

Logos w sporach trynitarnych pierwszej połowy IV wieku

The Logos in the trinitarian disputes of the first half of the 4th century

Słowa kluczowe: logos, spory trynitarne, Ariusz, Atanazy, Wyznanie z Nicei, subordynacjonizm

Key words: the Logos, trinitarian disputes, Arius, Athanasius, Nicean Creed, subordinationismus

Streszczenie

U podstaw sporu Ariusza i jego zwolenników z Atanazym leżało kilka zasadniczych czynników. 1) Ariusz był przekonany o swojej ortodoksyjności i błędności terminu $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, ponieważ termin ten, używany przez Pawła z Samosaty w celu podkreślenia identyczności Logosu z Bogiem, został potępiony przez synod w Antiochii w 268 roku. 2) W momencie wystąpienia Ariusza nie istniały oficjalne dogmaty dotyczące bóstwa Logosu, sprawa kryterium ortodoksyjności była więc otwarta, natomiast późniejsze wyznanie z Nicei zostało przyjęte pod wpływem cesarza Konstantyna. Z tego powodu arianie nie czuli się zobligowani do uznawania zawartych w nim tez. 3) Niedookreślone znaczenie terminów odnoszących się do Logosu dawało możliwość ich różnej interpretacji, stając się przyczyną sporów i nieporozumień. Problemy terminologiczne doprowadziły również do podziału w obrębie arianizmu, który podzielił się na kilka stronnictw. Stopniowe dookreślanie terminów trynitarnych doprowadziło w latach sześćdziesiątych IV w. do zbliżenia stanowiska umiarkowanych semiarian ze zwolennikami Atanazego. Ostatecznie kwestie terminologiczne zostały

¹ Dr hab. Rafał Marcin Leszczyński, Wydział Teologiczny, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

rozwiązane zadowalająco dopiero pod koniec stulecia przez ojców kapa-dockich. 4) Atanazy zmodyfikował teologię Logosu, usuwając z niej subor-dynacjonizm, w związku z tym w oczach Ariusza uchodził za nowinkarza teologicznego.

Abstract

A few important factors were underlying the dispute between Arius and Athanasius. 1) Arius could be convinced of his orthodoxy and of the base-lessness of the term ὁμοούσιος, as this term – used by Paul from Samo-sata to emphasize the identity of Logos with God – was condemned by the synod of Antioch in 268. 2) At the moment of Arius' pronouncement there were no official dogmas referring to Logos Divinity. The question of the orthodoxy criterion was therefore open. The later Nicean Creed was acknowledged under pressure from Constantine. Because of this Arians did not feel obliged to acknowledge its thesis. 3) The ambiguity of Logos allowed different interpretation which fostered disputes and misunderstand-ings. The terminological problems led to divisions within Arianism which splintered into several factions. The gradual specification of trinitarian terms led in the 60s of the 4th century to a rapprochement of standpoints between doveish semiarrians and Athanasius' supporters. Ultimately the problems of terminology were solved satisfactorily by the Cappadocian Fathers at the end of the century. 4) Athanasius modified the theology of Logos by removing the subordinationismus and in this context he could be seen as a theological modernist.

1. Wstęp

Wiek IV zapisał się w Kościele nie tylko daleko idącymi przeobraże-niami organizacyjnymi, czy też zmianą statusu prawnego chrześcijań-stwa w państwie rzymskim, ale również dynamicznymi przemianami na gruncie teologii. W tym właśnie czasie narodziły się oficjalne dogmaty dotyczące relacji pomiędzy Bogiem Ojcem, Synem Logosem i Duchem Świętym, a wraz z nimi pojawiły się jasno określone kryteria ortodoksji chrześcijańskiej, które ograniczyły myślicieli chrześcijańskich w ich po-szukiwaniach teologicznych. Zanim jednak powstał w pełni rozwinięty dogmat Trójcy Świętej, chrześcijaństwo stało się areną gorących sporów

pomiędzy zwolennikami różnych koncepcji trynitarnych. Pojawiały się i zanikały obozy teologiczne oraz mnożone przez nie wyznania wiary. Spory te miały najpierw charakter lokalny, ograniczając się do Aleksandrii, następnie rozlały się na Kościół wschodni. Początkowo dotyczyły one głównie natury Syna Bożego – Logosu i Jego relacji z Bogiem Ojcem², później zaś objęły również płaszczyznę pneumatologiczną. Znana nam dzisiaj trynitologia powstawała zatem w ogniu walki, przechodząc stopniową ewolucję.

2. Wystąpienie Ariusza

Za głównego winowajcę sporów o status Logosu i Jego relację z Bogiem Ojcem uważa się teologa z Aleksandrii – Ariusza. Około roku 320 zaczął głosić on poglądy, które wywołały kontrowersje wśród duchownych aleksandryjskich. Stopniowo lokalny konflikt zaczął przeradzać się w jeden z największych kryzysów w historii chrześcijaństwa (Niewiadomska 2020, 233)³, rozbrzmiewając echem również w czasach znacznie

² Autor niniejszego tekstu zajmował się problematyką Logosu w filozofii przedchrześcijańskiej oraz w antycznej teologii kościelnej w książce „Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa” (Leszczyński 2003) oraz w innych opracowaniach. Zaprezentowany artykuł jest więc kontynuacją i dopełnieniem jego dotychczasowych badań.

³ Inaczej uważa ks. Henryk Pietras SJ, autor książki „Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze” (Pietras 2013) oraz serii artykułów poświęconych owemu soborowi, które poprzedziły wspomnianą monografię. Zdaniem Pietrasa nauka Ariusza nie była większym problemem ani na soborze w Nicei, ani w czasach późniejszych. Kontrowersje wywołane przez niego w Aleksandrii zostały – zdaniem Pietrasa – wyolbrzymione przez Atanazego i jego zwolenników (Pietras 2013, 61-62.68.99.105-106.110.137.207-208). Praca „Sobór nicejski...” spotkała się z szerokim odzewem wśród badaczy zajmujących się antykiem, w tym także z polemikami. Jedną z bardziej pogłębionych opublikował w „Vox Patrum” Sławomir Bralewski, historyk z Uniwersytetu Łódzkiego, który nie zgadza się z tezą Pietrasa, iż działalność Ariusza i jego sympatyków została przejawiona przez przeciwników arianizmu, aby tym samym wyeksponować rolę Atanazego w walce o ortodoksję. Bralewski dowodzi, że spory trynitarnie rozgrywane się w IV wieku były bardzo ważne dla losów Kościoła, zarówno w momencie ich powstania, jak i w czasach późniejszych (Bralewski 2016, 79-81). Zauważać należy, że tendencja do deprecjonowania znaczenia sporów z arianami

późniejszych, choćby w wieku XVI, w którym pojawili się myśliciele podważający soborowe dogmaty trynitarne i chrystologiczne.

O przekonaniach artykułowanych przez Ariusza jeszcze przed soborem w Nicei dowiadujemy się z pisma biskupa Aleksandrii, Aleksandra, czyli z listu posynodalnego skierowanego przez niego do innych biskupów, w którym przełożony gminy aleksandryjskiej przedstawił teologię Ariuszową, wyjaśniając, dlaczego na zwołanym przez siebie synodzie⁴ został zmuszony do jej potępienia. Problem polegał więc – według relacji Aleksandra – przede wszystkim na zakwestionowaniu przez Ariusza jedności substancjalnej Boga Ojca i Syna Bożego (Logosu), a wraz z tym na podważeniu przez niego tezy o odwiecznym istnieniu Logosu w Bogu oraz zrodzeniu Syna z Ojca. „Epistula Alexandri ad omnes episcopos” stwierdza, że – w mniemaniu Ariusza – Syn Boży nie powstał z istoty, substancji [οὐσίας] Ojca, nie ma więc w niej udziału. Syn od początku istnieje zatem poza substancją Boga. Jego natura w związku z tym nie zawiera się w istocie Ojca, ale jest zewnętrzna wobec niej⁵. Istnienie Logosu poza substancją Ojca sprawia, że istota Syna jest obca substancji Ojca i do niej niepodobna, dlatego też Syn nie zna i nie ogląda Ojca w sposób doskonały. Ponadto Bóg jest dla Logosu niewyraźny. Inaczej mówiąc, Logos posiada pewną wiedzę o Bogu, ale jest to wiedza niedoskonała i niedokładna⁶. Co ważne – w przekonaniu Ariusza – Syn nie powstał przez emanację, rozszerzenie bóstwa Ojca lub przez odłączenie od Boga, lecz na skutek aktu stwórczego, który następuje *ex nihilo*. Logos jest więc

pojawiła się już w drugim wydaniu książki Pietrasa „Początki teologii Kościoła” (Pietras 2007a, 201-203.207.216). W dziele z 2013 roku Pietras rozbudował więc swoje wcześniejsze koncepcje.

⁴ Według różnych badaczy synod ów odbył się pomiędzy rokiem 319 a 323 (Pietras 2006, 57; Gliściński 1992, 23; Starowieyski 1994, 21; Longosz 2004, 168).

⁵ [...] ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος ἐστὶν ὁ λόγος τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας (AW III/1, 8; ŻMT 37, 79 { *Epistula Alexandri* 8}).

