

## Stosunek bizantyjskiego chrześcijaństwa do wojny – między wojną duchową a ziemskimi wojnami cesarstwa

W artykule przedstawiony zostanie stosunek Kościoła bizantyjskiego do zagadnienia wojny. Począwszy od tradycji zawartej w Starym i Nowym Testamencie, poprzez czasy apostołskie i rozwój pierwszych gmin chrześcijańskich, przyjrzymy się odmiennym stanowiskom wobec wojny pierwszych chrześcijan i ewolucję tego podejścia w miarę zbliżania się do siebie Kościoła i państwa. Zwrócimy uwagę zwłaszcza na te momenty, które odróżniają podejście do wojennej przemocy, rozwijające się w łonie wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Przyglądając się recepcji wojny w obrębie tradycji Bizancjum, podkreślimy, co zadecydowało o fakcie, że na Wschodzie nie mamy do czynienia z wypracowaną przez Kościół zachodni teorią wojny sprawiedliwej.

Pod pojęciem „Kościół bizantyjski” będziemy rozumieli wspólnotę rozwijającą się w obrębie Cesarstwa Bizantyjskiego od soboru w Chalcedonie (451 rok) aż do jego zmięczeniu (por. Haussig 1980: 19–23; Meyendorff 2007: XI). Zdaniem Johna Meyendorffa okres ten możemy uznać za „swoiście bizantyjski”, a mimo że obejmuje on ponad tysiąc lat, charakteryzuje się zdumiewającą ciągłością, opartą nie tyle na jakimś formalnym modelu, ile na „konsekwentnym teologicznym sposobie myślenia, konsekwentnym rozumieniu losu ludzkiego w jego relacji do Boga i do świata” (Meyendorff 2007: XII; por. Pelikan 2009: 3–4). W naszych rozważaniach pominiemy stanowisko niechalcedońskiego Wschodu, koncentrując się na „głównym nurcie” teologicznej myśli chrześcijaństwa wschodniego, skupionej wokół Kościoła Bizancjum. Zdaniem niektórych ten właśnie nurt jest zbieżny z istotą prawosławnego doświadczenia religijnego, a co więcej – dzisiejszy Kościół prawosławny utożsamia się właśnie z tą „bizantyjską” tradycją, uważając ją za historycznie zgodną z wiarą Apostołów (Meyendorff 2007: VII–VIII). W artykule zamiennie z określeniem „Kościół bizantyjski”, będziemy więc używali przymiotników „wschodni” bądź „prawosławny”, mając na uwadze, że dopuszczamy się tu znacznego uproszczenia (por. Łoski 1989: 9–17).

Religię chrześcijańską cechuje brak spójnego, obowiązującego dla wszystkich wyznań stosunku do wojny. Co więcej, stosunek ten zmieniał się w obrębie poszczególnych odłamów tej religii dość dynamicznie, na co wpływ miała częstokroć aktualnie panująca sytuacja społeczno-polityczna. W Piśmie Świętym nie znajdujemy jednoznacznych rozwiązań dotyczących kwestii przemocy, dlatego biblijne cytaty od wieków służą do usprawiedliwiania rozmaitych stanowisk – od całkowitego pa-

cyfizmu po koncepcje wojującego Kościoła. Pokojowe przesłanie Jezusa, nakazujące nadstawianie drugiego policzka (Mt 5,38–40), nigdy nie stało się osią stosunku chrześcijaństwa do wojny. Główne odłamy tej religii otwarcie odrzucają ideę całkowitego pacyfizmu<sup>1</sup>, przyjmując, że w ludzkim, niedoskonałym świecie, istnieją sytuacje, w których odwołanie się do przemocy pozostaje niezbędne.

Boskie pochodzenie Biblii sprawiało, że była ona najwyższym autorytetem w kwestii doktryny chrześcijańskiej. Jednak znany badacz chrześcijaństwa Jaroslav Pelikan zauważa, że liczne spory doktrynalne w obrębie tej religii „świadczą o tym, że natchniona przez Ducha Świętego i klarowna Biblia mogła być rozumiana i odczytywana na wiele niemal sprzecznych sposobów” (Pelikan 2009: 20).

Stosunek do wojennej przemocy zawarty w samym Starym Testamencie nie pozostawia wiele możliwości interpretacyjnych. Wojna wpisuje się w boski porządek dziejów. „Skoro bowiem Bóg wyraża swą wolę w historii świata, a w szczególności w historii narodu żydowskiego, to wojny i prześladowania powinny nabrać znaczenia religijnego” (Crepon 1994: 41). Autor książki *Przemoc w Biblii*, analizującej znaczenie pojawiających się w Piśmie Świętym licznych obrazów przemocy, Klaus-Stefan Krieger przyznaje, że szokujące dla współczesnego czytelnika są nie tylko opisy agresji ludu Izraela, bezwzględności, jaką kierowali się wobec swoich przeciwników, ale także to, że powołują się oni na Boże prawo, które w sposób jednoznaczny usprawiedliwia prowadzone przez nich wojny (Krieger 2004: 15). Bóg Izraela nie tylko nie potępia wojen toczonych w jego imieniu, ale sam je nakazuje. Bezwzględna kampania podboju, prowadzona w Kanaanie przez Izraelitów, którzy wyszli z Egiptu, jest ukazana jako wierne wypełnienie Bożej instrukcji: „Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiąść, usunie liczne narody przed tobą (...) Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytepisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości” (Pwt 7,1–2).

Co więcej, w Starym Testamencie odnajdujemy wiele fragmentów, w których Bóg bezpośrednio bierze udział w walkach: „Nie było podobnego dnia ani przedtem, ani potem, gdy Pan usłuchał głosu człowieka. Rzeczywiście Pan sam walczył za Izraela” (Joz 10,14–16). Okazuje się, że aby zwyciężyć, lud Izraela potrzebuje jedynie prawdziwego Boga. Skoro bowiem On stoi po jego stronie, wynik wojny jest oczywisty: „Jak długo Mojżesz trzymał ręce podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, miał przewagę Amalekita” (Wj 17,11). Dlatego podczas ucieczki z Egiptu Bóg ustami Mojżesza uspokajał swój lud: „Pan będzie walczył za was, a wy będziecie spokojni” (Wj 14,14). Aby zrealizować swoją wolę, Bóg przyjmuje więc czasem postawę agresywną, jest Bogiem wojowniczym.

Sprawa stosunku Boga do wojny komplikuje się wraz z pojawieniem się Nowego Testamentu, wraz z jego imperatywem miłości i przebaczenia. Wielu badaczy sądzi, że przesłanie Jezusa jest jednoznacznie pacyfistyczne. Według Pierre’a Crepona nauki Chrystusa bezsprzecznie zabraniają wyznawcom głoszonej przezeń religii odwoływanie się do przemocy i wojny (Crepon 1994: 63). Królestwo głoszone przez Jezusa

<sup>1</sup> Istnieją wspólnoty chrześcijańskie, tzw. Kościoły pacyfistyczne, głoszące chrześcijański pacyfizm (odrzućenie wszelkiej przemocy) jako doktrynę swojej wiary. Są to m.in. amisze, bracia morawscy, bracia polscy, kwakrzy (nurt protestancki), duchoborcy czy mołokanie (nurt prawosławny).

„dane już jest wszystkim, którzy przez swoją wiarę uczestniczą w «życiu wiecznym w Chrystusie Jezusie, Panu naszym» (Rz 6,23). Tym samym przemoc właściwa dla eschatologicznego oczekiwania – przemoc mająca spowodować nastanie lepszych czasów (...) – zostaje usunięta...” (Crepon 1994: 61). Etyka wyłaniająca się z Ewangelii niesie przesłanie miłości, nieustannie kładzie nacisk na miłość bliźniego: „A ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają...” (Mt 5,43–44). Jezus uczy, że „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9), dlatego: „Schowaj miecz swój do pochwy; bo wszyscy, którzy za меч chwyatają, od miecza giną” (Mt 26,52).

W przesłaniu Chrystusa odnajdziemy jednak i inną, bardziej niepokojącą wizję: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (Mt 10,34). Pozwala to niektórym interpretatorom Ewangelii wywieść tezę o „pozornym pacyfizmie” pokojowego przesłania Jezusa (por. Mozgoł 2008: 20; Krieger 2004: 78). Skoro Królestwo Jezusa „nie jest z tego świata” (J 18,36), świat materialny „w którym rozgrywa się gigantyczna wojna dobra i zła, (...) jest w całej swojej szerokości polem bitwy, linią frontu, teatrem wojny” (Mozgoł 2008: 20). Nauczanie etyczne Jezusa Chrystusa „niemalże całkowicie pozbawione było odniesienia społecznego i ograniczało się do wymiaru jednostkowego” (Mozgoł 2008: 21). Dlatego jakkolwiek miłość w stosunku do osobistego, prywatnego wroga była ewangelicznym, podkreślanym wielokrotnie przez Jezusa nakazem, problem wroga publicznego i społeczny nakaz walki przeciwko niemu nie jest już tak jednoznaczny.

