

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
(Tarnów, PAT)

NAPIĘCIE MIĘDZY ŚWIECKOŚCIĄ I SAKRALNOŚCIĄ W WIZJI WŁADCY W *DE VITA CONSTANTINI* EUZEBIUSZA Z CEZAREI

Aktualność jakiejś postaci historycznej mierzy się zazwyczaj ilością studiów, jakie w ciągu ostatniego roku, czy w jakimś bliskim nam okresie czasu, pojawiają się na jego temat. W tym znaczeniu Euzebiusz z Cezarei jawi się jako postać niezwykle aktualna, i to nie tylko jako „ojciec historii Kościoła”¹, dzięki sławnemu dziełu, jakim jest *Historia ecclesiastica*. Świadczą o tym również nowe wydania rozmaitych jego licznych pism oraz ich tłumaczenia na różne języki, a także studia poświęcone jego myśli, mimo że wciąż brakuje jakiegoś syntetycznego dzieła, które ukazałoby jego pełne znaczenie teologiczne i historyczne dla epoki, w której żył oraz wpływ, jaki wywarł w ciągu wieków. Studia, jakie podjęto nad Euzebiuszem w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat, zwłaszcza te sytuujące się w ramach poszukiwania politycznego znaczenia religii chrześcijańskiej, pozwoliły uznać go za autora „pierwszej teologii politycznej chrześcijaństwa”². Wprawdzie na Zachodzie teologia ta wywierała swój wpływ głównie w IV wieku, gdyż Kościół zachodni bardzo szybko i w zdecydowanym stopniu zdominowała teologia św. Augustyna, to jednak na Wschodzie stała się – według określenia Hendrika Berkhofa – „tkanką i krwią” tamtejszego Kościoła.³ Ma ona decydujące znaczenie choćby dla zrozumienia wschodniego ujęcia problemu relacji między Kościołem i państwem, łącznie z kwestią tak zwanego „cezarpapizmu”, bez względu na to, czy uznamy go za jego twórcę czy też nie⁴. Szkoda, że w polskich studiach problem ten jest dotychczas praktycznie nieobecny.

¹ Por. *Euzebiusz z Cezarei Palestyńskiej*, SWP s. 143.

² Por. R. Farina, *L'impero e imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966.

³ Dzieła tego autora nadal posiadają podstawowe znaczenie w kwestii interpretacji pism Euzebiusza, por. H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Cäsarea*, Amsterdam 1939; *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theologischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947.

⁴ Por. J.M. Sansterre, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste»*, „Byzantion” 42 (1972) 131-147.

I. EUZEBIUSZ Z CEZAREI I TEOLOGIA POLITYCZNA

Teologia polityczna została sformułowana przez Euzebiusza w pismach, które możemy określić mianem „konstantyńskich”; chodzi tutaj głównie o *De vita Constantini*, *De laudibus Constantini*. Jest ona także obecna w innych jego dziełach, a zwłaszcza w: *Historia ecclesiastica*, *Praeparatio evangelica* i *Demonstratio evangelica*. Ta wszechstronna obecność kwestii konstantyńskiej w dziełach Euzebiusza jest niewątpliwym wyrazem zafascynowania cesarzem, którego przełomowych działań był naocznym świadkiem. Zdawał sobie sprawę z rzeczywistego „przełomu”, w jakim dane mu było żyć – przełomu dokonującego się za sprawą Konstantyna⁵. Ten fakt nie dziwi tym bardziej, że cesarz ten – mimo rozmaitych krytyk podnoszonych pod jego adresem – nie przestaje fascynować i dzisiejszych badaczy starożytności⁶.

