

Marian Kowalczyk

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0000-0002-7006-4144

Dyskusje trynitarne przed i po Soborze Nicejskim (325)

Abstrakt: Biorąc pod uwagę debaty przed i po Soborze Nicejskim (325), artykuł ten wypukla rozwój dogmatu trynitarne w okresie patrystycznym. Przedstawienie Trójcy Osób Boskich w jedności ich natury w pierwszej części wypukla rozwój doktryny trynitarnej wokół Boga Ojca jako początku bez początku (*archē anárchos*). W kolejnej części omówiono boskość Drugiej Osoby Boskiej jako przedwieczne zrodzonego Syna i przedstawiono ożywioną debatę teologiczną wokół arianizmu, zwłaszcza po wprowadzeniu terminu *homoousios* (współistotny) do Symbolu Nicejskiego (325). Za- uważano, że św. Atanazy i inni biskupi, a także wielu wiernych świeckich, uważali ten termin za nazbyt filozoficzny, niebiblijny i obciążony gnostyczkimi interpretacjami. Artykuł kończy się przedstawieniem Ducha Świętego, który jako Trzecia Osoba Boga – wbrew błędnej doktrynie pneumatomachii – zwłaszcza za sprawą Ojców Kapadockich, uznawany jest za Pana i Dawcę życia.

Słowa kluczowe: Arianizm, Nicea 325, Trójca Święta, Bóg Ojciec, Syn Boży, pneumatomachia, Duch – Dawca życia

Podstawą niniejszej analizy jest *Wyznanie wiary 318 Ojców So-
boru Nicejskiego I (325)* (Baron i Pietras 2001, 25)¹. Znaczące

¹ W przypisie do *Wyznania* czytamy, iż w rzeczywistości w Soborze uczestni- czyło prawdopodobnie ok. 250 biskupów, zaś liczba 328 odnosi się do liczby sług Abrahama z Rdz 14,4. Według Pseudo-Barnaby liczba ta oznaczała imię Jezusa (po grecku 18 = IH), zaś liczba T = 300 oznaczała krzyż. Podaje się również dwie daty zwołania Soboru: Cesarz najprawdopodobniej jesienią 324 roku zwołał wszystkich biskupów do Nicei na synod, który miał odbyć się wiosną 325 roku, najprawdopo- dobniej 19 czerwca, dla uczczenia dwudziestolecia rządów Konstantyna. Najpraw- dopodobniej Konstantyn początkowo zwołał synod do Ankary, a później przeniósł do Nicei. Sozomen zaś podaje, że synod odbył się 20 maja, powołując się przy tym na informację z dokumentów (*Historia Kościelna* I, 13). Tymczasem istnieje

są ponadto publikacje o. prof. Henryka Pietrasa SJ o herezjach (por. Pietras 2019) oraz o kształtowaniu się ortodoksji (por. Pietras 2022) w starożytnym Kościele, a zwłaszcza poprawiona i uzupełniona publikacja ojca Profesora, wydana z okazji 1700-lecia Soboru (Pietras 2025). W paragrafie pierwszym ukażemy monarchię Ojca w troistości Osób Boskich. Paragraf drugi skoncentruje się na odwiecznie zrodzonym Synu, zaś paragraf trzeci uwydatni Bóstwo Ducha Świętego jako Pana i Dawcę życia.

1. Ojciec w troistości Osób Boskich

Pierwszą osobą jednego Boga w Trójcy Świętej, a tym samym początkiem bez początku (*archē anárchos*) jest Ojciec. To imię Boga znane jest już w Starym Testamencie, gdzie imienia Ojciec używa się w kontekście Jego roli stwórczej i opieki nad ludem Bożym, podkreślając pełną wymowy metaforę dobroci i troskliwej miłości. Nie dziwi więc, że przekazy objawienia o Bogu jako Ojcu były tak oczywiste, że imię JHWH, utożsamiane z Bogiem Izraela i identyfikowane z ojcem narodu wybranego, nie budziło żadnych zastrzeżeń. Mimo że starsze teksty biblijne unikały tego określenia z obawy przed jego dosłownym rozumieniem, to po niewoli babilońskiej stało się ono powszechne. W Starym Testamencie istniało objawienie JHWH jako „Ojca” Izraela. Zawarta w tym określeniu przerośnięta wyraża prawdę wiary w moc Boga, który ustanowił sobie lud wybrany do spełnienia Jego zbawczych planów (Pwt 32,10–11.19–20; Iz 63,8; Jr 3,4.19; 31,9). Pobożność Izraela coraz chętniej posługiwała się tym tytułem dla wyrażenia wiary w szczególną opiekę Jahwe nad ubogimi i prawymi (Syr 23,1.4; Mdr 2,13.16.18). Pozwoliło to w późniejszych pismach *Biblii Hebrajskiej*, a potem *Septuaginty*, dostrzec bogactwo relacji osobowych, jakie charakteryzują opisy biblijne działań Jahwe względem swego ludu i potomstwa Dawidowego (Tronina 2000, 20).

zachowany w przekładzie syryjskim list Konstantyna (Opitz 1934). Przekonującą próbę wyjaśnienia tych sprzecznych informacji podał Henryk Pietras (2001; szerzej Pietras 2023). Pełny tekst Wyznania wiary: *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2002, 56.