Rzeczywiście, „na próżno szukać na kartach Nowego Testamentu jakichkolwiek słów potępienia pod adresem wojska czy jednoznacznego potępienia wojny” (Mozgoł 2008: 21). Pierwszym nawróconym przez Jezusa poganinem był rzymski setnik, który jest stawiany za wzór do naśladowania dla Żydów (Mt 8,5–13). Sam Chrystus pytany przez żołnierzy o to, co mają czynić, odpowiadał: „Nad nikim się nie znećajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na swoim żołdzie” (Łk 3,14). Wreszcie słowa Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Łk 20,25), stały się podstawą do lojalnego stosunku chrześcijan względem państwa rzymskiego, a co za tym idzie – prowadzonej przez to państwo polityki.

Wydaje się rzeczą niewątpliwą – jak twierdzi Marcel Simon – że w zasadzie Kościół sprzed czasów Konstantyna jest antimilitarystyczny, zarówno ze względu na rozlew krwi, jak i dlatego, że zawód żołnierza, który musiał składać przysięgę cesarzowi, splamiony był bałwochwalstwem (1979: 379).

Orygenes w II wieku pisał, że chrześcijaninowi nie wolno „wyciągnąć miecza ani po to, aby prowadzić wojny, ani by zaprowadzić nasze prawa, ani z żadnego innego powodu” (cyt. za: Crepon 1994: 76). Jednocześnie, zgodnie z nauką Jezusa i św. Pawła, opowiadał się on za lojalizmem wobec władzy – chrześcijanie walczą za cesarza modlitwą, nie zaś orężem, jak wojownicy (Orygenes: *Kazanie* 15, 1, cyt. za: Minois 1998: 51). Także Laktancjusz, myśliciel żyjący za czasów Konstantyna, kategorycznie stwierdza: „Człowiek jest tak bardzo uświęconym stworzeniem, iż jego zabicie zawsze jest złem...” (Laktancjusz, *Boże nauki*, 6, 22, 17, cyt. za: Crepon 2004: 75). „Rozbrajając Piotra, Pan rozbroił wszystkich żołnierzy” (Tertulian, *De Idolatria*, PL,

I, 61, cyt. za: Contamine 1999: 272) – głosił Tertulian, potępiając zawód żołnierza. Niektóre zasady pierwotnego Kościoła zakazywały nawet przyjmowania pieniędzy na rzecz sierot i wdów od „morderców, oprawców sądowych, a także wszystkich urzędników rzymskich, splamionych wojnami i przelewających bez sądu krew niewinnych” (*Didascalia Apostolorum*, cyt. za: Dębiński, Kuryłowicz 1998: 48; por. Crepon 1994: 75; Simion 2008 : 537).

Jednocześnie, co potwierdzają liczne teksty historyczne, od właściwie samego początku chrześcijanie służyli w rzymskiej armii (por. Crepon 2004: 76; Mozgoł 2008: 23–24; Piontek 2007; Simon 1979: 379). Wyraźnie świadczą o tym słowa Świętych Męczenników z Legii Tebańskiej: „Jesteśmy gotowi walczyć za Ojczyznę, gdzie tylko zajdzie tego potrzeba. Jesteśmy również gotowi modlić się do Pana Boga o zwycięstwo. Jednak składać bożkom ofiary nie możemy, gdyż byłoby to bałwochwalstwem” (Zaleski 1989: 562). Wśród męczenników wymienianych w chrześcijańskich martyrologiach z II i III wieku można znaleźć znaczną liczbę żołnierzy rzymskich (por. Mozgoł 2008: 22–23). Paweł Piontek wysnuwa wniosek, iż chrześcijanie, podwładni Cesarstwa Rzymskiego, „jeśli odmawiali służby wojskowej, to odmowa ich nie była motywowana rzekomą grzesznością armii jako instytucji. Brak ich zgody na służbę w wojsku wpływał z wymogu składania przez żołnierzy ofiar bogom Rzymu...” (2007). Także Ryszard Mozgoł sądzi, że „rzemiosło wojenne nie stało w sprzeczności z zasadami etycznymi chrześcijaństwa”, a „żołnierze stanowili wzór do naśladowania dla chrześcijan, jako przykład poświęcenia, dyscypliny i wierności” (2008: 23–24).

Począwszy od drugiego wieku, Kościół „kładał nacisk na swój powszechny charakter, językową i kulturową jednolitość, ponadregionalny i ponadrasowy charakter – krótko mówiąc, na tożsamość swoich ideałów z tymi, które reprezentowało cesarstwo” (Johnson 1993: 113; por. Haussig 1980: 44–45). Jednocześnie zbieżnym celem obu tych instytucji stało się ustanowienie jednolitego porządku i wprowadzenie centralnego zarządzania. Wraz ze wzrostem współpracy między nimi przeciwnicy Kościoła stawali się jednocześnie przeciwnikami cesarstwa – państwo zaczęło mieć swój udział we wzmacnianiu ortodoksji. Dlatego w momencie, gdy cesarstwo rzymskie stało się oficjalnie chrześcijańskie wraz ze zdobyciem przez Konstantyna Wielkiego w 324 roku całkowitej władzy, pytanie: „czy chrześcijaninowi wolno walczyć za ojczyznę?”, nabrało nowego znaczenia. „Odkąd dzięki Konstantynowi, który pokonał współzawodników, siły zbrojne służyły sprawie chrześcijaństwa, nie można już było potępiać używania broni” – twierdzi badacz chrześcijaństwa Marcel Simon (1979: 380). Poza tym nie można zapominać, że narody chrześcijańskie, wobec groźby całkowitego unicestwienia przez wrogów, musiały porzucić całkowity antimilitaryzm zalecany przez wielu wczesnochrześcijańskich myślicieli (Crepon 1994; Mozgoł 2008).

Przymierze zawarte między Kościołem a państwem, przypieczętowane podpisaniem przez cesarza Konstantyna w 313 roku edyktu mediolańskiego, sprawiło więc, że Kościół musiał zająć pewne stanowisko wobec polityki prowadzonej przez cesarstwo rzymskie, w tym także wobec wojen. Włączony w tryby państwowej admini-

stracji Kościoła, w obu częściach cesarstwa, musiał zaakceptować wojny prowadzone przez uświęconą osobę cesarza, jednak sposoby wyrażania tej akceptacji na Wschodzie i Zachodzie stały się diametralnie odmienne.

Podczas gdy na Zachodzie przyjęto, że „istnieją wojny sprawiedliwe i że chrześcijanin ma prawo, a nawet obowiązek brać w nich udział” (Simon 1979: 164), na Wschodzie uważano, że wojna „przez swą naturę jest manifestacją grzechu i nigdy nie może być sprawiedliwa” (O’Callaghan 2002). Pogląd ten odrzucił na Zachodzie już św. Ambroży z Mediolanu (339–397), stwierdzając, że przyjęcie pokuty za krwawy czyn dokonany na wojnie jest sprawą indywidualną. „W warunkach chyłącego się ku upadkowi cesarstwa, którego spadkobiercą został Kościół, rodziła się chrześcijańska koncepcja «wojny sprawiedliwej»” (Mozgoł 2008: 28), będąca swoistą syntezą tradycji rzymskiej<sup>2</sup> i zasad zdroworozsądkowej logiki. Wielką wagę odegrało tu stanowisko św. Augustyna (354–430), który w niezwykle pesymistyczny sposób ocenił kondycję człowieka i społeczeństwa. Ponieważ całkowity pokój na świecie jest niemożliwy, nawet w historii państwa chrześcijańskiego należy pozostawić miejsce na wojnę. Wojny zaś, choć same w sobie zawsze godne potępienia, mogą być sprawiedliwe, pod warunkiem że mają za cel pokój lub osiągnięcie sprawiedliwości (Contamine 1999: 273; Crepon 1994: 84; Nicolle 2008: 20). Nie wglębiając się w szczegóły doktryny sprawiedliwej wojny, możemy streścić ją słowami Pierre’a Crepona – „chrześcijanin ma prawo walczyć na wojnie, kiedy pod rozkazami panującego księcia pragnie naprawić niesprawiedliwość i ukarać niegodziwców, aby przywrócić pokój” (Crepon 1994: 84; por. Contamine 1999: 273–275; Mozgoł 2008: 28–31; O’Collins, Farrugia 2002; Forest 2008; Piontek 2007). Myśl św. Augustyna dotycząca wojny wyznaczyła trwały kierunek rozwoju *ius ad bellum* (prawo do wojny) oraz *ius in bello* (prawo w wojnie, prawo wojenne) i stała się podstawą do ich skodyfikowania w myśli scholastycznej (Contamine 1999: 289), a następnie była bazą do wypracowania w XVI wieku prawa międzynarodowego w tej dziedzinie (Crepon 1994: 84).

Kościół prawosławny nigdy nie wypracował takiej teorii w zachodnim sensie, to znaczy wojny moralnie uzasadnionej przez spełnienie pewnych określonych prawnie wymagań (Harakas 2003; Simion 2007; Dennis 2001; MacGuckin 2004; Forest 2008; LeMasters 2009). Oczywiście wschodni chrześcijanie niejednokrotnie byli wmieszani w militarne przedsięwzięcia, a Kościół wschodni czynił liczne ustępstwa na rzecz państwa, popierając swoim autorytetem użycie siły przeciwko wewnętrznym czy zewnętrznym agresorom. Rola Kościoła na Wschodzie ograniczyła się jednak głównie do działalności doradczej (por. Simion 2008: 537). Aby prześledzić przyczyny odmiennego podejścia do wojny dwóch wielkich Kościołów chrześcijańskich należy z szerszej perspektywy spojrzeć zarówno na różniące je historyczne uwarunkowania, wpływające na pojawienie się odmiennych relacji między Kościołem a państwem i jego ziemską polityką, jak i na dwie różne teologie, które w zupełnie inny sposób postrzegały misję Kościoła w ziemskim świecie.

