

Sławomir Bralewski

SOBÓR W CHALCEDONIE W POLITYCE WEWNĘTRZNEJ
CESARZA MARCJANA

Spór dotyczący wzajemnych relacji natur w Chrystusie wszczęty w połowie V w., nazwany później kontrowersją monofizycką, zaciążył poważnie na losach wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego. Jego owocem, obok poważnego osłabienia sił państwa¹ był także rozłam w Kościele powszechnym, który doprowadził do przekształcenia się wspólnot monofizyckich w odrębne Kościoły². Przetrwały one do dnia dzisiejszego, co najlepiej świadczy o trwałości zaistniałych wówczas podziałów. Musiało upłynąć aż piętnaście stuleci, aby mogła zaświtać nadzieja na pojednanie zwaśnionych³.

Współcześni wydarzeniom cesarze szybko zorientowali się, jak wielkie zagrożenie dla jedności państwa stwarzał ów konflikt religijny, toteż wszelkimi

¹ Zwaśnione strony bardzo ostro zwalczały się, aż do VII w., kiedy to w wyniku najazdu Arabów ostatecznie odpadły od Cesarstwa prowincje, w których przeciwnicy uchwał soboru w Chalcedonie byli szczególnie silni. Spory religijne ułatwiły najpierw Persom, a potem Arabom podbój wschodnich prowincji państwa (zob. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, t. I, (324-1081), Paris 1982, s. 135. Co jednak nie oznacza, jak to wykazali J. Moorhead (*The Monophysite Response to the Arab Invasion*, „Byzantion” 1981, t. 51, s. 579-591) i F. Winkelmann (*Agypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung*, „Byzantinoslavica” 1979, s. 161-182), iż ludność tych prowincji współdziałała z najeźdźcami.

² Nacjonalizmy niewiele miały z tym wspólnego, gdyż trudno mówić, jak dowiodła tego E. Wipszycka (*Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, „Kwartalnik Historyczny” 1977, nr 3, s. 551-563 oraz *Tysiąc lat greckiego panowania w Egipcie. Trudne dzieje stosunków między dwiema cywilizacjami*, „Meander” 1982, nr 4-5, s. 181-198); o istnieniu w Egipcie czy Syrii ruchów narodowych skierowanych przeciwko Grekom zob. też A. H. M. Jones, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, [w:] *The Roman Economy*, Oxford 1974, s. 308-329.

³ Zob. J. Misiurek, *Sobór Chalcedoński w aspekcie ekumenizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1974, nr 21, s. 91-104.

sposobami starali się go rozwiązać⁴ niestety bez powodzenia⁵. Kością niezgody stały się uchwały soboru w Chalcedonie. Decyzje powzięte tam przez zgromadzenie biskupów w 451 r. nadały szczególnie charakter całej sprawie i właściwie rozpoczęły ten tak brzemienisty w skutki spór dogmatyczny⁶.

Nasuują się pytania: dlaczego sobór, który w intencji zwołującego go cesarza miał ostatecznie zakończyć wszelkie dyskusje dotyczące stosunku natur w Chrystusie, rozniecił zarzewie konfliktu do niebywałych rozmiarów i uczynił go praktycznie w ówczesnych warunkach nierozwiązywalnym oraz jaka była w tych wszystkich wydarzeniach rola cesarza Marcjana?

W bardzo bogatej literaturze przedmiotu nie ma pracy, która koncentrowałaby swoją uwagę na znalezieniu odpowiedzi na postawione pytania. Wszelako wielu autorów zajmując się pośrednio czy też bezpośrednio soborem w Chalcedonie sporo miejsca poświęca cesarzowi i jego udziałowi w obradach⁷. Właściwie wszyscy zgodni są co do tego, iż wpływ cesarza Marcjana na ostateczne decyzje zgromadzenia był znaczny. Brakuje jednak głębszej analizy jego poczynań. Niniejszy artykuł jest próbą uzupełnienia tej luki.

⁴ Uzasadnienie dla swoich działań znajdowali w teologii politycznej opartej na chrześcijańskiej koncepcji władzy cesarskiej wypracowanej przez Euzebiusza z Cezarei. Zob. J. M. Sansterre, *Eusébe de Césarée et la naissance de la théorie „Césaropapiste”*, „Byzantion” 1972, t. 42, s. 131-195 i 532-594; a także W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980, s. 124-126. Sobór w Chalcedonie, dzięki roli jaką odgrywał na nim cesarz Marcjan, ułatwił im znacznie ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościoła, gdyż, jak stwierdził C. Diehl (C. Diehl, G. Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris 1944, s. 32). „Désormais l'empereur gouverne l'Eglise sans concile, par son autorité propre, ou bien en tenant en sa main les rares assemblées religieuses qu'il convoquera”.

⁵ Na temat licznych prób rozwiązania konfliktu podejmowanych przez cesarzy w okresie prawie 200 lat zob. W. H. C. Friend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972 oraz S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, s. 42-62.

⁶ W opinii T. Camelot (*De Nestorius à Eutyches: l'opposition de deux christologies*, [w:] *Dans Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Bd. I, *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, s. 242); „Ce n'est qu'après Chalcedoine et en reaction contre les definitions de 451 que le monophysisme se constituera en un corps de doctrine aux ramifications variées. Le monophysisme, comme système et comme école, est d'abord, si l'on peut forger ce mot, un antichalcédonianisme”. Zdaniem A. S. Atiyi (*Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 51) rezultatem podjętych w Chalcedonie decyzji soborowych była schizma nie do naprawienia. Zob. też J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła od początków do roku 600*, Warszawa 1986, s. 264.

⁷ *Histoire de conciles d'après les documents originaux*, ed. C. J. Hefele, trad. H. Leclercq, t. II, Paris 1908 (dalej H-L); P. T. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1962; idem, *Les Conciles oecuméniques des IVe et Ve siècles*, [w:] *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Chevotogne 1960, s. 45-74; Friend, *op. cit.*; F. X. Murphy, *Peter speaks through Leo. The Council of Chalcedon A. D. 451*. Washington 1952; R. Haacke, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalcedon, (451-553)*, [w:] *Das Konzil...*, Bd. II, *Entscheidung um Chalcedon*, s. 103-107; niestety nie udało mi się dotrzeć do pracy R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953.

Cesarz Marcjan (450-457) objął rządy w wyniku osiągniętego porozumienia pomiędzy siostrą zmarłego cesarza Teodozjusza II Pulcherią – a *magistrem militum praesentalis* Asparem, który zyskiwał na dworze coraz większe znaczenie⁸. Nowy cesarz był niewątpliwie zaufanym człowiekiem Aspara a do tego całkowicie od niego zależnym⁹. Ponieważ jemu zawdzięczał wyniesienie na tron, w nim przede wszystkim musiał szukać oparcia w czasie swego panowania. Okoliczności te nasuwają szereg zastrzeżeń co do stopnia samodzielności podejmowanych przez Marcjana decyzji, tym bardziej że musiał ulegać nie tylko wpływow swego protektora, ale także Pulcherii, której został mężem. Z pewnością podzielał jej poglądy, przynajmniej w kwestiach dotyczących Kościoła, skoro zdecydowała się zaakceptować jego kandydaturę na tron cesarski¹⁰. Jako cesarzowa Pulcheria nie zrezygnowała jednak z możliwości kształtowania polityki religijnej państwa, czego najlepiej dowodzą: jej korespondencja¹¹, udział – rzecz bez precedensu – w szóstej uroczystej sesji soboru

⁸ Zob. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, t. I, Oxford 1964, s. 218; Freund, *op. cit.*, s. 159. W oficjalnej wersji (*Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorfus, vol. I, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonnae 1832, s. 590; *Joannis Malalae Chronographia*, ed. L. Dindorfus, CSHB, Bonnae 1831, s. 366-367 (dalej Malalae, *Chronographia*) sam Teodozjusz na łożu śmierci, m. in. w obecności Aspara, wyznaczył Marcjana na swego następcę. Zob. też P. Goubert, *Le rôle de Sainte Pulcherie et de l'eunuque Chrysaphios*, [w:] *Dans Konzil...*, Bd. I, s. 319.

⁹ Marcjan jako żołnierz doszedł jedynie do godności trybuna (zob. *Chronicon Paschale*, vol. I, s. 590; Malalae, *Chronographia*, s. 367), ale związany był z rodziną Aspara od dawna. Służył jeszcze pod rozkazami jego ojca Ardabura, a w dobrach Aspara pełnił funkcję zarządcy (*domesticus*) (zob. *Theophanis Chronographia*, CSHB, Bonnae 1839, s. 161, dalej Theophanes, *Chronographia*; *Evagrii scholastici Historiae Ecclesiasticae*, Lb. II, *Patrologiae cursus completus... series graeca*, t. 86, k. 2488; dalej Evagrius, EH). Nic też dziwnego, że Marcjan w jednym z pierwszych swoich rozporządzeń mianował syna Aspara, Ardabura, *magistrem militum per Orientem*. Zob. Jones, *The Later...*, s. 218; a także W. Ensslin, *Marcianus*, [w:] *Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung Herausgegeben v. G. Wissowa* (dalej RE), t. XIV 2, Stuttgart 1930, k. 1516.

¹⁰ Pulcheria, odznaczająca się niezwykle pobożnością (zob. H. Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 581-583), do spraw dotyczących wiary podchodziła z wielką powagą. Zaangażowana bardzo mocno w życie Kościoła niejednokrotnie starała się wpływać na rozwiązanie sporów teologicznych. Przekonania religijne przyszłego męża i zarazem cesarza nie mogły więc być jej obojętne. Zob. Ensslin, *Marcianus*, k. 1518.

