

Jan Słomka

Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary

Łódzkie Studia Teologiczne 3, 323-338

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. JAN SŁOMKA

Z HISTORII INTERPRETACJI NICEJSKIEGO WYZNANIA WIARY

Wyznanie wiary Soboru w Nicei jest pierwszym symbolem, który wyraża doktrynę Kościoła z tak wielkim autorytetem – autorytetem Soboru Powszechnego. Nie jest to oczywiście pierwszy symbol wiary. Krótsze czy dłuższe wyznania były w użyciu od początku istnienia Kościoła, ale, jak powiada Kelly, *wcześniejsze, chrzcielne wyznania wiary były układane dla katechumenów, to zaś było przeznaczone dla biskupów*¹. Wyznanie z Nicei jest więc świadectwem nowego spojrzenia Kościoła na siebie, zwłaszcza na problemy związane z trwaniem w jedności coraz szybciej rosnącej wspólnoty wierzących. Jest odpowiedzią na potrzebę wyrażenia w nowy sposób tejże jedności. Wraz ze sformułowaniem wyznania nicejskiego Kościół zaczyna wyrażać swoją jedność także przez jednolite formuły dogmatyczne. Takie zdobywanie nowej samoświadomości odbywało się oczywiście wśród polemik i sporów o wierność wobec pozostawionego przez Jezusa depozytu wiary. Bardzo wyraźny był więc również kontekst antyheretycki nicejskiego wyznania. Zostało ono sformułowane jako obrona ortodoksyjnej doktryny przed arianizmem, gwałtownie rozwijającą się błędną nauką o Bogu w Trójcy jedynym. Jednakże, spoglądając od drugiej strony na sytuację, jaka doprowadziła do zwołania soboru w Nicei, można powiedzieć, że wystąpienie Ariusza jakby przyczyniło się do powstania takiego wyznania wiary. Gwałtowny sukces jego nauczania stworzył sytuację, w której niezbędne stało się sformułowanie ortodoksyjnej doktryny z większą niż dotychczas precyzją i z większym autorytetem. Nie wystarczyły już orzeczenia synodów lokalnych – potrzebny był autorytet całego Kościoła, a zatem wyznanie wiary sformułowane i zatwierdzone przez Sobór Powszechny.

Ojcom Soborowym chodziło więc o wypracowanie takich sformułowań określających prawowierną doktrynę o Trójcy Świętej, by na ich podstawie można było precyzyjnie wykazać błędność doktryny Ariusza (czy innych doktryn heretyckich) i przeciwstawić się jej. Innymi słowy, chodziło o takie wyznanie wiary, by Ariusz nie był w stanie wyinterpretować go wewnątrz swojej doktryny

¹ J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, New York 1972³, s. 205.

i by musiał albo odrzucić naukę soboru, albo wyrzec się swego nauczania. Nie było to jednak łatwe zadanie, albowiem Ariusz, o ile jesteśmy to w stanie stwierdzić na podstawie dość skąpych danych o jego nauczaniu, był bardzo elastyczny w wykładaniu swoich poglądów. Potrafił on interpretować na swoją korzyść wiele tradycyjnych wyrażen używanych do tej pory w nauczaniu o Trójcy Świętej. Potrafił przede wszystkim zinterpretować wewnątrz swojego systemu teologicznego wszystkie właściwie teksty biblijne używane w polemikach trynitarnych. Dlatego też Ojcowie soborowi, pracując nad ułożeniem tekstu wyznania wiary, szukali wyrażen i określeń nowych, również niebiblijnych, choć przecież czyniło to całe przedsięwzięcie o wiele trudniejszym i wystawiało niejako na łatwe zarzuty ze strony przeciwników. Takim kluczowym dla credo nicejskiego, a niebiblijnym wyrażeniem, stało się oczywiście *homoousios*. Nie było ono całkiem nowe, mamy świadectwa używania go przez autorów przedniejskich, ale świadectwa te są nieliczne i niejednoznaczne. Od początku więc zastosowanie go w wyznaniu wiary budziło wiele oporów.

Od lat toczą się dyskusje nad tym, z jakiej tradycji zostało owo pojęcie *homoousios* zaczerpnięte. Najprawdopodobniej było ono już w trzecim wieku w użyciu wśród teologów orientacji antiocheńskiej – monarchianistycznej. Pojawiają się co prawda wśród patrologów również głosy odsyłające do tradycji orygenistycznej, a więc aleksandryjskiej, jako źródła, skąd zaczerpnięto to pojęcie, ale jak zobaczymy poniżej, w tekście credo nicejskiego ma ono wydźwięk mocno monarchianistyczny². Nie próbując obecnie zastanawiać się szerzej nad toczącym się sporem, możemy jednak zauważyć, że z całą pewnością swój udział w sformułowaniu credo nicejskiego miały obie podówczas żywotne szkoły teologiczne. Niewątpliwie ogromny wpływ miała szkoła aleksandryjska – wystarczy wspomnieć dwie kluczowe postacie Soboru: biskupa Aleksandra i diakona Atanazego. Jednakże nie bez wpływu była również i szkoła antiocheńska³. Świadczą o tym niektóre nazwiska najgorętszych zwolenników nowego wyznania⁴ i sam fakt wprowadzenia do tekstu credo pojęcia *homoousios*.

Tradycja aleksandryjska to przede wszystkim dziedzictwo Orygenesa i jego doktryna o Ojcu i Synu stanowczo podkreślająca indywidualność każdego z nich. Orygenes nie wahał się nawet mówić o oddzielnych hipostazach Ojca i Syna. Tradycja antiocheńska jest oczywiście zatroskana przede wszystkim o podkreślenie jedności Boga. To z niej wyrastały tendencje, czy nawet herezje

² Zobacz także hasło *homoousios* w *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. II, Casale Monferrato 1983, kol. 1733–1774 z odnośniami bibliograficznymi.

³ Jednym z najaktywniejszych ojców nicejskich był Marceliusz z Ancyry, atakowany później za swoje zbyt monarchianistyczne, czy nawet sabeliańskie poglądy przez Euzebiusza z Cezarei. Por. B. Altaner, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 394.

⁴ Jednym z bardziej znanych był wspomniany wyżej Marceliusz z Ancyry, przyjaciel św. Atanazego i jeden z największych w pierwszej połowie czwartego wieku teologów ze środowiska antiocheńskiego.

monarchianistyczne. Końcowy tekst wyznania jest więc jakąś syntezą tych dwóch tendencji. Również po Soborze credo było interpretowane na różne sposoby, w zależności od tradycji teologicznej, od której byli zależni poszczególni teologowie. Poniżej zostanie przedstawiony mały fragment z dziejów interpretacji credo nicejskiego w IV wieku.

Zacznijmy jednak od przedstawienia samego fragmentu credo, którego dwoma interpretacjami następnie się zajmiemy. Jest to akapit mówiący o relacji Chrystusa do Ojca⁵:

γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς
μονογενῆ τούτέστιν ἐκ τῆς
οὐσίτας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ,
φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ
θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ
ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.

Zrodzony z Ojca, jednorodzony,
z samej istoty Ojca, Bóg z Boga,
Światłość ze Światłości, Bóg praw-
dziwy z Boga prawdziwego, zrodzony
a nie stworzony, współistotny Ojcu.