<sup>2</sup> W traktacie *O Państwie* Cynceron dzieli wojny na sprawiedliwe, uzasadnione (tj. toczone według jasnych reguł bądź w celu odzyskania utraconych ziem) i niesprawiedliwe (tj. wszczęte bez słusznego powodu) (por. Cynceron 1998: III, 23).

Edykt mediolański, podpisany przez cesarza Konstantyna w 313 roku zamyka pierwszy okres dziejów chrześcijaństwa. „Od tego momentu rozpoczyna się systematyczne określanie doktryny i zasad organizacji Kościoła” (Przybył 2006: 10). Odrębne tradycje Rzymu i Bizancjum, kształtujące odmienny rozwój historyczny obu tych ośrodków chrześcijaństwa, wpłynęły znacząco na kwestie doktrynalne, teologiczne i organizacyjne dzielące te dwa Kościoły. Zdaniem Jaroslava Pelikana momentem rozejścia się dróg wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa był koniec IV wieku – „z jednej strony Augustyn, którego dzieło stanowi podstawę tradycji łacińskiej; z drugiej Grecy, podążający śladem szkoły kapadockiej” (Pelikan 2009: 214). Jak jednak zauważa Elżbieta Przybył, dwie części cesarstwa zawsze się różniły: „jedna z nich oparta była na języku i filozofii greckiej skłonnej do spekulacji teologicznych (Wschód), a druga na języku i kulturze łacińskiej, gdzie mniej uwagi poświęcano dysputom teologicznym, a więcej tworzeniu formuł prawnych” (Przybył 2006: 14; por. Kowalska-Stus 2007: 104; Runciman 1968: 6–7). Dlatego o ile chrześcijaństwo wschodnie było tak przeniknięte sporami teologicznymi, że – jak twierdzi Paul Johnson – teologia stała się rodzajem sportu<sup>3</sup>, o tyle na Zachodzie papieństwo stało na stanowisku, że spekulacje nad doktrynalnymi subtelnościami prowadzą donikąd.

Dysputa nad „wołą” Chrystusa, czym pasjonował się cały ówczesny Konstantynopol, jest – jak to ujął jeden z bezpośrednich następców papieża [Grzegorza Wielkiego] – dobra dla gramatyków, a nie czynnych ludzi Kościoła. Filozofia przystoi „rechoczącym żabom” (Johnson 1993: 171).

Kościół rzymski, w przeciwieństwie do bizantyjskiego, zajął się więc nie teologiczną spekulacją, lecz dokładnym i jasnym określeniem doktryny poprzez coraz głębsze definiowanie prawd wiary (Przybył 2006: 15).

Różnice teologiczne między Wschodem a Zachodem były pogłębiane przez wzajemną nieznaną odmiennych punktów widzenia. Jaroslav Pelikan podkreśla, że „obie strony bardzo często nie tylko okazywały się niezaznajomione z dziełami Ojców Kościoła przeciwnego kręgu kulturowego, lecz wykazywały wobec nich niepoparty lekturą ani zrozumieniem brak szacunku” (Pelikan 2009: 214). Dzieło św. Augustyna, które wywarło decydujący wpływ na zachodnią teologię, na Wschodzie pozostawało zasadniczo nieznaną (Meyendorff 2007: 133; Pelikan 2009: 214–215).

Jak zauważa Focjusz, w pismach Ojców Kościoła mamy do czynienia z dwojaką antropologią: z jednej strony natura ludzka postrzegana jest w swej chwale, z drugiej jako natura upadła zasługuje na pogardę. Na Wschodzie nie prowadziło to, jak na Zachodzie, do upatrywania źródła grzechu w upadku Adama, lecz do położenia akcentu na śmierć jako skutek tego upadku. Zasługiwał na nią każdy człowiek z powodu swoich własnych grzechów, nie zaś w wyniku nieposłuszeństwa naszego praojca – tłumaczy Pelikan (2009: 215).

---

<sup>3</sup> Grzegorz z Nazjanzu, biskup Konstantynopola, mówił o jego mieszkańcach: „Jeśli spytasz piekara o cenę bochenka chleba, odpowie: «Ojciec jest większy od Syna». A jeśli spytasz sługę, czy kąpiel jest gotowa, odpowie: «Syn został uczyniony z niczego»”. Był to sport przekraczający bariery klasowe (Johnson 1993: 125).

Maksym Wyznawca reprezentujący greckie ujmowanie łaski oraz zbawienia głosił, że „Zbawienie ostatecznie zależy od naszej woli” (Pelikan 2009: 216). Odmienne, według tradycji augustyńskiej, w zachodnim chrześcijaństwie rozpatrywano aktualny stan ludzkości i szanse na zbawienie w bardziej pesymistyczny sposób (por. Meyendorff 2007: 204).

Różnice na poziomie teologii, w które z racji naszego tematu nie będziemy się zagłębiać, zaowocowały dwiema różnymi wizjami Kościoła i jego misji w świecie. Kościół rzymski, odmiennie od bizantyjskiego, bardziej troszczył się o organizację ludzkiego społeczeństwa, „o definiowanie prawdy chrześcijańskiej w kategoriach łatwo zrozumiałych, o danie człowiekowi konkretnych normatywnych form zachowania się i sprawowania” (Meyendorff 2007: 201). Paul Johnson używa tu nawet sformułowania „wiera stosowana” – zdążano bowiem do sytuacji, w której doskonale skodyfikowane prawo kanoniczne będzie mogło udzielić odpowiedzi na wszystkie problemy związane z życiem chrześcijańskim (Johnson 1993: 137). Na Zachodzie Kościół

rozumiany jest przede wszystkim jako instytucja ustanowiona w świecie, służąca światu i swobodnie posługująca się środkami dostępnymi w świecie i właściwymi w postępowaniu z grzeszną ludzkością, w szczególności zaś pojęciami prawa, autorytetu i władzy administracyjnej (Johnson 1993: 203).

Inna wizja Kościoła ukształtowała się na Wschodzie, na co wpływ miała odmienna sytuacja społeczno-polityczna, kształtująca się w toku historycznego rozwoju. Przyjrzyjmy się teraz tym różnicom.

Jak zauważa Marcel Simon, „wielkim problemem, na pewno nie do rozstrzygnięcia, jest ustalenie, dlaczego Zachód ugiął się pod ciosami barbarzyńców, a Wschód zwycięsko się im oparł” (1979: 382–383). Możemy przypuszczać, że przynajmniej od połowy IV wieku Kościół prawosławny używał „lojalnej pomocy władzom świeckim, które zachowały swoją siłę”. Na Zachodzie przeciwnie, Kościół „chętnie izoluje się od chwiejnej władzy, godzi się z upadkiem państwa i sam wypełnia pustkę, jaką pozostawiło po sobie cesarstwo” (Simon 1979: 382–383).

Kościół zachodni był, jak zauważa Elżbieta Przybył, jedyną instytucją zdolną do przejęcia opieki nad ludnością w obliczu zagrożenia germańskiego, dlatego też szybko przejął władanie nad społecznościami zachodnimi: „Z czasem stopniowo skupia w swoim ręku władzę duchową i świecką. Biskupi i kapłani zaczynają pełnić funkcje urzędników państwowych, papież zaś zajmuje miejsce, które na Wschodzie przysługiwało wyłącznie cesarzowi – zwierzchnika państwa i źródła prawa cywilnego” (Przybył 2006: 15). W rozpadającym się cesarstwie zachodnim Kościół był „jedyną instytucją o międzynarodowym zasięgu, dysponującą ideologią, rozbudowaną hierarchią oraz zdobyczami kultury i techniki” (Johnson 1993: 164; por. Runciman 1968: 6).

Z tych historycznych względów na Zachodzie nie nastąpiło tak wyraźne i niebudzące sprzeciwów rozdzielenie kompetencji duchowych i świeckich, jak we wschodniej części cesarstwa. Stało się wprost przeciwnie. Kościół rościł sobie prawo nie tylko do zbawczej misji chrześcijańskich społeczeństw, ale również do rządzenia

nimi w wymiarze ziemskim. Papieska bulla *Unam Sanctum* jednoznacznie określała roszczenia kasty duchowieństwa. Chrześcijaństwo, pisał papież Bonifacy VIII, walczy na dwa miecze – duchowy i doczesny:

Oba, to znaczy miecz duchowy i materialny, są w mocy Kościoła. Ale ten drugi należy wykorzystywać dla Kościoła, gdy tym pierwszym może się posługiwać Kościół; tym pierwszym władać mogą księża, tym drugim królowie i wodzowie, i to tylko za wolą oraz przyzwoleniem księży. Jeden miecz powinien znajdować się zatem pod drugim, władza doczesna winna być podporządkowana duchowej. (...) Tym samym, gdy władza ziemską zbłądzi, może być osądzona przez władzę duchową. (...) Jeśli jednakże zbłądzi władza duchowa, oceniać ją może jedynie Bóg, nie człowiek, (...) albowiem władza ta, chociaż dana człowiekowi i przez człowieka sprawowana, nie jest władzą ludzką, lecz raczej Boską. (...) Ponadto oświadczamy, stanowimy i stwierdzamy, że dla zbawienia każdej istoty ludzkiej niezbędne jest, by podporządkowana była ona biskupowi Rzymu (Johnson 1993: 245–246).

