu od roku 458 patriarchą był Gennadiusz. Z pism, jakie się po nim zachowały, jednoznacznie wynika, że popierał on konsekwentnie postanowienia soboru chalcedońskiego⁵⁰. Nie ingerował też w sprawy polityki cesarskiej, co wynikało głównie z braku takiej konieczności. Wielką wagę natomiast przywiązywał do swych powinności kapłańskich i duszpasterskich, a przynajmniej tak został opisany przez Teodora Lektora (zm. przed 550)⁵¹.

Należy także zwrócić uwagę na kilka innych, mniej ważnych, lecz znaczących wydarzeń religijnych z okresu panowania Leona I. Lata sześćdziesiąte były bowiem dla mieszkańców Konstantynopola czasem wielu głębokich przeżyć religijnych, u podstaw których leżała osobista pobożność pary cesarskiej. Część szczegółowych informacji na ten temat pochodzi z Żywotu Daniela, którego powstanie datowane jest na lata 494-

⁴⁸ Przede wszystkim chodzi o sprawy jurysdykcyjne Kościoła w Galii i Hiszpanii. Por. Hilarius Papa, *Epistula VIII: Ad episcopos diversarum provinciarum Galliae*, PL 58, 24D-27A; Hilarius Papa, *Epistula X: Ad episcopos diversarum provinciarum Galliae*, PL 58, 27D-28C; Hilarius Papa, *Epistula XI: Ad episcopos qui de Mamerti causa in synodo cognorant*, PL 58, 28D-32B.

⁴⁹ Por. LP 48, 10-15, oprac. M. Ożóg – H. Pietras, tł. P. Szewczyk, *Synodi et Collectiones Legum* 9, ŻMT 74, Kraków 2014, 114.

⁵⁰ Por. Gennadius, *Epistola encyclica*, PG 85, 1616B-1617B.

⁵¹ Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 174A.

496⁵². Opisane przez jego autora kontakty cesarza Leona I ze św. Danielem Stylitą (409-493) pomimo wielu schematów hagiograficznych dowodzą, że władca bizantyński przykładal dużą wagę do pogłębiania życia religijnego mieszkańców stolicy. W oczach swych poddanych Leon I starał się kreować na prawowiernego władcę, co doskonale kontrastowało z arianizmem alańskiego dowódcy armii Aspara, spod kurateli którego cesarz starał się uwolnić. Działania te zajęły większą część jego panowania. W Żywocie natomiast została m.in. opisana scena, kiedy to cesarz śle do Daniela Gelaniosa (ówczesnego *castrensis sacrae mensae* cesarza)⁵³ z prośbą o modlitwę błagalną w intencji męskiego potomka. Modlitwy Daniela zostają wysłuchane i 25 kwietnia 463 roku małżonka cesarza Weryna (432-484) wydaje na świat dziecko płci męskiej⁵⁴. Cesarz zaś, pragnąc się odwdziżyć, funduje Danielowi trzecią kolumnę⁵⁵. Niestety, jak wiadomo, syn Leona I i Weryny umiera po pięciu miesiącach, co bardzo komplikuje sytuację dynastyczną. Innym przykładem pełnej pokory pobożności cesarza jest opis pożaru Konstantynopola, który według autora Żywota był karą za zlekceważenie ostrzeżeń Daniela. Po tym tragicznym wydarzeniu para cesarska miała osobiście udać się do świętego męża, aby błagać go o modlitwę w intencji pomyślności miasta, co pozwala jednocześnie przedstawić Daniela w roli opiekuna stolicy⁵⁶. Kolejnym ważnym elementem działalności cesarza w aspekcie religijnym było sprowadzanie do Konstantynopola relikwii. Źródła przekazują, że, gdy w roku 459 zmarł Symeon Stylita, jego ciało było eskortowane do Antiochii przez żołnierzy pod wodzą Ardabura (zm. 471), który w tym czasie pełnił funkcję *magister militum per Orientem*. Cesarz natomiast miał zażyczyć sobie, aby zostało ono przetransportowane do Konstantynopola. Jednak ostatecznie na prośbę mieszkańców Antiochii zwłoki ascety miały pozostać w tym mieście jako warunek jego bezpieczeństwa⁵⁷. W Żywocie Daniela natomiast znajduje się informacja,

⁵² Na temat samego Żywota Daniela por. R.L. Fox, *The Life of Daniel*, w: *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, red. M.J. Edwards – S. Swain, New York 1997, 175-225.