W niniejszym opracowaniu zwracam uwagę tylko na dzieło *De vita Constantini*. Zanim przejdziemy do lektury niektórych jego wątków warto zwrócić uwagę na ważniejsze opinie wyrażone na temat tego dzieła, które wskazują na to, z jakim typem opracowania mamy tutaj do czynienia i uprzedzają pewne trudności, jakie możemy mieć z jego interpretacją. Luigi Tartaglia słusznie zauważa: „*Życie Konstantyna* nie jest dziełem, w którym można zakochać się po pierwszym przeczytaniu”⁷. Rafaele Farina, wybitny znawca Euzebiusza, w swoim fundamentalnym studium na temat jego teologii politycznej, stwierdza: „Pierwsze wrażenie, jakie wzbudza *De vita Constantini*, przede wszystkim u dzisiejszego czytelnika [...] nie należy do najlepszych”⁸. Te sądy opierają się na fakcie, że dzisiaj dystansujemy się od panegiryków – przynajmniej w dziedzinie poważnej historiografii, co nie oznacza, że ten gatunek literacki należy tylko do przeszłości – podczas gdy Euzebiusz – nie całkiem słusznie – został nazwany przez Burckhardta „najbardziej odrażającym z panegirystów”⁹. Mimo tych zastrzeżeń, po uważnej lekturze, *De vita Constantini* może okazać się dziełem pasjonującym, jeśli czyta się je w perspektywie jego przesłania teologicznego. Poza tym sam Euzebiusz podpowiada nam, że zamierza napisać książkę „użyteczną i konieczną”¹⁰, i za taką rzeczywiście może być uznana w perspektywie znaczenia, jakiego nabrała.

⁵ Por. G. Bonamente, *La «svolta costantiniana»*, w: *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, red. E. Dal Covolo – R. Ugolione, Roma 2001, 145-170.

⁶ Z nowszych opracowań dotyczących Konstantyna, por. P. Keresztes, *Constantine. A Great Christian Monarch and Apostel*, Amsterdam 1981; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass. – London 1981; tenże, *Athanasius and Constantinus. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass. – London 1993; Th. Grünwald, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart 1990.

⁷ L. Tartaglia, *Introduzione*, w: Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*, Napoli 1984, 22.

⁸ Farina, *L'impero e imperatore*, s. 18.

⁹ J. Burckhardt, *L'età di Costantino Grande*, Roma 1970, 322 (oryginal niem. *Die Zeit Constantins Grossen*, Leipzig 1853).

II. *DE VITA CONSTANTINI* – GATUNEK LITERACKI I TREŚĆ

By móc odczytać przesłanie Euzebiusza z *De vita Constantini*, jest przede wszystkim konieczne określenie gatunku literackiego tego dzieła, bądź też wskazanie różnych gatunków literackich, z których jest skomponowane. Wydaje się, że należy zgodzić się w tej kwestii z R. Fariną, który stwierdza, że „charakter dzieła jest całkowicie szczególny”¹¹, a mianowicie jest to *równocześnie* biografia, panegiryk i idealizacja. Nie jest to jednak biografia tylko historyczna, ani nie jest to tylko panegiryk, w którym wszystko zostaje podporządkowane normom retorycznym; nie ma w tym dziele tylko „amplifikacji” właściwej dla mów pochwalnych, ale jest „coś jakby przekształcenie religijne postaci władcy”¹². *De vita Constantini* ma więc wątek biograficzny, ale wpisany integralnie w *eukomion*, czyli w ramy pieśni pochwalnej, jak chce Sokrates i Focjusz, ściśle związany z panegirykiem cesarskim, jak chce Menander. Wydaje się, że w świetle tych uwag, trzeba uznać *Życie Konstantyna* za dzieło złożone i szczególne, ale równocześnie mające dobrze określony cel „teologiczny”, lub – mówiąc ściślej – „ideologiczny”.

Wątek przewodni dzieła stanowią oczywiście wydarzenia historyczne, które znamy także na podstawie innych „historii”, chociaż ich dobór podporządkowany celom, jaki wyznaczył sobie autor, nie ulega wątpliwości¹³. Po długim wprowadzeniu (I 1-11), Euzebiusz poświęca kilka stron wspomnieniu Konstancjusza, ojca Konstantyna, i nawiązuje do niektórych wątków z życia samego Konstantyna z okresu przed przejściem przez niego władzy (I 12-24). Opowiada więc na przykład o pierwszych jego zasługach dla chrześcijaństwa na Zachodzie po zwycięstwie nad Maksencjuszem (I 26-48). Zwraca jednak także uwagę na Wschód, gdzie giną dwaj wielcy prześladowcy Galeriusz i Maksymin oraz zapowiada koniec Licyniusza (I 49-59).