Kościół zachodni, biorąc na siebie obowiązek rządzenia, nie miał innego wyjścia jak tylko akceptację wojny sprawiedliwej – w inny sposób obrona społeczności chrześcijańskiej przed licznymi zagrożeniami byłaby niemożliwa. Jako potężna instytucja dysponował znaczną siłą polityczną i własną armią (por. Simion 2008: 537). Co więcej, na Zachodzie zakaz przynależności do armii duchownych i mnichów, ustanowiony na soborze chalcedońskim w 451 roku, był często łamany. „Księża nosili broń, bili, zabijali, mieszały się bez wstydu między ludźmi przelewających krew...” (Contamine 1999: 278). Poza tym zakaz ten nie mógł dotyczyć tych księży, którzy sprawowali jednocześnie urzędy świeckie. Jak tłumaczy Philippe Contamine, w epoce Merowingów biskup, jako *defensor civitatis*, musiał się mieszać bezpośrednio do spraw wojskowych, a obowiązek ten został zinstytucjonalizowany w czasach Karolingów. Nawet papieżom zdarzało się bronić Rzymu z bronią w ręku. „Ścisłe wmieszana w wojny swojej epoki hierarchia Kościoła podlegała tym samym nieuniknionej sekularyzacji obyczajów, formacji, a nawet wyglądu. Jednocześnie była skłonna do sakralizacji i sublimacji cnót wojowniczych” (Contamine 1999: 279). Taka sytuacja tworzyła dobry grunt pod budowę koncepcji wojny nie tylko sprawiedliwej, ale i świętej, co najpełniejszy wyraz znalazło w średniowiecznych krucjatach (por. Nicolle 2008: 20–21).

W przypadku Kościoła bizantyjskiego sytuacja była diametralnie odmienna – funkcjonując w państwie rządzone przez pewnego swojej pozycji cesarza, „pozbył” się on, przynajmniej w teorii, odpowiedzialności za politykę i obronę społeczności. Ścisły rozdział obowiązków pomiędzy Kościół a państwo gwarantowała tak zwana szósta nowela Kodeksu Justyniana z początku VI wieku. W sposób formalny przyjęto wówczas ideę dwóch władz: *sacerdotium* – władzy duchowej (jak również kościelnej) i *imperium* – władzy świeckiej, przy czym do cesarza należała troska o obie te dziedziny (Runciman 1968: 59).

Są dwa największe dary, których Bóg w swej miłości do człowieka udzielił mu z wysoka: kapłaństwo i godność cesarska. Pierwszy z nich służy boskim rzeczom, drugi – kieruje i zarządza sprawami ludzkimi; oba jednak pochodzą z tego samego źródła i są ozdobą życia ludzkości (*Novella VI, Corpus iuris civilis*, cyt za: Meyendorff 2007: 201–202).



Jak wyjaśnia John Meyendorff, idea „symfonii” między „rzeczami boskimi” a „sprawami ludzkimi” opierała się na Wcieleniu, „które połączyło naturę boską z ludzką, tak że osoba Chrystusa stała się jedynym źródłem obu hierarchii – cywilnej i kościelnej” (Meyendorff 2007: 202). Bizantyjski model władzy implikował, że każda z instytucji – Kościół i cesarstwo – mają swoje własne obowiązki wobec społeczeństwa. Kościołowi powierzone było duchowe zbawienie narodu chrześcijańskiego, podczas gdy państwu – jego obrona i troska o dobrobyt materialny (Simion 2008: 538). Jak przedstawiał to Jan z Damaszku: „Kwestia politycznej administracji jest sprawą cesarzy, zarządzanie Kościołem jest troską pasterzy i nauczycieli” (Pelikan 2009: 131). Kościół był więc ciałem złączonym z doktryną, ale gwarantem tej doktryny była osoba cesarza (Runciman 1968: 57).

Według George’a T. Dennisa to właśnie ten rozdział obowiązków, wynikający z symfonii władz, jest kluczem do zrozumienia bizantyjskiego stosunku do wojny. Zdaniem Bizantyjczyków, jedynie trwałą rzeczywistość odnaleźć można tylko w innym świecie, w Królestwie Bożym. „Królestwo na ziemi jest ledwie odbiciem tego w niebie, a cesarz jest powołany aby imitować Pana w niebiosach” (Dennis 2001: 35–36). Zadaniem władcy jest zabezpieczanie pomyślności swoich poddanych i ochrona ich przed wszelkimi niebezpieczeństwami – zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Kościół ma inną rolę, a posiadanie ziemskich armii i prowadzenie wojen, nawet przeciwko najgroźniejszym heretykom i niewiernym, pozostawia imperialnemu państwu. Kościół obiera dowodzenie w innego rodzaju wojnie – nie przeciwko ludziom, lecz przeciwko ponadnaturalnym siłom zła i zniszczenia (Dennis 2001: 36). Świat był postrzegany jako pole bitwy pomiędzy oddziałami dobra i zła. I choć na pierwszym froncie tej walki z legionami Szatana powinni stanąć mnisi, będący prawdziwymi żołnierzami Chrystusa, to dla każdego Bizantyjczyka było jasne, że demony są realną siłą, przeciwko której każdy musi toczyć wewnętrzną wojnę (Mango 1980: 159).

W ten sposób prowadzenie realnych wojen przeciwko najeźdźcom zostało wyłączone z kompetencji Kościoła. Między innymi Kanony Apostolskie zabraniały bizantyjskiemu klerowi zajmowanie stanowisk administracyjnych, zwłaszcza tych związanych ze sprawami militarnymi (Runciman 1968: 31; Simion 2008: 538). Rola Kościoła ograniczała się do perspektywy doradczej i do sankcjonowania działań cesarza, który odgrywał rolę obrońcy społeczności chrześcijańskiej. Z kolei wojna, którą musiał nieustannie prowadzić Kościół, znajdowała się w pozaziemskim planie, była walką z jedynym prawdziwym wrogiem chrześcijaństwa – Szatanem (por. Dennis 2001; Simion 2008: 538). Jak twierdzi Marian Gh. Simion, Kościół wschodni „mógł pozbyć się odpowiedzialności za politykę i obronę społeczności ponieważ nigdy nie musiał się mierzyć z polityczną próżnią imperialnej władzy” (2008: 538).

Cesarz, uznawany za świętego jeszcze za życia (Mango 1980: 219) i pełniący boską funkcję „namiestnika Chrystusa na ziemi”, był więc oficjalnym zwierzchnikiem Kościoła. „Patriarchę mianował cesarz – tłumaczy Hans-Wilhelm Haussig. Musiał on być posłuszny woli cesarskiej. Jeśli się opierał, był usuwany z patriarszego tronu i płacił za swą odwagę banicją lub więzieniem” (Haussig 1980: 202). Jak twierdzi Elżbieta Przybył: „Ta wyraźna przewaga cesarza wynikała przede wszystkim z faktu,

iz w Bizancjum jedynie władca mógł ustanawiać prawa” (Przybył 2006: 15). Władca ogłaszał również orzeczenia kościelne, choć, jak powszechnie uważano, nie powinien był ingerować w sprawy doktrynalne. W razie konfliktu Kościoła z cesarstwem ten pierwszy mógł dysponować jedynie siłą duchową, czyli odmową koronacji cesarza uznawanego za heretyka, brakiem poparcia dla działań władcy lub jego ekskomuniką (Przybył 2006: 15–16).

Jak jednak przestrzega John Meyendorff, opinię o tym, że chrześcijaństwo wschodnie nie potrafiło wytworzyć sobie niezależnego i konsekwentnego prawa kanonicznego i wskutek tego musiało się podporządkować władzy państwowej, należy uzupełnić o wizję samego Kościoła wschodniego. Na Zachodzie panowało przekonanie, że „Kościół jest boską «instytucją», której życie wewnętrzne można adekwatnie zdefiniować w kategoriach prawnych” (Meyendorff 2007: 65). Pojęcie „Kościoła” utożsamiano z hierarchią i duchowieństwem. Odmienną wizją dysponowali chrześcijanie bizantyjscy, dla których

Kościół był przede wszystkim sakramentalną wspólnotą z Bogiem w Chrystusie i Duchu Świętym, uczestnictwo w której – tzn. w całym Ciele Chrystusa – nie ogranicza się do ziemskiej *oikoumene* („zamieszkaną ziemi”), gdzie społeczeństwem rządzi prawo, lecz obejmuje zastępy aniołów oraz świętych, jak również Boską Głowę Kościoła (Meyendorff 2007: 65, por. Runciman 1968: 18).

Kościół, według św. Cyryla z Aleksandrii, jest

świętym miastem, które zostało poświęcone nie dzięki zachowywaniu prawa – prawo bowiem „nie dawało niczemu pełnej doskonałości” (Hbr 7,19) – lecz dlatego, że upodobniło się do Chrystusa i uczestniczy w naturze Boskiej dzięki udzieleniu Ducha Świętego... (św. Cyryl, *In Isaiam*, V, 1, 52, 1; PG 70, 1144 CD, za: Łoski 1989: 158).