⁵³ PLRE II, s. 499.

⁵⁴ Por. *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Codices Parisini VIII 4*, red. F. Cumont, Bruxellis 1921, 224-225, 20-25; G. Dagron, *Le fils de Léon I (463)*, *AnBol* 100 (1982) 271-275.

⁵⁵ Por. *Vita sancti Danielis Stylitae* 38.

⁵⁶ Por. *Vita sancti Danielis Stylitae* 44.

⁵⁷ Por. *Vita sancti Simeonis Stylitae* 136, red. H. Lietzmann, tł. H. Hilgenfeld, w: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 32/4, Leipzig 1908, 179; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I 13; *Chronicon Paschale* 593, 15-20 i 594, 1-5.

o tym, że szczątki Symeona zostały sprowadzone do Konstantynopola⁵⁸. Jest więc wysoce prawdopodobne, iż życzenie cesarskie zostało spełnione w ten sposób, że do stolicy przybył fragment ciała świątobliwego stylity właśnie w charakterze relikwii. Ludność Konstantynopola doświadczyła także uroczystości sprowadzenia do miasta szaty Matki Bożej, który to ubiór na rozkaz cesarza został złożony w sanktuarium Dziewicy Maryi (Najświętszej Maryi Panny) w Blachernach⁵⁹. Fundacja tej świątyni przypisywana jest cesarzowej Pulcherii (399-453). Leon I miał natomiast dobudować do niej Kaplicę św. Relikwiarza, w której spoczęła sprowadzona relikwia. Z parą cesarską wiąże się także dokończenie budowy świątyni Matki Bożej w dzielnicy Chalkoprataja⁶⁰. Może to świadczyć o czci, jaką dla Matki Boga żywił cesarz i jego rodzina. Kolejnymi relikwiami sprowadzonymi do Konstantynopola przez Leona I były szczątki trzech męczenników (Ananiasza, Azariasza i Miszaela)⁶¹. Niewątpliwie każdy akt sprowadzenia relikwii wiązał się z podniosłymi uroczystościami religijnymi, a następnie z propagowaniem ich stałego, publicznego kultu, co musiało mieć duży wpływ zarówno na praktyki religijne, jak i na osobistą pobożność mieszkańców stolicy.

Pod koniec życia cesarza Leona patriarchą Konstantynopola został Akacjusz (zm. 489; patriarcha od 471), postać niezwykle kontrowersyjna, oceniana głównie przez pryzmat późniejszego zerwania jedności kościelnej z Rzymem⁶². Przez źródła antychalcedońskie był on jednoznacznie uznawany za przeciwnika postanowień tego soboru. Wynikało to najprawdopodobniej z chęci usprawiedliwienia Piotra III Mongosa (zm. 29 I 489), patriarchy Aleksandrii od roku 482, krytykowanego w Egipcie za

⁵⁸ Por. *Vita sancti Danielis Stylitae* 58.

⁵⁹ Por. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, red. H. Delahaye, Bruxellis 1902, 793, 5-9.

⁶⁰ Por. J. Shoemaker, *The Cult of Fashion: The Earliest „Life of Virgin” and Constantinople’s Marian Relics*, DOP 62 (2008) 60.

⁶¹ Por. R. Kosiński, *Agiōsynī kai echousia = Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006, 140, przyp. 120.