W Nowym Testamencie Jezus objawił, że Bóg jest Ojcem w relacji do Niego jako swojego jedyne Syna. Ojciec jest Źródłem, Początkiem bez początku, z którego wylaniają się, bez jakiegokolwiek następstwa czasowego, Syn i Duch Święty. Innymi słowy monarchia Ojca nie tylko nie zakazuje, ale nawet zakłada rozróżnienie Słowa i Ojca (Tertulian 1997, 40)². Bóg jest Ojcem, ponieważ ma, posiada Jednorodzonego Syna (Mt 3,17). W tym kontekście w listach Janowych określenie Bóg jest zastępowane nazwą Ojciec. Określenie aramejskie *Abba*, jakiego używa Jezus, nie znaczy „tata”, to znaczy nie jest określeniem typowym tylko dla dzieci, choć tak interpretowali je nawet papieże: Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek. Określenie to stanowiło zwrot pełen szacunku w ustach dorosłego do jego ojca i tak trzeba rozumieć słowa Jezusa, poddającego się cierpieniu i śmierci krzyżowej bez słowa skargi (Barr 1988, 28–47).

Odnosząc się do ujęć błędnych, należy w tym miejscu przywołać Pawła z Samosaty (ur. ok. 200, zm. po 272), biskupa Antiochii (ok. 260–268), który, akcentując jedyne Bóstwo Ojca, został uznany za twórcę zagrażającej doktrynie trynitarnej odmiany adopcjonizmu, zaprzeczając odwiecznemu synostwu Bożemu. Według Epifaniusza z Salaminy Paweł z Samosaty głosił, iż Ojciec i Syn, a także Duch Święty stanowią jedną osobę, a więc nie przysługiwałyby im własna subsystencja, czyli to, co pozwala im być sobą. Tymczasem w Bogu chrześcijańskim są trzy rodzaje subsystentności i subsystentność każdej Osoby jest inna. Subsystentność bowiem, jako cecha Osób Boskich, współbrzmi z trojakimi, specyficznymi właściwościami personalnymi (Liszka 2018, 44).

Paweł z Samosaty został potępiony przez synody w Antiochii w latach 264–269. Najbardziej intrygujący jest fakt, iż podczas synodu w 268 roku potępiony został, preferowany m.in. przez Pawła z Samosaty, termin *homoousios*, który włączono w treść *Credo* Nicejskiego w 325 r. (*Acta Synodalia ann.* 50–381, 43–48). Według Hilarego z Poitiers (ok. 315–367) biskup Antiochii przez *homoousios* chciał wyznać, że Ojciec i Syn ukształtowali jedyną, nie dającą się rozróżnić istotę. W takim ujęciu istniałby jedynie Ojciec. Tym

² Jest to jedno z dzieł ukazujących trudności, jakie pierwsi chrześcijanie mieli z wyrażeniem swej wiary w Trójcę Świętą.

samym ujęcie to pozwalało twierdzić, że „*Logos* jest współistotny Ojcu, gdyż nie posiada własnej substancji, jest tylko mocą właściwą substancji Boga” (Pietras 2006, 59).

Nie dziwi więc, że termin *homoousios* został potępiony jako używany przez Pawła z Samosaty „w znaczeniu negującym osobową odrębność Syna względem Ojca” (Pietras 2006, 61).

Podobne wnioski płynęły z nauki biskupa Noetosa i jego zwolenników, którzy skłaniali się ku patrypasjanizmowi (od łac. *Pater passus est*). Głosili oni, iż na krzyżu cierpiał i umarł Ojciec. Doktrynę patrypasjanizmu głosił również Sabeliusz, teolog z Libii, który co prawda nieco ją złagodził, jednak przyjmując objawienie Ojca (stworzenie), Syna (odkupienie) i Ducha Świętego (uświęcenie), konsekwentnie głosił, że nie ma żadnej Trójcy jednoczesnej. Według sabelianizmu o Trójcy można mówić tylko ze względu na bieg historii. Faktycznie – jak to ujął Hipolit Rzymski w traktacie *Przeciw Noetosowi* – jako jedyny Bóg liczy się tylko Ojciec, zaś Syn jest identyczny z Ojcem, a więc to Ojciec wcielił się i cierpiał (Hipolit 7, 3).

