



1/1 (2015)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Bazyli z Ancyry i spór o homojuzję

ISSN 2392-0351

1/1 (2015)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Bazyli z Ancyry i spór o homojuzję



Uniwersytet
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Teologii Patrystycznej

Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ („Ignatianum”, Kraków)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Theol. Fakultät, Mainz)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

Komitety Redakcyjne

ks. dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW (redaktor naczelny)

ks. dr Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)

ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

Redaktor językowy

Kinga Baszczuk

Okładka

Agata Trenczak

Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

OD REDAKCJI

W III w. Orygenes zachęcał Grzegorza Cudotwórcę do tego, by *wszystkie możliwości swego talentu wykorzystał z doskonałym skutkiem dla celów chrześcijaństwa*. Dzisiaj media elektroniczne są niczym ewangeliczny *talent*, dany dla rozwijania rzeczy pożytecznych. Dostarczają nowych możliwości również w dziedzinie teologii chrześcijańskiej.

Publikujemy pierwszy zeszyt nowo powstałego kwartalnika patrystycznego „E-Patrologos”. Patrologia jest nauką poświęconą przede wszystkim doktrynie wczesnochrześcijańskich pisarzy, spośród których najznamienszemu gronu przysługuje tytuł „Ojców Kościoła”. Nazwa czasopisma wyraża zamysł Redakcji, aby inicjować badania w teologii patrystycznej oraz udostępniać ich wyniki w formie elektronicznej. W naszym czasopiśmie chętnie też zamieścimy przekłady choćby niewielkich traktatów patrystycznych.

„E-Patrologos” rozumiemy jako pewne dopełnienie dla innych periodyków patrystycznych wydawanych w wersji papierowej. Świadomi trwałej wartości i szacowności wielowiekowego nośnika wiedzy naukowej, jakim jest papier, sięgamy po środek łatwiejszy pod względem sposobu publikacji i jej udostępnienia dla czytelnika. Gdy panuje deficyt środków niezbędnych dla nauki, sięgamy po medium, które prawie nic nie kosztuje, a wymaga jedynie pracy społecznej...

W pierwszym zeszycie udostępniamy artykuły dotyczące sporu wokół Bazylego z Ancyry koncepcji podobieństwa Syna Bożego do Ojca. W drugim zeszycie zajmujemy się jego myślą ascetyczną zawartą w dziełku „De virginitate”. W kolejnych dwóch uwagę poświęcimy Nicetasowi z Remezjany. Wybierając mniej znanych pisarzy IV wieku – pierwszego z Azji Mniejszej, zmarłego tysiąc sześćset pięćdziesiąt lat temu; drugiego z Dacji (dziś Serbia), zmarłego tysiąc sześćset lat temu – otwieramy się również na obszary w patrologii mało, zwłaszcza na gruncie polskim, eksplorowane.

Zapraszamy wszystkich specjalistów w dziedzinie antyku chrześcijańskiego do współtworzenia czasopisma. Periodyk nie utrzyma się w cyberprzestrzeni bez współpracy ze strony znawców starożytnego chrześcijaństwa. Zamysłem Redakcji jest, aby czasopismo było forum dzielenia się przez patrologów owocami swoich badań. Jesteśmy otwarci także na specjalistów pokrewnych dziedzin, jak historia dogmatów, historia Kościoła, archeologia, sztuka chrześcijańska... Na stronie Katedry Teologii Patrystycznej UKSW podajemy szczegółowe wskazania co do publikacji tekstów i inne potrzebne informacje.

Czasopismo, choć specjalistyczne, adresujemy do wszystkich ludzi „bonae voluntatis”, szukających w cyberprzestrzeni pożywnych treści jak pszczoła z Bazyleńskiego porównania, która zbiera nektar z kwiatów. Niech wezmą to, co im odpowiada, a resztę pomina.

SPIS TREŚCI

BAZYLI Z ANCYRY I SPÓR O HOMOJUJĘ

HENRYK PIETRAS SJ POJMOWANIE SYNOSTWA BOŻEGO JEZUSA CHRYSZTUSA W IV WIEKU.....	6
KS. JÓZEF GRZYWACZEWSKI KONTEKST DZIAŁALNOŚCI BAZYLEGO Z ANCYRY JAKO PRZEDSTAWICIELA HOMOJUJAN	20
KS. ARKADIUSZ BARON KRYTYKA HOMOJUJJI BAZYLEGO Z ANCYRY PRZEZ MARIUSZA WIKTORYNA.....	35
ALICJA ŻYŁKA PODOBIENSTWO DO BOGA W FILOZOFII PLATONA I W REINTERPRETACJI FILONA Z ALEKSANDRII.....	55
LEON NIEŚCIOR OMI BAZYLI Z ANCYRY – BIOGRAFIA I BIBLIOGRAFIA	66

PRZEKŁADY

PSEUDO-CYPRIAN DO NOWACJANA	69
---	-----------

Henryk Pietras SJ*

POJMOWANIE SYNOSTWA BOŻEGO JEZUSA CHRYSYTA W IV WIEKU

Choć IV w. według naszego sposobu liczenia zaczął się w roku 301, dla teologii nie ma to żadnego znaczenia. Rozwija się ona bowiem bez zwracania uwagi na daty, bardziej lub mniej przełomowe. Dla przybliżenia się do rozumienia chrystologii IV w. musimy zacząć poszukiwania od dawniejszych autorów.

1. Poglądy Pawła z Samosaty

W moim przekonaniu na dyskusje teologiczne w IV w. znaczący wpływ miały poglądy Pawła z Samosaty i dyskusja z nimi. Przypomnę dla porządku, że był on biskupem Antiochii i został potępiony na kilku synodach, ostatecznie w roku 268. Opinia o jego teologii została ukształtowana przez Euzebiusza z Cezarei. Relacjonował on synody potępiające, pisał wręcz w plotkarskim stylu o różnorakich jego nadużyciach, a teologicznie sprowadził jego poglądy na temat Syna Bożego do takiego stwierdzenia:

Otóż nie chce on wyznawać razem z nami, że Syn Boży z nieba zstąpił. Powiedzmy to, by już wcześniej zaznaczyć, o czym będzie się pisało niżej. I nie będzie to twierdzenie gołosłowne, lecz poparte wieloma dowodami na podstawie załączonych dokumentów, przede wszystkim zaś jego własnymi słowami, że Jezus Chrystus pochodzi stąd, z dołu¹.

Chodzi więc o odpowiedź na kluczowe pytanie „Kim jest Jezus Chrystus”. Skoro przyszedł „z góry”, jak chciałby Euzebiusz i inni sędziowie Pawła, to co my widzimy, patrząc na Jezusa człowieka? Widzimy go w swej podmiotowości, czy widzimy człowieka, w którym jakiś prawdziwy Jezus się ukrywa? Dla semitów było łatwo powie-

* Ks. prof. hab. Henryk Pietras SJ – profesor teologii patrystycznej, kierownik Katedry Historii Kultury Chrześcijańskiej w Akademii „Ignatianum” w Krakowie, wykładowca patrologii na Papieskim Wydziale Teologicznym Sekcji „Bobolanum” w Warszawie i na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; e-mail: henryk.pietras@ignatianum.edu.pl.

¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VII, 30, 11. Wszystkie zachowane fragmenty wypowiedzi Pawła z Samosaty zob. w: P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, SEA 87, Roma 2004. Wcześniejsze wydania w: G. Bardy, *Paul de Samosate. Étude historique*, Louvain 1929²; H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate, Étude sur la cristologie du IIIe au IVe siècle*, Friburg en Suisse 1952.

dzieć, że „przyjął ciało i stał się człowiekiem”, gdyż ciało wystarczyło. Tak pisał Ireneusz, który zakładał, że człowiek jest ciałem ożywionym przez Ducha Świętego². Jako cielesny w swej podmiotowości został przez Boga fizycznie ulepiony (*plattō*), a nie stworzony intelektualnym aktem stwórczym (*poieō*)³. Przy tych założeniach wystarczy „przyjąć ciało, by stać się człowiekiem”. Gdy jednak spróbuje się o tym pomyśleć po grecku, nie jest to już takie proste, bo nie wystarczy – w filozoficznym języku – „przyjąć ciało, by stać się człowiekiem”. Trzeba jeszcze znaleźć miejsce dla pierwiastka rozumnego, bez względu na to, czy ktoś będzie wyznawał trychotomiczną koncepcję człowieka, jako ducha (*nous*), duszy i ciała, czy też pozostanie przy dychotomii duszy i ciała. Semickie podejście jednak też niewiele ułatwia, bo to „ciało” – to i tak cały człowiek, odpowiednik greckiego „ciała i duszy.”

Paweł przyjął, że Syn Boży, żeby stać się człowiekiem, musiał skądś wziąć prawdziwe człowieczeństwo, czyli duszę i ciało (mówiąc po grecku) lub ciało ożywione (mówiąc po semicku).

Nie był pozbawiony – w zasadzie – doznań ludzkich Bóg, który wziął na siebie i wdział człowieczeństwo, ani nie było pozbawione – w zasadzie – udziału w działaniach właściwych dla bóstwa to człowieczeństwo, w którym trwał i poprzez które działał. Został – w zasadzie – najpierw ulepiony jako człowiek w łonie, a następnie Bóg był w łonie, złączony ściśle (*synousiōmenos*) z elementem ludzkim⁴.

Trzy razy powtarza się w tym fragmencie przysłówek *proēgoumenōs*, który przełożyłem wyrażeniem „w zasadzie”, z braku lepszego pomysłu i wybierając ze słowników, co wydawało się najlepsze. Jest to przysłówek od imiesłowu czasu teraźniejszego, czyli *adverbium participii praesentis*, od *proēgēomai*, czyli od *proēgoumenos*, „idący na przedzie”, „przewodzący”. Paweł zdaje się chcieć podkreślić przez to, że na tym polega istota rzeczy. Mamy tu doskonałą *communicatio idiomatum*, ale nawet coś więcej: jest prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, a mamy raczej nie tyle człowieczeństwo, pojmowane jako abstrakcyjna natura, co gotowego, doskonałego człowieka. Paweł pisze, że jako człowiek został ulepiony (*eplasthē*) w łonie Matki, czyli podobnie jak u Ireneusza miałobyśmy ciało jako konstytutywny element w człowieku, a nie duszę. Ten cielesny człowiek jest osobą w nowoczesnym słowa znaczeniu.

Z innego fragmentu zdaje się wynikać, że Logos Boży też posiada „jakby” cechy podmiotu:

Znamy jedyne Boga niezrodzonego; jedyne Chrystusa zrodzonego, który stał się Jego Synem; bowiem Logosem-Synem, Logosem-Bogiem zrodzonym nie jest ten, który pochodzi z potomstwa Dawida według ciała, [ten który został]

² Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 7, 1; V, 9, 2.

³ Por. tenże, *Wykład nauki apostołskiej*, 11; *Adversus haereses*, IV, 7, 4.

⁴ Leoncjusz z Bizancjum, *Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86, 1393.

przewidziany jako Syn Boży według Ducha uświęciela, w którego wcielił się Logos, wybierając go przed wszystkimi wiekami⁵.

Logos/Syn ma więc prawdziwą naturę boską. Tenże przedwiecznie zrodzony jest prawdziwym Chrystusem, czyli obiecany Mesjaszem. Nie jest on tożsamy z Jezusem, ale wcielił się w niego, czyli zamieszkał w nim. Biorąc pod uwagę, że Paweł zdaje się pomijać w swym dyskursie duszę, to „wcielenie” jest równoznaczne z „wzłówieczeniem” i nie ma kwestii podnoszonej później, w IV wieku, czy Logos zastąpił ludzki *nous*, jak będzie „kombinował” Apolinary z Laodycei, czy nie. Poglądy Pawła relacjonuje Sewer Antiocheński następująco:

Jezus Chrystus pochodzi z Maryi, Logos został zrodzony przez Boga. Tak zostało napisane – również tutaj posługiwał się argumentem z Pisma – „Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa”. Rzeczywiście, jako że jest Ojcem Logosu, jest również Ojcem Jezusa Chrystusa, który łączy w sobie Logos i ciało pochodzące z Maryi⁶.

Zdaje się z tego wynikać, że pierwotne jest synostwo Logosu względem Ojca. Dopiero w konsekwencji i analogicznie Ojciec jest ojcem Jezusa Chrystusa, gdyż to pierwotne synostwo łączy się z synostwem Jezusa z Maryi. Z tych wypowiedzi Pawła nie wynika wprost, by negował on osobowość, czy hipostatyczność Logosu/Syna, co mówią podręczniki, gdyż można by tak akurat jego wypowiedzi zinterpretować. Ten syryjski fragment można by chyba próbować łączyć z fragmentem 34., cytowanym powyżej⁷. Chodzi w nich obu o połączenie Logosu i człowieka w łonie Matki. Nie dajmy się zwieść, że mowa jest o ciele, a nie o człowieku, gdyż już widzieliśmy, iż dla Pawła to na jedno wychodzi, nie ma on bowiem greckiej koncepcji duszy, która by była podmiotem w człowieku.

Takie rozumienie człowieka i Logosu – gdyby tenże Logos zstąpił hipostatycznie – narażały Pawła na zarzut rozróżniania w Chrystusie dwóch podmiotów albo na głoszenie dwóch synów Bożych: zrodzonego przedwiecznie Logosu oraz urodzonego w Betlejem Jezusa. By z tego wybrnąć, Paweł nie utożsamia Logosu z Mądrością, jak na przykład Orygenes, dla którego są to najwyższe dwie *epinoiai* jednego Syna Bożego⁸. Idzie raczej za teologami azjatyckimi, za Ireneuszem i Teofilem z Antiochii⁹. Znane są słowa Ireneusza, że Bóg wszystko uczynił swoimi rękami, czyli

⁵ Tymoteusz Kot, fr. 13, cyt. za P. de Navascués, *Pablo de Samosata*, s. 72 – tekst syr.; s. 104-105 – tł. hiszp.

⁶ Sewer Antiocheński, *Liber contra impium Grammaticum*, III, 4, CSCO 101, s. 287 (cyt. za P. de Navascués, *Pablo de Samosata*, fr. 18, s. 83 – tekst syr.; s. 115 – tł. hiszp.).

⁷ Por. również Justynian, *Contra Monophysitas*, E. Schwartz, s. 16, (cyt. za P. de Navascués, *Pablo de Samosata*, fr. 37, s. 74 – tekst gr.; s. 106 – tł. hiszp.): „Logos połączył się z tym, który został zrodzony z Dawida, a który jest Jezusem Chrystusem zrodzonym z Ducha Świętego. Tego urodziła Dziewica za sprawą Ducha Świętego, Logos zaś został zrodzony przez Ojca bez Dziewicy i bez nikogo innego, tylko z Boga. Tak właśnie zaistniał Logos”.

⁸ Por. np. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, I, 223-223.

⁹ Relacja Logosu do Mądrości jest przedmiotem refleksji P. de Navascuésa, *Pablo de Samosata*, s. 253-265.

przez Syna/Słowo i Ducha/Mądrość¹⁰. „Wszystko” – to przede wszystkim człowiek. Paweł widzi ukonstytuowanie się Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jako dzieło Logosu i Mądrości.

Logos był większy od Chrystusa. Chrystus stał się wielki poprzez Mądrość. Nie możemy pomniejszać godności Mądrości¹¹.

Jezus Chrystus, z Maryi, złączył się z Mądrością i stał się jednym z Nią, i za jej pośrednictwem – Synem i Chrystusem. Tak więc ten, który cierpiał, znosił policzkowanie, uderzenia, został pogrzebany, zstąpił do piekieł, zmartwychwstał, to Jezus Chrystus, Syn Boży. Nie można bowiem oddzielać tego, który jest od przed czasów od tego, który został zrodzony w ostatnich dniach. Jeśli o mnie chodzi, drzę przed stwierdzeniem dwóch Synów, przeraża mnie uznanie dwóch Chrystusów¹².

Wcielenie, w sensie „wczłowieczenia” Logosu Bożego, to zatem nie tylko Jego dzieło, ale również Mądrości, czego znaczenia nie można pomniejszać. Przerzuciwszy „odpowiedzialność” za Wcielenie na Ducha Świętego wychodzi jednak Paweł poza kadry teologii Ireneusza. Tam osobowy (hipostatyczny) Syn/Logos jest podmiotem wcielenia, a Duch/Mądrość przychodzi do Jezusa w Jego chrzcie jako *dynamis*, a nie hipostaza¹³. Skutkiem tego Jezus Chrystus nie staje się odtąd wcielonym Duchem Świętym/Mądrością, ale wcielonym Synem/Logosem z mocą Ducha. U Pawła mamy coś analogicznego, do pewnego stopnia. Jeszcze dobitniej broni jedności osoby i nie tylko Ducha/Mądrość uważa za niehipostatyczną *dynamis*, ale i Logos/Syna: Na Jezusa, ale lepiej „do Jezusa”, przychodzi Logos/Syn i Mądrość/Duch jako moce Boże, nie jako hipostazy. Ani Logos, ani Mądrość nie są „kims”, ale boskim „czymś”, mocą pochodząca/zrodzona od Boga¹⁴. Łącząc się z Jezusem synem Maryi, zamieszkując w nim, wchodzi z nim w konstytutywną jedność. Następuje *communicatio idiomatum* i o człowieku urodzonym przez Maryję można orzekać to samo, co o Logosie i Mądrości, i odwrotnie. Samo orzekanie nie wyczerpuje jednak zagadnienia, rzecz bowiem dotyczy samego istnienia Syna, czyli Jezusa Chrystusa, syna Maryi, który dzięki mocy Logosu i Ducha stał się prawdziwym Synem Bożym¹⁵.

¹⁰ Por. np. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 10-11.

¹¹ Justynian, *Contra Monophysitas*, cyt. za P. de Navascués, *Pablo de Samosata*, fr. 38, s. 74 – tekst gr.; s. 106 – tł. hiszp.

¹² *Florilegium siriicum*, PO 13/2, s. 186-187, cyt. za P. de Navascués, *Pablo de Samosata*, fr. 21, s. 73 – tekst syr.; s. 105 – tł. hiszp.

¹³ Por. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 18, 3; A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Analecta Gregoriana 248, Roma 1987, s. 676; *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas Estudios 1, Madrid-Roma 1994, s. 508.

¹⁴ Por. M. Simonetti, *Eresia e ortodossia ad Antiochia nei primi tre secoli*, „Salesianum” 58 (1996), s. 657.

¹⁵ P. de Navascués (*Pablo de Samosata*, s. 273-281) łączy to z tradycją arystotelesowską, wbrew platońskiej.

2. Reakcja na jego poglądy

Paweł z Samosaty został uznany za największego wręcz heretyka. Na Soborze Nicejskim poświęcono jeden kanon wyznaczający sankcje na jego uczniów. Jest to tym bardziej warte uwagi, że jako jedyny heretyk został wymieniony wprost w dokumentach tego soboru, ale mimo to, ze względu na propagandę Atanazego, przeszedł do historii jako antyariański, a nie antypauliński.

Przyjęto zasadę, żeby zawsze chrzcić na nowo zwolenników Pawła z Samosaty, jeśli wracają na łono Kościoła katolickiego. Gdyby któryś z nich był poprzednio członkiem duchowieństwa, a okazał się uczciwy i bez zarzutu, niech zostanie ochrzczony, a biskup Kościoła katolickiego niech mu udzieli „nałożenia rąk”. Jeśli zaś badanie wykaże, że jest niegodny, należy go złożyć z urzędu. Podobnie należy postępować w przypadku diakonis i przestrzegać niniejszego polecenia względem wszystkich duchownych znajdujących się w wykazie Kościoła. Odnosnie do diakonis, które są w tym samym położeniu, przypominamy, że ponieważ nie miały „nałożenia rąk”, z całą pewnością muszą być zaliczone do stanu świeckiego¹⁶.

Wyraźnie uznano, że poglądy Pawła są zbyt dalekie od wiary Kościoła. Musiało jednak być w jego doktrynie coś pociągającego, skoro ciągle byli jego zwolennicy, i to jeszcze ponad sto lat później, gdyż potępiano jego poglądy w Antiochii w 341 r.¹⁷ oraz w 344 r.¹⁸, w Sardyce w 343 r.¹⁹, w Aleksandrii w 362 r.²⁰, a nawet w Rzymie w 430 r.²¹. Jego imię stało się wręcz synonimem heretyka.

W w. łączono Pawła z Nestoriuszem²², gdyż poniekąd podobne były to poglądy, ale raczej pozornie. Problemem Nestoriusza było, że hipostaza Syna Bożego łączyła się z hipostazą Syna Maryi i Jezus Chrystus stawał się „dwuosobowy”. Paweł broni prawdziwości człowieczeństwa Jezusa, a także Jego bóstwa. Żeby jednak nie doszło do takiej podwójności hipostazy, naturę Syna/Logosu pojmuje bezosobowo i nie godzi się na mówienie o Jego istocie w sensie hipostazy osobowej, jak widzieliśmy²³. Mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju unii hipostatycznej, tylko odwrotnie niż będzie później u Cyryla Aleksandryjskiego: jedna hipostaza Jezusa, Syna Ma-

¹⁶ Sobór Nicejski I, kan. 19. *O tych, którzy odeszli od Pawła z Samosaty*, cyt. za H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, s. 163-165.

¹⁷ Por. Antiochia (341), I C, *Acta synodalia (50-381)*, opr. A. Baron, H. Pietras, *Synodi et Collectiones Legum (=SCL) 1*, Kraków 2006, s. 133.

¹⁸ Por. Antiochia (344/345), IV, 2, SCL 1, s. 186.

¹⁹ Por. Sardyka (343), VII, 2. 4. 27, SCL 1, s. 171. 173. 182.

²⁰ Por. Aleksandria (362), 3, SCL 1, s. 251.

²¹ Por. Celestyn, *List do duchowieństwa i katolickiego ludu w Konstantynopolu = Rzym (430)*, III, 8, SCL 4, s. 337.

²² Por. Euzebiusz z Dorylei, *Contestatio*, E. Schwarz, ACO I, 1, 1, s. 101-102: zestawione fragmenty wypowiedzi Nestoriusza i Pawła.

²³ Por. U. M. Lang, *The Christological Controversy at the Synod of Antiochia in 268/9*, JTS 51 (2000), s. 66-72.

ry, przyjmuje naturę boską Syna/Logosu i tak w jednej osobie Jezusa istnieją dwie natury. Wydaje się, że taka teologia mogła być atrakcyjna i przekonująca, gdyż utrzymywała jedność podmiotu w Jezusie i wyjaśniała dostatecznie jego ludzkie doświadczenia. Akcentowała też prawdziwość ludzkiej natury Chrystusa oraz natury boskiej; nie gorzej niż post efeska teoria unii hipostatycznej akcentowała prawdziwość boskiej Jego natury oraz natury ludzkiej. Obie teorie są bowiem – jak mi się wydaje – doskonale symetryczne, mimo niebagatelnej różnicy podmiotu.

Do zaakceptowania teorii Pawła z Samosaty nie byli zdolni Aleksandryjczycy w najszerszym słowa znaczeniu, znaczy teolodzy ukształtowani na Platonie, Filonie, Klemensie i Orygenesie – by tak wielkimi literami nakreślić linię pewnego myślenia. Założeniem bowiem tego myślenia było pochodzenie odgórne każdej inteligencji, co dopiero więc Syna Bożego... Każdy człowiek w swojej istocie jest duszą schodzącą z niebios, czy od świata idei, na ziemię. Jeśli coś nie zstąpiło, tylko wzięło się z ziemi, nie jest nawet człowiekiem, zdaniem tych filozofów. Syn Boży dla tejże szkoły jest boską hipostazą w sposób tak niewątpliwy i niezaprzeczalny, że wprowadzanie w Jezusie Chrystusie hipostazy ludzkiej musi, w ich przekonaniu, prowadzić do podwójności podmiotu i na nic się zdały zapewnienia Pawła, że absolutnie nie godzi się na jakąkolwiek podwójność²⁴.

Określenie boskiej hipostatyczności Syna nie było jednak proste również dla szkoły aleksandryjskiej. Orygenes uzasadnił co prawda filozoficznie i teologicznie, że Syn jest we wszystkim równy Ojcu, poza tym, że nie jest Ojcem tylko Synem, i że jest obrazem Ojca w skali 1:1²⁵. Inni jednak wcale nie byli tego tacy pewni i z lęku przed popadnięciem w monarchianizm podkreślali odrębność Ojca i Syna, jak to robił na przykład Dionizy Aleksandryjski na początku lat sześćdziesiątych III w.²⁶. Jego przykład jest znamienny, gdyż był on uczniem Orygenesisa i podzielał jego poglądy na wieczność Syna²⁷. Mimo to jednak, tak przemawiał do swojego ludu, by odseparować się od poglądów monarchiańskich; i uczyniono z tego zarzut przeciwko niemu. Dionizy Rzymski, któremu się poskarżono, odpowiedział przychylną się do zarzutów:

Wskazane jest, abym wypowiedział się także o tych, którzy monarchię, wbrew najczcigodniejszej nauce Kościołów Bożych, dzielą, rozłączają i rozpraszają na jakieś trzy potęgi, różne hipostazy i trzy bóstwa. Słyszałem bowiem, że są u was katechiści i nauczyciele Słowa Bożego wprowadzający takie opinie, którzy wręcz diametralnie, że tak powiem, różnią się od nauki Sabeliusza. Ten bowiem bluź-

²⁴ Zob. wyżej, fr. 38.

²⁵ Por. H. Pietras, *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesisa*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1998, s. 89-97.

²⁶ Por. H. Pietras, *L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria*, „Gregorianum” 72 (1991), s. 459-490.

²⁷ Zajmowałem się tym tematem w: *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej, Studia i Materiały 1, Kraków 1990.

ni mówiąc, że Syn jest tym samym, co Ojciec i odwrotnie, ci zaś głoszą jakichś trzech Bogów, dzieląc świętą Monadę na trzy rozłączone i całkiem obce sobie hipostazy. Koniecznie zaś Boże Słowo musi być złączone z Bogiem wszechrzeczy, a Duch Święty w Bogu przebywać. Trzeba Bożą Triadę, to znaczy Wszechmogącego Boga wszechrzeczy, zbierać i łączyć w jedno, jakby w szczycie. [...]

Nie można zatem dzielić na trzy bóstwa cudownej Boskiej Monady, ani umniejszać godności i niezrównanej wielkości Pana słowem „uczynił”, ale trzeba wierzyć w Boga Ojca Wszechmogącego, i w Chrystusa Jezusa, Syna Jego, i w Ducha Świętego, bowiem Logos jest złączony z Bogiem wszechrzeczy. Mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30), i „Ja w Ojcu, a Ojciec we mnie” (J 14, 10). Tylko tak można zachować Boską Trójcę i świętą naukę o monarchii²⁸.

Dionizy Rzymski ryzykuje podejrzenia o monarchianizm, choć wyraźnie odgradza się od sabelianizmu, używając takich pojęć jak monarchia i monada.

3. Nurty myślenia o Synu Bożym w starożytności

Na początku IV w. zatem możemy rozróżnić następujące nurty myślenia o Synu Bożym; podaję „ojców” poszczególnych twierdzeń:

(1) [Orygenes:] Syn jest hipostazą równą hipostazie Ojca we wszystkim, obrazem 1x1, z tym że swoje istnienie bierze z Ojca, a nie ma go sam z siebie; łączy się nierozzerwalnie siłą wzajemnej miłości z jednym ze stworzonych bytów rozumnych (*logikói*) i wraz z nim staje się człowiekiem z Maryi Panny. Zważmy jednak, że mamy tu w Chrystusie dwa podmioty: *logikós*, obdarzony istnieniem hipostatycznym, oraz złączony z nim boski, hipostatycznie istniejący *Logos*. Byłoby to zatem podobne do nestorianizmu – ni mniej ni więcej – z zastrzeżeniem, że połączenie osoby boskiej i osoby ludzkiej dokonało się w preegzystencji, a nie dopiero na Ziemi;

(2) [Dionizy Aleksandryjski:] jak u Orygenesesa, jednak z dobitniejszym – jak się wydaje – podkreśleniem odrębności Syna względem Ojca;

(3) [Dionizy Rzymski i „monarchianie” z Aleksandrii:] Syn jest równy Ojcu i wręcz tożsamy z Ojcem, niby z własną osobowością, ale nieokreślaną za pomocą pojęcia hipostazy i bez sprecyzowania, na czym miałyby polegać odrębność Syna od Ojca. Na pewno ma odrębne imię, gdyż jest Chrystusem Jezusem, współistotnym z Ojcem; Syn nie jest hipostazą, można więc mówić o współistotności Ojca i Syna w bardzo ogólnym sensie;

(4) [Paweł z Samosaty:] Syn jest Logosem Ojcowskim, raczej Czymś niż Kimś; jest Synem, bo pochodzi od Ojca tak, jakby był zrodzony i z Niego wyszedł. Tenże nieosobowy Logos łączy się w łonie Maryi z poczętym z Ducha Świętego człowiekiem, Jezusem, jednocząc się z jego ludzką hipostazą. Następuje „unia hipostatyczna”: w jednej hipostazie Jezusa, syna Maryi, łączą się dwie natury, to znaczy

²⁸ Dionizy Rzymski, *List posynodalny* (ok. 263), SCL 1, s. 41-42 = Atanazy Aleksandryjski, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, 26; por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007², s. 187-190.

przynależna mu z urodzenia natura ludzka oraz natura boska Logosu. W ten sposób konstytuuje się osobowość (hipostaza) Syna.

Oczywiście istniała przy tym jakaś ludowa pobożność, niezwykle istotny *sensus fidei*, wedle którego Panu Jezusowi należy się cześć boska, podobnie jak Ojcu. Wszystkie wyżej wymienione teorie brały to pod uwagę i po swojemu starały się uwzględnić. Zauważmy też, że z reguły mamy do czynienia z jedną osobą w Jezusie Chrystusie, boską z naturą ludzką, lub ludzką z naturą boską, oraz z jedną wolą tejże osoby. Tylko u Orygenesusa była wola *Logosu* i wola *logikosu*, ale tak zjednoczone, że działające razem. I to jest problem, który okazał się nierozwiązalny dla Ariusza.

W źródłach dotyczących Ariusza przyciąga uwagę pojawiający się temat zmienności/niezmienności Syna²⁹. O Ojcu pisze w liście do Aleksandra między innymi, że „jedyny prawdziwy, jedyny nieśmiertelny, jedyny mądry, jedyny dobry, jedyny Pan, sędzia wszystkich, rządca, niezmienny i nieprzeobrażalny”³⁰.

Nic w tym dziwnego, gdyż według filozofów greckich Bóg powinien być niezmienny, i z tym zasadniczo nikt nie polemizował. Niezmienny Bóg nie może raz czegoś chcieć, a raz nie chcieć, nie może zmieniać zdania, jeśli więc coś planuje, to jest to pragnienie wieczne i nie wchodzi w rachubę jego zmiana pod wpływem innej woli. O Synu jednak mówi Pismo, że nie pełni swojej woli, ale wolę Ojca i że jest mu posłuszny aż do śmierci. Św. Paweł widzi w tym jego zasługę i pisze, że właśnie dlatego Bóg go nad wszystko wywyższył (por. Flp 2, 9). Skoro tak, stwierdza Ariusz, wola Syna nie może być tak niezmienna jak wola Ojca i w cytowanej przez Atanazego *Thalii* pisze:

Z natury jest zmienny, ale z własnej wolnej woli, ponieważ chce, pozostaje dobry; gdyby jednak chciał, mógłby się zmienić również On, jak wszystkie inne rzeczy. Dlatego też Bóg, wiedząc z góry, że On będzie dobry, przewidując to, dał Mu tę łaskę, którą następnie On sam uzyskał przez zasługi. Tak więc z powodu swoich dzieł, które Bóg znał z góry, został uczyniony takim, jakim jest teraz³¹.

Ariusz uważał Syna za pierwszego po Bogu, istniejącego przed wszystkimi wiekami, ale wtedy stworzonego. Jako niestworzony bowiem musiałby być niezmienny jak Ojciec, a to z kolei wykluczałoby jego posłuszeństwo Ojcu. *Ergo*, Syn jest hipostazą boską, ale nie Bogiem, najbliższym Bogu, ale jednak stworzeniem, przez tę bliskość i wyjątkowość inny od innych stworzeń.

W odróżnieniu od wymienionych powyżej hipotez czy tez o Synu, w wydaniu ariańskim Syn nie jest ani osobą Boską, ani osobą ludzką, stąd też i jego wola nie jest ani boska, ani ludzka. Jest to osoba i wola drugiego po Bogu, stworzonego jako najdoskonalszy z bytów.

²⁹ Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 15-37.

³⁰ Ariusz, *List do Aleksandra*, 2, cyt. za: H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 23.