¹¹ Papież Leon pisał m. in. do niej w sprawie zwołania nowego soboru *Sancti Leonis Magni Epistolae* ed. Pietro et Hieronymus Ballerini. *Patrologiae cursus completus... series latina*, t. 54, Paris 1881, dalej Leon, Ep. XLV, k. 831-836), od niej też domagał się oddalenia Eutychesa z jego klasztoru (*ibidem*, Ep. LXXXIV, k. 922). To Pulcheria wydała polecenie zarządcy państwowemu z Bitynii, aby usunął z miejsca obrad wszystkich niezaproszonych kapłanów, mnichów oraz świeckich, i zapowiedziała swoją obecność w czasie debat (zob. Ensslin, *Marcianus*, k. 1521; *idem*, *Pulcheria*, RE, t. XXIII 2, Stuttgart 1959, k. 1960; H-L, t. II, s. 645).

w Chalcedonie¹², a także świadectwa jej współczesnych, chociażby papieża Leona, który uważał ją za główną twórczynię tej polityki¹³.

Cesarstwo Wschodniorzymskie znajdowało się w bardzo trudnej sytuacji, która wymagała natychmiastowego uzdrowienia. W państwie panował się wszechwładny zausznik Teodozjusza II, eunuch Chryzafiusz¹⁴, śmiertelny wróg cesarzowej Pulcherii. Parę lat wcześniej padła ona ofiarą jego intryg, w wyniku których została zmuszona do opuszczenia dworu swego brata¹⁵. Eunuch był powszechnie znienawidzony z powodu nieudolnej polityki wobec Hunów. Odpowiednio wysokim okupem chciał zapewnić Cesarstwu bezpieczeństwo z ich strony, co znacznie osłabiało siły obronne państwa. Dalsze przegrane wojny zmuszały Bizancjum do kupowania pokoju za coraz wyższą cenę¹⁶. Ponieważ nie mały koszty utrzymania dworu, jedynym sposobem zebrania wymaganych sum stawały się coraz większe podatki. Za bezwzględność w ich pobieraniu obwiniano Chryzafiusza¹⁷. Skompromitował również eunucha, zakończony niepowodzeniem, naiwny plan zgładzenia Attyli. Ujawnienie go nadwyrężyło wiarygodność dyplomacji bizantyńskiej i mogło ściągnąć na Cesarstwo Wschodniorzymskie ponowną inwazję Hunów¹⁸.

Wielu wrogów przysporzyły Chryzafiuszowi licznie zawiązywane przez

¹² *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, t. II, *Concilium Universale Chalcedonense*, Berolini et Lipsiae 1927 (dalej ACO), vol. I, pars II, s. 140-155 i vol. III, pars II, s. 150-177.

¹³ Ensslin, *Marcianus*, k. 1520; zob. również, Teodoret z Cyru, *Listy*, Warszawa 1987, s. 230-231.

¹⁴ Jak podaje Priscus (*Fragmenta*, [w:] *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, ed. R. C. Blockley, Liverpool 1981, t. II, s. 300): "Ὅτι ἐπὶ Θεοδοσίῳ τοῦ νέου Χρυσάφιος διόκει, τὰ πάντα, τὰ πάντων ἀρπάξων καὶ ἄπο πάντων μισούμενος. Podobnie uważa Ewagriusz Scholastyk (EH, k. 2445) określając Chryzafiusza jako: τῶν βασιλέων τῆνικαῦτα κρατούντος.

¹⁵ Theophanes, *Chronographia*, s. 152-153; zob. też Goubert, *op. cit.*, s. 306-307.

¹⁶ Słusznie twierdzi K. Dąbrowski (*Hunowie europejscy*, [w:] K. Dąbrowski, T. Nagrodzka-Majchrzyk, E. Tryjarki, *Hunowie Europejscy, Protobugarzy, Chazarowie, Pieczyngowie*, Wrocław 1975, s. 50), iż „zwiększanie wysokości trybutów oraz wydawanie zbiegów dowodzi w latach 441-450 stałych ustępstw cesarstwa na rzecz Hunów”. W tym zaś właśnie czasie, od roku 441, Chryzafiusz „exerca vraiment sur l'empereur une influence prédominante” (Goubert, *op. cit.*, s. 306).

¹⁷ Zob. Stein, *op. cit.*, s. 297-298; Jones, *The Later...* s. 219; Dąbrowski, *op. cit.*, s. 50. Doskonale ówczesną sytuację, w jakiej znalazło się Cesarstwo Wschodniorzymskie z winy Chryzafiusza, naświetlił Priscus (*Fragmenta*, s. 236-238). W jego relacji bezwzględna polityka fiskalna państwa spowodowana błędami w polityce zagranicznej, przy nie zmniejszonych wydatkach na utrzymanie dworu pochłaniającego ogromne sumy, doprowadziła po wojnie z Hunami w 442 r. do śmierci głodowej i samobójstw wielu mieszkańców tej części Cesarstwa.

¹⁸ Priscus, *Fragmenta*, s. 296-301; zob. też Goubert, *op. cit.*, s. 307-308; a także Dąbrowski, *op. cit.*, s. 126-127. Niewiele pomogły Chryzafiuszowi sukcesy dyplomatyczne osiągnięte wiosną 450 r. w negocjacjach z Attylą. Zob. Friend, *op. cit.*, s. 45 oraz Dąbrowski, *op. cit.*, s. 53.

niego intrygi dworskie, które miały na celu wyeliminowanie z otoczenia cesarza osób zagrażających wpływowi eunucha¹⁹. W szczególnie ostrej opozycji do „rządów” Chryzafiusza z pewnością były kręgi wojskowe, skoro Marcjan – ich reprezentant – na początku swego panowania zdecydowanie sprzeciwił się płaceni Hunom haraczu²⁰. Przede wszystkim więc wokół Aspara²¹ i Pulcherii skupiali się przeciwnicy eunucha. Również w Kościele, rozdartym przez synod zbójcecki w Efezie, triumfowali stronnicy eunucha: mnich Eutyches i otaczający go opieką patriarcha Aleksandrii Dioskur²². Cesarz, rozprawivszy się z Chryzafiuszem²³ i jego kliką²⁴, zabrał się energicznie do porządkowania spraw Kościoła, gdyż brak jedności religijnej poddanych stanowił poważne zagrożenie dla jedności państwa²⁵. Zwrócił się więc przeciwko poplecznikom eunucha²⁶, co zostało przychylnie przyjęte przez większość dostojników Kościoła mających świeżo w pamięci gwałty, jakich tamci dopuszczali się rok

¹⁹ Priscus, *Fragmenta*, s. 296-301; Theophanes, *Chronographia*, s. 152-153; zob. też Goubert, *op. cit.*, s. 314 oraz Stein, *op. cit.*, s. 296-298.

²⁰ Priscus, *Fragmenta*, s. 304-307. oraz 314-315; Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, [w:] E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia Gocka czyli Scytyjska Europa*, Lublin 1984, s. 129. Zob. też Dąbrowski, *op. cit.*, s. 53; C. D. Gordon, *The Age of Attila. Fifth-century Byzantium and the Barbarians*, Kichigan 1960, s. 105 oraz Ensslin, *Marcianus*, k. 1516.

²¹ O istnieniu jeszcze jakiegoś głębszego konfliktu między Chryzafiuszem a Asparem świadczyć może stracenie przez eunucha powiązanego z Ardaburem i Asparem wysokiego urzędnika Jana. Jego syn, Jordanes, miał być potem, w relacji Teofanasa (*Chronographia*, s. 160), katem Chryzafiusza. Zob. też Goubert, *op. cit.*, s. 317-318.

²² Zob. H. Chadwick, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: a Prologue to the Concile of Chalcedon*, „The Journal of Theological Studies” 1955, nr 6, s. 17-34.

²³ *Chronicon Paschale*, s. 590; Theophanes, *Chronographia*, s. 160. Jest bardzo prawdopodobne, iż egzekucja Chryzafiusza nastąpiła z polecenia Pulcherii, zanim Marcjan wstąpił na tron (zob. Goubert, *op. cit.*, s. 315-318; Ensslin, *Marcianus*, k. 1519; Friend, *op. cit.*, s. 45). Mogło się to jednak odbyć nie bez wiedzy i zgody Aspara, a przypuszczalnie przy jego aktywnym udziale.

²⁴ Zob. Jones, *The Later...*, s. 218. Ponieważ Chryzafiusz opierał się w swej polityce na Zielonych, był ich patronem, stąd niechęć do tego stronnictwa ze strony Marcjana. Zieloni byli przecież w jakimś stopniu częścią obalonej koterii Chryzafiusza, nic też dziwnego, że nowy cesarz faworyzował ich przeciwników – Niebieskich (Malalas, *Chronographia*, s. 368; zob. też A. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, s. 21-22 oraz s. 139).

²⁵ Już dla Konstancyntyna „główną troską jest polityka, a nie teologia. Chodzi mu przede wszystkim o zachowanie ładu w państwie. W jego imię, bardziej niż w imię prawdy doktrynalnej, zwalcza herezję i schizmy” (M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, Warszawa 1979, s. 227). Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1967, s. 65-66. Na temat wzajemnych relacji między Cesarstwem a Kościołem zob. też Ceran, *op. cit.*, s. 10-62.

²⁶ Zdaniem Camelot (*Ephèse...*, s. 115) „la disgrâce de Chrysaphe, c'était la défaite du parti de Dioscore et d'Eutychés”. E. Stein, (*Le développement du pouvoir du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, „Le monde slave” 1926, nr 4, s. 103) jest przekonany, że postawa Pulcherii, jej polityka wobec Kościoła wynikała w znacznej mierze z nienawiści żywionej do Chryzafiusza.

wcześniej w Efezie²⁷. Nawiązawszy przyjacielskie stosunki z biskupem Rzymu Leonem²⁸, zapewnił sobie jego poparcie. Poinformował go listownie, iż władzę, którą otrzymał z woli Opatrzności, z wyboru senatu i armii pragnie wykorzystać dla przywrócenia pokoju w Kościele. Prosił Leona o wsparcie modlitewne u Boga, jednocześnie wyrażając zgodę na zwołanie nowego soboru dla wytępienia błędnowierstwa, czego ów papież domagał się tak wytrwale, a bezskutecznie za życia Teodozjusza II²⁹. Cesarz opowiedział się w ten sposób za nauką Leona, a tym samym stanął po stronie Flawiana przeciw Eutychesowi³⁰. Potwierdzają to dalsze wydarzenia³¹.