Księga II zawiera opis słynnego zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem¹⁴ i pierwszego prawodawstwa chrześcijańskiego dla Wschodu (II 1-60). W międzyczasie rozpoczyna się konflikt między biskupem Aleksandrem i Ariuszem, który władca stara się załagodzić swoimi pismami i przez pośredników (II 61-73).

Księga III rozpoczyna się od opisu przeciwieństwa między władcą chrześcijańskim i prześladowcami (III 1-3), gdzie zostaje opisany przebieg Soboru Nicejskiego, w zestawieniu z dwudziestoleciami panowania cesarza. Jest to

¹⁰ Por. *De vita Constantini* I 10, 2.

¹¹ Farina, *L'impero e imperatore*, s. 19.

¹² Tamże.

¹³ Por. S. Calderone, *Storia e teologia in Eusebio di Cesarea*, w: *Chiesa e Impero*, dz. cyt., s. 171-184.

¹⁴ Por. F. Corsaro, *Sogni e visioni nella teologia della vittoria e Licinio*, „Augustinianum” 29 (1989) 333-349.

jakby obchód zwycięstwa chrześcijaństwa i cesarza nad nieprzyjaciółmi pokoju (III 4-24). Zostają tu także wymienione inne zasługi Konstantyna dla Kościoła, jak: budowanie bazylik, walka z pogaństwem, czy też rozwiązanie problemu heretyków (III 64-66).

Pierwsza część IV księgi opowiada o tym, co Konstantyn uczynił dla państwa (IV 1-7), dla chrześcijaństwa poza cesarstwem (IV 8-14) i dla prawodawstwa chrześcijańskiego w cesarstwie (IV 15-39). W drugiej jej części jest mowa o obchodach trzydziestolecia panowania, które zostają zwieńczone konsekracją Bazyliki Świętego Grobu. Obchody te miały wyjątkowy charakter, chociaż zostały zakłócone niezgodą religijną, która – mimo napomnień cesarza – na nowo spowodowała podział w Kościele. Wspomniany też zostaje problem wojny z Persami. Na końcu cesarz choruje, przyjmuje chrzest i umiera w dzień Pięćdziesiątnicy 337 roku. Jego zwłoki zostają złożone w monumentalnym sarkofagu, który został przygotowany w Bazylice Apostołów w Konstantynopolu. Euzebiusz podsumowuje tryumfalnie, że Konstantyn był najbardziej religijnym spośród władców, jacy kiedykolwiek żyli (IV 40-75).

Ta treść niejako „materialna” *Życia Konstantyna* jest ściśle powiązana z treścią „idealną”, która stanowi niejako właściwe założenie dzieła. Euzebiusz jasno określił cel swojej pracy:

„Celem niniejszego dzieła jest mówienie i pisanie tylko tego, co odnosi się do «pobożnego» życia Cesarza. Ponieważ jednak, także ta materia jest nieskończona, chcę wybrać – z tego, co zostało nam przekazane – tylko to, co jest najbardziej odpowiednie dla naszego celu i najbardziej godne tego, by zostało przekazane potomnym, a także to, co może dać – na ile to możliwe – zwarty wykład”¹⁵.

Według tego założenia, Konstantyn zostaje ukazany jak wyzwoliciel chrześcijan, tak jak Mojżesz, który był wyzwolicielem Żydów: cesarz zostaje więc od razu nazwany „nowym Mojżeszem” (I 12.38). Do takiego zadania został wybrany przez Boga i to zadanie przez swoje działania jako władca wypełnił do końca¹⁶.