⁶² Por. J.E. Anastasiou, *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in Frame of Imperial Policy from the Time of Acacian Schism to the Death Justynian*, w: *I patriarchati orientali nel primo millennio: Relazioni del congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967*, OCA 181, Roma 1968, 56-57; M.B., Leszka, *Patriarcha Akacjusz wobec uzurpacji Bazyliskosa 475-476 roku*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 48 (1993) 71-78; Allen, *The definition and enforcement of orthodoxy*, s. 816-817; R. Kosiński, *Dzieje Akacjusza patriarchy, Konstantynopola w latach 472-489*, „U Schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze” 9 (2010) 63-97. Postać patriarchy Konstantynopola doczekała się na gruncie polskiej historiografii opracowania monograficznego. Por. S. Koczwarą, *Wokół sprawy Akacjusza*, Lublin 2000.

zawarcie przymierza z Konstantynopolem po wydaniu *Henotikonu* (484)⁶³. Tymczasem postawa Akacjusza nie była tak jednoznaczna, jak wynikałoby to z tekstu Zachariasza Retora (ok. 465–ok. 536). Przynajmniej w okresie panowania cesarza Leona I patriarcha Konstantynopola nie podejmował działań sugerujących jego sprzeciw wobec postanowień soboru chalcedońskiego. Podobna sytuacja miała miejsce w pierwszych latach rządów Zenona, kiedy to kontynuowano politykę religijną poprzedniego cesarza. Świadczyć może o tym chociażby fakt, że Tymoteusz Ailuros nie został odwołany z wygnania, a po uzurpacji Bazyliskosa nie pozostał na stanowisku patriarchy Aleksandrii. Ewagriusz Scholastyk (536/537–ok. 600) dodaje, że Zenon chciał nawet, wzorem Leona I, wygnąć go ponownie, jednak odstąpił od tego zamiaru ze względu na podeszły wiek Tymoteusza⁶⁴. Z kolei z późniejszego okresu pochodzi list papieża Gelazego (ok. 410–19 XI 496; papież od 1 III 492), w którym znajdują się informacje o tym, że Akacjusz miał zabiegać u cesarza Leona I o to, aby doprowadzić do uznania przez papieża Symplicjusza kanonu 28 soboru chacedońskiego⁶⁵. Mimo niewielu przekazów źródłowych odnoszących się do postawy tego patriarchy Konstantynopola wobec soboru z 451 roku na początku lat siedemdziesiątych można wnioskować, że ówczesne działania Akacjusza były kontynuacją wcześniej obranej linii, tzn. starań o wiodącą pozycję Konstantynopola w hierarchii patriarchatów i o jego niezależność od Rzymu. Akacjusz wspierał też lojalnie politykę cesarską, wpisując się w ten sposób jako wysoko postawiony przedstawiciel hierarchii Kościoła wschodniego w bizantyjską koncepcję prawa i państwa.

Generalnie trzeba podkreślić, że wzrost roli Konstantynopola w Kościele miał od drugiej połowy V wieku charakter niezwykle dynamiczny. Przypisać należy to przede wszystkim rozszerzeniu uprawnień jurysdykcyjnych patriarchy Konstantynopola na soborze w Chalcedonie oraz jego wywyższeniu w hierarchicznej strukturze pentarchii. W konsekwencji w obliczu silnej opozycji antychalcedońskiej stolica *pars Orientis* stawała się dzięki temu bardzo ważnym centrum ortodoksji. Cesarz Leon I potrafił w znacznym stopniu wykorzystać postchalcedońską pozycję swej stolicy. Jego działania cechuje w pierwszym rzędzie staranie o faktyczne utrzymanie tej pozycji, w czym z oczywistych względów wspierał go każdy patriarcha Konstantynopola. Jednak cesarz musiał się również liczyć z postawą patriarchy Rzymu i z silną pozycją monofizytyzmu w Egipcie oraz w Syrii, czyli w bardzo ważnych z geopolitycznego i gospodarczego punktu widzenia prowincjach wschodniej części cesarstwa. Z konieczności mu-

⁶³ Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 11.

⁶⁴ Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 11.

⁶⁵ Gelasius, *Epistula ad Dardanios* 95, w: *Collectio Avellana*, CSEL 35, 1895, 389.