Jak zauważamy powyższy fragment wyznania wiary to ciąg określeń odnoszących się do relacji Ojca i Syna, z których każde oddaje nieco inny aspekt tejże relacji. Wśród nich możemy wyróżnić te, które podkreślają odrębność Ojca i Syna oraz te, które podkreślają ich jedność. Niewątpliwie najbardziej ze wszystkich odrębność Ojca i Syna podkreśla wyrażenie *Bóg z Boga* wzmocnione następnie poprzez dodanie określenia *prawdziwy*: *Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego*. W wyrażeniu tym jest mowa wyraźnie o dwóch podmiotach i do tego jednocześnie każdy z nich jest nazwany Bogiem. Przeciwnicy monarchianistyczni formuły nicejskiej mogliby powiedzieć, że jest tu mowa o dwóch bogach, jednym pierwotnym i drugim, który jest jakoś od tego pierwszego zależny. Takie wyrażenie mogło zostać wypracowane i ma prawo obywatelstwa w tradycji Aleksandryjskiej.

Na przeciwległym krańcu leży wyrażenie *współistotny Ojcu*. O tym, że brzmiało ono nadzwyczaj monarchianistycznie, świadczy fakt, iż przez pierwsze dwadzieścia lat po Soborze nie pojawia się w żadnym znanym nam tekście i jest generalnie odrzucane nie tylko przez zwolenników Ariusza, ale i wielu innych teologów, zwłaszcza związanych z tradycją orygenistyczną (np. Euzebiusza z Cezarei i jego zwolenników). Uważają oni, że *homoousios* nadmiernie podkreśla już nie jedność, lecz identyczność Ojca i Syna, niwelując tym samym realność samodzielnego istnienia Syna.

A zatem tekst credo nicejskiego, jak to widać choćby na tych dwóch przykładach, jest próbą, być może pierwszą, syntezy dwóch kierunków refleksji trynitarniej.

Poniżej chciałbym skomentować dwa krótkie fragmenty tekstów dogmatycznych. Oba napisane w tym samym prawie czasie. Oba są interpretacją credo

⁵ Tekst grecki wg J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 215.

nicejskiego, oba też są dziełem autorów ortodoksyjnych – czyli owemu wyznaniu soborowemu wiernych. Jednakże, jak zobaczymy, nie wyklucza to dużej nawet różnicy w interpretacji tegoż credo.

Pierwszy z prezentowanych fragmentów pochodzi z czwartej *Mowy przeciw arianom*, drugi z *Listu do Antiocheńczyków*. Najpierw oba te teksty zostaną przedstawione, następnie zaś będzie podany tekst grecki wraz z tłumaczeniem oraz komentarz do każdego fragmentu. Na końcu spróbujemy je porównać.

Czwarta *Mowa przeciw arianom* dotarła do nas pośród dzieł św. Atanazego Aleksandryjskiego, ale już od końca XIX wieku wiadomo, że Biskup Aleksandrii nie mógł być jej autorem. Natomiast do dzisiaj nie udało się postawić żadnej przekonującej hipotezy odnośnie do autorstwa *Mowy*. Próbowano ją przypisać najpierw Didymowi Niewidomemu, następnie Apolinaremu z Laodycei, jednakże żadna z tych hipotez nie utrzymała się⁶. Pomimo niemożności ustalenia autora, można jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa ustalić czas i miejsce napisania *Mowy*. Ustalenia te zostaną podane pod koniec komentarza do przedstawionego fragmentu. *Mowa* jest utworem polemicznym, lecz, nie tyle przeciw arianom, co przeciw wszystkim podówczas żywym herezjom, ze szczególnym jednak uwzględnieniem zwolenników Marceliusza z Ancyry. Poniżej przedstawiony jest pierwszy rozdział tejże *Mowy*, w którym autor, zanim przystąpi do bezpośredniej polemiki, prezentuje swoją własną doktrynę trynitarną⁷.

Κατὰ ἀρειανῶν ὁ λόγος. (43,1–45,5 = PG 26,468–469)

Ἰ. ἀἘκ θεοῦ θεός ἐστιν ὁ λόγος· καὶ „θεός γὰρ ἦν ὁ λόγος”· καὶ πάλιν· „ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός, ὁ ὧν ἐπιὲ πάντων θεός εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν”. Καὶ ἐπειδὴ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ τοῦ θεοῦ λόγος, σοφία, υἱὸς καὶ δύναμις ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τοῦτο εἷς θεός ἐν ταῖς θειαῖς γραφαῖς καταγγέλλεται. Τοῦ ἐνὸς γὰρ θεοῦ υἱὸς ὧν ὁ λόγος, εἰς αὐτόν, οὗ καὶ εἶστιν, ἀναφέρεται· ὡςτε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ

Bogiem z Boga jest Logos, oraz: „Bogiem był Logos”, oraz jeszcze: „W Nim żyli Ojcowie, a z nich jest Chrystus, tak, że we wszystkim jest uwielbiony Bóg na wieki. Amen”. Oraz jeszcze: Chrystus jest Bogiem z Boga i boskim Logosem, Mądrością i Mocą, albowiem we wszystkim jedyny Bóg został ogłoszony w Boskich Pismach. Jedyny bowiem Syn Boga, czyli Logos wychodzi od Tego, do którego należy. Dlatego właśnie choć są dwaj: Ojciec i Syn, pomimo to jednia boskości pozostaje niepodzielona i nie rozdarta. Tak więc mamy co następuje: jedno pryncy-

⁶ Zob. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer” als Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut*, Würzburg, Tübingen 1917.

⁷ Tekst grecki wg A. Stegmann, dz. cyt.

αἰσχιστον. Λεχθειζή δ' ἄν καιῆ ουῤτως· μιζα ἀρχή θεότητος, καιῆ οὐ δύο ἀρχαί, οῤθεν κυριζως καιῆ μοναρχιζα ἐστιζν. ἀΕξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς ἐστι φύσει υἱὸς ὁ λόγος, οὐχ ὡς ἀρχή ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφεστῶς οὐδ' εἰζωθεν ταύτης γεγωνῶς, ἵνα μὴ τῆ ἑτερότητι δυαρχιζα καιῆ πολυαρχιζα γένηται, ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἰαδιος υἱός, ἰαδιζα σοφιζα, ἰαδιος λόγος ἐξ αὐτῆς ὑπάρχων. Κατὰ γὰρ τὸν ἀΙωάννην „ἐν” ταύτη „τῆ ἀρχῆ ἦλν ὁ λόγος, καιῆ ὁ λόγος ἦλν πρὸς τὸν θεόν”· θεὸς γὰρ ἐστιν ἡ ἀρχή· καιῆ ἐπειδὴ ἐξ αὐτῆς ἐστιν, διὰ τοῦτο καιῆ „θεὸς ἦλν ὁ λόγος”. ἴΩσπερ δὲ μιζα ἀρχή, καιῆ κατὰ τοῦτο εἶς θεός, ουῤτως ἡ τῶ” οἶντι καιῆ ἀληθῶς καιῆ οἶντως οὐίσα οὐσιζα καιῆ ὑπόστασις μιζα ἐστιῆν ἡ λέγουσα „ἐγωῤ εἰαμι ὁ ὦν”, καιῆ οὐ δύο, ἵνα μὴ δύο ἀρχαί. ἀΕκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καιῆ ἀληθῶς υἱὸς ὁ λόγος, ἡ σοφιζα, ἡ δύναμις ἰαδιζα ὑπάρχουσα αὐτῆς καιῆ ἐξ αὐτῆς ἀχωῤριστος. ἴΩσπερ δὲ οὐκ ἀλλη, ἵνα μὴ δύο ἀρχαί, ουῤτως ὁ ἐκ τῆς μιᾶς λόγος οὐ διαλελυμένος ἢ ἀπλῶς φωνῆ σημαντική, ἀλλ' οὐσιωῤδης λόγος καιῆ οὐσιωῤδης σοφιζα, ἡῤτις ἐστιῆν ὁ υἱὸς ἀληθῶς. Εἰα γὰρ δὴ μὴ οὐσιωῤδης εἰαῆ, εἶσται ὁ θεὸς λαλῶν εἰας ἀέρα καιῆ σῶμα οὐδὲν πλέον εἶχων τῶν ἀνθρωῤπων. ἀΕπειδὴ δὲ οὐκ εἶσται ἀνθρωπος, οὐκ ἄν εἰαῆ οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρωῤπων ἀσθενειαν. ἴΩσπερ γὰρ μιζα οὐσιζα ἡ ἀρχή, ουῤτως

