

ARTYKUŁY RECENZyjNE

STUDIA EUROPAEA Gnesnensia 19/2019

ISSN 2082-5951

DOI 10.14746/seg.2019.19.17

Ireneusz Milewski

<https://orcid.org/0000-0001-5743-8060>

(Gdańsk)

KONSTANTYNOPOL NOWYM HELIOPOLIS? ¹

Uwagi do „wizji” epoki konstantyńskiej w książce Rolfa Bergmeiera, Kaiser Konstantin und die wilden Jahre des Christentums. Die Legende vom ersten christlichen Kaiser, Aschaffenburg 2016 (zweite, korrigierte Auflage 2016), ss. 350.

Abstract

This review paper focuses on Rolf Bergmaier's book, which represents yet another contribution to the debate on the so-called Constantinian shift, a controversy which has engaged successive generations of historians of early Christianity and late Roman Empire for over 150 years. Thus far, the available sources (texts and artefacts, including inscriptions, engraved gems and coins) enable historians to develop divergent visions of the Constantinian era, depending on sympathies and religious persuasion.

Key words

Constantine the Great, Constantinian shift, late antiquity, Sol Invictus, Christianity

¹ Artykuł powstał w ramach prac nad projektem finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2015/17/B/HS3/00135).

Rzadko kiedy w tak krótkim czasie na niemieckim rynku księgarskim pojawia się skorygowane wznowienie książki, która dotyczy dość niszowej problematyki z odległej epoki. Chodzi o wydaną w 2016 roku monografię autorstwa Rolfa Bergmeiera dotyczącą „przełomu konstantyńskiego” (pierwsze wydanie ukazało się w 2010 roku). Tekst jest napisany płynnie, a każde z kluczowych stwierdzeń opatrzone zostało odnośnikiem do tekstów źródłowych lub literatury. Ta harmonia w prezentowaniu rozważań sprawia, że książka trafia również do czytelnika, który przed sięgnięciem po książkę Bergmeiera nie tylko nie miał wyrobionego zdania o epoce konstantyńskiej, ale też nierzadko nie miał żadnej wiedzy na ten temat. Chyba właśnie w tym należy upatrywać sukcesu wydawniczego ocenianej publikacji.

Książka Rolfa Bergmeiera to kolejny głos w dyskusji nad tym, aby zmienić optykę postrzegania religijności cesarza Konstantyna oraz „przełomu konstantyńskiego”. W ocenie referowanego zagadnienia autor przyjmuje przede wszystkim, jako najbardziej prawdopodobne, stanowiska prezentowane przez Manfreda Claussa (Clauss 1996) oraz Klause Rosena (Rosen 2013), dodając do tego szereg mniej lub bardziej dyskusyjnych uwag własnych. W wywodzie Bergmeiera jest sporo racji, choć nadal wiele niedopowiedzeń oraz, śmiem twierdzić, miejscami niezrozumienia omawianej problematyki, co potwierdza choćby tylko dobór materiału numizmatycznego (analiza zaledwie dwóch spośród trzech najbardziej znanych przykładów, z pominięciem tych mniej znanych, choć równie ważnych, por. Bergmeier 2016, s. 285-298). Analizowana książka prezentuje skrajną ocenę religijności Konstantyna Wielkiego i z wieloma przytoczonymi w niej argumentami trudno się zgodzić.

Rozważania wokół książki Bergmeiera to również pretekst, aby w tym kontekście poddać analizie szereg prac dotyczących „przełomu konstantyńskiego”, jakich wysyp pojawiał się w Niemczech w latach 2011-2013, na 1700-lecie bitwy przy Moście Mulwijskim oraz ogłoszenia „edyktu mediolańskiego”. Ale to nie jedyna okazja do ogłoszenia drukiem publikacji dotyczących Konstantyna Wielkiego i jego epoki. Pierwsza „okolicznościowa” książka pojawiła się już w 2006 roku w 1700. rocznicę ustanowienia Konstantyna przez legiony brytańskie następcą Konstancjusza Chlorusa. Tak przynajmniej Giradret usprawiedliwiał wydanie swej książki w 2006 roku (por. także Hermann, Otto 2007). Mając pewien ogłęd całości literatury dotyczącej Konstantyna Wielkiego, stwierdzić należy, że jego epoka od dziesięcioleci cieszy się niezmiennie dużą atencją niemieckich historyków, a z reguły śmielsi w ferowaniu „rewolucyjnych” ocen są badacze wywodzący się z kręgów protestanckich. Nie znaczy to oczywiście, że problem „przełomu konstantyńskiego”

nie zajmował również innych historyków, żeby tylko wskazać na dwie cenne monografie, które również pojawiły w związku z rocznicowymi wydarzeniami czasów Konstantyna. Mam tu przede wszystkim na myśli prace Pierra Maravala (Maraval 2011) oraz Johnatana Bardilla (Bardill 2012).

Zbliżają się co najmniej dwie kolejne okazje, aby wspomnieć panowanie Konstantyna: rocznica pierwszego Soboru w Nicei (325 rok) oraz założenie Konstantynopola i „dedykowanie” nowego Rzymu (rok 324 i 330). Innymi słowy, w najbliższych latach najprawdopodobniej czeka nas kolejny wysyp publikacji dotyczących Konstantyna Wielkiego i jego epoki. Przy tej okazji, niczym bumerang, powróci zapewne pytanie o jego „chrystianizm”: był, czy też nie „chrześcijańskim monoteistą”? A może tylko synkretykiem? Albo też, jak twierdzi Manfred Clauss, na którego często powołuje się Bergmeier: Konstantyn uwierzył w potęgę Boga chrześcijan dopiero po ostatecznym zwycięstwie nad Licyniuszem (jesień 324 roku, por. Clauss 1996, s. 99). Inni badacze, których opinie cytuje Bergmeier, jak chociażby Martin Wallraff (Wallraff 2001, s. 126 i n.; idem 2013) oraz Klaus Rosen (Rosen 2013, s. 173), utrzymują, że Konstantyn był „chrześcijaninem” nieuznającym monoteizmu. To ostatnie twierdzenie jest jednym z wielu przykładów słownej ekwilibrystyki, jakiej wiele odnotowujemy w próbach zdefiniowania religijności Konstantyna Wielkiego. Innymi słowy, zadanie, z jakim zmierzył się Bergmeier, nie należy do najłatwiejszych.

Zanim przejdziemy do omówienia jego książki, zatrzymajmy się jeszcze przy brzmieniu jej tytułu oraz wyłusaniu jego „smaczku”. „Wilde Jahre” („Dziki lata”) z podtytułu książki, podobnie jak w języku polskim, oznaczają okres przejściowy, nieuporządkowany, czas nabierania „charakteru” lub też cech przez pewne procesy. Naturę rozważań zamieszczonych w książce definiuje również jej podtytuł: „Die Legende vom ersten christlichen Kaiser”. Tak też epokę Konstantyna i jego „nawrócenie” przedstawia Bergmeier.

Rozważania zamieszczone w książce podzielone zostały na sześć rozdziałów oraz obszerny dodatek, w którym autor nieco więcej uwagi poświęca zagadnieniom, które poruszył w rozdziałach 1-4. Rozdział piąty (s. 213-238: „Von 310 bis 380. Siebzig Jahre Religionsgetümmel. Ein Fazit”) to próba spojrzenia na 70, a w zasadzie 85, lat od momentu pierwszej „wizji” cesarza Konstantyna, jakiej doświadczył on w galijskim sanktuarium Apollina Granusa, do omówienia polityki religijnej Teodozjusza Wielkiego. Rozważania dotyczące Konstantyna Wielkiego zamieszczone zostały w rozdziałach 1-4 (s. 15-212) a ich uzupełnieniem jest tekst ze stron 239-256 („Spätantike

Forschung unter Kuratel?") oraz 257-314 („Anlagen-Exkurse"). Układ książki zamyka Bibliografia podzielona na źródła oraz literaturę (s. 315-349).

Rozdział I („Wilde Jahre. Das Christentum zur Zeit Konstantins des Großen", s. 15-50) zawiera informacje wprowadzające o kondycji chrześcijaństwa na początku IV wieku, o pierwszych latach po okresie „wielkich prześladowań". Autor zestawia w tym przypadku informacje podręcznikowe, dotyczące chociażby szacowanej liczby chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim, charakteru kościelnej infrastruktury oraz problemów doktrynalnych, jakie narastały w chrześcijaństwie pierwszych dziesięcioleci IV wieku. Rozważania w tym rozdziale Bergmeier rozpoczyna od wyjaśnienia oczywistej dla historyka kwestii, a mianowicie rozróżnienia dziejów „antycznego chrześcijaństwa" i „antycznego Kościoła" („Klarstellung: Was ist «Christentum»? Was ist «Alte Kirche»"?, s. 17-23).

W rozdziale drugim, zatytułowanym: „Unsichere Kandidaten. Über die Zuverlässigkeit antiker Textquellen" (s. 51-90), przeprowadzono analizę tekstów źródłowych w oparciu o które rekonstruujemy „przełom konstantyński". Najciekawszy jest w tej mierze ostatni podrozdział zatytułowany „Literatur zwischen Wahrheit und Mission" (s. 86-90), który oddaje istotę problemu, z jakim wielu współczesnych historyków nadal nie jest w stanie sobie poradzić, a mianowicie w jakim stopniu „tradycja" w przedstawianiu panowania cesarza Konstantyna sprowadziła nas na manowce poznania historycznego w ocenie tzw. przełomu konstantyńskiego oraz w jakim stopniu obraz ten został, niewykluczone, że celowo, zafałszowany.

Rozdział trzeci, dość krótki, to próba „oddemonizowania" tetrarchów, na czele z Dioklecjanem. Konstantynowi i „przełomowi" poświęcono rozdział czwarty („Konstantin I", s. 101-212) oraz rozważania zawarte w Exkursie (s. 257-314). Bergmeier w rozdziale tym próbuje rozprawić się z wątpliwymi kwestiami związanymi z „chrystianizmem" Konstantyna. Wiele z jego uwag w tej mierze jest zasadnych, inne wątpliwe, a niektóre nazbyt na wyrost. Autor rozprawia się więc z wizją Konstantyna, ukazując ją na tle innych analogicznych relacji (wszak cała antyczna spuścizna źródłowa pełna jest podobnych zdarzeń), obficie podpierając się przy tym najnowszymi badaniami. Przedstawia Konstantyna jako władcę, który bez pardonowo działał na rzecz własnego PR-u, człowieka, który był architektem własnej sławy („Architekt des eigenen Ruhms"). Wszystko to prawda, choć w tym na pierwszy rzut okaz zgrabnym wywodzie brakuje pewnych elementów oraz konkretów. Wspomnę o nich w dalszej części tekstu.