⁶ [...] καὶ ἀόρατός ἐστιν ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ. οὐτε γὰρ τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει ὁ λόγος τὸν πατέρα, οὐτε τελείως ὁρᾶν αὐτὸν δύναται. καὶ γὰρ καὶ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ υἱὸς ὡς ἐστὶ (AW III/1, 8; ŻMT 37, 79 { *Epistula Alexandri* 8}).

stworzeniem Boga, uczynionym nie z substancji Ojca, ale z niebytu. Jego powstanie nie różni się więc zasadniczo od powstania innych bytów⁷. Według Ariusza akt stworzenia Syna następuje z woli Ojca. Oznacza to, że relacja Ojca do Syna jest analogiczna do relacji pomiędzy Stwórcą a kosmosem (Pietras 2000, 187). Bóg stworzył Logos jako pośrednika w dziele kreacji wszechświata, albowiem będąc bytem transcendentnym, nie może bezpośrednio kontaktować się z materialnym kosmosem. Logos jest zatem bytem pośrednim pomiędzy niezmiennym Bogiem a zmiennym wszechświatem, dlatego wypełnia On sobą diastazę oddzielającą stworzenie od Stwórcy, odgrywając rolę instrumentu, którym Bóg posługuje się stwarzając kosmos⁸. Przed aktem stworzenia Syn nie istniał, w odróżnieniu od Ojca nie jest więc bytem wiecznym. Jedynie Bóg Ojciec jest wieczny i niezrodzony [ἀγέννητος], bez początku. Wynika z tego, że Logos nie jest odwieczną zasadą bytu, z której wszystko pochodzi, nie jest ἀρχή. Zdaniem Ariusza, tylko Bóg Ojciec jest ἀρχή i jako taki jest sprawcą wszystkiego, w tym także istnienia Logosu⁹. Syn jest pierwszym i najwyższym z bytów, stworzonym bezpośrednio przez Boga, dlatego określany jest mianem 'pierworodnego', co odróżnia go od innych stworzeń. Chociaż przedstawiał Ariusz Syna Bożego jako byt

⁷ Οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν. οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν. ὁ γὰρ ὢν θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποίηκε. διὸ καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (AW III/1, 7-8; ŻMT 37, 79 {*Epistula Alexandri* 7}). Zob. na ten temat Szewczyk 2010, 47.

⁸ δι' ἡμᾶς γὰρ πεποίηται, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὀργάνου κτίσῃ ὁ θεός. καὶ οὐκ ἄν ὑπέστη, εἰ μὴ ἡμᾶς ὁ θεὸς ἠθέλησε ποιῆσαι (AW III/1, 8; ŻMT 37, 79 {*Epistula Alexandri* 9}). W przekonaniu tym ujawnia się neoplatoński gradacjonizm, wstawiający pomiędzy świat materialny a Jednię szereg hipostaz, które pośredniczą pomiędzy doskonałą Henadą a niedoskonałą materią, a także pogląd głoszony już przez Filona z Aleksandrii oraz przez wielu 'teologów Logosu', zgodnie z którym transcendentny Bóg nie może kontaktować się ze światem materialnym bezpośrednio, lecz jedynie poprzez niższy od Niego Logos.

⁹ Οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν. οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν. ὁ γὰρ ὢν θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποίηκε. διὸ καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. (AW III/1, 8; ŻMT 37, 79 {*Epistula Alexandri* 7}). Zob. na ten temat Daniélou, Marrou 1984, 197; Niemczyk 1966, 70.

pierworodny i najwyższy po Bogu, stworzony przed czasem i innymi bytami, to jednak stawał go bliżej stworzenia niż Boga. Według niego między Bogiem a Logosem istnieje zasadnicza różnica jakościowa, natomiast pomiędzy Logosem a stworzeniem jest tylko różnica ilościowa. Jeśli Ariusz mówił nawet o Synu jako o Bogu, to rozumiał przez to, iż Jego bóstwo jest wtórne w stosunku do bóstwa Ojca i niższe od niego (subordynacjonizm). Syn nie jest Bogiem sam z siebie, ale jednie z łaski Boga Ojca, który nadał Mu boskość. Bóg przewidział, że Logos, choć jest istotą stworzoną i poddaną zmienności, pozostanie Mu wierny i nie odwróci się od dobra. W związku z tym Stwórca postanowił, niejako awansem, obdarzyć Go chwałą i godnością królewską, którą Syn Boży wypracował sobie następnie jako człowiek Jezus Chrystus¹⁰. Zdaniem Ariusza prawdziwym Logosem jest Bóg Ojciec, Syn zaś jest Logosem w tym znaczeniu, iż został On stworzony na obraz Logosu, czyli Boga. Innymi słowy, można mówić o Synu jako o Logosie, gdyż jest On obrazem Logosu¹¹. Ariusz nie mógł przyjąć, że Syn jest Logosem *sensu stricto*, ponieważ musiałby wtedy uznać odwieczne uczestnictwo Syna w substancji Ojca. Głosząc powyższe poglądy, aleksandryjski prezbiter pojmował Logos z Prologu Ewangelii Jana nie jako hipostazę, ale bezosobowe słowo Boga, mowę, przy pomocy której został powołany do istnienia Syn Boży¹².

Ariusz popierał swoje tezy kilkoma zasadniczymi argumentami. Po

¹⁰ ἠρώτησε γοῦν τις αὐτοῦς, εἰ δύναται ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τραπήναι ὡς ὁ διάβολος ἐτρέπη, καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν εἰπεῖν, ὅτι ναὶ δύναται τρεπτῆς γὰρ φύσεώς ἐστι γενητός καὶ κτιστός ὑπάρχων (AW III/I, 8; ŻMT 37, 80 {*Epistula Alexandri* 10}). Zob. na ten temat: Ozóg 1979, 31; Niemczyk 1966, 70; Kochaniewicz 2011, 32.

¹¹ κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα ὁ υἱός. οὔτε δὲ ὁμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ ἐστὶν οὔτε ἀληθινός καὶ φύσει τοῦ πατρὸς λόγος ἐστὶν οὔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἐστὶν, ἀλλ' εἰς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστὶ, καταχρηστικῶς δὲ λέγεται λόγος καὶ σοφία, γενόμενος καὶ αὐτὸς τῷ ἰδίῳ τοῦ θεοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἐν τῷ θεῷ σοφίᾳ ἐν ἧ καὶ τὰ πάντα καὶ αὐτὸν πεποίηκεν ὁ θεός (AW III/I, 8; ŻMT 37, 79 {*Epistula Alexandri* 7}).

¹² Powyższe poglądy Ariusza odnajdujemy również w jego piśmie „Thalia [Uczta]”, której obszernie fragmenty przytoczył Atanazy w „De synodis” (AW II/I, 242-243; ŻMT 60, 66-67 {Athanasius, *De synodis* 15, 3}).

pierwsze, wychodził z filozoficznego, neoplatońskiego założenia, iż Bóg jest niepodzielną Jednią {Monadą} (Pietras 2006, 69; Bendza 2000, 88). Gdyby w Bogu istniała dwoistość lub mnogość, nie byłby On doskonały. Bóg tymczasem jest doskonały. Z tego wynika, że w substancji Ojca nie może zawierać się Syn ani z niej pochodzić. Syn musi więc istnieć poza substancją Ojca. Po drugie, Bóg jest niezmienny, gdyby zatem z Jego substancji narodził się Syn, w Bogu zasłaby zmiana. Syn nie może więc narodzić się z substancji Ojca, z czego wynika, iż został stworzony *ex nihilo*. Po trzecie, Syn Boży złożył za ludzi doskonałą ofiarę, ponieważ nie uległ grzechowi. Atoli gdyby Syn uczestniczył w bóstwie Ojca, byłby niezmienny jak Bóg i niepodatny na grzech. Wtedy jednak odrzucenie przez Niego grzechu nie byłoby zasługą w oczach Boga. Nie mając zasługi, Syn nie mógłby nas zbawić. Inaczej mówiąc, aby Syn mógł nas zbawić, musi być potencjalnie zdolny do odstąpienia od Boga, co pociąga za sobą twierdzenie, że jest On zmienny, czyli nie uczestniczy w substancji niezmiennego Boga Ojca. Głosząc powyższy pogląd, stanął w ten sposób Ariusz na gruncie soteriologii, włączając ją do swoich rozważań chrystologicznych i trynitarnych. Tezy zawarte w powyższym argumentie były bardzo istotne z punktu widzenia Ariusza i – jak się zdaje – stanowiły główną przyczynę odrzucenia przez niego terminu *ὁμοούσιος*. Po czwarte, Ariusz zwracał uwagę na fakt, iż w J 1,1 zastosowano w odniesieniu do Boga Ojca rodzajnik określony, natomiast pisząc o Synu nie użyto owego rodzajnika. W jego mniemaniu świadczy to o tym, że bóstwo Syna nie jest tożsame z bóstwem Ojca oraz o jego wtórności w stosunku do bóstwa Ojca (Pietras 2000, 182-183; Pietras 2013, 24nn; Pietras 2006, 69; Starowieyski 1994, 19; Niemczyk 1966, 70).

Zdaniem jezuickiego patrologa, ks. prof. Henryka Pietrasa, wyrażonym w książce „Sobór nicejski (325)...”, we wczesnej fazie sporu, który rozgorzał w Aleksandrii, chodziło głównie o kwestie chrystologiczne, nie jest więc prawdą rozpowszechnione przekonanie, że kontrowersja wywołana przez Ariusza dotyczyła kwestii trynitarnych oraz terminu *ὁμοούσιος*. Według Pietrasa na synodzie antyariańskim zwołanym przez

biskupa Aleksandra w Aleksandrii dyskutowano o tym, kim jest Zbawiciel, a nie o Jego relacjach z Bogiem Ojcem i współistotności. Podobnie zresztą było na synodzie w Nicei (325), gdzie dopiero interwencja Konstantyna doprowadziła do przyjęcia nauki o homouzji. Innymi słowy, zarówno przed, jak i na soborze w Nicei zasadniczym przedmiotem dyskusji była chrystologia, a nie sprawy trynitarne i rozumienie określenia $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ (Pietras 2013, 132.170; zob. też Pietras 2006, 58).