Najprawdopodobniej pod wpływem cesarza zebrał się w Konstantynopolu, w listopadzie 450 r. synod endimusa, w którym uczestniczyli wszyscy kapłani ze stolicy, mnisi i wielka liczba biskupów. W czasie obrad, przewodniczący zgromadzenia, patriarcha Konstantynopola Anatol zaakceptował, potwierdzając to swoim podpisem, *List Leona do Flawiana*, po czym ekskomunikował Eutychesa, Nestoriusza i ich stronników³². Za jego przykładem wszyscy obecni uczynili to samo. Ilu z nich postąpiło tak z przekonania, a ilu ugięło się przed wolą cesarza, nie wiadomo. Najprawdopodobniej Anatol, dawny apokryzariusz biskupa Aleksandrii, realizował w ten sposób własną politykę zmierzającą do umiezależnienia się od Dioskura³³. Pewne jest natomiast, w świetle dalszych działań władcy to, że Marcjan wraz z Pulcherią domagał się od duchownych uznania ortodoksji *Listu Leona*. W ślad za tym cesarz poczynił następny krok: zezwolił biskupom, usuniętym z urzędów w Efezie w 449 r., na powrót z wygnania.

Listem z 23 V 451 r. cesarz zwołał biskupów do Nicei na dzień 1 IX tego samego roku³⁴. Sobór ten, w zamierzeniu cesarza, miał określić prawdziwą

²⁷ Evagrius, HE, Lb. I, k. 2445-2450, Zdaniem Diehl *op. cit.*, s. 30 „dans l'épiscopat oriental meme, bien des gens étaient mécontents de la tyrannie alexandrine”.

²⁸ Wpływu Pulcherii dopatruje się tutaj Camelot (*Ephèse...*, s. 115).

²⁹ ACO 2, 3, 1, s. 17-18.

³⁰ E. Stein – *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, *De l'état romain à l'état byzantine (284-476)*. Paris 1959, s. 312 – zwrócił uwagę na fakt, iż Marcjan od początku swoich rządów w wydanych przez siebie prawach umieszczał przed własnym imieniem imię Walentyniana III jako Pierwszego Augusta. Sam natomiast został oficjalnie uznany przez cesarza Zachodu dopiero w marcu 452 r. „aussi le desir d'être reconnu par l'Occident aura-t-il probablement déterminé, au moins en partie, la politique religieuse du nouvel empereur”. Zob. też Stein, *Le développement...*, s. 103; a także Ensslin, *Marcianus*, k. 1518.

³¹ Świadczy o tym również wyprawienie, z polecenia Pulcherii, uroczystego pogrzebu Flawianowi (Theophanes, *Chronographia*, s. 158; zob. też Ensslin, *Marcianus*, k. 1519).

³² ACO 2, 1, 1, s. 124-144.

³³ Zob. Chadwick, *op. cit.*, s. 26-28; Camelot (*Ephèse...*, s. 116) skonstatował: „Ainsi Anatole abandonnait son protecteur Dioscore, qui l'avait élevé au siege de Constantinople!”. Stein (*Histoire...*, s. 312) sądzi, że Anatol uczynił to wszystko „afin d'obtenir la reconnaissance pontificale qui lui était refusée jusque-là”.

³⁴ ACO 2, 1, 1, s. 28.

wiarę w sposób jednoznaczny, jasny dla wszystkich, wykluczający nieporozumienia i zapobiegający rozdźwiękom³⁵. Wyraźnie więc Marcjan oczekiwał od soboru ułożenia nowej formuły wiary, chociaż żadna nowa formuła nie mogła liczyć na popularność, zważywszy, że nicejski symbol wiary cieszył się powszechnym autorytetem. I dlatego wybór przez Marcjana miejsca obrad nie był przypadkowy. Wydaje się bowiem, że cesarz chciał w ten sposób nawiązać do soboru w Nicei z 325 r. ażeby podkreślić, iż jego oczekiwania znajdują oparcie w tradycji Ojców, a jego zamierzenia mają precedens w działalności cesarza Konstantyna Wielkiego, który na zwołanym przez siebie I Soborze Powszechnym również domagał się od biskupów sformułowania symbolu wiary³⁶.

Marcjan za przykładem swego wielkiego poprzednika zamierzał osobiście uczestniczyć w obradach. Życzenie takie wyraził już w liście konwokacyjnym. Pilne sprawy państwowe zmusiły go jednak do zmiany decyzji i rezygnacji ze stałego osobistego udziału w zgromadzeniu. Mieli go zastąpić przedstawiciele, których wybrał spośród najwyższych urzędników państwa, a którzy, jak czas pokazał, byli z nim w stałym kontakcie³⁷. Oficjalnie ich obecność miała gwarantować biskupom spokojne debaty i nie dopuścić, ażeby zostały zakłócone przez licznych w Konstantynopolu zwolenników Eutychesa. Cesarz bowiem chcąc zapewnić sobie lepszą możliwość kontrolowania przebiegu obrad, zdecydował się przenieść zgromadzenie z Nicei do Chalcedonu leżącego opodal stolicy³⁸.

Zatem sobór został zwołany za sprawą cesarza i w miejscu wyznaczonym również przez niego³⁹. Z własnej też woli Marcjan przeniósł zgromadzenie w inne miejsce, kiedy uznał, że powstała taka potrzeba. W jego imieniu kierownictwo administracyjne dźwżyć mieli w swoich rękach wyznaczeni przez niego komisarze. On też w liście konwokacyjnym wyznaczył cel zgromadzonym biskupom, mianowicie wypracowanie przy użyciu jasnej terminologii wykładni wiary ortodoksyjnej.

³⁵ *Ibidem*. „What he himself wanted from the Council above all was a clear definition of the faith, capable of forming the basis of the religious unity of the Empire” (M. J. Van Parys, *The Council of Chalcedon as Historical Event*, „The Ecumenical Review” 1970, t. 22, nr 4, s. 318.

³⁶ Por. Haacke, *op. cit.*, s. 105-107.

³⁷ Na temat roli przedstawicieli cesarza na soborze w Chalcedonie zob. P. Batiffol, *Le catholicisme de origines a saint Léon*, t. IV, *Le siège apostolique (359-451)*, Paris 1924, s. 537; Murphy, *op. cit.*, s. 26; Camelot, *Les Conciles...*, s. 57-58; Van Parys, *op. cit.*, s. 311; J. Gaudemet – *L’Eglise dans l’Empire Romain (IVe-V siècles)*, Paris 1958, s. 461 – jest przekonany, że pomimo zainteresowania Marcjana debatami i miejsca zastrzeżonego dla komisarzy w zgromadzeniu, obradom przewodniczył legat papieski Paschazyn.

³⁸ ACO 2, 1, 1, s. 28. Musiano obawiać się zamieszek tym bardziej, że Dioskur wywołał je już w Nicei (zob. Chadwick, *op. cit.*, s. 26).

³⁹ Zob. Gaudemet, *op. cit.*, s. 459.

Na koniec pierwszej sesji soboru komisarze zażądali, aby każdy biskup wyznał swoją wiarę na piśmie. Należało to zrobić szczerze, bez żadnych obaw, w obecności Boga, nie zapominając jednakże o tym, iż cesarz uznawał uchwały soborów w Nicei i Konstantynopolu oraz pisma świętych Ojców: Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Atanazego, Hilarego, Ambrożego i Cyryla⁴⁰. Biskupi winni również pamiętać o potępiającym błędy Eutychesa *Liście...*, który Leon, biskup Rzymu, napisał do Flawiana.

Domagając się od biskupów wyznania wiary, przedstawiciele cesarza zapewniali pozorną wolność słowa i wyrażania własnych poglądów, skoro narzucili konieczność uwzględnienia cesarskiego punktu widzenia. Nietrudno zauważyć, iż w tym momencie działalność przedstawicieli cesarza wykroczyła poza funkcje administracyjne. Można chyba sądzić, że ich żądanie miało prowadzić prostą drogą do ułożenia nowego *credo*. Precyzując na piśmie swoje poglądy dotyczące prawdziwej wiary, każdy z biskupów musiał ustosunkować się do złożonych problemów dogmatycznych, co z kolei miało być przygotowaniem dyskusji na temat nowego symbolu.

Na początku drugiej sesji, dążąc do wytyczonego celu, komisarze zażądali od zgromadzenia ścisłego określenia prawdziwej wiary, aby jak głosili umożliwić powrót na łono Kościoła tym, którzy żyli dotąd w błędzie⁴¹. Tak więc już w sposób zdecydowany i otwarty przedstawiciele cesarza domagali się ułożenia nowej definicji.

Spotkali się jednak ze stanowczym sprzeciwem zgromadzonych. Biskupi twierdzili, że nikt nie może układać nowej formuły wiary, że należy poprzestać na tym, co zostało już zdefiniowane przez Ojców, tym bardziej że papież Leon dał już wystarczającą odpawę błędom Eutychesa i żadne dodatkowe wyjaśnienia w tej sprawie nie były już potrzebne⁴².

Komisarze nie chcieli przyjąć tego sprzeciwu do wiadomości. Toteż wbrew protestom domagali się, aby każdy z patriarchów razem z jednym lub dwoma biskupami swojej diecezji opracował propozycję nowej formuły dogmatycznej. Ustalona na tej podstawie prawdziwa wiara miała zostać zaakceptowana przez całe zgromadzenie. Dowodzili, że nowy symbol zapobiegnie powstawaniu jakichkolwiek wątpliwości na temat wiary, a gdyby nawet wbrew oczekiwaniom pojawili się znowu błędnowiercy, ułatwi on szybkie ich rozpoznanie⁴³.