³¹ Atanazy Aleksandryjski, *List do biskupów Egiptu i Libii*, 12, PG 25, 564b-565c; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 24.

Aż do orzeczenia Soboru Konstantynopolińskiego III w 681 r., o woli ludzkiej i boskiej³² nie było, prawdę powiedziawszy, argumentu na Ariusza. Na jego niechęć jednak jego opinia nie podobała się ani tym, którzy chcieli widzieć w Chrystusie osobę równą Bogu Ojcu, ani zwolennikom osoby ludzkiej. A najważniejszą okolicznością pozostawało to, że ze swoimi wątpliwościami wystąpił w Aleksandrii. Tam przecież było silne środowisko bynajmniej nie przekonane do Orygenesowego mówienia o trzech hipostazach, domagające się natomiast mówienia o monarchii, a nawet o współistotności Ojca i Syna, co wyszło przy kontrowersji między dwoma Dionizymi, o czym już mówiłem. Biskup Aleksander był zbyt wykształcony, by nie zdawać sobie sprawy z trudności w mówieniu o synostwie Bożym Jezusa. Według historyka Sozomena, który w tym akurat miejscu różni się znacząco od opinii Sokratesa Scholastyka, spór inicjujący kontrowersję ariańską bynajmniej nie wybuchł między Aleksandrem z Ariuszem, ale w obecności Aleksandra między całym stronnictwem Ariusza, a jakąś grupą monarchiańską, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej byli nimi przeciwnicy Dionizego Aleksandryjskiego. Tak streszcza wypowiedź Ariusza i początek sporu:

Syn Boży stworzony został z niczego i że był kiedyś taki czas, kiedy Go nie było, a następnie, że cechuje Go możliwość popelniania złych lub dobrych uczynków, na zasadzie swobodnego wyboru; dalej, że jest wytworem stwórczego działania; w końcu wygłosił wiele innych twierdzeń, jakie tylko mógł wygłosić ktoś, kto opierając się na tych założeniach rozwijał stopniowo argumentację, analizując poszczególne tezy [...].

Jak to zwykle się zdarza w walce na słowa, jak jedna, tak i druga strona usiłowała odnieść zwycięstwo. Obstawał więc Ariusz uparcie przy swych twierdzeniach, a przeciwnicy znów opowiadali, że współistotny i współwieczny jest Syn Boży z Bogiem Ojcem. A choć po raz drugi urządzili posiedzenie, wobec rozhuśtanej nadmiernie dyskusji nie potrafili znaleźć wspólnego języka. Kiedy problem wydawał się jeszcze nierozstrzygnięty, udzieliło się z początku i Aleksandrowi coś niezdrowego, bo już to pochwalał tych, już to znów tamtych. Na koniec jednak opowiedział się za głoszącymi, że Syn Boży jest współistotny i współwieczny z Bogiem Ojcem, a ponadto polecił Ariuszowi, by myślał podobnie, poniechawszy też przeciwnych³³.

Sozomen w V w. nie może zrozumieć, co się stało Aleksandrowi, że nie popierał gorąco i od początku stwierdzeń, które później znalazły się w wyznaniach wiary, ze współistotnością na czele. Możemy jednak zrozumieć, że jemu się takie pojęcie nie podobało i to niekoniecznie ze względu na pamięć o swoim poprzedniku sprzed pół wieku, biskupie Dionizym, który przed używaniem tego pojęcia się bronił. Po prostu zwolenników tego pojęcia nie było wśród ortodoksów Aleksandrii. Aleksander podobno w końcu poparł głoszących współistotność (zauważmy, że poparł „głoszących współistotność”, a nie samą „współistotność”), gdyż widocznie mimo wszystko bliż-

³² Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 309-323.

³³ Sozomen, *Historia Kościoła*, I, 15, S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 64.

sze mu było takie mówienie niż prosta i zdecydowana negacja bóstwa Jezusa w wykładzie Ariusza. Warto jednak pamiętać, że w żadnym zachowanym liście Aleksandra, z jakiegokolwiek okresu, nie ma mowy o współistotności. Obszerny jego list adresowany do Aleksandra z Bizancjum³⁴, jak najbardziej szczegółowo starający się przedstawić istotę sporu z Ariuszem, unika jakiegokolwiek terminu technicznego. Podkreśla tylko, że Syn jest z natury Synem, że również z natury jest niezmienny i niestworzony. Mówiąc o niezmienności w żaden sposób jej nie tłumaczy, czyniąc jakby wyznanie wiary, ale nie podaje argumentów, tak jakby ich nie miał, poza tym, że taka jest od dawna nauka Kościoła. Wręcz mówi, że nie da się tej tajemnicy rozwi-
kłać:

O tych sprawach tak wierzymy, jak przyjmuje Kościół apostołski: w jednego niezrodzonego Ojca, nie mającego żadnej przyczyny swego bycia, niewzruszonego i niezmiennego, zachowującego się zawsze według tego samego i tak samo, nieprzyjmującego ani wzrostu, ani pomniejszenia, dawcę Prawa, Proroków i Ewangelii, Pana patriarchów, apostołów i wszystkich świętych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, zrodzonego nie z niebytu, lecz z bytu Ojca, nie według cielesnego podobieństwa do części lub emanacji z podziałów, jak się wydaje Sabeliuszowi i Walentynianowi, lecz w sposób nie do opowiedzenia i niewytłumaczalny, według tego, co powiedział, tak jak przytoczyłem wyżej: „Zrodzenie Jego któż wytłumaczy?” (Iz 53, 8). Jego hipostaza jest nie do zgłębienia dla całej powstałej natury, jak i sam Ojciec jest nie do zgłębienia, ze względu na to, że natura istot rozumnych nie obejmuje poznania Ojcowskiego rodzenia³⁵.

Przywołana tu koncepcja niezmienności Boga, który nie może ani rosnąć, ani maleć, ani żadnej innej zmianie podlegać jest mocno obecna u Orygenesesa, a zapożyczona od Platona³⁶. W tym ujęciu Bóg chrześcijan jest niezmienny jak platońskie idee. Z tym akurat Ariusz zgadzał się w całej rozciągłości i w jego liście do Aleksandra znaleźć można wiele podobnych sformułowań. Nie dotyczy to jednak, jego zdaniem, Syna Bożego i pisząc o nim Ariusz chce być bardziej racjonalny, i nie boi się wprowadzać wniosków na miarę swego rozumu:

My mówimy, że z woli Bożej On był stworzony (*ktisthénta*) przed czasem i przed wiekami i od Ojca otrzymał życie, istnienie i chwałę, a Ojciec istnieje razem z nim. Ojciec bowiem, dając mu w dziedzictwie cały wszechświat, nie pozbawił sam siebie rzeczy, które ma w sobie będąc niezrodzony, gdyż jest źródłem wszystkich rzeczy³⁷.

³⁴ Por. Aleksander z Aleksandrii, *List do Aleksandra z Konstantynopola*, [w:] Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, I, 4; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 65-94.

³⁵ Aleksander z Aleksandrii, *List do Aleksandra z Konstantynopola*, 46.

³⁶ Por. Orygenes, *O modlitwie*, 27, 8; H. Pietras, *Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. Woźniak, *Myśl Teologiczna* 62, Kraków 2008, s. 126-128.

³⁷ Ariusz, *List do Aleksandra*, 3-4, [w:] Atanazy Aleksandryjski, *De synodis*, 16; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 28.

Możemy powiedzieć, że Ariusza zwiódła chęć dowodzenia i rozumienia, Aleksander zaś pokorniej zatrzymał się na wierze, godząc się na niezrozumienie.

Wyżej wyszczególniłem cztery różne koncepcje synostwa Bożego, co teraz wypada uzupełnić. Stanowisko Aleksandra jest podobne do tego, co pisał Orygenes i Dionizy Aleksandryjski. Podobnie jak Orygenes zachowuje też pokorną postawę wobec tajemnicy, o której wie, że przewyższa jego możliwości rozumienia. Ariusz z kolei robi jakby krok od Pawła z Samosaty w kierunku tradycji odwołującej się do Filona z Aleksandrii i jego żydowskiego monoteizmu. Mamy więc kolejny punkt:

(5) [Ariusz:] Syn Boży jest pierwszym i najdoskonalszym dziełem Bożym, Logosem i pośrednikiem stworzenia. Stał się człowiekiem i jako taki był posłuszny Ojcu aż do śmierci. Z tego zasługującego posłuszeństwa wynika, że jest On z natury zmienny, więc *a fortiori* nie jest Bogiem, a Synem Bożym może być nazywany tylko analogicznie.

4. Nicejska teza o współistotności Syna

Taki mniej więcej był stan wiedzy i wiary w Kościele na temat synostwa Bożego Jezusa Chrystusa, gdy biskupi spotkali się na zaproszenie cesarza Konstantyna w Nicei w lipcu 325 roku. Gdzie indziej obszernie wypowiadałem się na temat powodów organizacji tego „wielkiego synodu”, nie będę więc teraz do tego nawracał³⁸. Powiem tylko, że nie mogło być nim wystąpienie Ariusza, gdyż za późno się cesarz o nim dowiedział. Niewątpliwie jednak jednym z powodów było ustalenie wyznania wiary wspólnego dla całego chrześcijaństwa. Biorąc pod uwagę okoliczność, że każda z pięciu wskazanych powyżej koncepcji miała swoich zwolenników, przedsięwzięcie nie było proste. Z listu Euzebiusza z Cezarei do swojej wspólnoty³⁹ wiemy, że dyskusji było dużo, sporów i waśni także. Pamiętajmy, że list ten dotarł do nas dzięki Atanazemu z Aleksandrii, który przytoczył go w swej apologii nicejskiego wyznania wiary, co dodaje mu wiarygodności. Koniec końców ustalono wyznanie wiary, które nikomu się nie podobało. Właśnie Euzebiusz z Cezarei był jedynym autorem, który dobrze o nim pisał zaraz po soborze, jeszcze przed powstaniem *O dekretach* Atanazego⁴⁰, który to autor miał też zresztą swoje zastrzeżenia do jego sformułowań, a popierał tylko dlatego, że nie było lepszego⁴¹. Przede wszystkim prawie nikomu nie

³⁸ Por. H. Pietras, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'indagine storico-teologica*, „Gregorianum” 82/1 (2001), s. 5-35; tenże, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, VoxP 26 (2006), t. 49, s. 531-547; tenże, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 95-142.

³⁹ Por. Euzebiusz z Cezarei, *List do swego Kościoła*, PG 20, 1535-1544; Sokrates, *Historia Kościoła*, I, 8; Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, I, 12; H. G. Opitz, *Athanasius Werke* III/1, 22, s. 42; DSP 1, 54-61; tekst z komentarzem w: H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 166-178.

⁴⁰ Por. Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, P. Szewczyk, ŻMT 60, Kraków 2011, s. 2-34.

⁴¹ Por. P. Szewczyk, [Wprowadzenie do:] Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, 21-25.

podobało się wtrącenie o współistotności Ojca i Syna, co po powyższych analizach jest – mam nadzieję – zrozumiałe. Na pięć najważniejszych „partii”, według zaproponowanej powyżej klasyfikacji poglądów, tylko jedna mogła być zadowolona, ale to było stronnictwo zdecydowanie mniejszościowe, w Aleksandrii sprzeciwiające się najpierw biskupowi Dionizemu, potem Ariuszowi, ale także Aleksandrowi Aleksandryjskiemu, który przyznał im rację co do antyariańskości, ale nie co do ciągłotek monarchiańskich. Nie mogli być natomiast zadowoleni wszyscy pozostali. W powyższej sytuacji uwaga, że w żadnym znanym nam tekście synodalnym pochodzącym z lat 325-350 nigdzie tekst tego wyznania wiary nie jest przywoływany, jest czymś więcej niż dowodem z milczenia. Widzimy bowiem, że były powody jego odrzucania. Nie sposób też – moim zdaniem – nie zgodzić się z Euzebiuszem, który mówi, że sam cesarz raczył zasugerować wprowadzenie terminu *homoousios*⁴². Nie wiadomo, pod czyim wpływem, ale raczej nie kogokolwiek z obecnych. Sprzeciw musiał być silny, skoro w tym samym miejscu Euzebiusz pisze o cesarskim rozkazie podpisania tekstu *Credo*. Sam Euzebiusz zawsze znajdował jasne strony każdego pomysłu cesarskiego, dlatego i tutaj próbuje wyjaśnić niewygodny termin jak potrafi najlepiej:

Zwrot „współistotny Ojcu” wskazuje, że Syn Boży nie przejawia żadnego podobieństwa do zrodzonych stworzeń, podobny jest natomiast we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy czy istoty, lecz z Ojca. I ja sam również odniosłem wrażenie, że słusznie postąpię wyrażając swą zgodę na tego rodzaju interpretację, zwłaszcza że dowiedzieliśmy się, iż określeniem „współistotny” posługiwali się już w dawnych czasach niektórzy uczeni, wybitni biskupi i pisarze, kiedy wykładali naukę o Ojcu i Synu – Słowie Bożym⁴³.

Euzebiusz nie pisze, kogo ma na myśli spośród tych „wybitnych biskupów i pisarzy”, a do naszych czasów nie dotrwało ani jedno świadectwo ortodoksyjnego używania tego terminu przez kogokolwiek. Ważne jednak jest, że zgodnie z tymi słowami właściwym znaczeniem terminu „współistotny” byłoby zatem „podobieństwo we wszystkim” do Ojca, plus pochodzenie od Ojca. Późniejsza legenda zrobiła z Euzebiusza sprzyjającego arianom przeciwnika Atanazego. Zauważmy jednak, że 25 lat później Atanazy tak samo napisze:

[napisano, że] Syn jest współistotny Ojcu, aby wyjaśnić, że Syn [będąc] z Ojca, co do podobieństwa jest taki sam, a nie tylko podobny, oraz żeby ukazać, że podobieństwo i niezmienność Syna są różne od [istniejącego] w nas tak zwanego „nasładownictwa”, które otrzymujemy z cnoty przez zachowywanie przykazań⁴⁴.

Atanazy pragnie wzmocnić pojęcie podobieństwa, że jest ono jakościowo różne u Syna Bożego niż występujące gdzie indziej, na przykład niż możliwe do osiągnięcia przez człowieka.

⁴² Por. Euzebiusz z Cezarei, *List do swego Kościoła*, 7.

⁴³ Tamże, 13.

⁴⁴ Atanazy Aleksandryjski, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, 20, tl. zob. wyżej P. Szewczyk; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny...*, s. 185.

I to nas naprowadza na kompromisowe – jak się pewnie wydawało – rozwiązanie, czyli na mówienie o podobieństwie Ojca i Syna także „co do istoty”, jak to sformułował Bazyli z Ancyry.

Streszczenie

W artykule prezentowane są główne poglądy chrystologiczne ważne w IV wieku, łącznie z tymi zrodzonymi już w III w., ale ciągle aktualnymi i dyskutowanymi. Wyszczególniono pięć sposobów pojmowania Chrystusa:

(1) [Orygenes:] Syn jest hipostazą równą hipostazie Ojca we wszystkim, obrazem 1x1, z tym że swoje istnienie bierze z Ojca, a nie ma go sam z siebie; łączy się nierozzerwalnie siłą wzajemnej miłości z jednym ze stworzonych bytów rozumnych (*logikói*) i wraz z nim staje się człowiekiem z Maryi Panny. Mamy tu w Chrystusie dwa podmioty: *logikós*, obdarzony istnieniem hipostatycznym, oraz złączony z nim boski, hipostatycznie istniejący Logos;

(2) [Dionizy Aleksandryjski:] jak u Orygenesesa, jednak z dobitniejszym – jak się wydaje – podkreśleniem odrębności Syna względem Ojca;

(3) [Dionizy Rzymski i „monarchianie” z Aleksandrii:] Syn jest równy Ojcu i wręcz tożsamy z Ojcem, z własną osobowością, ale nieokreślaną za pomocą pojęcia hipostazy i bez sprecyzowania, na czym miałyby polegać odrębność Syna od Ojca. Na pewno ma odrębne imię, gdyż jest Chrystusem Jezusem, współistotnym z Ojcem; Syn nie jest hipostazą, można więc mówić o współistotności Ojca i Syna w bardzo ogólnym sensie;

(4) [Paweł z Samosaty:] Syn jest Logosem Ojcowskim, raczej Czymś, niż Kimś; jest Synem, bo pochodzi od Ojca tak, jakby był zrodzony i z Niego wyszedł. Tenże nieosobowy Logos łączy się w łonie Maryi z poczętym z Ducha Świętego człowiekiem, Jezusem, jednocząc się z jego ludzką hipostazą. Następuje „unia hipostatyczna”: w jednej ludzkiej hipostazie Jezusa, syna Maryi, łączą się dwie natury, to znaczy przynależna mu z urodzenia natura ludzka oraz natura boska Logosu.

(5) [Ariusz:] Syn Boży jest pierwszym i najdoskonalszym dziełem Bożym, Logosem i pośrednikiem stworzenia. Stał się człowiekiem i jako taki był posłuszny Ojcu aż do śmierci. Z tego zasługującego posłuszeństwa wynika, że jest On z natury zmienny, więc a fortiori nie jest Bogiem, a Synem Bożym może być nazywany tylko analogicznie.

Orzeczenie współistotności z Credo Soboru Nicejskiego mogło zadawałać tylko zwolenników poglądu (3), nie dziwi więc powszechne jego odrzucenie w ciągu najbliższego półwiecza. Naprowadziło to Bazylego z Ancyry na głoszenie „podobieństwa co do istoty”, co jest tematem następnych artykułów.

Słowa kluczowe

Chrystologia, Paweł z Samosaty, Orygenes, Ariusz, współistotność, podobieństwo w naturze (homoujzja), posłuszeństwo Chrystusa, natura Chrystusa.

The Understanding of Jesus's Divine Sonship in the 4th Century (abstract)

The present article discusses main Christological views which came to importance in the 4th century, alongside those originated in the 3rd century but still relevant and discussed later. Five ways of understanding Christ have been detailed:

(1) [Origen:] The Son is a hypostasis equal in everything to the hypostasis of the Father, a 1-to-1 image, with the provision that his being originates in the Father and not in Himself; by the power of mutual love it is inextricably united with one of the created rational beings (*logikói*) and together with that being becomes a man of the Virgin Mary. Hence, there are two subjects in Christ: the *logikós*, having a hypostatic being, and the divinely existing Logos, united with the former;

(2) [Dionysius of Alexandria:] similarly to Origen, with a - seemingly - more distinct emphasis on the separate identity of the Son from the Father;

(3) [Dionysius of Rome and the „monarchianists” from Alexandria:] the Son is equal to or even identical with the Father, although having His own personality, indescribable by the notion of hypostasis, and without specifying what is meant by the separate identity of the Son from the Father. The former surely has his own separate name, for he is Christ Jesus, consubstantial with the Father; the Son is, however, not a hypostasis and, hence, it is possible to talk about the consubstantiality of the Father and the Son in a very general sense;

(4) [Paul of Samosata:] the Son is Father's Logos, a Something rather than Someone; he is the Son in the sense that he originates from the Father as if he were born of Him and came out of Him. This impersonal Logos was joined in Mary's womb with a man Jesus, conceived of the Holy Spirit, and thus united with his human hypostasis. What followed was a „hypostatic union”: one human hypostasis of Jesus unites two natures: the human nature that belonged to him by way of being born a man and the divine nature of the Logos;

(5) [Arius:] the Son of God is the first and most perfect of God's creatures, the Logos and the mediator of all creation. He became a man and as a man was obedient to the Father until death. The corollary of his obedience is that by his very nature He is changeable and, hence, he is not a God a fortiori, and can only be called the Son of God by way of analogy.

As the formula of the Nicene Creed on consubstantiality could only satisfy the supporters of the notion (3) above, it is not surprising that it was commonly rejected within the next half century. It prompted Basil of Ancyra to teach „a similarity of substance”, which is the subject of the articles to follow.

Key words

Christology, Paul of Samosata, Origen, Arius, homoousios, homoiōsis, obedience of Christ, nature of Christ.

Ks. Józef Grzywaczewski*

KONTEKST DZIAŁALNOŚCI BAZYLEGO Z ANCYRY JAKO PRZEDSTAWICIELA HOMOJUZZAN

Bazyli z Ancyry należy do postaci mniej znanych z okresu patrystycznego. Żył on w latach ok. 300-364. Wiadomo o nim, że jako biskup i teolog uczestniczył w kontrowersjach teologicznych okresu ponicejskiego i był liczącym się w przedstawicielem stronnictwa określanego jako homojuzzanie (określa się ich także jako homeuzzanie). Posiadamy o nim informacje u historyków starożytnych, jak Sokrates, Sozomen, Filostorgiusz, Tedoret z Cyru. Pisał o nim także Epifaniusz z Salaminy w *Panarionie* (73, 2-9). Na jego temat wprost lub pośrednio istnieją opracowania. Spośród dawniejszych można wymienić J. Schladerbach, *Basilius von Ancyra. Eine historiach-philosophische Studie*, Leipzig 1898, oraz J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900. Spośród współczesnych na uwagę zasługuje praca: J. N. Steenson, *Basil of Ancyra and the course of Nicene Orthodoxy*, Oxford 1983, oraz tego samego *Basil of Ancyra on the Meaning of Homoiousios*; jest to rozdział pracy zbiorowej pod tytułem *Arianism*, Cambridge 1985, ss. 267-279. Rolę Bazylego z Ancyry w debatach teologicznych sygnalizuje L. Ayres w książce pod tytułem *Nicaea and its Legacy*, Oxford 2004, a także M. Weedman w artykule *Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy*, w serii *Church History* 76/ 3 (2007), ss. 491-510. Informacje o teologu z Ancyry można znaleźć u autorów piszących o Marcelim z Ancyry, o synodzie w Seleucji, oraz u tych, którzy piszą na temat dzieła *De virginitate*. Autorstwo tego traktatu dawniej przypisywano Bazylemu z Cezarei, a obecnie uchodzi ono za dzieło Bazylego z Ancyry.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie Bazylego jako przedstawiciela homojuzzan, którzy – jak wszyscy teologowie tamtej epoki – usiłowali zrozumieć, jaka jest relacja Syna do Ojca. Aktywność Bazylego uwidacznia się najbardziej na synodach, w których on brał udział jako uczestnik, a także jako organizator lub przewodniczący. Przytoczymy świadectwa autorów starożytnych, sięgniemy do tekstów Bazylego i postaramy się je zinterpretować w kontekście teologii ponicejskiej. Ni-

* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW, w latach 1998-2013 rektor Polskiego Seminarium w Paryżu; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

niejsza praca, bardzo skromna w porównaniu do innych, podejmowana jest w roku duszpasterskim obchodzonym pod hasłem „Wierzę w Syna Bożego” (2014).

I. Początek działalności Bazylego

W życiu Bazylego i w jego działalności można wyróżnić kilka okresów. Pierwszy przypada na czas po tym, jak został biskupem Ancyry, i trwa do synodów w Sirmium. Zasygnalizujemy najważniejsze wydarzenia z tego okresu.

1. Synod w Konstantynopolu

Wiadomo, że Bazyli został biskupem Ancyry po tym, jak na synodzie w 335 /336 r. deponowano Marcelego. Sozomen pisze:

Zgromadzeni w Konstantynopolu biskupi złożyli z urzędu i usunęli z Kościoła Marcellusa, biskupa Ankary [...]. Jednocześnie godność biskupa Kościoła Galacji powierzyli Bazylemu, znakomitemu mówcy i mężowi sławnemu z uczoneści¹.

Teodoret z Cyru (+ 466) wszakże napisał w swej historii, że Bazyli nie jest godny tytułu biskupa ani nawet chrześcijanina². Hieronim (+ 419) uważał, że Bazyli był przywódcą stronnictwa macedonian³. M. Starowieyski temu przeczy⁴.

Informację o wspomnianym synodzie podaje również Sokrates Scholastyk:

Zebrani na synodzie z Konstantynopolu biskupi pozbawili urzędu pasterskiego Marcelego biskupa Ancyry w Galacji Mniejszej [...]. Podobnie jak Paweł z Samosaty miał on śmiałość twierdzić, że Chrystus był po prostu tylko człowiekiem [...]. Od Marcelego zażądali wyjaśnienia napisanej przez niego książki [...]. Ponieważ Marcele nie mógł się zdecydować na spalenie tej książki, obecni tam biskupi zdjęli go z urzędu, wysyłając na jego miejsce do Ancyry Bazylego. Co do tego dzieła rozprawił się z nim Euzebiusz, wykazując w trzynomowej pracy przewrotność nauki głoszonej przez autora⁵.

W powyższej wypowiedzi chodzi o dzieła Euzebiusza *De ecclesiastica theologia* oraz *Contra Marcellum*⁶. Marcele napisał ową książkę w celu zwalczania nauk Asteriusza, pogańskiego retora, który przeszedł na wiarę chrześcijańską i pragnął zostać bisku-

¹ Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, II, 33, S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 145.

² Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, II, 8, 32, P. Canivet, 2006, SCh 501, s. 356.

³ Hieronim, *O znakomitych mężach*, 89: „Bazyli biskup Ancyry [...] za panowania Konstancjusza (337-361) wraz z Eustacjuszem z Sebasty był przywódcą stronnictwa macedońskiego” (cyt. za J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (SWP), Poznań 1971, s. 86).

⁴ Por. SWP, s. 86: „Gdyby Hieronim był tak dobrym teologiem, jak jest dobrym egzegetą, nie określałby jako ‘macedonianina’ każdego biskupa wschodniego, który wyraża jakieś zastrzeżenia wobec Symbolu Nicejskiego”.

⁵ Sokrates, *Historia Kościoła*, I, 36, S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 144-146.

⁶ Zob. E. Klostermann, 1906, GCS, Eusebius, 4.

pem⁷. Sprawa jego poglądów teologicznych nie jest jasna i już w starożytności wypowiedziano o nim sprzeczne sądy. Hieronim pisał:

Marceli, biskup Ancyry, żył w czasach cesarzy Konstantyna (306-337) i Konstancjusza (337-361), napisał wiele dzieł o różnej tematyce, głównie jednak pisał przeciw arianom. Asteriusz oraz Apolinary wytykają mu sabelianizm, także Hilary wspomina jego imię jako heretyka w siódmej księdze „Przeciw arianom” (*De Trinitate* VII, PL 10, 173). Marceli jednak broni się mówiąc, że nie jest wyznawcą nauki, o którą go oskarżają, bo jednoczy się w wierze z biskupami Rzymu i Aleksandrii, Juliuszem i Atanazym⁸.

I rzeczywiście, „synod zwołany w Rzymie przez papieża Juliusza I (340) zrehabilitował go, tak samo jak synod w Sardyce (343-344), chociaż zarzucono mu skłonności do sabelianizmu”⁹. Możliwe, że na potępienie Marcelego przez biskupów greckich wpłynęły nie tyle jego poglądy, ile względy osobiste, które – jak wiadomo – często odgrywały rolę przy depozycji biskupów. Nie można dokładnie poznać nauki, którą głosił, gdyż z jego dzieł zachowały się tylko fragmenty.

2. Synod w Antiochii

Posiadamy informacje o synodzie zorganizowanym w Antiochii w 341 roku; wiadomo, że wzięło w nim udział 97 biskupów. Przewodniczył biskup Flaccillos.

Złożono tam zaocznie z urzędu Atanazego z Aleksandrii, ułożono kanony dyscyplinarne oraz trzy wyznania wiary; drugie z nich jest oficjalnym symbolem synodu [...]. Ojcom synodu zależało na odparciu zarzutu, jakoby podzielali poglądy Ariusza, z drugiej zaś strony pragnęli oni ułożyć wyznanie wiary, które byłoby lepsze od nicejskiego: przede wszystkim bez kontrowersyjnego *homoousios*¹⁰.

W ułożonych tam wyznaniach wiary nie używano terminu *homoousios* przyjętego w Nicei (325). Ogłoszono oświadczenie: „Zwolennik Marcelego z Ancyry, Sabeliusza, bądź Pawła z Samosaty niech będzie wyklęty: on i wszyscy będący z nim we wspólnocie”¹¹. Można założyć, że Bazyl brął udział w tym synodzie i zaaprobował decyzję w sprawie swego poprzednika na stolicy biskupiej w Ancyrze.

3. Synod w Sardyce

Imię Bazylego pojawia się na synodzie w Sardyce w 343 roku, który:

⁷ Por. Sokrates z Konstantynopola, *Historia ecclesiastica*, I, 36, 8, P. Perichon, P. Maraval, 2004, SCh 477, s. 251: „Asterios fréquentait constamment les évêques, surtout ceux qui ne rejetaient pas les opinions des ariens, et il se rendait même aux conciles, car il désirait se faire attribuer l'épiscopat d'une ville (*episkopēn prothymouúmenos*)”.

⁸ Hieronim, *O znakomitych mężach*, 86, cyt. za SWP, s. 275.

⁹ SWP, s. 275.

¹⁰ *Acta Synodalia*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, t. 1, s. 129, przyp. A.

¹¹ *Acta Synodalia*, t. 1, s. 133.

został zwołany przez cesarza Konstancjusza II jako sobór powszechny. Przyjechało 76 biskupów wschodnich i 97 zachodnich, w wraz z ostatnimi Atanazy z Aleksandrii oraz Marceli z Ancyry [...]. Biskupi wschodni opuścili obrady i przenieśli się do pobliskiego Philoppolis. Odtąd toczyły się dwa synody oddzielnie¹².

Biskupi greccy ogłosili depozycję wielu biskupów łacińskich w tym papieża Juliusza, Hozjusza i Atanazego¹³. Ułożyli też wyznanie wiary; posiadamy je po grecku i po łacinie; w języku łacińskim podaje je Hilary z Poitiers¹⁴. Nie jest ono błędne, ale pomija kluczowe zagadnienie relacji Syna do Ojca; autorzy potępiają poglądy Ariusza, Pawła z Samosaty, Sabeliusza i Marcelego z Ancyry nie wymieniając ich imion. Bazyl akceptował to wyznanie, podobnie jak inni biskupi greccy. Od Sozomena dowiadujemy się, że łacinnicy zgrupowani wokół Hozjusza uniewinnili Atanazego, Marcelego z Ancyry i Asklepasa oskarżonych przez Greków o herezję, natomiast wydali sąd o niektórych biskupach greckich: Grzegorza z Aleksandrii, Bazylego z Ancyry i Kwintyliana z Gazy „zabronili nazywać biskupami i nie pozwolili utrzymywać z nim wspólnoty ani uważać ich za chrześcijan”¹⁵. Podobnie postąpili w stosunku do siedmiu innych: „Odebrali im godność i odsunęli od wspólnoty kościelnej za to, że oddzielają Syna Bożego od istoty Boga Ojca”¹⁶.

Okazało się, że biskupi łacińscy zauważyli już wówczas błędy Bazylego z Ancyry, który na Wschodzie uchodził za prawowiernego i pozostał na swym stanowisku. Pisząc o okresie po synodzie w Gangra (ok. 340) Sozomen zaliczał Bazylego do najbardziej znakomitych biskupów w Kościele obok Hilarego z Poitiers, Euzebiusza z Emezy, Tytusa z Bosry, Serapiona z Thumuis, Eudoksjoza z Germanicji, Akakiosa z Cezarei i Cyryla z Jerozolimy¹⁷. Jak widać, inaczej oceniali prawowierność biskupi greccy, którzy na ogół skłaniali się ku arianizmowi, choćby w niewielkim stopniu, a inaczej oceniali biskupi łacińscy, którym z reguły brakowało finezji w sprawach teologicznych, ale za to byli bardziej zdecydowani bronić *credos* Nicei.

II. Apogeum działalności Bazylego

Szczytowy okres działalności Bazylego rozpoczyna się od pierwszego synodu w Sirmium, któremu przewodził, a kończy się na czwartym synodzie w Sirmium i w Seleucji, gdzie poniósł porażkę.

1. Pierwszy i drugi synod w Sirmium

W Sirmium odbyły się cztery synody; pierwszy w 351 roku. Było to:

¹² *Acta Synodalia*, t. 1, s. 143, przyp. 1.

¹³ Sozomen, *Historia Kościoła*, III, 12, S. Kazikowski, s. 171.

¹⁴ Wersja A w *De synodis*, 34; wersja B w: *Fragmenta historia*, [w:] *Acta Synodalia*, t. 1, s. 145-147.

¹⁵ Sozomen, *Historia Kościoła*, III, 12, S. Kazikowski, s. 172.

¹⁶ Tamże, III, 12, s. 172.

¹⁷ Tamże, III, 14, s. 185.

zebranie pod przewodnictwem Bazylego z Ancyry, Macedoniusza z Mopsuestii i Marka z Aretuzy. Potępiono Fotyna z Sirmium, powtórzono potępienie Pawła z Samosaty i przyjęto wyznanie wiary znane jako *Pierwsza formuła z Sirmium*¹⁸.