pium boskości, a nie dwa principia. Jeden jest zatem Pan i jedno królestwo. Syn, czyli Logos jest więc z tego samego pryncypium, z tej samej istoty, a nie jakoby jakieś drugie pryncypium zaistniało na zewnątrz, samo z siebie. Mielibyśmy wtedy do czynienia z dwuwładztwem, albo i z wielowładztwem. A zatem z tego jedynego pryncypium jest jego (Boga) własny Syn, Mądrość, Logos – pochodzi on z tegoż (jedynego boskiego) pryncypium. Albowiem pisze Jan: „W – tymże – pryncypium było Słowo, a Słowo było u Boga”. Bóg zaś jest pryncypium. A więc z Niego samego jest i tak we wszystkim „Bogiem było Słowo”. A zatem tak, jak jedno jest pryncypium i we wszystkim jeden jest Bóg, najprawdziej Jego własna istota i hipostaza jest jedna jedyna, jak napisano „Ja jestem, który jestem”. A więc nie dwóch, aby nie było dwóch pryncypiów. Z tej jednej istoty (Boga) jest również prawdziwy Syn, Logos, Mądrość, Moc, istniejący jako jego własny, nieoddzielny od Niego. Tak samo więc, jak nie ma innej (hipostazy i istoty), aby nie było dwóch pryncypiów, tak i z tej jednej jest Logos. Nie jest on oddzielony ani nie jest jedynie głosem znaczącym, ale jest istotowym Logosem, istotową Mądrością. Jest przeciw On prawdziwym Synem. Gdyby bowiem nie był istotowy, Bóg mówiłby w powietrzu, musiałby mieć ciało, tak jak człowiek. Skoro jednak nie jest człowiekiem, również Jego Słowo nie jest słowem na wzór ludzkiej słabości. Tak bowiem, jak jedna jest istota

εἷς οὐσιωζῆδης καὶ ὑφεστῶς ὁ ταύτης λογος καὶ ἡ σοφίσα. Ὡς γὰρ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ ἐκ σοφοῦ σοφίσα καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσιζας οὐσιωζῆδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ οἴαντος ὧν.

pryncypium, tak też jeden jest istotowy i hipostatycznie istniejący Logos i Mądrość. Jak bowiem jest Bóg z Boga, tak też i z Mądrego Mądrość, z Rozumnego Logos, z Ojca Syn, tenże sam z hipostatycznie istniejącego hipostatycznie istniejący, z istoty istotowy, z istniejącego istniejący.

Pierwsze zdanie *Mowy*, a zatem zdanie programowe, deklaratywne, zaczyna się od wyrażenia *Bóg z Boga* wziętego oczywiście z nicejskiego wyznania wiary. Jest to więc świadome i oficjalne przedstawienie się autora *Mowy*, jako teologa wiernego ortodoksji takiej, jaka została sformułowana na soborze w Nicei. Jednakże natychmiast potem pojawia się określenie, które w wyznaniu wiary nicejskim nie wystąpiło: Logos. Pojęcie Logos jest na pierwszy rzut oka najzupełniej niekonfliktowe: wzięte z Biblii i akceptowane przez wszystkie ówczesne kierunki teologiczne. Pojawienie się więc określenia Logos w tym kontekście nie wymaga na razie żadnego specjalnego komentarza, a jedynie zaznacza, co zresztą zostanie potwierdzone, że autor będzie obficie korzystał z Ewangelii wg św. Jana. Ciekawsze byłoby zapytać, dlaczego Ojcowie Soboru ominęli to pojęcie przy formułowaniu wyznania wiary, choć przecież użyli wielu różnych określeń odnoszących się do osoby Jezusa. Szersze rozważenie tego problemu nie wchodzi jednak w ramy niniejszego artykułu.

Wyrażenie *Bóg z Boga* podkreśla, jak zauważyliśmy powyżej, najbardziej spośród wszystkich innych określeń wyznania odrębność dwóch osób Bożych. Z tego właśnie powodu stało się ono tematem całego pierwszego rozdziału *Mowy*. W rozdziale tym autor dokonuje jego interpretacji tak, by wykluczyć możliwość rozumienia go jako przyzwolenia na politeizm.

Już przy pierwszej lekturze początku *Mowy* nie sposób nie zauważyć ogromnego zatroskania jej autora o podkreślenie jedności Boga. Punktem wyjścia jego rozumowania jest założenie, że *jednia boskości jest niepodzielona i nie rozdarta*, a zatem mocne i jednoznaczne podkreślenie monoteizmu. Nie jest to oczywiście podkreślanie monoteizmu przeciwko poganom – *Mowa* nie jest apologią, ale dyskusją wewnątrzchrześcijańską – przeciw tendencjom nadmierne, według autora, podkreślającym odrębność istnienia Logosu. Choć nie jest to jeszcze bezpośrednia polemika z arianami, to jednak gdy czytamy dobitne słowa: *Logos jest z tego samego pryncypium, nie jakoby drugie pryncypium zaistniało z zewnątrz*, z łatwością możemy zobaczyć, że są one skierowane przeciwko twierdzeniu o zewnętrznosci Syna względem Ojca, zwłaszcza gdy chodzi o jego pochodzenie. Twierdzenie, że Syn jest spoza istoty Ojca, czyli uczyniony z nicości, było jednym ze sztandarowych stwierdzeń ariańskich⁸.

⁸ Autor *Mowy* przytacza to twierdzenie ariańskie dosłownie: *Syn jest εἶς κ' τοῦ μὴ οἴαντος*. 48,16 [473A]).

Bardzo ciekawa jest w tym kontekście interpretacja początku Ewangelii św. Jana. Autor nadaje słowu *arche* znaczenie wybitnie ontyczne, nie zaś czasowe⁹. Owa chęć uwypuklenia bytowego, nie czasowego, znaczenia słowa *arche* prowadzi nawet do tego, że autor *Mowy*, gdy cytuje Ewangelię, dokłada do tekstu Janowego rodzajnik: *en – taute – te arche en ho logos*. W ten sposób wyraz *arche* nabiera znaczenia rzeczownikowego i autor *Mowy* może już wprost powiedzieć, że to sam Bóg jest *arche*, pryncypium, w którym istnieje Logos. Początek Ewangelii św. Jana zostaje więc w ten sposób zinterpretowany w duchu monarchianistycznym: Święty Jan mówiłby więc nie tyle o tym, że Logos istnieje od początku, co mogłoby sugerować, że od początku istnieje Bóg i od początku istnieje jakby obok Niego (u Boga) Logos, lecz o tym, że Logos istnieje w Bogu, jako jego najbardziej własny, istniejący w jednym jedynym *pryncypium boskości*.