Nie będąc jeszcze chrześcijaninem, Konstantyn był zachwycony chrześcijaństwem i pod wieloma względami sprzyjał jego wzrostowi. Pomyślność Kościoła była dla niego najlepszą gwarancją pomyślności cesarstwa (II 65). Z tego też powodu troszczył się o jedność Kościoła, gdyż w przeciwnym wypadku byłby on głównym źródłem niezgody państwowej. Dlatego również stał się gorliwym strażnikiem jego jedności, zarówno wobec pojawiających się herezji, jak i w czasie pokoju. Interesował się także kwestiami wewnętrznymi Kościoła, mając przede wszystkim na względzie jego dobro.

¹⁵ *De vita Constantini*. I 11, 1-2, PG 20, 924CD.

¹⁶ Por. M.J. Hollerich, *Myth and History in Eusebius' „De vita Constantini” (1, 12) in its contemporary Setting*, „Harvard Theological Review” 82 (1989) 421-445.

Wzniosła godność wyzwoliciela i obrońcy Kościoła sprawiła, że dla Euzebiusza jego postać jawi się w perspektywie głębokiej „przemiany”: cesarz jawi mu się w całkowicie nowym świetle, jako władca przekraczający swoimi czynami czasy, w których przyszło mu rządzić. Jego troska o cześć dla Boga, sprzyjanie Kościołowi, szacunek dla Pisma św. i doktryny chrześcijańskiej, a także budowanie świątyń, musiały wywierać duże wrażenie na Euzebiuszu, ponieważ było to coś nowego w stosunku do dotychczasowych dziejów chrześcijaństwa, które przecież znał bardzo dobrze, a które nie mogły być uznane za pozytywne. Dostrzegał on także rozmaite cienie w postaci i działaniach cesarza, o czym również wspomina¹⁷, ale fakt, że ich szerzej nie opisuje, można mu wybaczyć, ponieważ bliskość i niezwykłość opisywanych wydarzeń oraz osobiste przywileje, jakie otrzymał od cesarza, uniemożliwiały sąd w pełni obiektywny.

III. PODSTAWY TEOLOGICZNE KONCEPCJI EUZEBIUSZA

Jeśli chodzi o koncepcję władcy, jaką prezentuje Euzebiusz, trzeba przede wszystkim stwierdzić, że opiera się ona na szerokich interpretacjach biblijno-teologicznych, których osnowę stanowi teologia trynitarna oraz teologia Królestwa Bożego.¹⁸ Te interpretacje zostały najpełniej przedstawione w *De laudibus Constantini*, niemniej jednak *De vita Constantini* jest wystarczające do tego, by ukazać zasadniczy zarys jego koncepcji teologicznej. Koncepcje tę można sprowadzić do następującego paralelizmu: cesarstwo jest „obrazem – *eikon*” Królestwa Ojca, a cesarz jest „naśladowcą – *mimesis*” Logosu-Króla. *Eikon* ma charakter ontologiczny i ma za podmiot Boga, a za przedmiot Królestwo. Bóg stwarza cesarstwo ziemskie na obraz swojego Królestwa niebieskiego. *Mimesis* ma charakter przede wszystkim moralny: obejmuje pojęcie „obowiązku” oraz ma za podmiot cesarza, a za przedmiot Boga, czy też raczej Logos-Chrystusa.

1. Cesarstwo ziemskie jako *eikon* Królestwa niebieskiego. Cesarz, wybrany suwerennie przez Boga – Władcę Królestwa niebieskiego – do przejścia instytucji, której został obrany głową, czyli cesarstwa ziemskiego, jest obrazem Władcy niebieskiego¹⁹. Powinien więc starać się odtworzyć w sobie cechy charakterystyczne i cnoty Władcy niebieskiego, by stać się Jego możliwie najwiedzielnym obrazem. Innymi słowy – Bóg stwarza obraz Królestwa niebie-

¹⁷ Por. *De vita Constantini* II 6, 6; IV 54.

¹⁸ Ważne uwagi dogmatyczne na ten temat można znaleźć w fundamentalnym dziele Erika Petersona *Der Monotheismus als politisches Problem* z 1935 roku, por. E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 23-81 (*Ausgewählte Schriften*, Bd. 1); Y. Congar, *Le monothéisme politique de l'Antiquité et le Dieu-Trinité*, „Concilium” (franc.) 163 (1981) 51-58.