⁴⁰ ACO 2, 1, 1, s. 195-196. Chodziło tu komisarzom o *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, którego ortodoksja została uznana przez sobór w Efezie w 431 r. (zob. V. C. Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, „The Ecumenical Review” 1970, t. 22, nr 4, s. 343, a także J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 244).

⁴¹ ACO 2, 1, 2, s. 78.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

Biskupi ripostowali, że nie mogą wyznać wiary na piśmie, gdyż jest to sprzeczne z prawem⁴⁴, (chodziło tu o prawo ustanowione na soborze w Efezie). Dla wszystkich sprawa była oczywista: prawo stało ponad cesarzem i nawet on nie mógł go łamać. Można przypuszczać, że w tej sytuacji komisarze stracili pewność siebie i przestali nalegać. Być może uznali, że okoliczności wymagają porozumienia się z cesarzem i dlatego do końca sesji nie wspominali już o nowej definicji. Co więcej, na prośbę Cekropiusza z Sebastopola zezwolili na odczytanie dokumentów, w których była wyrażona wiara tradycyjna. W trakcie lektury biskupi iliryjscy i palestyńscy wyrazili pewne wątpliwości co do niektórych sformułowań zawartych w *Liście Leona...* i poprosili o czas na ich przemyślenie⁴⁵. I tu obrady zaczęły się komplikować, gdyż biskupi nie tylko kategorycznie sprzeciwiali się sformułowaniu nowej definicji wiary, ale niektórzy z nich zaczęli poddawać w wątpliwość ortodoksyjność *Listu Leona...*

W tych okolicznościach komisarze cesarscy zarządzili odroczenie obrad na pięć dni. Czas ów miał zostać wykorzystany na zbadanie powstałych wokół *Listu...* wątpliwości. Patriarcha Konstantynopola miał utworzyć w tym celu specjalną komisję złożoną z biskupów, którzy już wcześniej ów *List...* podpisali i mogli być pomocni w przekonywaniu wątpiących. Wyraźnie więc chodziło przedstawicielom cesarza o doprowadzenie do powszechnego uznania *Listu...* za ortodoksyjny⁴⁶. W pewnej mierze prośba biskupów o czas na przemyślenie niektórych sformułowań *Listu...* była dla komisarzy okolicznością sprzyjającą. Bo jeśli się zważy, jak często porozumiewali się oni z cesarzem w innych sprawach, to należy uznać, że i tym razem postanowili omówić z władcą linię dalszego postępowania i oto sposobność do odroczenia obrad sama się nadarzała. Jak się przypuszcza na podstawie dalszego biegu wypadków, wspomniana komisja otrzymała jako dodatkowe zadanie ułożenie nowego symbolu wiary⁴⁷.

Na początku czwartej sesji, w odpowiedzi na pytanie komisarzy o decyzję soboru w sprawie wiary, w imieniu zgromadzenia i swoim własnym, głos zabrał legat papieża Paschazyn. Stwierdził on, że sobór zachowuje nienaruszoną wiarę nicejską, potwierdzoną w Konstantynopolu. Poza tym uznaje wyjaśnienia poczynione w Efezie przez Cyryla, jak również *List* papieża potępiający Nestoriusza oraz Eutychesa i jasno wyrażający prawdziwą wiarę. Święty sobór taką wiarę zachowuje i nie dopuści, aby cokolwiek do niej dodano lub

⁴⁴ ACO 2, 1, 2, s. 78. W Efezie w roku 431 zakazano układania jakichkolwiek nowych definicji wiary. Na temat roli odegranej przez ten zakaz w Chalcedonie zob. M. Jugie, *Le décret du concile d'Ephèse sur les formules de foi et la polémique anticatholique en Orient*, „Echos d'Orient” 1931, no 30, s. 263-265.

⁴⁵ ACO 2, 1, 2, s. 82.

⁴⁶ ACO 2, 1, 2, s. 83.

⁴⁷ Zob. Camelot, *Ephèse...*, s. 132.

cokolwiek odjęto⁴⁸. Siłą rzeczy każda nowa definicja byłaby przynajmniej uzupełnieniem sformułowań nicejskich, a na to, jak widać, zebrani nie chcieli się zgodzić, uważając, że wobec istnienia *Listu Leona...* dodatkowy komentarz do symbolu z 325 r. jest niepotrzebny.

Aplauz, z jakim spotkały się te słowa, jest jeszcze jednym świadectwem niechęci biskupów do nowej formuły wiary. Zewsząd wołano: wszyscy wierzymy w ten sposób, w tej wierze zostaliśmy ochrzczeni i w tej wierze chrzczymy, taka jest nasza wiara⁴⁹.

Komisarzom udało się więc zrealizować jeden z celów: nikt z obecnych nie kwestionował już ortodoksyjności *Listu Leona...* Co więcej, doprowadzili do tego, że każdy ze 160 biskupów przysięgą na Ewangelię potwierdził zgodność *Listu Leona...* z nauką soborów nicejskiego i konstantynopolitańskiego⁵⁰. Przedstawiciele cesarza nie poprzestali jednak na tym. Zamykając posiedzenie w dniu 17 X oświadczyli ponownie, wbrew protestom, że sobór musi ułożyć własną definicję wiary⁵¹.

H. Leclercq uważa, że po 17 X, a najprawdopodobniej 20 X, biskupi zgodzili się w końcu zrehabilitować nową formułę dogmatyczną. Na poparcie swojego wyводу przytacza prośbę Eustachego z Berytu, skierowaną do zgromadzenia na początku debaty z 20 X ażeby do czasu przyjęcia nowej formuły odłożono rozsądzenie spraw, które poróżniły go z Focjuszem z Tyru. Biskupi więc musieli się już zgodzić na jej ułożenie. Możemy tylko domyślać się sposobu, w jaki zostali do tego nakłonieni przez cesarza. H. Leclercq jest przekonany, że Marcjan wywierał presję na każdego biskupa z osobna, a przynajmniej na znaczną część zgromadzonych. Nie przeszkadza mu brak świadectw takiego działania cesarza. Zdaniem badacza sama zmiana w na-

⁴⁸ ACO 2, 1, 2, s. 93.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Jak zauważył P. T. R. Gray (*The Defence of Chalcedon in the East*, Leiden, Brill 1979, s. 10), wszyscy wypowiadający się podkreślili zgodność Leona z Cyrylem. Tym samym, zdaniem tegoż badacza, uznano prawowierność *Listu...*, bowiem wyrażał wiarę Cyryla, a nie dlatego, że był autorytatywnym dokumentem, który wyszedł spod pióra biskupa Rzymu. W ten sposób nauka Cyryla stała się zasadniczym kryterium ortodoksji. Nie można więc twierdzić, że w Chalcedonie opowiedziano się za nauczaniem Nestoriusza. Podobny pogląd mówiący o zgodności nauki Leona z nauką Cyryla głoszą m. in.: P. Galtier, *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine*, [w:] *Das Konzil...*, Bd. I, s. 345-387; Camelot, *Ephèse...*, s. 131; Marrou, *op. cit.*, s. 263; Kelly, *op. cit.*, s. 253-255; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Warszawa 1984, s. 43; W. Kania i J. Misiurek, *Cyryl Aleksandryjski*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, s. 702-703; Van Parys, *op. cit.*, s. 316-317. Natomiast m. in. H. Grégoire (*Kościół bizantyjski*, [w:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, oprac. N. H. Baynes, H. S. L. B. Moss, Warszawa 1964, s. 97) uważa, że w Chalcedonie w zasadzie odrzucono doktrynę Cyryla na rzecz doktryny Leona. Świadczyłoby to o sprzeczności tych dwóch doktryn. Podobny pogląd wyraża J. Keller (*Sobory wczesnego średniowiecza*, [w:] *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, Warszawa 1973, s. 114).

⁵¹ ACO 2, 1, 2, s. 121.

stawieniu duchownych, ich zgoda na ułożenie formuły wiary wyrażona na piątej sesji 22 X po tak długim wcześniejszym oporze w dostatecznym stopniu przemawia za prawdziwością hipotezy. Zdaniem H. Leclercqa większość biskupów liczyła na załatwienie podczas pobytu w stolicy wielu spraw w interesie swoich diecezji, w zamian za zgodę na nowe *credo*⁵². Hipoteza H. Leclercqa wydaje się bardzo prawdopodobna.

W każdym razie cesarz przełamał w końcu niechęć zgromadzonych do sformułowania nowego *credo* i narzucił im w tej kwestii swoją wolę⁵³. Jak się jednak okazało, prawdziwe kłopoty rozpoczęły się dla Marcjana dopiero teraz, wraz z przystąpieniem do opracowywania treści wyznania wiary.

Na jednym ze spotkań u patriarchy Konstantynopola w dniu 21 X odczytano wyznanie wiary. Jak się uważa, jego autorem był najpewniej sam patriarcha. Formuła ta zyskała powszechną aprobatę obecnych⁵⁴. Kiedy jednak przedstawiono ją 22 X na początku piątej sesji, podniosły się głosy sprzeciwu.

Niestety nie znamy jej treści, gdyż nie została zamieszczona w aktach soboru. Powszechnie przyjmuje się jednak, że zawierała wyrażenie „z dwu natur”⁵⁵. Sformułowanie to, użyte przez Cyryla w pierwszym liście do Succensusa, zostało potem zaakceptowane przez Flawiana w jego *credo*, które napisał dla cesarza Teodozjusza. Następnie podczas synodu endimusa w 448 r., wyrażenie to stało się głównym sformulowaniem używanym do obrony wiary przed błędem Eutychesa⁵⁶. Sam Eutyches zmuszony był przyjąć je również jeszcze w tym samym roku, natomiast Dioskur zaakceptował je dopiero w Chalcedonie⁵⁷. Powszechnie uważa się, że protesty, jakie pojawiły się na piątej sesji po odczytaniu wyznania wiary, autorstwa Anatola, dotyczyły właśnie tego sformułowania.

