Łukasz Choroszczak
email: lchoroszczak@student.wsb-nlu.edu.pl
ORCID: 0009-0007-9596-3035
Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University

Prawo rzymskie a chrześcijaństwo – przenikanie się wzajemnych relacji od powstania chrześcijaństwa do dynastii Macedońskiej

Roman Law and Christianity — Mutual Legal Relations from the Emergence of Christianity to the Macedonian Dynasty

DOI: 10.66935/978-83-65926-17-3.09

© 2025 Łukasz Choroszczak
Praca opublikowana na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0).
Treść licencji dostępna jest pod adresem: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.pl

Cytuj jako: Choroszczak, Ł. (2025). Prawo rzymskie a chrześcijaństwo – przenikanie się wzajemnych relacji od powstania chrześcijaństwa do dynastii Macedońskiej. W: J. Lizak, M. W. Sidor (red.), *Nowe wyzwania w naukach społecznych i technicznych: podejście interdyscyplinarne* (T. 2). (s. 147-169). Wydawnictwo WSB-NLU.

Streszczenie: Artykuł analizuje ewolucję relacji między prawem rzymskim a chrześcijaństwem od I wieku n.e. do epoki dynastii macedońskiej, ze szczególnym uwzględnieniem chrystianizacji prawa publicznego i prywatnego. Zastosowano metodę historyczno-prawną, dogmatyczną analizę źródeł normatywnych oraz metodę komparatystyczną. Analizie poddano m.in. reskrypty cesarskie, Codex Theodosianus, Corpus Iuris Civilis i bizantyjską Eklogę. Badanie wykazuje, że chrystianizacja prawa prowadziła do sakralizacji instytucji państwowych, humanizacji wybranych norm oraz zaostrzenia regulacji przeciw herezjom. Proces ten stworzył trwałą syntezę prawa rzymskiego i etyki chrześcijańskiej.

Abstract: This article examines the development of the relationship between Roman law and Christianity from the 1st century AD to the period of the Macedonian dynasty, with particular attention to the Christianization of public and private law. The study uses the historical-legal method, dogmatic analysis of normative sources, and the comparative method. The analysis includes imperial rescripts, the Codex Theodosianus, Corpus Iuris Civilis, and the Byzantine Ecloga. The study shows that the Christianization of law led to the sacralization of state institutions, the humanization of selected legal rules, and stricter regulations against heresy. This process created a lasting synthesis of Roman law and Christian ethics.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, prawo bizantyńskie, niewolnicy, prawo rzymskie, *Corpus Iuris Civilis,* Ekloga

Keywords: Christianity, Byzantine law, slaves, Roman law, *Corpus Iuris Civilis*, *Ecloga*

Wprowadzenie

Rzymskie początki państwowości były ściśle związane z prawem. Długą tradycję prawną (Beard, 2024, s. 131) zapoczątkowała bowiem Ustawa XII Tablic (Zabłocka, 2008, s. 415-424) wydana w latach 449-451 p.n.e. *Imperium Romanum* jako kolebka naszej cywilizacji przyniosło wiele rozwiązań prawnych stosowanych do dziś. Przez wieki prawo rzymskie znajdowało się pod wpływem wielu idei oraz nurtów, które wraz z rozwojem państwa ewoluowały (Rataj, 2018, s. 6-12). Powstanie pierwszych wspólnot chrześcijańskich i późniejszy rozrost tej organizacji zaowocowały przenikaniem idei i wartości tej nowej religii do prawa rzymskiego. Analiza listu Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana, panującego w latach od 27 stycznia 98 do 9 sierpnia 117 r., w gruntowny sposób ukazuje administracyjne podejście do chrześcijaństwa i problemu, jak należy obchodzić się z nową religią. Możemy nie tylko dostrzec sam fakt przemian aktów prawnych, lecz także towarzyszące im przemiany kulturalno-społeczne, które zmieniły postrzeganie nowej religii oraz tego, jak funkcjonowało państwo. Proces ten nie był dynamiczny, lecz powolny i stopniowy. Spojrzenie na cały proces w ujęciu holistycznym sprowadza się do zdefiniowania przemian w państwie pod wpływem chrześcijaństwa nie w kategoriach rewolucyjnych, lecz syntezy starego *ius strictum* z nowym, pragmatycznym podejściem do realiów prawno-społecznych późniejszych epok. Rozpoczynając analizę prawną od Kodeksu teodozjańskiego, możemy zauważyć postępującą chrystianocentralizację prawa oraz coraz szerszą regulację prawa sakralnego i świeckiego.

Podboje kolejnych ziem oraz zawieranie sojuszy: *foedera*, *civitates* i *foederatae* (Piegdoń, 2015, s. 379) powodowały, że republika rzymska systematycznie poszerzała swoje granice (Beard, 2024, s. 160-166) i umacniała pozycję w basenie Morza Śródziemnego oraz poza nim (Piegdoń, 2015, s. 375-376). Powstanie pryncypatu i przekształcenie republiki w *Imperium Romanum* doprowadziły do dalszej ekspansji terytorialnej, a legiony rzymskie tłumiły zagrożenia zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Wojna pomiędzy Rzymem a sprzymierzeńcami jest jednym z wielu przykładów niestabilności wewnętrznej imperium (Beard, 2024, s. 215).

W wyniku interwencji Rzymu w konflikt dynastyczny w Judei doszło do bezpośrednich kontaktów politycznych z ludnością wyznania mojżeszowego (den Hollander, 2014, s. 105-120; por. „Electrum", 2014, s. 189-191). Doprowadziło to do uzależnienia Judei od Rzymu, a w późniejszym okresie do jej całkowitego podporządkowania (Atkinson, 2017, s. 137-139). Herod Wielki (Jacobson i Kokkinos, 2010, s. 112-113), mianowany namiestnikiem, pozostawał lojalny wobec Rzymu, jednak jego rządy były niepopularne wśród poddanych (Kogon i Fontaille, 2019, s. 205-207). Judaizm wyróżniał się na tle innych religii starożytnego świata monoteizmem; wyjątek stanowił jedynie zaratusz-

trianizm (Gray, 1902, s. 153-184; Yücel, 2021, s. 45-46). W okresie poprzedzającym powstanie żydowskie judaizm był silnie przeniknięty nurtem mesjanistycznym, który skupiał się wokół ugrupowań społeczno-polityczno-religijnych, takich jak zeloci, sykariusze, saduceusze i faryzeusze (Jordán, 2020, s. 6-7). Część z nich koncentrowała się na walce o niepodległość Judei, inne natomiast na interpretacji i studiowaniu świętych ksiąg (Berthelot, 2021, s. 330-331).

Działalność Jezusa Chrystusa i jego uczniów rozpoczęła się w okresie niestabilnym politycznie, w społeczeństwie targanym wewnętrznymi konfliktami. Nauczanie Chrystusa (*Christos* – „namaszczony"), o którym wspomina Józef Flawiusz w *Testimonium Flavianum*, zapoczątkowało proces kształtowania się chrześcijaństwa oraz pierwszych wspólnot kierowanych przez biskupów (łac. *episcopus*, gr. *ἐπίσκοπος*) (Klinger, 1976, s. 601-602). Apostołowie, kontynuując nauki Chrystusa, zakładali pierwsze biskupstwa, które z biegiem czasu rozwijały się i budowały własne tradycje liturgiczne.

Powstanie arcybiskupstw, określanych później mianem starożytnych patriarchatów, a także edykt mediolański, otworzyły drogę do uznania chrześcijaństwa za religię państwową. Rzymskie prawo oraz rozbudowany system administracyjny, w obliczu postępujących przemian społecznych i religijnych, musiały dostosować się do nowej rzeczywistości.

W przedstawionym artykule podjęto próbę ukazania w sposób holistyczny transfiguracji prawa rzymskiego i chrześcijaństwa. Skupiono się na przedstawieniu analizy prawno-historycznej. Celem artykułu jest również przeanalizowanie okoliczności prawnych oraz tego, w jaki sposób prawo i religia odpowiadają na potrzeby państwa i społeczeństwa. Zilustrowano w nim nie tylko problematykę chrystianizacji prawa, ale również problem herezji oraz reakcję państwa na nią poprzez analizę *Eklog* Leona III i *Epanagoge*.

Stosunek prawny Imperium Rzymskiego do tworzącej się religii oraz pierwszych chrześcijan (od I wieku naszej ery do edyktu mediolańskiego)

Rzymska biurokracja a początki nowej religii w basenie Morza Śródziemnego

Chrześcijaństwo w pierwszych wiekach nie miało statusu religii państwowej, a zatem nie mogło w istotny sposób odcisnąć piętna na rzymskim prawodawstwie. W konsekwencji regulacje prawne mogły dotyczyć wyłącznie konkretnych osób, a nie instytucji kościelnych w znaczeniu znanym z epok późniejszych.

Stosunek prawa do nowego ruchu religijnego, początkowo obejmującego niewielką grupę osób pochodzenia semickiego, nie mógł być jednoznacznie uregulowany, ponieważ Kościół jako instytucja nie był jeszcze w pełni rozwinięty. Podstawowe pojęcia, takie jak prezbiter czy diecezja (*eparchia*), albo nie istniały, albo znajdowały się we wczesnej

fazie formowania (Bielak, 2011, s. 24-29). Posługa kapłańska w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie była również tak sformalizowana ani podporządkowana prawu kanonicznemu czy świeckiemu, jak w okresach późniejszych.