Chodź wspomniane dzieło Pietrasa jest niewątpliwie bardzo ciekawym, ważnym i błyskotliwym opracowaniem (podobnie zresztą jak i inne prace tegoż autora), które musi być koniecznie uwzględnione w trakcie badań nad historią teologii IV wieku, to jednak zarysowane powyżej tezy, jakie możemy w nim wyczytać, budzą wątpliwości. Jak wynika z rozważań przedstawionych na początku niniejszego artykułu dotyczących poglądów Ariusza, podczas synodu zwołanego przez Aleksandra podjęto kwestię relacji pomiędzy Ojcem i Synem oraz Ich jedności substancjalnej. Należy przypomnieć w tym miejscu, że Ariusz zakwestionował podobieństwo istoty/natury Syna do istoty/natury Ojca. Nauczał też, że Syn nie partycypuje w substancji Ojca. W ten sposób aleksandryjski teolog podważył jedność substancjalną Ojca i Syna (ŻMT 37, 79 {*Epistula Alexandri* 7-9}). Czyniąc to, poruszył tym samym zagadnienia trynitarne.

Prawdą jest, iż w wystąpieniu Ariusza przytoczonym przez Aleksandra w liście posynodalnym zaadresowanym do biskupów nie pojawia się *expressis verbis* określenie $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, atoli *de facto* Ariusz odniósł się do teologii związanej z tym terminem, negując ją. Podkreślić przy tym należy, iż aleksandryjski antytrynitarz używał w swoich rozważaniach pojęcia $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, proklamując odrębność i niepodobieństwo substancji Syna od substancji Ojca. Wynika z tego, że problematyka chrystologiczna złączyła się na synodzie aleksandryjskim z zagadnieniami trynitalnymi, bo z całą pewnością tak właśnie należy postrzegać wywody Ariusza na temat relacji Logosu z Bogiem. Negowanie przez Ariusza wspólnej substancji Ojca i Syna oraz odwiecznego uczestnictwa Logosu

w Bogu¹³ jest przecież niczym innym jak poruszeniem przez niego kwestii trynitarnych. Z kolei gdy Aleksander relacjonuje poglądy Ariusza na temat istoty Boga i Logosu, wchodząc z nim w swoim liście w polemikę (o jakiej napiszemy więcej poniżej), to również porusza zagadnienia trynitarne, a nie tylko chrystologiczne. Jak widać, w tzw. kontrowersji ariańskiej trynitologia wypływa na wierzch już przed soborem w Nicei i na długo przed serią synodów z połowy czwartego wieku, w których problematyka trynitarna odgrywała ważną rolę.

O obecności zagadnień trynitarnych i dyskusji nad terminem $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ w Aleksandrii jeszcze przed soborem w Nicei upewnia nas także list, jaki Ariusz skierował do Aleksandra, zachowany w „De synodis” 16 Atanazego oraz „Panarion” 69, 7 Epifaniusza (Pietras 2006, 62). Ariusz używa w nim określenia $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$, kwestionując oczywiście jego ortodoksyjność. Stosowanie słowa $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ przez teologów w sporze powstałym w Aleksandrii oraz jego użycie na synodzie zwołanym przez biskupa Aleksandra potwierdza również Hermiasz Sozomen w swojej „Historii Kościoła” (PG 67, 905-908; Hermiasz Sozomen 1980, 64-65 {Sozomenus HE I, 15}). Oczywiście Henryk Pietras doskonale o tym wie, atoli postanowił trwać przy swojej tezie, iż we wczesnej fazie sporów ariańskich miały one charakter chrystologiczny, a nie trynitarnych, choć przecież termin $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$, z pewnością używany przed rokiem 325 w Aleksandrii, ma wyraźne konotacje trynitarne¹⁴.

Zarysowane powyżej Ariuszowe koncepcje w literaturze przedmiotu przedstawiane są jako zrywające z tradycją teologiczną chrześcijaństwa nowinki religijne. Ariusz jednak najwyraźniej nie czuł się nowinkarzem religijnym. Przeciwnie, uważał się za obrońcę tradycji i ortodoksji. Na jakiej podstawie wyrobił w sobie takie przekonanie? Powodów było kilka. Po pierwsze, aleksandryjski prezbiter mógł być przekonany

¹³ O fakcie tym pisze Pietras w swoich artykułach (zob. Pietras 2006, 62.66; Pietras 2007b, 42).

¹⁴ O innych dyskusyjnych twierdzeniach Pietrasa zawartych w książce „Sobór nicejski (325)...” (Pietras 2013) zob. Bralewski 2016, 75-98.

o słuszności swoich racji i błędności pojęcia *ὁμοούσιος*, ponieważ Paweł z Samosaty, mówiąc o homouzji Logosu z Bogiem, rozumiał przez to, iż Logos nie posiada własnej substancji, będąc jedynie bezosobową mocą Boga. W związku z tym termin ów został potępiony przez synod w Antiochii w 268 roku (Norris 1984, 50-70; Drączkowski 1999, 163; Pietras 2006, 59; Leszczyński 2011, 137-138)¹⁵. Na dodatek pojęcie *ὁμοούσιος* pojawiało się w gnostyckiej antropologii. Historia nazwy *ὁμοούσιος* nie była więc zachęcająca, a jej użycie przez teologa rodziło podejrzenie, iż może być on zwolennikiem monarchianizmu, którego odmianę stanowił sabelianizm (Kupryjaniuk 2017, 252-253.256; Pietras 2007, 40-41). Po drugie, 'teologia Logosu' przed sporami trynitarnymi w IV wieku miała charakter mniej lub bardziej subordynacjonistyczny (Starowieyski 1994, 19-20.27.31-32). Atanazy zmodyfikował ją, usuwając z niej subordynacjonizm, w związku z tym w oczach Ariusza mógł uchodzić za nowinkarza teologicznego. Po trzecie, w teologii judeochrześcijańskiej, a więc sięgającej początków Kościoła, istniał nurt przedstawiający Syna Bożego jako Najwyższego Anioła, lecz nie Boga współlistotnego z Ojcem. Koncepcja ta stawia, rzecz jasna, pod znakiem zapytania również wieczną preegzystencję Logosu/Syna w Ojcu i jego zrodzenie z substancji Boga, gdyż, jak wiadomo, byty anielskie należą do sfery stworzonej, nie partycypując w naturze Stwórcy. Pogląd ten występuje, na przykład, w „Pasterzu” Hermasa¹⁶. Ariusz, ucząc, że Logos jest najwyższym stworzonym bytem duchowym, kontynuował tym samym ów sposób myślenia o Synu Bożym. Być może był to jeden z powodów, w związku z którym czuł się obrońcą tradycji, a swoich adwersarzy postrzegał jako nowatorów.

¹⁵ Zob. też na temat Pawła z Samosaty i kontrowersji powstałych wokół niego: Riedmatten 1952.

¹⁶ Na temat „Pasterza” zob.: Stanek 1971, 51-82; Szulc 1986, 117-136; Leszczyński 2005, 15-17.

3. Reakcja Aleksandra

Większość duchownych z Aleksandrii nie podzielała jednak najwyraźniej przekonania Ariusza, ponieważ jego nauki zostały odrzucone na wspomnianym już powyżej synodzie aleksandryjskim, zwołanym przez biskupa Aleksandra. Co ciekawe, według starożytnego kościelnego historiografa Sozomena, papież Aleksandrii w początkowej fazie sporu nie zajął zdecydowanego stanowiska wobec nauczania Ariusza i jego krytyki pojęcia *ὁμοούσιος*. Dopiero później opowiedział się za współistotnością Syna z Bogiem Ojcem (PG 67, 905-908; Hermiasz Sozomen 1980, 64-65 {Sozomenus HE I, 15}). Może to świadczyć o tym, iż termin ów wydawał mu się z początku niejasny, a być może również nieco podejrzany. Ostatecznie jednak Aleksander zaczął bronić pojęcia *ὁμοούσιος* przed Ariuszem (Longosz 2004, 168).

Bazując na zmodyfikowanej przez siebie 'teologii Logosu', w tym również myśli Orygenesza, Aleksander pojmował Logos jako pośrednika pomiędzy stworzeniem a transcendentnym Bogiem, podkreślając jednak zarazem, iż Syn Boży stoi znacznie bliżej Boga niż świata, nie jest On bowiem stworzeniem, ale bytem zrodzonym z substancji Boga. Logos jest więc współistotny z Ojcem, czyli podobny do Niego pod względem istoty. Dzięki temu jest różny od stworzeń. Jest On zresztą stwórcą wszystkich rzeczy, a także czasu, który powstaje wraz z pojawieniem się bytów. Logos jest odbłaskiem chwały Ojca, a ponieważ chwała Ojca jest wieczna i atemporalna, dlatego też Syn istnieje wiecznie w Ojcu, nie podlegając uwarunkowaniom czasowym. Wynika z tego, że nie było takiego okresu, w którym Logos by nie istniał¹⁷.

¹⁷ Ἰωάννου λέγοντος, «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος», οὐ καταγινώσκει τούτων λεγόντων, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἢ τίς ἀκούων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ «μονογενῆς υἱός», καὶ «δι' αὐτοῦ ἐγένετο πάντα», οὐ μισήσει τούτους φθεγγομένους, ὅτι εἷς ἐστὶν τῶν ποιημάτων; πῶς γὰρ δύναται εἷς εἶναι τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων, ἢ πῶς μονογενῆς ὁ τοῖς πᾶσι κατ' ἐκείνους συναριθμούμενος; πῶς δὲ ἐξ οὐκ ὄντων ἄν εἴη τοῦ πατρὸς λέγοντος «ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθὸν» καὶ «ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά»; ἢ πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρὸς ὁ ὧν εἰκὼν τελεία καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς καὶ λέγων «ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα»; πῶς δέ, εἰ λόγος καὶ σοφία ἐστὶ τοῦ

Chcąc wyjaśnić odwieczne istnienie Syna w Ojcu, aleksandryjski biskup posłużył się nauką Orygenesesa o nieustannym rodzeniu Logosu przez Boga (Leszczyński 2016, 418). Bóg, rodząc Logos wiecznie, odwiecznie jest też Ojcem. Oznacza to również, iż Logos odwiecznie jest Synem Ojca. Zdaniem Aleksandra, takie postawienie sprawy zachowuje zarówno prymat Ojca, od którego Logos pochodzi, jak i pozwala uzasadnić wieczne istnienie Logosu oraz jego rzeczywiste, ontyczne synostwo. W duchu Orygenesesa Aleksander nauczał, że substancje Boga i Logosu uczestniczą w sobie, pozostając wszakże dwiema różnymi naturami. Natura Ojca jest niezrodzona, podczas gdy natura Syna została zrodzona. Zauważyć należy, że biskup Aleksandrii nie mówił o jednej naturze dwóch hipostaz, czyli Ojca i Syna, ale o dwóch zjednoczonych naturach dwóch hipostaz (Kelly 1988, 172).