Dlatego w swej książce *Chretiens desunis* ojciec Y. Congar posuwa się do stwierdzenia, że

wschodnia myśl eklezjologiczna od samego początku rozważa w tajemnicy Kościoła raczej to, co ma on w sobie z rzeczywistości Boskiej, niż jego ziemski aspekt i ludzkie implikacje; raczej wewnętrzną rzeczywistość jedności w wierze i w miłości niż konkretne wymagania wspólnoty kościelnej (cyt. za: Łoski 1989: 155–156).

Włodzimierz Łoski przestrzega przed tak radykalnym stawianiem sprawy. Według niego kanony regulujące życie Kościoła w jego „aspekcie ziemskim” są nieodłączne od dogmatów chrześcijańskich i mimo że nie mają statusu norm prawnych, odnoszą się do wszystkich dziedzin praktycznego życia społeczności chrześcijańskiej (Łoski 1989, por. *Kanony Ojców Greckich* 2009). Jednak mimo iż zarządzanie ziemskim Kościołem na pewno uważano za zadanie konieczne i posługiwano się w nim terminami i koncepcjami prawnymi, to – jak zauważa John Meyendorff – nigdy nie wyczerpywały one ostatecznej rzeczywistości Kościoła Bożego (Meyendorff 2007: 66). Ponadto pisma kanoniczne nie zawsze w pełni oddawały rzeczywistość i uniwersalność Ewangelii, dlatego nie mogły dawać gwarancji, że stosując je, jesteśmy posłuszni woli Boga. W ostateczności w niebie nie istnieje żadna kanoniczna

legislacja, dlatego w drodze do zbawienia należało bardziej zwracać uwagę na Boże znaki niż na ziemskie prawo<sup>4</sup> (por. Meyendorff 2007: 76–77).

Nie należy również zapominać, że Kościół bizantyjski był przede wszystkim monastyczny, a mnisi odegrali wielką rolę w kształtowaniu się życia Kościoła i całego społeczeństwa na Wschodzie (Meyendorff 2007: XV; Przybył 2006: 217). Począwszy od VI wieku, kandydatów na stanowiska biskupów wybierano niemal wyłącznie spośród mnichów – „ruch monastyczny (...) opanował na przełomie VI i VII wieku wszystkie stolce patriarsze i tym samym poddał swojej kontroli hierarchię kościelną” (Haussig 1980: 91). Dzięki temu mogli oni wywierać duży wpływ na duchowe życie Bizantyjczyków i w dużej mierze na liturgię bizantyjską. Elżbieta Przybył tłumaczy, że w prawosławiu mnisi „to ludzie, którzy już tu, na ziemi, w klasztorze mają budować Królestwo Niebieskie. Mają przeciwstawiać się światu i modlić się za jego zbawienie” (2006: 219). I rzeczywiście, mimo że wschodni monastycyzm jest ruchem bardzo zróżnicowanym, można powiedzieć, że łączy go idea „oderwania się od świata” (Meyendorff 2007: 51). Ruch monastyczny stał w opozycji nie tylko wobec państwa, ale także oficjalnego Kościoła, który zdaniem mnichów „zeświecczył się” (Haussig 1980: 89; por. Runciman 1968: 37).

Według Johna Meyendorffa

szczególny charakter ustroju i ideologii zakonów, oparcie się przez nie na idei, że „Królestwo Boże nie jest z tego świata” oraz ich opozycja wobec wszelkich kompromisów z wymaganiami „tego świata” dały w Bizancjum początek teologii słusznie zwanej „monastyczną” (2007: 51).

W przeciwieństwie do formalnego konserwatyizmu oficjalnych kół kościelnych szybko stała się ona najbardziej dynamicznym i twórczym nurtem w całej myśli bizantyjskiej. Nie można bowiem zapominać, że programowa niezależność od kategorii „tego świata”, a tym samym państwa, miała i drugie oblicze – monastycyzm bizantyjski był nie tylko szkołą duchowej doskonałości, lecz także ruchem czującym swą odpowiedzialność za treść i los Kościoła jako całości. Przykładem tego może być działalność w Konstantynopolu Teodora Studyty i jego uczniów, dla których „oderwanie się od świata” nigdy nie znaczyło, że czyn chrześcijański nie był potrzebny w świecie.

Wręcz przeciwnie: mnisi praktykowali i głosili aktywne zaangażowanie w sprawach miasta, tak by mogło przystosować się w możliwie największym stopniu do rygorystycznych kryteriów Królestwa Bożego takiego, jak je sobie wyobrażali (Meyendorff 2007: 42).

Tego typu postawa, podzielana dość powszechnie między innymi przez Anatazego, Jana Chryzostoma, Maksyma Wyznawcę, Jana z Damaszku czy sporą część bizantyjskiego duchowieństwa w późniejszych stuleciach, prowadziła do niemal nieustannego konfliktu z tym „światem” i ze wszystkim, co on reprezentował. Oznaczało to również konflikt z cesarzami, którym nie podobały się próby podporządkowania ziemskiego imperium nakazom i wymogom transcendentnej Ewangelii (por. Meyendorff 2007: 51–65).

---

<sup>4</sup> Co nie oznaczało, że Bizantyjczycy byli obojętni wobec kanonów. Wprost przeciwnie, uważali, że podporządkowanie się im było absolutnym obowiązkiem chrześcijańskim (Meyendorff 2007: 66).

Istotny dla naszych rozważań o stosunku Kościoła prawosławnego do wojny jest wniosek, że niezwykła pozycja, jaką monastycyzm wraz ze swoimi eschatologicznymi wartościami zajmował w bizantyjskim chrześcijaństwie, zaowocował brakiem w nim „teologii wartości ziemskich” (Meyendorff 2007: XV). Teologia prawosławna nie była, tak jak na Zachodzie, „racjonalnym wnioskowaniem z «objawionych» przesłanek, tj. z Pisma Świętego czy twierdzeń kościelnego magisterium” (Meyendorff 2007: XVIII). W tradycji wschodniej, jak zauważa Włodzimierz Łoski, nigdy nie było scholastyki. Dlatego poznanie Boga

dokonywać się będzie zawsze na drodze, której właściwym końcem nie jest poznanie, lecz zjednoczenie, przeobstwienie. Nie będzie to więc nigdy teologia abstrakcyjna, posługująca się pojęciami, lecz teologia kontemplacyjna, wznosząca umysł do rzeczywistości, które przekraczają rozumienie (Łoski 1989: 38, 91).

Należy również wspomnieć, że to właśnie w kręgach monastycznych rozwijała się wspomniana już wcześniej idea wojny duchowej – zamiast realnych wojen przeciwko najeźdźcom chrześcijanin powinien toczyć bój przeciwko wewnętrznym namietnościom.

Już święty Paweł posłużył się wojskowym językiem, aby opisać bój wiary, odwołując się do dawnych obrazów ze Starego Testamentu, w których Bóg zawsze przyobleka zbroję, aby walczyć ze swoimi wrogami: „W końcu bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Obleczcie pełną zbroję Bożą, abyście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła... Stańcie więc [do walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże” (Ef 6, 10–11, 14–17) (Crepon 1994: 74–75).

Życie mnichów było właśnie taką „długą, nieustanną i straszliwą walką z diabłem, towarzyszem nieodstępnym, którego ataki przybierają przeróżne formy” (Simon 1979: 362). Grzegorz z Nazjanzu (330–390), opisywał, że mnich musi prowadzić duchową walkę (*pneumatikos polemos*) dzień i noc, podobnie inni opisujący demony, z którymi przyszło im się mierzyć, jako przybierające najrozmaitsze postaci – od smoków po hieny. Szatan, który stawał do duchowej walki, często wystawiał całą armię w pełni uzbrojonych i opancerzonych demonów tworzących świetnie wyszkolone szyki piechoty i konnicy oraz atakujących w zwartych formacjach. Mnisi wspólnie ze świętymi walczyli przeciwko nim za pomocą drewnianych krzyży (Dennis 2001: 17–36). Z kolei Ewagriusz z Pontu (345–399) w walce z diabłem posługiwał się słowem:

Słowa, którymi chcemy odpowiedzieć atakującym nas złym duchom, nieprędko przychodzą nam do głowy w godzinie walki, gdyż rozsiane są po całym Piśmie i ciężko je uchwycić, przeto starannie wybraliśmy słowa z Pisma, abyśmy walcząc z demonami, mogli je odeprzeć z całą mocą, jak Filistynów stających do bitwy, my, mężowie silni i żołnierze, którym dowodzi zwycięski król nasz, Jezus Chrystus (2005: 157).

Mnisi, jako żołnierze Chrystusowi, nie tylko odpierali ataki szatana, ale także aktywnie wkraczali na jego terytorium. Daniel Stylita (409–489) mierzył się z de-

monami zamieszkującymi stare kościoły – wkraczał tam „niby dzielny żołnierz szycący się do bitwy przeciwko hordom barbarzyńców” uzbrojony jedynie w niezwykłą broń krzyża (Dennis 2001: 37). Armia Chrystusowa, jaką tworzyli nie tylko pojedynczy mnisi, ale także całe ciało Kościoła, prowadziła więc nieustanną wojnę w domenie ducha.