Wybór osób pełniących funkcje przywódcze w gminach chrześcijańskich był w dużej mierze kwestią wspólnoty wiernych, a nie rozbudowanej hierarchii (Bielak, 2011, s. 24, 34–38). Przykładem tego jest praktyka aklamacji poprzez okrzyki ἄξιος („godzien") (Sokolof, 2001, s. 145), którymi wspólnota wyrażała aprobatę dla kandydatów do posługi. Podział pomiędzy chrześcijanami a wyznawcami judaizmu ukształtował się stosunkowo późno, bo dopiero około II wieku n.e., co dodatkowo utrudniało jednoznaczne zakwalifikowanie chrześcijaństwa w rzymskim porządku prawnym.

Prawo rzymskie mogło jednak oddziaływać na losy poszczególnych osób, takich jak Jezus (Sobczyk, 2013, s. 236), apostołowie czy późniejsi męczennicy. Najbardziej znanym przykładem ingerencji rzymskiego aparatu władzy jest proces i ukrzyżowanie (Sobczyk, 2013, s. 234-235) Jezusa. Również uwięzienie i egzekucja Jana Chrzciciela (Mk 6, 14-16) ukazują funkcjonowanie władzy karnej, choć w tym przypadku decyzja zapadła z rozkazu Heroda Antypasa (Tyson, 1960, s. 242). Pośpieszna egzekucja Jana, motywowana osobistą zemstą Heroda, odbyła się bez formalnego procesu, co z perspektywy rzymskich standardów prawnych mogło budzić wątpliwości, choć niekoniecznie stanowiło bezpośrednie przestępstwo wobec Rzymu.

Proces Jezusa miał charakter dwojaki (Sobczyk, 2013, s. 240). Został On uznany za winnego w świetle prawa żydowskiego (Łabuda, 2014, s. 129-134), natomiast wobec władzy rzymskiej przedstawiono go jako zagrożenie polityczne. Rzymski namiestnik mógł teoretycznie oskarżyć Jezusa o *crimen laesae maiestatis* (obrazę majestatu), przewidziane w *lex Iulia de maiestate* (Wojtczak, 2014, s. 208-212), najprawdopodobniej uchwalonej w 27 r. p.n.e. Należy jednak podkreślić, że zastosowanie tego zarzutu wobec Jezusa pozostaje hipotezą historyków, a źródła nie potwierdzają go jednoznacznie.

Tego rodzaju regulacje prawne umożliwiały eliminowanie jednostek uznawanych za niewygodne lub potencjalnie niebezpieczne dla porządku cesarskiego, do których Rzymianie mogli zaliczać również chrześcijan. Ważnym momentem w kształtowaniu się struktur chrześcijańskich był Sobór Jerozolimski z 49 r. n.e., który doprowadził do odejścia od części praktyk judaistycznych, ograniczających napływ nowych wyznawców (Rakocy, 1996, s. 140-141). Decyzje te stały się istotnym impulsem dla dalszej ekspansji chrześcijaństwa w świecie śródziemnomorskim.

Wraz z upowszechnianiem się chrześcijaństwa w tkance społecznej Imperium Rzymskiego, zarówno w wymiarze prawnym, jak i społeczno-kulturowym, coraz częściej dochodziło do prześladowań. Chrześcijanie byli oskarżani między innymi o nielegalne zgromadzenia (*coetus illicitus*) (Valero, 1982, s. 82), *sacrilegium*, uprawianie zbrodniczej magii oraz obrazę majestatu. Oskarżenia te wynikały z obaw Rzymian przed nową religią i sposobem jej postrzegania. Postępowanie karne wobec nich obejmowało zazwyczaj pięć etapów: aresztowanie, uwięzienie, przesłuchanie, wydanie wyroku oraz jego wykonanie (Valero, 1982, s. 81).

Między wiarą a procedurą – pierwsze kontakty rzymian z chrześcijaństwem w dobie cesarzy-biurokratów

Cesarz Neron według tradycji chrześcijańskiej był największym oprawcą chrześcijaństwa I w. n.e. Pierwsze prześladowania chrześcijan miały miejsce za panowania Nerona (Valero, 1989, s. 71) i były bezpośrednio związane z pożarem Rzymu w 64 r. n.e. (Gula, 2024, s. 332-333). Katastrofa ta dotknęła całe rodziny, pozbawiając je domów i podstawowych środków do życia; pożary powracały mimo prób ich ugaszenia, wywołując chaos i zamieszanie. Lud obarczył odpowiedzialnością za pożar samego cesarza, co nie zostało złagodzone nawet przez działania Nerona mające na celu pomoc ofiarom.

Wkrótce jednak uwagę społeczeństwa skierowano na chrześcijan, którzy stali się obiektem represji. *Tacitus*, *Annales* XV (Tacyt, ok. 115/1957, XV, s. 460-461) opisuje, że Neron skazał chrześcijan na surowe kary, nie tyle za udział w pożarze, ile z powodu „nienawiści do rodzaju ludzkiego". Egzekucje odbywały się w ogrodach i na cyrkowych arenach, a sam cesarz uczestniczył w widowisku, co nadało represjom charakter bardziej demonstracyjny niż prawny.

Z relacji Tacyta wynika, że wobec chrześcijan stosowano kary arbitralne i brutalne, a działania cesarza miały charakter oportunistyczny, podporządkowany psychologii tłumu, a nie obowiązującym normom prawa rzymskiego. W tym sensie represje Nerona nie były wynikiem systematycznego zastosowania prawa, lecz jednostkowym rozwiązaniem kryzysowym. Niemniej jednak prześladowania te zostały później uznane w orzecznictwie i literaturze prawniczej za pseudo-prawny precedens, do którego odwoływano się przy kolejnych wystąpieniach cesarstwa wobec chrześcijan.

W kontekście prawa rzymskiego epizod ten uwypukla zasadniczą różnicę między formalnym stosowaniem prawa a działaniami politycznymi cesarza. W przeciwieństwie do późniejszych interwencji administracyjnych, takich jak działania Pliniusza Młodszego w Bitynii i reskrypty Trajana czy Hadriana, prześladowania Nerona miały charakter *ad hoc*, nie były uregulowane przepisami ani procedurą procesową, a odpowiedzialność karna była uzależniona wyłącznie od woli władcy i dynamiki tłumu.

W ten sposób wydarzenia z 64 r. n.e. stanowią pierwszy etap w historii relacji między państwem rzymskim a chrześcijanami, pokazując zarówno potencjalne niebezpieczeństwo arbitralności władzy, jak i późniejszą potrzebę wypracowania procedur prawnych w postępowaniach wobec nowej grupy religijnej.

W zaistniałych okolicznościach urzędnicy cesarscy stosujący prawo w praktyce często musieli ubiegać się o *rescriptum* (Rozwadowski, 1992, s. 41) cesarskie w celu uzyskania porady prawnej dotyczącej wyroków dla wyznawców Jezusa. Dzięki *rescriptum* cesarz w sposób bezpośredni stawał się *viva vox iuris civilis* (żywy głos prawa cywilnego). De facto jednym z pierwszych prześladowców po Neronie był cesarz Trajan, który w odpowiedzi na *rescriptum* (Pliniusz Młodszy, 1998, XCVI, s. 361-363) ustalał wskazówki co do postępowania i wyroków (C. Plinius Traiano Imperatori). Pliniusz w akcie normatywnym wyrażał swoje obawy co do skazywania młodzieńców, pytając, czy sama

przynależność do nowej „religii" powinna być karana oraz czy osoby żałujące swoich występków powinny być uniewinnione.

List Pliniusza Młodszego (Beard, *SPQR*, s. 435-438) z 112 r. n.e. stanowi kluczowe świadectwo praktyki administracyjno-prawnej Imperium Rzymskiego wobec chrześcijan na początku II wieku. Namiestnik Bitynii i Pontu wskazuje na brak jednoznacznych regulacji prawnych dotyczących nowej religii, co zmuszało urzędników do stosowania postępowania opartego na uznaniu administracyjnym (*cognitio extra ordinem*) (Amielańczyk, 2016, s. 47). Podstawą odpowiedzialności karnej było nie popełnienie konkretnego przestępstwa, lecz uporczywe trwanie przy wyznaniu uznawanym za zagrożenie dla porządku publicznego i religijnego państwa.

Pliniusz dopuszczał możliwość uniknięcia kary (Jońca, 2005, s. 105) poprzez publiczne wyrzeczenie się chrześcijaństwa oraz złożenie ofiar bogom i cesarzowi, co wskazuje, że istotą deliktu była odmowa uczestnictwa w kulcie państwowym (Jońca, 2005, s. 108), a nie sama wiara. Opis praktyk chrześcijańskich nie ujawnia czynów przestępczych, co potwierdza, że represje miały charakter prewencyjny i polityczny, a nie kryminalny.

Odpowiedź Trajana sankcjonowała przyjętą przez Pliniusza praktykę, nadając jej charakter obowiązującej wykładni prawa. Cesarz zakazał aktywnego poszukiwania chrześcijan (*conquirendi non sunt*; Plin. *Epist.* 10, 97, 1; szerzej Jońca, 2019, s. 129), jednocześnie nakazując ich karanie w przypadku formalnego oskarżenia i uporczywego trwania przy wyznaniu. Jednocześnie odrzucił anonimy jako podstawę postępowania, co wpisywało się w rzymską zasadę ochrony procedury karnej przed nadużyciami.

Od represji do legislacji: ewolucja rzymskiego prawa karnego wobec chrześcijan

Reskrypt Trajana nie ustanawiał nowego prawa, lecz potwierdzał elastyczny i kazuistyczny charakter rzymskiego systemu prawnego. Chrześcijaństwo pozostawało religią nielegalną (*superstitio illicita*; Rosik, 2016, s. 289-290), jednak represje wobec jego wyznawców miały charakter ograniczony i zależny od inicjatywy prywatnych oskarżycieli. Dokument ten ukazuje, że stosunek prawa rzymskiego do chrześcijan w II wieku był pragmatyczny, administracyjny i podporządkowany ochronie ładu publicznego, a nie systematycznemu zwalczaniu nowej religii.