W sporze z Ariuszem biskup Aleksandrii posługiwał się często argumentami biblijnymi. Powoływał się zatem na J 1,1, odczytując zwrot ἐν ἀρχῇ jako proklamację odwiecznego istnienia Logosu. W J 1,3 znajdował potwierdzenie tezy, że Syn nie mógł zostać stworzony przez Ojca, ponieważ sam jest tym, który tworzy byty. Byty, które stały się przez Niego, nie mogą być Mu równe, gdyż On jest ich przyczyną. Logos jest obrazem Boga, Jego rozumem i mądrością oraz odbłaskiem Jego światłości, z tego powodu mógł o sobie powiedzieć: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14, 9). Będąc rozumem i mądrością Ojca, musiał zawierać się zawsze w Bogu, gdyż Bóg nie mógł istnieć bez rozumu i mądrości, dlatego w J 10,38 czytamy, że Logos jest w Ojcu, a Ojciec w Nim. Odwieczne istnienie Logosu w niezmiennym Ojcu oznacza, iż Syn również jest niezmienny i nie ulega przeobrażeniom¹⁸.

θεοῦ ὁ υἱός, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν; ἴσον γὰρ ἔστι αὐτοὺς λέγειν ἄλογον καὶ ἄσοφόν μοτε τὸν θεόν (AW III/1, 8-9; ŻMT 37, 80 {*Epistula Alexandri* 12-13}).

¹⁸ Ἰωάννου λέγοντος, «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος», οὐ καταγινώσκει τούτων λεγόντων, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἢ τίς ἀκούων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ «μονογενῆς υἱός», καὶ «δι' αὐτοῦ ἐγένετο πάντα», οὐ μισήσει τούτους φθεγγομένους, ὅτι εἷς ἔστιν τῶν ποιημάτων; πῶς γὰρ δύναται εἷς εἶναι τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων, ἢ πῶς μοινογενῆς ὁ τοῖς πᾶσι

W przekonaniu Aleksandra nie jest prawdą mniemanie Ariusza, że Logos nie zna w pełni Ojca, gdyż Pismo Święte wyraźnie mówi: „podobnie jak mnie zna Ojciec, ja znam Ojca” (J 10,15). Jeśli Ojciec jest wszechwiedzący, zatem musi znać w pełni Syna, a skoro Syn zna Ojca podobnie jak Ojciec Jego, więc musi znać Ojca w pełni (AW III/1, 9, ŻMT 37, 81 {*Epistula Alexandri* 15}).

Pomimo że Aleksander odróżniał od siebie natury Logosu i Boga, to jednak spotkał go ze strony Ariusza zarzut, iż jest sabelianinem (PG 67, 41-42; Sokrates Scholastyk 1972, 15 {Socrates Scholasticus HE 5}). Zaczepiony przez Ariusza biskup Aleksandrii zebrał swoje kontrargumenty i wyjaśnienia w liście, jaki wysłał do innych biskupów (wspomnianym już powyżej), pragnąc, aby potępili Ariusza i stanęli po jego stronie. Opinie wśród braci w urzędzie okazały się podzielone. W ten sposób spór przeniósł się z Aleksandrii na inne wschodnie obszary i rozgorzał na dobre (PG 67, 51-54; Sokrates Scholastyk 1972, 21-23 {Socrates Scholasticus HE 6}).

4. Synod w Nicei

Bardzo ważnym wydarzeniem w historii dyskusji nad naturą Logosu i Jego relacją do Boga Ojca był synod w Nicei (325), nazwany później soborem w Nicei. Zgodnie z wolą cesarza Konstantyna, który, zwołując synod ekumeniczny, chciał uczcić w ten sposób 20 rocznicę objęcia rządów

κατ' ἐκείνους συναριθμούμενος; πῶς δὲ ἐξ οὐκ ὄντων ἂν εἶη τοῦ πατρὸς λέγοντος «ἐξηρεύσατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθὸν» καὶ «ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐγέννησά»; ἢ πῶς ἀνόμιμος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρὸς ὁ ὢν εἰκὼν τελεία καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς καὶ λέγων «ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα»; πῶς δέ, εἰ λόγος καὶ σοφία ἐστὶ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν; ἴσον γὰρ ἐστὶ αὐτοὺς λέγειν ἄλογον καὶ ἄσοφόν μοτε τὸν θεόν. Πῶς δὲ τρεπτός καὶ ἀλλοιωτός ὁ λέγων δι' ἑαυτοῦ μὲν «ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί» καὶ «ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν», διὰ δὲ τοῦ προφήτου «ἴδετέ με ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι»; εἰ γὰρ καὶ ἐπ' αὐτόν τις τὸν πατέρα δύναται τὸ ῥητὸν ἀναφέρειν, ἀλλὰ ἀρμοδιώτερον ἂν εἶν περιὶ τοῦ λόγου νῦν λεγόμενον, ὅτι καὶ γενόμενος ἄνθρωπος οὐκ ἠλλοίωται [...] (AW III/1, 8-9; ŻMT 37, 80-81 {*Epistula Alexandri* 12-14}).

w Imperium [*vicenalia*] (Pietras 2013, 137), zebrani w Nicei biskupi i prezbiterzy mieli dojść do porozumienia we wspomnianych powyżej kwestiach oraz sformułować wspólne wyznanie wiary. Okazało się to jednak rzeczą niełatwą do osiągnięcia ze względu na różnice teologiczne wśród ojców soboru, którzy podzielili się na kilka stronnictw.

Grupę radykalną i stosunkowo nieliczną tworzyli sympatycy Ariusza. Wspierana była ona przez teologów skupionych wokół Euzebiusza z Nikomedii. Euzebiusz, choć podzielał wiele poglądów Ariusza, unikał jednak skrajnych wniosków do jakich doszedł aleksandryjski prezbiter (Niemczyk 1966, 72; Ożóg 1979, 35; Daniélou, Marrou 1984, 199). Euzebiusz, podobnie jak Ariusz, krytykował użycie terminu *ὁμοούσιος*. Twierdził on, że Syn nie może być współistotny z Ojcem, ponieważ musiałby być wtedy albo Jego wypływem, albo powstać przez podział substancji Ojca, albo też wyrosnąć z Niego jak pęd z korzenia. Żadna z tych możliwości nie odnosi się jednak do Logosu, ponieważ dotyczą one genezy bytów fizycznych, Syn tymczasem nie jest istotą materialną. Innymi słowy, Euzebiusz z Nikomedii obawiał się, iż termin *ὁμοούσιος* może sugerować materialność Ojca i Syna (PG 67, 67-70; Sokrates Scholastyk 1972, 32-33 {Socrates Scholasticus HE 8}).

Po przeciwnej stronie teologicznej barykady stanęli zwolennicy Aleksandra i jego diakona Atanazego, pełniącego na synodzie rolę doradcy biskupa Aleksandrii. W dziele obrony terminu *ὁμοούσιος* dołączyli do nich monarchianie pod wodzą Marcelego z Ancyry, który jednak najwyraźniej nie eksponował zbyt w Nicei swoich monarchiańskich sympatii (a może po prostu jeszcze w tym okresie ich dostatecznie nie rozwinął), skoro Aleksander i Atanazy nie dostrzegli u niego niczego niepokojącego (Ożóg 1979, 35; Daniélou, Marrou 1984, 199). W „Apologiach” Atanazy wziął nawet w obronę Marcelego, uważając go za prawowierne nicejczyka. Jego zdaniem Marceli wcale nie twierdził:

...że Słowo Boże początek wzięło ze świętej Dziewicy Marii, ani że królestwo Jego będzie miało koniec, lecz napisał, że królestwo Jego nie miało początku i końca mieć nie będzie. A brat nasz w biskupstwie,

Asklepos, dostarczył nam akta sporządzone w Antiochii w obecności przeciwników i Euzebiusza z Cezarei i na podstawie wypowiedzi sądzących go biskupów wykazał, że jest niewinny (AW II/I, 121-122; PSP 21, 130 {Athanasius, *Apologia secunda* 45}).

W rzeczywistości Marcelli propagował jednak pewną odmianę monarchianizmu. Sądził on, że przed wszelkim czasem Logos trwał w Ojcu jako Jego δύνάμις, a także immanentny z Bogiem Rozum, nie posiadając odrębnej od Ojca substancji ani hipostazy (Słomka 2000, 158; Niemczyk 1966, 76). Marcelli zrównywał zresztą ze sobą pojęcie οὐσία i ὁμοούσιος. Według niego wspólna substancja Ojca i Syna jest tożsama z jedną hipostazą Ojca i Syna (Kelly 1988, 184)¹⁹. Wychodząc z powyższych założeń, Marcelli przedstawiał Boga jako monadę, która rozszerza się w Logos i Ducha Świętego. Logos stwarza kosmos, pozostając jednak cały czas tożsamy z wewnętrzną siłą Boga. Z tego powodu Marcelli unikał mówienia o przedwiecznym zrodzeniu Logosu z Ojca, ponieważ „według jego idei teologicznych nie ma w samym Bogu miejsca na cokolwiek, co można nazwać zrodzeniem” (Słomka 2011, 43). Logos wciela się następnie w Jezusa Chrystusa. Dopiero od chwili przyjęcia ludzkiego ciała i narodzin z Marii staje się rzeczywistym Synem Bożym, w Boskiej Monadzie nie doszło bowiem do zrodzenia Logosu z Ojca, ponieważ naruszyłyby to Jej jedność. Logos daje się więc odróżnić od Ojca dopiero w postaci człowieczej. To odróżnienie nie będzie jednak trwało wiecznie, gdyż wraz z końcem świata ciało nie będzie już potrzebne Logosowi, który stanie się ponownie wewnętrzną δύνάμις Boga (Pietras 2000, 197-199; Słomka 2000, 160).