Zostało ono zredagowane w sposób bardzo ogólny; autorzy, podobnie jak w Filoppolis, unikali drażliwych kwestii. Według Sokratesa „Fotyn rozwijał poglądy właściwe doktrynie Sabeliusza i Pawła z Samosaty”¹⁹.

Na drugim synodzie w Sirmium w 357 r. biskupi pod kierunkiem Ursacjusza i Walensa (anomejczyków) „potępił symbol nicejski i Atanazego oraz ułożyli *Drugą formułę z Sirmium*. Skłonili do podpisania wyznania z Sirmium Hozjusza z Kordoby”²⁰. Według Sokratesa przybył on na synod na polecenie cesarza Konstancjusza i został zmuszony do złożenia podpisu przy pomocy tortur²¹; Sozomen mówi tylko o chłóście²². Wydaje się to bardzo dziwne z uwagi na to, że miał wtedy prawie sto lat.

Drugie *Wyznanie z Sirmium* istnieje w dwóch wersjach: łacińskiej i greckiej. Wersja łacińska znajduje się w Hilarego z Poitiers²³, grecką zaś podaje Sokrates Scholastyk²⁴. Wyznanie prezentuje koncepcję subordynacjonistyczną²⁵. Jej autorzy piszą:

Ponieważ niejednego niepokoi zagadnienie tak zwanej z łacińska substancji, jak to określamy po grecku *ousía*, innymi słowy chcą wyraźniej przedstawić pojęcie współistotności (*to homoousion*) albo tak zwanego współpodobieństwa (*to homoiouision*); w ogóle nie trzeba o tych rzeczach wspominać, ani zapoznawać z nimi społeczności Kościoła z tego powodu, że w Piśmie Świętym na ten temat absolutnie nic nie napisano i że jest to ponad ludzką wiedzę [...]. Dla nikogo zaś nie istnieje wątpliwość co do tego, że pod względem czci i godności oraz bóstwa Ojciec jest większy od Syna i że ma przewagę choćby z tytułu imienia Ojca, zgodnie ze świadectwem samego Pana: ‘Ojciec, który Mnie posłał większy jest ode Mnie’ (J 14, 28). Ponadto każdy dobrze o tym wie, że zgodny z wiarą katolicką jest pogląd, że Ojciec i Syn stanowią dwie osoby (*dyo prósopa*), i że Ojciec

¹⁸ *Acta Synodalia*, t. 1, s. 200, przyp. E. Tekst wyznania zachował się w wersji greckiej u Atanazego w *De synodis*, 27 oraz w łacińskiej u Hilarego z Poitiers w *De synodis*, 38. Zob. *Acta Synodalia*, t. 1, s. 200-201.

¹⁹ Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 29, S. Kazikowski, s. 212.

²⁰ *Acta Synodalia*, t. 1, s. 208, przyp. B.

²¹ Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 31, S. Kazikowski, s. 219: „Jak powiedziałem, przybył on wbrew swej woli, pod przymusem. Kiedy wymawiał się od wyrażenia zgody, poddano go chłóście i torturom. Pod presją tedy wyraził swą zgodę na ogłoszone podówczas formuły i pod presją je podpisał”.

²² Sozomen, *Historia Kościoła*, IV, 7, S. Kazikowski, s. 216.

²³ Zob. *De synodis*, 11, zob. *Acta Synodalia*, t. 1, s. 208-29.

²⁴ Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 30, S. Kazikowski, s. 213-216.

²⁵ Sokrates z Konstantynopola, *Historia ecclesiastica*, II, 30, SCh 493, s. 142, przyp. 1: „Cette formule de saveur très subordinatianiste est l'œuvre du trio illyrien (Ursase, Valens, Germinus)”.

jest większy (*patera meidzona*), a Syn jest poddany razem ze wszystkimi istotami, które Mu Ojciec oddał pod władzę²⁶.

Teologowie są zgodni co do tego, że jest to formuła ariańska i posiadająca charakter heretycki; jej autorzy wyjaśniają, że

prawdziwym Bogiem jest jedynie Ojciec. Syn jest wprawdzie zrodzony z Ojca w nie dający się wysłowić sposób jako Bóg z Boga, ale jest on Niego niższy pod każdym względem²⁷.

Autorzy nie tylko odrzucają termin „współistotny” (*homoousios*), przyjęty w Nicei, a także inne pojęcia, jakimi dotąd się posługiowano, czyli *homoiousios* oraz *ousía*, a proponują, by w ogóle nie mówić o tego rodzaju sprawach.

Hilary z Poitiers w dziele *O synodach* adresowanym do biskupów zachodnich dokonał krytyki tejże formuły:

Przypominacie sobie, że zredagowana ostatnio w Sirmium bluźniercza formuła wiary zmierzała w gruncie rzeczy do tego, by, skoro się głosi, iż jeden jest tylko Bóg wszechmocny, zaprzeczyć bóstwa Synowi Bożemu. Bo przecież uchwalając nakaz milczenia zarówno o *homoousios* jak i *homoiousios* potwierdzono tym samym, iż Syn nie został zrodzony z Ojca jako Bóg z Boga, lecz albo był powołany do bytu z nicości, jak każde stworzenie, albo też wziął początek z innej substancji jako produkt stworzeń. Ponadto, określając iż Ojciec jest wyższy godnością, wspaniałością i majestatem, dano do zrozumienia, że Synowi brak tego wszystkiego, w czym Go przewyższa Ojciec. Wreszcie orzekając, że akt zrodzenia Syna jest czymś niepoznawalnym, nakazano przez to pomijać w ogóle zagadnienie, w jaki sposób bierze On początek z Ojca²⁸.

Jak widać, Hilary poddał krytyce wyznanie z Sirmium wskazując, że jest ono ariańskie, bowiem zaprzecza zrodzeniu Syna przez Ojca i sprowadza Syna do porządku stworzeń, a ponadto zamyka refleksję teologiczną proponując postawę agnostyczną²⁹. Jest rzeczą zrozumiałą, że wyrażał ubolewanie, iż

w Sirmium nieszczęsne stanowisko Hozjusza, niepomnego swych dawnych poczynań i wypowiedzi, spowodowało wybuch nowej, choć już przedtem kiełkującej bezbożnej doktryny [...]. Wszędzie panuje teraz zgorzenie, wszędzie schizmy, wszędzie przemieszanie³⁰.

Hilary miał świadomość, że ta formuła była szkodliwa dla Kościoła.

²⁶ Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 30, S. Kazikowski, s. 217.

²⁷ J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 84.

²⁸ Hilary z Poitiers, *O synodach, czyli o wierze chrześcijan wschodnich*, 10, tł. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1982, s. 153.

²⁹ M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 231: „Hilarius brandmarkte dieses Dokument als Blasphemie, da der hinsichtlich der Zeugung des Sohnes beteuerte Agnostizismus häretischen Auffassungen Tür und Tor öffnete. Dieses vornehmlich von westlichen Bischöfen getragene sogenannte zweite Bekenntnis von Sirmium lief auf ein Toleranzedikt für den Arianismus hinaus”.

³⁰ Hilary z Poitiers, *O synodach*, 99, M. Michalski, s. 155.

Bazyli z Ancyry został wydelegowany, aby nakłonić Fotyna do przyjęcia formuły z Sirmium. Sokrates Scholastyk pisze:

Do przyjęcia i podpisania tej formuły próbowali nakłonić Fotyna jeszcze po zdjęciu go ze stanowiska, obiecując, że przywrócą mu godność biskupa, jeśli tylko wyrazi skruczę i potępi wymyśloną przez siebie doktrynę, a wyrazi swą zgodę na ich opinię. On jednakże nie przyjął propozycji, lecz wezwał ich do dysputy. W oznaczonym dniu, zgodnie z życzeniem i cesarza, zebrali się obecni na miejscu biskupi, jak i wielu senatorów, którym cesarz nakazał uczestniczyć w rozprawie. W ich obecności wystąpił przeciwko Fotynowi Bazyli, ówczesny zwierzchnik Kościoła w Ancyrze, przy czym biegli kopiści spisywali na miejscu wypowiedzi dysputantów. Pomiędzy jednymi a drugimi wywiązała się zacięta walka na słowa. Fotyn poniósłszy w tej walce klęskę otrzymał wyrok skazujący³¹.

Sozomen określa to spotkanie jako synod³².

Jak widać, Bazyli, pomimo, że był formalnie deponowany przez biskupów łacińskich w Sardyce, na Wschodzie cieszył się dużym autorytetem w sprawach teologicznych, chociaż trudno sobie wyobrazić, by był jednakowo respektowany przez wszystkich biskupów, zważywszy na to, że współpracował z radykalnymi arianami jak Ursacjusz i Walens. Możliwe, że obok erudycji w kwestiach teologicznych mógł posiadać umiejętności retoryczne, bardzo cenione w starożytności.

2. Synod w Ancyrze

Bazyli zwołał w swym mieście synod w 358 roku; bezpośrednią okazją do tego było poświęcenie kościoła, który został wzniesiony z jego inicjatywy. Ponadto wpłynęły do niego oskarżenia przeciw Eudoksjszowi z Antiochi, który podobnie jak Aecjusz podzielał poglądy anomejczyków³³. Na synodzie dokonano ich potępienia. Na zakończenie obrad wydano specjalny list. Zachował się on w *Panarionie* Epifaniusza z Salaminy (+ 403). Jest on dostępny w języku polskim oraz greckim w *Acta Synodalia*³⁴. Zdaniem Jeffrey'a N. Steenson'a autorem tego listu jest Bazyli z Ancyry jako prze-

³¹ Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 30, S. Kazikowski, s. 218; tamże: „Podkreślić należy, że biskupi uczestniczący w obradach synodu w Sirmium wycofali się później ze stanowiska zajętego w ogłoszonej formule wyznania wiary. Po jej opublikowaniu wydało się, że zawiera ona wiele sprzecznych sformułowań”. Sokrates umieszcza tę dysputę po uchwaleniu czwartej formuły w Sirmium, ale zdaniem polskiego wydawcy jego historii „Sokrates słabo panuje nad materiałem, nie zdaje sobie sprawy, że pomiędzy pierwszą a czwartą formułą z Sirmium upłynęło osiem lat [...], stąd liczne błędy w chronologii wydarzeń (Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 30, s. 213, przyp. 153; zob. przyp. 154).

³² Sozomen, *Historia Kościoła*, IV, 6, S. Kazikowski, s. 214.

³³ Eudoksjusz w sposób niegodny zdobył stolicę biskupią w Antiochii i podzielał poglądy Aecjusza, tamtejszego diakona, że „Syn Boży jest istotą stworzoną, że powstał z niebytu i że jest niepodobny do Boga Ojca” (Sozomen, *Historia Kościoła*, IV, 12, s. 229). Jego przeciwnicy zwrócili się o pomoc do Bazylego z Ancyry. Ogłosił on depozycję Eudoksjusza na zwołanym przez siebie synodzie (358).

³⁴ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 73, 2-9, [w:] *Acta Synodalia*, t. 1, s. 210-224.

wodniczący synodu³⁵. List uchodzi za cenny dokument wyrażający teologię homojużan.

Autor listu sytuuje obrady w Ancyrze w kontekście ówczesnych sporów teologicznych. Na wstępie czytamy:

Pragniemy po przyjęciu wiary kościelnej, wypróbowanej niby w ogniu i w trudnych doświadczeniach, po wydarzeniach w Konstantynopolu związanych z Marcelim, po wyjaśnieniu wiary na synodzie z okazji poświęcenia kościoła w Antiochii oraz w Sardyce, gdzie w jakiś sposób wiara rozbłysła, ponadto po wydarzeniach w Sirmium w sprawie Fotyna, jak również z powodu racji, które – wypytani o każdej części wiary w Sardyce – przedstawiliśmy ze względu na różnicę zdań na Wschodzie³⁶.

Ten wstęp ukazuje działalność Bazylego w kontekście kilku synodów, o których wyżej wspomnieliśmy. J. Gliściński przypomina, że „uchwały, jakie wówczas podjęto, zostały przez Bazylego rozesłane do wszystkich biskupów chrześcijańskich”³⁷. Teodoret i Sozomen pozytywie ocenili interwencję Bazylego w sprawie Eudoksjusza i Aecjusza³⁸. Potem Bazyli oraz Eustacjusz i Eleuzjos udali się na Zachód; uzyskali od cesarza Konstancjusza aprobatę dla depozycji potępionych w Ancyrze teologów. Filostorgiusz napisał:

Bazyli wziął ze sobą Eustacjusza z Sebasty oraz innych przywódców Kościoła, aby oskarżyć wobec cesarza przede wszystkim Aecjusza oraz Eudoksjusza; wymyślili zarzuty przeciw nim [...]. Cesarz ustawiony odpowiednio przez kobiety, które Bazyli i jego towarzysze zdobyli dla swojej sprawy, polecił, aby Eudoksjusz opuścił Antiochię i pozostał przy nim, Aecjusza zaś i kilku jego zwolenników wydał na łaskę ich oskarżycieli³⁹.

Po pewnym czasie Eudoksjusz udał się do Armenii, skąd pochodził, a Aecjusz został zesłany do Frygii. Możliwość, że Bazyli zyskał przychylność cesarza za pośrednictwem kobiet, nie jest wykluczona, ale zdaje się odzwierciedlać istniejący wówczas stereotyp. W owym czasie wielu dostojników próbowało uzyskać coś od władcy za pośrednictwem jego małżonki lub dam dworskich.

3. Trzeci synod w Sirmium

Nieco później, lecz w tym samym roku (358), miał miejsce, zwołany także przez Bazylego, trzeci synod w Sirmium, który

³⁵ J. N. Steenson, *Basil of Ancyra and the course of Nicene Orthodoxy*, Oxford 1983, s. 128: „I take it to be principally the work of Basil of Ancyra himself”.

³⁶ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 2, [w:] *Acta Synodalia*, t. 1, s. 210.

³⁷ J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990, s. 77.

³⁸ Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, II, 25, 4, SCh 501, s. 455; Sozomen, *Historia Kościoła*, IV, 13, S. Kazikowski, s. 233.

³⁹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica*, IV, 8, 8, E. Des Places, Paris 2013, SCh 546, s. 325.

potępił *Drugą formułę z Sirmium* (357) i odwołał się *Drugiej formuły z Antiochii* (341), i do anatematyzmów z Sirmium (351) oraz z Ancyry (358). Wszystko razem nazywane jest *Trzecią formułą z Sirmium*⁴⁰.

Również J. Gliściński stwierdza, że

synod, o którym mowa, nie uchwalił żadnej nowej formuły wiary, lecz zaaprobował te z 341 r. dołączając do niej anatematyzmy z 351 r., z których dwa pierwsze potępiają anomejczyków, zaś następne wymierzone są w poglądy głoszone przez Fotyna i Marcelego, jak również przyjął dwanaście anatematyzmów z Ancyry z 358 r.⁴¹.

Wiodącą rolę na tym synodzie odgrywali biskupi Ursacjusz i Walens, znani jako gorliwi arianie.

Bazyli nalegał na cesarza, aby „próbował zmusić Liberiusza do wyrażenia zgody na pogląd, że Syn nie jest współistotny Ojcu”⁴². Jego rada okazała się skuteczna, bowiem „papież Liberiusz podpisał w 358 r. formułę przyjętą na trzecim synodzie w Sirmium, która pomija określenie współistotności”⁴³. Przebywał on wówczas na wygnaniu w Tracji za to, że poprzednio dzielnie opierał się naciskom cesarza⁴⁴. Było to szczytowe osiągnięcie Bazylego. Upadek papieża Liberiusza (*casus Liberii*) budzi zdumienie i jest ciągle przedmiotem badań patrologów i historyków. Zdaniem J. Gliścińskiego nie jest pewne, którą formułę papież podpisał: trzecią, jak się powszednie uważa, czy może pierwszą (z 351 r.), „nie ma natomiast najmniejszej wątpliwości, że papież złożył swój podpis pod dekretem potępiającym Atanazego z Aleksandrii”⁴⁵.

Zaskakujące było podpisanie formuły, która pomimo że wprost nie była wprost heretycka, to stanowiła odstępstwo od *credo* nicejskiego. Zdumiewające i przykre było to, iż Liberiusz potępił Atanazego, gorliwego obrońcę wiary nicejskiej. W liście do biskupów Wschodu napisał:

Ja Atanazego nie broniłem [...]. Kiedy się przekonałem, żeście go potępiłi, przyznałem rację waszym wyrokom [...]. Po odłączeniu od jedności z nami wszystkimi Atanazego, od którego postanowiłem nie przyjmować listów, oświadczam, że utrzymuję pokój z wami i ze wszystkimi biskupami Wschodu⁴⁶.

Konstancjusz cały czas popierał arian czy semiarian, a zwalczał zwolenników teologii nicejskiej. Pozostanie zapewne tajemnicą, czy takie rzeczywiście były jego przekonania, czy dał się pozyskać arianom, czy może sama terminologia teolo-

⁴⁰ *Acta Synodalia*, t. 1, s. 225, przyp. A.

⁴¹ J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, s. 81-82.

⁴² Sozomen, *Historia Kościoła*, IV, 15, s. 236.

⁴³ Tamże, IV, 15, s. 236.

⁴⁴ Tamże, IV, 12, s. 229.

⁴⁵ J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, s. 86.

⁴⁶ Cytat według Hilarego z Poitiers, *Fragmenta historia*, 6, 7, tł. J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, s. 85-86.

giczna była mu obojętna, a chciał tylko doprowadzić do zakończenia sporów. Ponieważ Konstancjusz rozpoczął panowanie na Wschodzie, popierał biskupów greckich, a wśród nich większość skłaniała się ku różnym postaciom arianizmu. Subordynacyjnistyczna koncepcja arianska, stawiająca Syna niżej w stosunku do Ojca, bardziej odpowiadała monoteizmowi Starego Testamentu oraz założeniom filozoficznym, głównie platońskim i palotyńskim. Tę właśnie koncepcję usiłował Konstancjusz narzucić biskupom zachodnim.

III. Kryzys i upadek Bazylego

Błyskotliwa, jak się wydaje, kariera Bazylego zaczęła się nagle chwiać. Pierwszą zapowiedzią jego upadku był kolejny synod w Sirmium.

1. Czwarty synod w Sirmium

Na czwartym synodzie w Sirmium w maju 359 biskupi opublikowali zredagowaną przez Marka z Aretuzy *Czwartą formułę z Sirmium*, w której orzekli:

Nazwę *istota* (*tēs ousías*) wprowadzili Ojcowie dla uproszczenia. Niezrozumiała przez lud (*laōn*) przynosi zgorzenie, gdyż tekst Pisma jej nie zawiera. Postanowiliśmy ją przeto usunąć i absolutnie nie dopuścić na przyszłość do żadnej wzmianki o istocie (*ousías epí theou*) w odniesieniu do Boga, ponieważ Pismo Święte nigdzie nie wspomina o istocie Ojca i Syna (*perí patrós kai hioú ousías*). Twierdzimy, że Syn jest podobny do Ojca pod każdym względem (*hómoion ton hión tō patri katá pánta*), jak mówią i uczą Pisma święte⁴⁷.

Teologowie, jak A. Baron i H. Pietras, uważają, że to orzeczenie „było wymierzone przeciw Bazylemu z Ancyry, który postulował mówienie o podobieństwie co do istoty, jak i przeciwko zwolennikom nicejskiej współlistotności”⁴⁸.

Cesarz, oczywiście, przyjął tę formułę z radością, gdyż miała ona wydźwięk arianski, a przynajmniej tak ją można było interpretować. Jednakże pozycja Bazylego zachwiała się, gdyż biskupi odrzucili termin *ousía*, który u niego miał znaczenie kluczowe, mógł się zatem obawiać, że na kolejnym synodzie będzie deponowany za posługiwanie się zakazanym terminem. Niezależnie od tego, chyba w tym czasie pojawiły się przeciw Bazylemu zarzuty natury moralnej. Na początku synodu w Seleucji (359) nie przyszedł na posiedzenie biskupów, gdyż obawiał się zarzutów, potem jednak pojawił się.

2. Synod w Konstantynopolu i wypędzenie Bazylego

Biskupi z synodu w Seleucji, gdzie podzielili się na dwie grupy, udali się do Konstantynopola (360), aby pozyskać cesarza Konstancjusza dla swych decyzji. Pierwsi przybyli zwolennicy Akacjusza. Urządzili tam pospiesznie zgromadzenie, w którym

⁴⁷ *Acta Synodalia*, t. 1, s. 226. Formuła zachowała się u Atanazego w *De synodis*, 8, 4-7, zob. wyd. cyt., s. 60.

⁴⁸ *Acta Synodalia*, t. 1, s. 225, przyp. C.

wzięło około 50-70 biskupów, dołączyli do nich biskupi z Bitynii. Opublikowano w Konstantynopolu proariańskie wyznanie wiary bazując na wyznaniu z Ariminum (Rimini) opublikowanym pod wpływem Ursacjusza i Walensa. Biskupi potwierdzili, że nazwa *ousía* budzi zgorszenie wśród ludu. Orzekli:

Postanowiliśmy ją usunąć i nie dopuścić (o niej) żadnej wzmianki na przyszłość, ponieważ Pismo Święte nigdzie nie wspominało o istocie Ojca i Syna. O hipostazie (*hypóstasis*) nawet nie ma co mówić w związku z Ojcem i Synem i Duchem Świętym. Twierdzimy natomiast, że Syn jest podobny do Ojca (*hómoion tō patri*)⁴⁹.

To ostatnie zdanie było oryginalnym wkładem tego synodu; Sokrates dodaje, że to wyznanie zawierało „dodatkową klauzulę, że nie wolno mówić ani o istocie, ani o hipostazie, kiedy jest mowa o Bogu”⁵⁰.

Poza tym potwierdzono w Konstantynopolu wyznanie z Seleucji, wykluczono bowiem równość Ojca z Synem, a ograniczono się do stwierdzenia ogólnego podobieństwa, które można było interpretować na różne sposoby, nie wykluczając ariańskiego. Odrzucenie terminów *ousía* oraz *hypóstasis* w zasadzie odbierało możliwość mówienia o Trójcy Świętej. J. Gliściński pisze na temat tego synodu:

Opublikował on formułę wiary z Ariminum (Nike), aczkolwiek dokonał w niej pewnej istotnej zmiany. Polegała ona na tym, że w odróżnieniu od swojej poprzedniczki zabraniała ona używania terminu *hypóstasis* względem Ojca, Syna i Ducha Świętego, podczas gdy tamta zakazywała głoszenia doktryny na temat jednej hipostazy trzech Osób Boskich, co sugerowało, jakkolwiek *implicite*, że akceptuje ona trzy odmienne hipostazy w łonie Trójcy Świętej⁵¹.

Na formułę z Konstantynopola wyraził zgodę Wulfila biskup Gotów; przez to arianizm stał się potem ich religią narodową i wiele zła wyrządził po upadku Cesarstwa zachodniego.

Z relacji Teodoretą wynika, że obok dyskusji synodalnych w Konstantynopolu odbywały się także debaty wobec cesarza w węższym gronie⁵², do którego należał także Bazyl, ale zaraz na początku okazało się, że cesarz był na niego oburzony⁵³. Wtedy właśnie potępiono Aecjusza i wydano list przeciw niemu⁵⁴; reprezentował on

⁴⁹ Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 41, S. Kazikowski, s. 256.

⁵⁰ Tamże, s. 257.

⁵¹ J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, s. 101.

⁵² Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, II, 28, 3, SCh 501, s. 463 : „Ce fut l'occasion que saisirent les dignitaires du palais pour persuader l'empereur de ne pas réunir tout le synode, car ils craignaient l'accord du grand nombre, mais seulement dix responsables”.

⁵³ Tamże, II, 28, 3, SCh 501, s. 463 : „Alors que Basile, fort de sa familiarité antérieure, usait de parole [...], Constance se fâcha et ordonna à Basile de se taire, sous prétexte qu'il devait un facteur de trouble dans les Églises”.

⁵⁴ Tamże, II, 28, 22, SCh 501, s. 469 : „L'empereur ordonna qu'Eèce soit publiquement excommunié par écrit”. Zob. *Lettre synodale contre Aèce*, tamże II, 29, 1-7, SCh 501, s. 471-475.

tych, którzy twierdzili, że Syn posiada inną istotę niż Ojciec (*heteroúision*); należał do nich także Eunomiusz⁵⁵.

Pomimo że biskupi w Seleucji ogłosili depozycję Akacjusza, on sam uzyskał przychyłność cesarza i postanowił ją wykorzystać do porachunków personalnych. Sokrates pisze:

Zebrani w Konstantynopolu zwolennicy Akacjusza i Eudoksjusza podejmowali usilne starania, aby mogli pousuwać ze stanowisk niektórych przedstawicieli przeciwnego obozu. Trzeba tu powiedzieć, że jak jedni tak i drudzy przeferowali na swą korzyść degradację nie ze względu na religię, lecz z innych powodów. Bo chociaż w sprawie wiary mocno różnili się między sobą, to jednak przy wzajemnym rugowaniu się z piastowanych godności nie atakowali nawzajem swego *credo*. Zgrupowani wokół Akacjusza, wykorzystując gniew cesarza, najpierw pozbawiają godności biskupiej Macedoniusza [...]. Bazylego czy też Bazylasa, bo i tak go nazywano, wyświęconego w Ancyrze na miejsce Marcelego usunęli za to, że niesprawiedliwie poddał kogoś torturom i zakutego w kajdany wtrącił do więzienia; i za to, że pod adresem niektórych osób wysuwał fałszywe oskarżenia na piśmie, a wreszcie za to, że swoimi listami zakłócił spokój Kościołów w Afryce⁵⁶.

Jak widać Bazylę, którego pozycja się zachwiała po tym, jak synod w Sirmium (359) odrzucił termin *ousía*, którym Bazylę posługiwał się, został usunięty nie tylko przez biskupów, ale i przez cesarza, jednakże nie za błędy doktrynalne, lecz za wykroczenia natury moralnej. Co do jego interwencji w Afryce, to „chodzi o list napisany przezeń wraz z Jerzym z Ladodycei, w którym usiłował zinterpretować w duchu homojuzjańskim narzuconą mu czwartą formułę z Sirmium”⁵⁷. Eudoksjust deponowany z biskupstwa w Antiochii na synodzie w Ancyrze (368) został mianowany biskupem Konstantynopola, co stanowiło triumf arianizmu. Teodoret pisał o tym z oburzeniem⁵⁸.

Historyk Sozomen podziela pogląd Sokratesa, że na synodzie w Konstantynopolu w oskarżeniach nie brano pod uwagę kwestii teologicznych: „Nie zgadzając się między sobą w sprawach doktrynalnych, w akcie usuwającym wymienionych duchownych wiary ich nie potępiali”⁵⁹.

Tenże historyk przedstawia w sposób bardziej szczegółowy listę przewinień Bazylego: diakonowi Diogenesowi z Aleksandrii przejeżdżającemu przez Ancyrę odebrał dokumenty i wymierzył chłostę; duchownych z Antiochii polecił władzom

⁵⁵ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica*, IV, 12, SCh 564, s. 333: „Les tenants de l'*heteroúisios* avaient à leur tête Aèce et Eunome”.

⁵⁶ Sokrates, *Historia Kościoła*, II, 42, S. Kazikowski, s. 257-258.

⁵⁷ Tamże, II, 42, s. 257-258, przyp. 282.

⁵⁸ Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica*, II, 28, 21, SCh 501, s. 469: „C'est alors qu'Eudoxe s'empara de manière illégale du trône de l'Église de Constantinople et qu'il chassa Éleusios de l'Église de Cyzique pour installer Eunome à sa place”.

⁵⁹ Sozomen, *Historia Kościoła*, IV, 24, S. Kazikowski, s. 270.

miejscowym wypędzić z kraju; uniemożliwił Aecjuszowi na przybycie do namiestnika cesarskiego, aby odpowiadać na stawiane mu zarzuty; do namiestnika Syrii napisał, gdzie należy umieścić skazanych na pobyt w tym kraju, a gdy cesarz ich odwołał z wygnania, on się temu sprzeciwił; pisemnie oczernił biskupów Germiniusa, Ursacjusza i Walensa przed biskupami Afryki i podobno wyparł się tego oskarżenia składając fałszywą przysięgę; spowodował uwięzienie służącej w celu wymuszenia zeznań przeciw swej pani; udzielił święceń diakonatu człowiekowi żyjącemu w konkubinacie; podstępnie wymuszał na duchownych zapewnienia, że nie będą jedni drugich oskarżać – miał na myśli to, by jego nie oskarżano za popełnione występki⁶⁰. Jeśli te wszystkie oskarżenia są prawdziwe, to Bazyli jawi się jako człowiek przewrotny, nie postępujący według zasad Ewangelii i jako awanturnik niegodny stanowiska biskupa. Nie można wykluczyć, że przynajmniej część postawionych mu zarzutów była zmyślona albo wzięto pod uwagę jakieś jego niewłaściwe posunięcia, lecz mocno je wyolbrzymiono.

Bazyli został usunięty i zesłany na wygnanie od Illyrii⁶¹, a na jego miejsce wprowadzono nieznanego bliżej Atanazego⁶². W Antiochii ci spośród duchownych, którzy opowiedzieli się poprzednio za Bazylim przeciw Eudoksjszowi, zostali bezlitośnie usunięci⁶³.

3. Próba działania po powrocie z wygnania

Istnieje legenda, jakoby Bazyli zginął jako męczennik z czasów Juliana Apostaty, jednakże dotyczy ona kapłana z Ancyry o tym imieniu, nie zaś biskupa, o którym mówimy⁶⁴. Są informacje, że biskup Bazyli żył jeszcze za czasów cesarza Jowiana, który panował przez osiem miesięcy na przełomie roku 364-364. Wiadomo, że „cesarz odwołał z wygnania biskupów zesłanych przez Kontancjusza, którzy nie mogli doczekać się odwołania w okresie rządów Juliana”⁶⁵. Wtedy Atanazy powrócił do Aleksandrii, zapewne Bazyli także powrócił, ale nie objął swej diecezji.

W historii Sozomena czytamy:

⁶⁰ Tamże, s. 270-271.

⁶¹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica*, IV, 1, 1, SCh 564, s. 341 : „Les déposés sont aussi exilés, Basile en Illyrie, les autres en divers lieux”.

⁶² Sozomen, *Historia Kościoła*, IV, 25, s. 276.

⁶³ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica*, V, 1, 1, SCh 564, s. 343 : „Tous ceux du clergé d’Antioche qui avaient soutenu Basile dans ses violences contre Eudoxe furent chassés sans être entendus”.

⁶⁴ Istnieje dzieło *Passio sancti Bazylis presbyteri*, jednakże są wątpliwości co do jego autentyczności. H.C. Teitler pisze: „Scholars, especially of today, are sceptical and regard the *Passio* as a concoction fabricated by an anonymous late antique or Byzantine author” (*History and Hagiography. The Passio of Basil of Ancyra as a Historical Source*, „Vigiliae Christianae” 50 [1966] 73).

⁶⁵ Sokrates, *Historia Kościoła*, III, 24, S. Kazikowski, s. 321.

W tym okresie Bazyli biskup Ankary, oraz Sylwan biskup Tarsu, Sofronios biskup Pompejopolis i ci, którzy z nimi trzymali odzegnując się od herezji tak zwanych anomejów, a przyjmując określenie *podobny co do istoty* (*hómoios kat ousían*) zamiast określenia *współistotny* (*homoousios*), przesłali na ręce cesarza list z wyrazami z wyrazami wdzięczności: czują się zobowiązani wobec Boga za to, że postawił go u steru imperium rzymskiego. Przedkładali natomiast prośbę, aby zachowały swą ważność uchwały powzięte w Ariminum i Seleucji, przy czym unieważnione by były decyzje, jakie zapadły za sprawą zabiegów i osobistego wpływu niektórych ojców⁶⁶.

Wspominając o Bazylim, historycy Sokrates i Sozomen określają go jako „biskup Ankary” (Ancyry), lecz z kontekstu wynika, że nie pełnił on funkcji biskupa w dawnej stolicy, gdyż tam urzędował nominowany poprzednio Atanazy (nie ten z Aleksandrii).