Nękania nie ograniczały się do jurysprudencji cesarza Trajana, a sam proces był osadzony w czasie i przestrzeni. Proces represji i jego fluktuacje były zależne od polityki i ustosunkowania władz cesarskich wobec ustawodawstwa.

Wraz z rozwojem w Rzymie filozofii stoickiej i występowaniem cesarzy-filozofów prześladowania natury prawno-społecznej nie ustały. Cesarz Marek Aureliusz w reskrypcie do legata prowincji liońskiej nakazał, aby postępowanie było takie same jak w czasie panowania cesarza Trajana. W okresie panowania cesarza Dioklecjana i wydania edyktu Dioklecjana doszło do największych prześladowań ludności chrześcijańskiej. W tym okresie skala precedensu objęła całe imperium.

Wraz z upowszechnianiem się religii Chrystusa we wszystkich klasach społecznych (z początku tych najuboższych), chrześcijanie stawali się coraz bardziej zauważalni we wszystkich sferach społecznych. W tym okresie najważniejszym aktem prawnym, który zmienił stosunek imperium do wyznawców Chrystusa, kończąc erę prześladowań, był Edykt Mediolański. Edykt ten nie był z prawnego punktu widzenia wyłącznie dla chrześcijan, lecz także dla wszystkich innowierców w Imperium Romanum. Z punktu widzenia prawa edykt jest istotny ze względu na możliwość odzyskania zagrabionego wcześniej majątku gmin chrześcijańskich.

W rezultacie tego edyktu instytucje Kościoła pierwotnego mogły uzyskać zdolność prawną; dzięki temu *ecclesiae* (Wołodkiewicz i Zabłocka, 2019, s. 93) mogły nabywać majątki, posiadać wierzytelności, a także mieć długi. Prawo rzymskie w podejściu do stowarzyszeń religijnych umożliwiało ich zakładanie. W tym przypadku wystarczyło zgłosić akces minimum trzech osób (Wołodkiewicz i Zabłocka, 2019, s. 92). Stowarzyszenie w takiej formie miało nie tylko ochronę prawną państwa, lecz także własny majątek i kasę. W późniejszym okresie, wraz z powstawaniem chrześcijańskich fundacji charytatywnych (*piae causae*; Wójcik, 2000, s. 24-25), organizacje te były kierowane przez *oeconomus* i aby uzyskać zdolność prawną, musiały być zakładane na prawie stowarzyszeń.

Chrześcijanie i niewolnicy – w ujęciu prawa Imperium Romanum

Rzymskie normy a zmiany – w ujęciu starych zwyczajów i zmieniającej się moralności

Uznanie chrześcijaństwa przez państwo i nadanie instytucjom kościelnym zdolności prawnej otworzyło drogę do głębszej ingerencji etyki chrześcijańskiej w najbardziej fundamentalne struktury społeczne. Najbardziej jaskrawym polem tej konfrontacji między dawnym *ius strictum* a nową wrażliwością stała się instytucja niewolnictwa, która w chrześcijańskim Cesarstwie musiała zostać zredefiniowana w kontekście godności osoby ludzkiej.

Prawo rzymskie było systemem wysoce rozwiniętym, opartym na precyzyjnych pojęciach statusu prawnego jednostki. Centralne znaczenie miały w nim pojęcia *persona* i *caput*, określające zdolność prawną człowieka. Wszyscy ludzie byli klasyfikowani w ramach *ius personarum*, nawet niewolnicy, choć w praktyce ich pozycja była skrajnie ograniczona. Chrześcijaństwo, które rozprzestrzeniło się w granicach Imperium Romanum, nie stworzyło własnego systemu prawnego, lecz oddziaływało na istniejące instytucje prawa rzymskiego, prowadząc do ich stopniowej humanizacji. Relacja ta miała charakter ewolucyjny i kompromisowy, a nie rewolucyjny.

W ujęciu prawa rzymskiego osoba niewolna była zasadniczo traktowana jako rzecz (*res*), choć szczególnego rodzaju. Jak wskazuje Warron, wszyscy ludzie z natury są wolni, jednak z perspektywy *ius civile* i prawa prywatnego niewolnik nie był osobą, lecz

„narzędziem mówiącym" (*instrumentum vocale*; Warron, *Res rusticae*, 1, 17, 1). Nie posiadał zdolności do zawarcia małżeństwa, posiadania majątku ani występowania przed sądem. Był przedmiotem własności, który mógł być sprzedany, porzucony lub obciążony prawami rzeczowymi. Jednocześnie fakt, że osoba pozbawiona wolności była istotą ludzką, powodował od najwcześniejszych czasów stopniowe modyfikowanie tej skrajnie uprzedmiotowionej koncepcji.

Już w dawnym prawie rzymskim przyznano niewolnikowi ograniczoną zdolność do działania jako narzędzie prawne swojego pana. Mógł on nabywać prawa majątkowe dla właściciela, stając się swoistym medium jurydycznym. Prawo pretorskie, reagując na potrzeby obrotu gospodarczego, poszerzyło tę zdolność, dopuszczając możliwość wiązania pana zobowiązaniami przez czynności niewolnika, zwłaszcza w ramach zarządzania *peculium*. Choć rozwiązania te były wprowadzane w interesie właścicieli, w praktyce wzmacniały podmiotowość niewolnika i podkreślały jego indywidualność w oczach prawa.

W tym kontekście warto zauważyć, że podczas gdy prawo świeckie nadal traktowało niewolnika jako przedmiot własności, rodzące się prawo kanoniczne zaczęło kłaść nacisk na jego podmiotowość duchową. Choć Kościół nie dążył do natychmiastowego zniesienia niewolnictwa ze względów ekonomicznych, to jednak poprzez sakralizację związków niewolnych wywierał realną presję na humanizację rzymskiego ius civile.

Istotnym elementem tej ewolucji była także zmiana w prawie procesowym. W okresie cesarstwa upowszechniła się procedura nadzwyczajna, w której sprawy rozstrzygał bezpośrednio magistrat lub jego delegat. Procedura ta była dostępna również dla niewolników, co stanowiło istotne odejście od wcześniejszych rozwiązań. Równolegle w prawie osobowym zaczęto uwzględniać więzi rodzinne istniejące między niewolnikami, a także wprowadzono przepisy chroniące ich przed nadmiernym okrucieństwem. Tendencje te istniały jeszcze przed chrześcijaństwem, ale w okresie późniejszym uległy wzmocnieniu.

Moralność a praktyka w podejściu kościoła pierwotnego

Na tym tle szczególnie wyraźnie zaznacza się oddziaływanie chrześcijaństwa. Religia ta, obiecując zbawienie wszystkim wierzącym bez względu na ich pozycję społeczną, była szczególnie popularna wśród warstw najbardziej represjonowanych przez system państwowy, w tym zniewolonych. Przykłady chrześcijan-niewolników, takie jak święty Onezym czy święta Felicyta (Beard, 2024, s. 474), pokazują, że chrześcijaństwo nadawało osobom niewolnym godność moralną i duchową, której prawo rzymskie długo mu odmawiało. W sensie religijnym sługa i człowiek wolny byli równi wobec Boga (Duda, 2009, s. 260-261), co pozostawało w wyraźnym napięciu z rzymską hierarchią statusów.

W aspekcie prawa rzymskiego i chrześcijańskiego poglądu na świat prawo musiało stopniowo iść na kompromis, wypracowując regulacje odpowiadające postępującemu procesowi chrystianizacji ziem Imperium. Wyraźnym przejawem tej synergii było dopuszczenie emancypacji niewolników w kościele, w obecności duchowieństwa. Prawo rzymskie, zachowując formalną kontrolę nad skutkami prawnymi wyzwolenia, uznało

autorytet instytucji kościelnych, nadając emancypacji moc prawną i utrwalając współistnienie obu systemów wartości.

W okresie chrześcijańskiego cesarstwa szczególnego znaczenia nabrała również instytucja kolonatu (Dziadzio, 2020, s. 41). Kolon był dziedzicznie przywiązany do ziemi, pozostając w stanie zależności pośredniej między wolnością a niewolą. Choć kolonat nie był bezpośrednim wytworem doktryny chrześcijańskiej, jego rozwój w tej epoce świadczy o przemianie form zależności osobistej, a nie o ich zaniku. Prawo rzymskie ewoluowało, dostosowując się do nowych warunków społecznych, lecz nadal respektowało fundamentalne pojęcia statusu prawnego i hierarchii społecznej. Choć idee chrześcijańskie wywarły znaczny wpływ na instytucję poddaństwa, nie doprowadziły do jego całkowitego zniesienia. Przez wieki nawet instytucje żyjące prawem rzymskim (*Ecclesia lege Romana vivit*; Dziadzio, 2020, s. 28) akceptowały jego istnienie.

Ojciec Kościoła święty Jan Chryzostom (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) pisał w swoich dziejach, że o niewolnictwie nie należy dyskutować w kategoriach moralności, ponieważ przymuszona służba jest integralną częścią czasów, w których żyje, i jest w porządku hierarchii społeczeństwa, a powinna być traktowana z chrześcijańską wrażliwością (Duda, 2009, s. 265-266). Prawo kościelne, które było sferą działań moralizatorskich instytucji, poświęcało uwagę równości wszystkich ludzi względem Boga. Jedynie grzech był powodem wprowadzenia nierówności społecznych, a każdy człowiek jest stworzony przez Boga wolnym.