W *Wyznaniu wiary* Soboru Nicejskiego Bóg Ojciec jawi się jako wszechmogący i Stworzyciel wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Potwierdzenie tej prawdy znajdujemy w Liście Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła (Baron i Pietras 2001). W Liście tym Euzebiusz przytacza nicejskie wyznanie wiary, mocno podkreślając, iż istota i moc Ojca nie podlegają żadnym przeobrażeniom, tzn. Ojciec jest całkowicie niezmienny.

Należy dodać, iż polemikę toczącą się na Soborze Nicejskim zakończył najwyższy rozkaz cesarza, w którym Konstantyn, nie biorąc pod uwagę woli większości, uznał za obowiązujący termin *homousios*, a większość uczestników Soboru posłusznie się temu podporządkowała (Burrekhardt 2022; Odahl 2015). Przecistawiając się temu, arianizm jawił się jako próba obrony chrześcijańskiego monoteizmu. Na skutek niekończących się sporów i ożywionych dyskusji orzeczenie Soboru Nicejskiego było zwalczane się jeszcze przez 55 lat. Dopiero gdy wychowanek nicejczyków – Teodozjusz I Wielki – został cezarem, na mocy edyktu tesalońskiego, zwanego od pierwszych słów *Cunctos populos* (łac. wszystkie ludy) ogłoszonego 27 lutego 380 r. (*Edictum Cunctos populos*), opowiedział się za nicejczykami, ustanawiając, podobnie jak Gracjan i Walentynian II,

chrześcijaństwo trynitarne religią państwową Cesarstwa Rzymskiego³. Edykt potępiał tym samym inne odłamy chrześcijańskie, jak arianizm, który określał mianem herezji pochodzących od „obłąkanych szaleńców” i sankcjonował ich karanie.

Wspomniany edykt mógł wpłynąć na Sobór Konstantynopolski (381), podczas którego – bazując na Wyznaniu Soboru Nicejskiego i zachowując jego treść, w opisie dzieł stwórczych do pierwszego artykułu *Wyznania* dodano wyrażenie: „nieba i ziemi”, co bardziej odpowiada przekazowi Biblii (por. Rdz 1,1; Mt 11,25; Ćwik 2014a, 31–47). „Wyrażenie «niebo i ziemia» oznacza wszystko, co mieści się pomiędzy przeciwległymi obrzeżami rzeczywistości. [...] Bóg Ojciec jest więc Stwórcą absolutnie wszystkiego, co poza Nim istnieje” (Szczurek 2015, 65). Ponadto *Wyznanie Konstantynopolskie* pomija wyrażenie „z istoty Ojca”, co wyjaśnia się faktem wyrażenia równości w istocie słowem „współistotny Ojcu” (Gliściński 1992; Szczurek 2000). Wreszcie trzecia zmiana polegała na dodaniu wyrażenia „przed wszystkimi wiekami”, co odnosiło się do zrodzenia Syna, wykluczając opisywanie tego aktu Ojca przy pomocy jakichkolwiek kategorii czasowych.

Nawiązując do wziętego z *Listu do Hebrajczyków* (Hbr 1,3) wyrażenia „odblask chwały Ojca”, Grzegorz z Nyssy argumentuje tę zmianę w odniesieniu do Soboru w Nicei następująco: „Syn jest z Ojca i nigdy Ojciec nie jest bez Syna: niemożliwe jest bowiem, by chwała była bez blasku, tak jak niemożliwe jest, by lampa była bez światła” (Grzegorz z Nyssy 2001, 21, 121). Atanazy Wielki ujmuje wprowadzenie tej zmiany słowami: „Syn, ponieważ króluje nad królestwem Ojca, zasiada na tym samym tronie co Ojciec

³ Należy podkreślić, iż cesarze Gracjan, Walentynian II i Teodozjusz I Wielki wyrazili w Tesalonikach wolę, „aby wszystkie ludy przez nich rządzone praktykowały religię przekazaną Rzymianom przez Piotra apostoła i wciąż wykładaną przez papieża Damazego i Piotra biskupa Aleksandrii, o jednolitym bóstwie Ojca, Syna i Ducha Świętego w majestacie Trójcy Świętej. Rozkazujemy, aby ci, którzy uznają tę zasadę, byli nazywani chrześcijanami katolikami; co do innych zaś, uznając ich za niedorzecznych i obłąkanych, postanawiamy, że będą podlegać infamii związanej z wyznawaniem dogmatów heretyckich a ich zgromadzenia nie uzyskają nazwy kościołów. Będą podlegać karze boskiej i naszym karom wynikającym z woli Bożej” (*Kodeks Teodozjański* 2014, XVI, 1, 2).

i kontemplowany jest w boskości Ojca – Bogiem jest *Logos* – a kto widzi Syna, widzi Ojca” (Atanazy 2013, 83). Syn jest tu określany jako *Logos*, czyli Słowo Ojca (Atanazy 2011, 13–16).