Najpierw Jan, biskup Germanikei, zażądał jego poprawienia. Jak zanotowano w aktach soboru, odpowiedział mu gromki krzyk biskupów, że: formuła jest doskonała. Krzyczano: „precz z nestorianami! Za drzwi z wrogami Boga!”⁵⁸

W dalszej części obrad, przeciwko przyjęciu tak zreagowanego *credo* wypowiedzieli się legaci papieża, uznając je za niezgodne z nauczaniem biskupa

⁵² H-L, s. 716. Na temat załatwiania przez biskupów na dworze cesarskim rozlicznych spraw swoich diecezji już w IV w. zob. Ceran, *op. cit.*, s. 44-45.

⁵³ W opinii Van Parysa (*op. cit.*, s. 315) „The only one who really wanted the new definition of faith was the Emperor himself, very ably seconded in this by his officers at the Council”.

⁵⁴ H-L, s. 717; por. też Camelot, *Ephèse...*, s. 132.

⁵⁵ Zob. Camelot, *Ephèse...*, s. 132.

⁵⁶ Zob. Gray, *op. cit.*, s. 11; a także H-L, s. 524.

⁵⁷ Friend, *op. cit.*, s. 5.

⁵⁸ ACO 2, 1, 2, s. 123.

Rzymu. Prawdopodobnie domagali się, aby zamiast wyrażenia „z dwu natur” umieszczono „w dwu naturach”. W razie nieuwzględnienia ich żądań zagrozili powrotem do Rzymu i zwołaniem nowego soboru na Zachodzie⁵⁹. W obradach nastąpił impas, którego skutki trudno było przewidzieć. Szybko to pojęli komisarze cesarscy. Próbowali zaradzić kryzysowi proponując utworzenie z ich udziałem komisji składającej się z przedstawicieli biskupów Orientu, Azji, Ilirii, Pontu i Tracji, a także legatów papieskich oraz patriarchy Konstantynopola. Zadaniem jej miało być opracowanie nowej formuły wiary⁶⁰. Ponieważ jednak biskupi odrzucili tę propozycję, komisarze zwrócili im uwagę, iż wyrażenia „z dwu natur” używał potępiony przez wszystkich Dioskur, zaś sformułowania „w dwu naturach” – o które chodziło legatom – powszechnie szanowany Flawian. Z drugiej strony starali się dać do zrozumienia, że wyrażenie, o które tak zawzięcie walczą zgromadzeni, jest bliskie również poglądom Eutychesa⁶¹. Przedstawiciele cesarza starali się zatem wykazać, iż biskupi sami sobie przeczyli. Najpierw potępił Eutychesa i Dioskura, a potem bronili ich poglądów⁶².

Przekonawszy się, że większość opowiada się za odczytaną formułą, był → m. in. Euzebiusz z Dorylei, znany z gorliwości obrońca ortodoksji, komisarze postanowili, oficjalnie tym razem, porozumieć się z cesarzem co do dalszego postępowania. Do świętego pałacu posłano Beroniscianusa, sekretarza kancelarii soborowej, który rychło powrócił z decyzją władcy. Marcjan zarządził powołanie komisji mającej ułożyć jednoznaczną w treści formułę wiary. Jeśli biskupi nie chcieliby jej zaakceptować, sobór miał zebrać się na Zachodzie⁶³. Cesarz wyraźnie domagał się uwzględnienia przy opracowywaniu symbolu punktu widzenia legatów biskupa Rzymu. Chciał w ten sposób zapobiec rozłamowi wśród biskupów, który niechybnie nastąpiłby ze względu na stanowczość, z jaką legaci zapowiedzieli opuszczenie obrad. Wydaje się również, iż mógł być przekonany o słuszności użycia wyrażenia „w dwu naturach”⁶⁴; mógł także uważać je za jednoznaczne, a więc lepiej nadające się do określania prawdziwej wiary oraz obrony jej przed błędem Eutychesa. Jednakże i teraz, mimo iż chodziło o zarządzenie cesarza, protestowano przeciwko zmianie formuły.

⁵⁹ *Ibidem*; zob. też H-L, s. 718.

⁶⁰ ACO 2, 1, 2, s. 123.

⁶¹ ACO 2, 1, 2, s. 123-124.

⁶² W opinii Camelot (*Ephèse...*, s. 133) „s'en tenir à ces mots, comme le voulaient les évêques, c'était renier la condamnation de Dioscore à laquelle ils avaient souscrit”. Zdaniem Graya (*op. cit.*, s. 13) natomiast chodzi tu przede wszystkim o przypomnienie procesu Eutychesa, jak i faktu potępienia mnicha przez synod endimusa. Komisarze dawali tym samym do zrozumienia, że wyznanie wiary dopiero co odczytane nie jest jednoznaczne i nie wystarcza do ostatecznego potępienia eutychianizmu.

⁶³ ACO 2, 1, 2, s. 124.

⁶⁴ Por. Kelly, *op. cit.*, s. 252.

W tej sytuacji komisarze przywołali raz jeszcze Dioskurowe „z dwu natur”, przeciwstawiając je sformułowaniu Leona, który uznawał w Chrystusie dwie natury bez pomieszania, przemiany czy podziału w jednym i tym samym Synu. Po czym kazali wybierać zgromadzonym, za kim chcą pójść, za bardzo świętobliwym Leonem czy za Dioskurem?⁶⁵

Posunięcie to było wyjątkowo zręczne. Nie można już było opowiadać się za jednym lub drugim wyrażeniem nie popierając jednocześnie Dioskura bądź Leona. W ten sposób biskupi zostali zmuszeni do wyboru pomiędzy jednym a drugim. Samo zestawienie Leona i Dioskura, zważywszy niezwykle emocjonalne podejście zgromadzonych do omawianych zagadnień, mogło być przez nich odbierane niemal jak zestawienie dobra ze złem. Z osobą Dioskura bowiem łączono wydarzenia, jakie miały miejsce podczas „rozboju” efeskiego. Pamiętano jego bezwzględną postawę, brutalne postępowanie i wiele doznanych od niego krzywd, a również i to, że całym swoim autorytetem popierał Eutychesa⁶⁶. Jak można przypuszczać, za tak sformułowaniem przez komisarzy pytaniem kryła się groźba, iż cesarz doprowadzony do ostateczności ciągłym sprzeciwem zgromadzonych może w końcu przywrócić Dioskura do łaski. W tych okolicznościach nietrudno było przewidzieć decyzję zastraszonych duchownych: wybrali Leona⁶⁷.

W każdym razie zaakceptowanie przez sobór wyrażenia „w dwu naturach” pozwoliło komisarzom opanować bardzo trudną już przecież sytuację: biskupi zgodzili się na powołanie komisji, przeciw czemu wcześniej tak stanowczo oponowali. Zebrała się ona w kaplicy św. Eufemii, ułożyła i jeszcze tego samego dnia przedstawiła nową formułę zgromadzeniu, które wysłuchawszy proponowanego *credo* w milczeniu, entuzjastycznie je zaakceptowało⁶⁸. Uzgodniona formuła miała być przedstawiona cesarzowi.

Na szóstej sesji⁶⁹, 25 X w obecności cesarza Marcjana i jego żony Pulcherii, biskupi podpisali dekret dogmatyczny. Zapytani przez cesarza, czy akceptują ustalone wyznanie wiary, odpowiedzieli: „wszyscy wierzymy w ten sposób [...] Chwała Marcjanowi [...] Długie lata dla cesarzowej [...] Marcjan jest nowym Konstantynem, Pulcheria nową Heleną”.

Okrzyki zgromadzonych świadczyły o wielkim entuzjazmie, z jakim przyjęto symbol wiary. O ile jednak radość ta wypływała z głębokiego przekonania o słuszności nowej formuły i użytych w niej sformułowań, o ile zaś z konformizmu i konieczności podporządkowania się woli cesarza, trudno powiedzieć.

⁶⁵ ACO 2, 1, 2, s. 125.

⁶⁶ Zob. Diehl, *op. cit.*, s. 29-30.

⁶⁷ Opowiedzenie się biskupów za Leonem, czyli wyrażeniem „w dwu naturach”, świadczy zdaniem Graya (*op. cit.*, s. 13) o tym, iż cyrylińska większość pośród zgromadzonych dostrzegła konieczność ściślejszego sprecyzowania ich dyofizytyzmu, niż czyniło to sformułowanie Cyryla „z dwu natur”. Zob. też Meyendorff, *op. cit.*, s. 43.

⁶⁸ ACO 2, 1, 2, s. 125.

⁶⁹ ACO 2, 1, 2, s. 140-155.

Jedno jest pewne, zdecydowano się ułożyć nową definicję wiary pod wielką presją cesarza, której poddawano i samo zgromadzenie i prawdopodobnie poszczególnych biskupów z osobna. Długo sobór opierał się żądaniu władcy, by w końcu ulec jego naciskom. Kiedy później wypłynęła sprawa treści formuły, a właściwie słów najlepiej ją wyrażających, znowu doszło do konfliktu między przedstawicielami cesarza a większością zgromadzenia i raz jeszcze przeważała presja komisarzy.

Tak więc wpływ cesarza na bieg wydarzeń związanych z ułożeniem nowego symbolu był ogromny. Zaznaczał się on od początku obrad aż do szóstej sesji, kiedy to Marcjan osiągnął swój cel.