Powróciwszy z wygnania, Bazyli i jego zwolennicy wyrażali też gotowość zorganizowania nowego synodu dla proklamowania własnych poglądów. Według Sozomena wymienieni biskupi „nie stawili się u dworu, ponieważ nie chcieli wystąpić w roli uciążliwych natrętów”⁶⁷. Sokrates podaje większą ilość nazwisk, w tym Bazylego, ale pisze, „byli oni doręczycielami pisma zawierającego prośbę” i dodaje, że „przyjawszy od nich pismo, cesarz odprawił ich bez odpowiedzi”⁶⁸. Wiadomo, że Jowian opowiedział się za formułą *homoousios*, dlatego nie był życzliwie nastawiony do biskupów podejrzanych o arianizm. Zwycięstwo opcji pronicejskiej nie trwało długo, bowiem Jowian panował tylko kilka miesięcy i zmarł nagle w 364 roku. Jego następcą, cesarz Walens, okazał się zwolennikiem arian, podobnie jak dawniej cesarz Konstancjusz. Byli wszakże biskupi, głównie na Zachodzie, zachowujący wiarę nicejską; to powodowało, że kontrowersje pomiędzy teologami trwały nadal.

Streszczenie

Bazyli pojawia się w historii Kościoła w roku 335 (336) jako biskup Ancyry (obecnie Ankara w Turcji). Brał udział w kilku synodach jako uczestnik, a także jako organizator i przewodniczący. Dla teologii najważniejszy jest synod w Ancyrze (358), na którym obok spraw dyscyplinarnych opublikowano list o treści dogmatycznej; z jego redaktora uważa się Bazylego. List ten zawiera wykład teologii homojużjan (homojużjan). Istota ich poglądów sprowadza się do tego, że Syn jest podobny do Ojca według istoty (*hómoios to patrí kat' ousían*) albo współpodobny (*homoioúsios*). Te wyrażenia mogły być interpretowane w sensie pronicejskim, ale też i w sensie proariańskim. Na skutek sugestii Bazylego cesarz Konstancjusz zmusił papieża Liberiusza do podpisania trzeciej formuły z Sirmium (358). To było apogeum jego działalności. Na synodzie w Konstantynopolu (360) został oskarżony o wykroczenia natury

⁶⁶ Sozomen, *Historia Kościoła*, VI, 4, s. 360.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Sokrates, *Historia Kościoła*, III, 25, S. Kazikowski, s. 322.

moralnej (nie o błędy teologiczne), deponowany z urzędu biskupa Ancyry i skazany na wygnanie.

Słowa kluczowe

Bazyli z Ancyry, synod w Ancyrze, Syn współistotny Ojcu, podobieństwo natury Ojca i Syna, *hómoios kat'ousían*, *hómoiousios*.

The Background of the Basil of Ancyra's activity as a representative of homoiousians (abstract)

Basil became the Bishop of Ancyra in synod of Constantinople (335/336). He took part in several synods. Some of them were presided or organized by him. The synod of Ancyra (358) is most important for theology; the bishops published a synodical letter in which they presented the principal points of their theology; they are called *Homoiousians*, sometimes *semi-Arians*. Basil is considered as a redactor of this letter. The central point of their opinion was: the Son is not consubstantial with the Father" (*homoousios to patrí*) but „similar to the Father according the essence" (*hómoios to patrí kat' ousían*). They used also the term *homoioúsios* (*very similar*). Such terms could be interpreted in a pro-Nicene sense and in a pro-Arian sense as well. Basil encouraged Emperor Constantius to make pressure on Pope Liberius to sign (probably) the Third Formula of Sirmium. The Pope signed it (358). That was the summit of Basil's activities. During the synod of Constantinople (360) he was accused of moral transgressions and exiled.

Key words

Basil of Ancyra, synod of Ancyra, the Son consubstantial with the Father, similarity of the nature of the Father and the Son, *hómoios kat'ousían*, *hómoiousios*.

ks. Arkadiusz Baron*

KRYTYKA HOMOJUZJI BAZYLEGO Z ANCYRY PRZEZ MARIUSZA WIKTORYNA

Spór o homojużję objął swym zasięgiem także Zachód. Uczestnikiem w dyskusji stał się między innymi Mariusz Wiktoryn (ur. 281-291 r.), retor rzymski, nawrócony na chrześcijaństwo w podeszłych latach swego życia. W połowie IV w. poświęca się pracy pisarskiej w zakresie teologii. Zanim przedstawimy jego poglądy, nakreślimy pewne tło dyskusji.

1. Historia wyrażen *hómoios kat' ouśían* oraz *homoiousios* przed synodem w Ancyry w 358 roku

Wyrażenie *ómoios kat' ouśían* pojawia się w dokumentach kościelnych w odniesieniu do relacji Boga Ojca i Syna przy okazji herezji ariańskiej w pierwszych dekadach IV wieku. Dwa razy występuje w *Posynodalnym liście Aleksandra*, biskupa Aleksandrii¹, w którym pierwszy raz natrafiamy na nie w zestawieniu poglądów heretyckich, gdzie czytamy, że Syn

pod względem *ousii* nie jest podobny do Ojca (*οὐτε δὲ ὁμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ ἔστιν*), ani nie jest prawdziwym Logosem Ojca, mającym Jego naturę (*οὐτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ πατρὸς λόγος ἔστιν*), ani też nie jest Jego prawdziwą Mądrością (*οὐτε ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἔστιν*)².

Jest to ujęcie z perspektywy obrony bóstwa Syna Bożego przeciwko błędom arianizmu. Wynikałoby z niego, że wedle synodu z Aleksandrii z 323 r. zaprzeczanie twierdzeniu, że Syn jest *ómoios kat' ouśían τῷ πατρὶ*, z punktu widzenia ortodoksji nie jest do przyjęcia. W każdym razie nieortodoksyjne pozostaje twierdzenie, że Syn jest niepodobny do Ojca.

Drugi raz wyrażenie *ómoios kat' ouśían* pojawia się w środku listu, gdy Aleksander pisze:

* Ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII – doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie patrologii, prorektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Historii Dogmatu na WT UPJPII, tłumacz dzieł patrystycznych i dokumentów starożytnego Kościoła; e-mail: baron@poczta.onet.eu.

¹ Tekst w: Synod w Aleksandrii (ok. 323): *List posynodalny Aleksandra*, J. Kazikowski, A. Caba, [w:] *Synody i kolekcje praw* (=SCL) 1, Kraków 2006, s. 78-82.

² Tamże, 7, SCL 1, s. 79, w. 12-14.

W jaki sposób może być niepodobny do Ojca pod względem istoty ten, kto jest doskonałym obrazem i odbłaskiem światłości (ἀπαύγασμα – por. Hbr 1, 3) Ojca i mówi: „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9)³.

W wydaniu Opitza (III, 9, nota 3), które posłużyło do przygotowania tekstu tego synodu w *Synodi et Collectiones Legum* (=SCL) 1, w przypisie znajdujemy adnotację, że podobne wyrażenie występuje u Teognosta (scholarchy aleksandryjskiego w latach 265-280 w Cod. Marc. 502 – Harnack TU NF 9, 3, s. 78, 2), gdzie czytamy: ἕξων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν ἕξει ἂν καὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν. Zdaniem Simonetti'ego pojęcie ὁμοιος κατ' οὐσίαν zostało zaczerpnięte przez homojużjan właśnie z pisma Teognosta⁴.

Dla ścisłości trzeba zaznaczyć, że dla nas nie jest istotne, skąd pojęcie ὁμοιος κατ' οὐσίαν brali ojcowie synodalni w 358 r. w Ancyrze, ale przede wszystkim to, że stosowali je z perspektywy antymonarchianistycznej dla odróżnienia osób w Bogu, a nie jak czynił to synod w Aleksandrii około 323 r., który używał go raczej w sensie antyariańskim⁵. Podczas synodu w Ancyrze w 358 r. Bazyli z Ancyry podjął wymienione tu terminy ὁμοιος κατ' οὐσίαν, φύσις i σοφία w relacji do Ojca i Syna⁶, ale uczynił to przeciwko błędom monarchian, m. in. swojego poprzednika Marcelego z Ancyry, którzy negowali różnice osobowe w Bogu.

Bezpośrednim powodem podjęcia w liście synodalnym z Ancyry z 358 r. tematyki związanej z wyrażeniem ὁμοιος κατ' οὐσίαν było, jak się wydaje, orzeczenie synodu w Sirmium w 357 r., o którym wspomina sam Bazyli⁷. Synod w Sirmium w 357 r. zgromadził kilku biskupów zachodnich, ale anomejczyków, i potępił symbol nicejski oraz Atanazego. Synod zaś w Ancyrze w 358 r. podjął próbę znalezienia kompromisu pomiędzy zwolennikami nicejskiego *homoousios* a anomejczykami⁸. W swojej tzw. *Drugiej formule z Sirmium*, wyrażającej poglądy anomejczyków, czytamy między innymi:

Ponieważ niejednego niepokoiło zagadnienie substancji, którą Grecy nazywają *ousía*, to znaczy, mówiąc precyzyjniej, pojęcia współistotności, albo tak zwanego współpodobieństwa, w ogóle nie trzeba o tych rzeczach wspominać ani nikt nie powinien ich głosić. Powodem tego jest fakt, iż w Piśmie Świętym na ten temat nic nie napisano, i że to jest ponad ludzką wiedzę; nikt nie jest w stanie wysłowić narodzenia Syna, o którym mówi Pismo: „Zrodzenie jego, któż wypowie?” (Iz

³ Tamże, 13, SCL 1, s. 80, w. 20-21: ἢ πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρὸς ὁ ὢν εἰκὼν τελεία καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς καὶ λέγων ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα.

⁴ Por. hasło „Teognosto” w DPAC 3407-3408.

⁵ Por. tamże, 6, SCL 1, s. 79, w. 3, oraz s. 78, nota A.

⁶ Por. synod w Ancyrze (358), *List synodalny = Panarion*, 73, 2-11, tł. A. Baron, passim, SCL 1, s. 211-224 [*Panarion* = Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, K. Holl, 1933, GCS 37, s. 2-229. 232-414. 416-526].

⁷ Por. tamże, SCL 1, s. 210, w. 15; s. 211, w. 18.

⁸ Por. SCL 1, s. 208*, nota B, oraz s. 210*, nota B.

53, 8). Jest bowiem oczywiste, że tylko Ojciec wie, w jaki sposób zrodził Syna, a znów Syn wie, w jaki sposób zrodzony został przez Ojca⁹.

Podobny tekst zachował się u Atanazego w *De synodis*, 28¹⁰. Argumentacja w przytoczonych słowach podkreśla między innymi to, że:

- słowo *ousía* nie występuje w Biblii;
- podejmowany problem dotyczący relacji w Bogu przekracza możliwości poznawcze człowieka;
- zrodzenie Syna Bożego jest nie do wypowiedzenia;
- zrodzenie Syna znane jest wyłącznie Ojcu i Synowi.

2. Wyrażenie *hómoios kat ousían* oraz *homoiousios* w interpretacji Bazylego z Ancyry

Swoje stanowisko odnośnie do wyrażenia *ómoios kat' ouσίαν* i homojujji Bazylego przedstawia w *Liście synodalnym* z Ancyry z 358 r., w którym można wyodrębnić kilka podstawowych bloków tematycznych: adres i wprowadzenie (73, 2); krótkie wyznanie wiary (73, 3a); interpretacja 'pojęć „Ojciec” i „Syn” (73, 3b-6); biblijne uzasadnienie przedstawionych wyjaśnień (73, 7-9) i dziewiętnaście anatem (73, 10-11).

W krótkim wyznaniu wiary ograniczającym się do stwierdzenia, że wierzymy w Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego, zgodnie z nakazem Pana (por. Mt 28, 19), a nie w Boga Bezcielesnego i Wcielonego, Nieśmiertelnego i Śmiertelnego, Niezrodzonego i Zrodzonego, Stwórcę w stworzenie, Bazylego podkreśla, że pojęcia Ojciec i Syn posiadają sobie właściwą treść różną od wszystkich innych wspomnianych tu pojęć przypisywanych Bogu. Jego zdaniem istotna w wierze chrześcijańskiej jest świadomość, że dotyczy ona właśnie wierzenia w Boga, który jest Ojcem i Synem oraz w to, że są Oni podobni do siebie, że Ojciec jest przyczyną *ousii* podobnej do siebie, którą jest Jego Syn¹¹.

Dlatego najważniejszą częścią listu w aspekcie naszego tematu jest obszernie wyjaśnienie terminów „ojciec” i „syn” odnoszone do Boga¹². Bazylego rozpoczyna je od wyróżnienia tych terminów od innych określeń Boga, a następnie omawia ich znaczenie potoczne. Celem wyjaśnienia jest dojście do stwierdzenia, że Syn pozostaje podobny do Ojca pod względem *ousii* (*ómoios kat' ouσίαν*). Jak je rozumie, wyjaśnia sam, gdy pisze: „Oczywiste jest, że ‘podobny’ nie może być nigdy tożsamy z tym, do

⁹ Synod w Sirmium (357), *Druga formuła z Sirmium*, 3, SCL 1, s. 208n., w. 23nn.: „quae Graece usia appellantur, id est, ut expressius intelligatur, *homousion*, aut quod dicitur *homoeusion*, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quemquam praedicare”.

¹⁰ Por. Atanazy Aleksandryjski, *De synodis Arimini in Italia et Eleucia in Isauria*, H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II/1, Berlin 1935-1941, s. 257, w. 3-5: Ρωμαιστι μὲν σουβσταντίας, Ἑλλητιστι δὲ λεγομένης οὐσίας, τουτέστιν ἵνα ἀκριβέστερον γνωσθῆ τὸ ὁμοούσιον ἢ τὸ λεγόμενον ὁμοιοούσιον, οὐ χρῆ τινα τούτων παντελῶς μνήμην etc.

¹¹ Por. Synod w Ancyry (358), *Panarion*, 73, 3, SCL 1, s. 212, w. 3-5: τὸν πατέρα αἰτιον ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας... ὁμοιον... τὸν υἱὸν τοῦ πατρός.

¹² Por. tamże, 73, 4-6, SCL 1, s. 212-215.

kogo jest podobny”¹³. Dlatego Syn, jakkolwiek jest prawdziwym Synem i jest podobny do Ojca pod względem natury, to jednak nie jest z Nim tożsamy. Stwierdza to *expressis verbis* na końcu listu, gdzie czytamy: „ani Syn uczyniony podobnym pod względem *ousii* do Ojca, który Go zrodził, nie oznacza tożsamości tej samej *ousii* z Ojcem, ale podobieństwo”¹⁴.

W następnej części listu (*Panarion*, 73, 7-9) Bazyli obszernie uzasadnia stwierdzenia wypracowane w poprzedniej sekcji, dotyczące określeń Ojca i Syna (*Panarion*, 73, 4-6), cytatai biblijnymi pochodzącymi zarówno ze Starego, jak i z Nowego Testamentu. Warto nadmienić, że na sto dziesięć wierszy listu znajdujemy aż sześćdziesiąt siedem cytatów z Biblii, niektóre powtórzone kilka razy. Kluczowymi tekstami biblijnymi, które Bazyli przytacza wielokrotnie, są w aspekcie homojużji wiersze Pawłowe:

- Flp 2, 6-7: będąc równy Bogu... uczyniony na podobieństwo ludzi (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος);
- Rz 8, 3: uczyniony na podobieństwo grzesznego ciała (ἐν ὁμοιώματι σαρκός ἀμαρτίας);
- Kol 1, 15-16: Pierworodny... wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone (πρωτότοκος... τὰ παντα);
- Ef 3, 14-15: gdzie Paweł mówi o Ojcu, od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo (τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πάντα πατριά).

W aspekcie homojużji najważniejsze są wyrażenia z Flp 2, 7 i Rz 8, 3¹⁵, do których nawiązując biskup Ancyry stwierdza wprost, że Chrystus jako człowiek jest podobny do człowieka. Pierre Hadot zauważa, że podobieństwo pod względem *ousii* oznacza dla Bazylego identyczność naznaczoną różnicami¹⁶. Teologicznie więc Bazyli w oparciu o Flp 2, 6-7 i Rz 8, 3 twierdzi, że z jednej strony Syn jest Bogiem, ale nie Bogiem-Ojcem (zdaniem Simonetti'ego Bazyli w ten sposób stara się zastąpić formę *homoousios* formą *homoiousios*¹⁷), z drugiej zaś strony Jezus jest człowiekiem, ale jest nim inaczej niż inni lu-

¹³ Tamże, 73, 8, SCL 1, s. 218, w. 16-17: δήλου ὄντος ὅτι τὸ ὅμοιον οὐδέποτε ταὐτὸν εἶναι δύναται οὐδέστιν ὅμοιον.

¹⁴ Tamże, 73, 9, SCL 1, s. 219, w. 22-25: οὐδε ὁ υἱὸς ὅμοιος κατ' οὐσίαν γενόμενος τῷ γεννήσαντι πατρὶ εἰς ταυτότητα ἀξει τοῦ πατρὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ὁμοιότητα.

¹⁵ Por. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, s. 181: „Il punto d'avvio dell'argomentazione semiariana è fornito da Phil. 2, 7 e Rom. 8, 3”.

¹⁶ Por. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, s. 264: „Pour mieux faire comprendre sa conception de la similitude de substance, Basile fait appel au fameux texte de l'Épître aux Philippiens dans lequel il est parlé d'une ressemblance entre le Christ et les hommes. Le Christ est bien homme et pourtant il n'est pas engendré comme les hommes, puisqu'il est né d'une vierge et qu'il ne connaît donc pas comme eux le péché. Donc il n'est pas totalement identique aux hommes. De même le Fils est bien Dieu mais il est engendré, alors que le Père est inengendré. Il ne lui est donc pas identique. On voit que pour Basile, la similitude de substance est finalement une identité qui comporte des différences”.

¹⁷ Por. M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica*, Firenze-Milano 1969, s. 228: „Alla formula

dzie, bo został „uczyniony – jak pisze św. Paweł – na podobieństwo ludzi” (Flp 2, 7), to znaczy nie jest tylko człowiekiem¹⁸. Takie podkreślenie różnicy osobowej w Bogu naraża w oczywisty sposób na zarzuty, że w istocie rzeczy zaprzecza się zarówno prawdziwemu bóstwu Chrystusa, jak i jego prawdziwemu człowieczeństwu.

Po synodzie w Ancyrze w 358 r. Bazyli niezwłocznie przystąpił do propagowania swoich idei doprowadzając do zwołania synodu do Sirmium jeszcze w tym samym roku¹⁹. Synod ten ogłosił tzw. *Trzecią formułę wiary*, potępił *Drugą formułę z Sirmium* (357), odwołał się do drugiej formuły z Antiochii (341) i do anatematyzmów z Sirmium (351) oraz z Ancyry (358).

Jednakże już rok później synod w Sirmium w 359 r. ustalił *Czwartą formułę z Sirmium*, w której potępiono użycie słowa *ousía* w odniesieniu do Boga, jako terminu nieobecnego w Biblii. Wymierzone to było zarówno przeciw Bazylemu z Ancyry, postulującemu mówienie o „podobieństwie pod względem *ousií*”, jak i przeciwko zwolennikom nicejskiego *homoousios*²⁰. W ten sposób poglądy Bazylego zostały poddane krytyce i zakwestionowane. Bazyli odpowiedział na te zarzuty jeszcze w 359 r. listem wraz z ariańskim biskupem Jerzym z Laodycei²¹.

3. Mariusz Wiktoryn i tzw. dokumenty homojuzańskie

W swoich czterech księgach przeciwko Ariuszowi datowanych kolejno *Adversus Arium* (=AA) IA na lata 358-359, AA IB na 360 rok oraz AA II, III i IV na lata 361-363, Mariusz Wiktoryn przeciwstawia się różnym błędnym jego zdaniem poglądom dotyczącym Chrystusa i wzajemnym relacjom Osób Bożych, zwłaszcza stronnictwu homojużjan na czele z Bazyliem z Ancyry.

Mariusz Wiktoryn zapoznał się z treścią obrad synodu w Ancyrze z 358 r. prawdopodobnie za pośrednictwem Liberiusza, biskupa Rzymu, który rzekomo zaakceptował formułę, że Syn jest podobny do Ojca²². W każdym razie nie ulega wą-

dell'homousios (il Figlio è uguale al Padre quanto alla sostanza) rigettata perché non scritturistica e vista come sabellianista, Basilio cercò di sostituire quella dell'homoiousios (il Figlio è simile al Padre quanto alla sostanza), che ai suoi occhi aveva il pregio di rilevare bene la distinzione fra le due ipostasi (persone) divine e di salvaguardare la piena divinità del Figlio”.

¹⁸ Por. Synod w Ancyrze (358), *List synodalny = Panarion*, 73, 9, SCL 1, s. 219, w. 2-8: „Syn, będąc Synem Bożym i istniejąc w postaci Bożej, i będąc równy Bogu, posiadał własności bóstwa, będąc bezcielesny pod względem *ousií* i podobny do Ojca pod względem bóstwa, bezcielesności i działania. Podobnie jak w ciele podobny jest do ciała i poddany cierpieniom ciała, jakkolwiek nie utożsamia się z nim, tak i podobny jest do Boga jako Boży, będąc nie „postacią Boga”, ale „Bożą”, nie jest podobny do samego Boga, ale [jest] Boży”.

¹⁹ Por. synod w Sirmium (358), SCL 1, s. 225* wraz z notą A.

²⁰ Por. synod w Sirmium (maj 359), SCL 1, s. 225-226 oraz 225* wraz z notą C.

²¹ Por. *Panarion*, 73, 12-22 = PG 42, 425-444; por. SCL 1, s. 211 wraz z notą A.

²² Por. Sirmium (358), SCL 1, s. 225* wraz z notą A; hasło *Liberio papa (352-366)* w DPAC, kol. 1948, oraz moje *Mariusz Wiktoryn – człowiek i jego dzieło. Wprowadzenie do dzieł egzege-*

pliwości, że właśnie zwerbalizowane w formie ὁμοιος κατ' οὐσίαν poglądy dogmatyczne Bazylego z Ancyry skłoniły Mariusza Wiktoryna do pisania dzieł teologicznych, a bezpośrednio przynajmniej pierwszej księgi AA IA²³. Kilka razy wymienia go z imienia²⁴, częściej, zwłaszcza w pierwszych księgach AA, wskazuje na niego zaimkiem łacińskim „tu”²⁵, cytując z pamięci tzw. dokumenty homojużjastów z synodów w Sirmium (357) i Ancyry (358)²⁶. Poglądy innych heretyków wymienionych przez Bazylego z Ancyry we wspomnianych dokumentach pozostają właściwie poza zainteresowaniami Mariusza Wiktoryna, który pisze:

Tu autem scribis ista et dicis quod Samosateus Paulus et Marcellus et Photinus et nunc Valens et Ursacius et alii istius modi in haeresi inreligiosi inventi destructi sunt. Numquid ὁμοούσιον dicentes? Non. Quomodo autem blasphemantes? Samosateus sicuti Arrius: [...] filius et omnino omnimodis dissimilis patri. Quid Marcellus et Photinus? Tantum hominem ex homine Iesum et esse triadem extra Iesum. Et nunc, Valens et Ursacius, reliquiae Arrii. [...] Tu autem idcirco vicisti eos, quod ὁμοούσιον dicis? Non enim dixerunt ὁμοούσιον et sic victi sunt!²⁷

Rozumowanie Mariusza Wiktoryna w przytoczonym tekście jest przejrzyste. Według Bazylego z Ancyry wymienieni Paweł z Samosaty, Marcelli, Fotyn, Walens i Ursacjusz są heretykami, bo nie przyjmują, że Syn jest ὁμοούσιος. Tymczasem Mariusz Wiktoryn stwierdza, że są oni heretykami właśnie nie dlatego, że nie przyjmują w odniesieniu do Ojca i Syna określenia ὁμοούσιος, ale dlatego, że nie uznają nicejskiego ὁμοούσιος.

P. Hadot wzmiankuje, że Mariusz Wiktoryn często mówi o terminie *homoiousios*, za którego propagatora uważa Bazylego z Ancyry²⁸. Trzeba zaznaczyć, że nawet jeśli Bazyli nie używał tego słowa w takiej formie, to wyraża ono dogłębnie jego myśl²⁹. Syn Boży według Bazylego jest podobny do Boga Ojca nie w znaczeniu ogólnym, jak utrzymywali jego zdaniem arianie, ale pod względem substancji, po grecku κατ' οὐσίαν³⁰.

tycznych, Kraków 1999, ŻMT 13, s. 8-9. Dokument z synodu w 358 r. krótko charakteryzuje A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972, Münchener Theologische Studien, 41, s. 37-40.

²³ Tak twierdzi P. Hadot, *Marius Victorinus*, dz. cyt., s. 263, wykazując, że Mariusz Wiktoryn znał tzw. dokumenty homojużjańskie z synodów w Sirmium (357) i z Ancyry (358); mógł je znać dzięki papieżowi Liberiuszowi, który przywiózł je prawdopodobnie do Rzymu pod koniec 358 r. (por. tamże, s. 270; M. Simonetti, *All'origine della formula teologica uno essenza/ tre ipostasi*, „Augustinianum” 14/1 [1974], s. 174).

²⁴ Por. AA IA, 45, 23; II, 9, 8-13; 10, 2-20.

²⁵ Por. AA IA, 28, 23-42 oraz P. Hadot, SCh 69, s. 785-788. Także fragment AA IA, 22, 21-24: „ut dicis, o Marcelle aut Photine” według P. Hadota (por. SCh 69, s. 771) pochodzi z dokumentów homoużjańskich Bazylego. Por. także P. Hadot, *Marius Victorinus*, dz. cyt., s. 263. 266.

²⁶ Por. SCL 1, s. 208. 210-211; fragmenty: AA IA, 28, 11-15. 32-43; 29, 1-10; 30, 5-6; 32, 1-3 oraz P. Hadot, *Marius Victorinus*, dz. cyt., s. 267-268.

²⁷ AA IA, 28, 32-43.

²⁸ Por. P. Hadot, SCh 69, s. 785-788.

²⁹ Por. P. Hadot, *Marius Victorinus*, dz. cyt., s. 264.

³⁰ Synod w Ancyry (358), *List synodalny = Panarion*, 73, 3-9: wyrażenie κατ' οὐσίαν *passim*

Ponadto, w dziełach teologicznych Mariusza Wiktoryna łatwo dostrzec, że pozostają one pod wpływem Bazylego z Ancyry. Wiktoryn odrzucając naukę Bazylego asymiluje jego sposób myślenia, używa tych samych cytatów biblijnych, a zdaniem P. Hadota naśladuje nawet jego metodę³¹. Tymczasem w swojej interpretacji poglądów Bazylego Wiktoryn posługuje się filozofią neoplatońską, w której dominowało rozróżnienie jakości przygodnych (w odniesieniu do nich można mówić o podobieństwie) oraz jakości substancjalnych (w odniesieniu do których nie można mówić o podobieństwie, ale tylko o równości lub nierówności)³². Warto nadmienić, że to on właśnie wprowadził takie rozróżnienie w swoich dziełach teologicznych do teologii na Zachodzie w połowie IV wieku³³.

4. Argumentacja Wiktoryna przeciwko homojużjanom w *Adversus Arium IA*

Swoje stanowisko w kwestii homojużji Mariusz Wiktoryn zajmuje przede wszystkim w AA IA. Zapowiada temat w AA IA, 15, 8-9, gdzie czytamy: *Non igitur omnino ὁμοιούσιον. Sed de isto posterius*. Następnie bluźnierstwem nazywa określanie relacji Ojca i Syna terminem ὁμοιούσιον³⁴, a bezbożnikami tych, którzy tak czynią³⁵. Najistotniejsze fragmenty ukazujące jego argumentację przeciwko homojużjanom znajdujemy w: AA IA, 21, 39-22, 16; 23, 6-40 (zwłaszcza 6-7. 26-27); 25, 4-7; 28, 8-32, 15; 41, 1-20; 43, 5-33; 45, 23-48³⁶.

W AA IA, 21 Mariusz Wiktoryn rozpoczyna dyskurs przeciwko fotynianom, ale jest on istotny dla rozumienia jego stanowiska przeciwko homojużjanom, stawiając kwestię interpretacji Pawłowego wyrażenia *aequalia deo* z Flp 2, 6. Odnośnie do tego czytamy:

(SCL 1, s. 210-224).

³¹ P. Hadot, *Marius Victorinus*, dz. cyt., s. 269 pisze: „Enfin, le dossier basilien de l'été 358 a eu une grande influence sur la méthode théologique de Victorinus. Non seulement Victorinus étudie attentivement les textes scripturaires qui jouaient un grand rôle dans la pensée de Basile, tels Ioh., 5, 26 et 6, 57 ou Philipp., 2, 5-7, mais surtout il imite la méthode exégétique de l'évêque d'Ancyre, lorsqu'il compare les textes pauliniens pour établir l'identité entre le Logos, le Fils de Dieu et le Fils de Marie”.

³² Por. AA IA, 20, 52-54: „aliud autem iuxta similitudinem esse, quod non est substantia, sed in substantia nomen qualitativa declarativum”; 21, 41-45 (cytowane poniżej); 22, 2-4 (cytowane poniżej); 30, 8: „simile enim qualitate efficitur”; 41, 8-20: „simile substantia non dicitur... simile enim iuxta qualitates”. Wskazane miejsca poza pierwszym według P. Hadota zależą od komentarzy do Kategorii Arystotelesa i umieszcza je w IV grupie tekstów neoplatońskich Mariusza Wiktoryna (por. tenże, *Porphyre et Victorinus*, t. 2, Paris 1968, s. 57; AA II, 35-38: „non similis, dicitur esse substantia”).

³³ Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn – człowiek i jego dzieło*, s. 58-59 oraz SCh 68-69, s. 765n.

³⁴ Por. AA IA, 20, 65-67: „blasphemia ὁμοιούσιον dici patrem et filium”.

³⁵ Por. AA IA, 23, 6-7: „Impii et illi rursus qui dicunt ὁμοιούσιον esse filium patris”.

³⁶ Por. M. T. Clark, *Introduction*, [w:] *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity*, Washington 1981, s. 24-25.

Quid est istud: *aequalia existens deo* (por. Flp 2, 6)? Quod est eius ipsius et potentiae et substantiae. Dixit enim *aequalia esse*. Etenim aequale et magnitudinis et quantitatis est declarativum. Magnitudo autem, substantiae mole magnitudo est. Qualitas enim non habet magnitudinem neque a substantia quod est esse habet. Solum autem quantum, substantiae magnitudine quantum est. Et idcirco, declarans beatus Paulus dei substantiam, omnia quanta dicit: *ut dei cognoscatis altitudinem, longitudinem, latitudinem, profundum* (Ef 3, 18)³⁷.

Znaczenie słowa *aequalia* u Wiktoryna omawiają między innymi P. Henry, H. J. Frede, P. Grelot i F. Gori³⁸. On sam stawia problem z punktu widzenia filologiczno-filozoficznego. Bycie równym Bogu oznacza bycie tą samą mocą i substancją. *Aequalia* dotyczy wielkości (*magnitudo*) i ilości (*quantitas*). Wielkość jest wielkością substancji mierzonej ilością, a nie jakością. Terminy *mole* i *magnitudine* użyte są w *ablativie limitationis* w sensie miary (pierwszy odnosi się do *magnitudo*, a drugi do *quantum*). O ile ilość odnosi się do substancji, to jakość przeciwnie, nie ma wielkości i nie jest mierzona ilością substancji. Ponadto należy pamiętać, że Wiktoryn odróżnia za Porfiriuszem – jak już wspominaliśmy – jakości przygodne od jakości substancjalnych³⁹. Takie myślenie czyisto filozoficzne zdaniem Wiktoryna znajduje swoje potwierdzenie u św. Pawła, który określając substancję Bożą (*dei substantiam*) w Ef 3, 18, stosuje wyłącznie terminy związane z ilością (szerokość, długość, wysokość i głębokość), a nie z jakością. Warto dodać, że Wiktoryn we wszystkich swoich dziełach odsyła do Pawłowego wiersza Ef 3, 18 wyłącznie w kontekście poznania Boga⁴⁰.

Mariusz Wiktoryn rozwija analizę filozoficzną Pawłowego wiersza Flp 2, 6c nawiązując w dalszej części do wyrażenia z *Księgi Rodzaju*:

³⁷ AA IA, 21, 39-48.