¹⁹ Por. *De vita Constantini* I 24.

skiego, a cesarz ma odtwarzać w sobie obraz Władcy niebieskiego. Ta wzajemna więź i kryjące się w niej zobowiązanie ma swoje pierwotne źródło w Bogu. Cesarstwo ziemskie zostaje stworzone przez Logos jako *eikon* Królestwa niebieskiego. Elementem konstytutywnym tego obrazu jest Boskie pochodzenie władcy: Bóg Ojciec jest źródłem wszelkiej władzy, Logos jest twórcą cesarstwa na obraz Ojca i Jego królowania. Cesarstwo jest więc obrazem Królestwa, a cesarz obrazem Ojca²⁰.

Realizacja tego obrazu ma swój kluczowy punkt w teologii Wcielenia, gdyż przez nie dokonuje się przekazanie przez Ojca władzy Chrystusowi, a przez Chrystusa – cesarzowi. Królestwo Ojca jest urzeczywistniane za pośrednictwem rządów Logosu-Chrystusa, który na obraz Królestwa niebieskiego tworzy cesarstwo ziemskie, by panować nad ludźmi. Cesarstwo ziemskie staje się więc poprzez Wcielenie Logosu obrazem Królestwa niebieskiego²¹.

Ważnym elementem w teologii Euzebiusza jest wprowadzenie ścisłej relacji między monoteizmem i cesarstwem monarchicznym. Jak jest jeden Bóg, którego władca jako taki odtwarza obraz, może być tylko jeden władca. Jak jest jedyność w naturze Bożej, tak jedyność należy również do natury cesarstwa. Jeden Bóg – jedno chrześcijaństwo – jedno cesarstwo – jeden władca chrześcijański: taka jest najbardziej zasadnicza idea w teologii politycznej Euzebiusza, która determinuje wszystkie jego interpretacje. W uprzywilejowany sposób ta idea zostaje wyrażona przez częste stosowanie w odniesieniu do cesarza tytułu *autokrator*²². Zdaje się on być w pełni przekonany, że zarówno monoteizm, jak i monarchia należy właściwie i metafizycznie do natury cesarstwa. Uzasadnieniem dla tej idei jest uznanie cesarstwa za jedyny i uniwersalny organizm, wyrażany poprzez zastosowanie do niego pojęcia „ciała”²³.

Celem ustanowienia cesarstwa jest doprowadzenie do utożsamienia uniwersalności *de iure* Królestwa Chrystusowego z uniwersalnością faktyczną. Ten cel określa religijne zadanie spoczywające na cesarzu chrześcijańskim – do którego, jak do refrenu powraca Euzebiusz – a mianowicie zadanie oczyszczenia ludzkości ze czci oddawanej demonom i bezbożności, wyzwolenie jej od bałwochwalstwa i politeizmu, doprowadzenie jej do poznania prawdziwego Boga i do tej pobożności, ze względu na którą został wybrany przez Boga na cesarza. Cesarz jest w ten sposób narzędziem Boga w stosunku do świata ze względu na Królestwo Boże, wchodząc tym samym w historyczne urzeczywistnianie się Bożego zamysłu zbawienia. Z tego względu cesarz zostaje uznany przez Euzebiusza za głowę Kościoła, czyli za „cesarza chrześcijańskiego” w pełnym znaczeniu tego słowa, a Kościół zostaje utożsamiony z cesarstwem²⁴.

²⁰ Por. tamże, I 24; I 41, 2; IV 29, 4.

²¹ Por. *De laudibus Constantini* 6.

²² Por. *De vita Constantini* I 1, 3, 4, 6; II 24, 1; IV 62, 4; IV 67, 3; IV 68, 2; IV 69, 2.

²³ Por. tamże I 26; II 19, 1.

²⁴ Por. Farina, *L'impero e imperatore*, s. 236-251.