siał więc patrzeć na kwestię postanowień soboru chalcedońskiego inaczej, niż to czynili hierarchowie kościelni. Leon I starał się znaleźć pewien kompromis między ortodoksyjną teologią a dobrem państwa, którym przyszło mu rządzić. Tak też należy patrzeć na jego stosunki z patriarchatem rzymskim. Postawa papieża Leona I i jego następców dowodzi, że oni również dobrze zdawali sobie sprawę z różnic pomiędzy celami władzy duchownej i świeckiej. Stąd ich postawa „miękkiego” nacisku oraz wyważonych oczekiwań i żądań. Obok polityki cesarza Leona I w skali makro nie można nie dostrzegać jego działań religijnych w skali lokalnej. Chodzi tutaj głównie o jego zaangażowanie w umacnianie życia duchowego mieszkańców Konstantynopola, czego najbardziej spektakularnymi przejawami było sprowadzanie do stolicy cennych relikwii i budowa świątyń. Jego działania w tym względzie były wyraźnie nastawione na krzewienie kultu maryjnego, w czym sekundowała mu jego żona cesarzowa Weryna. Takie oddziaływanie na mieszkańców stolicy, której ludność stawała się trzecim stanem elektorskim w chwili wyboru cesarza, miało, jak się wydaje, podwójne dno. Oto cesarz, propagując kult Bogurodzicy, czyli *theotokos*, który to tytuł Maryja otrzymała na soborze w Efezie (431), propagował pośrednio dogmat o podwójnej (boskiej i ludzkiej) naturze Chrystusa. Jego działania były zatem obliczone na krzewienie orzeczeń soborowych w społeczeństwie, w którym wielu hołdowało nie tylko monofizytyzmowi, lecz także nestorianizmowi i arianizmowi. Leon I zaś w trakcie swoich rządów toczył, jak wiadomo, swego rodzaju cichą batalię „dynastyczną” z arianinem Asparem, której stawką było następstwo tronu. Propagowanie kultu Bogurodzicy nabiera w tym kontekście znacznie głębszej wymowy, ukazując zręby dobrze przemyślanego, choć niezwykle subtelnego i długofalowego ataku na wszechwładnego, jak mogło się w pewnym momencie wydawać, Aspara i jego synów. Można się tylko domyślać, że Leon I raczej nie był autorem tak zaplanowanej akcji. Stały za tym przypuszczalnie te same osoby, które włączyły omówiony wyżej silny akcent religijny do ceremonii wyniesienia Leona na tron cesarski. Byli to więc patriarcha Konstantynopola i jego otoczenie. Pokazuje to raz jeszcze głębię koncepcji teologiczno-politycznych, jakie powstawały w tym czasie w kręgach kościelnych Konstantynopola. Pośrednio zaś wskazuje, że kanon 28 soboru chalcedońskiego nie był tylko dziełem pustej ambicji, lecz był elementem dobrze przemyślanej całości: Konstantynopol uzyskał wyższą od Aleksandrii i Antiochii pozycję w hierarchii patriarchatów, aby jako lider *pars Orientis* mógł (przy bezpośredniej asyście cesarza) skuteczniej zwalczać wielkie herezje, które narodziły się w tych metropoliach. Wychodząc z powyższych założeń, można powiedzieć, że kwestia sporu o prymat w Kościele była inaczej postrzegana przez papieża, a inaczej przez duchowne i świeckie władze Konstantynopola.

Kolejni biskupi Rzymu strzegli ortodoksyjnej formuły wiary, kolejni cesarze natomiast bronili idei jednego niepodzielnego imperium i z tego względu skłonni byli do pewnych (w dużym stopniu pozornych) kompromisów z antychalcedończykami. Wobec realnego zagrożenia eskalacją konfliktów na granicach cesarstwa władcy decydowali się też na pewne formy ugody, licząc zapewne na wyciszenie antagonizmów wewnątrzpaństwowych, a patriarchowie Nowego Rzymu stawali lojalnie po ich stronie. Te ostatnie problemy nie należały jednak za panowania Leona I do zagadnień pierwszoplanowych. Dla cesarza istniały w zakresie polityki religijnej *de facto* dwa problemy w skali makro, czyli stosunki z Rzymem i opozycja antychalcedońska, oraz dwie kwestie lokalne: stosunki z własnym patriarchą i prawowierność poddanych. Bilans rządów Leona wydaje się być dodatni na wszystkich czterech polach jego konfesyjnej aktywności. To zaś wystawia dobre świadectwo nie tylko samemu cesarzowi, lecz także polityce wyznaniowej zarówno dworu konstantynopolitańskiego, jak i patriarchatu w okresie jego rządów. Kulminacja napięć religijno-politycznych nastąpiła dopiero w dziesięć lat po śmierci tego cesarza i doprowadziła do tzw. schizmy akacjańskiej (484-519), której istotą były zarówno kwestie dogmatyczne, jak i problematyka zwierzchnictwa nad Kościołem jako takim.