Dla nieobebranego w temacie czytelnika nieco kuriozalny może wydać się rozdział piąty („Von 310 bis 380. Siebzig Jahre Religionsgetümmel. Ein Fazit”, s. 213- 238), odgrywa on jednak ważną rolę w koncepcji autora. Nieprzypadkowe są tu również cezury chronologiczne: w roku 310 cesarz Konstantyn doświadczył pierwszej „wizji” w galijskim sanktuarium Apollina Grannusa. Wydarzenie to, czymkolwiek było, miało najpewniej wymierny wpływ na późniejsze postrzeganie przez cesarza chrześcijaństwa. Konkretnie jakie? Utożsamianie Apollina-Sola z Chrystusem? Niewykluczone (Migotti 2017, s. 133-149), tym bardziej że Konstantyn nie byłby w tym odosobniony, o czym świadczy chociażby mozaika z Watykanu przedstawiająca Chrystusa, który niczym Sol w kwadrydze wzbija się ku Niebiosom (zabytek enigmatycznie i dość „bezpiecznie” dla ortodoksyjnych badaczy „przełomu konstantyńskiego” datowany na IV wiek, por. Knipp 1998, s. 43) oraz jedna z mów Leona Wielkiego (połowa V wieku), który stwierdza, że wielu chrześcijan przed wejściem do bazyliki apostoła Piotra w Rzymie odwraca się w kierunku wschodzącego słońca i oddaje mu pokłon (Leo Magnus, *Sermo* 27,4, *Patrologia Latina* 54; idem, *Sermo* 42, 5, *Patrologia Latina* 54). Rozważania w tym rozdziale zamyka omówienie polityki religijnej Teodozjusza Wielkiego, przedstawionej przez autora jako kontynuacja wzmożonego zaangażowania w ustanowienie chrześcijaństwa już nie jako ważnego elementu życia publicznego, ale jego solidnego fundamentu. Nie przypadkiem też Bergmeier upatruje w Konstantynie i Teodozjuszu władców mających największy wpływ na promocję chrześcijaństwa u schyłku antyku, nie docenia przy tym roli Konstancjusza II, którego panowanie było kluczowe w rozwoju Kościoła oraz chrystianizacji Imperium Rzymskiego.

W rozważaniach Bergmeiera nie mniej ważny jest również rozdział szósty pod znamienym tytułem: „Spätantike Forschung unter Kuratel?” (s. 239-256). Oddaje on atmosferę, jaka rzuca się cieniem na badania nad „przełomem konstantyńskim”, polityki religijnej władców czwartego wieku, charakteru ich „chrześcijaństwa”. Wiele z zamieszczonych tam uwag jest słusznych, bo rzecz dotyczy nie tylko dotychczasowego „podręcznikowego” przedstawiania „przełomu”, ale również podjętej próby zaszczepienia w Cesarstwie Rzymskim u schyłku antyku nowego modelu społecznego, opartego na wykładni Starego i Nowego Testamentu, obcego jednak cywilizacji grecko-rzymskiej. Koncepcja „Państwa Bożego”, znana czytelnikowi głównie z rozważań Augustyna (*De civitate dei*), idea nowego, „chrześcijańskiego” modelu społeczeństwa, nie była li tylko mrzonką uczonego biskupa z Hippo Regius. Na Zachodzie jest ona również dostrzegalna w myśli Salwiana z Marsylii

(*De gubernatione dei*) oraz u Pawła Orozjusza (*Historia adversus paganos*), na Wschodzie zaś w pismach Jana Chryzostoma powstałych w okresie antiocheńskim (a więc przed 397 rokiem). Chryzostom jednak bardziej propaguje zaszczerpienie nowego kanonu norm moralnych i obyczajowych, regulacji opartych na biblijnych wzorcach, w sporej mierze obcych antycznej tradycji.

Rozpatrywanie kolejnych kwestii związanych z „przełomem konstantyńskim” oraz chrystianizacją Imperium Rzymskiego w IV wieku przez Bergmeiera cechuje wręcz niepohamowany krytycyzm. Autor kwestionuje chociażby, wbrew oczywistym faktom, szczerość wiary Konstantyna Wielkiego w rolę „Boga chrześcijan” (w takich kategoriach należy rozpatrywać jego „chrystianizm”) w odniesionym zwycięstwie przy Moście Mulwijskim, rolę cesarza w soborze nicejskim oraz jego zaangażowanie w sprawy Kościoła począwszy od 313 roku. Nawet jeśli działania te były w jakimś stopniu sterowane przez duchownych mających posłuch u cesarza, nie znaczy to, że można kwestionować zaangażowanie Konstantyna czy wręcz jego poczucie odpowiedzialności za sprawy ówczesnego Kościoła. Pomijam już fakt, że w pewnej mierze, niewykluczone, że również w przekonaniu Konstantyna, mieściło się to w „kompetencjach” posiadanych przez cesarza jako *pontifexa maximusa*. Nie można więc wykluczyć, że cesarz (lub jego otoczenie) rzeczywiście chciał dołożyć wszelkich starań, aby utrzymać w rządzonym przez siebie państwie *pax deorum*, w szczerym przekonaniu, czy nawet w wierze, że przełoży się on na *salus imperii* (Piganiol 1972, s. 250, 341; Schweizer 1991, s. 112-120; Gross-Albenhausen 1996, s.183; Cameron 2007, s. 341 i n; idem 2011, s. 51-56). Nie jest to przypuszczenie pozbawione podstaw, a swego rodzaju kontynuację tej myśli, przekonania czy wręcz wiary w jej zasadność dostrzegamy w przypadku „teologii władzy” cesarzy bizantyńskich, według której dbałość o „prawdziwą” religię, jej „ortodoksyjność” (a tym samym zwalczanie różnorodnych „herezji”), o kult oraz jego kapłanów, jest gwarancją nie tylko pomyślności państwa, ale też jego bytu (obszerny wykład na ten temat por. Instinsky 1963).

Jak więc podsumować książkę Bergmeiera i jego „wizję” epoki konstantyńskiej? Jego rozważania w sporej mierze bazują na wcześniejszych ustaleniach, a większość z omawianych kwestii jest znana badaczom późnego antyku, którzy mieli już okazję zmierzyć się z problemami epoki. Jedną z poruszanych kwestii jest jednak istotna, wręcz „obrazoburcza” dla nadal dominującej narracji w ocenie „przełomu”: pytanie, czy poza uwarunkowaniami strategicznymi i politycznymi również czynniki religijne legły u podstaw fundacji miasta Konstantyna. Co oczywiste, nie można podtrzymywać, że Konstanty-

nopol był budowany jako miasto „chrześcijańskie”, ale czy rzeczywiście, jak widzi to Bergmeier, (zresztą nie tylko on) jako „miasto Słońca”, nowe Heliopolis? Miasto dedykowane, tylko komu? *Soli invicto* (Słońcu Niezwyciężonemu), czy może jednak samemu Konstantynowi, który dostrzegł w sobie ziemskie wcielenie solarnego bóstwa i chciał, aby miasto to było centrum jego kultu? Co oczywiście nie przeczytamy o tym u Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena, ani nawet u Zosimosa, dla którego cesarz Konstantyn był już „zaprzawnem”, który rozpoczął proces destrukcji Imperium, a „dzieło zniszczenia” kontynuowali jego synowie (głównie Konstancjusz II), dopełnił go zaś cesarz Teodozjusz. Hipoteza o „religijnych” i bynajmniej „niechrześcijańskich” względach założenia miasta Konstantyna nie jest nowa, sformułował ją swego czasu Preger (Preger 1901, s. 457-469), a w nowszej literaturze upowszechnił Bruno Bleckmann (Bleckmann 1996, s. 110). Jest ona związana nie tylko z utożsamianiem się przez Konstantyna z Heliosem-Solen (Fauth 1995, s. 41-55), ale również, po pobiciu Licyniusza i zdobyciu Wschodu, z Aleksandrem Macedońskim. Cesarz-megaloman dał temu wyraz również programem menniczym przedstawiającym go oraz jego synów (o czym już się nie pamięta) w „pozie Aleksandra” (nazywanej „modlitewną”), ze wzrokiem skierowanym ku górze (Alföldy 1963, s. 93 i n.; Gross-Albenhausen 1996, s. 177). Według wspomnianego Bruno Bleckmanna Konstantyn po to założył Konstantynopol, aby niczym Aleksander w egipskiej Aleksandrii, zostać w nim pochowany i odbierać tam kult (Bleckmann 1996, s. 110). Według Noela Lenskiego oraz Larsa Ramskolda utożsamianie się Konstantyna z wzorcami hellenistycznymi w związku z fundacją Konstantynopola potwierdzają również wybite przez niego z tej okazji dwa srebrne medaliony, z Tyche oraz Dea Roma na rewersach (Ramskold-Lenski 2012, s. 35 i n.). Powtarzana przez kolejnych badaczy hipoteza Pregera o budowaniu przez Konstantyna własnego kultu bazowała przede wszystkim na przekazach Filostrogiusza (Philostorgius, HE II, 17) i Teodoreta (Theodoretus, HE I, 34). Miejszem zaś, w którym celebrowano cesarski kult, był ołtarz usytuowany u nasady kolumny na stołecznym Forum Konstantyna, w okresie ikonoklazmu zabudowany kaplicą (Bralewski 2010, s. 100-101). Szczyt wspomnianej kolumny wieńczył posąg Konstantyna, przedstawiający cesarza jako *Sol Invictus*, nagiego mężczyznę, którego skronie wieńczyła *corona radiata* (Berrens 2004, s. 168; Bardill 2012, s. 31-33). Analogiczne posągi zostały wystawione również w innych miastach cesarstwa, niewykluczone, że we wszystkich prowincjach. Zasadność takiego przypuszczenia potwierdzają inskrypcje odnalezione w Pizydii (Termessos) oraz w Afryce Prokonsularnej (Leptis Magna), które

najprawdopodobniej opatrywały wystawione tam posągi Konstantyna-Sola (Bardill 2012, s. 31-33; Milewski 2017 a, s. 381). Garść argumentów w dyskusji wokół boskości cesarza Konstantyna, propagowanej jeszcze za jego życia, dorzucił ostatnimi czasy również Manfred Claus, zestawiając treść inskrypcji z Łuku Konstantyna z jego inskrypcjami z terenu Afryki (o czym poniżej, por. Claus 2013, s. 294-296 oraz Tantillo 2003, s. 985-1048). Hipoteza nie jest więc pozbawiona pewnych racji.

W recenzowanej książce miejscami irytuje zaciętrzewienie autora w prezentowaniu faktów związanych z Konstantynem, nierzadko wybiórcze ich traktowanie oraz, co najważniejsze, niezrozumienie opisywanego zjawiska. W tym przypadku podstawą do racjonalnej dyskusji powinna być oczywista dla historyka rzecz, że cesarz Konstantyn był człowiekiem swojej epoki i taka też była jego religijność. Jak w ocenie każdej kwestii, także w przypadku „przełomu konstantyńskiego” przesadny krytycyzm nie jest zasadny, a trafność tego stwierdzenia potwierdzają rozważania Bergmeiera, który dla potrzeb swego wywodu często wybiera fakty pasujące do jego koncepcji „wyrafinowanego” cesarza, dla którego religia była tylko środkiem w osiągnięciu celu. Ale jaki odsetek populacji Cesarstwa w czasach Konstantyna stanowili chrześcijanie? Pięć, dziesięć czy może nieco więcej procent całej populacji, pamiętając przy tym, że były obszary bardziej i mniej schryścianizowane (Hopkins 1988, s. 185-226; Girardet 2006, s. 82-83). Nie trzeba posuwać się do metody Bergmeiera, aby wykazać, że podręcznikowy wykład na temat „przełomu konstantyńskiego” od kilkudziesięciu lat (od prac ogłoszonych drukiem na przełomie lat 40. i 50. XX wieku, por. Alföldy 1948; Vogt 1949; Dörries 1954) utrzymuje w błędnym przekonaniu także historyków uniwersyteckich niezajmujących się dziejami późnego antyku. Propagowanie takiej wizji epoki Konstantyna nie powinno mieć miejsca, a niestety także w Polsce, w najpopularniejszych podręcznikach do historii starożytnego Rzymu, powtarzane są od dziesięcioleci te same zdawkowe i błędne informacje o „nawróconym” cesarzu. Z drugiej zaś strony mamy opinie prezentowane przez Bergmeiera, które swym charakterem bardziej przypominają rozważania na temat epoki Konstantyna, jakie polski czytelnik odnajdzie chociażby w „Kryminalnej historii chrześcijaństwa” autorstwa Karlheinz Deschnera (Deschner 1998, s. 136-180, 191-218). Nie tędy droga do naukowego dyskursu.