¹⁹ Atanazy mógł nie dostrzec zagrożenia w nauce Marcelego, ponieważ on też nie widział różnicy pomiędzy substancją i hipostazą (Kelly 1988, 184). Należy zauważyć, że jego mistrz, Aleksander, synonimicznie używał nazw οὐσία i ὑπόστασις. Obydwaj teolodzy nie zdawali sobie do końca sprawy, że takie zrównanie obu pojęć prowadzi do nieścisłości i zamieszania oraz otwiera drogę modalizmowi, narażając ich na krytykę ze strony arian.

Centrum soborowej sceny zajęło stronnictwo Euzebiusza z Cezarei, który usiłował pogodzić zwaśnione strony i proponował kompromis (Ożóg 1979, 35; Daniélou, Marrou 1984, 199). Z wyznania wiary przedstawionego na soborze przez biskupa Cezarei oraz z innych jego pism wynika, że sympatyzował on z częścią też Ariusza, atoli wyzył się tych najbardziej skrajnych. Euzebiusz nie zgadzał się z atanzjańskim rozumieniem słowa $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\lambda\omicron\varsigma$. Jego zdaniem Syn nie może uczestniczyć w substancji Ojca, gdyż wtedy zrodzenie oznaczałoby podział tej substancji lub jej odgałęzienie, tymczasem niematerialny Bóg nie podlega takim zjawiskom. Bóg i Syn posiadają zatem odrębne substancje. Substancja Syna nie jest identyczna z substancją Ojca, ale jest do niej podobna, gdyż jest jej obrazem. Syn, będąc obrazem Boga, sam jest Bogiem, ale niższym od Ojca (subordynacjonizm), gdyż obraz nie może być równy rzeczywistości, jaką oddaje. Syn został zrodzony, lecz nie z substancji Boga. Nie należy też twierdzić, iż Syn został zrodzony z niczego, gdyż nie ma na to dowodów w Piśmie Świętym. Jego zrodzenie jest w takim razie niewysłowioną tajemnicą. Zrodzenie Syna przez Ojca nie jest aktem wiecznym. Nastąpiło ono jednak przed czasem i nie jest związane z aktem kreacji kosmosu. Syn został stworzony z woli Boga, Jego istnienie zależy więc od decyzji Ojca (Pietras 2000, 193-195).

Jak już wspomniano, Euzebiusz z Cezarei przedstawił na soborze kompromisowe wyznanie wiary. Z inspiracji homouzjan i pod naciskiem cesarza wprowadzono do niego kilka istotnych zmian:

- dodano stwierdzenie o zrodzeniu Syna z substancji Ojca,
- stwierdzono, że Syn jest prawdziwym Bogiem z Boga prawdziwego,
- wspomniano, że Syn jest zrodzony, a nie stworzony,
- wprowadzono w odniesieniu do Syna kontrowersyjny termin $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\lambda\omicron\varsigma$,
- wreszcie zapisano formułę potępiającą Ariusza i jego zwolenników (Włodarski 1969, 32).

Początkowo Euzebiusz nie chciał zgodzić się na te poprawki, później jednak – podobnie jak większość biskupów wyrażających wątpliwości wobec terminu *ὁμοούσιος* – pod wpływem nacisku wywieranego przez Konstantyna, który zapowiedział banicję dla nieposłusznych duchownych – złożył swój podpis pod przerobionym *credo*. Należy jednak zauważyć, że dodane formuły interpretował zgodnie z duchem swojej teologii (Ożóg 1979, 38-39; Gliściński 1992, 36-37). W ten zapewne sposób próbował zadowolić zarówno cesarza, jak i swych zwolenników, do których po zakończeniu synodu nicejskiego napisał list, w jakim przekonywał ich, że w gruncie rzeczy zmiany wprowadzone do przedstawionego przez niego w Nicei wyznania wiary nie odbiegają od jego poglądów²⁰. Oczywiście, rozminął się w ten sposób z prawdą, gdyż korekty wprowadzone do tekstu Euzebiuszowego *credo* znacząco zmieniały jego pierwotny, teologiczny wydźwięk. Czego jednak nie powie się i nie napisze, aby zachować twarz i przedstawić porażkę jako sukces?

Biskup Cezarei musiał się mocno namęczyć, aby zreinterpretować wyznanie z Nicei w zgodzie ze swoją nauką o Trójcy Świętej. Twierdził więc, że *ὁμοούσιος* oznacza jedynie podobieństwo Logosu do Boga, ale nie identyczność natury. Termin ‘współistotny’ ma podkreślać podobieństwo Syna do Ojca i odróżniać go od bytów stworzonych. Znaczy też, że Syn nie pochodzi od nikogo innego, jak tylko od Boga. Z kolei zwrot ‘z substancji Ojca’ nie może być rozumiany w ten sposób, iż Syn jest częścią istoty Ojca albo że narodził się z Jego substancji. Znaczy tylko, że Logos pochodzi od Ojca. Natomiast zwrot ‘zrodzony, a nie stworzony’ zinterpretował Euzebiusz następująco:

...istota Jego nieskończenie przewyższa wszelkie stworzenie, a Boża nauka głosi, że został on zrodzony z Ojca, a sposób zrodzenia jest niewypowiedziany i niepojęty dla wszelkiej zrodzonej natury (PG 67, 71-78, Sokrates Scholastyk 1972, 35-37 {Socrates Scholasticus HE 8}).

²⁰ Zob. cały list Euzebiusza w: AW III/1, 42-47; PG 20, 1535-1544; ŻMT 24, 55-61.

Okazuje się więc, że Euzebiusz nadał terminom nicejskim sens zbieżny ze swoją semiariańską logosofią. Z dyplomatyczną zręcznością obzedł zatem w nicejskim wyznaniu wiary terminologię homouzjańską²¹.

5. Stronictwa ariańskie

Wymuszona przez Konstantyna akceptacja nicejskiego *credo* i terminu ὁμοούσιος nie trwała jednak długo. W kilka lat po soborze przeciwnicy teologii homouzjańskiej zaczęli podnosić głowy i w mniejszym bądź większym stopniu nawiązywać do koncepcji głoszonych przez Ariusza (Ożóg 1979, 38).

W połowie IV wieku arianie, którym udało się wypracować mocną pozycję w Imperium, zaczęli dzielić się na stronictwa. Ugrupowaniem skrajnym i bezkompromisowym w dyskusji z homouzjanami, pragnącym zachować czystą naukę ariańską, byli anomejczycy (anomejanie). Na ich czele stał Aecjusz i Eunomiusz. Uważali oni, że Syn nie może dzielić substancji Boga ani też z niej pochodzić, ponieważ Bóg jest wieczny i niezrodzony [ἀγέννητος], Syn natomiast został stworzony przez Niego *ex nihilo*. Wynika z tego, że jest On niepodobny do Ojca [ἀνόμοιος] i całkowicie od Niego różny (Daniélou, Marrou 1984, 204)²². Znacznie łagodniejszą wersję arianizmu propagowali semiarianie. Zaliczamy do nich zwolenników Euzebiusza z Cezarei i Bazylego z Ancyry oraz jeszcze dwa inne ugrupowania: homejczyków oraz umiarkowanych

²¹ Zupełnie inaczej do listu Euzebiusza podchodzi Henryk Pietras, który rozumie go dosłownie, uważając, że ze względu na bliskość czasową od soboru w Nicei jest on zdecydowanie bardziej obiektywnym i wiarygodnym źródłem informacji o tym, co działo się na owym synodzie od młodszych o kilkadziesiąt lat pism Sozomena i Sokratesa Scholastyka (Bralewski 2016, 87; Chrostowski 2013, 209). Nie można jednak zgodzić się z tą opinią. Euzebiusz nie był bynajmniej obiektywnym obserwatorem soboru w Nicei, lecz jedną ze stron soborowej dyskusji. W wyniku nacisku Konstantyna zgodził się na wprowadzenie istotnych zmian do zaproponowanego przez siebie wyznania wiary, dlatego też, aby zachować twarz, starał się interpretować wprowadzone do *credo* sformułowania w duchu swojej teologii. Trudno określić to zachowanie jako obiektywne, a jego list za całkowicie wiarygodne źródło informacji o postanowieniach soboru.

²² Zob. o poznawalności Boga według Eunomiusza Osek 2006, 61.

homouzjan. Homejczycy uważali, że Syn jest podobny [ὅμοιος] do Ojca, ale nie jest z Nim współlistotny. Podkreślali mocno subordynacjonizm. Akceptowali formuły radykalnych arian (Kelly 1988, 188-189). Umiarkowani homouzjanie odrzucali natomiast pojęcie ὁμοούσιος, gdyż – jak zauważali – nie występuje ono w Biblii. Zamiast niego używali pojęcia ὁμοιούσιος – podobnej natury. Nauczali, że Syn we wszystkim podobny jest do Ojca. Skłonni byli uznać równość Syna z Ojcem oraz ich jedność substancjalną. Stronnictwu temu najbliższą było zatem ze wszystkich semiarian do homouzjan (Ożóg 1979, 74; Daniélou, Marrou 1984, 207).