W późniejszym okresie również na Zachodzie Kościół, który trzymał pieczę nad spuścizną Imperium Romanum, także w aspekcie prawa akceptował istniejące struktury społeczne oparte na zależności osobistej. Kościół pierwotny w kwestii niewolnictwa nie ograniczał się jedynie do nauczania moralnego. Jego przedstawiciele nie wykazywali obojętności, lecz dążyli do reformy systemu poprzez zmianę podejścia do osób niewolnych. W głosach Ojców Kościoła wyraźnie wybrzmiewała krytyka tej instytucji. Tego typu polemika zwiększała podatność prawa świeckiego na dalej idącą humanitaryzację norm. Nie był to proces o charakterze rewolucyjnym, przyniósł jednak reformy starego systemu, czyniąc go mniej opresyjnym.

Zarówno w nomokanonach, jak i w prawie świeckim poglądy duchownych wywierały istotny wpływ na kształt przepisów prawnych. W kanonach zawierających przepisy prawa kościelnego, a konkretnie w kanonach Bazylego Wielkiego, odnajdujemy zapisy dotyczące niewolników. Podejście Bazylego widoczne w kodeksie idzie w kierunku paternalizmu chrześcijańskiego. Niewolnicy przy udziale myślicieli i organizacji kościelnej stają się braćmi w wierze. Przytaczając wcześniejsze słowa Jana Chryzostoma (Złotoustego), można przypuszczać, że obaj święci wzajemnie na siebie oddziaływali (Bazyli Wielki, 2024, s. 101–102). Perswazja oraz wspólny pogląd na problematykę niewolnictwa w prawie kościelnym są widoczne m.in. w 7. kanonie poświęconym zamążpójściu (Riedel, 1900, s. 239).

Bazyli Wielki w akcie normatywnym przejmuje ideę Chryzostoma i stosuje ją w swoim przepisie. Jest to krok ku humanitaryzacji i pomocy osobom, które popadły w niewolę.

Wprowadzenie regulacji dotyczących małżeństw osób niewolnych stanowiło de facto wyłom w rzymskiej zasadzie traktowania niewolnika wyłącznie jako przedmiotu prawa (*res*), przyznając mu ograniczoną, ale istotną podmiotowość w sferze życia rodzinnego. Nie jest to przełom, ale realna pomoc skierowana do jednostki, dostosowana do realiów świata. Jan nakazuje, aby traktować niewolników w sposób ludzki, godny chrześcijanina, co znajduje pełne odzwierciedlenie w analizowanym nomokanonie Bazylego. Pozwalają one niewolnikom zawierać związki małżeńskie z ludźmi wolnymi, co stanowiło drogę do odzyskania wolności (Longosz, 2016, s. 623–627). W przypisie autor trafnie ujmuje ideę przejawianą przez Patriarchę: „nikomu nie wolno już trzymać niewolnicy, ponieważ Chrystus zniesie to, co poniża prawo wolności".

Ten cytat pokazuje diametralnie inny pogląd niż wcześniejsze warstwy prawa rzymskiego. Choć inicjatywa poparta przez teologów nie wykraczała poza drobną pomoc warstwie niewolniczej, nadal w kanonach Michała z Demetty dostrzega się brak pełnej spójności z postulatami wspominanych świętych. Kanon (Riedel, 1900, s. 100) dyskryminuje niewolników i uniemożliwia im dostąpienie godności kapłańskiej. Samo prawo w odpowiedzi na dyskryminujący kanon Michała przyjmuje światopogląd Jana oraz Bazylego. Prawo zapisane w *Ecloge* próbuje pomagać ludziom niewolnym i nie przejawia rygoru ani represji. Rozdział o ludziach wolnych i niewolnych „*Περὶ ἐλευθεριῶν καὶ ἀναδουλώσεων*" podkreśla rolę i miejsce Kościoła jako instytucji wyzwolenia, idąc w stronę słów Jana. Jednakże należy zauważyć, że opór kanonów wobec święceń niewolników wynikał z rzymskiej koncepcji nienaruszalności prawa własności pana, z którą Kościół musiał się liczyć, by uniknąć konfliktu z elitami.

Zmiany prawne w Imperium Wschodu i Zachodu – wpływ chrześcijan (od Edyktu mediolańskiego do Justyniana)

Nowa era w prawie Imperium Romanum

Istotne zmiany wewnętrzne zachodzące w Imperium Rzymskim na przełomie III i IV wieku n.e. (Beard, 2024, s. 483) miały charakter zarówno polityczny, jak i ideologiczny (Dziadzio, 2020, s. 40-41). Kryzys III wieku, objawiający się destabilizacją gospodarczą, osłabieniem armii oraz nasileniem najazdów ludów barbarzyńskich, wymusił reformy ustrojowe i administracyjne. Wprowadzenie tetrarchii przez Dioklecjana w 286 roku miało na celu usprawnienie zarządzania rozległym państwem, jednak jednocześnie zapoczątkowało trwały podział imperium na część wschodnią i zachodnią. Podział ten, początkowo o charakterze administracyjnym, z czasem pogłębiał się także w sferze kulturowej i religijnej.

Przełom w relacjach państwo – religia (Lewandowicz, 2018, s. 136) nastąpił za panowania Konstantyna Wielkiego. Edykt mediolański z 313 roku zakończył okres systemowych prześladowań chrześcijan i wprowadził zasadę swobody kultu. Choć akt ten nie znosił tradycyjnych religii pogańskich, stworzył warunki do stopniowego uprzywile-

jowania chrześcijaństwa. Założenie Konstantynopola w 330 roku oraz ustanowienie tam nowego ośrodka kościelnego wzmocniło pozycję chrześcijaństwa na wschodzie imperium i przesunęło ideologiczny ciężar władzy ku nowej stolicy (Dziadzio, 2020, s. 60).

W tym miejscu należy poddać pod rozwagę naturę konstantyńskiego zwrotu ku chrześcijaństwu. W nauce prawa i historii toczy się bowiem spór o to, czy chrystianizacja struktur państwowych była podyktowana autentycznym impulsem ideologicznym cesarza, czy stanowiła wyraz realizmu politycznego. Przyjęcie nowej religii mogło służyć jako sprawne narzędzie konsolidacji rozdrobnionego imperium, gdzie hierarchiczna struktura Kościoła miała stać się nowym szkieletem administracyjnym państwa. Sam cesarz, wybierając chrześcijaństwo jako religię przewodnią, ochrzcił się niedługo przed śmiercią. W ten sposób jego decyzja mogła przekonać zarówno konserwatywną część społeczeństwa, jak i nową, rosnącą w siłę wspólnotę wiernych.

Reformy prawne Teodozjusza a chrześcijanie – zmiany prawne końca starożytności

Decydujące znaczenie dla ukształtowania się państwa chrześcijańskiego miało ustawodawstwo drugiej połowy IV wieku (Beard, 2024, s. 472). Edykt wydany w 380 roku przez Gracjana, Walentyniana II i Teodozjusza I, znany jako *Cunctos populos* (CTh XVI, 1, 2), ustanawiał wiarę nicejską jedyną dopuszczalną religią prawowitych obywateli cesarstwa (Wołodkiewicz, 2015, s. 9). Akt ten nie tylko definiował ortodoksję chrześcijańską, lecz także wprowadzał kategorie prawne wykluczenia wobec tych, którzy jej nie przyjmowali, określając ich jako heretyków i pozbawiając ich zgromadzenia statusu kościołów.

Kolejne konstytucje precyzowały i rozwijały tę linię polityki religijnej. W 381 roku wydano regulację nakazującą przekazywanie kościołów wyłącznie biskupom pozostającym w jedności z hierarchią uznaną przez cesarza (CTh XVI, 1, 3). Przepis ten sankcjonował decyzje soboru konstantynopolitańskiego i jednoznacznie usuwał duchownych nieuznających wiary nicejskiej z życia kościelnego, pozbawiając ich prawa do sprawowania urzędu oraz dostępu do świątyń.

Równocześnie ustawodawstwo cesarskie ingerowało w kwestie organizacyjne i porządkowe wspólnot religijnych. Przykładem jest konstytucja z 386 roku (CTh XVI, 1, 4), która – choć wyjątkowo przyznawała czasową swobodę zgromadzeń przeciwnikom nicejskiej ortodoksji – przewidywała surowe kary za zakłócanie porządku publicznego i uznawała takie działania za przestępstwo zbliżone do obrazy majestatu. Pokazuje to, że państwo traktowało spory religijne nie tylko jako problem doktrynalny, lecz również jako zagrożenie dla stabilności politycznej (Świętoń, 2019, s. 380-381).

Analiza kodyfikacji teodozjańskiej i justyniańskiej ujawnia immanentny paradoks chrystianizacji systemu prawnego. O ile w sferze prawa prywatnego proces ten generował tendencje do humanizacji norm (*humanitas*), o tyle w obszarze prawa publicznego stał się fundamentem dla bezprecedensowej penalizacji odrębności wyznaniowej. Dowodzi to, iż chrystianizacja niejednokrotnie służyła jako ideologiczna legitymizacja aparatu

przymusu, co stanowi istotną korektę dla uproszczonej tezy o wyłącznie łagodzącym wpływie nowej religii na rzymskie *ius*.