Wywód na temat książki Bergmeiera pozwolę sobie zamknąć własnymi uwagami na temat „przełomu konstantyńskiego”. Należałoby zacząć od postawienia pytania o to, co legło u podstaw błędnego postrzegania „przełomu konstantyńskiego”? Niemalże literalne korzystanie z *Vita Constantini*, dzieła

przypisywanego Euzebiuszowi, biskupowi palestyńskiej Cezarei. W mojej ocenie (a nie jestem tu odosobniony, żeby przypomnieć chociażby ustalenia Grégoire, 1930-1931, 1938, porzucone jednak w latach 50. XX wieku) dzieło to nie powstało u schyłku lat 30. IV wieku, lecz znacznie później, i na pewno nie wyszło spod pióra tego samego Euzebiusza, który jest autorem Historii Kościelnej (VIII, 14-17, IX, 9: relacje o Maksencjuszu; ibidem IX, 9-10, X, 8: relacje o Licyniuszu). Tekst w wersji znanej nam obecnie musiał powstać co najmniej kilkadziesiąt lat po śmierci Konstantyna, tak aby niedorzeczności, jakich jest w nim wiele, nie były już do zweryfikowania, jak chociażby rzekomy „chrystianizm” Konstancjusza Chlorusa (*Vita Constantini* II, 49), „pielgrzymka” Heleny do Ziemi Świętej czy też „chrystianizm” pobożnego cesarza Konstantyna (całe *Vita Constantini*). Taką narrację tworzy się dla potrzeb pokolenia, które nie pamięta już opisywanych zdarzeń. Wychwalany zaś w *Vita Constantini* cesarz bardziej odpowiada „arcychrześcijańskiemu” władcy (*imperator christianissimus*), jakiego wzorzec propagowano w czasach Teodozjusza Wielkiego. Niewykluczone, że dzieło powstało jeszcze później. Hieronim ze Strydonu, człowiek znający Palestynę oraz jej miejsca święte, w swym dziele *De viris illustribus* (powstałym około 392 roku, por. Vittinghoff 1956, s. 335) nie wymienia *Vita Constantini* pośród dzieł autorstwa Euzebiusza z Cezarei (Hieronimus, *De viris illustribus* 81, *Patrologia Latina* 23). O ile mi wiadomo, autorstwo interesującego nas tu tekstu Euzebiuszowi z Cezarei przypisuje dopiero Focjusz w swej Bibliotece (Photius, *Bibliothèque* 127; Amerise 2008, s. 23-35). Niewykluczone, że „wypłynięcie” *Vita Constantini* w jego czasach związane było z promowaniem wówczas „świętości” cesarza Konstantyna w Cesarstwie Bizantyńskim.

Historyczność *Vita Constantini* jest więc kwestią wielce dyskusyjną. Gdy podjąć próbę spojrzenia na „przełom konstantyński” z wyłączeniem tego źródła oraz zależnych od niego tekstów (przede wszystkim Historie kościelne Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena) oraz przy założeniu (niedyskusyjnym), że ustawodawstwo Konstantyna Wielkiego w sprawach religijnych, jakie zachowało się Kodeksie Teodozjańskim, nie jest całym w tym aspekcie, jakie opuściło wówczas kancelarię cesarską (Milewski 2017 a, s. 379), czy Konstantyn nadal jawi się jako chrześcijański monoteista? Raczej nie. Widzimy władcę przychylnego chrześcijaństwu i jego organizacyjnej formie (Kościołowi), człowieka, który uwierzył w potęgę Boga chrześcijan (bo w takich kategoriach należy rozpatrywać jego „chrystianizm”). Nie czyniło go to jeszcze monoteistą.

Nie przybliżyła nas to do odpowiedzi na fundamentalne pytanie, kiedy i w jakich okolicznościach cesarz Konstantyn uwierzył w potęgę Boga chrześcijan. Wedle tradycji chrześcijańskiej u podstaw „przełomu” legły dwie wizje, jakich cesarz doświadczył w dzień oraz w noc poprzedzające bitwę przy Moście Mulwijskim (Saylor-Rodgers 1980a, s. 259 i n.; Weiss 1993, s. 143-169; idem 2003, s. 237-259; Weber 2011, s. 21-26; Flower 2012, s. 287-305). Źródła starożytne pełne są jednak opisów wizji, jakie mieli wodzowie, królowie i cesarze przed ważnymi wydarzeniami (w tym również przed bitwami, por. Weber 2000, s. 274). Nie kończy to dyskusji na temat uwarunkowań decyzji Konstantyna – jeśli nie „wizja”, to co lub też kto, w jaki sposób i kiedy, przekonał cesarza o „potędze” Boga chrześcijan? Wiarygodne przekazy nie dają tu racjonalnych wskazówek, pozostają więc spekulacje. Osobą, która najprawdopodobniej wywarła wpływ na cesarza, był Hozjusz, biskup hiszpańskiej Cordoby (Langgärtner 1964, s. 111-126). Nie wiemy jednak, kiedy ani w jakich okolicznościach trafił on do cesarskiego otoczenia. Nie mniej już sam fakt jego obecności przy cesarzu świadczy o tym, że Konstantyn musiał zdradzać pewne sympatie w stosunku do Boga chrześcijan. Pytanie brzmi, od kiedy: przed 312 rokiem (co wątpliwe), w czasie kampanii przeciwko Maksencjuszowi, czy nawet w dzień przed bitwą (jak utrzymuje autor *Vita Constantini*, a więc w efekcie „wizji”), czy też dopiero po bitwie: kilka dni po odniesionym zwycięstwie przy Moście Mulwijskim, po ostatecznym zwycięstwie nad Licyniuszem (324 rok), czy dopiero po zamordowaniu Kryspusa i Fausty, jak utrzymywał Zosimos (Historia nova II, 29), a więc w 326 roku? Zosimos, choć autor pogański, w badaniach nad epoką Konstantyna jest jednak tak samo „przydatny” jak *Vita Constantini* oraz zależne od niego relacje. Musimy przy tym pamiętać, że Konstantyn, syn Konstancjusza Chlorusa, jako zakładnik lojalności swego ojca na dworze Dioklecjana, a następnie również Galeriusza w Nikomedii, musiał zetknąć się z chrześcijanami znacznie wcześniej, już choćby w czasie tzw. wielkich prześladowań z lat 303-304 (*Vita Constantini* II, 49-52).

Problem *visio Constantini* to jedno, a fortel, jaki cesarz miał zastosować przed bitwą przy Moście Mulwijskim, to drugie (Seeliger 1989, 149-168; Kuhoff 1991, s. 127-174; Vera 2016, s. 391-409). Tak jak tę pierwszą należy włożyć między bajki, tak już niekoniecznie będzie tak z opisem *chryzmy*, choć i tu zdarzały się przykłady słownej ekwilibrystyki. Patric Bruun (Bruun 1997, s. 41-59, a szczególnie s. 42-43), brytyjski numizmatyk, redaktor siódmego tomu RIC, w referacie wygłoszonym 12 grudnia 1994 roku w czasie posiedzenia szacownego Royal Numismatic Society, analizując przekazy dotyczące

opisu *labarum* przekazane przez Euzebiusza i Laktancjusza, doszedł do wniosku, że tej drugiej relacji nie można traktować dosłownie. To przerośnięta mająca potwierdzać przekonanie cesarza, że w czasie bitwy przy Moście Mulwijskim sam Chrystus był jego tarczą. To raczej wątpliwe wytłumaczenie. Szukając racjonalnych przyczyn umieszczenia tego znaku na tarczach i (lub) *vexilla* legionów Konstantyna przed bitwą u bram Rzymu, można założyć, że w szeregach armii Maksencjusza broniącej Rzym przed Konstantynem w końcu października 312 roku były również legiony przerzucone z Afryki, wojsko dopiero co pobitego i zamordowanego Domicjusza Aleksandra (najpewniej w 310 roku). Oddziały Maksencjusza zostały przecież zdziatkowane w bitwach pod Turynem, a przede wszystkim pod Weroną. Być może w obliczu najazdu Konstantyna sięgnięto po posiłki z Afryki (gdzie spory procent populacji, znacznie większy od średniej dla obszaru Cesarstwa, stanowili chrześcijanie). Jeśli przyjąć takie założenie, to kształtów nabiera hipoteza, iż aby przeciągnąć część armii Maksencjusza na swoją stronę, Konstantyn za namową swego otoczenia nakazuje umieścić na tarczach bądź *vexilla* (a pewnie na jednych i na drugich) znak *chryzmy*, tak aby był on widoczny przez chrześcijańskich legionistów Maksencjusza. Choć jest to hipoteza kusząca, to nie ma żadnych przekazów potwierdzających załamanie się w czasie bitwy linii wojsk Maksencjusza wskutek dezercji czy też odmowy walki przez część jego armii. Ale trudno też oczekiwać takiej informacji, skoro oficjalna propaganda chrześcijańska kilkadziesiąt lat po tym wydarzeniu głosiła, że to Chrystusowi Konstantyn zawdzięcza odniesione zwycięstwo, temu, że zawierzył „wizji”. Dla uczestników tamtych wydarzeń, dla fundatorów Łuku Konstantyna w Rzymie i dla samego cesarza w 312 roku, bogiem był *Sol Invictus* (o czym poniżej).

Wróćmy jednak do *chryzmy* umieszczonej przez Konstantyna na tarczach i sztandarach. Nie można oczywiście wykluczyć, że po odniesieniu zwycięstwa odpowiednio zmanipulowany cesarz (z relacji wynika, że był on osobą bardzo podatną na sugestie natury religijnej) mógł również uwierzyć, że nie zastosowany fortel, lecz sam Chrystus przyszedł mu z pomocą. Konstantyn, tak „po antycznemu”, uwierzył w potęgę Boga chrześcijan oraz w jego symbol jako potężny *fylakterion* („znak ochronny”, a w zasadzie amulet). Potwierdzają to także autor *Vita Constantini* (II, 49) oraz Ambroży z Mediolanu, który wyjaśnia sens umieszczenia krzyża oraz gwoździa z prawdziwego „drzewa krzyża” na cesarskim hełmie przez Helenę, matkę Konstantyna (Ambrosius, *De obitu Theodosii* 48-50; Steide 1978, s. 94-112; Drijvers 1992, s. 93). Co ważniejsze jednak, potwierdzeniem tego przekonania, a w zasadzie

wiary, jest przede wszystkim wizerunek cesarza na srebrnym medalionie z Ticinum, przedstawiający na awersie popiersie Konstantyna Wielkiego z hełmem na głowie, który w centralnym miejscu zdobi *chrystopogram* (RIC 7, Ticinum 36). Podobnie jak w przypadku chrystopogramu na brązie wybitym w Siscia (RIC 7, 118), jest to bardzo nieśmiała manifestacja sympatii prochrześcijańskich: wspomniany medalion ma średnicę około 25-26 mm, natomiast brąz z Siscia około 18 mm. Żeby dostrzec na nich, szczególnie w tym drugim przypadku, chrystopogram, trzeba było mieć iście jastrzębi wzrok. Wspomniany srebrny medalion Konstantyna Wielkiego datowany jest na 315 rok, co nie jest jednak pewnie. Po pierwsze nie ma żadnej wskazówki pozwalającej na takie datowanie poza przypuszczeniem, iż jedyną możliwą okazją jego wybita były cesarskie *decennalia* świętowane w 315 roku w Rzymie w związku z odsłonięciem Łuku triumfalnego. Ten fakt ma potwierdzać ikonografia rewersu, przedstawiona tam scena *adlocutio* (Kraft 1955, s. 151-178). Ta chronologia zakłada jednak „nawrócenie” cesarza Konstantyna przed lub też krótko po zwycięstwie nad Maksencjuszem. Do 2018 roku znane były zaledwie trzy egzemplarze tego numizmatu. Są one przechowywane w Gabinetach Numizmatycznych Staatliche Münzsammlung München, petersburskiego Ermitażu oraz wiedeńskiego Kunsthistorisches Museum. W maju 2018 roku w ofercie szwajcarskiego domu aukcyjnego Numismatica Ars Classica (Auction 106, lot 1051) pojawił się czwarty egzemplarz tego medalionu, który wylicytowano za niebagatelną sumę 300 tys. franków szwajcarskich. Niestety nie wiemy, kto był sprzedawcą, ani też kim jest nabywca tego numizmatu. Innymi słowy, nie wiemy, czy zasili on któryś ze zbiorów publicznych, czy może jednak prywatną kolekcję.