6. Atanazy

W ogniu polemik o Logos i Tróję Świętą swoje poglądy doprecyzowywał Atanazy, początkowo diakon aleksandryjski, później zaś prezbiter i biskup Aleksandrii (Krysiak 2012, 243-244; Longosz 2004, 169; Wojciechowski 1998, IV; Szewczyk 2008, 1086). Był on w owym czasie zdecydowanym liderem stronnictwa homouzjan, urastając w ich oczach do rangi symbolu nieustępliwej walki z arianizmem. Szczególną aktywność w obronie nicejskiego wyznania wiary zaczął wykazywać Atanazy około roku 350, a więc w okresie nasilenia się sporów trynitarnych i sukcesów różnych odmian arianizmu (Pietras 2000, 200). Uznał on, iż *credo* nicejskie w zupełności wystarcza do wyrażenia nauki o relacji pomiędzy Bogiem Ojcem a Logosem, dlatego też nie należy szukać nowych formuł doktrynalnych, a jedynie objaśniać symbol nicejski (Studer 2003, 483).

W odróżnieniu od biskupa Aleksandra, w którego teologii pojęcie ὁμοούσιος nie odgrywało zasadniczej roli, Atanazy uczynił z niego główny termin swojej nauki o Trójcy Świętej. U Atanazego ὁμοούσιος interpretowane jest przede wszystkim w sposób dynamiczny, czyli w sensie powstania Syna z substancji Ojca. Oczywiście, skoro Logos powstał z substancji Ojca, musi w niej także uczestniczyć. Syn istnieje zatem w Ojcu, a nie poza Nim, jak chcieliby arianie. Jest On w związku z tym prawdziwą Mądrością Bożą i Logosem Boga. Substancja Syna Logosu

jest tożsama z substancją Ojca, dlatego bóstwo Syna jest równe bóstwu Ojca. Prowadzi to do wniosku, iż Syn nie jest stworzeniem, ale prawdziwym Bogiem (PG 26, 28-32 {Athanasius, *Orationes* I, 9}). Bóg i Logos muszą mieć wspólną substancję i być równi w bóstwie, gdyż oddawanie czci Synowi, który nie posiada pełni boskości, oznacza idolatrię i prowadzi do politeizmu. Ponadto Logos musi być prawdziwym Bogiem, gdyż przebóstwić naturę ludzką za sprawą wcielenia oraz uwolnić ludzi od grzechu może tylko prawdziwy Bóg (PG 26, 92-93 {Athanasius, *Orationes* I, 39}; AW II/I, 275-276, *ŻMT* 60, 102-103 {Athanasius, *De synodis* 52}).

Jednym z najważniejszych terminów w teologii Atanazego był Logos. Przeciwstawiając się Ariuszowi, dla którego Logosem był Bóg Ojciec, Syn zaś jedynie odbiciem prawdziwego Logosu, Atanazy przekonywał, że Syn jest rzeczywistym Logosem, uczestniczącym odwiecznie w Ojcu. Biskup Aleksandrii bardzo mocno podkreślał ową tezę (Wojciechowski 1998, XI). Ponadto, nawiązując do wcześniejszej 'teologii Logosu', a co za tym idzie, również do filozofii Filona z Aleksandrii, Atanazy twierdził, iż Syn narodził się z Boga w taki sposób, jak światło wyłania się ze słońca, a woda ze źródła. Syn rodzi się z Ojca odwiecznie, dlatego w Bogu nie zaszła żadna zmiana związana z Jego zrodzeniem. W ten sposób Atanazy zasymilował neoplatoński pogląd Orygenesa, dopasowując twierdzenie swego poprzednika do trynitologii głoszonej przez siebie. Odwieczne rodzenie Logosu oznacza, że rodzi się On poza czasem i podobnie jak Bóg Ojciec jest bez początku. Nie było więc okresu, w którym Syn by nie istniał (PG 26, 28-32 {Athanasius, *Orationes* I, 9}; PG 26, 454nn {Athanasius, *Orationes* III, 62}; zob. też Szewczyk 2010, 115.117-118). W odróżnieniu od wielu wcześniejszych 'teologów Logosu' biskup aleksandryjski nauczał, że zrodzenie Syna nie jest powiązane z aktem kreacji kosmosu przez Boga. Syn nie rodzi się z Ojca, aby pośredniczyć pomiędzy Nim a stworzeniem, wszechmocny Bóg potrafi bowiem stworzyć świat bez

pośrednika (PG 26, 197-202 {Athanasius, *Orationes* II, 24-25})²³. Promując ową koncepcję, Atanazy usuwał z 'teologii Logosu' zapatrywania subordynacjonistyczne. Co ważne, wbrew arianom Atanazy nauczał, iż Syn narodził się nie w wyniku decyzji Ojca, lecz z konieczności, jest On bowiem owocem (płodem) natury Ojca. Innymi słowy, Logos nie pochodzi z woli Boga, lecz z Jego istoty (PG 26, 28-32 {Athanasius, *Orationes* I, 9}; PG 26, 44-45 {Athanasius, *Orationes* I, 16}; PG 26, 332-333 {Athanasius, *Orationes* III, 6}).

Atanazy skutecznie dowodził zatem jedności bóstwa Ojca z bóstwem Syna, znacznie gorzej radził sobie natomiast z przedstawieniem odmienności Osób w Trójcy Świętej. Nie potrafił on precyzyjnie wyjaśnić relacji pomiędzy tym, co w Trójcy jest wspólne Ojcu, Logosowi i Duchowi Świętemu, a tym, co odróżnia Boskie Osoby od siebie. Wynikało to z mało precyzyjnej terminologii trynitarniej, którą posługiwał się teolog z Aleksandrii, trudno się jednak temu dziwić, zważywszy na fakt, iż w jego czasach kształtowały się dopiero pojęcia trynitologiczne i chrystologiczne (Wojciechowski 1998, V). Wspomniano już wcześniej, że Atanazy używał zamiennie słów οὐσία i ὁμοούσιος. Nie widział więc on problemu w mówieniu o jednej hipostazie Trójcy, jak i o trzech hipostazach (Pietras 2000, 202).

7. Problemy terminologiczne

Z dotychczasowych rozważań wypływa konkluzja, iż spory o Logos i Trójcę Świętą w IV w. miały w dużym stopniu podłoże terminologiczne. Brak precyzyjnie zdefiniowanych pojęć trynitarnych komplikował dialog pomiędzy zwaśnionymi stronami. Chodzi tu głównie o następujące terminy: ὁμοούσιος, ὑπόστασις, οὐσία i πρόσωπον. Rzeczownik ὑπόστασις, czyli w pierwotnym znaczeniu 'podpora, oparcie, podstawka', wywodzi się od czasownika ὑφίστημι, który znaczy 'podłożyć coś pod

²³ Atanazy zrywa więc z wywodzącym się od Filona aleksandryjskim schematem kosmologicznym, zgodnie z którym zrodzenie Logosu powiązane jest z aktem stworzenia świata przez Boga.

czyms' (Abramowiczówna 1965, 464.482). W trakcie swego rozwoju wyraz ὑπόστασις zaczęła oznaczać czynność bycia podstawą, fundamentem. W filozofii greckiej słowem tym określono obiekt posiadający realność ontyczną. Pojęcie ὑπόστασις użyte w tym znaczeniu zrównano znaczeniowo z terminem οὐσία, co widać wyraźnie na przykładzie filozofii Arystotelesa. Teolodzy wczesnochrześcijańscy włączyli następnie obydwa określenia do swego słownika. Pojawił się jednak problem, jakie znaczenie należy nadać owym pojęciom na gruncie trynitologii chrześcijańskiej. Kwestia ta spletała się z problemem przekładu nazw greckich na łacinę i *vice versa*. Ojcowie łacini, podążając za Tertulianem, posługiwali się następującą formułą trynitarną: *tres Personae et una substantia*. Piszący po grecku teolodzy zachodni tłumaczyli powyższe łacińskie sformułowanie jako: τρία πρόσωπα, μία οὐσία (Ozóg 1979, 40). I tu powstawał problem. Otóż greckie πρόσωπον oznaczało w tekstach homeryckich 'twarz, oblicze', później 'maskę teatralną' lub 'rolę aktora' (Abramowiczówna 1962, 739; Leszczyński 2003, 166-168). Zachodni teolodzy, tłumacząc *persona* jako πρόσωπον, nadali owemu greckiemu słowu znaczenie osobowe. Pomimo wszystko Ojców wschodnich ogarniał niepokój, czy określenie to nie odbiera Logosowi i Duchowi Świętemu realnego istnienia, tym bardziej, że słowo πρόσωπον chętnie było stosowane przez monarchian/modalistów. W związku z tym na Wschodzie antymonarchiańscy teolodzy preferowali raczej termin ὑπόστασις niż πρόσωπον. Atoli nazwa ὑπόστασις również zaniepokoiła część teologów, gdyż – jak zauważyliśmy powyżej – można było ją stosować wymiennie ze słowem οὐσία. W taki sposób postępowali wcześnie nicejczycy na czele z Atanazym, dla których ὑπόστασις i οὐσία były synonimami. Niedopracowany język teologiczny wczesnych homouzjan wystawiał ich na ataki arian, którzy zarzucali im zacieranie różnic pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a więc propagowanie monarchianizmu. Tym właśnie należy tłumaczyć nieufność części Ojców wschodnich do homouzjan oraz ich sympatię dla różnych form arianizmu. Zamieszanie terminologiczne działało też w drugą stronę,

albowiem teologom nauczającym o trzech boskich hipostazach przypisywano głoszenie istnienia trzech boskich substancji, a więc *de facto* trzech Bogów (Ozóg 1979, 39-41)²⁴. Zarzuty powyższe niekiedy były słuszne. Na przykład Marceli z Ancyry, nauczający o jednej substancji i jednej hipostazie Trójcy rzeczywiście głosił odmianę monarchianizmu. Jednak w wielu wypadkach były po prostu nieporozumieniem, spowodowanym brakiem precyzyjnego słownictwa trynitarnego, a niekiedy niechęcią do zrozumienia intencji drugiego teologa.