Pisząc o stosunku Kościoła wschodniego do wojny, nie możemy również zapominać o wpływie, jaki z pewnością miały na niego pisma wczesnochrześcijańskich Ojców Kościoła, którzy mocno krytykowali militarne przedsięwzięcia państwa i próbowali podtrzymać świadomość, że wojna zawsze stanowi skazę, z której należy się oczyścić za pomocą pokuty (Simion 2008: 237). Atenagoras z Aten twierdził, że „żaden chrześcijanin nie może znieść widoku, gdy człowiek zabija drugiego człowieka, nawet gdy jest to sprawiedliwe” (Simion 2008: 237). W pismach wielu Ojców Kościoła wojna była dosłownie zrównywana z morderstwem – nie czyniono rozróżnienia między rozlewaniem krwi w obu tych przypadkach (Cadoux 1919: 57). W Kanonach Hipolita (IV w.) czytamy, że chrześcijanin nie powinien zostawać żołnierzem (Kanon XIV, w: *Kanony Ojców Greckich* 2009), co więcej – żołnierze i urzędnicy

niech nie zabijają nikogo pod żadnym pozorem, nawet jeśli otrzymają rozkaz. Niech nie wkładają na głowę korony. Jeśli ktoś ma władzę, a nie czyni sprawiedliwości, która jest w Ewangelii, niech będzie oddalony i nie modli się z biskupem (Kanon XII, w: *Kanony Ojców Greckich* 2009).

Wielki kanonista Wschodu, święty Bazyli, chociaż przyznawał, że żołnierz musi słuchać rozkazów dowódców, twierdził, iż każdy człowiek, który w czasie wojny zabił drugiego człowieka, winien przez trzy lata na znak pokuty powstrzymać się od przyjmowania komunii (Kanon XVIII, por. McGuckin 2006; Forest 2008; Simion 2008: 541; Dennis 2001: 37; Runciman 1987: 85). Św. Bazyli, zwracając uwagę na konieczność niesienia moralnej odpowiedzialności za popełnione zło zarówno przez przedstawicieli Kościoła, jak i państwa, traktował wojnę jak grzech, nawet gdy była toczona w celach obronnych. Dlatego każdy żołnierz, który w czasie wojennych działań przelał krew wroga, aby dostąpić zbawienia, musiał odbyć obowiązkowy okres duchowego oczyszczenia. W praktyce przestrzeganie wskazówek świętego wyłączało ze wspólnoty wierzących chrześcijańskich żołnierzy, którzy zwłaszcza w okresach przedłużających się kampanii nie byli w stanie przerwać wykonywania swojego zawodu na trzy lata.

Zalecenia te, zbyt rygorystyczne, aby mogły być przestrzegane w państwie nieustannie zagrożonym przez wroga ataki, w praktyce nie były respektowane: „żołnierza bizantyjskiego nikt nie uważał za mordercę” (Runciman 1987: 85). Jak twierdzi Marian Gh. Simion, Kościół prawosławny, choć ostrożny w popieraniu wojen, w niektórych sytuacjach sankcjonował użycie przemocy, zwłaszcza, gdy polityczne władze spodziewały się (a nawet wymuszały) poparcie Kościoła dla militarnych akcji (Simion 2008: 541). Pewnym kompromisem między państwem a Kościołem było stosowanie się przez ten ostatni do zaleceń św. Atanazego, który w *Liście św. Atanazego do mnicha Ammuna* stwierdzał, że „nie jest dobrze zabijać, ale na wojnie niszczenie wroga jest zgodne z prawem i godne pochwały” (Simion 2008: 541). Stosowanie się

przez Kościół wschodni do tego zalecenia umożliwiało sankcjonowanie przemocy użytej przez państwo do obrony swojego terytorium. W miarę, jak rosło zagrożenie ze strony nacierających na bizantyjskie imperium muzułmanów, jak również ze strony krzyżowców, Kościół prawosławny coraz chętniej udzielał poparcia zbrojnym akcjom państwa. Znalazło to odzwierciedlenie w pracach bizantyjskich kanonistów. Jan Zonras tworzący w XII wieku posuwał się nawet do stwierdzenia, że zalecenia św. Bazylego nigdy nie były stosowane (Simion 2008: 541). Inny z kanonistów, Teodor Balsamon, podobnie jak Zonras uważał, że „Kanon św. Bazylego nigdy nie mógł wejść w życie, ponieważ żołnierze zaangażowani w zwycięstwo i zgładzenie wrogów nie mogliby brać udziału w Eucharystii”. Taka sytuacja wydawała się zaś w obliczu wojen z islamem „nie do zniesienia” (Simion 2008: 541, por. Kartachov 1929).

Nie można jednak stwierdzić, że rygorystyczne zalecenia św. Bazylego nie miały żadnego znaczenia i zostały szybko zapomniane w wiekach walk imperium bizantyjskiego o przetrwanie. Mateusz Blastares, kanonista żyjący na przełomie XIII i XIV wieku, twierdził, że zalecenia św. Bazylego mają uzasadnienie nie tylko teologiczne, ale również biblijne i historyczne. Blastares odwoływał się do Starego Testamentu, gdzie jest wyraźnie zaznaczone, że żołnierze, którzy biorą udział w zabijaniu muszą poddać się siedmiodniowemu rytuałowi oczyszczenia się. Bizantyjski myśliciel przywołuje również przypadek dyskusji, jaka odbyła się w X wieku między cesarzem Niceforem II Fokasem a patriarchą Polieuktosem. Cesarz próbował przekonać Kościół, aby ten stworzył prawo pozwalające czcić zabitych na wojnie żołnierzy tak jak świętych męczenników oraz oddawać im hołd za pomocą hymnów i specjalnych świąt. Odpowiedź Kościoła była jednoznacznie negatywna: „jak można zrównywać męczenników z tymi, którzy zginęli w czasie wojny, gdy Bazylii Wielki wyklucza z Eucharystii na okres trzech lat tych, których ręce zostały zbrukane?” (Viscuso 1995: 35–37; por. Dennis 2001: 35; Goodin 2005; Simion 2008: 539).

W rezultacie, jak podkreśla wielu prawosławnych teologów i historyków, w tradycji wschodniego chrześcijaństwa nie odnajdujemy koncepcji „wojny sprawiedliwej” (łac. *bellum iustum*), to znaczy wojny moralnie uzasadnionej przez spełnienie pewnych określonych prawnie wymagań (Harakas 2003; Simion 2007; Dennis 2001; MacGuckin 2004; Forest 2008; LeMasters 2009).

Zainteresowany tym zagadnieniem ojciec Stanley Harakas zauważył, że ani w patrystycznych źródłach, ani w bizantyjskich podręcznikach wojskowych, ani we współczesnych wypowiedziach prawosławnych hierarchów nie można odnaleźć pozytywnej oceny moralnej wojny, choć jednocześnie przyznaje się, że w pewnych okolicznościach wojna może być niezbędna dla ochrony niewinnych i ograniczenia jeszcze większego zła (Harakas 2003; por. Forest 2008; MacGuckin 2004; LeMasters 2009). W tym kontekście wojna może być nieuniknioną alternatywą, niemniej zawsze pozostaje złem – wojna może być „usprawiedliwiona”, ale nie oznacza to, że jest ona wojną „sprawiedliwą” (Harakas 1986: 259). Harakas podkreśla również fakt, że w historii Bizancjum nie odnajdziemy przypadków religijnych krucjat<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Jedyny wyjątek może stanowić wojna cesarza Herakliusza przeciwko Persom (622–630), aczkolwiek wśród badaczy panują mieszane opinie, czy można nazwać ją „krucjatą” w zachodnim tego słowa znaczeniu (por. Dennis 2001: 34–35; Harakas 1981; Harakas 2003).

George T. Dennis, przyglądając się bizantyjskim podręcznikom wojskowym, zauważył, że ich przesłanie jest jasne: wojna zawsze jest grzechem, „największym złem ze wszystkiego”, dlatego należy jej unikać za wszelką cenę (Dennis 2001: 37). Cesarz Leon VI (886–912), autor pracy *Taktyka*, we wstępie pisze: „Musimy zawsze przedkładać pokój nad wszystko inne i powstrzymywać się od wojen” (za: Dennis 1997: 165), co wydaje się, biorąc pod uwagę zachodnie standardy, dziwnym początkiem wojskowego traktatu. Zamiast walki Bizantyjczycy woleli wykorzystywać dyplomację, przekupstwo, tajne działania, płacenie danin, nastawianie jednych plemion przeciwko drugim. Do wojny uciekano się w ostateczności. Była ona uważana za niekorzystną nie tylko z moralnego, ale także praktycznego punktu widzenia, pociągała bowiem za sobą duże ryzyko i koszty (Dennis 2001: 37). Dlatego w wojskowym traktacie z VI wieku, którego autorstwo jest przypisywane cesarzowi Maurycjuszowi, czytamy, że „otwarte zapasy z nieprzyjacielem, nawet gdy zwycięstwo nad nim jest oczywiste, mimo wszystko nie są wolne od niebezpieczeństwa i strat...”. Dlatego:

Nie zawsze należy rozpoczynać z nieprzyjacielem otwartą walkę, lepiej jest pokonać go przebiegłością lub nieprzewidzianymi napadami lub też pozbawieniem żywności, gdyż w boju główną rolę odgrywa najczęściej nie męstwo, lecz szczęście (Maurycjusz *Strategikon* za: Razin 1958: 560).