Jedność Boga zostaje zatem w *Mowie* opisana jako jedność Jego pryncypium, boskości, istoty i hipostazy (*arche, ousia, hipostasis*)¹⁰. Takie opisanie Boga, nie zostawia już, jakby się mogło wydawać, miejsca na mówienie o *Bogu z Boga*: skoro bowiem Bóg ma jedną jedyną istotę, naturę, boskość i pryncypium, trudno mówić jeszcze o Bogu z Boga. Jednakże ta trudność zostanie przewyciężona poprzez odwołanie się do biblijnego pojęcia Syna. Zanim jednak przejdziemy do tego obrazu podsumujmy: Autor *Mowy* przyjmuje jako punkt wyjścia sytuację następującą: istnieje jeden Bóg, mający swój własny Logos. Niewątpliwie można to sobie wyobrazić na wzór człowieka obdarzonego rozumem i do takiego porównania najwyraźniej odwołuje się autor. Fakt posiadania rozumu w niczym nie zagraża jedności człowieka. Jednakże takie porównanie sugeruje, że ów rozum jest jedynie przymiotem. Ale właśnie w tym punkcie kończy się adekwatność porównania. Albowiem Bóg nie jest materialny tak, jak człowiek, a zatem nie może być złożony z istoty i przypadłości. Złożoność jest bowiem cechą rzeczy materialnych¹¹. Wszystko więc, co w Bogu istnieje – istnieje istotowo. A zatem i Logos nie jest przypadłością, lecz jest istotowy: *Nie jest on oddzielony ani nie jest jedynie głosem znaczącym, ale jest istotowym Logosem, istotową Mądrością*. W ten sposób z twierdzenia o jedyności istoty w Bogu zostaje wyprowadzone twierdzenie o istotowości Logosu. Rozumowanie autora wygląda następująco: w Bogu istnieje tylko

⁹ Jest to również powód, dla którego w niniejszym tłumaczeniu użyte zostało wyrażenie *pryncypium*, nie zaś przyjęte w Biblii Tysiąclecia *początek*. Polski wyraz *początek* zbyt mocno kojarzy się z następstwem czasowym.

¹⁰ Również pojęcie *natura* (φύσις) jest użyte w ten sam sposób w w drugim rozdziale *Mowy*: οἴτι υἱὸς τῆς οὐσίης αὐτοῦ πατρὸς ἐστὶ φύσει, ἰᾷ διὸς ὑπάρχων λόγος αὐτοῦ. 46,6–7 [469C] [Syn jest z istoty i natury Ojca] czyli i Ojciec i Syn mają jedną wspólną naturę.

¹¹ Zasada ta, wzięta z filozofii greckiej, została wyraźnie wypowiedziana w drugim rozdziale *Mowy*: ἀλλὰ μὴ ὡς ποιότης τις ταῦτα ἐν τῷ θεῷ · ἀπαγαγε! ἀπρεπέες τοῦτο εὐρεθήσεται γὰρ σύνθετος ὁ θεὸς ἐξ οὐσίης αὐτοῦ καὶ ποιότητος. (45,15–16) [nie może być tak, by w Bogu były jakieś przypadłości, niech przepadnie sama myśl o czymś takim! Bóg byłby wtedy złożony z istoty i przypadłości].

jedna istota i w Bogu istnieje Jego Logos; ponieważ Logos nie może być przypadłością i Logos ma tę samą istotę co Bóg, a zatem Logos jest istotowy.

O ile argumentując na rzecz jedności Boga, autor *Mowy* używał na określenie drugiej osoby Bożej głównie pojęcia Logos i odwoływał się do obrazu człowieka i jego rozumu, jako najlepiej oddającego to, że istnienie Logosu nie rozrywa jedności Boga; o tyle broniąc hipostatyczności i realnego istnienia tejże drugiej Osoby Bożej, autor odwołuje się, jak mówiliśmy, do biblijnego pojęcia Syna i obrazu zrodzenia: *Jest przecież On prawdziwym Synem. Gdyby bowiem nie był istotowy, Bóg mówiłby w powietrzu, musiałby mieć ciało tak, jak człowiek*. Ojciec i Syn to oczywiście dwie różne osoby. Ale do tego stopnia różne, że trudno teraz mówić o jedności Boga. Dlatego i to porównanie ma swoją granicę, którą zresztą autor *Mowy* umieszcza dokładnie w tym samym punkcie, jak i w poprzednim porównaniu: Bóg nie jest ciałem, a więc i jego zrodzenie *nie jest na wzór ludzkiej słabości*. Jedynie więc na mocy tego, że jest On Synem, możemy mówić o Jezusie jako o Bogu z Boga. Przywołanie tego biblijnego pojęcia i obrazu daje autorowi możliwość odnalezienia wewnątrz swojej teologii uprawnionego miejsca dla soborowej formuły *Bóg z Boga*. W wyrażeniu tym nacisk jest teraz położony nie na dwoistość podmiotów, lecz na łącznik między nimi: *ek* (*z*). Podkreśla on jedność i tak formuła zatracą swój mocno dzielący charakter.

Można teraz zauważyć, że istnieje jeszcze jeden motyw, dla którego pierwsze zdanie *Mowy* brzmi: *Bogiem z Boga jest Logos*. Autor najprawdopodobniej chciał od początku zestawić wyrażenie z wyznania wiary podkreślające dwoistość podmiotów, „Bóg z Boga” z tym określeniem Jezusa, które najbardziej podkreśla jedność Boga – „Logos”.

Zwieńczeniem całego rozumowania jest ostatnie zdanie pierwszego rozdziału. Po ustaleniu, że w Bogu jest tylko jedna hipostaza, istota, istnienie i boskość, autor zestawia w jednym szeregu sformułowanie *Bóg z Boga* oraz: z mądrego – mądrość; z rozumnego – Logos; z hipostatycznie istniejącego – hipostatycznie istniejący; z istniejącego – istniejący. Zauważmy: *Bóg z Boga* znalazło się wśród identycznych składniowo wyrażen, jednakże odnoszących się do tego, co w Bogu jest jedno: istnienia, istoty, hipostazy. Czyli, skoro możemy mówić *ek hipostaseos hipostatos kai ek ousias ousiodes kai enousios kai ek ontos on*, to również wyrażenie *Bóg z Boga* nie oznacza, że jest mowa o dwóch bogach, lecz jest rozumiane w jako uczestnictwo Ojca i Syna w jednej jedynej boskości (*monada theotetos, mia arche theotetos*).