Jednocześnie w Kodeksie Teodozjańskim znalazły się przepisy skierowane bezpośrednio przeciwko praktykom pogańskim. Konstytucje z końca IV wieku ograniczały możliwość sprawowania tradycyjnych kultów, zakazywały składania ofiar oraz udziału urzędników państwowych w obrzędach religii dawnej (m.in. CTh XVI, 10, 2-4). Choć represje te często miały charakter administracyjny, prowadziły do systematycznego wypierania religii pogańskich z życia publicznego i symbolicznego zerwania z dawną tradycją rzymską (Ożóg i Wójcik, 2014, s. 15-18). Kodeks Teodozjusza był końcem nie tyle samego kultu bogów rzymskich, ile ustawodawstwa czysto rzymskiego na Zachodzie. W roku 476 zachodnia część imperium upadła pod wpływem działań Odoakera, a atrybuty władzy cesarskiej zostały przeniesione na Wschód. Ciężar prawodawstwa i sporów chrystologicznych przesunął się wówczas na wschód. Osłabione chrześcijaństwo zachodu, nękane przez spory z Arianami (wyznawcami doktryny Ariusza), nie mogło odcisnąć trwałego piętna na kluczowych aspektach życia religijno-kulturowego.

Justyn i Justynian – państwo nowego świata i starego świata na przełomie epok

Coraz większe zaangażowanie cesarzy w spory religijne pierwszych wieków odciskało wyraźne piętno na prawodawstwie. Widoczne jest to w Bizancjum, także w podejściu do kar cielesnych za najcięższe przestępstwa. Sama rola suwerena w postaci cesarza ulegała chrystianizacji i nabierała nowego wydźwięku. Erodowanie przez wieki struktur prawa oraz związane z tym problemy administracyjne i inflacja wymusiły jego systematyzację.

Wraz z koronacją Justyniana na cesarza rzymskiego 1 sierpnia 527 roku rozpoczęła się nowa era dla imperium (Krawczuk, 1992, s. 117). Justynian odniósł sukces nie tylko jako restaurator Imperium Romanum, lecz przede wszystkim jako kodyfikator prawa rzymskiego (Haldon, 2021, s. 27-28). Zgromadzenie pod jego opieką znakomitych prawników i urzędników pozwoliło wykreować *Corpus Iuris Civilis* (Krawczuk, 1992, s. 134), w skład, którego wchodził Kodeks, Pandekta, Instytucje (*Institutiones*) oraz nowele (*Novellae leges*).

Prawo zaczęło w wyraźny sposób regulować sposób działania państwa, a także włączać normy dotyczące życia duchownych (Lewandowicz, 2018, s. 145) i organizacji hierarchii kościelnej (Krawczuk, 1992, s. 178). Sposób wykonywania kar pod wpływem nauczania Kościoła przybrał formę bardziej pieniężną w prawodawstwie justyniańskim. W *Novellae leges* wpływy nauczania Kościoła są widoczne w treści ustaw – zarówno przepisy dotyczące życia społecznego, Kościoła, jak i spadków mają w sobie aspekt moralności chrześcijańskiej. Ochrona rodziny i jej interesów jest traktowana nie tylko jako ochrona dobra matki czy męża, lecz również dzieci.

Prawo zawarte w Nowelli 84 (Const. X) przedstawia przepis dotyczący dziedziczenia ustawowego (*ab intestato*; Świrgoń-Skok, 2010, s. 142-143), który w widoczny

sposób zapewnia wdowie ochronę prawną. Chrześcijańska moralność wyraźnie odcisnęła piętno na treści przepisu, chroniąc nie tylko wdowę, lecz przede wszystkim jej potomstwo. Przepis nie wykazuje bezwzględności względem drugiego zamążpójścia ani nie nakazuje jego karania. Ustawodawca dostrzega problem piętnowania drugiego małżeństwa. U podstaw tej regulacji leży chrześcijańska wizja małżeństwa i moralności: drugie małżeństwo nie jest ideałem, lecz pozostaje dozwolone i moralnie akceptowalne, a prawo nie powinno zmuszać kobiet do życia w grzechu poprzez nadmierny rygoryzm. Treść przepisu ma na celu ochronę jak najszerszego interesu rodziny, z poszanowaniem godności człowieka i praw Bożych (Lingenthal, 1881, s. 28-39). W całej treści przepisu dostrzegamy humanitaryzację, kontrastującą z dawnym prawem rzymskim (Gula, 2009, s. 337).

Choć motywacja religijna jest deklarowana w arendze ustawy, to w warstwie normatywnej Justynian realizuje klasyczny rzymski postulat zabezpieczenia stabilności ekonomicznej rodziny. Paradoksalnie, ta sama ideologia, która humanizowała prawo prywatne, stała się fundamentem dla radykalizacji prawa publicznego, wprowadzając śmierć cywilną lub fizyczną dla osób poza nawiasem ortodoksji (Zalewski, 2019, s. 256).

Nie tylko aspekty życia świeckiego są regulowane, lecz także sfery sacrum. Wyraźnie dostrzegalna jest dualizacja ustawy, która integruje prawo kościelne z ramami prawa świeckiego. Na podstawie Const. XIV określany jest sposób wyboru kapłanów niższego szczebla, obejmujących diakonis, świeckich oraz prezbiterów. Celem aktu jest zapewnienie porządku i harmonii we wspólnocie wiernych, a regulacja uwzględnia zarówno aspekt społeczny, jak i administracyjny. Ustawodawca, świadomy problemu nadmiarowej liczby zgłoszeń do stanu duchownego, wprowadza odpowiednie ograniczenia, aby zachować równowagę i sprawność funkcjonowania struktur kościelnych. Widoczna jest również wizja państwa sprawującego opiekę nad całą populacją, przy jednoczesnym uwzględnieniu ograniczeń i możliwości organizacyjnych (Lingenthal, 1881, s. 67-74).

Państwo w Const. XI–XII reguluje również porządek świata zarówno w sferze ziemskiej, jak i boskiej, w której cesarz pełni rolę dualistyczną. Prawo definiuje sankcje dla osób, które nie respektują hierarchiczności władzy danej od Boga. Akt podkreśla źródła władzy oraz rolę duchownych jako pasterzy ludu, traktowaną jako dar Boży: „Μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα θεοῦ παρὰ τῆς ἄνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας, ἱερωσύνη τε καὶ βασιλεία" (Lingenthal, 1881, s. 44). Przepis wskazuje aspirację państwa do sprawowania nadzoru nad całą wspólnotą wiernych, przy poszanowaniu porządku i hierarchii kościelnej. Widoczna jest logika humanitarna i racjonalna – ustawodawca reguluje nadmiar zgłoszeń do stanu duchownego, zachowując moralny autorytet instytucji kościelnej (Lingenthal, 1881, s. 38-58).

Sposób przedstawienia świata jako hierarchii był nie tylko przejawem wartości chrześcijańskich, lecz również działaniem legitymizującym prawo i władzę cesarza. Podejście do władzy rozwija wcześniejszy model i wyraźnie czerpie z wizerunku cesarzy późnej starożytności jako ucieleśnienia boskości na ziemi. Zabieg ten niekoniecznie oznaczał działanie świadome, lecz raczej odzwierciedlał nurt ideowy epoki.

Chrystianizacja prawa oraz życia społecznego zaczęła przejawiać się w coraz większej liczbie aspektów, stając się standardem w świecie chrześcijańskim. Władztwo cesarzy bizantyjskich kontynuowało dziedzictwo Justyniana oraz jego kodyfikacji. Następcy skupiali się na rozwijaniu jego ustawodawstwa i wprowadzaniu komentarzy, aby prawo mogło nadążać za zmianami językowymi, społecznymi i politycznymi.

Restauracja Imperium Romanum oraz liczne podboje nie przyniosły cesarstwu trwałej stabilizacji (Haldon, 2021, s. 67). Wraz z dżumą Justyniana oraz kryzysem, który wyniszczył skarbiec, władza cesarska zaczęła się kurczyć (Haldon, 2021, s. 73-74), a charakter imperium nabierał coraz bardziej obronnego wymiaru (Haldon, 2021, s. 83-84). Kryzys ten nie wypaczył jednak znaczenia imperium dla dziejów chrześcijańskiej Europy. Jego wpływ był widoczny nie tylko w kwestiach religijnych, lecz także prawnych. Bizancjum jako rozwinięcie Imperium Romanum i jego dziejowy kontynuator, cieszyło się prestiżem w Europie podnoszącej się z gruzów upadku zachodniej części cesarstwa. Dzięki pieczołowitości skrybów i prawników oraz wymianie kulturowej między Wschodem a Zachodem, Europa zachowała prawne dziedzictwo Rzymu.

Cesarstwo i jego dzieje prawne w okresie po kodyfikacji justyniańskiej

Bizancjum Leona i uniwersalny wpływ wartości kościelnych na prawo

Bizancjum w VII i VIII wieku było imperium naznaczonym licznymi konfliktami wewnętrznymi i politycznymi napięciami. Rywalizacja między stronnictwami dworskimi, wojskowymi i prowincjonalnymi elitami niejednokrotnie przybierała formę otwartych walk o władzę, osłabiając państwo od środka. Te bratobójcze konflikty polityczne (Haldon, 2021, s. 114), będące spuścizną późnego antyku, kształtowały nie tylko strukturę władzy, ale także charakter instytucji bizantyjskich, nadając imperium specyficzną dynamikę polityczną i społeczną.

W tym kontekście, w 717 roku, do tronu wschodniorzymskiego przystąpił Leon III Izauryjczyk. Jego panowanie zapisało się w historii zarówno jako czas reform prawnych, w tym wprowadzenia Eklogi, jak i początek kontrowersyjnej polityki ikonoklazmu (Dziadzio, 2020, s. 64), która na dziesięciolecia zdominowała życie religijne i kulturowe cesarstwa.