8. Zakończenie

Po okresie zamieszania terminologicznego, nieporozumień i wrogości, w latach sześćdziesiątych nastąpiło zbliżenie homouzjan z homojuzjanami. Wynikało ono z postępu w pracy teologicznej w jednym i drugim obozie (Starowieyski 1994, 32-33). Atanazy, zmęczony ciągłymi sporami i walką, zaczął czynić pojednawcze gesty w kierunku zwolenników podobieństwa Logosu do Ojca. Znakiem czasów była teologia Hilarego z Poitiers (zm. 367), którą zawarł w swoim dziele „O synodach” (359). Dowodził on, że termin $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ nie jest sprzeczny z pojęciem $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, o ile odczytuje się go w świetle trynitologii nicejskiej (Altaner, Stuiber 1990, 481). W tym klimacie odbył się w Aleksandrii synod (362), któremu przewodniczył Atanazy, gdzie przyjęto formułę nicejskiego *credo*, pozostawiając dowolność przy jego szczegółowym wykładzie (Niemczyk 1966, 78).

Koncepcję podobną do tezy Hilarego propagowali również ojcowie kapadoccy, wybitni znawcy teologii trynitarniej i jedni z najbardziej kreatywnych myślicieli Wschodniego Kościoła, odgrywający w nim czołową rolę. Przyczynili się oni w istotny sposób do ostatecznego zwycięstwa homouzjan we wschodniej części Imperium i porozumienia z homojuzjanami, zaś ich teologia może być postrzegana jako kamień milowy w rozwoju myśli trynitarniej (Hrycuniak 2003, 59; Królikowski

²⁴ O pojęciu substancji zob. też Stead 1977, 223-233; Pietras 2008, 122-140.

1999, 198; Degórski 2001, 227; Mańkowski 2007, 81; Widok 2007, 215.222.218). Posiadali oni (zwłaszcza Grzegorz z Nazjanzu) spory wpływ na cesarza Teodozjusza, który swoimi dekretemi przyczynił się do odwrótu arianizmu. Sukces nicejczyków na soborze w Konstantynopolu (381) był w dużym stopniu ich zasługą (Królikowski 1999, 198). Będąc świętymi greclistami i jednocześnie znając łacinę, potrafili rozwiązać problemy terminologiczne nękające ówczesnych myślicieli. Należy zwrócić uwagę, że na Zachodzie znajomość greki stawała się w owych czasach coraz słabsza, na Wschodzie zaś znajomość łaciny zawsze była mizerna, gdyż ludność greckojęzyczna była przekonana o wyższości grecki nad 'barbarzyńską' łaciną. Dlatego ważne było, aby pojawili się ludzie potrafiący przerzucić pomost ponad językową przegrodą (Olszewski 1983, 52-54; Daniélou, Marrou 1984, 207). Umiejętność ową posiadali z całą pewnością ojcowie kapadoccy, którzy doprecyzowali terminologię trynitarną, czyniąc wyraźne rozróżnienie pomiędzy substancją a osobami/hipostazami Trójcy Świętej (Degórski 2001, 227).

Trzeba jednak zaznaczyć, że spory o naturę Logosu i Jego relację z Bogiem Ojcem nie zawsze wynikały z nieporozumień terminologicznych. Ich inicjator, Ariusz, zapewne miał sporo wątpliwości wobec terminów $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, $\dot{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ itp., widząc w nich nawiązania do sabelianizmu. Z drugiej strony jego teza, iż Logos jest stworzeniem powstałym/stworzonym *ex nihilo*, a więc poza naturą Boga Ojca i należy do bytów stworzonych i zmiennych (stających się), nie jest już wynikiem nieporozumień terminologicznych, ale świadomym wyłączeniem Syna ze sfery boskości. Koncepcja ta najwyraźniej musiała być atrakcyjna dla wielu, skoro Ariusz i jego następcy potrafili pozyskać liczną rzeszę zwolenników. Niewykluczone, że chodziło tu o pozorną prostotę ariańskiego rozwiązania problemu odniesień pomiędzy Osobami Trójcy Świętej, zwalnia ono bowiem teologa od konieczności udzielania odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy tym, co w Trójcy wspólne, a tym, co indywidualne. Zapewne z tego powodu antytrynitaryzm pojawił się ponownie w nowych mutacjach w XVI wieku, a więc w okresie intensywnych

poszukiwań teologicznych wywołanych przez Reformację protestancką i trwa on do dzisiaj w różnych denominacjach deklarujących się jako chrześcijańskie. Spory chrystologiczno-trynitarnie IV wieku miały więc ważne konsekwencje dla chrześcijaństwa, zarówno w czasach antycznych, jak i późniejszych. Nie jest więc prawdą lansowane współcześnie twierdzenie, że spór o Logos i Trójcę Świętą prowadzony w starożytności pomiędzy Atanazym i jego następcami a arianami różnych maści był mało istotnym wydarzeniem i nie wpłynął znacząco na dzieje Kościoła powszechnego.

Bibliografia

- Abramowiczówna, Zofia, red. 1962. *Słownik grecko-polski*. Tom 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Abramowiczówna, Zofia, red. 1965. *Słownik grecko-polski*. Tom 4. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Altaner, Berthold, i Alfred Stuiber. 1990. *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Tłum. Paweł Pachciarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- AW: *Athanasius Werke*. 1934. Red. Hans Georg Opitz. Tom II/I, III/1. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter.
- Athanasius. 1934a. „Apologia secunda.” W *Athanasius Werke*. Red. Hans Georg Opitz, tom II/I, 87-168. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter.
- Athanasius. 1934b. „De decretis Nicaenae synodi.” W *Athanasius Werke*. Red. Hans Georg Opitz, tom II/I, 1-45. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter.
- Athanasius. 1857. „Orationes adversus Arianos.” W *Patrologia Graeca*. Red. Jacques Paul Migne, tom 26, 12-526. Parisis.
- Bendza, Marian. 2000. „Uwagi na marginesie nauki o Mądrości Bożej.” *Elpis* 2 (2): 85-92.
- Bralewski, Sławomir. 2016. „Wokół soboru nicejskiego (325). Na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ.” W *Vox Patrum* 36 (65): 75-98.

- Chrostowski, Waldemar. 2013. „«Sobór Nicejski 325: Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze», Henryk Pietras, Kraków 2013 [recenzja].” *Collectanea Theologica* 83 (1): 209-213.
- Daniélou, Jean, i Henri Irénée Marrou. 1984. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*. Tłum. Maria Tarnowska. Tom 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Degórski, Bazyli. 2001. „Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380.” *Vox Patrum* 21 (40-41), 227-235.
- Drączkowski, Franciszek. 1999. *Patrologia*. Pelplin-Lublin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”.
- „Epistula Alexandri ad omnes episcopos”. 1934. W *Athanasius Werke*. Red. Hans Georg Opitz, tom III/I, 6-11. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter.
- Gliściński, Jan. 1992. *Współlistotny Ojcu*. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Hermiasz Sozomen. 1980. *Historia Kościoła*. Tłum. Stefan Kazikowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Hrycuniak, Sawa. 2003. „System trynitarny św. Bazylego Wielkiego i Kapadocejczyków.” W *Chrystus najwierniejszy przyjaciel człowieka*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Kelly, John Norman Davidson. 1988. *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. Julia Mrukówna, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2011. „Ślady chrystologii politycznej w kazaniach św. Leona Wielkiego.” *Teologia w Polsce* 5 (1): 31-39.
- Królikowski, Janusz. 1999. „Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu.” *Salvatoris Mater* 1/2: 198-209.
- Krysiak, Iwona. 2012. „Wpływ św. Atanazego na rozwój nauki o Matce Bożej.” *Salvatoris Mater* 14 (1/4): 243-254.
- Kupryjaniuk, Jarosław. 2017. „Wpływ św. Bazylego Wielkiego na trynitologię.” *Rocznik Teologiczny* 59 (2): 249-261.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2003. *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*. Warszawa: Wydawnictwo „Semper”.

- Leszczyński, Rafał Marcin. 2005. „«Pasterz» Hermasa.” *Jednota* 79 (3-4):15-17.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2011. „Paweł z Samosaty.” W *Encyklopedia katolicka*. Red. Edward Gigilewicz, tom 15. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL: 137-138.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2016. „Neoplatoński Bóg Orygenes.” *Przeгляд Filozoficzny* 25 (2): 414-423.
- Longosz, Stanisław. 2004. „Św. Atanazy Aleksandryjski a biskupi Rzymu.” *Vox Patrum* 24 (46-47): 163-191.
- Mańkowski, Maciej. 2007. „Źródła bizantyjskiego rozróżnienia pomiędzy istotą a działaniami (Grzegorz z Nyssy).” *Poznańskie Studia Teologiczne* 21: 75-91.
- Niemczyk, Wiktor. 1966. *Historia dogmatów*. Tom 1. Warszawa: Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.
- Niewiadomska, Magdalena. 2020. „O haniebnej śmierci Ariusza.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 33 (2): 232-249.
- Norris, Frederick W. 1984. „Paul of Samosata: Procurator Ducenarius.” *Journal Theological Studies* 35 (1): 50-70.
- Olszewski Daniel. 1983. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Osek, Ewa. 2006. „Irracjonalność w racjonalnym procesie poznania Boga i świata według Ojców Kapadockich.” *Collectanea Philologica* 9: 61-71.
- Ożóg, Jan. 1979. „Wstęp.” W Św. Atanazy, *Apologie*. Tłum. Jan Ożóg. Red. Stanisław Kalinkowski, Emil Stanuła, 7-94 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 21). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- PG: *Patrologia Graeca*. 1856–1866. Red. Jacques Paul Migne. Tom 1-161. Paris.
- Pietras, Henryk. 1997. „Wstęp.” W *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakseasowi*. Tłum. Elwira Buszewicz. Hipolit, *Przeciw Noetosowi*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Red. Henryk Pietras, 5-28 (Źródła Myśli Teologicznej 4). Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Pietras, Henryk. 2000. *Początki teologii Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pietras, Henryk. 2006. „Początek «kontrowersji ariańskiej».” *Studia Religioznawcza* 39: 57-79.
- Pietras, Henryk. 2007a. *Początki teologii Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo WAM
- Pietras, Henryk. 2007b. „Spór o wyznanie wiary w IV wieku.” *Teologia Patrystyczna* 4: 35-50.
- Pietras, Henryk. 2008. „Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła.” W *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*. Red. Robert J. Woźniak, 122-140. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pietras, Henryk. 2013. *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Riedmatten, Henri, de. 1952. *Les Actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la chrystologie du III^e au IV^e s.* Fribourg: St-Paul.
- Słomka, Jan. 2001. „Marcelego z Ancyry interpretacja Prz 8,22-30.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 44 (1): 38-44.
- Słomka, Jan. 2000. „Wcielenie w teologii Marcelego z Ancyry.” *Vox Patrum* 20 (38-39): 38-39.
- Socrates Scholasticus, „Historia Ecclesiastica.” W *Patrologia Graeca*. Red. Jacques Paul Migne, tom 67, 29-842. Parisii.
- Sokrates Scholastyk. 1972. *Historia Kościoła*. Tłum. Stefan Kazikowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sozomenus, „Historia Ecclesiastica.” W *Patrologia Graeca*. Red. Jacques Paul Migne, tom 67, 843-1630. Parisii.
- Stanek, Edward. 1971. „Angelologia w <<Pasterzu>> Hermasa.” *Studia Theologica Varsaviensia* 9 (1): 51-82.
- Starowieyski, Marek. 1994. *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Tarnów: Biblos.
- Stead, Christopher. 1977. *Divine Substance*. Oxford: Oxford University Press.