Ważkie miejsce w obradach soboru w Chalcedonie zajęła sprawa patriarchy Aleksandrii Dioskura. Jak się wydaje, cesarz zamierzał ograniczyć wpływ tego potężnego dostojnika na bieg wydarzeń w Kościele i państwie⁷⁰. Już od wielu bowiem dziesięcioleci, biskupi aleksandryjscy, wiodący prym na Wschodzie, stawali się przyczyną licznych perturbacji w Kościele⁷¹. Swego czasu Atanazy przysporzył wielu kłopotów Konstantynowi Wielkiemu. Jego następcą na tronie patriarszym, Piotr, mieszał się w wewnętrzne sprawy Kościoła w Antiochii, a także w Konstantynopolu, siejąc intrygi przeciwko Grzegorzowi z Nazjanzu. A po nim wiele zamętu w Kościele spowodowali, zwalczając biskupów Konstantynopola: Teofil – Jana Chryzostoma, Cyryl – Nestoriusza, a Dioskur – Flawiana⁷². Nic też dziwnego, iż cesarz mógł uznać wygórowane ambicje biskupów Aleksandrii za jedno z zagrożeń dla pokoju w Kościele. Toteż postanowił ograniczyć znaczenie patriarchy aleksandryjskiego.

Już na początku pierwszej sesji soboru w Chalcedonie, w wyniku interwencji legatów papieskich i Euzebiusza z Dorylei, Dioskur musiał przesiąść się, na polecenie komisarzy, z miejsca dla sędziów na inne, przeznaczone dla oskarżonych⁷³.

⁷⁰ Zob. Gardner, *op. cit.*, s. 507; a także J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, New York 1958, s. 356. Prawdopodobnie Marcjan próbował zawrzeć z Dioskurem jakiś kompromis, o czym świadczyć może audiencja patriarchy Aleksandrii u cesarza przed rozpoczęciem obrad soboru w Chalcedonie. Zob. na ten temat: Ensslin, *Marcianus*, k. 1521 oraz N. H. Baynes, *Aleksandria and Constantinople. A Study in Ecclesiastical Diplomacy*, [w:] *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955, s. 114.

⁷¹ Na temat pozycji i roli, jaką odgrywali patriarchowie Aleksandrii na Wschodzie, zob.: Baynes, *op. cit.*, s. 97-115; a także F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa 1985, s. 36-38; H. St. L. B. Moss, *The Formation of the East Roman Empire, 330-717*, [w:] *The Cambridge Medieval History*; vol. IV, *The Byzantine Empire*, part I, *Byzantium and its Neighbours*, Cambridge 1966, s. 19-20; E. Wipszycska, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, „Przegląd Historyczny” 1982, t. 72, nr 3-4, s. 176-194.

⁷² Dioskur wzniecał również niepokoje w samej Nicei, gdzie biskupi czekali na rozpoczęcie obrad soboru. Tam też rzucił anatemę na papieża Leona. Zob. Chadwick, *op. cit.*, s. 26.

⁷³ ACO 2, 1, 1, s. 65-67.

Jeszcze podczas tej samej sesji przedstawiciele cesarza zaproponowali, ażeby, jeśli zgodzi się na to władca, odpowiedzialni za rozbój efeski ponieśli taką samą karę, jaka spadła niesprawiedliwie na Flawiana. Tak więc obok Dioskura urzędu miano pozbawić: Juwenala z Jerozolimy, Talazjusza z Cezarei, Euzebiusza z Ancyry, Eustachego z Berytu i Bazylego z Seleucji⁷⁴.

Zważywszy, że propozycja usunięcia z urzędów odpowiedzialnych za *latrocinium Ephesinum* wyszła od komisarzy, stwierdzić należy, iż daleko przekroczyli oni kompetencje urzędników czuwających nad organizacją obrad, stając się w tym wypadku sędziami.

Zebrani biskupi byli doskonale zorientowani w roli, jaką pełnili w czasie obrad przedstawiciele cesarza. Kiedy okazało się, że wspomniani oskarżeni, oprócz Dioskura, uznawali *List Leona...* za ortodoksyjny, zgromadzeni wstawili się za nimi właśnie u komisarzy. Ci z kolei, uznając, że sami nie mogą podjąć decyzji w tej sprawie, posłali do cesarza pismo informujące o zaistniałej sytuacji. Odpowiedź przyszła po kilku godzinach oczekiwania. Marcjan pozostawił rozstrzygnięcie problemu w gestii soboru. Być może chciał w ten sposób zjednać sobie zgromadzonych, skoro wydarzenie to miało miejsce na czwartej sesji, a więc zanim jeszcze zebrani zgodzili się na nowy symbol wiary⁷⁵.

Trzecia sesja soboru w całości została poświęcona, z inicjatywy biskupów, krytyce Dioskura. Celem spotkania było uzupełnienie postanowień sesji pierwszej: „tam rozpatrywano sprawę Dioskura od strony prawnej i politycznej, tutaj chodziło głównie o stronę dogmatyczną”⁷⁶. Oskarżano Dioskura o przyjęcie do komunii potępionego już wcześniej Eutychesa, a potem o trwanie przy tym w uporze, o niedopuszczenie do odczytania na soborze w Efezie *Listu Leona do Flawiana* oraz o ekskomunikowanie papieża. Pozbawiono go natomiast urzędu za niestawienie się przed soborem w czasie trzeciej sesji, pomimo wezwania go na nią⁷⁷. W debatach nie uczestniczyli komisarze cesarscy ani senatorowie. Zdaniem P. Batiffola w sytuacji, gdy w stan oskarżenia został postawiony biskup, obecność świeckich na rozprawie byłaby niezręczna⁷⁸. Można więc przypuszczać, iż wycofali się oni dyskretnie

⁷⁴ ACO 2, 1, 1, s. 195. W opinii Samuela (*op. cit.*, s. 334) „The verdict of the commissioners is a clear proof that they did not support the Roman legates and Eusebius of Dorylaeum in their effort to declare Dioscorus solely responsible for the »misdeeds« of Ephesus in 449”.

⁷⁵ Zob. H-L, s. 702.

⁷⁶ S. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969, s. 128.

⁷⁷ Zob. na ten temat: Van Parys, *op. cit.*, s. 312-313; Samuel, *op. cit.*, s. 335-338; a także J. Lebon, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*, „Le muséon. Revue d'études Orientales” 1946, nr 59, s. 515-528.

⁷⁸ „Les laïques qui formaient le bureau ne parurent pas à cette séance, où on allait juger un évêque” (Batiffol, *op. cit.*, s. 541).

na polecenie cesarza, któremu, jak się wydaje, zależało na zachowaniu pozorów, iż nie ingeruje w sprawy soboru. Zgromadzeni mieli wyjechać z Chalcedonu z przeświadczeniem, że to oni są autorami powziętych ustaleń.

Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że chociaż biskupi opowiadali się za usunięciem Dioskura z urzędu, nie oni o tym zdecydowali, ale cesarz Marcjan. Dla cesarza samo już współdziałanie patriarchy Dioskura z Chryzafuszem mogło być wystarczającym powodem dla jego potępienia. Jak można jednak przypuszczać, Marcjan przez pozbawienie Dioskura urzędu zamierzał przede wszystkim osłabić potęgę patriarchów Egiptu. Za Dioskurem stała bowiem cała tradycja patriarchatu Aleksandrii. On sam był następcą wielkich i zarazem świętych: Marka, Atanazego czy Cyryla. Chwała jego poprzedników była więc i jego udziałem. Bezpośrednie zaś następstwo po Cyrylu, obrońcy kultu Maryi, dodatkowo mu jej przysparzało. Potępiając zatem i zdejmując go z urzędu siłą rzeczy poniżano cały patriarchat Aleksandrii. Niewątpliwie więc cesarz osiągnął cel, jaki zamierzył, ale nie przewidział wszystkich jego konsekwencji. Nie docenił silnej pozycji, jaką posiadali w Egipcie patriarchowie Aleksandrii. Poniżenie Dioskura szczególnie boleśnie musieli odczuć mnisi egipscy, tak mocno związani ze swoim patriarchą. Kryło to w sobie groźbę wystąpień na szeroką skalę przeciw uchwałom soboru w Chalcedonie. Tym bardziej, że szeregowi wierni na ogół podzielali *credo* swojego biskupa, gdyż spory chrystologiczne były ze swej natury bardzo skomplikowane, a złożenie go z urzędu prowadziło często do zamieszek⁷⁹. Dotknięci w swoich uczuciach Egipcjanie łatwo dawali posłuch wieściom o przyznaniu przez sobór racji Nestoriuszowi⁸⁰.

A tymczasem cesarz Marcjan mógł postąpić rozważniej i wykorzystać chociażby fakt prześladowania przez Dioskura rodziny Cyryla, tym bardziej iż dysponował on na to dowodami, a przecież sam Dioskur miał z tego powodu wielu wrogów, w Aleksandrii⁸¹. Zamiast wygrać te argumenty cesarz uczynił z patriarchy męczennika, godnego czci w oczach Egipcjan⁸².

Przeciwko Kościołowi w Aleksandrii skierowany był również uchwalony

⁷⁹ Zob. Ceran, *op. cit.*, s. 58-59.

⁸⁰ W opinii Diehla (*op. cit.*, s. 31) sobór w Chalcedonie był „au sentiment des monophysites, la revanche de Nestorius, dont on canonisait la doctrine, tout en anathématisant”. Zob. Jones, *Were ancient...*, s. 320; Murphy, *op. cit.*, s. 104. Przekonanie o zwycięstwie nauki Nestoriusza w Chalcedonie stwarzało niemal automatycznie zagrożenie dla ich mocno ugruntowanej, prostej biblijnej wiary w Słowo, które stało się ciałem (zob. Gray, *op. cit.*, s. 20). Zdaniem Frena (*op. cit.*, s. 148) powszechnie uznano, iż „Chalcedon had vindicated Nestorius’ >two natures< and was not scriptural: it taught that he who was crucified was not God but man”.