Cesarz, reformując prawo, dokonał kolejnego kroku w jego „ureligijnieniu". W 726 roku Leon III wydał Eklogę (εκλογή τών νόμων – „wybór praw"), stanowiącą uproszczoną wersję rozbudowanego i skomplikowanego Corpus Iuris Civilis. W opracowaniu Karla Eduarda Zachariae von Lingenthal kodeks liczył niespełna 51 stron (Zachariae von Lingenthal, 1852, s. 1-51), zorganizowanych w 18 tytułów tematycznych, co stanowiło widoczne ułatwienie dla prawników tamtej epoki. Wydanie Eklogi miało dostarczyć sędziom praktyczny przewodnik po najczęściej występujących przypadkach prawnych (Dziadzio, 2020, s. 65-66). Kodeks oparto na ustawach cesarskich, prawie kościelnym oraz prawie zwyczajowym prowincji azjatyckich. Główny nacisk położono na prawo rodzinne, karne i spadkowe. Widoczne jest także wplatanie postanowień z soboru Quinisextum z roku 692.

Zmiany dotyczące prawodawstwa można określić jako przemianę podejścia do instytucji małżeństwa (Sobór w Trullo, 692, kan. LXVII). W prawie klasycznym instytucja małżeństwa w oficjalnej formie zależała od obywatelstwa, aby mogła być respektowana pod względem ius civile (Wołodkiewicz i Zabłocka, 2023, s. 98-99). Prawo klasyczne, w porównaniu z Eklogą, nie przywiązywało wagi do przynależności religijnej „α'. Συνίσταται μνηστεία χριστιανῶν" czy wyznawanego wyznania (Ecloga I 1; Monferratus, 1889, s. 13), traktując małżeństwo jako czynność prywatną i nieformalną (Borkowski, 2016, s. 40). Pierwsze wspomnienie chrześcijan w Eklogach sygnalizuje zachodzące zmiany w prawie, ukazując wiarę jako aspekt podlegający regulacji. Należy jednak zaznaczyć, że proces ten nie był pozbawiony wewnętrznych sprzeczności.

O ile teza o humanizacji prawa znajduje silne oparcie w źródłach, według Zalewskiego (2019) słusznie wskazuje na instrumentalne wykorzystywanie religii do legitymizacji opresji wobec grup uznanych za heretyckie. Tym samym pragmatyzm cesarski często ścierał się z radykalizmem doktrynalnym, co czyniło proces syntezy prawnej zjawiskiem dynamicznym i niejednolitym.

Władza nie tylko wprowadzała nowelizację starszego prawa i próbowała zerwać z nieużywanymi zwyczajami zawarcia małżeństwa, lecz także starała się ująć je w ramy zgodne z nauczaniem i poglądami Kościoła. Poprzez włączenie zmian dotyczących instytucji małżeństwa domknięto proces chrystianizacji zwyczajów i zerwano z pogańskimi praktykami. Kościół i jego poglądy nawarstwiały się w prawie, prowadząc do ewolucji postrzegania małżeństwa. Władza umożliwiała ten proces dzięki swojej filozofii sprawowania rządów i chęci uzyskania wsparcia Kościoła.

W późniejszym okresie pojęcie niemożności zawarcia małżeństwa określano mianem *impedimenta matrimonii* (Wołodkiewicz i Zabłocka, 2023, s. 99), a przepisy te włączano do kodeksu Leona III. W tym samym czasie w prawie coraz większe znaczenie zyskiwała kwestia herezji (Dziadzio, 2020, s. 42-43). Od samego początku istnienia Kościoła utrzymanie jedności i ortodoksji było spoiwem łączącym wiernych, władze i Kościół, dążących do kolektywnego zbawienia oraz *ἀποκατάστασις*. Kwestie związane z filozofią i podejściem do prawd wiary przechodziły proces legislacyjny, co skutkowało włączaniem postanowień soborowych do kodeksów cesarskich. Kanony kościelne z 692 roku (Borkowski, 2016, s. 41) przeniknęły do Eklogi Leona III w zakresie zawierania małżeństw i przeszkód wynikających z ich zawarcia.

W okresie Leona III prawo nie odpowiadało w pełni radykalnie na postanowienia Kanonu LXXII, lecz wplatało w sposób dosłowny cytaty z Biblii lub fragmenty wypowiedzi świętych jako argumentację. W Tytule II Eklogi „Περὶ γάμων ἐπιτετραμμένων καὶ κεχωρισμένων, πρώτου καὶ δευτέρου, ἐγγράφου καὶ ἀγράφου, καὶ λύσεως αὐτῶν" (Ecloga II 1; Monferratus, 1889, s. 15) szczególną uwagę zwraca artykuł definiujący ramy zawarcia małżeństwa: „α'. Małżeństwo chrześcijan zostaje zawarte albo na piśmie, albo bez pisma [...] za obopólną wolą wraz z zgodą ich rodziców". Przepis ten jest przykładem syntezy starego *ius civile* z nowym, chrześcijańskim porządkiem społecznym.

Wstęp do rozdziału ilustruje ewolucję regulacji małżeństwa w kierunku jego pełnej sakralizacji. O ile rzymskie *Corpus Iuris Civilis* kładło nacisk na sam konsens (nuptias non concubitus, sed consensus facit), o tyle Leon III, wprowadzając wymóg „małżeństwa chrześcijan", przesunął punkt ciężkości na przynależność do wspólnoty wiernych. Widoczne jest silne oddziaływanie Kanonu LXXII Soboru Trullańskiego, który zakazuje zawierania małżeństw między prawowiernym chrześcijaninem a heretykiem (*illegitimum coniugium*). Choć Ekloga jest łagodniejsza i nie cytuje kary ekskomuniki wprost w każdym paragrafie, dodanie przymiotnika „chrześcijańskie" do definicji małżeństwa inkorporuje postanowienia soborowe do porządku świeckiego.

Kolejnym aspektem jest wiek (15 lat dla mężczyzn, 13 dla kobiet) (Ecloga II 1; Monferratus, 1889, s. 15), nieznacznie podniesiony w stosunku do prawa klasycznego (14 i 12 lat) (Borkowski, 2016, s. 42; Wołodkiewicz i Zabłocka, 2023, s. 99), co odzwierciedla dążenie Kościoła do dojrzałości sakramentalnej związku (Borkowski, 2016, s. 38). Wzmocniono także rolę rodziców i wymóg publicznego charakteru związku, nawet w formie *ἄγραφος* (bez pisma, ale przy świadkach), co zerwało z pogańskim zwyczajem „małżeństw tajnych" lub siłowych, godzących w chrześcijańską wizję ładu społecznego.

Dopuszczenie małżeństwa „bez pisma" przy zachowaniu świadków i błogosławieństwa było rozwiązaniem praktycznym dla ubogich, dla których sporządzenie dokumentów u tabulariusza było zbyt kosztowne. W ten sposób państwo, idąc za nauczaniem Kościoła, przedkładało duchową i moralną czystość związku nad jego formalno-biurokratyczny charakter. Proces wpisywał się w szerszą filozofię sprawowania władzy przez Leona III – prawo miało być czytelne, dostępne i oparte na fundamencie wiary, co miało prowadzić do jedności imperium i kolektywnego zbawienia (*ἀποκατάστασις*) (Pietras, 1992, s. 21).

Wpływ chrześcijaństwa na prawo karne objawił się nie tylko w zwalczaniu heterodoksji, lecz także w ochronie instytucji małżeństwa oraz wprowadzeniu prawa azylu (*ius asyli*), które sankcjonowało nietykalność osób przebywających w murach świątyni, ograniczając samowolę urzędniczą i wprowadzając element miłosierdzia do surowej rzymskiej procedury karnej. Wprowadzenie kar takich jak publiczna pokuta czy ograniczenie stosowania kary śmierci na rzecz kar cielesnych stanowiło istotne novum, trwale przekształcające bizantyjską myśl prawną aż do czasów dynastii macedońskiej.

Analiza Tytułu II Eklogi w zestawieniu z kanonami z 692 roku pozwala stwierdzić, że ustawodawca bizantyjski dokonał pełnej transfiguracji instytucji małżeństwa. Przestało ono być prywatną umową obywateli rzymskich, stając się publiczno-religijnym aktem chrześcijan, podlegającym ścisłej kontroli wieku, zgody rodzinnej i ortodoksji wyznaniowej.

Czy fanatyzm religijny wpływa na prawo? – nurt represyjny w dobie nasilającej się herezji

Kolejny etap ewolucji bizantyjskiej myśli prawno-politycznej przyniósł wiek IX i panowanie Bazylego I Macedończyka (Salamon, 2005, s. 461), który ponownie zajął się kodyfikacją prawa rzymskiego, wzmacniając pozycję patriarchatu konstantynopolitań-

skiego i kontynuując walkę z herezją. Kodeks „Ἐπαναγωγή" zawiera również przepisy wymierzone w wyznawców mojżeszowych, którzy popadli w cesarską niełaskę (Kashchuk i Melnykovych, 2024, s. 266–267).

W odniesieniu do wpływu Kościoła, oddziaływanie widoczne jest już w pierwszym rozdziale kodeksu, poświęconym patriarsze i jego miejscu w Kościele „ΤΙΤΛΟΣ ΤΡΙΤΟΣ – Ο Ἱερά Πατριάρχου" (Zachariae von Lingenthal, 1852, s. 67). Pierwsze paragrafy ukazują rolę patriarchatu jako pasterza dla duchownych oraz politykę wobec herezji, takich jak paulicjanie czy monofizyci, postrzegani jako zagrożenie dla wiary i porządku społecznego. Paragraf stwierdza wprost, że heretycy są odszczepieńcami Kościoła powszechnego, wyrażającego ortodoksję chalcedońską (Sadurska, 2019, s. 426, 428). Ustawodawstwo nakazujące walkę z herezją było wypadkową licznych czynników społeczno-prawnych. Wykluczenie ze wspólnoty kościelnej oraz penalizacja postaw heretyckich znalazły swoje odzwierciedlenie w Nomokanonach, a następnie w Epanagoge, która dążąc do uniwersalizmu, włączyła normy kanoniczne w poczet prawa państwowego. System ten interpoluje 24. kanon (anatematyzm) Michała z Damietty, tworząc interdyscyplinarne i współistniejące normy prawne. Są one wyrażone przez państwo w sposób utylitarny, mając na celu wzmocnienie autorytetu władzy oraz zapewnienie imperium boskiej protekcji poprzez osobę cesarza. Jest to zarówno zabieg polityczny jak i społeczny, który ma na celu zapewnienie poparcia wpływowego kleru.