³⁸ Por. P. Henry, Kénose, DBS 5, kol. 115: „Victorin est, croyons-nous, le seul Latin qui traduit parfois ἴσα par un neutre pluriel, aequalia; pour savoir quand et combien de fois, il faudra attendre l'édition critique de ses oeuvres”. H. J. Frede, *Epist. ad Phil. et ad Col.*, [w:] *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt*, 24/2, Freiburg 1971, s. 110-111, potwierdza, że wyrażenie *aequalia* znajduje się tylko u Mariusza Wiktoryna (por. A. Baron, *L'inno cristologico Phil. 2, 5-11 nell'esegesi di Mario Vittorino*, Roma 1994, s. 111-112, gdzie w apendyksie I pokazuje, ile razy i gdzie Wiktoryn stosuje je w AA). P. Grelot, *La traduction et l'interprétation de Ph. 2, 6-7. Quelques éléments d'enquête patristique*, „Nouvelle Revue Théologique” 93 (1971), s. 917, nota 67: „On notera qu'un recours latéral au grec permet à Victorin de traduire τὸ εἶναι ἴσα θεῷ par 'aequalia esse deo' ..., ce qui introduit une nuance notable par rapport à la traduction ordinaire: 'esse se aequalem Deo'. P. Hadot traduit très justement: 'être en égalité avec Dieu'. Il ne s'agit pas à proprement parler de l'essence, mais de la condition dans laquelle le Christ se trouve par suite de l'Incarnation”. Podobne opinie por. P. Grelot, *La traduction et l'interprétation de Ph. 2,6-7*, s. 918, nota 69; F. Gori, *Corona Patrum*, 8, Torino 1981, s. 430, n. 2, 6-8. 30-31.

³⁹ Por. AA IA, 20, 37-67.

⁴⁰ Por. AA IA, 2, 7-19; IB, 63, 3; AA III, 10, 6-8; *Hymni de Trinitate*, I, 68-73; AA IV, 17, 26-29; *Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios*, 3, 18, 19-69.

Non enim dixit: similis deo, quod non significat substantiam, sed in substantia alterum quid ad similitudinem iuxta accidens, sicuti *secundum similitudinem* (Rdz 1, 26) homo ad deum, alia cum sit dei, alia hominis substantia; ex hoc nefas dicere hominem aequalem esse deo⁴¹.

Jak zauważa Wiktoryn, Apostoł w Flp 2, 6c nie używa słowa *similis*, które wskazuje na podobieństwo i wyraża rzeczywistość przygodną a nie substancjalną, ale stosuje słowo *aequalis*. Termin *similis* odnosi się według Mariusza Wiktoryna do jakości różnych substancji⁴². Dlatego można powiedzieć, jak czytamy w Biblii, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, bo mówi się tu o dwóch różnych substancjach, ale mówienie o równości substancjalnej Boga i człowieka byłoby po prostu bezbożnością.

Wyjaśniewszy ogólnie terminy filozoficzne i precyzując, że podobieństwo ma charakter asubstancjalny Mariusz Wiktoryn objaśnia wiersze Flp 2, 6-7 i pisze:

I. Si igitur Christus *forma* est *dei* (Flp 2, 6a), forma autem substantia est - idipsum enim forma et imago - est autem forma et imago dei (por. Kol 1, 15) λόγος et semper λόγος *ad deum*, ὁμοούσιον λόγος deo *ad quem* et *in principio* et semper est λόγος (por. J 1, 1).

II. Esse autem imaginem et substantiam et simul cum substantia quod ὁμοούσιον dicitur, ex hoc manifestum: dixit enim apostolus: *semet ipsum exinanivit, formam servi accipiens* (Flp 2, 7ab). Numquid enim formam solum accepit hominis, non et substantiam hominis? Induit enim et carnem et in carne et hoc est mysterium et hoc quod salutare sit nobis⁴³.

W przytoczonym fragmencie Wiktoryn stwierdza, że Chrystus będąc formą Bożą (por. Flp 2, 6a) jest współlistotny Bogu (ὁμοούσιος) i że właśnie to słowo wyraża prawdziwą i rzeczywistą relację Boga, Chrystusa, formy Bożej (por. Flp 2, 6), obrazu Bożego (por. Kol 1, 15) i Logosu (por. J 1, 1). W argumentacji przeciwko homojużjanom pozostaje jeszcze wykazać, że *forma* związana jest rzeczywiście z substancją. Odnosnie do tego czytamy:

Est igitur forma substantia cum substantia in qua est forma. Ὁμοούσιος igitur formae substantia substantiae principali et potentialiter priori, quod ista praestat formae esse et substantiam esse et in substantia esse et semper simul esse; sine enim altero alterum non est⁴⁴.

Wiktoryn precyzuje, że forma jest substancjalna razem z substancją formowaną oraz że są one współlistotne. Substancja formowana jest pierwotna i wcześniejsza pod względem mocy w porównaniu do substancji-formy, ponieważ to ona udziela formie istnienia (bycia), czyli tego, że jest formą, że jest w substancji i że jest zawsze razem z substancją. Substancja nie istnieje bez formy ani forma nie istnieje bez substancji. Ważne tu jest, że Wiktoryn nie utożsamia substancji-formy z substancją formowaną, ale je różni używając słowa *alter*. Zdaniem P. Hadota wyrażenia *substantia principalis* nie można tu rozumieć w sensie takim, że substancja-forma jest podporządkowana sub-

⁴¹ AA IA, 22, 2-6.

⁴² Por. AA IA, 23, 7-11.

⁴³ AA IA, 22, 6-16.

⁴⁴ AA IA, 22, 28-33.

stancji-pierwotnej⁴⁵. Stwierdzenie to jest ważne z teologicznego punktu widzenia, ponieważ odniesienie tychże rozróżnień do relacji Ojca i Syna pozwoli uniknąć subordynacjonizmu odrzucanego już wcześniej jako nieortodoksyjnego.

Istotnie, dopiero tak wypracowaną na bazie filozoficznej relację pomiędzy *formą* i *substancją*, Wiktoryn odnosi do Boga i do relacji Ojciec-Syn, pisząc:

Secundum igitur quod forma a substantia substantia est, forma quae sit substantiae, istud dei filius est, quo forma, substantia. Quod autem semper substantia cum forma, semper pater, semper filius et semper filius ad patrem, hoc est λόγος *ad deum* (J 1, 1), hoc autem semper⁴⁶.

Forma przynależy do substancji, a w odniesieniu do Boga oznacza to, że *forma dei* jest Synem Bożym. Współczesowość formy i substancji wskazuje na współwieczność Syna i Ojca. Stąd i Ojciec był zawsze i Syn był zawsze, zawsze u Ojca, to znaczy Logos z wiersza J 1, 1 od zawsze był u Boga. Tożsamość Syna i Logosu stanowi polemikę z arianizmem i marcelianizmem w jego aspekcie soteriologii ekonomicznej wcielenia Syna Bożego⁴⁷. Dla uniemożliwienia sabeliańskiej interpretacji rozróżnienia formy i substancji formowanej, Wiktoryn rozróżnia podwójną funkcję Logosu: *generare* i *rigenerare* (por. AA IA, 39, 12). *Generare* charakteryzuje Syna, a *rigenerare* Ducha Świętego (por. AA IA, 12, 29-32). Kontynuując omawiany fragment (AA IA, 22, 33-37) Wiktoryn podkreśli funkcję stwórczą Logosu, który czyni wszystko (por. AA IA, 22, 37-43), aby z kolei rozróżnić Logos *impassibilis* oraz *passibilis* (por. AA IA, 22, 43-55). Logos *impassibilis* obejmuje wewnętrzne życie i działanie w Bogu, a Logos *passibilis* zewnętrzne, poczynając od stworzenia aż po Wcielenie, które stanowi apogeum kenozy i cierpielności. Męka i krzyż Chrystusa są dla Wiktoryna konsekwencją kenozy wcielenia.

Z dotychczasowych uwag wyraźnie widać, jak Wiktoryn z jednej strony stara się przezwyciężyć poglądy homojuzjan, a z drugiej jest w pełni świadom, że broniąc terminu *homoiouios* ryzykuje podejrzenie o monarchianizm i patrypasjanizm.

W oparciu o omówioną relację *substancji* i *formy* Mariusz Wiktoryn analizuje filozoficznie pojęcie *substancji* i zestawia je z pojęciem *podobieństwa*. W AA IA 23, 6-40 odrzuca pojęcie *homoiouios* błędnie stosowane w celu wyrażenia relacji Ojca i Syna. P. Hadot ujmuje ten fragment w schemat i formułuje cztery niezgodne z wiarą konsekwencje przyjęcia w odniesieniu do relacji Ojca i Syna terminu *homoiouios*. Idąc za jego schematem dzielę ten fragment na dwie części (AA IA 23, 7-22 oraz 23, 23-40), w których dla ułatwienia lektury wyróżniam po trzy punkty. W pierwszej części Wiktoryn pisze:

⁴⁵ Por. P. Hadot, SCh 69, s. 772, n. 22, 29-30 pisze: „Comme en 19, 38, la consubstantialité s'établit entre une première et une seconde substance, un premier et un second être. Il ne s'agit pas de deux substances distinctes, mais de deux appropriations d'une seule substance, plus exactement encore, d'une seule substance donnée et reçue”.

⁴⁶ AA IA, 22, 33-37.

⁴⁷ Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn*, dz. cyt., s. 59-60.

I. Substantia enim, secundum quod substantia est, non est alia, ut sit similis ad aliam. Eadem enim est in duobus et non est similis, sed ipsa.

II. Sed alia cum sit, non quo substantia est, similis dicitur, sed secundum quamdam qualitatem. Impossibile ergo et incongruum ὁμοιούσιον esse aliquid.

III. Quo enim receptibile est dissimile esse, hoc receptibile est similem esse. [...]. Iuxta quod autem receptibilis est qualitatis, similis aut dissimilis dicitur, in potentia sua vel existentia manente substantia vel eadem vel diversa. Illa substantia vel dei vel τοῦ λόγου, numquid receptibilis est dissimilitudinis ut dicatur similis esse? Sed, si impossibile, nec similis ergo. Non igitur ὁμοιούσιον⁴⁸.

Wyróżnione tu trzy punkty dotyczą pojęcia podobieństwa. Po pierwsze, zakłada ono odmiennność substancjalną bytów podobnych (I). W odniesieniu do substancji Bożej podobieństwo oznaczałoby, że Ojciec jest substancją różną od substancji Syna, tymczasem jest to ta sama substancja w sensie zarówno identyczności (*eadem*), jak i tożsamości bytu (*ipsa*). Tożsamość odnosi się do substancji, a to oznacza, że jest jeden Bóg, ale nie oznacza, że jest On w jednej osobie, bo Wiktoryn w innym miejscu precyzuje: *una substantia, tres subsistentias*⁴⁹. Jako ciekawostkę warto dodać, że w dziełach Mariusza Wiktoryna znajdujemy najstarszy zapis dotyczący Trójcy Świętej: „jedna *ousía* w trzech hipostazach”⁵⁰, przez wielu błędnie przypisywany Bazylemu Wielkiemu. Rozróżnienie łacińskie *ipse* oraz *idem* u Mariusza Wiktoryna odpowiada rozróżnieniu greckiemu ταυτούσιος-ὁμοούσιος, którego nie przyjmowali homojuzjanie⁵¹.

Po drugie, pojęcie *homoiousios* Wiktoryn odrzuca *per absurdum* (II). Gdy jakaś rzecz jest podobna do innej, to podobieństwo nie dotyczy ich substancji, ale jakości przypadłościowej. Wynika stąd, że termin *homoiousios*, podobnie jak wyrażenie ὁμοιος κατ' οὐσίαν, jest nielogiczny i wewnętrznie sprzeczny. To z kolei oznacza, że stosowanie go w odniesieniu do Ojca i Syna jest absurdalne.

Po trzecie, z pojęcia podobieństwa wynika, że jeśli jakaś rzecz może być podobna do innej, to z konieczności musi być równocześnie pod jakimś względem niepodobna (III). Innymi słowy, podobieństwo zawiera w sobie niepodobieństwo do tej samej rzeczy. Skoro w odniesieniu do Boga i do Logosu nie można mówić, że są niepodobni, to nie można także mówić, że są podobni. Wynika stąd, że termin *homoiousios* jest w odniesieniu do Boga Ojca i Syna Bożego nie do przyjęcia.

⁴⁸ AA IA, 23, 7-22.

⁴⁹ AA II, 4, 51-53: „de *una substantia, tres subsistentias esse, ut id ipsum quod est esse subsistat tripliciter: ipse deus et Christus, id est λόγος et spiritus sanctus*”. Szerzej na ten temat por. A. Baron, *Tajemnica Trójcy Świętej w ujęciu Mariusza Wiktoryna*, „Studia Bobolanum” 3 (2011), s. 33n.

⁵⁰ AA III, 4, 38-39: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς τὰς ὑποστάσεις; por. A. Baron, *Tajemnica Trójcy Świętej w ujęciu Mariusza Wiktoryna*, art. cyt.

⁵¹ Por. M. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 293: „il Padre e il Figlio sono *idem*, non *ipse* (ὁμοούσιος, non ταυτούσιος)”. *Ipsa* oraz *idem* u Wiktoryna – por. AA IB, 54, 14: *eadem, non ipsa*; AA II, 4, 54; *Hymni de Trinitate*, III, 234; por. także P. Hadot, SCh 69, s. 865, nn. 54, 14; 54, 14-19. W języku polskim można oddawać to przez „tożsamość i identyczność”, jednakże z zastrzeżeniem, że mowa o rozróżnieniu, a nie o synonimach.

W oparciu o to, że podobieństwo domaga się istnienia dwóch różnych substancji (AA IA, 23, 7-22), Wiktoryn przechodzi do ostatecznego odrzucenia terminu *homoiousios* i pisze:

Si simile, aut in eodem genere substantiae est, ut hominis aut animalis: similis enim est et homo homini et animal animalis, aut in alio genere, veluti homini lapis aut statua equo. Quomodo igitur dicunt ista duo ὁμοιούσια esse?

I. Si in eodem genere, ut in animalis, magis praecedit substantia.

II. Si autem in ipsa substantia, aut divisa aut ab alia superiore substantia nata. Sed utrumque aut subalterum est et alterum subiectum. Sed si divisa, neque in aequalia neque in inaequalia habet alterum perfectum. Sed duo perfecta et a perfectum. Non igitur in ipsa similitudine quippe et similitudo.

III. Si istud sic, necesse est in alio genere. Unde igitur illud an alterum quid? Ex nihilo igitur, aut duo principia. Sed nihil horum, quoniam et unum principium et eorum quae sunt omnia causa pater secundum τὸν λόγον qui *in principio erat* (J 1, 1) et idcirco semper erat. Non ergo ex nihilo erat. Si vero et istud, neque et in eo quod alterum genus et similitudo⁵².

W przytoczonym tekście wyróżniam, podobnie jak powyżej dla przejrzystości lektury, trzy odpowiedzi korespondujące z trzema możliwościami wskazanymi w ogólnym wprowadzeniu. W jakim sensie mówi się o Bogu Ojcu i Synu Bożym, że są *homoiousios*? Czy Syn jest podobny do Ojca tak jak człowiek podobny jest do innego człowieka, czy tak jak człowiek może być podobny do pomnika? Mariusz Wiktoryn analizuje trzy przypadki.

Pierwsza odpowiedź (I), gdy podobieństwo dotyczy dwóch substancji tego samego rodzaju, według Wiktoryna z konieczności zakłada się istnienie substancji modelowej, czyli preegzystującej⁵³. W tym przypadku w odniesieniu do Boga Ojca i Syna wynikałoby, że pochodzą z jakiejś wcześniejszej substancji, a to jest nie do przyjęcia.

Druga (II), gdy dwie substancje pochodzą z jednej i jedynej substancji. Wiktoryn rozróżnia tu dwa przypadki: pojawienie się substancji przez podział lub przez zrodzenie. W pierwszym przypadku substancja musi się podzielić na dwie części dla wytworzenia różnicy koniecznej do podobieństwa. Podział substancji generuje niedoskonałość dwóch powstałych części i nie jest ważne, czy są one równe czy nie, bo Ojciec i Syn są doskonali. W drugim przypadku jedna substancja zostaje zrodzona z drugiej, która ją poprzedza i dlatego jest od niej wyższa. W odniesieniu do Boga tak rozumiany podział i zrodzenie oznaczałyby, że Ojciec preegzystował względem swego Syna, a to stanowi błąd subordynazjonizmu.

Trzecia (III), gdy dwie substancje są różnego rodzaju: jedna pochodzi z niczego albo istnieją dwie zasady⁵⁴. Według Wiktoryna należy odrzucić obydwie te przypadki,

⁵² AA IA, 23, 23-40.

⁵³ Według M. Simonetti'ego, *La crisi ariana*, s. 272, twierdzenie, że w odniesieniu do zrodzenia w Bogu nie można mówić o preegzystującej materii, było już uznawane w czasach Atanazego.

⁵⁴ Pseudo-Atanazy mówił o dwóch możliwościach w odniesieniu do relacji pomiędzy Logosem i

bo istnieje tylko jedna zasada (Bóg Ojciec jest przyczyną wszystkiego za pośrednictwem odwiecznego Logosu, jak stwierdza Jan Apostoł), a Logos nie pochodzi z niczego. Stąd w żadnym z powyższych przypadków nie można w ogóle mówić o podobieństwie ani o niepodobieństwie Boga Ojca i Syna Bożego. W istocie rzeczy każdego, kto mówi o podobieństwie Ojca i Syna, można nazwać anomejczykiem, ponieważ podobieństwo pod względem substancji (*ousii*) zakłada dwie różne substancje. Wyraża to pod koniec AA IA, gdy pisze:

‘Ομοιούσιον dicere qua causa? [...] Simile ergo quomodo unus deus? At ὁμοούσιον, necessario unus deus. Si enim velut aliud, non simul necessario duo. Si autem simile illud alterum, necessario alterum. Ὁμοιούσιον ergo necessario alterius substantiae. Isti Arriani, isti Lucianistae, isti Eusebiani, isti Illyriciani [...], si ὁμοιούσιον pater et filius, quomodo dicit salvator⁵⁵.

Inieco niżej:

Discedant et Basilii et ὁμοιούσιοι. Nos enim ὁμοούσιον dicimus et veritate et iuxta synodum in Niceapoli. [...] Quod autem ὁμοιούσιον dicunt, etsi confitentur filium a patre habere substantiam [...]; ista dicentes occulti Arriani sunt⁵⁶.

Według Mariusza Wiktoryna przedstawiona analiza filozoficzna znajduje potwierdzenie w Piśmie Świętym. Przytoczywszy J 1, 1, nawiązuje on do Flp 2, 6:

Quomodo autem dicit? Non quod Iesus arbitratus est semet ipsum aequalia esse deo, sed quod *non rapinam arbitratus est aequalia esse* (Flp 2, 6). Ea enim quae natura non sunt aequalia, non per divinitatem propriam, sed quae iuxta fortunam facta sunt aequalia, quasi rapina aequalia sunt. Magna igitur confidentia et vere naturalis divinitas ad id quod est aequalia esse, non arbitrari rapinam deo aequalia esse⁵⁷.

W przytoczonych słowach fundamentalna jest dla Wiktoryna w odniesieniu do równości Osób Bożych opozycja pomiędzy tym, co posiada się z natury (*natura*), a tym, co wynika z przypadku czy losu (*fortuna*) lub jest rezultatem przywłaszczenia (*rapina*). Przeprowadzając analizę gramatyczną Flp 2, 6 zauważa on, że *arbitratus est* nie odnosi się do *aequalia esse*, ale do *non rapinam esse*. Jezus więc – zgodnie ze słowami Pawłowymi – był równy Bogu i nie uważał tego za grabież (*rapina*). Tylko równość rzeczy, które nie są równe z natury, można uznać za grabież (*rapina*) czy przywłaszczenie sobie. Niuanse znaczeniowe terminu *rapina* (po grecku ἀρπαγμός⁵⁸), który jest trudny do interpretacji

Bogiem, posługując się tym samym terminem „dwie zasady” (*Oratio IV contra Arianos*, A. Stegmann, Rottenburg 1917, s. 47, 10-14: *δυάδα οὐσίας εἰσάγει, μηδετέραν τῆς ἐτέρας πατέρα τυγχάνουσαν. Τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ δυνάμεως. Φανερότερον δ' ἂν τις ἴδοι τοῦτο, εἰ ἐπὶ πατρὸς λάβοι· εἷς γὰρ πατήρ καὶ οὐ δύο, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ὁ υἱός. Ὡσπερ οὖν οὐ δύο πατέρες, ἀλλ' εἷς, οὕτως οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ μία, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς οὐσιώδης ὁ υἱός*). Podobnie Mariusz Wiktoryn, mówiąc o tych możliwościach na płaszczyźnie czysto filozoficznej, nie wskazuje nikogo imiennie. Moim zdaniem pisze przeciwko homojużjanom.

⁵⁵ AA IA, 43, 5-16.

⁵⁶ AA IA, 45, 23-31.

⁵⁷ AA IA, 23, 40-47.

⁵⁸ Znaczenie greckiego słowa B. Byrne, *The Letter to the Philippians*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown [i in.], Upper Saddle River 1990, s. 794: „The rare word

także dla egzegezy współczesnej⁵⁹, nie mają tu większego znaczenia. W każdym razie dla Mariusza Wiktoryna, jeśli Jezus nie uważał za grabież (*rapina*) ani za przypadek losu (*fortuna*) swej równości z Bogiem, to był mu równy z natury i z natury był Bogiem. W ten sposób Wiktoryn powrócił do określenia *aequalia* z Flp 2, 6, od którego zaczęliśmy niniejszy paragraf 4 cytatem z AA IA, 21, 39-48. Wykazał wówczas, że do równości nie odnoszą się określenia jakościowe typu „podobny” i „niepodobny”. Tu pokazuje, że Jezus jest na równi z Bogiem, a to w odniesieniu do naszego tematu oznacza, że według Mariusza Wiktoryna terminu *homoiousios* nie można stosować dla wyrażania relacji Boga Ojca ani do Syna Bożego, ani do Logosu, ani do Chrystusa, ani do Jezusa, bo Syn Boży jest właśnie i Logosem, i Chrystusem i Jezusem. Przytoczony fragment mówi jedynie o Jezusie, ale w zestawieniu z przytoczonymi powyżej tekstami Mariusza Wiktoryna, zaprezentowany wniosek jest uzasadniony. Szeroko podejmie go jeszcze raz w AA IV, ale tam – jak się wydaje – interesująca nas polemika z *homoiousios* zejdzie na plan drugi, a na czoło wysunie się obrona *homoousios* z równoczesnym zachowaniem różnicy Osób Bożych na zasadzie rozróżnienia hipotetycznego stanu tożsamości Boga i Jego formy (*ipse*) oraz faktycznego stanu ich identyczności wynikającej ze zrodzenia (*idem*, ale nie *ipse*). Tożsamość (*ipse*) dotyczy natury, ale nie dotyczy osób, a identyczność (*idem*) dotyczy zróżnicowania osób, ale nie dotyczy natury. W ten sposób Bóg jest jeden i jedyny, ale rozróżniony w trzech osobach, bo nie godzi się mówić, że

har-pagmos is elsewhere attested only in the active sense of ‘robbery’, which is meaningless in the present context. By analogy with the cognate and more common *harpagma*, a passive sense is preferable, either in the sense of something seized (*res rapta*) or something to be seized (*res rapienda*). The context really demands for the former the sense of something seized and clung to (*res rapta et retinenda*). The latter (*res rapienda*) is favored by those who see Christ’s attitude being contrasted here with that of Adam. But what did Christ, already ‘in the form of God’ have to seize? In fact, the entire phrase (including ‘did not consider’) probably reflects a proverbial expression meaning ‘exploit something for one’s own (selfish) advantage’. P. Henry, *Kénose*, DBS 5, kol. 22: „There is hardly a more famous word in the whole N. T. (J. Rickaby, *Ep. of the capt.*, 1911, s. 78). C’est la *crux interpretum*”.

⁵⁹ Mariusz Wiktoryn nie analizuje greckiego odpowiednika słowa *rapina*. P. Hadot tłumaczy *rapina* jako „une bonne fortune à garder jalousement”, uwzględniając kontekst *quae iuxta fortu-nam... aequalia sunt* (por. F. Gori, *Corona Patrum*, 8, s. 430, n. 2, 6-8, 30-31). P. Grelot, *La traduction et l’interprétation de Ph 2, 6-7*, s. 917-918 poddaje krytyce tłumaczenie P. Hadot i pisze: „Dès lors, l’égalité avec Dieu lui appartient de droit: elle n’est pas pour lui une *rapina*. P. Hadot traduit: ‘une bonne fortune à garder jalousement’. L’expression reproduit fidèlement l’interprétation courante des Pères grecs. On peut cependant s’interroger sur sa justesse, dans le contexte où elle vient d’être employée. Le mot pourrait désigner une rapine, un larcin, un bien injustement conquis [...]. Mais, en bon rhéteur, Victorin sait aussi faire jouer les divers sens possibles d’un terme ou d’une expression. En effet, dans le commentaire parallèle de l’épître aux Philippiens, il s’oriente dans une direction toute différente”. Por. FlpKom 2, 6-8, ŻMT 13, s. 262-263. Gori zgadza się z Grelot odnośnie do znaczenia słowa *rapina* w komentarzu, ale nie zajmuje stanowiska wobec tłumaczenia Hadot (por. tamże). Różne znaczenia słowa *rapina* – por. wspomniany artykuł Grelota, zwłaszcza s. 920-922. 1009-1024.

Ojciec i Syn posiadają różne substancje, skoro są współistotni (*homoousioi*)⁶⁰.

5. Podsumowanie i krótka ocena recepcji wyrażenia *hómoios kat ousían*

W liście synodalnym z Ancyry z 358 r. Bazyli z Ancyry stosuje pojęcie *ousía* jako termin indywidualizujący, czyli noszący w sobie znamiona późniejszego rozumienia słowa *hypóstasis*. Wyrażeniem „podobny pod względem *ousii*” chce wyrazić prawdę o Bogu Ojcu i o Synu, że zarówno jeden, jak i drugi jest Bogiem i zarazem jeden jest różny od drugiego, jak wynikałoby to jego zdaniem z tekstów biblijnych. Stanowisko Bazylego sprzeciwia się z jednej strony radykalnym poglądom ariańskim, z drugiej zaś strony – poglądom sabeliańskim. Krótko mówiąc, Bazyli wychodzi od danych objawienia i ujmuje problem pastoralnie, jakkolwiek stara się również o rozumowe wyjaśnienie prawdy wiary przekazywanej w Biblii.

Tymczasem Mariusz Wiktoryn ujmuje problem filozoficznie i w oparciu o wypowiedzi biblijne pokazuje, że objawienie Boże potwierdza jego stanowisko w sprawie relacji Boga Ojca i Syna Bożego w odniesieniu do wyrażenia „podobny pod względem *ousii*”. Różnice w ujmowaniu relacji Osób Bożych pomiędzy Bazylim z Ancyry a Mariuszem Wiktorynem bazują na różnym rozumieniu przez nich podobieństwa. Dla Bazylego, jak się wydaje, podobieństwo pod względem *ousii* wyraża identyczność, która dopuszcza różnice. Dla Wiktoryna analiza filozoficzna wyrażenia „podobny pod względem *ousii*” pokazuje, że jest ono nie do przyjęcia, bo jest po prostu wewnętrznie sprzeczne. Jego zdaniem można mówić o „podobieństwie pod względem jakości”, ale nie można mówić o podobieństwie pod względem substancji dwóch równorzędnych bytów (ktoś podobny do człowieka pod względem natury oczywiście człowiekiem nie jest). Stąd dla Wiktoryna, ujmującego problem na poziomie filozoficznym, niemożliwa była akceptacja pojęcia *homoiousios* w odniesieniu do relacji Ojca i Syna już na poziomie logicznym, a nie tylko teologicznym.

Dla filozofa Mariusza Wiktoryna rozróżniającego zgodnie z myślą Porfiriusza jakości akcydentalne i substancjalne, mówienie o podobieństwie Syna do Ojca pod względem *ousii* (substancji) było absurdalne, gdyż o takim podobieństwie nie można w ogóle mówić. A jeśli ktoś tak twierdzi, to faktycznie utrzymuje, że jeden byt podobny do drugiego pod względem *ousii* jest w istocie swojej substancjalnie od niego różny. Stąd w odniesieniu do relacji osób Bożych Ojca i Syna, twierdzenie iż są oni podobni pod względem *ousii* oznacza, że Syn nie jest Bogiem, skoro jest podobny do Boga właśnie pod względem Jego istoty. Taka czysto filozoficzna analiza wyrażen stosowanych przez Bazylego z Ancyry, bez uwzględnienia jego intencji i kontekstu, w jakim je umieszczał, z konieczności prowadziła do ich odrzucenia.

Wyrażenie „podobny pod względem *ousii*” było nie tylko niefortunne, ale w istocie rzeczy nie rozwiązywało kwestii relacji w Bogu w sposób zadowalający, po-

⁶⁰ Por. AA IA, 41, 24-40: „unam esse substantiam, tres esse personas [...]. Relinquitur ergo modo quodam esse et ipsam et eandem. Non enim fas est dicere alterius esse substantiae patrem et filium”.

nieważ jasno wskazywało wyłącznie na rozróżnienie osobowe w Bogu, ale nie chroniło bóstwa Syna. Nic dziwnego, że nie znalazło entuzjastycznej akceptacji i od razu było wykorzystywane przeciwko Bazylemu. Trzeba dodać, że w jakimś sensie przyczynił się do tego i on sam, gdy za cel swojej teologicznej aktywności na synodzie w Ancyrze w 358 r. przyjął – jak się wydaje – jedynie wykazanie ponad wszelką wątpliwość różnicy osobowej jedynego Boga Ojca i Syna, niejako na boku pozostawiając problem bóstwa Syna, ponieważ herezją, z którą się borykał, był monarchianizm, a nie potępiony już od dawna w Aleksandrii arianizm. Tymczasem Mariusz Wiktoryn zakwestionował twierdzenie, iż Syn jest podobny do Ojca pod względem *ousii*, i to nie dlatego, że tylko pozornie dowodziło rozróżnienia osób Ojca i Syna, ale dlatego, że w ramach przyjmowanej przez niego filozofii neoplatońskiej, która, jak się okaże, szczególnie za pośrednictwem św. Augustyna zdominuje teologię na Zachodzie na wiele wieków, jest sprzeczne wewnętrznie i jako takie jest nie do przyjęcia.

W naszym kontekście można by jeszcze wspomnieć o problemie możliwości zrodzenia w Bogu w ujęciu Mariusza Wiktoryna. Omawiam to szerzej gdzie indziej⁶¹. Kandyd, fikcyjny rozmówca Wiktoryna, prezentował poglądy o niemożliwości zrodzenia w Bogu. Gdyby zrodzenie w Bogu było niemożliwe, to nie tylko nie byłoby potrzeby mówienia o Ojcu i o Synu, ale byłoby ono pozbawione sensu. Ponadto, według Kandyda, Bóg jest bez substancji, a zatem również mówienie o podobieństwie pod względem substancji w odniesieniu do Boga nie może być stosowane, bo Go po prostu nie dotyczy⁶². Wspomniane tu kwestie nie dotyczą bezpośrednio koncepcji *homojuzji* Bazylego z Ancyry i dlatego nie zostały szerzej rozwinięte.

Dyskusja na temat relacji Osób Bożych w połowie IV w. pokazuje brak precyzji terminologicznej, uniemożliwiający jednoznaczne wyrażenie werbalne wiary w tajemnicę Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego w taki sposób, aby nie popadać w żaden ze wspomnianych błędów. Zbytne podkreślanie różnicy Ojca i Syna prowadziło do arianizmu, zbytne zaś ich utożsamianie do sabelianizmu. Moim zdaniem list synodalny z Ancyry z 358 r. wpłynął pozytywnie na rozwój teologii w tym znaczeniu, że unaoczniał dwie rzeczy. Wskazał, że, po pierwsze, należy uściślić terminologię precyzując zakres znaczeniowy terminów *ousía* oraz *hypóstasis* odnoszonych do Osób Bożych. Po drugie, szukanie kompromisu pomiędzy poglądami skrajnymi w zasadzie prowadzi donikąd, bo zwolennicy skrajnych poglądów na powrót polaryzują proponowany kompromis poprzez jego skrajnie różne interpretacje.

Wyraźnie widać, jak w połowie IV w. brakowało także precyzyjnej terminologii dla mówienia o dwóch naturach w Chrystusie, która pozwalałaby równocześnie wyrazić prawdę, że Chrystus w swojej naturze ludzkiej jest w pełni człowiekiem, a w swojej naturze boskiej w pełni jest Bogiem. Wprawdzie Bazyl próbuje wyrazić to w słowach: „także Syn przed wiekami jest Bogiem, jako Syn Boży, jak i czło-

⁶¹ Por. A. Baron *Candidus, Marius Victorinus' fictitious friend, and his doctrine of the Logos*, „Theological Research” 1 (2013), s. 84nn.