- Studer, Basil. 2003. „Biblia odczytywana w Kościele.” W *Historia teologii. Epoka patrystyczna*. Tłum. Michał Gołębiowski et al. Red. Angelo di Berardino, Basil Studer, tom 1, 465-494. Kraków: Wydawnictwo M.
- Szewczyk, Przemysław Marek. 2008. „Atanazy z Aleksandrii, biskup i mnich.” *Vox Patrum* 28 (52): 1085-1094.
- Szewczyk, Przemysław Marek. 2010. *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*. Red. Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szulc, Franciszek. 1986. „Chrystologia «Pasterza» Hermasa jako problem badawczy.” *Vox Patrum* 6 (10): 117-135.
- Widok, Norbert. 2007. „Ojcowie Kapadoccy w nauczaniu Jana Pawła II.” *Vox Patrum* 27 (50-51), 213-227.
- Włodarski, Szczepan. 1969. *Siedem soborów ekumenicznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Odrodzenie”.
- Wojciechowski, Michał. 1998. „Wstęp.” W Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu słowa*. Tłum. Michał Wojciechowski, IV-XIII (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 61). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- ŻMT 24: Baron, Arkadiusz, i Henryk Pietras, red. 2001. *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst grecki, łaciński i polski*. Tłum. Arkadiusz Baron, tom 1 (Źródła Myśli Teologicznej 24). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ŻMT 37: Baron, Arkadiusz, i Henryk Pietras, red. 2006. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381. Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Tłum. Stefan Kazikowski, Agnieszka Caba (Źródła Myśli Teologicznej 37). Cracoviae/Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ŻMT 60: Atanazy Wielki. 2011. *O dekretach Soboru Nicejskiego, O wypowiedzi Dionizego, O synodach w Rimini i Seleucji*. Red. i tłum. Przemysław Marek Szewczyk (Źródła Myśli Teologicznej 60). Kraków: Wydawnictwo WAM.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIII

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2021

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 18,5. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

IN MEMORIAM

Prof. dr hab. Michał Pietrzak 1097

ARTYKUŁY

MAREK JERZY UGLORZ, *Praktyczna duchowość według autora 1. Listu św. Jana* 1099

RAFAL MARCIN LESZCZYŃSKI, *Logos w sporach trynitarnych pierwszej połowy IV wieku* 1143

DOROTEUSZ SAWICKI, *Św. Spirydon – Dekalog żywotem zapisany* 1173

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, *Human Person as God's Creation in the Great Canon of St. Andrew of Crete* 1213

ANDRZEJ KUŹMA, *Zagadnienie postu w dokumencie Wielkiego Soboru Kościoła Prawosławnego, Kreta 2016* 1233

ADRIAN KORCZAGO, *Duszpasterski wymiar komunikacji interpersonalnej i dialogu kulturowo-religijnego na przykładzie działalności Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling* 1251

МАРОШ ШИП, БОГУСЛАВ КУЗЫШИН, *Спиритуальный аспект ухода за пациентом в паллиативной помощи* 1309

PIOTR NOWAK, *Kształcenie pracowników kościelnych w seminariach ewangelikalnych w Polsce, powstałych i działających w latach 1945-1950* 1329

ARTUR ALEKSIEJUK, *Rozwój osobowości integralnej jako nadrzędny cel pedagogii historyzoficznej Iwana Kiriejewskiego (1806-1856)* 1345

ELŻBIETA ALEKSIEJUK, *Duchowość i wychowanie dziecka w refleksji pedagogicznej Wasilija Zienkowskiego* 1381

PAWEŁ BORECKI, *Specyfika ustawowej regulacji statusu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Ujęcie porównawcze* 1401

OLEKSANDR BILASH, MARIYA MENDZHUL, *Religious holidays in the legislation of Ukraine* 1425

MATERIAŁY

ZBYSZKO MELOSİK, <i>Pasja i tożsamość naukowca: o władzy i wolności umysłu</i>	1441
--------------------------------------------------------------------------------------	------

KRONIKA

<i>Inauguracja roku akademickiego 2021/2022 (7 października 2021)</i> (JERZY BETLEJKO).....	1453
<i>Sesja naukowa ku czci śp. ks. prof. Witolda Benedyktowicza w 100. rocznicę jego urodzin (22 października 2021)</i> (ZBIGNIEW KAMIŃSKI).....	1455
<i>Konferencja naukowa „Oblicza Pentekostalizmu Jako Chrześcijańskiej Tradycji Mistycznej. Perspektywa Międzywyznaniowa i Religioznawcza” (26 listopada 2021)</i> (PIOTR NOWAK, ANDRZEJ MIGDA).....	1467
<i>Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Status prawny prawosławia we współczesnej Polsce” (8 grudnia 2021)</i> (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)	1473
Wykaz autorów	1476
Recenzenci „Rocznika Teologicznego” w roku 2021	1478

Contents

IN MEMORIAM

<i>Prof. Michał Pietrzak PhD habil</i>	1097
----------------------------------------------	------

ARTICLES

MAREK JERZY UGLORZ, <i>Practical spirituality according to the author of the 1st Epistle of St. John</i>	1099
RAFAL MARCIN LESZCZYŃSKI, <i>The Logos in the trinitarian disputes of the first half of the 4th century</i>	1143
DOROTEUSZ SAWICKI, <i>St. Spyridon – the Decalogue written in life</i>	1173
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>Human Person as God's Creation in the Great Canon of St. Andrew of Crete</i>	1213
ANDRZEJ KUŹMA, <i>The issue of fasting in the document of the Great Council of the Orthodox Church, Crete 2016</i>	1233
ADRIAN KORCZAGO, <i>Pastoral dimension of interpersonal communication and cultural-religious dialogue on the example of the activity of the Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling</i>	1251
MAROŠ ŠIP, BOHUSLAV KUZYŠIN, <i>Spirituality as an Aspect in the Care of a Patient in Palliative Care</i>	1309
PIOTR NOWAK, <i>Education of Church Workers in Evangelical Seminaries Founded and Operating in Poland from 1945 to 1950</i>	1329
ARTUR ALEKSIEJUK, <i>Integral Historiosophical and Humanistic Pedagogy of Ivan Vasilyevich Kireyevsky (1806-1856)</i>	1345
ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>Spirituality and education of a child in the pedagogical reflection of Vasilij Vasilevich Zenkovskiy</i>	1381
PAWEŁ BORECKI, <i>The specificity of statutory regulation of status Polish Autocephalous Orthodox Church. Comparative approach</i>	1401
OLEKSANDR BILASH, MARIYA MENDZHUL, <i>Religious holidays in the legislation of Ukraine</i>	1425

MATERIALS

ZBYSZKO MELOSİK, <i>Passion and identity of a scientist: about power and freedom of the mind</i>	1441
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	------

CHRONICLE

<i>Inauguration of the academic year 2021/2022 (7th October 2021)</i> (JERZY BETLEJKO).....	1453
<i>Scientific session on the occasion of the 100th birthday jubilee of the late Rev. Witold Benedyktowicz (22th October 2021)</i> (ZBIGNIEW KAMIŃSKI).....	1455
<i>Scientific conference: “Aspects of Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition. Cross-denominational and religious studies perspectives” (26th November 2021)</i> (PIOTR NOWAK, ANDRZEJ MIGDA).....	1467
<i>National Scientific Conference “The Legal Status of Orthodoxy in Contemporary Poland” (8th December 2021)</i> (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)	1473
List of authors	1476
List of reviewers of “Theological Yearbook” in 2021	1478

Wykaz autorów

Marek Jerzy Uglorz, m.uglorz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Rafał Marcin Leszczyński, rafalmarcin5@wp.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Doroteusz Sawicki, d.sawicki@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Krzysztof Leśniewski, krzysztof.lesniewski@kul.pl, Katedra Teologii Prawosławnej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

Andrzej Kuźma, a.kuzma@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Adrian Korczago, a.korczago@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Maroš Šip, maros.sip@unipo.sk, Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovakia

Bohuslav Kuzyšin, bohuslav.kuzysin@unipo.sk, Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovakia

Piotr Nowak, p.nowak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Artur Aleksiejuk, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Elżbieta Aleksiejuk, e.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Paweł Borecki, pawelborecki@op.pl, Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Collegium Iuridicum I, pok. 228, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

Oleksandr Bilash, oleksandr.bilash@uzhnu.edu.ua, Uzhhorod National University; Kapitulna st. 26, 88000 Uzhhorod, Ukraine

Mariya Mendzhul, marija.mendzhul@uzhnu.edu.ua, Uzhhorod National University; Kapitulna st. 26, 88000 Uzhhorod, Ukraine