Z tego, co zostało tu powiedziane wynika, że relacja między Logosem-Chrytusem i cesarzem jest obrazem – *eikon* relacji między Ojcem i Logosem-Chrytusem. Co więcej, jak Logos jest *syntronos* Ojca i przygotowuje Mu Królestwo na koniec czasów, tak cesarz będzie królował z Chrytusem w niebie na wieki oraz doprowadzi do uniwersalności Jego Królestwo na ziemi²⁵. Władzę cesarza i jego funkcję zastępczą na ziemi dobrze określa wyrażenie, które później stało się klasyczne, a mianowicie – jest on władcą *Dei gratia*. Wprawdzie Euzebiusz nie używa jeszcze tego określenia w sensie technicznym, ale idea zawierająca się w tym określeniu jest oddana właściwie z najmniejszymi detalami. Widać ją w syntetycznym opisie złotej monety, jaką kazał wybić Konstantyn:

„Wybito nawet monety z jego obrazem. Z jednej strony przedstawiały cesarza z odkrytą głową, a z drugiej ukazywały go jako woźnicę na kwadrydze, uniesionego ręką, która z góry wyciąga się ku niemu”²⁶.

Wraz z faktem, że przekazanie władzy przez Ojca cesarzowi za pośrednictwem Chrytusa jest czymś więcej niż tylko prostym przekazaniem władzy w linii następstw na tronie, powstaje coś w rodzaju więzi religijnej między cesarzem a Bogiem, w wyniku czego zostaje jakby ustanawiana „nowa Trójca”: Ojciec – Logos – cesarz. Można więc, za R. Fariną, powiedzieć, że chodzi tutaj o „Tróję królewską”²⁷. Jeśli dodamy do tego rozmaite tytuły, jakie Euzebiusz nadaje cesarzowi, jak: „słońce” i „światło”²⁸, „wieczny”, „zwycięzca”, „nowy Mojżesz”, „biskup powszechny”²⁹, a zwłaszcza te, które dotyczą jego relacji z Bogiem, jak na przykład „przyjaciel Boga”³⁰, „sługa Boży”³¹, „wikariusz Boga i Chrytusa”³², a także „błogosławiony”³³ i „święty”³⁴, to mamy tutaj nie tylko do czynienia z chrystianizacją pozycji cesarza, ale także ze skrajną sakralizacją zarówno urzędu, jak i osoby³⁵.

2. Cesarz jako *mimesis* Logosu-Chrytusa Króla. *Mimesis* – naśladowanie, obejmuje przede wszystkim pojęcie obowiązku i za podmiot może mieć tylko

²⁵ Por. *Demonstratio evangelica* IV 15, 39; V 3, 9; VI 13, 2-3; *De ecclesiastica theologia* I 11, 5.

²⁶ *De vita Constantini* IV 73, PG 20, 1228B.

²⁷ Por. Farina, *L'impero e imperatore*, s. 239.

²⁸ Por. *De vita Constantini* I 43, 3.

²⁹ Tytuł ten jest najbardziej dwuznacznym wśród tytułów nadanych Konstantynowi przez Euzebiusza, który w ciągu wieków stał się powodem wielu nadinterpretacji – por. R. Farina, „*Episkopos tón ektós*” (*Eusebio*, „*De vita Const.*” IV 24), „*Salesianum*” 29 (1967) 409-413.

³⁰ Por. *De vita Constantini* I 38, 2; IV 46.

³¹ Por. tamże, I 3, 1; II 2, 3; IV 14; IV 71, 2.

³² Por. *De laudibus Constantini* 7, 13.

³³ Por. *De vita Constantini* IV 18, 2; IV 67, 3; IV 69, 1; IV 71, 1; IV 73.

³⁴ Por. tamże, I 9, 2; I 11, 2; IV 67, 3; IV 69, 1; IV 71, 1; IV 73.

³⁵ Por. Farina, *L'impero e imperatore*, s. 123.

cesarza³⁶. Jak Chrystus przygotowuje Królestwo Ojcu, tak cesarz propaguje Królestwo Chrystusa na ziemi; jak Chrystus zwyciężył szatana, tak cesarz zwycięża nieprzyjaciół prawdy. Cesarz, naśladowując Chrystusa, staje się orędownikiem prawdziwego poznania Boga i Królestwa Bóżego. Chrystus wprowadza ludzi do Królestwa Ojca, cesarz – naśladowując Go – oczyszcza świat z pierwotnego błędu, a tym samym wprowadza ludzi do Kościoła, troszcząc się o ich zbawienie. Jest więc wspólnym dobrem udzielonym przez Boga ludzkości³⁷.