⁶² Por. tamże, s. 87-88.

wiekiem jako syn człowieka”, ale dodaje, że „nie jest tożsamy z Bogiem Ojcem, który Go zrodził, podobnie jak i nie jest tożsamy z człowiekiem”⁶³. Bazyli stara się ująć Chrystusa, podobnie zresztą jak czyni św. Paweł, od strony Jego pełnej rzeczywistości bosko-ludzkiej i być może dlatego wyraża się w ten sposób, aby pokazać, że Chrystus nie jest tylko człowiekiem oraz że nie jest tylko Bogiem. Swoje myślenie oraz terminologię, powtórzmy to jeszcze raz wyraźnie, opiera na Biblii. To przecież nie on twierdzi, że Syn Boży został „uczyniony na podobieństwo ludzi” (Flp 2, 7) i „na podobieństwo grzesznego ciała” (Rz 8, 3), ale takie stwierdzenia znalazł w listach Pawła Apostoła. Jednakże z listów Pawłowych nie wynika, że wyrażenie „uczyniony na podobieństwo ludzi” miałyby wskazywać na to, że Chrystus nie był w pełni człowiekiem, gdyż problem dotyczy tu relacji chrystologicznej Syna Bożego do człowieka Jezusa z Nazaretu i w takim przypadku według Mariusza Wiktoryna można mówić o podobieństwie. Tymczasem omawiane stwierdzenie Bazylego o podobieństwie, jakkolwiek poparte słowami biblijnymi, dotyczy relacji trynitarniej Ojca i Syna, zaprzeczając prawdziwemu bóstwu Chrystusa, bo gdyby On był tylko podobny do Boga, to oczywiście, jak już zaznaczyliśmy, Bogiem by nie był. Podobnie, gdyby Chrystus był tylko podobny do człowieka, to człowiekiem w pełni by nie był. W tym właśnie tkwi niefortunność i błąd zastosowania wyrażenia „podobny pod względem *ousiōt*” dla oddania relacji trynitarniej w Bogu. W istocie rzeczy był to ciąg dalszy sporu o nową egzegezę Biblii, która od początku kontrowersji ariańskiej w IV w. musiała odpowiadać już nie tylko wewnętrznej logice tekstu biblijnego, ale także logice filozoficznej⁶⁴.

Dlatego z teologicznego punktu widzenia należy podkreślić, że pomimo nieprecyzyjnej terminologii Bazylego, jak się wydaje, prezentował ortodoksyjną wiarę w zmaganiu się z poglądami monarchianistycznymi swego poprzednika Marcelego. Podobnie wspomniany na początku synod w Aleksandrii w 323 r., sprzeciwiając się poglądom ariańskim, nie kwestionował wyrażenia ὁμοιος κατ' οὐσίαν, ale jego zaprzeczenie. Jednakże Mariusz Wiktoryn zauważył, że Bazyli błędnie werbalizował swoją wiarę, bo z filozoficznego punktu widzenia wyrażenie „podobny pod względem *ousiōt*” jest po prostu nie do przyjęcia i dlatego należało je odrzucić.

Poglądy Bazylego z Ancyry i historia ich recepcji pokazuje zasadnie, że spory ariańskie w IV w. były wynikiem różnic światopoglądowych ich autorów i nawet gdy stosowali te same wyrażenia, to najczęściej inaczej je rozumieli. Najlepiej dowodzi tego spór o wyrażenie ὁμοιος κατ' οὐσίαν odnoszone do osób Bożych Ojca i Syna. Jedni poszukiwali jego uzasadnienia w Biblii, ponieważ uważali, że dobrze wyraża relację Syna do Ojca, gwarantując ich osobowe rozróżnienie oraz równość w bóstwie, inni zaś odrzucali je jako wewnętrznie sprzeczne lub negujące bóstwo Syna. Pozostaje mieć nadzieję, że poglądy zarówno jednych, jak i drugich wyrastały z troski o

⁶³ Synod w Ancyrze (358), *List synodalny = Panarion*, 73, 9, SCL 1, s. 218.

⁶⁴ Pisze o tym szerzej E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2004, szczególnie s. 178nn.

poprawną werbalizację wyznawanej wiary oraz z przyjmowanych założeń filozoficznych i światopoglądowych.

Dla każdego współczesnego teologa nie uwzględniającego w swoich poszukiwaniach dogmatycznych środowiska analizowanych wypowiedzi, niech nie pozostanie bez znaczenia i to, że pochopne i nieprzemyślane oskarżanie biskupa Bazylego z Ancyry o nieortodoksję w związku z wyrażeniem *ὁμοίος κατ' οὐσίαν* może się okazać równoczesnym oskarżaniem o nieortodoksję synodu w Aleksandrii w 323 r., który umieścił je w swoich dokumentach, jakkolwiek w zupełnie innym kontekście teologicznym.

Pełna prezentacja poglądów Bazylego z Ancyry na temat wyrażenia „podobny pod względem *ousi*” domagałaby się uwzględnienia i przeanalizowania nie tylko *Listu synodalnego* z Ancyry z 358 r., ale także jego listu napisanego wspólnie z biskupem Jerzym w 359 r., w którym wyjaśnia i precyzuje swoje stanowisko na temat znaczenia słów *ousía* i *hypóstasis* oraz relacji Boga Ojca do Jednorodzonego. Jednakże do krytyki homojuzji zaprezentowanej przez Mariusza Wiktoryna, która była przedmiotem naszego zainteresowania, ze względu na jej charakter filozoficzny, a analizowanie innych dzieł i wypowiedzi Bazylego, nie wniosłoby, jak się wydaje, niczego nowego.

Streszczenie

Celem artykułu jest omówienie argumentacji Mariusza Wiktoryna przeciwko homojuzjanom w jego traktatach teologicznych *Adversus Arium*. Na wstępie omówiono krótko w aspekcie teologicznym znaczenie wyrażen *hómoios kat'ousían* and *homoiousios* przed synodem w Ancyrze w 358 r. oraz w interpretacji Bazylego z Ancyry, w oparciu o zachowany list synodalny z tegoż synodu u Epifaniusza z Salaminy w *Panarionie* 73, 2-11. Wyrażenie *hómoios kat'ousían* pojawia się w dokumentach kościelnych w odniesieniu do relacji Boga Ojca i Syna już w 323 r. w *Posynodalnym liście Aleksandra*, biskupa Aleksandrii w kontekście obrony bóstwa Syna Bożego przeciwko błędom arianizmu. Bazyli z Ancyry posługiwał się nim przeciwko błędom monarchian. Następnie omówiona jest twórczość Mariusza Wiktoryna związana z pojawieniem się w Rzymie tzw. dokumentów homojuzjańskich. Omówione kwestie wstępne stanowią tło historyczne i teologiczne dla argumentacji Mariusza Wiktoryna przeciwko homojuzjastom i pokazują dobitnie, że w połowie IV w. brakowało precyzyjnej terminologii trynitarniej. Dla Mariusza Wiktoryna wyrażenie „podobny pod względem *ousi*” odnoszone do relacji Ojca i Syna jest nie do przyjęcia, bo z punktu widzenia filozoficznego pozostaje po prostu wewnątrznie sprzeczne. Wiktoryn w duchu filozofii neoplatońskiej rozróżnia za Porfiriuszem jakości akcydentalne i substancjalne. O podobieństwie można mówić wyłącznie w odniesieniu do jakości akcydentalnych. Mówienie o podobieństwie Syna do Ojca pod względem *ousii* (*substancji*) w każdym razie poświadczałoby różnicę substancjalną Ojca i Syna, czyli krótko mówiąc zaprzeczałoby bóstwu Syna.

Słowa kluczowe

Bazyli z Ancyry, Mariusz Wiktoryn, homojuzjanie, doktryna o Trójcy Świętej, podobieństwo natury Syna do Ojca, *hómoios kat'ousían*, *hómoiousios*.

The criticism of the Basil of Ancyra's theory about homoiousía by Marius Victorinus (abstract)

The aim of this article is to discuss the arguments of Marius Victorinus against the homoiousians in his theological treatises *Adversus Arium*. At the outset, it has briefly discussed in the theological context the significance of expressions *hómoios kat'ousían* and *hómoiousios* before the Synod of Ancyra in 358 and the Basil of Ancyra's interpretation, based on the preserved synodal letter of the same synod in *Panarion* 73, 2-11 of Epiphanius of Salamis. Then it has discussed the work of Marius Victorinus in Rome after the emergence of so called homoiousian documents. In the middle of the fourth century it lacked a precision in the trinitarian terminology. Marius Victorinus doesn't accept to refer the phrase „similar in ousía” to the relationship of the Father and the Son, because it's simply inconsistent from the philosophical viewpoint. In the spirit of neoplatonic philosophy Victorinus distinguishes after Porphyry the accidental and substantial qualities. The similarity exists only in category of the accidental qualities. In any case, the talking about the similarity of the Son to the Father in terms of *ousía* (*substance*), would confirm the substantial difference between the Father and the Son, which, in short, would deny the deity of the Son.

Key words

Basil of Ancyra, Marius Victorinus, homoiousians, Holy Trinity, similarity of the nature of the Father and the Son, *hómoios kat'ousían*, *hómoiousios*.

Bibliografia

Tekst źródłowy

Henry P., *Marii Victorini opera*. 1. *Opera theologica*, Vindobonae 1971, CSEL 83/1.

Gori F., *Marius Victorinus opera*. 2. *Opera exegetica*, Vindobonae 1986, CSEL 83/2.

Hadot P., *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, texte établi par P. Henry, introd., trad. et notes par P. Hadot, Paris 1960, SCh 68-69.

Opracowania (układ chronologiczny)

Baron A., *Candidus, Marius Victorinus” fictitious friend, and his doctrine of the Logos*, „Theological Research” 1 (2013), s. 79-94.

Baron A., *Tajemnica Trójcy Świętej w ujęciu Mariusza Wiktoryna*, „Studia Bobolanum” 3 (2011), s. 25-40.

Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, SCL 1, s. 210-224 (przekład polski tekstu synodu w Ancyrze w 358 r. A. Baron).

Baron A., *Mariusz Wiktoryn - człowiek i jego dzieło. Wprowadzenie do dzieł egzegetycznych*, Kraków 1999, ŻMT 13, s. 5-82.

- Baron A., *L'inno cristologico Phil. 2, 5-11 nell'esegesi di Mario Vittorino. Studio analitico*, Roma 1994, ss.140.
- Simonetti M., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, 2, ed. A. Mondadori, Milano 1986, s. 158-179. 565-570.
- Clark M. T., *Introduction*, w: *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity*, Washington 1981, s. 1-44.
- Simonetti M., *La crisi ariana*, Roma 1975, s. 211-267.
- Ziegenaus A., *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972, Münchener Theologische Studien, 41; recenzja: RHE 73 (1978), s. 666-669.
- Simonetti M., *All'origine della formula teologica uno essenza / tre ipostasi*, „Augustinianum” 14/1 (1974), s.173-175.
- Hadot P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971.
- Hadot P., *Porphyre et Victorinus*, 1-2, Paris 1968.
- Gummerus J., *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900, s. 121n. (analizuje dokumenty homojuzańskie).

Alicja Żyłka*

PODOBIENSTWO DO BOGA W FILOZOFII PLATONA I W REINTERPRETACJI FILONA Z ALEKSANDRII

Artykuły w niniejszym zeszycie dotyczą sporów chrystologicznych IV wieku, z wyszczególnieniem poglądów Bazylego z Ancyry. W owych czasach pojęcie podobieństwa do Boga odgrywało bardzo ważną rolę. Pojawia się w wyznaniach wiary alternatywnych względem *credo* nicejskiego, jak również w komentarzach do niego.

W IV w. na polu rozważań teologiczno-filozoficznych istotne były reinterpretacje filozofii Platona. W oparciu o jego pisma, a także pisma i komentarze jego następców, prowadzono refleksję teologiczną i tworzono chrześcijańską doktrynę. Widząc w świecie doczesnym same tylko cienie prawdy oraz wskazując człowiekowi cel odwieczny, trwałe, prawdziwe i w najwyższym stopniu duchowe – Boga, platonizm współuczestniczył w kształtowaniu się w chrześcijaństwie tego głęboko duchowego wymiaru, nakierowanego na kontemplację pozamaterialnego świata.

Aby uściślić i doprecyzować temat tych rozważań, należy najpierw określić zakres pojęciowy, jakim posługuje się Platon do opisu tej najwyższej rzeczywistości. Nie jest to łatwe, gdyż filozof nie stworzył zamkniętego systemu, a pojęciami posługiwał się z dużą dowolnością, co było spowodowane samą konstrukcją języka starożytnych Greków. Tak więc tym, co jest w świecie najdoskonalsze, co jest zarówno wzorem, jak i celem wszechrzeczy, to świat idei – bytów niematerialnych, duchowych, doskonale dobrych i mających w sobie pełnię prawdy. Idee jednak niczego nie stwarzają, są bowiem „jedynie” wzorami. To oczywiście nie stoi w sprzeczności z ich absolutnością, gdyż z nauki Platona nie wynika, aby byt absolutny musiał posiadać moc stwórczą. Posiada ją Bóg (bądź też bogowie – filozof zamiennie używa liczby mnogiej i pojedynczej), Architekt lub Demiurg – wszystkie te pojęcia odpowiadają bytowi (lub bytom) także doskonale dobremu, niematerialnemu, który posiadając pełnię wiedzy o świecie idei, kierując się pragnieniem pomnażania dobra, utworzył świat na podobieństwo i według wzoru owej najpiękniejszej rzeczywistości.

Tematem niniejszego artykułu jest właśnie platońska koncepcja podobieństwa bytów utworzonych do Boga i świata idei, a także jej reinterpretacja w myśli Filona z Aleksandrii.

* Mgr Alicja Żyłka – doktorantka z filozofii w Akademii *Ignatianum* w Krakowie; e-mail: ala.zylka@gmail.com.

Koncepcja platońska

W dialogu *Timajos* Platon rozważa początki i budowę wszechświata oraz cel jego istnienia, zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym. Chce dociec przyczyny powstania świata, czyli odkryć zasady, według której Demiurg urządził świat, oraz poznać jego ostateczne przeznaczenie.

Fundamentalną przyczyną utworzenia świata jest, według Platona, dobroć Boga. Z niej wynika wolność od zazdrości: „kto jest dobry, nie odczuwa nigdy żadnej zazdrości wobec nikogo. Wolny zatem od niej [Bóg] bardzo pragnął, aby wszystko było, ile możliwości, podobne do niego”¹. Absolutność dobra leży u podstaw wszelkiego istnienia, zarówno duchowego, jak i materialnego. Dobro, jako naczelną zasadą, było przyczyną decyzji Boga o utworzeniu świata, gdyż to, co absolutnie dobre, pragnie pomnażać swoje dobro i wydawać je poza siebie, aby objąć nim wszelki byt: „Bóg chciał, aby wszystko było dobre, a nie było żadnego zła, o ile to możliwe”². Świat jest zatem podobny do Boga już od momentu zbudowania, gdyż owo *podobieństwo* (*homoioōma*) było przyczyną tworzenia i zasadą stworzenia świata. Filozof stwierdza, że najlepsza istota zawsze czyni to, co jest najpiękniejsze, i nie istnieje żaden powód, aby było inaczej³.

Utworzony świat ciągle jest jednak tylko podobny do Boga, natomiast nigdy tożsamy. Platon uznał, że niemożliwe jest, aby to, co absolutnie doskonale zbudowało inny byt, tak samo doskonały. Tak jak niemożliwym jest, aby to, co zostało utworzone, było absolutnie doskonałe⁴. Zatem zbudowanie świata podobnego do doskonałości jest tym, co Bóg uczynił najlepszego.

Platon wyklucza tworzenie na podobieństwo rzeczy złożonej, czyli niedoskonałej, gdyż to, co niedoskonałe nie może być piękne. Nawet jeżeli świat składa się z części, czyli nie jest jednością, to podobieństwo do tego co idealne dotyczy wszechświata jako całości⁵. Każda cząstka tworzonego bytu ma w sobie coś boskiego i stanowi jedność wraz z całym światem. „Gdy zatem Bóg zdecydował utworzyć świat najpodobniejszy do najpiękniejszej spośród istot myślących, złożył jedną istotę żyjącą widzialną, ogarniającą wszystkie twory, które są z nim spokrewnione”⁶.

Pierwszym dziełem Demiurga jest Dusza świata, która z racji swojego pochodzenia także posiada boski fundament. „Dusza [...] rozpoczęła od boskiego początku swe życie niewygasłe i rozumne przez całe trwanie czasu”⁷. Dzięki pierwotnemu zrodzeniu jest najbardziej podobna do Boga, zatem jest najdoskonalszym z utworzonych bytów. Jako niematerialna oplata cały świat, by dzielić się z nim swoją bosko-

¹ Platon, *Timajos*, 29 e, tł. P. Siwek, Seria: *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Warszawa 1986.

² Tamże, 30 a.

³ Por. tamże, 30 b.

⁴ Por. tamże, 37 c-d.

⁵ Por. tamże, 30 b-c.

⁶ Tamże, 30d-31a.

⁷ Tamże, 36e.

ścią. Niewygasłe życie duszy oznacza życie nieśmiertelne, nieskończone, wiecznie trwające⁸ – a jakim lepszym przymiotem, obok absolutnej dobroci, mogą bogowie obdarować swoje dzieła, jeśli nie nieśmiertelnością? W *Uczcie* Platon wkłada w usta Diotymy stwierdzenie, że przedmiotem miłości nie jest samo posiadanie dobra, lecz wieczne jego posiadanie⁹. Można rozszerzyć ten wniosek na ogólną ontologiczną prawdę o bycie w platońskim systemie, że prawdziwym jest byt dobry i wieczny, wiecznie dobry, nieskończony w czasie i w swojej dobroci. Bogowie podzielili się z wszystkimi duchowymi istotami swoją nieśmiertelnością, aby dobroć, która otrzymała jednostkowe istnienia w utworzonych bytach, nie musiała ujrzeć swego końca, lecz by mogła istnieć wiecznie przez całe trwanie świata. Zatem tym, co warunkuje boskość rzeczy utworzonych, jest wieczne trwanie w dobru, wieczna jego kontemplacja i nieskończone istnienie dobrej duchowej istoty.

Dusza świata objawiła się w doskonałości wszechświata i jego boskiej harmonii, o których człowiek zapomniał w wyniku narodzin w świecie materialnym, a które powinien na nowo poznać. Rozważając je,

upodabnia się do przedmiotu rozważanego, zgodnego z naturą pierwotną, a po upodobnieniu się do niego osiągnie, obecnie i na przyszłość, cel tego najlepszego życia, które bogowie dali ludziom¹⁰.

Upodobnienie się do „przedmiotu myśli zgodnego z naturą pierwotną” oznacza tutaj upodobnienie się do harmonii doskonałego wszechświata, czyli do Duszy świata. Nie ma żadnej nieścisłości w tym, że Platon w jednym miejscu mówi o upodobnieniu się do Boga, a w innym o upodobnieniu się do wszechświata, gdyż wszechświat jako całość posiada boską doskonałość. Wszechświat jest bowiem dziełem Boga, które uczynił On na obraz najpiękniejszych przedmiotów myśli, czyli idei. Upodobnienie do harmonii całego świata jest zatem upodobnieniem do Boga. Stanowi to cel życia i przeznaczenie duszy, nadane przez bogów.

Urządzenie świata nie było dla Demiurga końcem działalności:

Gdy Ojciec, który zrodził świat, zauważył, że on się porusza i żyje – ten świat, który stał się obrazem bogów wiecznych – uradował się i pełen radości zaczął się zastanawiać, jakby go jeszcze bardziej upodobnić do modelu¹¹.

Bóg utworzył świat podobny do siebie, który ciągle jeszcze chce do siebie upodabniać. Nie oznacza to, że świat, który zbudował, nie jest dostatecznym obrazem Jego doskonałości. Być może Platon chciał tutaj podkreślić wieczną aktywność Boga w Trosce o świat, który utworzył. Dobroć Boga nie może ujawniać się tylko w jednym akcie, u początku czasu. Absolutność dobra oznacza dla Platona wieczne urzeczywistnianie dobra, które nigdy nie może ustawać; oznacza nieskończone nasycanie świata dobrem. Skoro najlepszym, co Demiurg mógł uczynić, było zbudowanie

⁸ Por. Platon, *Fajdros*, 245c.

⁹ Por. Platon, *Uczta*, 206a.

¹⁰ Platon, *Timajos*, 90d.

¹¹ Tamże, 37c-d.

świata na swoje podobieństwo, to najlepszym, co po utworzeniu może czynić, to nieustanne upodabnianie świata do siebie.

W dialogu *Teajtet*, traktującym o dochodzeniu do wiedzy, Platon także porusza ten problem:

zginąć zło nie może, musi zawsze istnieć jakieś przeciwieństwo dobra. U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku¹².

Upodobnienie także w tym stwierdzeniu jest traktowane jako cel, który posiada w sobie dobro i piękno, dzięki czemu możliwe jest zrealizowanie jeszcze w tym życiu przejawów tychże wartości – przywołanych tutaj sprawiedliwości i pobożności.

Bardzo ważne jest również sformułowanie „upodobnienie się do boga, według możliwości”. Oznacza ono, że utworzone byty nie muszą robić czegoś niedostępnego i nieosiągalnego; czegoś, co wykracza poza ich możliwości. Mogą stać się podobne do Boga, ponieważ jest im to dostępne. Boskość jest osiągalnym ideałem dla każdej utworzonej istoty. Możliwość dostąpienia tego stanu bezsprzecznie wiąże się z otwartością: oto Bóg w swojej nieskończonej dobroci jest otwarty na powtórne przyjęcie wszystkiego, co zbudował. Tworząc świat podobnym do siebie, dał mu także zdolność poznania i powrotu do siebie, co już czyni świat w pewnym stopniu doskonałym i pokrewnym Bogu. Relacja Demiurga do jego dzieł ma właśnie taki fundament: otwartość, którą ma Bóg, i możliwość powrotu, którą posiadają rzeczy utworzone.

Autorzy podejmujący problem podobieństwa do Boga w myśli Platona rozważają problem dwutorowo: podobieństwo człowieka do Boga ze względu na rozumność człowieka i idące za tym szczególne jego miejsce w świecie, oraz podobieństwo całego wszechświata do Boga ze względu na pochodzącą od Demiurga „duszę świata”.

Stefan Brablec pisze, że platoński Sokrates doszedł w *Filebie* do teleologicznego poglądu na świat ze względu na człowieka, który „jako istota rozumna powinien dążyć do poznania swego stwórcy i do tego, aby się stać jemu podobnym”¹³. Cały dialog traktuje o podstawowym i absolutnym celu istnienia: dojściu do wiedzy o boskim rozumie (*nous*), idei dobra, świecie idei i Bogu. Pełnia istnienia leży zatem w noetycznym poznaniu i stawaniu się podobnym do Demiurga.

Interpretując *Timajosa* w duchu kosmologicznym, także Michał Heller podkreślił wagę i znaczenie podobieństwa świata do Boga. Według niego Platon twierdził, że na mocy podobieństwa do idei wzorczych, świat powinien być wieczny i nie-

¹² Platon, *Teajtet*, 176 a-b, tł. W. Witwicki, Kęty 2002.

¹³ S. Brablec, *Pojęcie Boga u Platona*, [w:] *X. Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Gimnazjum w Podgórzu za rok szkolny 1908*, Kraków 1908, s. 7.

zmienny „o ile pozwala na to jego natura”¹⁴. Dalej pisze, że Demiurg doprowadza „podobieństwo stwarzanego świata do wzorczych idei tak daleko, jak na to pozwalają możliwości niedoskonałego materiału”¹⁵. Mając na uwadze te ograniczenia, „platoński czas miał maksymalnie upodobnić stworzony świat do jego idealnych wzorów”¹⁶. Pełna realizacja idei w świecie fizycznym jest niemożliwa właśnie przez niedoskonałość tego świata, dlatego dla bytów utworzonych czas stanowi odpowiednik wiecznego trwania idei. Czy jednak jest możliwe pogodzenie upływającego czasu z podobieństwem do wieczności? Widoczne są tu nawiązania do staro-wschodnich wyobrażeń. Czas jest zamknięty niczym koło, a historia świata składa się z Wiecznych Powrotów. Platon przypuszczał, że po przyjęciu przez ciała niebieskie dokładnie tego samego układu, jaki miały u początku, cykl czasu zamknie się¹⁷. „Powtarzanie się zdarzeń jest szczytem podobieństwa do niezmiennej wieczności, jaki świat stworzony może osiągnąć”¹⁸ – pisze Heller. Należałoby tutaj nadmienić, iż Heller używa pojęcia stworzenia w duchu tradycji hebrajsko-chrześcijańskiej, a nie helleskiej, więc nie do końca oddaje filozofię Platona.

Stanisław Lisiecki omawia stwierdzenia Platona na temat podobieństwa różnych form istnienia do swoich wzorów. Według niego Platon mówi o ciele, które jest bardziej podobne do rzeczy widzialnych i z nimi spokrewnione, oraz o duszy, podobnej do rzeczy niewidzialnych i bardziej z nimi spokrewnionej¹⁹. Dusza w swoim bycie jest niezależna od ciała, pozostaje sama sobą, poznaje istotę rzeczy za pomocą rozumu i myśli oraz przenika do sfery odwiecznej i niezmiennej. Przebywa w świecie nadzmysłowym, czuje swoje pokrewieństwo z tym światem i może realnie pojąć byt prawdziwy. W okresie przebywania w ciele dusza ma nad nim przewagę i rządzi nim, a posiadając samowiedzę, posługuje się ciałem celem przeprowadzenia swoich zamierzeń²⁰.

Panowanie, to atrybut bóstwa, to coś boskiego; służenie zaś przypadało w udziale śmiertelnej ludzkości. Więc dusza podobniejsza jest do tego, co boskie, co nieśmiertelne, co myślą tylko uchwytne, co niezłożone i nie podlega rozkładowi i zawsze pozostaje równe sobie: czyli, dusza, w przeciwieństwie do ciała, które ulega zmienności, spokrewniona jest z ideami, z którymi obcowała w okresie swego prabytu²¹.

Według niego pokrewieństwo przejawia się w tym, że dusza, miłując mądrość i

¹⁴ M. Heller, *Timaios – filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze świata*, „Analecta Cracoviensia” 17 (1985), s. 116.

¹⁵ Tamże, s. 116.

¹⁶ Tamże, s. 118.

¹⁷ Por. tamże, s. 119.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. Platon, *Fedon*, 79 B; S. Lisiecki, *Nauka Platona o prabycie duszy*, Kraków 1927, s. 20.

²⁰ Por. S. Lisiecki, *Nauka Platona o prabycie duszy*, s. 20.

²¹ Tamże, s. 20-21.

prawdę, potrafi rozbudzić w sobie idee, oglądane niegdyś w życiu przedcielesnym²².

Upodobnienie do Boga może mieć także wymiar obecności i uczestnictwa bytu utworzonego w bycie doskonałym. Jak twierdzi Lisiecki, dany przedmiot jest piękny, ponieważ jest obecny w idei piękna i w niej uczestniczy²³. Z kolei dla Hellera istota będąca duszą świata sprawia, że dany byt utworzony jest obrazem pewnych idei i jest tym, czym jest²⁴.

Podobieństwo do najwyższej rzeczywistości przejawia się jeszcze w innym aspekcie bytu: w jego samoistności. Każda dusza posiada istotę samoistną, jednostkową, wyodrębnioną ze wszystkich bytów. Lisiecki pisząc o prabytciu duszy twierdzi, że „dusza ludzka musiała istnieć przed wcieleniem, musiała wieść żywot samoistny”²⁵. Musi taką mieć, ponieważ dusza tylko jako byt jednostkowy poznaje boskość wszechświata i kontemplując świat intelektualny, prowadzi się sama ku zbawieniu.

W *Państwie* Platon napisał, że jednostka musi się wyrzec prawa bytu samoistnego. Nie oznacza to, że sama w sobie nie posiada bytu samoistnego, a jedynie, że ma się go wyrzec na potrzeby tworzenia struktur państwa doczesnego, by utrzymać porządek społeczny²⁶. Byt jednostki pod względem duchowym jest bowiem całkowicie samoistny, niezależny i odrębny od reszty świata. Wyróżniając spośród całego społeczeństwa filozofów i przyznając im szczególne miejsce w państwie, Platon zaznacza, że oni jako jedyni już za życia uwalniają duszę od ciała. Filozof przyzwyczajają duszę do skupienia się w sobie poza ciałem tak, że ona już w tym życiu ma byt samoistny i nieskrępowany ciałem²⁷. Analizując pojęcie boskości człowieka u Platona, Étienne Gilson pisze o duszy filozofa, że „jest bogiem w swym własnym porządku [...], jest życiem niezniszczalnym; jest nieśmiertelna w swym porządku”²⁸. Upodobnienie do Boga przybiera zatem u Platona formę deifikacji duszy i odkrycia w niej boskiej godności. Dusza czyniąc się bardziej zgodna z boskimi ideami, staje się im podobna.

Platońska koncepcja podobieństwa do Boga jest dwuwymiarowa. Podobieństwo jako fundament dla zbudowania świata oraz upodobnienie jako ostateczny cel jego istnienia. Platon snuje opowieść o świecie przenikniętym boskością i ciągle się do Boga upodabniającym. I jeśli jest to najpiękniejszy akt, jakiego mogą dostąpić wszystkie rozumne byty, to jego koniec jawi się jako poznanie boskości wszechświata i mistyczny ogląd doskonałych idei. Upodabniając się do Boga, człowiek i wszystkie byty przemieniają siebie, ponieważ tylko będąc coraz bardziej podobnymi do Boga, mogą oglądać jego doskonałość. Wojciech Dzieduszycki w *Historii filozofii* pisze

²² Por. tamże, s. 83.

²³ Por. tamże, s. 9-10.

²⁴ Por. M. Heller, *Timaios - filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze świata*, s. 120.

²⁵ S. Lisiecki, *Nauka Platona o prabytciu duszy*, dz. cyt., s. 27.

²⁶ Por. tamże, s. 89.

²⁷ Por. tamże, s. 81.

²⁸ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 40.

wręcz o współistotności człowieka z ideami, ponieważ tylko wtedy będzie on miał możliwość poznania prawdy.

Rozważaliśmy, jak wielką rozkosz sprawia człowiekowi oglądanie piękna, dobra, prawdy. Musi tedy być człowiek współistotny z tymi ideami, musi poznawanie być jego istotą²⁹.

Można powiedzieć, że stan zwykłego istnienia nie jest przeznaczeniem utworzonych istot, bowiem szczytem bytu i bytowania jest poznanie i ogląd prawdy, czyli stan ciągłego zbliżania się do boskości na zasadzie upodobnienia.

Reinterpretacja Filona z Aleksandrii

Silna diaspora żydowska w Aleksandrii była w wysokim stopniu zhellenizowana. Studiowanie filozofii greckiej przez tamtejszych Żydów zrodziło potrzebę przedstawienia głównych treści żydowskiego Objawienia w języku tejże filozofii przy użyciu jej pojęć. Do tworzenia nowej teologii przyczynił się w ogromnym stopniu pisarz, który najprawdopodobniej nawet nie słyszał o Chrystusie i Jego wyznawcach. Był nim Filon (ok. 13 r. prz. Chr. – 41 r.), wykształcony Żyd, pochodzący z Aleksandrii. Podjął on trud przełożenia zasad religii żydowskiej na język grecki, co filozofowie chrześcijańscy wykorzystali do tworzenia własnej doktryny³⁰. Czyniąc to, Filon musiał posłużyć się pojęciami, które w języku greckim miały już określone znaczenie i kontekst – był to oczywiście kontekst idealistycznej filozofii Platona. Jednym z najważniejszych i podstawowych problemów, jaki rozpatrywał Filon w swoich pracach, była koncepcja Logosu – jego pochodzenia, przeznaczenia i roli, jaką objął w świecie.

Według Filona Logos jest pierwszym stworzeniem Boga. Jest On światem umysłowym, będącym niematerialnym wzorem podobnym do Boga, złożonym z samych duchowych idei. Jest doskonałym Jego obrazem, idealnym odwzorowaniem. Wszystko, co jest w Bogu, ma swoje odbicie w Logosie. Nie jest drugim Absolutem, posiada jedynie idealne do niego podobieństwo³¹. Filon określa Logos jako odzwierciedlenie Boga i prawzór wszechrzeczy, a także jako pieczęć prawzorów. W tej koncepcji cały wszechświat nie jest bezpośrednio podobny do Boga, lecz do boskiego Logosu³². Ten, jako najbardziej do Boga podobny, zawiera w sobie całe stworzenie, w nim istnieją wszystkie formy, według których został stworzony świat zmysłowy. Zatem świat materialny, będący naśladownictwem boskiego Logosu, dopiero przez to jest podobny do Boga.

Stwarzając najpierw świat rzeczywistości duchowych, zasadą świata idei

²⁹ W. Dzeduszycki, *Historia filozofii*, t. 1, Brody-Lwów 1914, s. 168 (pisownia współczesna).