Podsumowując: Autor dokonuje interpretacji credo nicejskiego w duchu monarchianistycznym. Pozostaje wierny wyznaniu soborowemu, ale wydobywa zeń radykalne podkreślenie jedności Boga¹²: w Bogu jest przede wszystkim

¹² Charakterystyczne jest, że nie zostało w tym rozdziale ani razu użyte wyrażenie *homoousios*, które przecież zostało wprowadzone przez Ojców, by dać wyraz jedności Chrystusa z Ojcem przeciwko teorii Ariusza, a więc wydawałoby się, powinno ono znakomicie dopomóc autorowi w

jedna boskość, ale również: jedna istota, jedna natura i jedna hipostaza. Takie określenie jedności Boga pozwala na określenie pozycji teologicznej autora *Mowy*, ale nie jest jedyną możliwą interpretacją credo nicejskiego. Zobaczmy to przy lekturze drugiego z zapowiedzianych tekstów.

List do Antiocheńczyków jest pismem synodu, który zgromadził się w Aleksandrii w 362 roku, skierowanym do poróżnionych wspólnot chrześcijańskich w Antiochii. Niewątpliwie pismo to zostało zredagowane z ogromnym udziałem Atanazego¹³. Możemy przyjąć, że oprócz różnych doktryn, które relacjonuje, wyraża jego doktrynę trynitarną. Aby zrozumieć poniżej przytoczony fragment *Listu* niezbędne jest jednak przypomnienie sytuacji, jaka panowała w owym czasie w Antiochii¹⁴.

W kościele antiocheńskim trwała bolesna schizma. Oprócz bowiem ciągle rezydującego tam i mającego spore wpływy biskupa ariańskiego, Euzojusza, istniały w tym mieście dwie wspólnoty katolickie¹⁵. Jedna z nich była zgromadzona wokół biskupa Paulina, który był zagorzałym obrońcą wyznania nicejskiego i kontynuatorem dzieła biskupa Eustacjusza. Druga była zgromadzona wokół niedawno mianowanego biskupa Melecjusza. Ta schizma sięga swoimi początkami do lat bezpośrednio po Soborze w Nicei. Albowiem już kilka lat po tym soborze edykt cesarski pozwolił powrócić z wygnania biskupom ariańskim i umożliwił, a nawet faworyzował, składanie z urzędów biskupów wiernych Nicei. Antiochia, jako jedna z ważniejszych stolic biskupich, stała się istotnym punktem ataków ariańskich¹⁶. Dzięki wpływom arian na dworze cesarskim biskup antiocheński Eustacjusz, jako wierny credo nicejskiemu, został złożony z urzędu. Trudno jest ustalić precyzyjną chronologię wydarzeń, ale możemy przypuszczać, że stało się to jeszcze przed rokiem 330. Po tym, gdy Eustacjusz został usunięty ze stolicy biskupiej, jego zwolennicy utworzyli w Antiochii wspólnotę kościelną, która nie poddała się pod władzę kolejnych biskupów ariańskich. Przetrwała ona aż do roku 362. W latach pięćdziesiątych na jej czele stanął wspomniany powyżej kapłan Paulin. W 361 roku został on wyświęcony na biskupa przez Lucyfera z Kalaris. Jest oczywiste, że i Paulin i jego wierni czuli się prawowiernymi wyznawcami wiary Kościoła i kontynuatorami ortodoksyjnej, nicejskiej tradycji w Antiochii.

Druga grupa katolicka w Antiochii była zgromadzona wokół biskupa Melecjusza. Został on wybrany na biskupa Antiochii przez synod w Konstantynopolu (360). Na tym synodzie dużą rolę odgrywali biskupi ariańscy (obsadzili oni

jego rozumowaniu. Wyrażenie to pojawia się w *Mowie*, ale w kontekście polemicznym dokładnie przeciwnym, bo antysabeliańskim – jako podkreślenie istotowości Logosu.

¹³ Powszechnie przyjmuje się autorstwo Atanazego, jednakże niektórzy badacze wysuwają hipotezy o wpływie apolinarystów na redakcję tekstu. Problem ten dotyczy jednakże głównie kwestii chrystologicznych, nie jest więc w tej chwili dla nas interesujący.

¹⁴ Zob. J. Gliściński, *Współlistoty Ojcu*, Łódź 1992, s. 110–112.

¹⁵ H. Marrou mówi nawet o pięciu rywalizujących ze sobą wspólnotach. *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa 1984, s. 205.

¹⁶ Zob. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEA 11), Roma 1975, s. 104–107.

swojego biskupa na najważniejszej stolicy: w Konstantynopolu) oraz tak zwani homojusiańscy, czyli z grupy szukającej rozwiązań pośrednich między credo nicejskim a doktryną radykalną ariańską. Oni to przyczynili się do wyboru Melecjusza na stolicę biskupią w Antiochii. Melecjusz jednak, objąwszy swoją nową siedzibę biskupią, coraz wyraźniej głosił poglądy antyariańskie. Sprawilo to, że już kilka miesięcy potem został przez cesarza Konstancjusza (sprzyjającego arianom) zdjęty z urzędu i zesłany do Armenii. Tam przebywał do 362 r. W międzyczasie, jak wspomnieliśmy, w Antiochii Paulin został wyświęcony na biskupa. Również arianie osadzili w Antiochii swojego biskupa – Euozjusza.

Gdy więc w 362 roku Melecjusz powraca z wygnania do Antiochii zastaje na miejscu biskupa katolickiego Paulina i konflikt się zaostrza. Atanazy, który w tym samym czasie powrócił z kolejnego wygnania do Aleksandrii, zwołuje tam synod, mający między innymi rozwiązać problem schizmy w Antiochii¹⁷.

List do Antiocheńczyków jest więc pismem synodu w Aleksandrii dotyczącym schizmy w Antiochii. Poniżej przedstawiony fragment jest kluczowy, jeżeli chodzi o aspekt teologiczny tejże schizmy. Atanazy przedstawia w nim sprawozdanie z dyskusji i na jej podstawie chce pokazać, że różnice w teologii między paulinianami a melecjanami nie są na tyle duże, by stanowiły przeszkodę w pojednaniu. Relacjonuje poglądy obydwu grup oraz efekty dyskusji z ich przedstawicielami, a następnie pokazuje, że i jedno i drugie mogą być interpretowane zgodnie z wyznaniem wiary z Nicei. Najpierw są przedstawieni zwolennicy Melecjusza, którzy wyznają trzy hipostazy, następnie zaś ci, którzy wyznają jedną hipostazę, czyli paulinianie.

List do Antiocheńczyków (PG 26,801–804)

Ὅς γὰρ ἐμὲ μφοιντό τινες ὡς
 τρεῖς λέγοντας ὑποστάσεις, διὰ τὸ
 ἀγράφους καὶ ὑπόπτους ἀντόθεν
 εἶναι τὰς λέξεις, ἠξιώθησα μὲν
 μὲν μηδὲν πλέον ἐπιζητεῖν πλὴν
 τῆς κατὰ Νιζ καὶ ὁμολογίας·
 ἀνεκρίθηκα μὲν δὲ ὀρθῶς τούτους
 διὰ τὴν φιλονεικίαν, μὴ ἄλλῶς ὡς
 οἱ ἁρειομανῖται λέγουσιν
 ἀπηλλοτριωμένας καὶ ἀπεξενω-
 μένας, ἀλλοτριουσίους τε ἁλ-
 λήλων, καὶ ἐκάστην καθ' ἑαυτὴν
 ὑπόστασιν διηρημένην, ὡς εἶστι

Od tych, którym niektórzy zarzucali to, że wyznają trzy hipostazy, argumentując, że tych słów nie znajdujemy w Piśmie i mogą być podejrzanym, wymagaliśmy, by nie szukali nic poza tym, co znajduje się w wyznaniu wiary z Nicei. Ponadto podczas debaty zapytaliśmy, czy oni, tak jak arianie, wyznają, że trzy hipostazy są różne i zewnętrzne względem siebie i czy według nich różnią się one od siebie istotą tak, że każda hipostaza byłaby oddzielona od

¹⁷ Dla uzmysłowienia, na ile schizma w Antiochii angażowała cały ówczesny Kościół, warto może dodać, że z jednej strony zarówno Rzym jak i Atanazy popierali wspólnotę eustacjańską, z drugiej zaś strony Bazyli Wielki popierał Melecjusza. Melecjusz to zresztą ten sam biskup, któremu w młodości posługiwał jako diakon św. Jan Chryzostom.