Zakładając emocjonalną labilność Konstantyna Wielkiego, jego szczególną podatność na bodźce natury religijnej, należałoby postawić pytanie, czy taki człowiek był w stanie kierować sprawami państwa, czy rzeczywiście osiągnąłby militarny i polityczny sukces, który stał się jego udziałem. Analizując mocno wypaczone przekazy na temat epoki konstantyńskiej oraz inne źródła rzucające światło na jego panowanie, nie mam wątpliwości, że za sukcesem cesarza Konstantyna stoi jego matka, cesarzowa Helena. Nie była to tylko gorliwa w wierze staruszka, jak ją przedstawia autor *Vita Constantini* (o ile w ogóle sympatyzowała z chrześcijaństwem, co wcale nie jest oczywiste, choć i w tym tekście odnajdujemy informacje określające jej rzeczywistą rolę w państwie). Cesarzowa matka po pobiciu Licyniusza w 324 roku została wyniesiona do godności Augusty i w związku z tym miała szereg prerogatyw, z których korzystała, jak chociażby prawo do odwoływania skazańców czy też

swobodne dysponowanie skarbem cesarskim (Barnes 1982, s. 9; Drijvers 1992, s. 39). Jej rolę w państwie potwierdza również trzymanie na dystans od dworu przyrodniego rodzeństwa Konstantyna Wielkiego oraz ich dzieci (Haniballiana i Delmacjusza Młodsze, jak również ich babki Teodory, żony Chlorusa, Pająkowska 2016, 57-73), w tym również blokowanie umieszczania ich wizerunku na bitym wówczas pieniądzu. Dla mieszkańców Imperium tych krewnych Konstantyna najzwyczajniej nie było. Ci z nich, którzy byli upatrywani na dziedziców części schedy po Konstantynie (Haniballian oraz Delmacjusz Młodszy), trafią „na pieniądz” dopiero po śmierci Heleny. Ale nawet wtedy nie bito monet z podobiznami przyrodniego rodzeństwa Konstantyna Wielkiego: Delmacjusza Starszego oraz Juliusza Konstancjusza (ojca późniejszych cesarzy: Konstancjusza Gallusa oraz Juliana Apostaty).

Autor *Vita Constantini*, kimkolwiek był, sprytnie wyeksponował jeden z wątków działalności Heleny, który był mu potrzebny do zgrabnego skomponowania narracji swego dzieła. Z podróży do Palestyny uczynił on główny wątek pobytu cesarzowej na Wschodzie w latach 326/7-328 (Heid 1989, s. 41-71). Helena do Palestyny dotarła najpewniej drogą morską z Rzymu (po świętowaniu tam *vicennalia* swego syna), w kierunku Nikomedii, siedziby swego syna, wracała zaś drogą lądową, której staruszka już nie podołała. Nie ma wątpliwości co do historyczności poczynań cesarzowej Heleny z lat 326-327, w tym sfinansowanych przez nią fundacji (Mamre, Betlejem, Jerozolima), choć z pewnymi zastrzeżeniami (Hunt 1982, s. 29, 48; Klein 1988, s. 360-361; Gross-Albenhausen 1996, s. 178). Wbrew utartemu przekonaniu, jakie zaszczylił autor *Vita Constantini*, opisana podróż to nie pielgrzymka do Ziemi Świętej, lecz polityczna misja. Jaki byłby więc cel podróży Heleny na Wschód? Najprawdopodobniej do panowania Konstantyna nad tamtejszymi prowincjami należało przekonać lokalne elity, z jednej strony uspokajając nastroje (ukracając chociażby samowolne akcje burzenia świątyń pogańskich organizowane przez lokalnych chrześcijan, por. *Vita Constantini* III, 54-56), z drugiej zaś przekonując chrześcijańską mniejszość, a przede wszystkim kapłanów (i biskupów), o przychylności cesarza, nowego pana Wschodu wobec ich religii. Stąd też szczodrość okazana tamtejszym Kościołom oraz finansowanie działalności budowlanej w miejscach drogich każdemu chrześcijaninowi. Potwierdzeniem charakteru misji cesarzowej Heleny na Wschodzie jest także ikonografia rewersów bitego w tym czasie z jej podobizną pieniądza (brązów i solidów). Dostrzegamy na nich postać starej przygarbionej kobiety z gałązką oliwną w prawej ręce, całość zaś przedstawienia opatruje inskrypcja: SECVRITAS REI PVBLICAE (por. chociażby RIC 7, Antiochia 80).

Kobieta z rewersu nie jest jednak personifikacją „bezpieczeństwa”. Na innych monetach bitych przez Konstantyna oraz jego synów SECVRITAS jest nadal tradycyjnie przedstawiana jako młoda kobieta opierająca się o kolumnę, względnie siedząca na tronie (Milewski, 2016, s. 315). Kobieta z rewersu wspomnianych monet określana jest jako „Helena pacifera” (Drijvers 1992, s. 42). Taki też był zapewne cel podróży cesarzowej matki po wschodnich prowincjach: uspokoić nastroje i przekonać tamtejszych mieszkańców do rządów jej syna, cesarza Konstantyna.

Nie można wykluczyć, że w ramach tych działań wycofano również z rynku pieniężnego najbardziej znany, a przy tym także najrzadszy brąz Konstantyna Wielkiego z rewersem na którym widzimy *labarum* przebijające węża, całość zaś przedstawienia opatruje inskrypcja: SPES PVBLIC-A (RIC 7, 19, Constantinopolis). W nowszych opracowaniach (także w RIC) inskrypcja ta podawana jest w formie SPES PVBLIC (*sic!*), natomiast zapisane w wersji poniżej „A” traktuje się jako oznaczenie pierwszej oficyny konstantynopolikańskiej mennicy (Ramskold 2009, s.18). Ale w jakim celu numerowano by jedyną mennicę w tym mieście na początku 326 roku?

Interesujący nas tu brąz z *labarum* przebijającym węża w zbiorach publicznych dochował się zaledwie w kilku egzemplarzach, co oznacza, że albo wybito go w niewielkiej ilości, albo też wycofano go z rynku wkrótce po wybitiu. Inne brązy, także opatrzone chryzmą (choćby *Gloria exercitus* bite jeszcze za życia Konstantyna oraz kilka lat po jego śmierci), zachowały się do naszych czasów w setkach tysięcy, jeśli nie w milionach, egzemplarzy, i są dość tanie (od kilku do maksymalnie 10 euro za sztukę, w zależności od stanu). O wartości oraz rzadkości konstantyńskiego brązu SPES niech świadczy fakt, iż w 2017 roku, po wielu latach „nieobecności” na rynku numizmatycznym, pojawił się on w ofercie monachijskiego domu aukcyjnego Gorny und Mosch w cenie wywoławczej 1500 euro (Auktion 244, lot 597). Moneta została jednak wycofana z oferty po sygnałach od kolekcjonerów, że jest to kopia (zauważy to nawet niezbyt wprawne oko). Co ciekawe, dochowane do naszych czasów egzemplarze brązu SPES zostały wybite tylko w mennicy konstantynopolikańskiej (oznaczenie mennicze: CONS). Nie wiemy, czy tylko w tam miał być bity pieniądz z takim rewersem, czy też, czego nie można wykluczyć, wstrzymano jego bicie również w innych mennicach cesarstwa. Raczej wątpliwe, aby interesujący nas tu brąz był emisją okolicznościową, upamiętniającą obrady Soboru Nicejskiego (czego nie wyklucza Ehling 2012, s. 79-80). Powszechnie jest on datowany na lata 326-27, a więc na okres, kiedy wschodnie prowincje przemierzała cesarzowa Helena. Według Ramskolda

oraz Lenskiego (2012, s. 34), mennicę w Konstantynopolu (dwie *officinae*) uruchomiono na początku 326 roku. W 330 roku było już 11 oficyn w mennicy konstantynopolitańskiej (Ramskold 2011, s. 126-8). Jeśli uznać za zasadne przypuszczenie o wycofaniu z rynku brązu z *labarum* przebijającym węża, wówczas co, oraz, co nie mniej ważne, u kogo wywołało to aż tak wielki sprzeciw? Czyżby utożsamienie pobitego Licyniusza oraz jego armii z wężem, biblijnym symbolem zła, tak jak opisuje go autor *Vita Constantini* (Eusebius, *Vita Constantini* III, 3)? Czy wywołałoby to aż tak wielkie oburzenie u opłacanych takim pieniądzem legionistów Licyniusza? Tego wykluczyć nie można. Ale jeśli trop jest zasadny, to działaniu temu musiała towarzyszyć jakaś szersza akcja propagandowa mająca zożydzić pamięć Licyniusza, bo w tym przypadku konotacja symbolu nie dla wszystkich mogła być zrozumiała. Co roku wycofywano z rynku pewną część zużytego pieniądza, a taka wymiana oscylowała z reguły na poziomie 6-7% (Wolters 2000/2001, s. 580; Depeyrot 2005, s. 102-106). Zbierany z rynku pieniądz przetapiano, a z uzyskanego metalu wybijano nowy. Można by więc pokusić się o, choćby szacunkowe, wyliczenie, jaką ilość nowej monety byłaby w stanie wybić jedna mennica. Historię piszą zwycięzcy, a Licyniusz (choć również czciiciel tego samego co Konstantyn *summus deus*, cokolwiek rozumiano pod tym terminem (por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48), raczej nie był prześladowcą chrześcijan, a już na pewno nie był „wrogiem Chrystusa”, jak przedstawiała go propaganda chrześcijańska usprawiedliwiająca wszczęcie przez Konstantyna kolejnej wojny w 324 roku (*Vita Constantini* II, 46 oraz zaleźni od niego autorzy chrześcijańscy; Cristofori 2010, s. 155-170). Przypomnę również, że Latancjusz (*De mortibus persecutorum* 46), opisując zmagania Licyniusza na Wschodzie w 313 roku, opisuje wizję analogiczną do tej, jaka była udziałem cesarza Konstantyna przed bitwą przy Moście Mulwijskim. Żeby jednak propagować na Wschodzie informacje o krwio pijcy Licyniuszu, prześladowcy chrześcijan, potrzebowano czasu, co jest kolejnym argumentem przesuwającym powstanie *Vita Constantini* o co najmniej kilkadziesiąt, na okres metodycznego zwalczania pogaństwa przez Kościół wspierany w tym zbrojnym ramieniem przez Państwo. Nie można oczywiście wykluczyć, że w ramach przygotowań do wyprawy na Wschód Konstantyn podjął jakieś kroki dywersyjne, które sprowokowały pewne represje, ukazane przez propagandę konstantyńską jako prześladowania, które „zmusiły” władcę Zachodu, pobożnego cesarza Konstantyna, do wzięcia w obronę gnębionych chrześcijan. W tym przypadku Konstantyn uchodził za wykonawcę woli Bożej. Analizując ekspresję relacji w *Vita Constantini*, można nawet powiedzieć, że cesarz był

wręcz „narzędziem” w jego rękach. Tak czy inaczej, Konstantyn z pomocą rozgromił wrogów „prawdziwej religii” (*Vita Constantini* II, 25-28, 46; III, 12). Nasz bohater nie był pierwszym władcą, który w taki sposób usprawiedliwiał agresywne poczynania.