³⁰ Por. H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, „Bobolanum” 2 (1991), s. 86.

³¹ Por. Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, 16-22, [w:] Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 36n.

³² Por. Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, 24-26; por. s. 38, przyp. 13.

uczynił Bóg siódemkę³³. Tyle jest właśnie rzeczywistości niecielesnych: niebo, ziemia, powietrze, pusta przestrzeń (otchłań), woda, duch (wiatr – pneuma) i światło, które jest określane jako umysłowy i niematerialny wzór słońca³⁴. Ojciec jest światłem sam przez się, zaś Logos jest obrazem i archetypem światła³⁵.

Henryk Pietras wskazuje na słowa Filona, gdzie pierwsze stworzenie Boga nazywane jest „pierworodnym Logosem”³⁶. Oznacza to Jego chronologiczne pierworództwo, które nadało Mu idealne podobieństwo do Bożego obrazu³⁷. Jako najstarszy syn „naśladuje drogi Ojca i nadaje kształt rzeczom wpatrując się we wzorce Jego archetypów”³⁸. Z pierworództwa wynika, że jest bytem najogólniejszym i zawiera w sobie cały świat umysłowy. Jest „miejszem idei”³⁹ lub też „miejszem samego Boga”⁴⁰ – jednak w innym miejscu mówi o Bogu, że sam jest dla siebie miejscem i nic Go nie może ogarnąć⁴¹.

W pierwszym stadium istnienia Logos jest umysłem Boga, Jego *nous*, w drugim stadium – sumą idei, ich miejscem oraz uzewnętrznionym, stwórczym pomysłem Boga. Logos nie jest tylko zbiorem idei do dyspozycji Boga, lecz mocą stwórczą lub jest wypełniony przez Boga niecielesnymi mocami⁴². Filon pojmował idee jako myśli Boga – inaczej niż Platon⁴³, dla którego idee istnieją niezależnie od Boga czy Demiurga. Urządzając świat, jest wpatrzony w idee jak w byty transcendentne, istnieją one pierwotnie w stosunku do Demiurga. O Demiurgu także nie można powiedzieć, że jest stworzony. U Platona bowiem pierwotność idei nie wyklucza niestworzonności Demiurga.

Logos jest też czasem identyfikowany z Mądrością, która w Księdze Przysłów mówi o sobie, że jest od początku i przed wiekami stworzona⁴⁴. Tak jak Logos, jest Ona „początkiem, obrazem i wizją Boga”⁴⁵. Pierworodny Logos sygnalizuje chrono-

³³ Por. tamże, 28-30.

³⁴ Por. tamże, 30-33.

³⁵ Por. H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 88.

³⁶ Filon z Aleksandrii, *De confusione linguarum*, 146, cyt. za: H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 87.

³⁷ Por. H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 88.

³⁸ Filon z Aleksandrii, *De confusione linguarum*, 63, cyt. za: H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 88.

³⁹ Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, 20, cyt. za: H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 88.

⁴⁰ Filon z Aleksandrii, *De confusione linguarum*, 96; tenże, *De migratione Abrahami*, 4.5, cyt. za: H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 88.

⁴¹ Por. tamże, s. 89.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. R. Radice, [Komentarz do:] Filone di Alessandria. *La Filosofia mosaica*, Milano 1987, s. 239-240.

⁴⁴ Por. Prz 8, 22.

⁴⁵ Filon z Aleksandrii, *Legum allegorie*, I, 43, cyt. za: H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 89.

logiczny porządek stworzenia, jednak jako zasada, *archē*, pojęta pozaczasowo rozszerza tę ideę w znaczący sposób. Logos jest Początkiem rozumianym jako Przyczyna istniejąca przed powstaniem czasu, czyli jest podstawą i fundamentem w całej ciągłości ontologicznej, a nie tylko w sensie czasowej pierwotności⁴⁶. Jeżeli istniał przed powstaniem czasu – jest to kolejny czynnik świadczący o doskonałym podobieństwie do Boga. Logos jest jedynym stworzeniem, będącym w tak bezpośredniej bliskości Boga, że istnieje pozaczasowo. Można wręcz stwierdzić, że jeżeli cokolwiek prócz samego Boga może istnieć przed powstaniem czasu, musi być Jemu podobne. Logos został przez to diametralnie odróżniony od reszty stworzonego świata i postawiony ponad nim.

Pierwotność Logosu Filon wyjaśnia na podstawie biblijnego opisu pierwszego dnia stworzenia. Ów pierwszy dzień Biblia nazywa „dniem jednym”, a nie chronologicznie pierwszym. Został on tak nazwany ze względu na pojedynczość świata umysłowego, który ma naturę jedności⁴⁷. Choć w innym miejscu, przy określaniu Logosu mianem „najstarszego z aniołów, jakby archaniola”⁴⁸, Filon pisze, że tylko Bóg jest jednością, zaś Logos jest wielością z uwagi na zawierane w sobie idee i moce. Objawianie się jako wielość w formie Logosu lub aniołów jest ważne dla tych, którzy nie są przygotowani, aby oglądać Boga bezpośrednio⁴⁹. Logos objawiony jako wielość jest różny od Boga, a jednak bliższy reszcie stworzeń, które cechuje złożoność. Nie jest drugim Absolutem, lecz jakby Bogiem dla świata. Logos jako jedność jest podobny do Boga – świadczy o tym zdolność Logosu do objawiania światu jedności Boga jedynie poprzez swoją istotę, posługując się swoją własną niezłożonością.

Idea Logosu jako obrazu Boga również ma swoje źródło w Biblii. Filon uważa, że skoro Bóg stworzył człowieka według swojego obrazu, musiał go wcześniej mieć. Dlatego nie Bóg, lecz obraz jest archetypem stworzenia. Bóg wykreował pierwotnie swój cień, który pozostaje Jego odzwierciedleniem, ale i prawzorem dla reszty bytów stworzonych⁵⁰.

Stworzona substancja sama przez się nie była jednak podobna Bogu. „Sama w sobie nie ma w sobie nic szlachetnego, ale może się stać wszystkim”⁵¹. Tym, co umożliwiła stworzonej naturze dojście do jedynego i najwyższego dobra, jest pochodząca od Boga łaska⁵². Pojawia się tutaj aspekt wolnej woli bytów stworzonych i możliwości, jakie posiadają – podobnie jak u Platona. Świat ma możliwość w sensie wolnościowym tj. może wybrać prawdziwe istnienie w świecie duchowym, czyli zbawienie, a może także zwrócić się do świata materialnego, oraz możliwość w sensie

⁴⁶ Por. H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 93-95.

⁴⁷ Por. Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, 34-36.

⁴⁸ Filon z Aleksandrii, *De confusione linguarum*, 146, cyt. za: H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 87.

⁴⁹ Por. H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, s. 93.

⁵⁰ Por. tamże, s. 90-92.

⁵¹ Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, 21-22.

⁵² Por. tamże, 23.

zdolności, tzn. stworzenie z pomocą łaski Boga ma dostęp do świata umysłowego, gdyż dojście do niego mieści się w zdolnościach istot stworzonych. Ten pogląd odnajdujemy w platonizmie, co zostało wykazane wcześniej.

Upodobnienie według możliwości odnosi się także do ograniczoności, jakie posiadają byty stworzone. Otrzymują one łaskę i dobroć Boga nie według Jego wielkości, gdyż ta jest nieskończona i nieograniczona, lecz według zdolności poszczególnych istot. Stworzenie nigdy nie byłoby w stanie przyjąć całego dobra Boga, bo jest to dobro absolutne, które wykracza poza to stworzenie. Bóg użycza swoich dobrodziejstw w takim stopniu, w jakim pozwalają na to zdolności istot⁵³. Tak więc już cząstka bożej łaski daje możliwość i wystarcza, aby byty stworzone urzeczywistniły dobro w sobie i poprzez to upodobniły się do Boga.

Streszczenie

Istnieje wyraźne podobieństwo między platońskim pojęciem duszy świata a Filonowym Logosem. Logos i dusza świata zawierają w sobie wzorce wszystkich rzeczy widzialnych, są pierwszymi dziełami Boga i prawzorami wszechświata, są też najdoskonalsze ze wszystkich rzeczy utworzonych. Nauka Platona pozwala jednak na szerszą interpretację pojęcia podobieństwa utworzonych rzeczy do Boga z uwagi na swój mistyczny charakter. U ojca idealizmu podobieństwo do Boga czy świata idei może przyjąć formę mistycznego zjednoczenia bytu ze Stwórcą. Filon w swojej koncepcji zdecydowanie nie tworzy idei Logosu równego Bogu. Pomimo wychowania w kręgu kultury hellenistycznej, żydowski monoteizm Filona jest tu niezwykle istotny, ponieważ wyklucza możliwość zrównania z Bogiem jakiegokolwiek innego bytu. Bóg jest Pierwszą Przyczyną wszechrzeczy i jest niestworzony. Mądrość Boga, Obraz, Początek – jak określa się Logos Boga – pomimo że posiadają boskie cechy, są stworzeniami Boga, które pozostają do Boga podobne, lecz nigdy nie tożsame, współistotne czy Jemu równe. W tym podobieństwie Logos jest najbardziej uprzywilejowany, najbardziej bliski swojemu archetypowi i wzorowi, jakim jest Bóg. W myśli chrześcijańskiej atrybuty Logosu u Filona przenoszą się na Syna Bożego. Stąd idea podobieństwa, obecna u Platona i odniesiona przez Filona do Logosu, mogła wydawać się chrześcijanom odpowiednia, by za jej pomocą mówić o relacji Syna do Boga.

Słowa kluczowe

Platon, Filon z Aleksandrii, filozofia, Logos, Syn Boży, obraz Boży, podobieństwo do Boga, nauka o Trójcy Świętej.

A likeness to God in the Plato's philosophy and in the Philo of Alexandria's reinterpretation (abstract)

There is a clear similarity between the platonic conception of the soul of the world and the Philo's Logos. Logos and soul of the world contain the patterns of all visible things, they are the first works of God and archetypes of the whole universe, also the

⁵³ Por. tamże.

most perfect of all created things. In the Plato's philosophy the likeness to God or to the world of ideas can take the form of mystical union of created being with its Creator. Philo in his conception doesn't create the idea of the Logos, who is equal to God. Despite his education in the Hellenistic culture, the Philo's Jewish monotheism is so important, because it excludes the possibility of alignment with God by any other being. God is the First Cause of all things and Uncreated. The wisdom of God, the Image, the Beginning, despite that they have divine qualities, they are creatures of God, which are similar to God, but never identical, neither consubstantial nor equal to Him. The Logos in its likeness is the most privileged, the most close to its archetype, which is God. In Christian thought the attributes of Philo's Logos are transferred to the Son of God. Therefore the idea of similarity, present in the Plato's thought, and referred by Philo to the Logos, was used by Christians to talk about the relationship of the Son to the Father.

Key words

Plato, Philo of Alexandria, philosophy, Logos, Son of God, image of God, likeness to God, Holy Trinity.

Bibliografia

- Brablec S., *Pojęcie Boga u Platona*, [w:] *X. Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Gimnazjum w Podgórzu za rok szkolny 1908*, Kraków 1908.
- Dzieduszycki W., *Historia filozofii*, t. 1, Brody-Lwów 1914.
- Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, [w:] Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. 1., tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Gilson E., *Bóg i ateizm*, tł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996.
- Heller M., *Timaios - filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze świata*, „Analekta Cracoviensia” 17 (1985), s. 111-123.
- Lisiecki S., *Nauka Platona o prąbycie duszy*, Seria: *Z historii i literatury*, Kraków 1927.
- Pietras H., *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, „Bobolanum” 2 (1991), s. 86-98.
- Platon, *Fajdros*, [w:] Platon, *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Platon, *Teajtet*, tł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Timajos*, tł. P. Siwek, Seria: *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, [w:] Platon, *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Radice R., [Komentarz do:] Filone di Alessandria. *La Filosofia mosaica*, Milano 1987.

Leon Nieścior OMI*

BAZYLI Z ANCYRY – BIOGRAFIA I BIBLIOGRAFIA

Minione tysiąc sześćset pięćdziesiąt lat od śmierci Bazylego z Ancyry jest dobrą okazją do przypomnienia działalności kościelnej i teologicznej tego biskupa, który w zamięcie i rozterkach swego czasu zabrał głos, by godzić spierające się strony. W historii przetrwała jego wypowiedź w dwóch kwestiach – o relacji natury Syna do Ojca oraz o dziewiczej ascezie. Poza biografią zamieściliśmy poniżej bibliografię obejmującą całość, w miarę możliwości, współczesnych badań nad tym pisarzem.

Biografia

Bazyli, biskup Ancyry, w 336 r. został następcą złożonego z urzędu biskupa Marcellego. Sozomen pisze o nim, że był *znakomitym mówcą i mężem sławnym z uczoności* (*Historia Kościoła, II, 33*). Wraz z Grzegorzem z Laodycei przewodził w 358 r. na synodzie w Ancyrze homojużjanom, mając nadzieję na pojednanie w Kościele. Synod biskupów wschodnich w 359 r. w Seleucji zaakceptował formułę Bazylego o podobieństwie natur Ojca i Syna. Cesarz Konstancjusz najpierw zaaprobował formułę, potem wycofał się na rzecz bardziej ogólnikowej, potwierdzającej w zasadzie arianizm. W tym momencie arianizm odnosił najpełniejszy tryumf. W aluzji do wydarzeń tego okresu św. Hieronim wypowiedział słynne zdanie: „świat cały wydał jęk zgrozy, stwierdzając, że jest ariański” (*Dialogus contra Luciferianos, 19*). Biskup proariański Akacjusz zwołał w 360 r. synod do Konstantynopola, który złożył z urzędu i skazał na banicję biskupów wyznających homojużjanizm: Bazylego z Ancyry, Eustacjusza z Sebasty i Eleuzjusza z Kyziku. Podobnie na Zachodzie złożono z urzędu biskupów wyznających współistotność Ojca i Syna. Bazyli został skazany na wygnanie do Illyrii, gdzie zmarł około 364 r.¹

Zachowała się krótka rozprawa napisana wraz z Grzegorzem z Laodycei o Trójcy Świętej. Jest to właściwie wyznanie wiary (*professio*) Bazylego, Grzegorza i ich zwolenników. Przechował je Epifaniusz z Salaminy, zamieszczając w rozdziale siedemdziesiątym trzecim swojej rozprawy pt. *Panarion (Apteczka)*, omawiającej

* Ks. dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW – profesor i kierownik Katedry Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

¹ Filostorgiusz, ariański historyk pierwszej połowy V w., twierdzi w *Historia ecclesiastica, V, 1*, że przed śmiercią Bazyli odwołał poglądy homojużjańskie.

współczesne mu herezje. Ponadto w tym samym rozdziale *Panarionu* znajdujemy *List synodalny* synodu w Ancyrze z 358 r., wydany przez zwolenników homojużji na czele z Bazylem. List jest dostępny w przekładzie ks. Arkadiusza Barona w *Dokumentach synodów od 50 do 381 r.*, wydanych w 37. tomie Źródeł Myśli Teologicznej.

Bazyli pozostaje również autorem pisma *O dziewictwie*. Hieronim ze Strydonu przypisywał ten utwór Bazylemu z Ancyry:

Bazyli, biskup Ancyry, lekarz, pisał przeciw Marcellusowi i O dziewictwie, i niektóre inne pisma, i za cesarza Konstancjusza wraz z Eustacjuszem z Sebasty był wodzem mecedońskiego stronnictwa (O znakomitych mężach, 89, W. Szoldrski, Warszawa 1970, PSP 6, s. 106n.).

Przez długi czas sądzono, że pismo zaginęło. Tymczasem dziełko o tym samym tytule *De virginitate* przez długi czas przypisywano Bazylemu Wielkiemu, biskupowi Cezarei. W 1905 r. włoski badacz Ferdynand Cavallera wysunął przypuszczenie, że autorem pisma jest Bazyli z Ancyry i napisał je przed 358 r., a więc przed synodem w Ancyrze i kontrowersjami wokół homojużjanizmu. Dziś powszechnie pismo to przypisuje się Bazylemu z Ancyry.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Bazyli z Ancyry, *Epistula synodica apud Epiphanium (Panarion, 73)*, K. Holl, Leipzig 1933, GCS 37, s. 268-284 (<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=146011> - dostęp 3.01.2015); [tekst. gr. i tł. pol.:] *List synodalny*, [w:] Epifaniusz z Salaminy, *Panarion, 73, 2-9*, A. Baron, [w:] *Dokumenty synodów od 50 do 381 r.*, Kraków 2006, ŹMT 37, s. 210-219.

Tenże, *Basilii ac Georgii Laodicensi et sociorum professio apud Epiphanium (Panarion, 73)*, K. Holl, Leipzig 1933, GCS 37, s. 284-295.

Tenże, *De virginitate*, PG 30, 669-809.

niekompletna wersja starosłowiańska z tł. francuskim:

A. Vaillant, *Le „De virginitate” de saint Basil. Texte vieux slave et traduction française*, Paris 1943.

tł. francuskie oryginalnej wersji greckiej:

Basile d’Ancyre. De la véritable intégrité dans la virginité. Trad. par C. Coudreau, introd. et notes par P. Miquel, Saint-Benoit 1981.

tekst grecki, tł. i obszerne, monograficzne opracowanie niemieckie:

A. Burgsmüller, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilus: Untersuchungen zum Brief „Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit”*, Tübingen 2005, ss. 477 [opublikowana praca dokt. na seminarium prof. S. Franka].

Opracowania

Barnes T., *The Crimes of Basil of Ancyra*, JThS 47 (1996), s. 550-554.

Camelot Th., *Les traités „De virginitate” au IV^e siècle*, [w:] *Mystique et Continence. Travaux scientifiques du VII^e Congrès d’Avon*, Paris 1952, s. 273-292.

Cavallera F., *Le „De virginitate” de Basile d’Ancyre*, „Revue d’histoire ecclésiastique”

- 6 (1905), s. 5-14.
- Christakis Chr. B., *Parthenía. The Teaching of the Cappadocian Fathers on Virginity*, London 1996.
- Cuesta J.J., *Los peligros de la gula y de la inedia en el „De la verdadera incorrupcion de la virginidad” del medico semiariano Basilio de Ancira*, *Miscelanea Comillas* 14 (1950), s. 189-197.
- Elm S., *„Virgins of God”: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994 [zwłaszcza s. 106-136 nt. homojużjańskiego ascetyzmu].
- Leroy F. J., *La tradition manuscrite du „De virginitate” de Basile d’Ancyre*, *OrChrP* 38 (1972), s. 195-208.
- Lienhard J., *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and „Sabellius”*, *„Church History”* 58/2 (1989), s. 157-167.
- Morales X., *Identification de l’auteur des citations néo-ariennes dans le Traité de Basile d’Ancyre*, *„Zeitschrift für Antike und Christentum”* 11/3 (2007), s. 492-499.
- Ritter A., *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, *„Theologische Rundschau”* 55/2 (1990), s. 153-187.
- Sabbah G., *Médecine, virginité et ascétisme chez Basile d’Ancyre. De la véritable intégrité dans la virginité*, [w:] *Hommages à C. Deroux: Prose et linguistique. Médecine*, éd. P. Defosse, Bruxelles 2002, Collection Latomus 267, s. 561-569.
- Schladebach J., *Basilius von Ancyra: Eine historisch-philosophische Studie*, Leipzig 1898, ss. 112.
- Stenson J. N., *Basil of Ancyra and the course of Nicene orthodoxy*, Oxford 1983, ss. 412 [praca dokt. dostępna w mikrofilmach].
- Stenson J. N., *Basil of Ancyra on the meaning of homoousios*, [w:] *Arianism. Historical and theological reassessments*, Cambridge 1985, s. 267-279 [rozdział z pracy dokt.].
- Teitler H., *History and Hagiography: The Passio of Basil of Ancyra as a Historical Source*, *„Vigiliae Christianae”* 50/1 (1996), s. 73-80.
- Vööbus A., *Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit*, *OrChr* 40 (1956), s. 69-77.
- Weedman M., *Hilary and the Homoiousians: using new categories to map the trinitarian controversy*, *„Church History”* 76/3 (2007), s. 491-510.
- Weedman M., *The polemical context and background of Hilary’s trinitarian theology*, Milwaukee 2004, ss. 254 [praca dokt. m. in. o wpływie Hilarego z Poitiers na Bazylego z Ancyry].
- Woods D., *The Martyrdom of the Priest Basil of Ancyra*, *„Vigiliae Christianae”* 46/1 (1992), s. 31-39.

PSEUDO-CYPRIAN
DO NOWACJANA

O TYM, ŻE NIE NALEŻY ODMAWIAĆ ŁASKI [PRZEBAČENIA] UPADŁYM
(CPL 76: Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum*)

Tł. Marek Konior*

Wprowadzenie

Anonimowy charakter dziełka nie sprzyjał zainteresowaniu badaczy autorem i wnikliwшему studium treści. Pismo stanowi dla współczesnych uczonych cenny materiał dla badania tekstów łacińskich Biblii przed *Wulgatą*. Powstałe może w Kartaginie, w klasycznych podręcznikach patrologii datuje się na lata 253-257, pomiędzy prześladowaniami za Decjusza i Waleriana. Pisarz podejmuje problem upadłych w wierze podczas represji i ich powrotu do Kościoła – podobnie jak autentyczne pismo św. Cypriana *De lapsis*. Autorstwo około dwudziestu traktatów określa się dzisiaj jako Pseudo-Cyprianowe. Wielu wzorowało się na Cyprianie, a ich pisma krążyły pod jego imieniem dla wzmocnienia autorytetu faktycznych autorów. Możliwe, że dziełko powstało po śmierci Cypriana w 258 roku.

Wydania tekstu

Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum*, G. F. Diercks, Turnhout 1972, CCSL 4, s. 137-152 (podstawa przekładu).

Th. C. Cyprianus, *Opera omnia. Pars 3. Opera spuria*, G. Hartel, Vindobonae 1871, CSEL 3/3, s. 52-69.

Anonymi tractatus *Ad Novatianum haereticum: Quod lapsis spes veniae non est deneganda*, J. P. Migne, Parisiis 1844, PL 3, 1205-1218.

Tłumaczenia

Anonymous, *Against Novatian. That the Hope of Pardon should not be denied to the Lapsed*. Transl. by R. E. Wallis, [w:] *Ante-Nicene Fathers*, 5, Buffalo 1886 [reedycja m.in. 2007], s. 655-663, revised and edited for New Advent by K.

* Mgr Marek Konior – absolwent teologii na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Przekład powstał jako część pracy magisterskiej na seminarium z t. patrystycznej u ks. dra hab. Leona Nieściora.

Knight (www.newadvent.org/fathers/0514.htm – dostęp dn. 2.01.2015).

Bibliografia

- Harnack A., *Patristische Miszellen. Zur Schrift Pseudocyprians (Sixtus II) Ad Novatianum*, Texte und Untersuchungen 20/3 (1900), s. 116-126.
- Grabisch J., *Die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum: ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Cornelius*, Breslau 1904, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 2/4, s. 257-285.
- Diercks G. F. *Some critical notes on Novatian's De bono pudicitiae and the anonymous Ad Novatianum*, „Vigiliae christianae” 25/2 (1971), s. 121-130.

Przekład

1. Gdy rozmyślałem sobie, gorączkując się w sercu do granic wytrzymałości, cóż wnienheim myśleć o [tych] godnych miłosierdzia braciach, którzy zranieni nie z własnej woli, lecz napadem szalejącego diabła, aż dotąd, to jest przez długi przeciąg czasu żyjąc, ponoszą karę, oto z naprzeciwka wyłonił się nowy wróg, przeciwnik owej miłości ojcowskiej, heretyk Nowacjan¹. On to nie tyle przeszedł obok leżącego ранego człowieka niczym kapłan albo lewita, jak zostało opisane w Ewangelii (por. Łk 10, 30-37), ale pod wpływem zmyślnego i nowego okrucieństwa, raczej dobił ранego, odbierając nadzieję zbawienia, zaprzeczając miłosierdziu Ojca i odrzucając pokutę brata. Zdumiewające, ileż okrutnych, zimnych i złych [rzeczy w jego postawie]! Jednak łatwiej ktoś dojrzy źdźbło w oku drugiego niż we własnym belkę (por. Łk 6, 41). Nas zaś, bracia najdrożsi, niech nie wzrusza ani nie przeraża otchłań głupoty tego wiarołomnego heretyka. Skoro zdecydował się na tak wielką zbrodnię niezgody i podziału i oddzielił się od Kościoła, nie zawahał się z bezbożną zuchwałością zrzucić na nas swoje winy. I chociaż sam siebie uczynił nieczystym, skalany brudem świętokradztwa, upiera się teraz, że to my jesteśmy nieczyści. Chociaż zostało napisane, że psy pozostaną na zewnątrz (por. Ap 22, 15), a apostoł [Paweł] poucza, że należy omijać owe psy, jak czytamy – powiada bowiem: *Strzeżcie się psów, baczcie na złych robotników* (Flp 3, 2) – to [on] nie zaprzestaje szczeniem wzbudzać swojej wściekłości i wilczym zwyczajem wybiera mroczną noc, by w ten sposób łatwo móc swoim dzikim okrucieństwem rozszarpywać w mrocznej jaskini wyrwane od pasterzy owce. Z pewnością o sobie i o swoich [uczniach], których gromadzi, rozpowiada, że są [jak] złoto. Nie wątpimy, że dezerterzy Kościoła, którzy sami uczynili się apostatami, bez trudu mogą zamienić się w złoto, ale w to złoto, w którym zostały napiętnowane pierwsze występki ludu izraelskiego (por. Wj 32, 2). Zresztą złote i srebrne

¹ Nowacjan – rzymski prezbiter i teolog, po wyborze Korneliusza na papieża (251 r.) stał się rzecznikiem bezkompromisowego rygoryzmu w sprawie *lapsi*, doprowadził do powstania sekty nowacjan i rozłamu w Kościele; był drugim antypapieżem w historii Kościoła. Nowacjan został ekskomunikowany wraz ze swoimi zwolennikami na synodzie zwołanym przez papieża Korneliusza w 251 r.

naczynia, które zostały zrabowane Egipcjanom (por. Wj 12, 35-36), pozostają w mocy Pańskiej, to znaczy w Kościele Chrystusowym; i gdybyś ty, Nowacjanie, pozostał w domu, może byłbyś cennym naczyniem, ale teraz zamieniłeś się w plewę i słomę i nic nie pojmujesz ani nie dajesz znaku skruchy.

2. Dlaczego szcycisz się zatem próżnymi rzeczami? [Dlaczego] idziesz za tym, co zgubne, a nie pożyteczne? Dlaczego, odkąd stałeś się uboższy, uważasz się za bogatego? Posłuchaj głosu Pańskiego w Apokalipsie, który słusznym napominaniem karci ciebie: *Ty, bowiem mówisz jestem bogaty i wzbogaciłem się i niczego mi nie potrzeba, a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęśny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi* (Ap 3, 17). Niech sobie święcie uważa, że posiada ten dostatek i bogactwo [płynące] z ubóstwa, kimkolwiek by on nie był; niech nie waha się, opuszczając Kościół Chrystusowy, w ślepym myśleniu iść sobie do owych przywódców podziału i sprawców niezgody². Ich to Jan nazywa antychrystami (por. 1 J 2, 18; 2 J 7), ich Ewangelista porównuje do plew (por. Mt 3, 12), a Chrystus Pan określa złodziejami i rozbójnikami, jak to sam wyraża w Ewangelii: *Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, ale wdziiera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem* (J 10, 1). Również w tym samym miejscu potwierdza: *Wszyscy, którzy przyszedli przede Mną, są złodziejami i rozbójnikami* (J 10, 8). A kimże są, jeśli nie dezterami w wierze i przestępcami w Kościele Bożym ci, którzy występują przeciwko porządkowi Bożemu?! Ich to Duch Święty słuszenie gani przez proroka Izajasza, mówiąc: *Wykonaliście wolę, ale nie ze mną związaną; zawarliście przymierze, ale nie na moim duchu oparte i w ten sposób dołożyliście grzech do grzechu* (Iz 30, 1). A cóż na to odpowiedzą ci najprzewrotniejsi [zwolennicy] Nowacjana, albo [mówiąc inaczej] tych paru najniezwyklejszych³? Wpadli oni w tak wielki szal głupoty, że nie mają szacunku ani dla Boga, ani dla człowieka. Tam sięga się po biskupstwo bezwstydnie i bez żadnych podstaw prawnych⁴, natomiast tutaj [u nas] rzeka się swojej stolicy i tronu [biskupa] powierzono przez Boga. A prawda tu [jest taka]: *Odrzucili mnie co do tego, żeby składać mi ofiarę; nie składają świętych ofiar [należnych synom Izraela, ani nie zbliżają się, by ofiarować święte świętych, ale odbiorą swoją hańbę za zaślepienie, w którym zbłądzili* (por. Ez 44, 10. 13. 22). Niech wystarczy kilka [tych słów, żeby] stwierdzić, kim oni są. Posłuchajcie więc, nowacjanie, którzy raczej [tylko] czytacie niebiańskie Piśma, niż je [również] rozumiecie, jeśli już ich nie przekręcacie. Wasze bowiem uszy

² Fragment adresowany do tych, którzy decydują się dołączyć do nowacjan. *Przywódcy podziału* to Nowacjan oraz być może Nowat – kapłan kartagiński, który przyjechawszy do Rzymu stanął u boku nowacjan.

³ W języku łacińskim gra słów: *infelicissimus (najniezwyklejszy) – felicissimus (najszczęśliwszy)*. Z Nowacjanem związanych było wielu duchownych, różnych stopni hierarchicznych. Na przykład pewnego diakona kartagińskiego, przywódcy antycyprianowego stronnictwa, ekskomunikował Cyprian, biskup Kartaginy.

⁴ Chodzi tu prawdopodobnie o rzymski Kościół po schizmie. Dodajmy, że Nowacjana oskarżano o przekupstwo w celu otrzymania godności biskupiej (por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 228).

zostały zamknięte, a serca zaślepione (por. Mt 13, 14), gdyż nie dopuszczacie światła [płynącego] z duchowych i zbawczych napomnień. Jak powiada Izajasz: *Słudzy Boga zostali zaślepieni* (Iz 42, 19). I słusznie *zostali zaślepieni*, ponieważ zamysł odszczerpieńców nie jest zgodny z prawem. To prawo wskazuje nam na jeden i jedyny Kościół; mianowicie zgodnie z nim za czasów Noego, przed potopem, została zbudowana przez Opatrzność Bożą arka (por. Rdz 6-7). W niej znajdujemy zamknięte nie tylko czyste zwierzęta, ale i nieczyste – [przypomnę] aby tobie, Nowacjanie, pokrótce odpowiedzieć. Sama tylko arka została ocalona, razem z tym, co w niej było. Reszta, która nie znalazła się w niej, zginęła w potopie. Z owej więc arki wypuszczono dwa ptaki, kruka i gołębicę. Kruk ten w rzeczy samej nosił obraz nieczystych ludzi i tych, którzy ze względu na [to, że szli] przestronną drogą po tym świecie, będą [przebywać] w ustawicznych ciemnościach (por. Mt 7, 13), jak również – przyszyłych apostatów karmiących się tym, co nieczyste, i tych, którzy nie zwracają się stamtąd w stronę Kościoła. Czytając zauważamy, że ten [kruk] został wypuszczony, ale już nie wrócił. Kogokolwiek by zastano podobnych do tego ptaka, to jest do ducha nieczystego, ci nie będą już mogli wrócić do Kościoła⁵. Zakaże im tego, choćby nawet chcieli [wrócić], Pan, który polecił Mojżeszowi mówiąc: *Wyrzuć precz poza obóz wszystko, co nieczyste i niestałe* (por. Lb 5, 2). Fakt, że gołębicę [zostaje] wysłana i zaraz wraca, wyjaśnia się tym, że nie znalazła [miejsca] odpoczynku dla swoich stóp. Noe przyjął ją do arki, a po siedmiu dniach, gdy powtórnie została wypuszczona, odebrał ją przynoszącą w dziobie liść oliwny (por. Rdz 8, 9-11).