τά τε ἄλλα κτιζήματα, καὶ οἱ ἐξ ἀνθρώπων γεννωμένοι· ἢ ὡςπερ διαφόρους οὐσίτας, ὡςπερ ἔστι χρυσός, ἢ ἄργυρος, ἢ χαλκός, οὕτω καὶ αὐτοὶ λέγουσιν· ἢ ὡς ἄλλοι αἰρετικοὶ τρεῖς ἀρχάς καὶ τρεῖς θεοὺς λέγουσιν, οὕτω καὶ οὗτοι φρονούντες, τρεῖς ὑποστάσεις λέγουσι; Διεβεβαίωσαντο μήτε λέγειν, μήτε πεφρονηκέναι ποτὲ οὕτως. ἠΕρωτῶντων δὲ ἡμῶν αὐτούς· Πῶς οὐ ταῦτα λέγετε; ἢ διὰ τί δὲ ὀρθῶς τοιαύταις χρῆσθαι λέξεσιν; ἀπεκρίναντο, διὰ τὸ εἰς ἀγίαν Τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι Τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὐσαν καὶ ὑφ' ἑστώσαν, Πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφ' ἑστώτα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφ' ἑστώτα, καὶ Πνεῦμα ἁγίον ὑφ' ἑστώτως καὶ ὑπάρχον ὁμοῦς, μήτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχάς, μήθ' ὀρθῶς ἀνέχεσθαι τῶν τούτων λεγόντων, ἢ φρονούντων· ἀλλ' εἰς ἀγίαν μὲν Τριάδα, μὴ δὲ θεότητα, καὶ μὴ ἀρχὴν, καὶ Υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, ὡς εἶπον οἱ Πατέρες, τὸ δὲ ἁγίον Πνεῦμα, οὐ κτισμα, οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἰσθμῶν καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίτας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός.

6. ἠΑποδεξάμενοι δὲ τούτων τὴν ἔρμηνειαν τῶν λέξεων, καὶ τὴν ἀπολογίαν, ἀνεκρίναμεν τοὺς αἰρηθέντας παρὰ τούτων, ὡς λέγοντας μὴ ὑπόστασιν, μὴ ἄλλα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ, οὕτω καὶ οὗτοι

innych, jak to ma miejsce u stworzeń i u tych, którzy rodzą się z ludzi. Zapytaliśmy również, czy oni, tak jak arianie, uważają trzy hipostazy za różne istoty, tak jak złoto i srebro i brąz, albo też mówiąc o trzech hipostazach mają na myśli, tak jak inni heretycy, że istnieją trzej bogowie i trzy principia. Oni zapewnili nas, że nie nigdy nie głosili czegoś takiego, ani nie mieli tego na myśli. A zatem zapytaliśmy: „Jakże więc, z jakiego powodu tak mówicie? Dlaczego używacie tych słów?” Odrzekli: „Ponieważ wierzymy w Świętą Trójcę, która nie jest Trójcą tylko wedle słów, ale taką jest istotowo i istnieje prawdziwie, ponieważ wierzymy, że Ojciec istnieje prawdziwie i hipostatycznie, Syn istnieje prawdziwie, istotowo i hipostatycznie, Duch istnieje hipostatycznie i prawdziwie. My nie mówiliśmy, że istnieją trzej bogowie albo trzy pryncypia i naprawdę nie tolerujemy tych, którzy tak twierdzą albo myślą. My znamy Trójcę Świętą, ale jedno bóstwo, jedno pryncypium, Syna, który jest współistotny Ojcu, jak to orzekli Ojcowie, i Ducha Świętego który nie jest stworzeniem, ani nie jest zewnętrzny, ale przynależy jako własny i nieoddzielny od istoty Syna i Ojca”.

6. Przyjąwszy takie ich wyjaśnienie i interpretację tychże terminów, zwróciliśmy się z kolei do tych, którzy byli oskarżani przez owych pierwszych, jako że wyznawali jedną hipostazę; i zapytaliśmy ich, czy również i oni chcą na wzór Sabeliusza, poprzez takie stwierdzenie wyeliminować Syna i Ducha Świętego. Czy

λέγουσιν ἐπιῆ ἀναιρέσει τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἢ ὡς ἀνοσιζου οἶντος τοῦ Υἱοῦ, ἢ ἀνοσιζατοῦ τοῦ ἁγίου Πνεύματος; Οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ διεβεβαιώσαντο μήτε τοῦτο λέγειν, μήτε οὐκ ἔτι πεφρονηκέναι πώποτε· ἀλλ' ὑπόστασιν μὲν λέγομεν, ἡγούμενοι ταῦτόν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσὶν ἀμιζαν δὲ φρονοῦμεν, διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσιζατος τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸν Υἱόν, καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως· ἀμιζαν γὰρ θεότητα, καὶ ἀμιζαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν, καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τὴν τοῦ Πατρὸς, ξένην δὲ τούτου τὴν τοῦ Υἱοῦ, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Ἡ ἀμέλει καὶ οἱ ἀσθενεῖς ὡς εἰρηκότες τρεῖς ὑπόστασεις συνετιθεντο τούτοις· καὶ αὐτοὶ δὲ οἱ εἰρηκότες ἀμιζαν οὐσὶν ἀμειζαν τὰ ἐκείνων ὡς περ ἠρμήνευσαν καὶ ὁμολογούν, καὶ ἀνεθεματίζετο παρ' ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἡ ἀρεῖος τε ὡς Χριστομάχος, καὶ Σαβέλλιος καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς ὡς ἀσεβεῖς, καὶ Οὐαλεντίνος καὶ Βασιλειζδης ὡς ἀλλότριοι τῆς ἀληθειζατος, Μανιχαῖος δὲ ὡς ἐφευρετῆς κακῶν πάντες τε τῆ τοῦ Θεοῦ χάριτι, καὶ μετὰ τὰς τοιαύτας ἐρμηνειζατος ὁμοῦ συντιζθενται τῶν τοιούτων λέξεων βελτιζονα καὶ ἀκριβεστέραν εἶναι τὴν ἐν Νικαιζα παρὰ τῶν Πατέρων ὁμολογηθεῖσαν πιστιν, καὶ τοῦ λοιποῦ τοῖς ταύτης ἀρκείσθαι μᾶλλον καὶ χρᾶσθαι ῥήμασιν.

uważają, że Syn jest bez istoty, oraz że Duch jest bez hipostazy. Oni ze swej strony zapewnili nas, że nie twierdzą tak, ani też nigdy tak nie myśleli. „My powiadamy hipostaza, odrzekli, ponieważ uważamy, że to samo znaczą oba pojęcia: hipostaza i istota. Sądzimy, że istnieje jedna jedyna hipostaza, ponieważ Syn jest z istoty Ojca oraz (jest jedno z Nim) poprzez identyczność natury. Wierzymy przecież, że jest tylko jedna boskość, i jedyna jest jej natura. Nie jest również tak, że inna jest natura Ojca, natury zaś Syna i Ducha są zewnętrzne względem niej.”