Cesarz, wybrany przez Logos, by wziąć na siebie obraz (*eikon*) królowania Ojca, na mocy swojego urzędu jest zobowiązany do „naśladowania” Chrystusa. Naśladowując Chrystusa, który jest doskonałym obrazem Ojca, cesarz chrześcijański będzie mógł osiągnąć doskonałość, która czyni go obrazem królowania Ojca³⁸. Jest on świadomy tego obowiązku, a zarazem – z drugiej strony – jest świadomy nieskończonej wyższości „prawdziwego Królestwa niebieskiego”; on rządzi jego obrazem ziemskim i dlatego ma w sobie ożywiać pragnienie Królestwa niebieskiego. Dlatego to pierwszą cnotą władcy ma być „pobożność”, stanowiąca „centralne pojęcie w *De vita Constantini*”³⁹.

Ośrodkiem naśladowania, do którego zobowiązany jest cesarz, oraz jego jedynym przedmiotem i jedynym wzorem jest – według Euzebiusza – Logos-Chrystus. Mimo że wizja chrystologiczna Euzebiusza jest zdominowana wątkiem kosmologicznym, a nie soteriologicznym, jak u innych Ojców i pisarzy kościelnych tego okresu, to trzeba zauważyć, że tutaj została doceniona osoba Chrystusa jako takiego. Archetypem naśladowania nie jest więc ani Ojciec, ani Logos, ale Logos-Chrystus⁴⁰.

Pojęcie obrazu jest stosowane przez Euzebiusza nie tylko w odniesieniu do cesarstwa chrześcijańskiego jako obrazu Królestwa niebieskiego i do cesarza jako obrazu Ojca, ale także do wyrażenia relacji między Ojcem i Logosem-Chrystusem. Analogicznie *mimesis* oznacza zarówno naśladowanie relacji między Logosem-Chrystusem i Ojcem, do którego jest zobowiązany cesarz chrześcijański w swoim odniesieniu do Logosu-Chrystusa, jak również oznacza naśladowanie osoby Logosu-Chrystusa.

Cesarz chrześcijański w swoim odniesieniu do Logosu-Chrystusa naśladowuje relację zachodzącą między Logosem i Ojcem: Logos przygotowuje Królestwo Ojcu, cesarz przygotowuje Królestwo Logosowi. Cesarz bowiem, naśladowując Logos, zwalcza szatana i jego zwolenników – heretyków, oczyszcza cesarstwo z błędu, wzywa cały rodzaj ludzki do poznania Boga, głosi publicznie chrześ-

³⁶ Doktryna *mimesis* w odniesieniu do cesarza, jest szczegółowo przedstawiona przez Euzebiusza w: *De laudibus Constantini* 2.

³⁷ Por. *De vita Constantini* I 41, 2.

³⁸ Por. tamże, IV 29, 4.

³⁹ Por. Farina, *L'impero e imperatore*, s. 212.

⁴⁰ Na temat tego wątku w chrystologii Euzebiusza, por. G.H. Williams, *Christology and Church-State relations in the Fourth Century*, ChH 20 (1951) nr 3, 3-33.

cijaństwo, oraz popiera je i broni⁴¹. Cesarz naśladuje więc przygotowanie, jakiego dokonuje Logos w stosunku do Królestwa Ojca, sam przygotowując to Królestwo, to znaczy troszcząc się o doprowadzenie do ostatecznego utożsamienia między uniwersalnością *de iure* Królestwa Chrystusa na ziemi i uniwersalnością faktyczną. Właśnie w przygotowaniu, jakiego cesarz dokonuje swoimi działaniami w stosunku do Królestwa Logosu, dochodzi on do doskonałego naśladowania Logosu, obrazu Ojca; a przez to samo cesarz staje się obrazem Ojca, uczestnicząc – tak jak Logos – w królewskości Ojca.