Powróćmy jeszcze do cesarzowej matki. Czy poza przekazem w *Vita Constantini* do połowy lat 80. (przekaz Ambrożego z Mediolanu) mamy jakąkolwiek relację potwierdzającą chrystianizm Heleny? Absolutnie żadnej. Nie wspomina o nim Filostrogiusz, a relacje późniejszych historyków kościelnych, Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena (Bralewski 2017, s. 49-57) oraz w mniejszym już stopniu Teodoretą z Cyru (*Historia Ecclesiastica* I, 18), są zależne od przekazu jaki na temat Heleny odnajdujemy w *Vita Constantini*, dorzucając do tego kolejne „rewelacje” związane z okolicznościami odnalezienia relikwii krzyża. Helena pojawia się w przekazie Filostorgiusza (*Historia Ecclesiastica* II, 9, 12) w związku ze zmianą nazwy jednego z miast w Bitynii (Drepanum) na Helenopolis, co autor przekazu wiąże z faktem, iż w mieście tym urodził się czczony przez Helenę męczennik Lukios. W kreowanej wówczas tradycji chrześcijańskiej to jednak nie miejsce narodzin, a miejsce śmierci, w tym przypadku męczeńskiej, w którym dano „świadczenie wiary”, zasługiwało na pamięć potomnych. Co istotne, słowem o Helenie, rzekomo gorliwej chrześcijance, nie wspomina Cyryl Jerozolimski (od około 348 roku biskup tego miasta), choć przyznaje, że w jego czasach znane już były relikwie krzyża odnalezione w czasie prac budowlanych na Golgocie (Cyrillus, *Epistula ad Constantium imperatorem* 3; idem, *Catechesis* IV, 10; XIII, 4). Jeśli cesarzowa byłaby gorliwą chrześcijanką, która sfinansowała inwestycje budowlane w Jerozolimie z powodów religijnych, to czy o takiej dobrodziejce nie wspomniałby Cyryl, następca biskupa Maksyma, największego beneficjenta szczodrości pobożnej cesarzowej matki? Gdzie szukać przyczyn takiej „niewdzięczności”? Na pewno nie w różnicach „teologicznych”. A może więc w połowie IV wieku Helena nie kojarzyła się jeszcze z gorliwą w wierze chrześcijanką? Była, co prawda, fundatorką drogich całemu chrześcijaństwu budowli, ale w opinii współczesnych nie wpływało to z powodów religijnych. Z pomocą w rozwiązaniu problemu nie przychodzi również numizmatyka. Jedyny symbol o konotacji religijnej jaki pojawia się na pieniądzu bitym z podobizną Heleny to ośmioramienna gwiazda, symbol wieczności (*aeternitas*), ale też kultów solarnych (Milewski 2016, s. 313).

Dochodzimy tym samym do kolejnej kwestii – religijnych aspektów w ikonografii pieniądza bitego przez cesarza Konstantyna. W przypadku przedstawień propagowanych na monetach nie ma mowy o przypadkowości czy też

samowoli grawera wykonującego menniczy stempel. Jedną z najważniejszych kwestii jest rewizja datacji monet Konstantyna Wielkiego, szczególnie jego brązów z *Sol Invictus*. Obecnie obowiązuje chronologia zaproponowana w 1958 roku przez P. Bruuna (Bruun 1958, s. 15-37; Leeb 1992, s. 11-12). Jest ona niestety zgodna z dawnym wyobrażeniem o „przełomie”, wedle którego „nawrócenie” Konstantyna nastąpiło w 312 roku. Bruun, doskonały numizmatyk, nie znał jednak specyfiki późnoantycznych tekstów chrześcijańskich. Tych źródeł nie można odczytywać literalnie. Skoro cesarz „nawrócił” się w 312 roku, to dlaczego aż do początku lat 20. (jak utrzymywał Bruun) wybijałby pieniądz opatrzony na rewersie Solem? Przekonanie o konwersji Konstantyna, jak też chronologia tego procesu, opiera się na przekazie z *Vita Constantini*, który wykreował obraz arcychrześcijańskiego władcy. To, że przyjęta przez Bruuna datacja jest do odrzucenia, jest oczywiste, ale oględziny datowanych przez niego numizmatów nie dają nazbyt wielkiego pola do popisu. Ten sam problem miał jednak Bruun, określając ich chronologię. Co więc stanowiło dla niego podstawę datacji? Poza oznaczeniem „bałkańskich” mennic (co ma pewne znaczenie w związku z rozszerzaniem się władztwa Konstantyna na te tereny w latach 316-317) oględziny konkretnych numizmatów nie dają wskazówek do ich precyzyjnego datowania. Dyskusyjną indykacją jest również pojawienie się na cesarskich portretach diademu, także typu hellenistycznego, *tainía* (Haake 2012, s. 293-313), co jest datowane na okres po zwycięstwie nad Licyniuszem. Natomiast numizmaty Konstantyna z *Sol Invictus* na rewersie wybite w brązie pomiędzy 310 a rzekomo 322/323 rokiem w zasadzie niczym się od siebie nie różnią. Co więc stanowiło dla Bruuna podstawę dla tak zróżnicowanej datacji? W swych ustaleniach co do chronologii pieniądza z Solem nie uwzględnił on również solidów bitych przez Konstantyna w latach 317-324/5. Ikonografia tych rewersów nie pozostawia wątpliwości w kwestii upowszechnianego przekonania, komu cesarz zawdzięczał zwycięstwo w kampaniach przeciw Licyniuszowi. Dostrzegamy na nich Konstantyna, który odbiera Wiktorię, a w zasadzie Victoriolę (posąg bogini zwycięstwa na globie) z rąk Sola (Alföldi 1964, s. 10-16; Depeyrot 1995, s. 56, nr 20,1; RIC 7, Sirmium 8; Wienand 2011, s. 56), albo też Sola, który niczym Wiktoria, koronuje cesarza wieńcem zwycięstwa (RIC 7, Sirmium 31; Ehling 2012, s. 73-74). Wracając jeszcze do chronologii zaproponowanej przez Bruuna: dlaczego Sol miałby zniknąć z brązów w latach 320-322 i jeszcze przez kolejne lata (aż do przełomu 324/325) być prezentowanym na rewersach solidów?

Dokładna datacja monet z Solem na rewersie bitych po 312 roku jest w większości przypadków nie do ustalenia. Skąd więc założenie, nadal podtrzymywane (Gross-Albenhausen 1996, 172), że zaprzestano ich bicia w latach 322-325? Wpływało to ze przekonania, że trudno sobie wyobrazić, aby rzekomo „chrześcijański monoteista”, który zwołał do Nicei I Sobór powszechny, kierował pisma do Kościołów poszczególnych prowincji, ogłosił wiele rozporządzeń dotyczących Kościoła oraz jego kapłanów, cesarz interesujący się kwestiami targającymi ówczesnym chrześcijaństwem: teologicznymi (arianizm) i dyscyplinarnymi (schizmy donatystyczna i melicjańska) równocześnie mógł być czcicielem Sola i nadal bić pieniądz opatrzony jego wizerunkiem. A dlaczego nie? Skoro, jak twierdzą stronnicy „przełomu”, cesarz był „chrześcijańskim monoteistą”, to dlaczego jeszcze przez 13 lat od wizji, której rzekomo doświadczył w 312 roku przed bitwą przy Moście Mulwiskim, bił pieniądz opatrzony Solem i równocześnie tak nieśmiało sięgał po symbolikę chrześcijańską (Vondrovec 2016, s. 60-67)? Do roku 326/327 wybito zaledwie 4 monety opatrzone chrystogramem: srebrny medalion z Ticinum, datowany obecnie na 315 rok (chryzma umiejscowiona centralnie na hełmie Konstantyna, RIC 7, Ticinum 36), follis z Siscia, datowany na 319 rok (RIC 7, Siscia 118-129: chryzma na lewym boku cesarskiego hełmu), follis Kryspusa, datowany na 321/322 em (RIC 7, Trewir 372: chryzma na tarczy cezara Kryspusa); follis SPES PVBLICA (RIC 7, Constantinopolis 19: labarum przebijające węża). Co ciekawe, po 330 roku odnotowujemy zaledwie 1 numizmat opatrzony chryzmą. To centenionalisy opatrzone na rewersie inskrypcją GLORIA EXERCITVS, bite również po 337 roku (RIC 8, Antiochia 40-42, 51 oraz kolejne mennice). Poza ostatnim przykładem, wyżej wspomniane są jednymi z najrzadszych starożytnych numizmatów! Już choćby ta uwaga burzy dotychczasowe wyobrażenie o „przełomie konstantyńskim”. Jak wytłumaczyć fakt, że do naszych czasów dochował się zaledwie jeden egzemplarz solida, w dodatku wybity po 325 roku (brak możliwości dokładniejszego datowania) przez Konstantyna Wielkiego opatrzony symboliką chrześcijańską? Mam tu na myśli okazały numizmat przedstawiający na rewersie cesarza z labarum (RIC 7, Siscia 207). Przedstawienie z rewersu (Konstantyn Wielki stojący z labarum) opatrzone zostało inskrypcją: GLORIA SECVLI. Egzemplarz przechowywany jest w gabinecie numizmatycznym Muzeum Narodowego w Belgradzie. Dlaczego oraz z czyjej inicjatywy wybijano w latach 337-340 pośmiertną monetę przedstawiającą Konstantyna, który niczym czczony przez niego *Sol Invictus* wzbija się kwadrygą ku Niebiosom, ku wyciągniętej w jego kierunku *manus Dei* (por. chociażby RIC 8, Antiochia 38-39; Trewir 8, 68;

Nikomedia 8, 18)? Przedstawienie to jest kwintesencją religijności Konstantyna, potwierdzeniem jednoczesnej wiary w Sola i w Chrystusa, jaką cesarz żywił do końca swych dni. Warto również zwrócić uwagę na chronologię bicia tego przedstawienia. Wstrzymano je w 340 roku, w roku śmierci Konstantyna II, najstarszego z synów Konstantyna Wielkiego i pana Zachodu. Niestety nie mamy przekazów na temat jego sympatii religijnych. Na monetach opatrzonych popiersiem cezara Konstantyna dominuje symbolika pogańska. Jedyne chrześcijańskie motywy, *labarum*, dostrzegamy na części centenionalisów opatrzonych na rewersie inskrypcją GLORIA EXERCITVS. Nie można więc wykluczyć, że młody cesarz nie był sympatykiem chrześcijaństwa, w przeciwnym razie byłoby to akcentowane choćby przez autorów chrześcijańskich. Chyba że uczyniono tak celowo, skoro poległ on w wojnie z „pobożnym” Konstanssem.

W dyskusji wokół rzekomego monoteizmu cesarza Konstantyna nie należy zapominać o przedstawieniach z Łuku Konstantyna w Rzymie. To nie tylko powszechnie znane medaliony ze ściany wschodniej i zachodniej (Sol w kwadracie na wschodniej a Luna w bidze na zachodniej ścianie Łuku). Na monumencie, na jego ścianach wewnętrznych, dostrzegamy również Sola w parze z Wiktoria, co miało być potwierdzeniem przekonania, jakie żywił cesarz, że Wiktoria (zwycięstwo) jest towarzyszem czczonego przez niego boga. Co ciekawe jednak, Apollo-Sol był również bóstwem czczonym przez Maksencjusza, tak przynajmniej utrzymuje T.D. Barnes (Barnes 1982, s. 12). Na kolejnej płaskorzeźbie dostrzegamy nie mniej istotne przedstawienie: cesarz Konstantyn koronowany przez Wiktoria, ze stojącym obok Solem (Lenski 2008, s. 221 i n.; Gliwitzky 2011, s. 119 i n.). Ortodoksyjny badacz „przełomu konstantyńskiego” pewnie stwierdzi, że Rzym 315 roku to ani nie miejsce, ani też czas, by manifestować chrystianizm cesarza. Ale czy na pewno? Czy mogłoby to wywołać sprzeciw pośród rzymskich elit rządzących, i to zaledwie kilka lat po zajęciu Italii? Tego oczywiście wykluczyć nie można (Popkin 2016, 42-88). Ikonografia Łuku na pewno jednak nie stała w sprzeczności z tym, co w tej mierze życzyłby sobie cesarz, natomiast na pewno nie pasuje ona do obrazu „chrześcijańskiego” władcy, jaki dla potomności odmalował autor *Vita Constantini*.