Rozwiązania proponowane przez Maurycjusza bywają porównywane z tymi, które Sun-Tzu zawarł w swojej słynnej *Sztuce Wojny*. Obaj strategowie proponują uniknięcie walnej bitwy, traktując ją jako ostateczny środek w rozwiązywaniu konfliktów (Petersen 1992).

Historykom zachodnim, nawykłym do podziwiania przewag wojennych – zauważa Steven Runciman – postępowanie wielu bizantyjskich mężów stanu wydaje się tchórzliwe lub przebiegłe, jednakże sprężyną ich działania było przeważnie autentyczne pragnienie uniknięcia rozlewu krwi (1987: 85).

Jedną z najbardziej typowych umysłowości bizantyjskich, Anna Komnena, „uważa wojnę za godną potępienia, za ostatnią deskę ratunku, gdy wszystko inne zawiodło, w istocie rzeczy za przyznanie się do klęski” (Runciman 1987: 86; por. Dennis 2001: 38). Dlatego śmierć na polu bitwy nie przydawała blasku, a śmierć w walce z niewiernymi nie uważano za męczeństwo. Wojna była traktowana jako działalność godna ubolewania, chociaż niekiedy niemożliwa do uniknięcia. I rzeczywiście, jak zauważają historycy, w historii Bizancjum nie spotyka się wojen napastniczych (Dennis 2001: 38–39; Johnson 1993; Runciman 1987: 85). Inaczej niż na Zachodzie, wojna nie była tu cenioną przez arystokratów rozrywką służącą zaprezentowaniu swojej odwagi i męstwa (Dennis 2001: 38). Także wśród zasług cesarzy przez długi okres historii nie wymieniano zwycięstw na polu walki. Według pism cesarza Bazylego I cesarz nie jest „wojownikiem, lecz twórcą pokoju”, a od szlachetności ciała bardziej cenne jest piękno jego duszy (Kazhdan, Epstein 1985: 111). Dlatego militarne zwycięstwa bizantyjskich władców nie były wspomniane w ich biografjach. Pisarz bizantyjski z XI wieku Kekaumenos, przedstawiając tradycyjny obraz bizantyjskiego cesarza, wśród jego cnót wymienia męstwo, sprawiedliwość, cnotliwość oraz rozum, nie wspominając jednak o wojskowej odwadze (Kazhdan, Epstein 1985: 112).

Te deklarowane przez cesarstwo wartości często miały niewiele wspólnego z rzeczywistością. Cesarstwo nieustannie było skłonne nadawać sobie sakralny charakter i podporządkowywać boski plan zbawienia swym własnym doczesnym interesom (Meyendorff 2007: XV). Ten sam Leon VI, który w swoich traktatach chwali wartość pokoju, ubolewa, że od chwili, gdy wraz z buntem pierwszych rodziców, za podszeptem wroga ludzkiej rasy – szatana, na świat wkroczył grzech, ludzie są zmuszeni prowadzić wojny z tymi, którzy ulegają podszeptom złego, to znaczy z tymi, którzy rozpoczynają niegodziwą wojnę, wkraczając na terytorium cesarstwa. Cesarz zapewnia swoich dowódców, że prowadząc wojnę ze sprawiedliwych przyczyn (czyli obrony bądź pragnienia odzyskania wcześniej posiadanych terytoriów), Bożą sprawiedliwość z pewnością będą mieli po swojej stronie (Dennis 2001: 38).

Również stosunek cesarstwa do wojennych zasług szybko się zmienił – cesarze, którzy uprzednio nie eksponowali swoich militarnych zalet, zaczęli mocno je podkreślać (Kazhdan, Epstein 1985: 112). Do tradycyjnych cesarskich cnót dołączyło szlachetne urodzenie oraz wojskowa sprawność. Militaryzacja obrazu władcy, jak zauważają Aleksander P. Kazhdan i Ann Wharton Epstein, znalazła odzwierciedlenie w cesarskim ceremoniale i ikonografii. W XI wieku do łask powrócił stary rzymski zwyczaj proklamacji cesarza przez podniesienie go przez żołnierzy na tarczy, a na cesarskich wizerunkach pojawiły się takie atrybuty, jak zbroja czy miecz (Kazhdan i Epstein 1985: 113–116; por. Haussig 1980: 192–193). Ta swoista „militaryzacja obrazów” nie ograniczała się tylko do osoby cesarza, ale obejmowała również wizerunki arystokratów, a nawet świętych, którzy w rycerskich zbrojach byli przedstawiani jako obrońcy Chrystusa bądź Maryi (Kazhdan, Epstein 1985: 116). Także Kościół w tych wiekach coraz częściej ulegał będzie presji państwa i błogosławił wojny prowadzone w obronie chrześcijańskiej wiary.

Rozważając stosunek Bizantyjczyków do wojen, nie możemy zapominać o fakcie, że w pewnym sensie wszystkie prowadzone przez nich wojny były święte, ponieważ święty był cesarz, który je legitymizował. Wojny były wypowiedane przez cesarza i prowadzone w imieniu cesarstwa. Jak jednak wskazuje George T. Dennis, sam ten fakt, jak również religijne praktyki związane z bizantyjską wojną, nie czynią jej jeszcze „wojną świętą”. Bizancjum nie prowadziło wojen ofensywnych, podpierających się Bożą legitymizacją czy boską wolą (Dennis 2001). Wojenna przemoc zawsze otrzymywała negatywną moralną etykietę i była wypowiedana jedynie w obliczu konieczności. Nawet ofensywne kampanie na wrogie terytoria miały na celu odzyskanie i ochronę terenów, które należały do bizantyjskiego imperium (Dennis 2001: 38; Runciman 1987: 85). Walki Bizancjum były zawsze toczony w imieniu ojczyzny, cesarza, braci, społeczności chrześcijańskiej, nie zaś w imieniu samego Boga, co nie pozwalało patrzeć ich etykietą „świętych wojen” (Dennis 2001: 39).

Jak widzimy, podejście Kościołów wschodniego i zachodniego do wojny znacznie się różni. Na gruzach zachodniego cesarstwa Kościół rzymski zajął miejsce w politycznej próżni i stał się aktywnym podmiotem w walce o władzę – nie tylko duchową, ale również świecką. Hierarchia kościelna, pełniąc jednocześnie funkcje administracyjne, musiała angażować się w prowadzone w obronie chrześcijańskich



narodów wojny. Perspektywa prawna stała się osią rozwoju Kościoła zachodniego i rozwijanej przez niego teologii. Czynniki te stworzyły podatny grunt do rozwoju teorii wojny sprawiedliwej, która osiągnęła swój pełny wyraz w myśli scholastycznej. Wojna, skoro niemożliwa do wyeliminowania z ziemskiego społeczeństwa, ujęta została w jasne reguły i włączona w nurt chrześcijańskiego życia.

Odmienne w Bizancjum – Kościół starał się stać w moralnej opozycji wobec wojny, traktując ją jako zło, niezależnie od słusznych przyczyn, które mogły ją wywołać. Funkcja Kościoła, pozbawionego większego wpływu na politykę wojenną cesarstwa, została ograniczona do działań doradczych oraz do wspierania tej polityki. Hierarchia kościelna w teorii została pozbawiona możliwości rządzenia w sferze publicznej, choć rozdział kompetencji zawarty w szóstej Noweli Justyniana w praktyce powodował wiele niejasności i zatargów. Monastycyzm, silnie wpływający na życie wschodnich chrześcijan, zwracał uwagę na wojnę duchową toczoną we wnętrzu każdego człowieka z diabelskimi siłami własnych namiętności. Kanony Ojców Kościoła, które często jednoznacznie potępiają zawód żołnierza i głoszą niedopuszczalność zabijania nawet w czasie wojny, stanowiły wzorzec doskonałości chrześcijańskiego życia.

Tak nakreślony obraz nie jest oczywiście wolny od uproszczeń i generalizacji. Bizancjum było uwikłane w wiele konfliktów wspieranych przez Kościół, a mających na celu nie tylko obronę cesarstwa, ale też „rozszerzenie zbawczej przestrzeni” na inne terytoria. W związku z zagrożeniami, przed jakimi stanęło wschodnie cesarstwo, chrześcijańska wiara, aby przetrwać, musiała być broniona siłą militarną (Harakas 1993: 89). Zdaniem Mariana Gh. Simiona na stosunek Kościoła wschodniego do wojny wpływ wywarła islamska teoria świętej wojny, dżihadu, co odzwierciedliło się między innymi w rytuale błogosławieństwa żołnierzy i ich broni przed bitwą, jako tych, którzy „bronią prawdy Chrystusa” (Simion 2008: 539–540; por. Dennis 2001: 32–33). Wojsko odgrywało wybitną rolę zarówno w elekcji cesarza, jak i jego późniejszej polityce. Stopniowo arystokracja wojskowa przejmowała uprawnienia cesarza, pozbawiając go realnej władzy (por. Haussig 1980: 192–195, 418; Evert-Kappesowa 1988: 36–84).