Między Rzymem a opozycją antychalcedońską. Zasadnicze kierunki polityki religijnej cesarza Leona I (457-474)

(streszczenie)

Z jednej strony stosunki z Rzymem i opozycją antychalcedońską, a z drugiej stosunki z patriarchą Konstantynopola i troska o prawowierność poddanych to cztery podstawowe kierunki polityki religijnej cesarza Leona I. Bilans jego panowania w tym zakresie wydaje się być pozytywny. Cesarz zdołał utrzymać dobre stosunki z papieżem Leonem I Wielkim i z jego następcami, mimo że niekiedy musiał iść na kompromis z przeciwnikami decyzji, które zostały przyjęte w roku 451 przez Sobór Chalcedoński. Z kolei papież, mimo że dwudziesty ósmy kanon tegoż soboru przyznał mu w hierarchii patriarchów tylko prymat honoru, był w stanie współpracować z Konstantynopolem w celu zachowania jedności Kościoła. W ten sposób cesarz Leon I i papież Leon I udowodnili nie tylko wysoką kulturę osobistą, ale przede wszystkim dalekowzroczność swej polityki religijnej. Z kolei ważnym momentem w stosunkach cesarza z patriarchą Konstantynopola była koronacja cesarska Leona, w której patriarcha odegrał bardzo ważną rolę. Cesarz poświęcał również wiele uwagi życiu duchowemu swych poddanych, o czym świadczy m.in. sprowadzenie relikwii Matki Bożej do stolicy i propagowanie jej kultu, co z punktu widzenia postanowień Soboru Chalcedońskiego było niezwykle ważne. Działania te stawiają w dobrym świetle nie tylko Leona I, lecz także politykę religijną dworu cesarskiego i patriarchatu Konstantynopola za jego panowania. Napięcia religijne i polityczne powstały dopiero kilka lat po śmierci cesarza, a ich wyrazem była tzw. schizma akacjańska (484-519).

Słowa kluczowe: cesarz Leon I; papież Leon I; monofizytyzm; opozycja antychalcedońska

Between Rome and Anti-Chalcedonian Opposition. The Main Directions of Religious Policy of Emperor Leon I (457-474)

(summary)

On the one hand, relations with Rome and the anti-chalcedonian opposition, and on the other, relations with the Patriarch of Constantinople and concern for the orthodoxy of the subjects are the four basic directions of religious policy of Emperor Leon I. The balance of his rule seems to be positive in all four fields of his religious activity. The emperor managed to maintain a good relationship with Pope Leo I „the Great” and his successors, despite the fact that he had to compromise with the opponents of the decisions that were adopted in 451 by the Council of Chalcedon. In turn, the Pope, despite the fact that the 28 canon of this council only granted him the primacy of honor in the hierarchy of patriarchs, was able to cooperate with Constantinople, whose aim was to preserve the unity of the Church. In this way, the emperor Leon I and Pope Leo I proved not only the high personal culture, but also the far-sightedness of their religious policy. However, the important moment in the Emperor’s relations with the Patriarch of Constantinople is the imperial coronation of Leon, in which the Patriarch played a very important role. The emperor also cared for the spiritual life of his subjects, as evidenced by, among others, bringing the relics of the Mother of God to the capital and propagating her worship. These actions testify well not only about Leon I, but also about the religious policy of the imperial court and the patriarchate of Constantinople during his reign. Religious and political tensions arose only a few years after the death of the emperor, and their expression was the Acacian schism (484-519).

Keywords: Emperor Leon I; Pope Leon I; Miaphysitism; opposition to the Council of Chalcedon

Bibliografia

Źródła

- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, v. 2, red. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1933-1937.
Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Codices Parisini VIII/4, red. P. Boudreaux – F. Cumont, Bruxellis 1921.
Chronicon Paschale, red. L. Dindorf, v. 1, CSHB [11], Bonnae 1832.
Corpus iuris civilis, v. 2, red. P. Krueger, Berolini 1892.
Collectio Avellana: Epistulae imperatorum pontificum aliorum (ann. 367-553), pars I-II, red. O. Günther, CSEL 35, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895-1898.

- Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae byzantine libri duo*, v. 1, red. I.I. Reisk, CSHB [7], Bonnae 1829.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002.
- Dokumenty Synodów od 431do 504 roku*, t. 6, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62, Kraków 2011.
- Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 86/2, 2416A-2886A.
- Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1990.
- Gennadius, *Epistola encyclica*, PG 85, 1613A-1624A.
- Hilarius Papa, *Epistulae*, PL 58, 11D-32B.
- Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, red. H. Lietzmann, tł. H. Hilgenfeld, TU 32/4, Leipzig 1908.
- Leo Magnus, *Epistulae*, PL 54, 593A-1213B.
- Liber Pontificalis*, oprac. M. Ożóg – H. Pietras, tł. P. Szewczyk, ŻMT 74 – SCL 9, Kraków 2014.
- Michael le Syrien, *Chronique*, red. J.B. Chabot, v. 2, Paris 1901.
- Priscus Panites, *Fragmenta*, w: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, v. 4, red. C. Muller, Parisiis 1751, 69-110.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 7, red. J.S. Mansi, Parisiis 1901.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, red. H. Delahaye, Bruxellis 1902.
- Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 165A-216B.
- Theophanes, *Chronographia*, red. I. Classen, v. 1, CSHB [43], Bonnae 1829.
- Victor Tonnennensis, *Chronica*, w: *Chronica minora*, red. T. Mommsen, MGH AA XI, Berolini 1894, 184-206.
- Vitae S. Danielis stylitae*, red. H. Delehay, w: *Les Saints Stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles – Paris, 1923, 1-147.
- Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica*, tł. F.J. Hamilton – E.W. Brooks, London 1899.

Opracowania

- Anastasiou J.E., *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople In Frame of Imperial Policy from the Time of Acacian Schism to the Death Justynian*, w: *I patriarchati orientali nel primo millennio: Relazioni del congress tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967*, OCA 181, Roma 1968, 55-69.
- Anastos M.V., *Vox populi voluntas Dei and the Election of Byzantine Emperor*, w: *Studies in Judaism in Late Antiquity XII/2*, red. J. Neusner, Leiden 1975, 181-207.
- Atiya A.S., *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978.
- Camelot P.T., *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1962.
- Bardy G., *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, „Vivre et Penser” 50 (1942) 80-109.
- Bartnik C., *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 1972.

- Blaudeau Ph., *Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien*, REB 54 (1996) 107-133.
- Boak A.E.R., *Imperial Coronation Ceremonies of the Fifth and Sixth Centuries*, „Harvard Studies in Classical Philology” 30 (1919) 37-47.
- Bralewski S., *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim, Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w Kościołach wschodnich*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 177-229.
- Brightman F.E., *Byzantine Imperial Coronations*, JTS 2 (1901) 359-392.
- Cambridge Ancient History*, v. 14, red. A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2000.
- Ceran W., *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczania Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 44 (1992) 13-27.
- Charanis P., *Coronation and its Constitutional Significance in the Later Roman Empire*, „Byzantion” 15 (1940) 49-66.
- Croke B., *Dynasty and Ethnicity: Emperor Leo I and Eclipse of Aspar*, „Chiron” 35 (2005) 147-203.
- Dagron G., *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003.
- Dagron G., *Le fils de Léon I (463)*, AnBol 100 (1982) 271-275.
- Daley B.E., *Position and Patronage in Early Church. The Original Meaning of „Primacy of Honour”*, JTS 44 (1993) 529-553.
- Downey G., *Coptic Culture in Byzantine World: Nationalism and Religious Independence*, GRBS 1 (1958) 119-135.
- Downey G., *Leo I (A.D. 457-474), Leo II (A.D. 474), and Zeno (A.D. 474-491)*, w: *History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 476-502.
- Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, tł. M. Radożycka, Warszawa 1985.
- Dvornik F., *The Ecumenical Councils*, New York 1961.
- Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958.
- Ensslin W., *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, ByZ 42 (1942) 101-115.
- Fox R.L., *The Life of Daniel*, w: *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, red. M.J. Edwards – S. Swain, New York 1997, 175-225.
- Frend W.H.C., *Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century*, „Studies in Church History” 8 (1972) 19-29.
- Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- Gelzer H., *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, ByZ 2 (1893) 22-78.
- Gray P.T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979.