A więc bez wahania zarówno ci, którzy byli oskarżani o mówienie o trzech hipostazach jak i ci, którzy uznawali tylko jedną istotę, uznali nawzajem swoje doktryny, według tego, jak zostały wyjaśnione. Obie też strony zgodnie potępiły Ariusza jako wroga Chrystusa oraz Sabeliusza i Pawła z Samosaty jako bezbożnych, Walentyna zaś i Bazylidesa jako będących poza prawdą, wreszcie Maniego jako tego, który jest twórcą zła. Na końcu wszyscy razem, dzięki łasce Bożej, po wszystkich wyjaśnieniach, zgodziliśmy się, że wiara wyznana przez Ojców w Nicei jest lepsza i dokładniejsza w słowach (od innych sformułowań), a więc na przyszłość wystarczą i będą używane wyrażenia tamtego wyznania wiary.

Jak czytamy w przedstawionym fragmencie *Listu*, ci, którzy wyznają trzy hipostazy, muszą się bronić przed zarzutem, że ich doktryna jest ariańska. Jest to łatwe do zrozumienia nawet bez odwoływania się do analizy teologicznej, albowiem chodzi o melecjan, a to właśnie ugrupowanie wywodzi się z tradycji homojuzańskiej, a zatem, jakby „arianizującej”. Można próbować na podstawie przytoczonego fragmentu odtworzyć podstawowy schemat doktryny ariańskiej, od której melecjanie muszą się odżegnywać. Z tekstu wynika, że arianie wyznawali istnienie trzech hipostaz i trzech istot w Bogu. Z takiego twierdzenia wyciągali wnioski, że chodzi o trzy odrębnie istniejące byty, różniące się między sobą co do hipostazy i istoty. Arianie mogli nazywać je trzema bogami, ale by nie popaść w politeizm pogański, ustawiali je w hierarchiczną triadę, gdzie na samej górze był Bóg Ojciec, i tak naprawdę tylko on był uznawany za Boga. Syn był tak różny od Niego, że nawet jeżeli był nazywany Synem Bożym czy Bogiem, w istocie miał status stworzenia. Melecjanie, tak samo jak arianie, mówią o trzech hipostazach, ale wyraźnie odżegnują się od ariańskiej interpretacji tego wyrażenia. Nie chcą jednak zrezygnować z mówienia o trzech hipostazach, bo jest to dla nich gwarancją, że Trójca naprawdę istnieje jako Trójca. Widoczna jest tu ich opcja antymonarchianistyczna, zatroskanie, by nie zredukować istnienia Syna (i Ducha) do istnienia jedynie jako przymiotów jedyne Boga. Mówienie o osobnej hipostazie Syna i Ducha jest więc dla nich ważne, nie chcą się tego wyrzec, albowiem byłaby to według nich zdrada ich wiary w Trójcę Świętą.

Przywiązanie do twierdzenia o trzech hipostazach w Bogu jest znaczące. Wskazuje ono na aleksandryjskie, orygenesowe pochodzenie ich teologii. Orygenes bowiem, w polemice przeciwko monarchianom i gnostykom podkreślał realne i odwieczne istnienie Syna. Dlatego właśnie, oprócz wszystkich pojęć biblijnych, których używał zresztą najchętniej, oraz stałego podkreślania dynamicznego charakteru relacji Ojca do Syna, mówił również o trzech hipostazach w Bogu¹⁸. Niemniej jednak za czasów Orygenesusa sformułowania te nie miały jeszcze tak precyzyjnego znaczenia i były raczej ogólnym podkreśleniem realności i odwieczności istnienia Syna. Tymczasem w kontekście sporów ariańskich te same wyrażenia zaczęły nabierać odmiennego zabarwienia znaczeniowego. Powyższy tekst jest więc również świadectwem zachodzącego w czwartym wieku procesu precyzowania pojęć używanych w teologii chrześcijańskiej. Pojęcia te, wzięte z różnych szkół filozofii greckiej, były początkowo rozumiane różnie i zmiennie. Najkrócej mówiąc i upraszczając: *hipostasis* i *ousia* mogły być rozumiane, w zależności od kontekstu, albo jako synonimy albo różnie: bądź jako substancja indywidualna, bądź też jako substancja „gatunkowa”, czyli to, co wspólne różnym osobnikom należącym do tego samego rodzaju. Dyskusje teologiczne sprowokowane wystąpieniem Ariusza prowadzą do stopniowego precyzowania tych pojęć i ujednolicenia ich pola semantycznego, a również w pewnym stopniu do nadania im nowych znaczeń, specyficznych jedynie dla problematyki trynitarniej. Jak widzimy, melecjanie podczas dyskusji synodalnych przyjmują rozumienie używanego przez nich

¹⁸ Zob. M. Simonetti, dz. cyt., s. 11.

pojęcia *hipostasis* identyczne z tym, jakie ostatecznie w tradycji teologicznej przyjęcie w formułach trynitarnych greckie *prosopon* i łacińskie *persona*. Znakiem przyjęcia takiego rozumienia pojęcia *hipostasis* jest druga część ich odpowiedzi: przystanie na nicejskie wyznanie jedności bóstwa, jedyności pryncypium i, co najważniejsze, współistotności Syna i Ojca. A zatem akceptowana przez nich formuła dotycząca Trójcy Świętej brzmi: trzy hipostazy – jedna istota.

Druga grupa wiernych jest z kolei przez tę pierwszą oskarżana o sabelianizm. Takie przyporządkowanie odpowiada powszechnemu w IV wieku schematowi rozumienia polemik trynitarnych. Na jednym krańcu stawiano wtedy herezję Sabeliusza, przy czym pod nazwą sabelianizmu umieszczono wszystkie opinie, które podkreślały jedność Boga do tego stopnia, że nie zostawiały miejsca na realne istnienie Trójcy. Na drugim zaś krańcu była umieszczana doktryna ariańska, jako ta, która rozdziela Osoby Trójcy Świętej do tego stopnia, że odmawia Chrystusowi równości z Ojcem i tym samym odmawia Mu pełnej boskości.

Głównym punktem doktryny paulinian jest uznawanie istnienia tylko jednej hipostazy w Bogu. To twierdzenie jest paulinianom równie drogie jak melecjanom twierdzenie o trzech hipostazach. Świadczy to nie tylko o wiernym przechowaniu przez nich doktryny nicejskiej, ale i o głębszych korzeniach doktrynalnych. Niewątpliwie są oni kontynuatorami tradycji teologicznej antiocheńskiej, zatroskanej o to, by nie sprzeniewierzyć się prawdzie o jedności Boga. Stwierdzają więc, że dla nich hipostaza znaczy dokładnie tyle co istota, a zatem, jeżeli wyznają, że Syn jest współistotny Ojcu, znaczy to dla nich tyle samo co powiedzieć, że Syn i Ojciec mają jedną i tę samą hipostazę. Nie używają na razie żadnego specyficznego pojęcia na wyrażenie odrębności osób w Bogu, a realność istnienia Syna i Ducha wyrażają poprzez podkreślenie, że Syn jest z istoty Ojca. W tym punkcie przytoczony wcześniej fragment *Mowy* przypisywanej Atanazemu okazuje się być po prostu szerszym komentarzem do tego, co w *Liście* jest jedynie pokrótce wzmiankowane.