3. A ja właśnie, najdrożsi bracia, nie bez trudów rozmyślając o tych [rzeczach], ani nie przystając na ludzką mądrość, ale – jak łaskawość Niebiańskiego Pana z korzyścią i pożytkiem dozwala wyrazić się naszym umysłem – mówię, że ona, to jest gołębicę, przedstawia samą sobie dwojaki obraz. Mianowicie pierwszy i najważniejszy, to jest duchowy, [który] powstał niegdyś, to jest u początku Boskiego zarządzenia. [Gołębicę] ukazała swoim dziobem sakrament chrztu, który został przewidziany dla zbawienia rodzaju ludzkiego, aby go sprawować, z niebiańskiego zamyśłu, tylko w Kościele katolickim. Trzy razy bowiem wypuszczona z arki, unosząc się w powietrzu ponad wodami, już wtedy oznajmiała sakramenty naszego Kościoła. Stąd zatem Chrystus Pan wydaje polecenie Piotrowi, ale i pozostałym uczniom, mówiąc: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (Mt 28, 19). Znaczy to, że ta sama Trójca, która za Noego działała pod postacią gołębicę, działa teraz duchowo w Kościele za naszym pośrednictwem.

4. Weźmy więc teraz pod uwagę drugą rolę gołębicę wypuszczonej z arki, mianowicie w czasie potopu, kiedy to wszyscy 'wpadli w bezdenną głębinę, gdy za-

⁵ Może dziwić taka surowość autora odnośnie do heretyków, skoro przecież staje w obronie „upadłych” i twierdzi, że nie należy im odmawiać łaski przebaczenia. Wszak nawet dla *lapsi* „najcięższego kalibru”, tzw. *sacrificati*, tych, którzy całkowicie wyrzekli się wiary, istniała możliwość rozgrzeszenia na łożu śmierci.

suwy niebios zostały otworzone nad ziemią z powodu ludzkich występków codziennie popełnianych przed Panem, jak powiada Mojżesz: *Kiedy Pan, Bóg, zobaczył, że coraz bardziej się mnożą na ziemi złe postęпки ludzi i że każdy codziennie z uporem obmyśla w swoim sercu złe działania, [...] rzekł: 'Zgładzę z powierzchni ziemi człowieka, którego stworzyłem, od człowieka po bydłęta i od płazów po ptactwo w przestworzach'* (Rdz 6, 5-7). Gołębicę zatem wypuszcza się z arki w czasie kataklizmu, gdy woda ogarnia gwałtownie cały obszar ziemi.

5. Jak wyżej stwierdziliśmy, owa arka, którą chłostały to z jednej, to z drugiej strony tak bardzo spiętrzone wody, nosiła [w sobie] obraz Kościoła. Dlatego tamten potop, który miał miejsce za Noego, był obrazem prześladowania, które niedawno rozprzestrzeniło się na cały świat. Natomiast załamujące się ściany wód, wzbierające i piętrzące się ze wszystkich stron, oznaczają ludzi, którzy odłączyli się po to, aby pustoszyć Kościół, jak to Apokalipsa poucza mówiąc: *Wody, które zobaczyliście, to ludzie, narody i królestwa* (Ap 17, 15). Owa zaś gołębicą, która nie mogła znaleźć spoczynku dla swoich stóp, nosiła [w sobie] obraz upadłych⁶, którzy zgrzeszyli zapominając o Bożych wyrokach lub po prostu nie znając [ich], albo też zuchwale przemilczając. Pan zapowiedział w Ewangelii ich przyszłe zniszczenie tymi słowami: *Każdego zaś, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich można porównać z człowiekiem nierozsądnym, który dom swój zbudował na piasku. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. I runął, a upadek jego był wielki* (Mt 6, 26-27). I aby nie wydawało się, że zbyt pochopnie uznaliśmy to, iż owa gołębicą przedstawia sobą upadłych, tak oto prorok gani miasto jako gołębicę, to jest uosobienie upadłych, mówiąc: *Gołębicą nie słuchała głosu, to znaczy zaszczytny i wykupiony naród nie przyjął nauczania i nie złożył w Panu ufności* (por. So 3, 1-2)⁷.

6. To zaś, że owa gołębicą nie mogła znaleźć spoczynku dla stóp, jak wyżej powiedzieliśmy, oznacza, iż stopy zapierających się [wiary] zostały zranione przez truciznę zwodniczego węża, to jest tych, którzy złożyli ofiarę skłaniając się ku upadkowi⁸. Nie mogą one już dłużej stąpać po żmii i bazyliuszku ani podeptać smoka i lwa, którą to władzę Pan przekazał swoim uczniom, jak mówi w Ewangelii: *Oto dałem wam władzę stąpania po węzach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi* (Łk 10, 19). Dla tych, którzy zostali zranieni przez tyłu i tak złośliwych, i napastliwych duchów, powstających dla zadania śmierci upadłym, została przewidziana droga zbawienia, aby jakimi bądź siłami mogli pełznąć całym ciałem, wrócić do swego obozu, w którym, przyjęci, leczyliby swoje rany lekarstwami duchowymi. Odzyskana zatem gołębicą została powtórnie wypuszczona z arki po kilku

⁶ Mowa o *lapsi*, tj. tych chrześcijanach, którzy ulegli nakazowi składania ofiar pogańskim bogom wydanemu przez cesarza.

⁷ W tekście hebrajskim So 3, 1-2 nie ma mowy o gołębicę, jednak jej motyw prawdopodobnie występował w łacińskim przekładzie, którym posługiwał się autor, podobnie jak występuje w Septuagincie.

⁸ *Sacrificatores* oznaczają tu chrześcijan wypełniających nakaz urzędników pogańskich w czasie prześladowań.

dniach, które upłynęły w międzyczasie. Gdy powróciła, nie tylko zademonstrowała pewny krok, ale i pokazała znak swojego pokoju i zwycięstwa poprzez owe liście oliwki, które niosła w dziobie. To podwójne [jej] wysłanie pokazuje nam podwójną próbę prześladowania: pierwszą, w której upadli polegli zwyciężeni; drugą, w której ci sami, którzy polegli, okazali się zwycięzcami. Dla nikogo bowiem z nas nie jest wątpliwe ani niepewne, najdrożsi bracia, [że] tamci, którzy w pierwszej potyczce, to jest za Decjusza⁹, na skutek prześladowania zostali zranieni, oni właśnie później, to jest w drugim starciu¹⁰, tak dzielnie trwali, że gardząc edyktami świeckich władców stali się niezwyciężeni. W tym też okazali się godnymi, naśladowując Dobrego Pasterza, aby oddać swoje życie, przelać krew i nie uciekać przed żadnym okrucieństwem szalonego tyrana.

7. Oto jak chwalebnych, jak drogich Panu ci schizmatycy nie wahają się nazwać *chrustem, sianem i słomą* (1 Kor 3, 12-13). Wnioskują, że są oni równi tamtym [upadłym i nie powstałym], to jest, że aż dotąd podlegają tej samej winie upadku i nie mogą być dopuszczeni do pokuty, z owej wypowiedzi Pana, w której mówi: *Kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed Ojcem Moim, który jest w niebie* (Mt 10,33). O zgrozo! Występują przeciw nakazom Pana, gdy to, co Chrystus będzie czynił w czasie swojego sądu, usiłują już teraz praktykować¹¹, [będąc] potomstwem Nowacjana i idąc za przykładem ojca swojego – diabła. Tymczasem Pismo mówi: *Do Mnie [należy] pomsta i Ja odpłacę*, mówi Pan (Hbr 10, 30).

8. Odpowiemy im stosownie do tej oto zapowiedzi Pana, którą źle pojmują i źle sobie tłumaczą. To, że [Pan] mówi: *Kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego i Ja zaprę się przed Ojcem Moim, który jest w niebie* (Mt 10, 33), z całą pewnością stanowi znak przyszłego czasu; w tym to czasie Pan zacznie sądzić ukryte sprawy człowieka; w tym czasie bowiem *wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa* (2 Kor 5, 10); w tym czasie wielu zacznie wołać: *Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twojego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twojego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twojego imienia?* (Mt 7, 22). A wtedy usłyszą głos Pana mówiący: *Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości* (Mt 7, 23). Wtedy wypełni się to, co powiedział: *i Ja wyprę się ich* (por. Mt 10, 33). Lecz kogo Chrystus Pan będzie szczególnie się wypierał, jeśli nie was, wszystkich heretyków, schizmatyków i obcych dla Jego imienia? Oto [wy], niegdyś chrześcijanie, teraz nowacjanie, nie [jesteście] już chrześcijanami. Pierwszą waszą wiarę zmieniacie, na skutek późniejszej przewrotności, przez wymawianie [waszego

⁹ Decjusz – cesarz rzymski w latach 249-251, autor edyktu nakazującego składanie ofiar pogańskim bogom przez wszystkich obywateli.

¹⁰ Nowa fala prześladowań miała miejsce za panowania cesarza Gallusa oraz jego współrządzącego syna Woluzjana (por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, 7, 1: *Gallus nie znalazł niegodziwości Decjusza, [...] więc potknął się o ten sam kamień, [...] wysyłał na wygnanie mężów świętych*).

¹¹ Tzn. orzekać winę.

nowego] imienia¹². Chciałbym teraz, abyście stali się posłuszni waszemu postanowieniu. Czytajcie i uczcie [się], kogo Pan zaparł się spośród tych, którzy Go opuścili albo zaparli się, gdy sam jeszcze był tutaj z nimi. Wszakże do reszty uczniów, którzy pozostali z Nim, mówi: *Czyż i wy chcecie odejść?* (J 6, 68). Nawet Piotra, co do którego przepowiedział, że się [Go] zaprze (por. Łk 22, 34), gdy już był to zrobił, On sam nie zaparł się, lecz podźwignął i gorzko płaczącego nad swym zaparciem potem ukoił (por. J 21, 15-19).

9. Jakaż jest twoja głupota, Nowacjanie, skoro czytasz tylko te [rzeczy], które związane są z utratą zbawienia, a przechodzisz obok tych [związanych] z miłosierdziem. Tymczasem Pismo wskazuje dokładnie mówiąc: *czyńcie pokutę, którzy błazdzicie, i nawracajcie się w sercu* (Ez 18, 30). Do tego samego podobnie zachęca także [inny] prorok mówiąc: *Nawracajcie się do mnie całym swym sercem przez post, płacz i lament! Rozdzierajcie jednak serca, a nie szaty! Nawracajcie się do Pana Boga waszego, On bowiem miłosierny jest, [...] nieskory do gniewu i wielki w łaskawości* (Jl 2, 12-13).

10. Tak więc skoro usłyszeliśmy, jak bogaty w łaskawość jest Pan, posłuchajmy [teraz], co przez Dawida stwierdza Duch Święty: *A jeśli synowie jego porzucą moje prawo i nie będą postępować według mych przykazań, jeżeli naruszą moje ustawy i nie będą pełnili moich rozkazów, ukarzę różgą ich przewinienia, a winę ich biczami, lecz nie odejmę mu łaski mojej* (Ps 89 [88], 31-34). Czytamy, że podobne temu [słowa] powiedział Pan także przez Ezechiela: *Synu człowieczy, kiedy dom Izraela mieszkał na swojej ziemi, wówczas splugawili ją swoim postępowaniem i swymi czynami. Postępowanie ich wobec Mnie było jak nieczystość miesięczna kobiety. Wtedy wylałem na nich swe oburzenie [...]. I rozproszyłem ich pomiędzy pogańskie ludy [...], i osądziłem ich według ich grzechów, [...] [ponieważ] zbezczeszcili święte imię moje, podczas gdy mówiono o nich: to jest lud Pana, [...] oszczędziłem ich dla świętego imienia Mojego, które dom Izraela odrzucił wśród ludów pogańskich* (Ez 36, 17-23). A dodając powiada: *Dlatego mów do ludu Izraela: tak mówi Pan Bóg: Nie z waszego powodu to czynię, domu Izraela, ale dla świętego imienia Mojego, które zbezczeszciliście wśród ludów pogańskich [...]. I poznacie, że Ja jestem Pan, gdy okaże się świętym względem was* (Ez 36, 22-23). Do tego [dodał] również Pan: *Synu człowieczy, mów do domu Izraela: powiadacie tak: nasze przestępstwa [...] ciążą na nas [...], jak możemy się ocalić? Powiedz im: Na życie Moje! – wyrocznia Pana. Ja nie pragnę śmierci występny, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swojej złej drogi i żył. Zawróćcie z waszych złych dróg! Czemuż to chcecie zginąć, domu Izraela?* (Ez 33, 10-11). Również przez proroka Izajasza [mówi Pan]: *Nie będę wiecznie oburzał się na was, ani zawsze nie będę mścił się na was* (Iz 57, 16). A ponieważ prorok Jeremiasz w imieniu grzesznego ludu modli się do Pana mówiąc: *Ukarz nas, Panie, ale w sprawiedliwości, nie w gniewie, byś nas nie umniejszył* (Jr 10, 24), Izajasz dorzucił

¹² Chociaż nazwa sekty pochodzi od jej przywódcy Nowacjana, to również można tu dopatrzeć się pewnej aluzji do łacińskiego słówka *novus* (*nowy*).

mówiąc: *Zasmuciłem go nieco z powodu grzechu i uderzyłem, i odwróciłem od niego swoje oblicze, on został zasmucony i odszedł smutny swoimi drogami* (Iz 57, 17). I ponieważ [Izrael] składał ofiary, [Pan] dodał mówiąc: *widziałem jego drogi i uleczyłem go, i udzieliłem prawdziwego pouczenia, że pokój ponad wszelki pokój może być przywrócony* (Iz 57, 18-19) dla tych, którzy pokutują, błagają i składają ofiarę, jeśli nieszczęśliwie zblądzili i odwrócili się od Chrystusa.

11. Ponadto potwierdza się to w Ewangelii, gdzie opisuje się ową grzeszną kobietę, która przybyła do domu pewnego faryzeusza, dokąd Pan był zaproszony razem z uczniami, przynosząc naczynie z olejkim. Stała u nóg Pana, obmyła łzami Jego stopy i włosami je wytarła, i ucałowała. Poruszony tym ów faryzeusz mówił [sam do siebie]: *Gdyby On był prorokiem, wiedziałby, co za jedna i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka, że jest grzesznicą* (Łk 7, 37-39). Dlatego Pan, który odpuszcza grzechy i przyjmuje skruszonych, bezzwłocznie mówi: *Piotrze¹³, mam ci coś powiedzieć. On rzekł: Powiedz, Nauczycielu. Na to Pan: Pewien wierzytel miał dwóch dłużników. Jeden winien mu był pięćset denarów, a drugi pięćdziesiąt. Gdy nie mieli z czego oddać, darował obydwoim. I zapytał: Który więc z nich będzie Go bardziej miłował? Piotr odpowiedział: Sądzę, że ten, któremu więcej darował. [...] I rzekł Pan: Widzisz tę kobietę? Wszedłem do twego domu, a nie złożyłeś mi pocałunku, ona zaś nie przestaje całować nóg moich. Nie umyłeś stóp moich, ona zaś łzami umyła mi stopy i swymi włosami je otarła. Nie dałeś Mi pocałunku. Nie namaściłeś mi stóp oliwą, ona zaś olejkiem namaściła [moje nogi]. Dlatego powiadam ci, Piotrze: odpuszczone są jej liczne grzechy* (Łk 7, 39-47). Oto Pan darowuje dług obu dłużnikom szczodłą swoją łaskawością, oto [darowuje dług] temu, który przebacza [innym] winy, oto [darowuje] grzesznej skruszonej kobiecie, która płacze, błaga i dostępuje odpuszczenia grzechów.

12. Teraz więc wstydz się, Nowacjanie, jeśli to możliwe! Przestań zwodzić nieostrożnych¹⁴ twoimi bezbożnymi argumentami! Przestań straszyć subtelnością jednego tylko szczegółu¹⁵! My czytamy Pisma i modlimy się, i nie pomijamy nauki Pana Niebieskiego, w której stwierdza, że zaprze się tego, kto [Jego] się zapiera (por. Łk 12, 9). A czy [zaprze się] także pokutującego? Ale dlaczego tak długo usiłuję badać poszczególne przypadki łaskawości [Boga], skoro cudzoziemcom Niniwitom, a więc ludziom wyjętym spod prawa, którzy prosili [Boga] ze względu na zapowiadaną zagładę swego miasta, nie zostało odmówione miłosierdzie Boga (por. Jon 3)? Faraon walczył z bluźnierczą zaciętością, a gdy kiedyś, nękany zstępującymi z nieba plagami, zwrócił się i powiedział do Mojżesza oraz jego brata: *módlcie się za mnie do Pana, bo zgrzeszyłem* (Wj 9, 27), to w następstwie tego gniew Boży został odsunięty.

¹³ We współczesnych przekładach: *Szymonie*. Bohaterem tej sceny nie jest Szymon Piotr - rybak, ale Szymon, *jeden z faryzeuszów, który zaprosił Jezusa do siebie* (Łk 7, 36).

¹⁴ *Incautus* znaczy także niepewny. Chodzi o nie ugruntowanych w wierze.

¹⁵ Powtórzony zarzut z rozdziału dziewiątego, dotyczący skoncentrowania się Nowacjana na sprawiedliwości Boga i odpłacie za winy, a pominięciu Jego miłosierdzia.

A ty, Nowacjanie, dalej sądzisz i głosisz, że upadli nie mają żadnej nadziei na pokój i miłosierdzie, ani nie dajesz posłuchu karzącemu cię Apostołowi, który mówi: *Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? To, czy on stoi, czy upada, jest rzeczą jego Pana. Ostoi się zresztą, bo jego Pan ma moc utrzymać go na nogach* (Rz 14, 4). Dlatego stosownie i należnie Duch Święty karci was w imieniu tychże upadłych, gdy mówi: *Nie wesel się nade mną, nieprzyjaciółko moja; choć upadłem, powstanę; choć siedzę w ciemnościach, Pan jest światłością moją. Gniew Pański muszę znieść, bom zgrzeszył przeciw Niemu, aż rozsądzi moją sprawę i przewróci mi prawo; wywiedzie mnie na światło, będę oglądał zbawcze Jego dzieła. Gdy to ujrzy nieprzyjaciółka moja, wstydem się okryje* (Mi 7, 8-10).

13. Mówię, nie czytałeś: *nie chciejcie, by was chwalono, i żeby mówiono o was wzniosłe, ani też niech nie wychodzi z ust waszych mowa chełpliwa, podnosi bowiem [Pan] z ziemi biedaka i z gnoju dźwiga ubogiego, i sadza go z ludźmi możnymi* (1 Sm 2, 3-8)? Nie czytałeś: *ty, który stoisz, patrz byś nie upadł* (1 Kor 10, 12)? Nie czytałeś, że *Pan pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje* (1 P 5, 5; Jk 4, 6)? Nie czytałeś, że *Bóg zapomina o pysznych, a nie pozostawia w niepamięci pokornych* (Ps 9, 7. 11)? Nie czytałeś, że *jakim sądem kto sądzi, temu to samo musi zostać wymierzone* (Mt 7, 2)? Nie czytałeś, że *kto swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności i działa w ciemności, i nie wie, dokąd dąży, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy* (1 J 2, 11)? Skąd więc tak zbrodniczy, tak niegodziwy, tak bardzo opanowany obłędem niezgody okazuje się Nowacjan, pojąć nie mogę. [On], który zawsze we wspólnym domu, to jest w Kościele Chrystusowym, opłakiwał grzechy bliźnich jak swoje, dźwigał ciężary braci, zachęcał jak Apostoł (por. Ga 6, 2), wzmacniał niepewnych w wierze pociechą niebieską¹⁶. Lecz teraz, odkąd zaczął wprowadzać w czyn ową kainową herezję, która dąży wyłącznie do tego, aby zabić, w końcu nie oszczędza nawet siebie samego. Zresztą gdyby czytał, że *sprawiedliwość nie uratuje sprawiedliwego, wtedy gdy on zgrzeszy, a występek występnego nie zgubi, gdy się on nawróci* (Ez 33, 12), już dawno czyniłby pokutę w popiele. On, który ciągle sprzeciwia się skruszonym, który chętniej pracuje nad rujnowaniem rzeczy, które zostały zbudowane i stoją, niż nad podnoszeniem leżących ruin. [On], który czyni ponownie poganami wielu naszych najbiedniejszych i przestraszonych braci poprzez swoje zbuntowanie, mówiąc, że pokuta upadłych jest daremna i że nie może im pomóc do zbawienia, chociaż Pismo poucza głośnym wołaniem: *Pamiętaj więc skąd spadłeś i nawróć się [...]; jeśli zaś nie, przyjdę do ciebie [...], jeśli się nie nawrócisz* (Ap 2, 5). A właśnie Ten, który pisze do siedmiu kościołów i ukazuje także ich poszczególne występki i grzechy, mówił: *pokutujcie. Komu [to mówił], jeśli nie tym mianowicie, których odkupił swoją drogocenną krwią?*

¹⁶ Nowacjan w czasie prześladowania Decjusza podzielał pierwotnie umiarkowane stanowisko Cypriana. Dopiero wybór Korneliusza na papieża spowodował, że zgodził się stanąć na czele tak rygorystycznej grupy. Być może powyższy fragment dotyczy tej pierwotnej postawy Nowacjana (por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 255).

14. O bezbożny i występny heretyku Nowacjanie! Kiedy niegdyś tyle i tak wiele przewinień popełnili dobrowolnie niektórzy ludzie w Kościele – a ty je znałeś [będąc jeszcze] w domu Bożym, zanim stałeś się odstępcą¹⁷ – wtedy uczyłeś, że mogą one być usunięte z pamięci poprzez następujące [po nich] dobro. [Opierałeś się] na obietnicy Pisma, które mówi, że *gdyby występny nawrócił się ze wszystkich swoich występków, które popełnił, a strzegł sprawiedliwości, żyć będzie życiem wiecznym, a nie umrze w swoim występku. Przewinienia bowiem, które popełnił, będą usunięte z pamięci przez następujące dobre uczynki* (Ez 18, 20). A dzisiaj na nowo roztrząsas, czy rany upadłych mają być uleczone – tych, którzy obnażeni przez diabła upadli pod naporem wody, którą *wąż wypuścił z gardzieli za Niewiastą* (Ap 12, 15). Cóż mam powiedzieć – rzecze Apostoł – czy mam was pochwalić? *Nie pochwalam was za to, że schodzicie się razem nie na lepsze, ale ku gorszemu* (1 Kor 11, 17). *Jeżeli bowiem jest między wami zawiść i niezgoda, to czyż nie jesteście cielesni i nie postępujecie tylko po ludzku* (1 Kor 3, 3)? Jednakże nie powinniśmy się dziwić, dlaczego ten Nowacjan ośmiela się obecnie czynić przeciwko upadłym tak niegodne i ciężkie rzeczy, skoro mamy przykłady poprzedzające takie naruszanie prawa. Niegdyś dobry Saul (por. 1 Sm 9-10) później mimo wszystko odwrócił się przez zazdrość i zaczął względem Dawida knuć wszelkie przeciwnie i wrogie rzeczy (por. 1 Sm 18). Ów Judasz wybrany do grona Apostołów, który w domu [Bożym był] zawsze zgodny i wierny¹⁸, sam potem wydał Boga (por. Mt 10, 4; 26, 15). A Pan przepowiedział przecież, że *przyjdzie wiele wilków drapieżnych w owczych skórach* (Mt 7, 15). Którzy są tymi drapieżnymi wilkami, jeśli nie spiskujący chytrze w celu nękania trzody Chrystusa, jak to czytamy u Zachariasza: *Oto ja sprowadzę pasterza na ziemi, który nie zajmie się tym, co odeszło, a będzie spożywał mięso wybranych sztuk i kopyta ich będzie wykręcać* (Za 11, 16). Podobnie i przez Ezechiela [Pan] gani tego rodzaju pasterzy, mianowicie drapieżców i oprawców, (powiem, tak jak on sądził) mówiąc: *O pasterze, dlaczego wypijacie mleko [owiec], a skrzepnięte zjadacie i to, co silne, sprowadziliście do nicości, i o to, co chore, nie dbaliście, tego, co skałeczone, nie opatrzyliście, a tego, co zabłąkane, nie zawróciliście, a dopuściliście, że lud mój błądzi między cierniami i ostami. Dlatego tak mówi Pan Bóg: Oto wystąpię przeciw pasterzom. Z ich ręki zażądam moich owiec i odpędzę ich, gdyż nie pasą owiec moich i nie będą one więcej służyć im za żer. Oto ja sam będę szukał moich owiec. Jak pasterz szuka swojej trzody w dniu mrocznym i pochmurnym, tak ja odszukam moje owce i zbiorę je ze wszystkich miejsc, dokąd się rozproszyły. To, co zginęło, odszu-*

¹⁷ Do momentu wybuchu schizmy Nowacjan był cieszącym się poważaniem teologiem, pierwszym pochodzącym z Rzymu i piszącym po łacinie. W dziele *De Trinitate* polemizuje z Marcjonem, doketami, adopcjonistami, modalistami (por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, s. 255).

¹⁸ Autor dokonuje nadinterpretacji osoby Judasza, który zdaje się być raczej od początku człowiekiem dwulicowym i zdrajcą. Świadczą o tym słowa Jezusa: *Iecz pośród was są tacy, którzy nie wierzą. Jezus bowiem od początku wiedział, którzy to są* (J 6, 64).

kam, to, co zabląkało się, sprowadzę z powrotem, to, co skaleczone, opatrzę, a to, co chore, umocnię i będę pasł owce moje sprawiedliwie (por. Ez 34, 3-16).

15. Kto te [słowa] wypowiada? Mianowicie ten, kto pozostawiając dziewięćdziesiąt dziewięć owiec szuka tej, która oddaliła się od swego stada (por. Łk 15, 1-7) – jak to Dawid powiedział: *blądę jak owca, która zginęła* (Ps 119 [118], 176) – a znalezioną dźwiga na swoich barkach, niosąc swawolną winowajczynię. Radując się i ciesząc, przemawia do zwołanych przyjaciół i domowników: *cieszcie się ze mną, bo znalazłem owcę moją, która zginęła. Powiadam wam – mówi – taka sama w niebie będzie radość z grzesznika czyniącego pokutę*. I kontynuując mówi: *Albo jeśli jakaś kobieta mając dziesięć denarów zgubi jednego z nich, czyż nie zapala światła, nie wymiata domu, i nie szuka starannie, aż znajdzie? A znalazłszy, sprasza swoje przyjaciółki i sąsiadki i mówi: cieszcie się ze mną, bo znalazłam denara, którego zgubiłam. Tak samo, powiadam wam, radość powstaje u aniołów Bożych z jednego grzesznika, który się nawraca* (Łk 15, 7-10). Przeciwnie zaś, ci, którzy nie czynią pokuty za swoje występki, niech wyciągną wniosek z odpowiedzi samego Pana, co ich czeka. Czytamy bowiem w Ewangelii, że niektórzy przybyli z Galilei do Pana i donieśli Mu o tych, *których krew Piłat zmieszał z krwią ich ofiar. Jezus im odpowiedział: Czyż myślicie, że ci Galilejczycy byli większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Galilei, że to ucierpieli? Bynajmniej, powiadam wam – rzecze – lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie. Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zwała się wieża w Siloam, było większymi winowajcami niż inni mieszkańcy Jerozolimy? Bynajmniej, powiadam wam: lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie* (Łk 13, 1-5).

16. Przebudźmy się, bracia najdrożsi, na ile możemy, a po otrząśnięciu się ze snu bezczynności i zbytnej pewności siebie czuwajmy dla przestrzegania przykazań Pańskich. Szukajmy całym umysłem [tego], co utraciliśmy, abyśmy mogli znaleźć, ponieważ, jak mówi Pismo, *kto szuka, znajduje, a kołaczącemu otworzą* (Łk 11, 10). Oczyszcmy dom nasz poprzez duchową czystość, aby wszelkie miejsca ukryte oraz głębia naszego serca, opromienione prawdziwym światłem Ewangelii, mogły powiedzieć: *Przeciwko Tobie samemu zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą* (Ps 51 [50], 6), ponieważ *zło sprowadza śmierć na przewrotnego* (Ps 34 [33], 22), a *w otchłani nie ma żadnej pokuty* (Koh 9, 10). Miejmy szczególnie przed oczyma dzień sądu i odpłaty, i to – w co powinniśmy wszyscy wierzyć i zachowywać – że *u Boga nie ma względu na osobę* (Rz 2, 11), skoro polecił w Księdze Powtórzonego Prawa, że *przy sądzie nie należy mieć względu na osobę*. Powiada: *Nie będziesz sądził ani na korzyść największego, ani na korzyść najmniejszego* (Pwt 1, 17). Tym podobne [rzeczy] mówi [Bóg] także przez Ezechiela: *Oto wszystkie osoby są moje, tak osoba ojca, jak i osoba syna. Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła* (Ez 18, 4). Tego więc winniśmy uwielbiać, Tego winniśmy się uchwycić, Tego winniśmy przebłagać poprzez szczerą i godną spowiedź, który ma moc uwolnić duszę i ciało od ognia piekielnego (por. Mt 10, 28), jak zostało napisane: *Oto przyszedł Pan z miriadami swoich świętych, aby dokonać sądu nad wszystkimi i ukarać wszystkich bezbożników za wszystkie bezbożne uczynki, przez które okazywała się ich bezbożność, i za wszystkie twarde słowa, które wypowiadali przeciwko Niemu grzesznicy bezbożni* (Jud 14-15).

17. Podobnie i Daniel powiada: *Patrzyłem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień. Strumień ognia się rozlewał i wypływał od Niego. Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przed Nim. Sąd zasiadł i otwarto księgi* (Dn 7, 9-10). Jan zaś rozprawia dokładniej zarówno o dniu sądu, jak i o końcu świata, mówiąc: *A gdy otworzono szóstą pieczęć, stało się wielkie trzęsienie ziemi i słońce stało się czarne jak włosienny wór, a cały księżyc stał się jak krew. I gwiazdy spadły z nieba na ziemię, podobnie jak drzewo figowe wstrząsane silnym wiatrem zrzuca na ziemię swoje niedojrzałe owoce. Niebo zostało usunięte jak księga, którą się zwija, a każda góra i wyspa z miejsc swoich poruszone. A królowie ziemscy, wielmoże i wodzowie, i bogacze, i możni, i każdy niewolnik, i wolny ukryli się do jaskini górskich skał. I mówią do gór i skał: Padnijcie na nas i zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie i przed gniewem Baranka, bo nadszedł wielki dzień Jego gniewu, a któż zdoła się ostać?* (Ap 6, 12-17). W tejsze Apokalipsie Jan przytacza to, co zostało mu objawione. Powiada: *Ujrzałem wielki biały tron i na nim Zasiadającego, od którego oblicza uciekła ziemia i niebo, a miejsca dla nich nie znaleziono. I ujrzałem umarłych – wielkich i małych, stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych na podstawie tego, co w księgach zapisano według ich czynów* (Ap 20, 11-13). Doradzając to, co dobre, również i Apostoł tak nas zachęca, gdy mówi: *Niechaj was nikt nie zwodzi próżnymi słowami, bo przez te [grzechy] nadchodzi gniew Boży na buntowników. Nie miejcie więc z nimi nic wspólnego!* (Ef 5, 6-7).

18. Oddajmy więc Bogu chwałę ze wszystkich sił naszej wiary, złożmy pełne wyznanie, ponieważ radują się z waszej pokuty potęgi niebios, radują się wszyscy aniołowie, raduje się i sam Chrystus, który z pełną i delikatną łagodnością na nowo zachęca was – obciążonych grzechami, pogrążonych w przewinie – do zaprzestania występku, mówiąc: *Nawróćcie się i odstąpcie od wszystkich waszych grzechów, aby wam już więcej nie były sposobnością do przewiny. Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, któreście popełnili przeciwko Mnie i utwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha. Dlaczego mielibyście umrzeć, domu Izraela? Ja nie mam żadnego upodobania w śmierci* (Ez 18, 30-32). *Ja jestem, ja jestem, który wymazuje twoje przestępstwa, i nie będę pamiętał o tobie, ty zaś miej w pamięci [grzechy].* Dajmy się osądzić: *powiedz najpierw twoje przestępstwa, abyś był usprawiedliwiony* (Iz 43, 25). Bracia! Podczas gdy pojawia się możliwość darowania kary, błagajmy Boga [o to] przez pełne zadośćuczynienie. Uniźmy się, abyśmy zostali wywyższeni. Znajdźmy uspokojenie w boskiej zachęcie, dzięki której można ująć przed dniem i gniewem Pańskim. Mówi bowiem [Bóg] w ten sposób: *Popatrzcie na dawne pokolenia i zobaczcie: któż zaufał Panu, a został zawstydzony? Albo któż trwał w bojaźni Pańskiej i był opuszczony? Albo któż wzywał Go, a On nim wzgardził? Dlatego że Pan jest litościwy i miłosierny, odpuszcza grzechy w czasie utrapienia* (Syr 2, 10-11) wszystkim badającym siebie w prawdzie. Mówi więc: *powiedz najpierw twoje przestępstwa, abyś był*

usprawiedliwiony (Iz 43, 25). Niech blisko was będzie owa modlitwa pełna [szczerego] wyznania.