- Gwynn D.M., *The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, red. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2009, 7-26.
- Halleux A. de, *La définition christologique à Chalcedoine*, RTL 7 (1976) z. 1-2, 3-23 i 155-170.
- Halleux A. de, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, ETHL 64 (1988) 288-323.
- Historia Teologii*, t. 1, red. A. di Berardino – B. Studera, Kraków 2002.
- Heather P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tł. J. Szczepański, Poznań 2007.
- Hudon G., *L'église dans le pensée de saint Léon*, ET 14 (1983) 305-336.
- Ilski K., *Korespondencja biskupów mezyjskich*, w: *Studia Moesiaca*, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1994, 129-136.
- Jasiewicz A., *Rozwój teologii monastycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim*, „Seminare” 32 (2012) 191-198.
- Jones A.H.M., *Heresy and Nationalism*, *Journal of theological studies. New series* 10 (1959) 280-298.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Koczwarra S., *Wokół sprawy Akacjusza*, Lublin 2000.
- Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, t. 1-3, red. A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1951-1954.
- Kosiński R., *Agiōsynī kai echousia = Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006.
- Kosiński R., *Dzieje Akacjusza patriarchy, Konstantynopola w latach 472-489*, „U Schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze” 9 (2010) 63-97.
- Leszka M.B., *Patriarcha Akacjusz wobec uzurpacji Bazyliskosa 475-476 roku*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 48 (1993) 71-78.
- Leszka M.B., *The Role of the Constantinopolitan Patriarch at the Early Byzantine Emperors' Court*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 56 (1996) 137-158.
- Macmullen R., *Nationalism in Roman Egypt*, „Aegyptus” 44 (1964) 179-199.
- Meyendorff J., *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 A.D. The Church in History*, Crestwood 1989.
- Paczkowski M.C., *Od „Tronu Świętego Jakuba” do patriarchatu jerozolimskiego*, VoxP 32 (2012) t. 58, 9-33.
- Pelikan J., *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven 2003.
- Prostko-Prostyński J., *Roma-solium imperii: elekcja, koronacja i uznanie cesarza w Rzymie w IV-VIII wieku*, Poznań 2014
- The Prosopography of Later Roman Empire*, v. 2, red. H.J.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1980.
- Przekop E., *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984.

- Scott L.R., *Aspar and the Burden of Barbarian Heritage*, „Byzantine Studies” 3 (1976) 59-76.
- Sellers R.V., *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953.
- Shoemaker J., *The Cult of Fashion: The Earliest „Life of Virgin” and Constantinople’s Marian Relics*, DOP 62 (2008) 53-74.
- Stewart E.M., *The first Byzantine Emperor? Leo, Aspar and Challenges of Power and Romanitas in Fifth-Century Byzantium*, „Porphyra” 22 (2014) 4-17.
- Ternant R., *La „theoria” d’Antioche dans le cadre des sens de l’Eriture*, „Biblica” 34 (1953) 135-158, 354-383 i 456-486.
- Toczko R., *O arianiźmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze – głos w dyskusji*, U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze 8, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2009, 101-126.
- Twyman B.L., *Aetius and the Aristocracy*, „Historia” 19 (1970) 480-503.
- Ullmann W., *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, JTS 11 (1960) 25-31.
- Widuch H.J., *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325-870)*, Katowice 1988.
- Winkelmann F., *Zur Rolle der Patriarchen von Konstantinopel bei den Kaiserwechseln in frühbyzantinischer Zeit*, „Klio” 60 (1978) 467-481.
- Wipszycka E., *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, „Kwartalnik Historyczny” 84 (1997) 551-563.
- Wood P., *Multiple Voices in Chronicle Sources: The Reign of Leo I (457-474) in Book Fourteen of Malalas*, „Journal of Late Antiquity” 4/2 (2011) 298-314.
- Young F.M. – Teal A., *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Michigan 2010.