Jak widać z powyższego fragmentu *Listu*, wzajemne oskarżenia o nieortodoksję pomiędzy tymi, którzy wyznawali jedną hipostazę i tymi, którzy wyznawali trzy hipostazy w Bogu płynęły, przynajmniej po części, z tego, że każda z tych grup inaczej rozumiała pojęcie *hipostaza*. Ciekawe jest, że Atanazy potrafił pogodzić na poziomie doktrynalnym zwaśnione strony, od żadnej z nich nie wymagając wyrzeczenia się ich własnych sformułowań, a jedynie poprzez interpretację ich znaczeń i odniesienie do tekstu wyznania nicejskiego. Jest on również w stanie zgodzić się na to, że każda ze spierających się partii zachowa swoje, odmienne rozumienie pojęcia *hipostaza*. Taki stan rzeczy jest możliwy dzięki temu, że istnieje inny, głębszy punkt odniesienia – tekst credo nicejskiego. To właśnie odwołanie się do sformułowań tegoż credo i wyznanie przez każdą ze stron konfliktu wierności zawartej w nim formule wiary, sprawia, że mogą współistnieć w ramach ortodoksji dwa różne i na pozór całkiem sprzeczne ujęcia problemu trynitarnego. Punktem wartym osobnego podkreślenia jest fakt, że wyrażeniem kluczowym i tym, które jest punktem pojednania, jest *homoousios* – owo najbardziej w pierwszych latach po soborze kontrowersyjne, niebiblijne pojęcie wprowadzone do credo.

Jeżeli zestawimy dwa przytoczone powyżej teksty, to bez trudu zauważymy, że teologia trynitarna prezentowana w *Mowie* jest identyczna z poglądami paulinian. Jak to powyżej zostało napisane: przytoczony fragment *Mowy* to jakby komentarz do bardzo zwięzłej wypowiedzi paulinian zapisanej w *Liście*. Oto punkty zbieżności:

1. Paulinianie: *to samo znaczy hipostaza i istota*. *Mowa*: *Boska istota i hipostaza jest jedna*.

2. Paulinianie: *Jedna boskość i jedna jej natura*. *Mowa*: *jedno pryncypium boskości*. *Syn jest z istoty i natury Ojca* (por. przyp. 10).

3. Paulinianie: *jest jedna hipostaza ponieważ Syn jest z istoty Ojca*. *Mowa*: *z hipostatycznie istniejącego hipostatycznie istniejący, z istoty istotowy*.

A zatem i w *Mowie* i u paulinian jest mowa o jednej istocie, naturze, hipostazie, boskości i pryncypium w Bogu; oraz i tu i tam istotowe istnienie Syna jest uzasadniane nie poprzez przypisanie Mu własnej hipostazy, ale poprzez stwierdzenie, że uczestniczy on w istocie Ojca. Na podstawie tych zbieżności możemy przypuszczać z dużą dozą prawdopodobieństwa, że autor *Mowy* należał do ugrupowania paulinian. Wydaje się również, że sama *Mowa* powstała w tym samym mniej więcej okresie, co *List do Antiocheńczyków*. Inne argumenty, których nie rozwijamy w tym artykule, nakazują przypuszczać, że na pewno nie powstała dużo wcześniej, najpewniej zaś kilka lat później¹⁹. Jednakże nie można również przesuwać terminu powstania *Mowy* zbyt późno. Jej teologia bowiem wykazuje w jednym istotnym punkcie swoją archaiczność w porównaniu z teologią paulinian wyrażoną w *Liście*. Otóż autor *Mowy* prowadzi całe swoje rozważanie biorąc pod uwagę wyłącznie Ojca i Syna. W *Liście* zaś są już brane pod uwagę wszystkie trzy Osoby Boskie. Ponieważ kwestia ariańska rozpoczęła się jako spór o relację Ojca do Syna, problem zaś Ducha Świętego pojawia się dopiero w latach sześćdziesiątych czwartego stulecia, sam fakt pominięcia w *Mowie* Ducha Świętego nie jest niczym niezwykłym. Świadczy on jedynie o pewnym konserwatyzmie jej autora, o pozostawaniu przy problematyce pierwszej fazy kontrowersji. Natomiast na synodzie w Aleksandrii kwestię trynitarną podjęto już w całej rozciągłości, co sprawiło, że również paulinianie formułowali tam swoje poglądy, uwzględniając wszystkie trzy Osoby Boskie.

Na końcu warto jeszcze zwrócić uwagę na samą postać Atanazego, autora *Listu*. Choć jest on biskupem Aleksandrii i w Aleksandrii zdobywał swoją formację teologiczną, to jeżeli chodzi o podstawową orientację teologiczną, stoi on po stronie paulinian, czyli szkoły antiocheńskiej. Skądinąd wiadomo, że w 346 roku powracając z wygnania i przejeżdżając przez Antiochię, wyraził swoją jedność z eustacjanami²⁰. Poza tym nie bez powodu przez kilkanaście stuleci

¹⁹ Chodzi tu o obecne w *Mowie* wpływy doktryny chrystologicznej Apolinarego z Laodycei, który w latach sześćdziesiątych czwartego stulecia dopiero rozpoczynał szerszą działalność w Antiochii.

²⁰ Zob. Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, III, 20.

Mowa, która jak zobaczyliśmy, zawiera doktrynę paulinian, była przypisywana Atanazemu. Ważniejsza niż orientacja doktrynalna Atanazego, jest jednak zdemonstrowana w *Liście* jego elastyczność i szerokość spojrzenia. To ona pozwala mu zobaczyć możliwość ortodoksyjnej interpretacji dwóch tak na pierwszy rzut oka różnych tradycji teologicznych.

DE L'HISTOIRE DES INTERPRÉTATIONS DU CREDO DE NICÉE

Résumé

L'article présente deux fragments du IV^e s consacré à l'interprétation du Credo de Nicée. Ils décrivent la relation entre le Père et son Fils dans la Sainte Trinité. Le premier fragment consistue le début du *IV^e Discours contre les ariens* attribué à Athanase, le deuxième provient du Tome „pour les habitants d'Anthioche” où St. Athanase donne deux interprétations différentes du Credo de Nicée en jugeant toutes les deux orthodoxes. Les deux groupes chrétiens les partisans de Meltius et ceux de Paulinus ont accepté ces deux interprétations. La comparaison de ces deux textes montre que les idées de l'auteur du *IV^e Discours contre les ariens* ressemblent beaucoup aux idées des partisans de Paulinus, groupe conservateur, lié aux traditions théologiques d'Anthioche. On peut donc croire que l'auteur inconnu du *IV^e Discours* est lié à ce groupe et qu'il a écrit son oeuvre à peu près en même temps que le *Tome pour les habitants d'Anthioche*, peut-être quelques années avant 362.