Przepis legitymizuje patriarchat jako instytucję, która w miarę możliwości ma nawracać heretyków „κατά το δυνατόν, αὐτῷ πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν" (Zachariae von Lingenthal, 1852, s. 67). Akt ma charakter moralizatorski i biblijny, wskazując na chrześcijańską wiarę w przebaczenie – nie nakłada kar, lecz nadaje cel z punktu widzenia zachowania Kościoła powszechnego. Administracja drugiego Rzymu, wydając akt, umacnia hierarchię patriarchatu konstantynopolitańskiego, nadając państwu rolę protektora prawno-politycznego.

Relacja ta manifestuje się również w sferze fiskalnej, gdzie prawo precyzyjnie reguluje materialne podstawy funkcjonowania hierarchii. W *Epanagoge* (szczególnie w Tytułach IX i X) widać, że stabilność Kościoła opiera się na usankcjonowanych daninach, takich jak *kanonikon*, które legitymizują przepływy finansowe między wiernymi, klerem a biskupami. Podatki te nie są jedynie ciężarem publicznym, lecz formą uczestnictwa w strukturze zbawczej, zapewniającą zasoby na realizację misji ortodoksji. Państwo, chroniąc te dochody i nadając im moc prawną, staje się gwarantem ekonomicznego bytu Kościoła, co jeszcze bardziej zacieśnia węzeł teokratyczny.

Przepisy ukazują prawo nie tylko w wymiarze świeckim, ale także w funkcji wspomagania zbawienia. Wyznaczają obowiązek troski o dusze wiernych po śmierci i pełnią funkcję łącznika między światem sacrum a profanum „Τέλος τῷ Πατριάρχῃ ἡ τῶν καταπεπιστευμένων αὐτῷ ψυχῶν σωτηρία, καὶ τὸ ζῆν μὲν Χριστῷ, ἐσταυρωσάμενος δὲ τῷ κόσμῳ" (Zachariae von Lingenthal, 1852, s. 67).

Kodeks odzwierciedla również priorytety polityki cesarskiej i wyjaśnia wszystkie istotne aspekty życia społecznego epoki. W części karnej widać walkę państwa z sektami i herezją Οι μανιγαιοι και μβτά ϊ›άνατον ελέγχονται. Państwo przypomina teokrację,

w której każdy atak na Kościół jest traktowany jako atak na państwo reprezentowane przez Kościół, cesarza i jego urzędników.

W paragrafach przewidziano karę śmierci za wspieranie i ukrywanie członków sekt religijnych, takich jak manichejczycy (Zachariä von Lingenthal, 1852, s. 208–211; Burgmann, 1983, s. 238; por. Apasiev, 2024, s. 70). Pokazuje to silny związek między religią a państwem jako wykonawcą władzy Kościoła. Nakaz informowania władz o działalności heretyków wzmacnia autorytet patriarchatu i cesarza, ukazując Kościół i państwo jako współodpowiedzialne za utrzymanie ładu publicznego. Penalizowane jest uczestnictwo w strukturach sprzecznych z prawem, co podkreśla nierozerwalny związek lojalności religijnej i wobec państwa.

W duchu bizantyjskiej *symfonii*, kodeks *Epanagoge* (Tit. XL, 31) wprowadził system kar cielesnych jako chrześcijańską alternatywę dla rzymskiej kary śmierci, co miało umożliwić sprawcy dożywotnią pokutę. Takie podejście jest bezpośrednią realizacją nauki św. Bazylego Wielkiego, który w swoich listach kanonicznych (m.in. Kanon 34) kładł nacisk na terapeutyczny, a nie tylko odwetowy wymiar kary. Zestawienie to pokazuje, jak bizantyjskie prawo państwowe inkorporowało patrystyczną koncepcję miłosierdzia, zastępując ostateczną egzekucję szansą na moralną naprawę winnego. Jest to podręcznikowy przykład przenikania się *nomos* i *kanon* w praktyce sądowniczej tego okresu.

Przepisy łączyły wymiar moralny, religijny i polityczny, nadając prawu charakter represyjny, prewencyjny i edukacyjny – ostrzegający przed konsekwencjami odstępstwa od ortodoksji. Analiza zbiorów praw Eklog i Epanagoge pokazuje, że proces łączenia państwa i Kościoła, pełniącego rolę łącznika między ziemią a zbawieniem, był jeszcze silniejszy niż w *Corpus Iuris Civilis*. Fragmenty jednoznacznie ukazują wpływ chrześcijaństwa na aparat państwowy w okresie walk o czystość religii wczesnego średniowiecza.

Podsumowanie

Analiza relacji między prawem rzymskim a chrześcijaństwem na przestrzeni wieków – od wczesnych reskryptów po czasy dynastii Macedońskiej – prowadzi do wniosku, że proces ten nie był jedynie jednostronnym narzuceniem nowej etyki, lecz złożoną, wzajemną dialektyką. Przejście od restrykcyjnego traktowania chrześcijan przez prawo rzymskie do aktywnego kształtowania tego prawa przez chrześcijan nie było nagłym zwrotem, lecz procesem głęboko osadzonym w strukturach państwowych.

Kluczowym dowodem na głębię tej przemiany, często pomijanym w zbyt ogólnych ujęciach, jest ewolucja statusu osób niewolnych. Analiza pism Jana Chryzostoma w zestawieniu z nomokanonami Bazylego Wielkiego pokazuje, że chrześcijaństwo nie dążyło do utopijnej i rewolucyjnej abolicji, co mogłoby zdestabilizować imperium, lecz przyjęło metodę uniwersalnej humanizacji. Wprowadzenie instytucji takich jak *manumissio in ecclesia* oraz uznanie podmiotowości niewolnika w sferze życia rodzinnego

(możliwość zawierania małżeństw) stanowiło realny wyłom w rzymskiej koncepcji *instrumentum vocale*. To właśnie w tym obszarze najwyraźniej widać, że chrystianizacja prawa nie była jedynie powierzchowną ideologią, lecz systematycznym procesem nadawania godności jednostce wewnątrz istniejących ram prawnych.

W tym kontekście pojawia się pytanie o naturę chrystianizacji prawa: czy była ona sumą racjonalizmu państwowego, czy głębokiej przemiany ideologicznej? Niniejsza analiza sugeruje, że oba te czynniki współistniały. Państwo rzymskie pod wpływem nowej religii nie zrezygnowało ze swojej surowości – co widać w zaostrzeniu kar w niektórych dziedzinach życia publicznego – ale zaczęło wykorzystywać chrześcijaństwo jako nowy fundament jedności imperium. Jednocześnie idee patrystyczne, przenikając do nomokanonów i późniejszych zbiorów, takich jak *Ecloga*, wymuszały na ustawodawcy uwzględnienie chrześcijańskiej wrażliwości.

Podsumowując, chrześcijaństwo nie tylko ochroniło dziedzictwo prawa rzymskiego przed zapomnieniem, ale nadało mu nowy, ludzki wymiar. Relacja ta, choć kompromisowa i ewolucyjna, doprowadziła do trwałych przemian w rozumieniu osoby i jej statusu, które przetrwały upadek starego porządku i stały się fundamentem cywilizacji europejskiej. Tym samym chrystianizacja prawa jawi się jako synteza rzymskiej precyzji prawniczej i chrześcijańskiej etyki, tworząc system, który przestał postrzegać człowieka wyłącznie przez pryzmat jego przydatności ekonomicznej, a zaczął dostrzegać jego moralną podmiotowość.

Bibliografia

Amielańczyk, K. (2016). *Cognitio extra ordinem* w rzymskim prawie karnym publicznym. *Studia Iuridica Lublinensia*, *25*(3), 35-53. http://dx.doi.org/10.17951/sil.2016.25.3.41

Apasiev, D. (2024). The Byzantine „Ecloga" – The Iconoclastic Breviary of the Justinian's Laws. *Proceedings of the International Scientific Conference "Social Changes in the Global World", 11*(11), 49-65. https://doi.org/10.46763/SCGW24054a

Beard, M. (2024). *SPQR. Historia starożytnego Rzymu* (N. Radomski, tłum.). Dom Wydawniczy Rebis.

Bazyli Wielki, św. (2024). *Pisma ascetyczne: Tom 2. Reguły dłuższe, Reguły krótsze* (J. Naumowicz, tłum. i oprac.). Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

Bielak, W. (2011). Organizacja Kościoła w starożytności i średniowieczu. Teoria i praktyka. *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, *12*, 23-39. https://www.kul.pl/files/232/NAUKA/KOCIO_W_POLSCE/2013_tom_12/02_ks._wlodzimierz_bielak.pdf

Borkowski, A. (2016). Instytucja rodziny w teologii Pawłowej i Bizancjum w opiniach sądów cerkiewnych Despotatu Epiru. *Elpis*, *18*, 37-44. https://doi.org/10.15290/elpis.2016.18.04

Caba, A. (tłum.), Ożóg, M., Wójcik, M. (oprac.), Stachura, M. (wstęp). (2014). *Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*. Wydawnictwo Akademii Ignatianum ; Wydawnictwo WAM.