Z kolei choć na Zachodzie ślady pacyfizmu zawarte w dziełach Tertuliana, Orygena i Laktancjusza zostały porzucone, nie można stwierdzić, że zachodnie chrześcijaństwo było wolne od rozterek duchowych dotyczących dopuszczalności moralnej zabijania ludzi na wojnach. Zarówno na przełomie IV/V wieku, jak i później pojawiały się na Zachodzie dzieła krytykujące udział chrześcijan w wojnie i wzywające do pokoju. Sulpicjusz Sewer i Paulin z Noli uważali wyrzeczenie się zawodu wojskowego za postawę zalecaną nie tylko dla duchownych, ale także dla wszystkich, którzy chcą osiągnąć doskonałość chrześcijańskiego życia. Żołnierze byli zobowiązani do przestrzegania rytuałów pokutnych, choć jeśli walczyli w wojnie sprawiedliwej, była ona jedynie symboliczna (Contamine 1999: 272–277; Nicolle 2008: 20).

Chrześcijanie, stając przed problemem wojen, zdawali sobie sprawę, że ludzka rzeczywistość została skażona grzechem i śmiercią przez nieposłuszeństwo pierwszych rodziców. Wnioski, jakie wyciągali z tej sytuacji, bywały jednak diametralnie odmienne. Brak jednoznacznych wskazówek zawartych w Piśmie Świętym sprawia,

że postawy Kościołów i ich wiernych oscylują od całkowitego odrzucenia rozlewu krwi i nieangażowania się w wojny, niezależnie od ich przyczyn, po postawę akceptacji, a nawet aprobowania wojen toczonych w imieniu chrześcijańskiej religii. W artykule został przedstawiony stosunek do tych kwestii Kościoła bizantyjskiego, wahającego się pomiędzy zaleceniami wynikającymi z pism Ojców Kościoła i propagowanymi przez monastycyzm a wymaganiami sytuacji historycznej i presją wywieraną przez cesarstwo.

## Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia*, 1965, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa.
- Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, 2004, Biblioteka Ojców Kościoła nr 23, przeł. K. Kochańczyk, ks. J. Naumowicz, M. Przyszychowska, oprac. M.H. Congourdeau, ks. J. Naumowicz, Kraków.
- Bazyli Wielki, 1994, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przeł. i oprac. ks. J. Naumowicz, Kraków.
- Cadoux J., 1919, *The Early Christian Attitude to War*, London.
- Contamine Ph., 1999, *Wojna w średniowieczu*, przeł. M. Czajka, Warszawa.
- Crepon P., 1994, *Religie a wojna*, przeł. Ewa Burska, Gdańsk.
- Cyceron, 1998, *O Państwie*, oprac. I. Żółtowska, Kęty.
- Dębiński A., Kuryłowicz M., 1998, *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie*, Lublin.
- Dennis G.T., 1997, *The Byzantines at Battle*, [w:] K. Tsiknakis (red.), *Byzantium at War*, Athens, s. 165–178.
- Dennis G.T., 2001, *Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium*, [w:] A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (red.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, D.C., s. 31–39.
- Evert-Kappesowa H., 1988, *Historie Konstantynopolskie*, Łódź.
- Ewagriusz z Pontu, 2005, *O sporze z myślami (Antirrheticus)*, przeł. L. Nieścior OMI, B. Spieralska, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2, przeł. M. Grzelak, L. Nieścior OMI, A. Ziernicki, B. Spieralska, Kraków, s. 157–233.
- Flis A., 2005, *Czego się Zachód nauczył od Wschodu w XX wieku?*, [w:] J. Danecki, A. Flis (red.), *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, Kraków, s. 13–45.
- Forest J., 2008, *Orthodox Christians and Conscientious Objection*, dostępny w: [www.incommunion.org/2005/08/06/orthodox-christians-and-conscientious-objection/](http://www.incommunion.org/2005/08/06/orthodox-christians-and-conscientious-objection/) [pobrano 14.03.2010].
- Goodin D.K., 2005, *Just War Theory and Eastern Orthodox Christianity: A Theological Perspective on the Doctrinal Legacy of Chrysostom and Constantine-Cyril*, „Theandros: An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy”, nr 3, t. 2, wiosna.
- Harakas S., 1981, *The Morality of War*, [w:] J. Allen (red.), *Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought*, Crestwood, New York.
- 1986, *The N.C.C.B. Pastoral Letter, The Challenge of Peace: An Eastern Orthodox Response*, [w:] Ch.J. Reid (red.), *Peace in a Nuclear Age: The Bishops' Pastoral Letter in Perspective*, Washington, D.C.
- 1993, *Peace in a Nuclear Context*, „The Greek Orthodox Theological Review”, nr 1–4, t. 23, s. 81–90.
- 2003, *No Just War in the Fathers*, dostępny w: [www.incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/](http://www.incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/) [pobrano 14.03.2010].

- Johnson P., 1993, *Historia chrześcijaństwa*, przeł. L. Engelking, M. Iwińska, A. Kaniewski, P. Paszkiewicz, J. Prokopiuk, Gdańsk.
- Kanony Ojców Greckich*, 2009, *Synody i kolekcje praw*, t. III, przeł. S. Kalinkowski, J. Szymańczyk, M. Mucha, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków.
- Kartachov A., 1929, *The Sanctity of the Military Endeavour*, [w:] *Leaflets of St. Sergius*, Paris, dostępny w: [www.incommunion.org/2004/10/18/thesanctity-of-themilitaryendeavour/](http://www.incommunion.org/2004/10/18/thesanctity-of-themilitaryendeavour/) [pobrano 14.03.2010].
- Kazhdan A.P., Epstein W.A., 1985, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Kowalska-Stus H., 2007, *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII*, Kraków.
- Krieger K.S., 2004, *Przemoc w Biblii*, przeł. A. Wałęcki, Kraków.
- LeMasters Ph.Fr., 2009, *May Christians Kill?*, [w:] Fr.Ph. LeMasters, *The Goodness of God's Creation. How to Live as an Orthodox Christian: A Guide to Orthodox Ethics*, Salisbury.
- Łoski W., 1989, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa.
- Mango C., 1980, *Byzantium. The Empire of the New Rome*, London.
- McGuckin J., 2004, *Nonviolence and Peace Traditions in Early & Eastern Christianity*, dostępny w: [www.incommunion.org/2004/12/29/nonviolenceand-peace-traditions/](http://www.incommunion.org/2004/12/29/nonviolenceand-peace-traditions/) [pobrano 14.03.2010].
- McGuckin J., 2006, *St. Basil's Guidance on War and Repentance*, dostępny w: [www.incommunion.org/2006/02/19/st-basil-on-war-and-repentance/](http://www.incommunion.org/2006/02/19/st-basil-on-war-and-repentance/) [pobrano 14.03.2010].
- Meyendorff J., 2007, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków.
- Minois G., 1998, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa.
- Mozgoł R., 2008, *Teologia wojny*, Biała Podlaska–Chorzów.
- Nicolle D., 2008, *Wojny za wiarę. Chrześcijaństwo i dżihad 1000–1500*, przeł. B. Spieralska, Warszawa.
- O'Callaghan P., 2002, *Peace and War in The Eastern Orthodox Church*, cz. 1 „Meggenger”, dostępny w: [www.stgeorgecathedral.net/](http://www.stgeorgecathedral.net/) [pobrano 14.03.2010].
- 2003, *Peace and War in The Eastern Orthodox Church*, cz. 2 „Meggenger”, dostępny w: [www.stgeorgecathedral.net/](http://www.stgeorgecathedral.net/) [pobrano 14.03.2010].
- O'Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, 2002, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, przeł. ks. J. Ożóg SJ, B. Żak, Kraków.
- Pelikan J., 2009, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, przeł. M. Piątek, Kraków.
- Petersen Ch.C., 1992, *The Strategikon. A Forgotten Military Classic*, „Military Review”, sierpień, dostępny w: [www.au.af.mil/au/awc/awcgate/strategikon/strategikon.htm](http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/strategikon/strategikon.htm) [pobrano 14.03.2010].
- Piontek P., 2007, *Kościół wobec wojny (cz. I od I do XV w.)*, dostępny w: [www.ordynariat.wp.mil.pl/pl/263\\_81.html](http://www.ordynariat.wp.mil.pl/pl/263_81.html) [pobrano 14.03.2010].
- Przybył E., 2006, *Prawosławie*, Kraków.
- Runciman S., 1968, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge.
- Runciman S., 1987, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1, *Pierwsza krucjata i założenie Królestwa Jerozolimskiego*, przeł. J. Schwarzkopf, Warszawa.
- Simion M.Gh., 2008, *Seven Factors of Ambivalence in Defining a Just War Theory in Eastern Christianity*, [w:] M.Gh. Simion, I. Tălpășanu (red.), *Proceedings The 32<sup>nd</sup> Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and Sciences*, Montreal.
- Simion M., 1979, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa.

- Viscuso P., 1995, *Christian Participation in Warfare: A Byzantine View*, [w:] T.S. Miller, J. Nesbitt (red.), *Peace and War in Byzantium Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, Washington, D.C.
- Zaleski W., 1989, *Święci na każdy dzień*, Warszawa.