W dyskusji wokół „przełomu” należy również pamiętać o inskrypcji z Łuku Konstantyna w Rzymie, szczególnie zaś o pojawiającej się tam frazie „quod instinctu divinitatis, mentis magnitudine”. Historykom zajmującym się epoką Konstantyna kwestia ta jest znana. W 2013 roku kolejny raz pochylił się nad nią Manfred Clauss, formułując śmiało, choć niepozbawioną pewnych

racji, hipotezę. Według niemieckiego badacza zamierzeniem cesarza (czy może jednak usłużnych zleceniodawców napisu, czego przecież nie można wykluczyć) było ogłoszenie, iż do zwycięstwa nad Maksencjuszem doszło wskutek „zadziałania (jego własnej) boskości”, co z kolei wyplýwało z posiadania przez niego „podwójnej, boskiej i ludzkiej natury”. Clauss wskazuje również, iż podobna fraza pojawia się w inskrypcjach Konstantyna Wielkiego z terenu Afryki, a więc wykonanych już po 312 roku (Clauss 2013, s. 296). Dochodzimy tym samym do kwestii, którą w swej książce porusza również Bergmeier: czy Konstantyn był tylko czcicielem *Sol Invictus*, czy może też się z nim utożsamiał? Wspominaliśmy już o tym powyżej w związku z kontrowersjami wokół konstantynopolitańskiego posągu Konstantyna-Sola.

Jeszcze jedna uwaga w kwestii inskrypcji czasów Konstantyna Wielkiego. Stronnicy „nawrócenia” cesarza jako argument przytaczają fakt, że cesarz w pewnym momencie przestał określać siebie *invictus* (tak jak czczony przez niego Sol) i przybrał inny przydomek: *victor*, co ma być postrzegane jako nawiązanie do *visio Constantini* (Erhardt 1980, s. 180-181). Nie jestem w stanie stwierdzić, na ile uwaga ta jest rzeczywiście zasadna w przypadku inskrypcji wrytych w kamieniu (Erhardt podaje zaledwie kilka przykładów), na pewno jednak tej zmiany nie odnotowujemy w inskrypcjach opatrujących bity przez Konstantyna pieniądź, w każdym razie żaden konkretny przykład z jego czasów nie jest mi znany. Warto przy tym wspomnieć, że termin *victor*, mający rzekomo świadczyć o odejściu Konstantyna od kultu Sola (choć w tym przypadku zasadnym byłoby postrzeganie tego faktu jako odejście od identyfikacji z Solem, który był *invictus*), a tym samym o „chrystianizmie” Konstantyna Wielkiego, był również używany w odniesieniu do Juliana Apostaty, który do sympatyków chrześcijaństwa nie należał (Gross-Albenhausen 1996, s. 174).

Rewidując dotychczasowe wyobrażenia na temat „przełomu”, należałoby zastosować odmienną optykę w spojrzeniu na ustawodawstwo epoki konstantyńskiej. Zwróćmy więc przede wszystkim uwagę na fakt, że ustawodawstwo Konstantyna Wielkiego w sprawach religijnych, jakie odnajdujemy w *Codex Theodosianus*, najprawdopodobniej nie jest całym, jakie w tej mierze opuściło jego kancelarię. To zbiór rozporządzeń selektywnie wybranych przez jurystów Teodozjusza II, regulacji, które w latach 30. V wieku uznano za możliwe do zastosowania (Milewski 2017a, s. 379). Natomiast przywileje dla Kościoła i jego duchowieństwa, jakie nadał Konstantyn, należy interpretować jako przejaw dbałości o kapłanów boga, w którego potęgę cesarz uwierzył, o którego przychylność zabiegał. Podobnie sytuacja kształtuje się również w przypadku

rozporządzeń cesarskich skierowanych przeciwko prywatnym praktykom magicznym oraz wróżbiarstwu (Codex Theodosianus IX, 16, 1-3; Noethlich 1971, s. 22-24), co również jest postrzegane jako miernik „chrześcijańskiego monoteizmu” cesarza. Nieufnie, czy wręcz wrogo, do magii odnosiło się wielu poprzednich cesarzy, począwszy od samego Oktawiana Augusta. Z kolejną wątpliwą kwestią, przykładem słownej ekwilibrystyki, mamy do czynienia w przypadku ustanowienia w 321 roku przez Konstantyna Wielkiego święta „dnia Pańskiego” (jak nazywa je autor *Vita Constantini*). Tymczasem z tekstu rozporządzenia zachowanego w *Codex Theodosianus* jasno wynika, że cesarz ustanowił święto *venerabilis dies Solis* (Girardet 2008, s. 341 i n.). Gdyby rzekomo nawrócony już w 312 roku cesarz, gorliwy chrześcijanin, rzeczywiście chciał ustanowić święto w którym czczono by Boga chrześcijan, dlaczego nie nazwałby je bardziej adekwatnie, chociażby *dies Christi*? Faktem jednak jest, że autor *Vita Constantini* zamiennie stosuje dwa określenia: „dzień Pański” oraz „dzień słońca” (*Vita Constantini* IV, 21-22). Jak w takim razie postrzegać pozostawienie tego zapisu dla potomnych w zbiorze teodozjańskim? Jako dowód na utożsamianie obydwu kultów? Przez prosty lud? Niewykluczone, ale czy przez czynniki oficjalne na Wschodzie w latach 30. V wieku? Raczej wątpię.

W literaturze naukowej, której autorzy są przekonani o „nawróceniu Konstantyna” w 312 roku, akcentuje się brak przekazów źródłowych na temat składania przez cesarza ofiar, a przede wszystkim ofiary Jowiszowi Kapitolińskiemu po zwycięstwie nad Maksencjuszem (Straub 1955, s. 297-313; Gross-Albenhausen 1996, s. 171-172). To rzekomy dowód na zasadność twierdzenia, że cesarz jednoznacznie porzucił pogaństwo. Ale czy na pewno? Ile jest relacji źródłowych obrazujących składanie ofiar przez poprzednich władców? Niektórzy z nich co prawda są nawet przedstawieni przy tej czynności na płaskorzeźbach, żeby tylko przypomnieć zabytek z rzymskiego Palazzo dei Conservatori (*Musei capitolini*) przedstawiającą Marka Aureliusza przy składaniu ofiary czy też na rewersach monet (w tym również na *argenteusach* tetrarchów (por. chociażby RIC 6, Roma 22 b, 27a; 42a; Ticinum 12 b; Trewir 124a). Czynność ta stanowiła element życia publicznego i była czymś tak oczywistym, że o niej nie pisano. Fakt, iż mamy sporo relacji dotyczących Juliana Apostaty składającego ofiary i przeciwstawienie tego brakowi tego typu relacji w przypadku Konstantyna niczego nie dowodzi. Natomiast rzekoma odmowa złożenia ofiary na Kapitolu przez Konstantyna może mieć inne wytłumaczenie. Za co i komu cesarz miałby dziękować? Jowiszowi Kapitolińskiemu za odniesienie zwycięstwa w wojnie w obronie rzekomo ciemiężonych przez Maksencjusza

chrześcijan (jak opisuje to autor *Vita Constantini*)? Za zwycięstwo w bratobójczej i krwawej wojnie, którą sam wszczął? Współcześni, a mam tu na myśli środowiska opiniotwórcze, doskonale wiedzieli, kto rozpoczął tę wojnę, podobnie jak każdą kolejną, którą propaganda chrześcijańska przedstawiała jako *bellum iustum*, wojnę konieczną wojnę w słusznej sprawie. Konstantyn miałby więc napawać się swym moralnie wątpliwym sukcesem w mieście Romulusa, jednego z patronów pobitego i poległego Maksencjusza? Poza tym, wedle przedstawień z Łuku Konstantyna w Rzymie to *Sol Invictus* stoi obok zwycięskiego cesarza, natomiast wedle relacji z *Vita Constantini*, cesarz zawdzięczał to zwycięstwo Chrystusowi. Jak więc tu dziękować Jowiszowi Kapitolinowskiemu? Jedynie ze względu na starorzymską tradycję. Ale czy ofiara po bratobójczej wojnie rzeczywiście byłaby miła Jowiszowi?

Analizując relacje źródłowe dotyczące Konstantyna, wyrabiamy sobie rozbieżne wyobrażenie o tym cesarzu. Mamy więc obraz wykreowany przez autora *Vita Constantini* przedstawiający Konstantyna jako nowego Mojżesza, nowego św. Pawła (Staats 2008, s. 334-370), a w końcu świętego (w taki sposób autor *Vita Constantini* interpretuje przedstawienie z rewersu pośmiertnego numizmatu Konstantyna). Z drugiej zaś strony, w świetle jednego z panegiryków, widzimy cesarza, który rzekomo dostrzegł w sobie Apollina-Sola (wizja z 310 roku w galijskim Grannus, por. Paneg. 7, 21, 2-7; Saylor-Rodgers 1980b, s. 69 i n.), cesarza, któremu dwukrotnie wskazówki udzielił Bóg chrześcijan („wizje” przed bitwą przy Moście Mulwijskim, *Vita Constantini* I, 28-29), ale też cesarza, który po pobiciu Licyniusza dostrzegł w sobie „nowego Aleksandra”, czemu dał wyraz programem mennicznym przedstawiającym siebie oraz swych synów na podobieństwo legendarnego zdobywcy Wschodu. Kim więc był Konstantyn Wielki? Religijnie nawiedzonym megalomanem, wrażliwą osobowością mistyczną, przypadkiem dla psychiatry czy może „synkiem”, którego wykreowała jego matka, cesarzowa Helena? Odpowiedzi na pytanie, kim był Konstantyn, nie udziela również książka Bergmeiera. W świetle źródeł, którymi obecnie dysponujemy, cesarz i jego religijność nadal wymykają się jednoznacznej ocenie i najprawdopodobniej tak już pozostanie, chyba że światło dzienne ujrzą kolejne artefakty, które przekonają, że cesarz postrzegał wiarę w Boga chrześcijan „po antycznym”, co jest oczywiste dla badacza, który próbuje zdefiniować religijność Konstantyna racjonalnie. Przypuszczam więc, że cesarz postrzegał obydwu bogów jako *nikephoroī theoi*, „bogów przynoszących zwycięstwo”. Nie można również wykluczyć, że Konstantyn dostrzegł w Chrystusie nowe wcielenie Słońca niezwykłego (Claus 1997, s. 40-42), i pewnie nie był w tym