Cesarz aktualizuje ponadto *mimesis* przez naśladowanie cnót Logosu-Chrystusa. Logos, wybierając tego, kto będzie musiał podjąć zadanie cesarskie, wlewa mu załączki cnót, aby uczynić go obrazem królewskości Ojca: ma on je zachowywać i rozwijać w sobie, mając stale przed oczami Logos-Chrystusa. Prawdziwym cesarzem jest więc tylko ten, który odtwarza w sobie obraz Ojca, naśladując cnoty Syna. Logos jawi się więc jako wierny obraz Ojca, który cesarz powinien odtwarzać w sobie, dochodząc w ten sposób do ostatecznego utożsamienia się z godnością cesarską, stworzoną przez Logos jako *eikon* królewskości Ojca⁴². Może to jednak dokonać się tylko za pośrednictwem Logosu, ponieważ – chociaż jest on wyniesiony ponad ludzi – nie może wejść w bezpośredni kontakt z najwyższym Królem.

W *De vita Constantini* Euzebiusz dokonał wielkiej systematyzacji elementów chrześcijańskich i pogańskich składających się na wizję cesarza i cesarstwa, z których wyrosła pierwsza teologiczna wizja władcy chrześcijańskiego. Najbardziej charakterystyczną cechą tego ujęcia jest „sakralizacja” władcy i spełnianego przez niego urzędu. Wprawdzie nie jest ona całkowicie jednoznaczna, gdyż ciągle ściera się z jego „świeckością”, ale ostatecznie czynnikiem dominującym i determinującym w tej wizji staje się sakralność. Ma ona swoje źródło zarówno w doktrynie chrześcijańskiej, jak i w doktrynie rzymskiej. Euzebiusz nie zdołał więc uniknąć zawężeń i ideologizacji w swoim ujęciu, ponieważ przede wszystkim zabrakło mu w tej kwestii, bądź co bądź wielkiemu egzegecie, właśnie wrażliwości egzegetycznej, jak zauważył Erik Peterson, wielki znawca kwestii politycznych w odniesieniu do pierwotnego chrześcijaństwa. Wizja władcy, zaprezentowana przez Euzebiusza, musi być jednak przedmiotem dalszych analiz i podejmowania krytycznych prób oczyszczenia, ponieważ dla chrześcijaństwa wschodniego pozostaje wciąż punktem odniesienia w ramach jego teologii politycznej. W każdym jednak razie Euzebiusz pozostaje pierwszym teologiem politycznym chrześcijaństwa.

⁴¹ Por. *De vita Constantini* III 74.

⁴² Por. tamże, IV 29, 4.

LA TENSIONE TRA MONDANITÀ E SACRALITÀ
NELLA VISIONE DELL'IMPERATORE
NELLA *DE VITA CONSTANTINI* DI EUSEBIO DI CESAREA

(Riassunto)

Nella *De vita Constantini* Eusebio di Cesarea ha realizzato una grande sistematizzazione degli elementi cristiani e pagani riguardanti la visione dell'imperatore e dell'impero, dalla quale – in conseguenza – è sorta la prima visione teologica dell'imperatore cristiano. Una caratteristica specifica di questa visione consiste nella sacralizzazione dell'imperatore e del suo ufficio. Essa non è del tutto univoca poiché si confronta continuamente con la sua mondanità ma – in fin dei conti – il suo elemento dominante e determinante diventa la sacralità. Le sue fonti si trovano sia nella dottrina cristiana che in quella pagana. Eusebio non è riuscito di evitare l'ideologizzazione nella sua impostazione poiché ha trascurato in questa questione – nonostante fosse un grande esegeta – la sensibilità esegetica. La visione di Eusebio dovrebbe essere l'oggetto delle ulteriori ricerche e delle purificazioni poiché continuamente rimane il punto di riferimento del cristianesimo orientale nella sua teologia politica. In ogni caso Eusebio continua ad essere il primo teologo politico del cristianesimo.