⁸¹ O antypatii Dioskura do Cyryla zob. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l’Eglise*, t. III, Paris 1929, s. 391; Chadwick, *op. cit.*, s. 19-20; Murphy, *op. cit.*, s. 58-60; a także Stein, *Le développement...*, s. 99; i Goubert, *op. cit.*, s. 309-310.

⁸² Atiya, *op. cit.*, s. 49-50.

przez sobór w Chalcedonie kanon 28; dokonano tego z inspiracji cesarza Marcjana⁸³. Dziwić musi jednak nieobecność komisarzy na sesji, podczas której ów kanon został przyjęty. Jak sądzi Hefele, było to dyplomatyczne posunięcie władcy, który spodziewając się, iż wspomniany kanon spotka się ze sprzeciwem legatów papieskich, nie chciał, aby jego przedstawiciele byli stroną w tym sporze, gdyż przewidział dla nich rolę sędziów⁸⁴.

Kanon 28 stwierdzał, że biskupowi Konstantynopola – Nowego Rzymu – przysługują takie same honory i przywileje, jakie posiada biskup Starego Rzymu, albowiem miasto zaszczycone obecnością cesarza i senatu, korzystające z tych samych przywilejów co stary cesarski Rzym, winno być wywyższone na równi z nim i w dziedzinie kościelnej zajmować miejsce tuż po nim⁸⁵. Jednocześnie przyznano patriarsze Konstantynopola jurysdykcję w diecezjach Pontu, Azji, Tracji oraz w tych biskupstwach, które miały dopiero powstać poza granicami Cesarstwa⁸⁶.

Biorąc pod uwagę dotychczasową pozycję Kościoła w Aleksandrii, pierwszoplanową rolę, jaką odgrywali jego pasterze na soborach, a także w całym Kościele wschodnim, uznać trzeba, iż ostrze wspomnianych ustaleń, wymierzone było w potęgę patriarchatu Aleksandrii, którego biskupi dążyli przeciw do prymatu w Kościele bizantyńskim⁸⁷.

Wyniesiono więc wysoko biskupa stolicy⁸⁸, z którym Marcjan, jako głowa państwa, miał stały, bezpośredni kontakt umożliwiający kontrolę jego poczynań. Tym samym wzrost znaczenia biskupa Konstantynopola rozszerzał jeszcze bardziej wpływy cesarskie w całym Kościele powszechnym.

Nieobecni podczas uchwalania kanonu 28 legaci papiescy zaprotestowali na ostatniej sesji. Przedstawiciele cesarza odrzucili jednak ich sprzeciw, chociaż dotychczas od początku obrad zawsze uwzględniali ich opinie⁸⁹. Dla Marcjana przyjęcie owego kanonu musiało być bardzo ważne, skoro nie zawahał się nawet wejść w konflikt z papieżem, wbrew swej dotychczasowej polityce. Być może cesarz miał nadzieję, że biskup Rzymu dostrzeże

⁸³ H-L, s. 768 i 829. Zob. też F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge Massachusetts 1958, s. 90-95.

⁸⁴ H-L, s. 768-769.

⁸⁵ ACO 2, 3, 3, s. 113; zob. też H-L, s. 815, a także E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X)*, Warszawa 1984, s. 175; oraz M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1975, s. 117-119.

⁸⁶ Chodzi tu o kanon 9 i 17; zob. Przekop, *op. cit.*, s. 32-33 oraz Camelot, *Ephèse...*, s. 161-162.

⁸⁷ Zob. Dvornik, *Bizancjum...*, s. 38.

⁸⁸ Jak napisał Przekop (*op. cit.*, s. 33) na ogół kanon 28 zatwierdzał tylko oficjalnie porządek, jaki już istniał po II soborze ekumenicznym odbytym w Konstantynopolu. O ile jednak kanon 3 z 381 r. mówi jedynie o przywilejach honorowych nowego miasta cesarskiego, to teraz wprowadza się już prymat jurysdykcji.

⁸⁹ ACO 2, 3, 3, s. 109.

właściwy cel kanonu, jakim było stworzenie przeciwwagi w Kościele wschodnim dla potęgi patriarchatu Aleksandrii i zatwierdzi go, zwłaszcza że sobór w Chalcedonie zawsze z wielkim szacunkiem odnosił się do papieża Leona⁹⁰.

Autorytet Kościoła egipskiego niewątpliwie doznał w Chalcedonie poważnego uszczerbku. Egipcjanie powzięli przekonanie, że zasadniczym celem tego soboru było poniżenie Dioskura i biskupstwa Aleksandrii w odwecie za sukcesy Cyryla i poparcie okazywane jego następcy przez Teodozjusza II⁹¹. Nic więc dziwnego, że wierni Kościoła egipskiego nienawidzili wszystkiego, co wiązało się z soborem w Chalcedonie. Spodziewało się tego trzynastu biskupów egipskich, odmawiając w czasie obrad zgromadzenia potępienia Eutychesa, jak również określenia swego stanowiska w sprawie *Listu Leona...* Nie chcieli postępować wbrew tradycji Kościoła Aleksandrii, w którym wszyscy biskupi obowiązani byli wyznawać wiarę swego patriarchy. W przeciwnym razie po powrocie do Egiptu mogli oczekiwać śmierci czy zmasakrowania. Szukali więc ratunku u przedstawicieli cesarza. Marcjan nakazał im pozostać w Konstantynopolu aż do wyświęcenia nowego patriarchy Aleksandrii⁹².

Niemale znaczenie miało potraktowanie przez sobór posądzanych o nestorianizm Teodoretą z Cyru i Ibasą z Edessy. Gdy wśród zgromadzonych w Chalcedonie pojawił się Teodoret, podniosły się okrzyki sprzeciwu biskupów z Egiptu, Palestyny i z Ilirii. Wypominano mu bliskie stosunki z Nestoriuszem, herezję oraz wystąpienia przeciwko Cyrylowi. Zdaniem P. T. R. Graya jedynie wspólny nacisk urzędników cesarskich i legatów papieskich umożliwił Teodoretowi udział w obradach⁹³.

Jak się wydaje, cesarz od początku był zainteresowany oczyszczeniem biskupa Cyru z zarzutów herezji. Po pierwsze dlatego, że uczynił to już wcześniej papież, a – jak wiadomo – Marcjanowi zależało na dobrych stosunkach z biskupem Rzymu. Po drugie, Teodoretą występującego przeciw błędom Eutychesa pozbawił urzędu Dioskur, współdziałając z eunuchem Chryzafiuszem, co samo w sobie mogło być już wystarczającym powodem dla okazania poparcia Teodoretowi. Po trzecie, naj-

⁹⁰ Na temat różnych problemów związanych z kanonem 28 zob. T. O. Martin, *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note*, [w:] *Das Konzil...*, Bd. II, s. 433-458.

⁹¹ Zob. Marrou, *op. cit.*, s. 262-263; oraz Atiya, *op. cit.*, s. 49-50.

⁹² Zob. H-L, s. 704; a także Wipszycka, *Patriarcha...*, s. 191-192.

⁹³ Gray, *op. cit.*, s. 8. Biskup Cyru został zmuszony przez zgromadzonych do ekskomunikowania Nestoriusza, co umożliwiło jego oficjalną rehabilitację. Jej przebieg świadczy o wielkiej nieufności biskupów do Teodoretą i z pewnością wielu z nich nie przestało widzieć w nim nadal skrytego nestorianina (por. G. Bardy, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, [w:] *Histoire de l'Eglise*, red. A. Fliche, V. Martin, t. IV, Paris 1935, s. 274; zob. też ACO 2, 3, 3, s. 13-14).

prawdopodobniej domagał się tego Aspar⁹⁴. Przymuszczenie podobnymi motywami kierował się imperator w stosunku do Ibas z Edessy, którego rehabilitowano 26 i 27 X⁹⁵.

Marcjan od samego początku sprawowania władzy, jak można sądzić, miał ściśle sprecyzowany plan działania, który zakładał obalenie Chryzafiusza i jego kliki oraz przywrócenie jedności z biskupem Rzymu. Dlatego też już na synodzie endimusa potępiono Eutychesa i Nestoriusza oraz uznano nauczanie papieża Leona za ortodoksyjne.

W dalszym etapie zamierzał cesarz zabezpieczyć Kościół i mocno powiązane z nim państwo przed możliwym w przyszłości rozłamem. Za przykładem swoich poprzedników, a w szczególności Konstantyna Wielkiego, zamysłał osiągnąć to poprzez zwołany sobór. Zadaniem zgromadzenia biskupów, wedle koncepcji władcy, było ułożenie nowego, jednoznacznego wyznania wiary, które zapobiegłoby w przyszłości, dzięki swej jasności, powstawaniu nowych herezji.

Sobór miał również w planach cesarza z jednej strony ograniczyć potęgę patriarchów Aleksandrii, z drugiej zaś wynieść na pierwsze miejsce na Wschodzie biskupa stolicy nad Bosforem, co dawało cesarzowi większe możliwości mieszania się w wewnętrzne sprawy Kościoła.

Biskupi długo sprzeciwiali się opracowaniu nowego *credo*, jako postępowaniu niezgodnym z uchwałami soboru w Efezie (431 r.). Fakt, że cesarz Marcjan zmusił ich w końcu do przekroczenia tego zakazu, miał daleko idące konsekwencje. Wierni bowiem mogli odebrać sobór w Chalcedonie jako uwłaczający świętym Ojcom z Nicei i Efezu. Zważywszy na ogromne przywiązanie wiernych do soboru w Nicei⁹⁶, łatwo zrozumieć niechęć znacznej ich części do całego zgromadzenia biskupów w Chalcedonie. Toteż złamanie oporu duchownych i zmuszenie ich do ułożenia definicji wiary było wielkim błędem cesarza. Nowe *credo* wywołało dalsze spory wokół wyrażen „z dwu natur” – „w dwu naturach”. W konsekwencji zmusiło to cesarza do zajęcia tu określonego stanowiska. A tymczasem nie było rozwiązania satysfakcjonującego wszystkich. Marcjan, chcąc przede wszystkim zapobiec rozłamowi z Kościołem rzymskim, opowiedział się za sformułowaniem „w dwu naturach” i wywierając presję na duchownych doprowadził do jego akceptacji. Ponieważ wyrażenie owo kojarzono na Wschodzie z nauczaniem Nestoriusza, cesarz dał w ten sposób niezadowolonym z przebiegu obrad pierwszorzędną, chwytną

⁹⁴ Teodoret był przekonany, iż swój powrót z wygnania w 450 r. zawdzięczał przede wszystkim gorliwym zabiegom Aspara u cesarza Marcjana. Teodoret z Cyru, *Listy*, s. 231-232.