Council in Trullo. (692). *The Canons of the Council in Trullo*. Fordham University: Medieval Sourcebook. https://sourcebooks.web.fordham.edu/basis/trullo.asp

Dajczak, W. (2017). Justyniańskie Digesta jako inspiracja argumentacji prawniczej. *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej*, *34*, 11-32. https://bibliotekanauki.pl/articles/510164

Derdziuk, E. (1984). Postawa chrześcijan Afryki Rzymskiej podczas aresztowania i uwięzienia. *Vox Patrum*, *6*, 81-100. https://doi.org/10.31743/vp.10366

Dębiński, A. (1993). *Sacrilegium* w prawie rzymskim jako kradzież (*furtum*) rzeczy świętych (*res sacrae*). *Roczniki Nauk Prawnych*, *3*, 87-110.

Dębiński, A. (2020). *Polityka ustawodawcza rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*. Wydawnictwo KUL.

Duda, J. (2009). Miejsce niewolników w rodzinie chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma. *Vox Patrum*, 53-54, 259-270. https://doi.org/10.31743/vp.12197

Dziadzio, A. (2020). *Powszechna historia prawa*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Górecki, P. (2017). Ikonoklazm – spór religijny czy polityczny? Leona III idea obrony czystości wiary i uniformizacji państwa W: N. Widok (red.), *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny* (s. 37-58). Uniwersytet Opolski. https://repo.uni.opole.pl/info/article/UO4388ff03c7d04c3d872675cbe842aac5/

Gula, J. (2024). „Zdumień" przeróżnych kilka. Na marginesie książki Anne Bernet „Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim. Od prześladowań po nawrócenie, I–IV wiek". *Ethos*, *37*(1), 329-340. https://doi.org/10.12887/37-2024-1-145-19

Haldon, J. (2021). *Wojny Bizancjum: Strategia, taktyka, kampanie* (N. Radomski, tłum.). Dom Wydawniczy Rebis.

Hollander, W. den. (2014). *Josephus, the Emperors, and the City of Rome: From Hostage to Historian*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004266834

Jońca, M. (2019). Sprawiedliwość Trajana. Legenda, sztuka i prawo. W: A. Dębiński, M. Jońca, I. Leraczyk (red.). *Ius est ars Boni et Aequi. Sztuka w prawie, prawo w sztuce* (s. 125-148). Wydawnictwo KUL. https://repozytorium.kul.pl/server/api/core/bitstreams/36b1413a-3130-40c5-bd11-5f14d06714af/content

Jońca, M. (2005). *<In> Iis qui ad me tamquam christiani deferebantur, hunc sum secutus modum*. Środki dowodowe zastosowane w procesie chrześcijan pontyjskich w rela-

cji Pliniusza Młodszego (Ep. 10,96). *Zeszyty Prawnicze*, *5*(2), 99–115. https://doi.org/10.21697/zp.2005.5.2.05

Jordán, J. (2020). An analysis of the Jewish-Roman War (66–73 AD) using contemporary insurgency theory. *Small Wars & Insurgencies*, *31*(5), 1058–1079. https://doi.org/10.1080/09592318.2020.1764710

Kashchuk, O., Melnykovych, R. (2024). Chrystianizacja Żydów bizantyńskich w drugiej połowie IX wieku: sprzeciw i aprobata. *Vox Patrum*, *91*, 265-286. https://doi.org/10.31743/vp.17156 –

Klinger, J. (1976). Biskup w Kościele Prawosławnym. W *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, (s. 601-602). Towarzystwo Naukowe KUL.

Krawczuk, A. (1992). *Poczet cesarzy bizantyjskich*. Iskry.

Lewandowicz, J. (2018). Cesarskie prawodawstwo zakonne sprzed Kodeksu Justyniana Wielkiego. *Łódzkie Studia Teologiczne*, *27*(2), 135-153. https://bibliotekanauki.pl/articles/502267

Łabuda, P. (2014). Proces Jezusa w przekazie Talmudu. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, 57*, 111–142. https://bibliotekanauki.pl/articles/691158

Pietras, H. (1992). „Apokatastasis" według Ojców Kościoła – nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia? *Collectanea Theologica*, *62*(3), 21-41. https://www.researchgate.net/publication/279500227

Pliniusz Młodszy. (1998). List XCVI (do Cesarza Trajana) (A. Świderkówna, tłum.). W: M. Starowieyski (red.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (s. 361-363). Wydawnictwo M. https://wsd.redemptor.pl/wp-content/uploads/2021/10/Pliniusz-Mlodszy.pdf

Rakocy, W. (1996). Tak zwany Sobór Jerozolimski wyrazem troski o jedność pierwotnego Kościoła. *Roczniki Teologiczne*, *43*(1), 139-148. https://czasopisma.kul.pl/index.php/ba/article/view/2409

Rataj, J. (2018). O wpływie praw greckich na prawo rzymskie. Dwa głosy do dyskusji. *Roczniki Teologiczne*, *65*(4), 6-12. https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.4-1

Riedel, W. (1900). *Die Kirchenrechtsquellen des patriarchats Alexandrien*. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (G. Böhme). https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015023996120&seq=303

Rosik, M. (2016). *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.). Na rozdrożu*. Wydawnictwo Chronicon.

Rozwadowski, W. (1992). *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł* (wyd. 2). Ars Boni et Aequi.

Sadurska, K. (2019). Między Rzymem a opozycją antychalcedońską. Zasadnicze kierunki polityki religijnej cesarza Leona I (457-474). *Vox Patrum*, *71*, 423-446. https://doi.org/10.31743/vp.4039

Salamon, M. (Red.). (2005). *Kształtowanie średniowiecza*. Oficyna Wydawnicza Fogra.

Sobczyk, M. (2013). Proces Jezusa oczami historyka i prawnika. *Studia Iuridica Toruniensia*, *12*, 221-252. https://doi.org/10.12775/SIT.2013.011

Sokolof, D. (2001). *A Manual of the Orthodox Church's Divine Services*. Holy Trinity Monastery.

Szczur, P. (2016). Kościół apostolski o wyzwalaniu niewolników. Zarys problematyki. *Vox Patrum*, 65, 617–629. https://doi.org/10.31743/vp.3523

Świętoń, A. (2019). Ustawodawstwo cesarskie wobec rozruchów na tle religijnym na przykładzie konstytucji zachowanych w Codex Theodosianus 16.4: De His, Qui Super Religione Contendunt. *Studia Warmińskie*, *56*, 375-389. https://doi.org/10.31648/sw.3922

Świrgoń-Skok, R. (2010). Kategoria spadkobierców koniecznych (*heredes necessarii*) jako przykład zapewnienia ciągłości w rodzinie rzymskiej w okresie prawa klasycznego. *Studia Iuridica Lublinensia*, *14*, 135-146. https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/studia-iuridica-lublinensia/2010-tom-14/studia_iuridica_lublinensia-r2010-t14-s135-146.pdf

Tacyt. (1957). *Dzieła*. (t. 1, S. Hammer, tłum.). Czytelnik.

Tyson, J. B. (1960). Jesus and Herod Antipas. *Journal of Biblical Literature*, *79*(3), 239-246. https://doi.org/10.2307/3263929

Valero, J. B. (1992). Męczeństwo a wolność w Kościele pierwotnym (G. Ostrowski, Tłum.). *Communio*, *12*(5), 61-78. http://theo-logos.pl/xmlui/handle/123456789/15297

Wojtczak, M. (2014). Zniewaga *imagines* władcy jako podstawa oskarżenia o *crimen maiestatis* w świetle wybranych rzymskich procesów karnych w *Annales* Tacyta. *Czasopismo Prawno-Historyczne*, *66*(2), 205-240. https://doi.org/10.14746/cph.2014.46.2.09

Wołodkiewicz, W. (2014). Wolność do religii czy wolność od religii. *Themis Polska Nova*, *2*(7), 5–13. https://bibliotekanauki.pl/articles/2225758

Wołodkiewicz, W., Zabłocka, M. (2019). *Prawo rzymskie. Instytucje* (wyd. 7). C.H. Beck.

Wójcik, M. (2000). Pojęcie i typy fundacji w prawie rzymskim. *Roczniki Nauk Prawnych*, *10*(1), 17-38. https://academica.edu.pl/reading/readSingle?cid=17595572&uid=17592880

Yücel, M. (2021). Religion, Conflict and Continuity in the Early Sasanian Period. *Historia i Świat*, (10), 43-69. https://doi.org/10.34739/his.2021.10.02

Zabłocka, M. (2008). Fragmenta Veteris Iuris Romani: hoc est Legis XII. Tabularum, ex variis authoribus collecta. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo*, *305,* 415-424. https://czasopisma.uwr.edu.pl/prawo/article/view/10094/9430

Zachariae à Lingenthal, C. E. (Red.). (1852). Ecloga Leonis et Constantini. W *Collectio librorum iuris Graeco-Romani ineditorum* (s. 1-51). Barth. https://archive.org/details/collectiolibror00linggoog/page/n22/mode/2up

Zachariae à Lingenthal, C. E. (Red.). (1881). *Imp. Iustiniani PP. A. Novellae quae vocantur, sive Constitutiones quae extra codicem supersunt, ordine chronologico digestae*. Barth. https://archive.org/details/novellaequaevoc01justgoog/page/n7/mode/2up

Zalewski, B. (2019). Humanitas and Severitas On Possible Impact of Christianity on Roman Criminal Law in 4th Century. *Studia Prawnicze KUL*, (4), 249-272. https://doi.org/10.31743/sp.10617

Nota o autorze

Łukasz Choroszczak, student II roku, kierunku prawo, Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University w Nowym Sączu. Członek Koła Naukowego „Lex" oraz komitetu studenckiego. Zainteresowania badawcze: historia prawa bizantyjskiego oraz historia XX wieku.