odosobniony (Süßenbach 1977, s. 15-22; Grünewald 1992, s. 29-32; Girardet 2006, s. 30-32). Także sztuka chrześcijańska epoki konstantyńskiej „rozbłysła” promieniem słonecznym i taką już pozostała. Nie widzimy tego w malowidłach z rzymskich katakumb przed Konstantynem. Nie przypadkiem również ten element został zaakcentowany w szacie graficznej okładki książki Bergmeiera: podświetlony słonecznymi promieniami okazały medalion wybity na początku 313 roku w Ticinum, z okazji spotkania Konstantyna Wielkiego z Licyniuszem w Mediolanie (co potwierdza ikonografia oraz inskrypcja z rewersu, por. Beistegui 233; RIC 6, Ticinum 111; Alföldy 1963, s. 40; Walter 2006, s. 26). Na awersie medalionu przedstawiono nakładające się na siebie popiersia Konstantyna (na planie pierwszym, co nie jest bez znaczenia) i Słońca Niezwycięzonego, widoma oznaka tego, iż obydwaj są jednością albo też, że Sol Invictus towarzyszy cesarzowi (Milewski 2017a, 375). Nie można wykluczyć, że Konstantyn rzeczywiście utożsamiał się z *Sol Invictus* (co zdają się potwierdzać również inskrypcje jego czasów: napis z Łuku Triumfalnego w Rzymie oraz inskrypcje z Afryki wykonane po 312 roku). Ale czy tylko z nim? Dotykamy tym samym bardzo delikatnej kwestii, która prawdopodobnie jeszcze bardziej rozsierdzi obrońców „dogmatu” o nawróconym cesarzu monoteiście. Skoro nie można wykluczyć, że Konstantyn utożsamiał się z Solem, to dłaczego, jako antyczny władca i „osobowość mistyczna” (żeby nie powiedzieć, że religijny maniak), nie miałby w sobie dostrzec również ziemskiego wcielenia Chrystusa? To pozornie niedorzeczne twierdzenie nie jest pozbawione sensu, a jego zasadność uprawdopodobnia trzynasty sarkofag w konstantynopolitańskim Kościele Dwunastu Apostołów, w którym złożono doczesne szczątki cesarza obok dwunastu kenotafów. Cesarski sarkofag był umiejscowiony centralnie: po lewej i po prawej stronie stało po sześć pustych sarkofagów. Czy były one opisane imionami Apostołów? Pewnie tak, a jeśli nie, to stwarzało to również pole dla zupełnie innej interpretacji. Jeśli ten rząd kenotafów zobaczył poganin, to czyż nie mógł on mieć skojarzeń z pantheonem olimpijskim? Dla chrześcijanina też kwestia była oczywista: cesarz Konstantyn obok dwunastu Apostołów. Pamiętajmy jednak, że kult relikwii był wtedy jeszcze na etapie „raczkowania” i miał wielu przeciwników wśród chrześcijan. Nie można oczywiście wykluczyć, że cesarza złożono tam jako „trzynastego Apostoła” (*triskaidékatos apostólos*), za którego zaczął się uważać (*isapóstolos*, jak utrzymywał autor *Vita Constantini IV*, 58-60; Dagron 1996, s. 154; Rebenich 2000, 310-315). Ale jeśli cesarz wcześniej dostrzegł już w sobie wcielenie Heliosa-Sola, to może dostrzegł on w sobie również ziemskie wcielenie Chrystusa (Rebenich 2000, s. 315)? Byłby więc on *isóchristos*,

a może jednak bardziej (w kontekście dowolności interpretowania symbolu dwunastu kenotafów) jako *isótheos* (Weinreich 1916, s. 3-14), skoro, czego przecież nie można wykluczyć, Konstantyn mógł być czcicielem *summus deus*, cokolwiek rozumiał pod tym terminem. Potwierdza to nie tylko treść tzw. edyktu mediolańskiego, ale również ikonografia jego pośmiertnej monety: Konstantyn pędzący niczym Sol Invictus w kwadrydze do wyciągniętej w jego kierunku *dextera Dei*. Dla chrześcijan utożsamianie się przez Konstantyna z Chrystusem byłoby, i jest nadal, niedorzeczne, a przede wszystkim bluźniercze, ale czy tak było też dla Konstantyna? Dla pogańskiego władcy, który uwierzył w potęgę kolejnego bóstwa, utożsamienie się z nim nie było czymś oczywistym, a w dziejach Cesarstwa analogiczne przypadki miały już miejsce, żeby przypomnieć tylko niezrównoważonego Kaligulę uważającego się za wcielenie Jowisza Kapitońskiego. Pamiętajmy, że w przypadku Konstantyna Wielkiego chcemy zdefiniować religijność człowieka antyku, w tym przypadku również, co niewykluczone, bardzo podatnego na religijne bodźce megalomana. Nie można przy tym również wykluczyć schizofrenii, której podejrzenie w stosunku do cesarza swego czasu sformułował Martin Wallraff (Wallraff 2001, s. 267). Być może rzeczywiście psychologiczne uwarunkowania decyzji Konstantyna Wielkiego w kwestiach religijnych są głównym powodem, dla którego wymykają się one jednoznacznej a przede wszystkim racjonalnej ocenie. W poczynaniach cesarza jest w tej sprawie nazbyt wiele niekonsekwencji, skrajnych zachowań i silnej labilności, które mogą świadczyć o pewnych zaburzeniach. Nie musi to jednak, w każdym razie nie powinno, kwestionować przekonania o szczerości jego „wiary”, tylko w kogo: w *summus deus*, w Chrystusa i Sola, czy też tylko w Chrystusa? Zwrócenie uwagi na decyzje Konstantyna Wielkiego w sprawach religijnych, podjęte przez niego w ostatnich dniach życia (20-21 maja 337 roku) nie wykluczają również swoistego wyrachowania czy wręcz pewnej „chytrości”. Mam tu na myśli przyjęcie chrztu (*Vita Constantini* IV, 61-62, 20 maja), ale też zagwarantowanie przywilejów podatkowych dla kapłanów cesarskiego kultu (*Codex Theodosianus* XII, 5, 2, 21 maja 337 roku). A może obydwa działania były jednak jak najbardziej szczerze i racjonalne? Konstantyn dopiero na łożu śmierci, jak to było wówczas zwyczajem wśród chrześcijan, przyjął chrzest jako wyznawca Chrystusa, a jednocześnie zadbał o kapłanów mających podtrzymać kult jego własnej osoby. Co oczywiste, o tym drugim wydarzeniu nie przeczytamy w *Vita Constantini* ani też w dziełach od niego zależnych. Ciekawe jednak, dlaczego juryści Teodozjusza II rozporządzenie to włączyli do *Codex Theodosianus*? Ochrzczony cesarz, który zadbał o orga-

nizacyjną stronę kultu własnej osoby, zmarł w Zielone Świątki 337 roku (*Vita Constantini* IV, 64).

Powróćmy jeszcze do książki Bergmeiera. Jak ją ocenić na tle wyartykułowanych powyżej wątpliwości? Po jej lekturze nieobeznany w problematyce czytelnik mógł wyrobić sobie zdanie, że autor trafnie zdefiniował omawianą problematykę i rozwiązał szereg wątpliwości, jakich nastęrcza ocena omawianego zjawiska. To jednak nazbyt optymistyczne przekonanie. W ocenie charakteru „przełomu konstantyńskiego” nadal znacznie więcej jest pytań niż odpowiedzi. Czy kiedykolwiek związane z nim wątpliwości zostaną rozwiązane? Dzieje Konstantyna, w tym także jego polityka religijna, są dobrze udokumentowane źródłowo, a mimo to nadal nie jesteśmy w stanie udzielić odpowiedzi na podstawowe pytania związane z jego panowaniem, które rzeczywiście pod wieloma względami, bynajmniej nie tylko religijnymi, było przełomowe.

Analizując nawet wypaczone przekazy źródłowe, dochodzimy do wniosku, że cesarz Konstantyn najprawdopodobniej był osobą podatną na bodźce natury religijnej, niewykluczone też, co w jakimś stopniu tłumaczyłoby pewną niekonsekwencję poczynań, że był osobowością emocjonalnie labilną. Nie można wykluczyć, że jego religijność, przywiązanie do kultu Sola i Chrystusa, jego zaangażowanie w tej mierze miało również pewne fazy. Zdefiniowanie religijności Konstantyna Wielkiego zaiste jest ponadprzeciętnym wyzwaniem badawczym, z którym co najmniej od czasów Jacoba Burckhardta (Burckhardt 1853 oraz jej polska edycja, Burckhardt 1992; Leppin 2008, s. 265-276) próbowało mierzyć się wielu historyków, a kolejne ich pokolenia zapewne będą kontynuować te zmagania. Źródła, którymi dysponujemy, w zależności od przyjętej optyki badań oraz sympatii badaczy (co niestety też nie pozostaje bez znaczenia), pozwalają na skrajne oceny „przełomu konstantyńskiego”. Jeśli więc nie pojawią się jakieś nowe źródła, a mam tu myśli artefakty, które rzuciłyby więcej światła na badaną problematykę: monety, inskrypcje, gemmy (pamiętamy przy tym o zaginionej gemmie Konstantyna-Sola ze skarbcza katedralnego w Kamieniu Pomorskim, por. zdjęcie artefaktu zamieszczone w książce Basset 2004, s. 196), to dyskusja ta nadal będzie płonna. Być może jednak ziściły się „prorocze” słowa Nazariusza wypowiedziane w 321 roku w Trewirze przed obliczem cesarza (?), że tak długo, jak będzie istnieć ludzkość, tak długo też będzie się mówiło o Konstantynie (Nazarius, *Panegyricus* 4, 12, 4; Demandt 2008, 4). Mam nieodparte wrażenie, że tego właśnie życzyłyby sobie Konstantyn Wielki.

CONSTANTINOPLE – A NEW HELIOPOLIS?

**Remarks on the ‘vision’ of the constantinian era in the book by
Rolf Bergmeier, Kaiser Konstantin und die wilden jahre des Christentums.
Die legende vom ersten christlichen Kaiser, aschaffenburg 2016
(second revised edition 2016), 350 pp.**

Summary

In this text, the author reviews a book by Rolf Bergmeier concerned with the so-called ‘Constantinian shift’ and Christianization of the Roman Empire in the fourth century. The conversion of Emperor Constantine, its chronology and, above all, its nature, represents one of the most difficult research problems of late antiquity. Having discussed Bergmeier’s work, the author shares his remarks and advances certain proposals for a new approach to the problem, asserting in the first place that the authorship and writing chronology of *Vita Constantini*, currently attributed to Eusebius of Caesarea, should be revised, as this text which has fundamentally influenced the perception of the Constantine period, including the circumstances and the nature of the emperor’s conversion. Also, there is a need to verify the chronology of Constantine’s coins on which *Sol Invictus* is represented.

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius, De obitu Theodosii, CSEL 73.
Codex Theodosianus, ed. Th. Mommsen, Berolini 1905.
Cyrillus, Epistula ad Constantium II imperatorem, ed. E. Bihain, Byzantion 43, 1973, s. 264-296.
Cyrillus, Catechesis, Patrologia Graeca 33.
Eusebius, Vita Constantini, ed. F. Winkelmann, Berlin 1992.
Eusebius, Historia Ecclesiastica, Patrologia Graeca 20.
Hieronymus, De viris illustribus, Patrologia Latina 23.
Lactantius, De mortibus persecutorum, ed. J. Moreau, Sources Chrétiennes 39, Paris 1954.
Leo Magnus, Sermones, Patrologia Latina 54.
Panégyriques Latins, ed. E. Galletier, Paris 1949/1955.
Philostorgius, Historia Ecclesiastica/Kirchengeschichte, ed. J. Bidez, F. Winkelmann, Berlin 1981.
Photius, Bibliothéke, I, kodeksy 1-50, tł. O. Jurewicz, Warszawa 1986.
Theodoretus, Historia Ecclesiastica/Kirchengeschichte, hrsg von L. Parmentier, Berlin 1954.
Zosimos, Historia nova, ed. F. Paschoud, I, Paris 2000.

Literatura naukowa

- Alföldi M.R. 1963, Constantinische Goldprägung. Untersuchungen zu ihrer Bedeutung für Kaiserpolitik und Hofkunst, Mainz.