⁹⁵ ACO 2, 3, 3, s. 16. Na temat rehabilitacji Teodoreta z Cyru i Ibas z Edessy zob. B a r d y, *op. cit.*, s. 236-237; M u r p h y, *op. cit.*, s. 84-87.

⁹⁶ W Efezie w 431 r. kanonizowano *Credo* nicejskie jako istotę chrystologiczną ortodoksji. Zob. K e l l y, *op. cit.*, s. 244 oraz F r e n d, *op. cit.*, s. 137-139.

propagandowo argument na poparcie tezy o zwycięstwie nauki Nestoriusza w Chalcedonie.

Z nauczaniem Nestoriusza wiąże się bowiem ściśle sprawa kultu Bogarodzicy. Nestoriusz stanowczo sprzeciwiał się nazywaniu Maryi *Theotokos*, a przecież to słowo w odniesieniu do Matki Chrystusa, jak to stwierdził M. Starowieyski, „zostało powszechnie przyjęte i zakorzenione w świadomości ludu Wschodu, gdzie już wtedy rozpoczynał się żywy kult Maryi [...] Zaprzeczenie słowa *Theotokos* równało się w oczach ludu odrzuceniu czci Maryi; uznanie słowa *Theotokos* znaczyło uznanie Jej czci⁹⁷.”

O łączeniu wszystkiego co wiązało się z Nestoriuszem ze sprawą Bogarodzicy, najlepiej świadczą okrzyki biskupów zgromadzonych w Chalcedonie, choćby po opowiedzeniu się biskupa Jana z Germanikei (nawiasem mówiąc przyjaciela Teodoretą z Cyru⁹⁸) za formułą kojarzoną z nauczaniem Nestoriusza. Posądzono go od razu o nestorianizm i odmówienie Maryi tytułu *Theotokos*⁹⁹. Skoro czyniła tak ówczesna elita Kościoła, o ile łatwiej musiało to przychodzić o wiele mniej zorientowanym w sprawach wiary szeregowym wiernym. Toteż siłę sprzeciwu wobec uchwał soboru w Chalcedonie wiązać można również, jak się wydaje, z siłą kultu maryjnego¹⁰⁰.

Niezręczne załatwienie sprawy Dioskura, a także przyjęcie do jedności z Kościołem przyjaciół Nestoriusza dopełniło reszty. Już w czasie obrad soboru w Chalcedonie przeciwko postanowieniom zgromadzenia dotyczącym Eutychesa i *Listu Leona...* zaprotestowała grupa kilkudziesięciu mnichów, wśród których znajdowali się najgorliwsi pomocnicy Dioskura z czasów rozboju efeskiego na czele z Barsumase. Odwoływali się do cesarza, ale otrzymali od niego jedynie 30 dni na podporządkowanie się decyzjom soboru¹⁰¹. Ów protest mnichów, jak i obawy trzynastu biskupów

⁹⁷ M. Starowieyski, *Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich*, „Analecta Cracoviensia” 1984, t. 16, s. 447; na temat kultu maryjnego w Egipcie, gdzie przecież protest przeciwko soborowi w Chalcedonie był największy zob. G. Giamberardini, *IL culto mariano in Egitto*, vol. I, sec. I-VI, Jerusalem 1975, s. 241-265; zdumiewa jednak niewiele śladów pobożności maryjnej wśród mnichów, chociaż, jak się wydaje, sam kult maryjny przyczynił się wielce do rozwoju monastycyzmu w Egipcie, na ten temat zob. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1976, t. 23, nr 4, s. 127-129.

⁹⁸ Zob. Teodoret z Cyru, *Listy*, s. 209.

⁹⁹ ACO 2, 1, 2, s. 123.

¹⁰⁰ Tym bardziej że, jak stwierdził P. Clément, *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit Nestorien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1928, nr 5, s. 613 „le peuple fidèle tout entier serait debout pour la défense de la Θεοτόκος”. W Egipcie, w opinii M. Starowieyskiego (*Maryja w pierwszych wiekach Kościoła*, „W drodze” 1988, nr 7, s. 11), odrzucenie Bożego macierzyństwa Maryi uważano za bluźnierstwo. W Syrii zaś jeszcze przed soborem w Efezie (431 r.) pobożność Maryjna była szczególnie głęboka (Kelly, *op. cit.*, s. 366).

¹⁰¹ Zob. H-L, s. 710-711.

egipskich zapowiadały silny sprzeciw wobec uchwał zgromadzenia w Chalcedonie¹⁰².

Wydaje się, iż największym błędem polityki Marcjana była chęć rozwiązania wielu spraw za jednym zamachem¹⁰³. Taka polityka przysporzyła cesarzowi i soborowi w Chalcedonie wielu wrogów, którym zależało na odrzuceniu uchwał zgromadzenia biskupów. Wykorzystali więc bezlitośnie wszystkie potknięcia i niezręczności popełnione przez Marcjana, ponieważ sami biskupi bez jego wiedzy nie mogli podjąć decyzji w żadnej sprawie. Oficjalnie cesarz stawiał władzę soboru ponad swoją, gdyż nie chciał sam rozstrzygać o sprawach dotyczących Kościoła. Dlatego zwołał biskupów do Chalcedonu i czuł się zobowiązany podporządkować się ich decyzjom¹⁰⁴. Swoją obecność w czasie obrad tłumaczył chęcią umocnienia wiary i przykładem Konstantyna Wielkiego, a nie zamiarem wywierania nacisku na kogokolwiek¹⁰⁵.

Nie pomogły edykty wydawane przez imperatora, w których zakazywał dalszych dysput chrystologicznych oraz groził surowymi karami wszystkim, którzy nie chcieliby podporządkować się uchwałom soboru. Liczba tych rozporządzeń świadczy o wzrastającej niechęci do postanowień zgromadzenia biskupów w Chalcedonie¹⁰⁶.

Sytuację pogarszało nieuznanie przez papieża 28 kanonu jako godzącego w uprzywilejowaną pozycję biskupa Rzymu. „Skoro rozejdzie się wiadomość, że Rzym czegoś tam nie podpisał, skwapliwie puści się plotkę, że nie podpisał niczego, czyli że solidaryzuje się nie z Chalcedonem, lecz z jego przeciwnikami¹⁰⁷.”

Wszystko to razem stanowiło przyczynę poważnych rozruchów na terenie Palestyny, Syrii i Egiptu skierowanych przeciwko soborowi. Dopiero interwencja zbrojna cesarza przywróciła spokój w państwie, jak pokazały jednak dalsze dzieje nie na długo¹⁰⁸.

¹⁰² Zob. F. X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1974, s. 36.

¹⁰³ Zgromadzenie w Chalcedonie miało również za pomocą kanonów wyeliminować bolesne nieporządki z Kościoła. Na temat kanonów zmierzających do ukrócenia wybujałych ambicji mnichów i ich roli w konfliktach religijnych przed rokiem 451, zob. G. Dagrón, *Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, [w:] *La romanité chrétienne en Orient*, London 1984, s. 261-276.

¹⁰⁴ Zob. H-L, s. 710-711.

¹⁰⁵ ACO 2, 1, 2, s. 140; zob. też H-L, s. 733.

¹⁰⁶ Zob. H-L, s. 844-846; Włodarski, *op. cit.*, s. 145; Bardy, *op. cit.*, s. 276.

¹⁰⁷ Włodarski, *op. cit.*, s. 142; zob. też Ensslin, *Marcianus*, k. 1523-1524.

¹⁰⁸ *Zachariae Rhetoris Historiae Ecclesiasticae*, PG 85, k. 1151-1154; zob. Bardy, *op. cit.*, s. 276-281; Murphy, Sherwood, *op. cit.*, s. 37.

Slawomir Bralewski

LE CONCILE À CHALCÉDOINE DANS LA POLITIQUE INTÉRIEURE DE L'EMPEREUR MARCIEN

L'article traite plusieurs problèmes concernant la période initiale du règne de l'empereur Marcien. Celui-ci a commencé son activité par la suppression des conséquences de *latrocinium ephesianum*, après il cherchait à protéger l'Eglise et l'Etat qui y était fort lié contre un éventuel schisme. C'est alors qu'il a convoqué le concile à Chalcédoine chargé d'établir une nouvelle profession de foi empêchant la naissance de nouvelles hérésies. Pour s'assurer d'un bon déroulement de cet événement il a soumis le concile à un contrôle sévère. Les évêques s'opposaient longtemps à l'élaboration d'un nouveau credo le jugeant incompatible avec les décisions du concile d'Ephèse (431). La suppression de la résistance des ecclésiastiques a introduit l'empereur dans un nouveau litige sur l'expression „de deux natures” – „en deux natures” et l'a forcé à prendre une attitude convenable. L'empereur cherchait surtout à empêcher le schisme a accepté l'expression „en deux natures” et a forcé les ecclésiastiques à accepter la même expression. Comme ces paroles étaient identifiées à l'Est avec la doctrine de Nestorius, l'empereur a ainsi fourni aux mécontents un bon argument appuyant la thèse sur la victoire de la doctrine de Nestorius à Chalcédoine.