- Alföldi M.R. 1964, Die Sol Comes-Münze vom Jahre 325. Neues zur Bekehrung Constantins, [w:] Mullus. Festschrift Theodor Klauser, Münster, s. 10-16.
- Amerise M. 2008, Das Bild Konstantins des Grossen in der Bibliothéke des Photios, [w:] A. Goltz, H. Schlange-Schönningen, Konstantin der Grosse. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Köln-Weimar-Wien, s. 23-35.
- Babelon J. 1933, La collection de monnaies et médailles de M. Carlos de Beistegui, Paris.
- Barceló P.A. 1988, Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Grossen vor der Schlacht an Der Milvischen Brücke (312), *Hermes* 116, s. 76-94.
- Bardill J. 2012, *Constantine, Divine Emperor of Christian Golden Age*, Cambridge.
- Barnes T.D. 1982, *Constantine and Eusebius*, Cambridge.
- Bassett S. 2004, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge.
- Berrens S. 2004, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I (193-337 n.Ch.)*, Stuttgart.
- Bleckmann B. 1996, Konstantin der Große, Reinbek bei Hamburg.
- Bralewski S. 2010, Porfirowa kolumna w Konstantynopolu i jej wczesnobizantyńska legenda, *Vox Patrum* 55, s. 95-110.
- Bralewski S. 2017, Cesarzowa Helena, matka Konstantyna Wielkiego w ujęciu Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena, [w:] W. Gajewski, I. Milewski (red.), *W kręgu antycznych politei. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Janowi Ilukowi, Gdańsk*, s. 49-57.
- Bruun P. 1958, The Disappearance of Sol from Coins of Constantine, *Arctos* 2, s. 15-37.
- Cameron A. 2007, The Imperial Pontifex, *Harvard Studies in Classical Philology* 103, s. 341-384.
- Cameron A. 2011, *The Last Pagans of Rome*, New York.
- Clauss M. 1996, *Konstantin der Große und seine Zeit*, München.
- Cristofori R. 2010, Religione e strumentalizzazione politica: Costantino e la propaganda contro Licinio, [w:] Bonamente G., *Istituzioni, carismi, ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*, Bari, s. 155-170.
- Dagron G. 1996, *Empereur et pretre. Étude sur le „cesaropapisme” byzantin*, Paris.
- Demandt A., 2008, Konstantin der Grosse. Zur Einführung, [w:] A. Goltz, H. Schlange-Schönningen (red.), *Konstantin der Grosse. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten*, Köln-Weimar-Wien, s. 1-4.
- Depeyrot G., 2005, La thésaurisation et la circulation au Bas-Empire, [w:] *Numéraire et prix au Bas-Empire*, ed. G. Depeyrot, Wetteren, s. 97-107.
- Deschner K., 1998, Kryminalna historia chrześcijaństwa, 1, *Wczesne chrześcijaństwo. Od początków w Starym Testamencie do śmierci świętego Augustyna (430 r.)*, Gdynia.
- Dörries H. 1954, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen.
- Drijvers J.W. 1992, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden-New York-København-Köln.
- Ehling K. 2012, Konstantin 312, München.
- Erhardt C.T.H.R. 1980, „Maximus”, „Invictus” und „Victor” als Datierungskriterien auf Inschriften Konstantins des Grossen, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 38, s. 177-181.
- Fauth W. 1995, *Helios Megistos. Zur synkretischen Theologie der Spätantike*, Leiden-New York-Köln.
- Flower R. 2012, „Visions of Constantine”, *Journal of Roman Studies* 102, s. 287-305.
- Girardet K.M. 2006, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt.
- Girardet K.M. 2010, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin.
- Girardet K.M. 2008, *L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le dies Solis dans la législation et la politique de Constantin le Grand*, [w:] J.-N. Guinot, F. Richard

- (red.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou „concordat”? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, s. 341-370.
- Grégoire H. 1938, Eusèbe n'est pas l'auteur de la „Vita Constantini” dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas „converti” en 312, *Byzantion* 13, s. 561-583.
- Grégoire H. 1930-1931, La „conversion” de Constantin, *Revue de l'Université de Bruxelles* 36, s. 231-272.
- Gross-Albenhausen K. 1996, Zur christlichen Selbstdarstellung Konstantins, *Klio* 78, s. 171-185.
- Grünewald Th. 1990, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart.
- Haake M. 2012, Diadem und *basileus*. Überlegungen zu einer Insignie und einem Titel in hellenistischer Zeit, [w:] A. Lichtenberger, K. Martin, H. Nieswandt, D. Salzmann (red.), *Das Diadem der hellenistischen Herrscher. Übernahme, Transformation oder Neuschöpfung eines Herrschaftszeichens?*, Bonn, s. 293-313.
- Heid S. 1989, Der Ursprung der Helenallegende im Pilgerbetrieb Jerusalem, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32, s. 41-71.
- Hermann-Otto E. 2007, *Konstantin der Große*, Darmstadt 2007.
- Hopkins K. 1998, Christian Number and Its Implications, *Journal of Early Christian Studies* 6, s. 185-226.
- Hunt E.D. 1982, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312-460*, New York.
- Instinsky H.U. 1963, *Die alte Kirche und das Heil des Staates*, München.
- Klein R. 1988, Helena II (Kaiserin), *Reallexikon für Antike und Christentum* 14, col. 355-375.
- Knipp D. 1998, „Christus Medicus” in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts, *Leiden-Boston-Köln*.
- Kraft K. 1954/1955, Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogram auf dem Helm, *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 5/6, s. 151-178.
- Kuhoff W. 1991, Ein Mythos in der römischen Geschichte. Der Sieg Konstantins des Großen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr., *Chiron* 21, s. 127-174.
- Langgärtner G. 1964, Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins, *Münchener Theologische Zeitschrift* 15, s. 111-126.
- Leeb R. 1992, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperiären Repräsentationen unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, *Berlin-New York*.
- Lenski N. 2008, Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome, *Journal of Late Antiquity* 1, s. 204-257.
- Leppin H. 2008, Konstantin der Grosse und das Christentum bei Jacob Burckhardt, [w:] A. Goltz, H. Schlange-Schönning (red.), *Konstantin der Grosse. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten*, Köln-Weimar-Wien, s. 265-276.
- Maraval P. 2011, *Constantin, empereur romain et chrétien*, Paris.
- Migotti B. 2017, The Cult of Sol Invictus and Early Christianity in Aquae Iasae, [w:] M. Saghy, E.M. Schoolman (red.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches (4th-8th Centuries)*, Budapest.
- Milewski I. 2016, Flavia Iulia Helena. Kilka uwag na temat ideologicznych aspektów męstwa epoki konstantyńskiej, [w:] T. Maćkowskiego (red.), *Florilegium historicum amicorum munera : profesorowi Krzysztofowi Maciejowi Kowalskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin przyjaciele, koledzy, uczniowie*, Gdańsk, s. 303-319.
- Milewski I. 2017a, Soli invicto comes czy imperator christianissimus? Euzebiusz z Cezarei o pośmiertnej monecie Konstantyna Wielkiego, [w:] E. Dąbrowa, T. Grabowski i M. Piędoń (red.), *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, Kraków 2017, s. 365-388.
- Milewski I. 2017b, Anthelios. Autorzy bizantyjscy o posągu Konstantyna Wielkiego wieńczącym porfirową kolumnę w Konstantynopolu, *Studia z Dziejów Średniowiecza* 21, s. 127-149.

- Pająkowska A. 2016, Rola cesarza Konstancjusza II w rzezi krewnych w 337 roku, *Christianitas antiqua. Commentationes et Fontes* 8, s. 57-73.
- Popkin M.L. 2016, Symbiosis and Civil War. The Audacity of the Arch of Constantine, *Journal of Late Antiquity* 9, s. 42-88.
- Preger T., 1901, *Konstantinos Helios*, *Hermes* 36, s. 457-469.
- Ramskold L., Lenski N. 2012, Constantinople's Dedication Medallions and the Maintenance of Civic Traditions, *Numismatische Zeitschrift* 119, s. 31-58.
- Ramskold L. 2009, Highly Deceptive Forgeries of Constantine's SPES PVBLIC Coinage, *Celator* December, s. 18-32.
- Ramskold L. 2011, Coins and Medallions struck for the Inaguration of Constantinopolis 11 May 330, [w:] M. Rakocija (red.), *Niš and Byzantium, Ninth Symposium, Niš, 3-5 June 2010, The Collection of Scientific Works, Niš*, s. 125-157.
- Rebenich S. 2000, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 4, s. 300-324.
- RIC 7. 1966, *The Roman Imperial Coinage, VII (Constantine and Licinius A.D. 313-337)*, P.M. Bruun, London.
- Rosen C. 2013, *Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion*, Stuttgart.
- Saylor-Rodgers B. 1980, Constantin's Pagan Vision, *Byzantion* 50, s. 259-278.
- Saylor-Rodgers B. 1980 b, Divine Insinuation in the Panegyrici Latini, *Historia* 35, s. 69-104.
- Seeliger R. 1989, Die Verwendung des Christograms durch Konstantin im Jahre 312, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100, s. 149-168.
- Staats R. 2008, Kaiser Konstantin der Grosse und der Apostel Paulus, *Vigilae Christianae* 62, s. 334-370.
- Steidle W. 1978, Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende, *Vigiliae Christianae* 32, s. 94-112.
- Straub J. 1955, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, *Historia* 4, s. 297-313.
- Süßenbach U. 1977, Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin. Die Anfänge der christlichen Verknüpfung kaiserlicher Repräsentation am Beispiel der Kirchenstiftungen Konstantins, Bonn.
- Tantillo I. 2003, L'impero delle luce: riflessioni su Constantino e il sole, *MEFRA* 115, s. 985-1048.
- Vera D. 2016, Signum dei o signum deae nel panegirico del 313? Costantino, limitatio Augusti e l'Italia istituzionale nel IV secolo, *Antiquité Tardive* 24, s. 391-409.
- Vittinghoff F. 1956, Eusebius als Verfasser der Vita Constantini, *Rheinisches Museum* 96, s. 330-373.
- Vogt J. 1949, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München.
- Vogt J. 1961, Heiden und Christen in der Familie Constantins des Grossen [w:] *Eranion. Festschrift H. Hommel*, Münster, s. 149-168.
- Vondrovec K. 2016, Christliche Symbole auf römischen Münzen, [w:] F. Humer, G. Kremer, E. Pollhammer, A. Pülz (red.), *A.D. 313 – Von Carnuntum zum Christentum*, Wien, s. 60-67.
- Wallraff M. 2001, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster.
- Wallraff M. 2013, *Sonenkönig der Spätantike. Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg, Basel, Wien.
- Walter C. 2006, *The Iconography Constantine the Great, Emperor and Saint with Associated Studies*, Leiden.
- Weber G. 2000, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.
- Weber G. 2011, Mit göttlicher Hilfe. Träume und Visionen Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke, [w:] K. Ehling, G. Weber, *Konstantin der Große zwischen Sol und Christus*, Mainz, 21-26.

- Weinreich O. 1916, Konstantin der Grosse als Dreizehnter Apostel und die religionspolitische Tendenz seiner Grabeskirche, [w:] Triskaidekadische Studien II. Beiträge zur Geschichte der Zahlen, Giessen, s. 3-16.
- Weiss P. 1993, Die Vision Constantins, Colloquium zum Anlass des 80.Geburtstags von A. Heuss, red. J. Bleicken, Kallmünz, s. 143-169.
- Weiss P. 2013, The Vision of Constantine, *Journal of Roman Archaeology* 16, s. 237-259.
- Wienand J. 2011, Ein Abschied in Gold. Konstantin und Sol Invictus, [w:] K. Ehling, G. Weber, Konstantin der Große zwischen Sol und Christus, Mainz, s. 53-61.
- Wolters R. 2000-2001, Bronze, Silver or Gold? Coin Finds and the Pay of the Roman Army, *Zephyrus* 53/54, s. 579-588.