Wyznanie Wiary 150 Ojców I Soboru w Konstantynopolu uwzględniło Boską osobę „Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi (*ek tou Patros ekporeuomenon*)” (Szczurek 2003; Schatz 2001) i tym samym Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński stał się kolejnym wyznaniem Kościoła, przejętym ze starożytności. „Wyznanie to utrwaliło się powszechnie w liturgii Kościoła oraz w jego wykładni wiary. Swoją nazwę zawdzięcza powiązaniu z soborami powszechnymi w Nicei w 325 r. i Konstantynopolu w 381 r., kiedy to w kontekście kontrowersji trynitarnej określona została formuła ortodoksji w postaci symbolu wiary. Uznanie synodów w Nicei i Konstantynopolu przez sobór w Chalcedonie (451 r.) za sobory powszechne podniosło na przyszłość rangę przyjętych tam wyznań wiary. Jeszcze w starożytności, dla głębszego utwierdzenia przekonania Kościoła, że prawo wiary jest prawem modlitwy, wyznanie to zostało włączone jako integralny punkt liturgii mszalnej” (Kaczmarek 2006, 101).

Wypada dodać, iż formuła chrystologiczna I Soboru Nicejskiego – *homoousios* – odnosi się nie tylko do Chrystusa, lecz również do osoby Ojca, jako że podkreśla Jej boskość, zaś ściśle rzecz biorąc boskość Jej ojcostwa, albowiem Ojciec przekazuje Synowi i Duchowi wszystko, oprócz ojcostwa (Rosetti 1999, 195). Odnosząc się do osób Trójcy Świętej w ramach traktatów teologii dogmatycznej, trzeba przyznać, iż w ramach wykładów z dogmatyki dotychczas o Bogu Ojcu mówi się w ramach trynitologii jako całości, a także w ramach chrystologii i pneumatologii, nie znajdujemy natomiast w *Ratio studiorum pro Polonia* odrębnego traktatu patrylogii lub paterologii. Trzeba jednak przyznać, iż zagadnienie to powoli zaczyna się kształtować w ramach oddzielnego traktatu, traktowanego przynajmniej jako wykład monograficzny⁴.

⁴ Por. *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, 2021. Dokument ten został zatwierdzony przez Kongregację ds. Duchowieństwa 10 kwietnia 2021 roku *ad experimentum* na okres pięciu lat.

2. Odwiecznie zrodzony Syn

Zanim dojdziemy do uznania Bóstwa Chrystusa podczas Soboru Nicejskiego i wpływie Wyznania tego Soboru na dalsze, należy jeszcze raz przywołać ontyczny subordynacjonizm Ariusza, konkretnie zaś wielką kontrowersję odnośnie do historiozbowczej, realnej treści chrześcijańskiej wiary w Boga, do jakiej doszło w sporze z aleksandryjskim prezbiterem Ariuszem (ok. 250 – ok. 336). Nauka Ariusza musi zostać włączona w teologiczne tło filozofii platońskiej, po części zaś nawiązuje także do nauki Orygenesesa. W pewnym sensie było to zrozumiałe, jako że Ariusz jako diakon, a następnie prezbiter posługujący w Aleksandrii przesiąknął wspomnianą doktryną filozoficzną (Ćwik 2014b, 207–24). Swoim nauczaniem wzniecił on długotrwały spór o naturę Boga. Polemika z arianizmem dotyczyła głównie relacji między Chrystusem a Bogiem Ojcem i obejmowała zarówno zagadnienia trynitarne, jak i chrystologiczne.

Wydaje się, że wyznanie wiary w Boga zaczerpnął Ariusz z Pisma Świętego – dokładniej odnosił się do nakazu chrztu Jezusa (Mt 28,19), a naukę zwiastowaną przez ten nakaz interpretował według własnego uznania i przejmował jako swoją, chociaż – zgodnie z biblijnym świadectwem początku i kościelną regułą wiary – pragnął on wyznawać autentyczną wiarę w trójjedynego Boga i jego stanie się człowiekiem.

Nie należy wątpić, że Ariusz usiłował podać pozytywny wykład wiary chrześcijańskiej, jednak nie uniknął ujęć błędnych. Stosownie do swoich zabiegów aleksandryjski prezbiter występował przeciw najrozmaitszym herezjom trynitarным swojego czasu. Wobec modalizmu utrzymywał kategorycznie, że Syn nie urodził się pozornie, lecz prawdziwie. Twierdził, że Sabeliusz przyjmował mało znaczące rozwiązanie gnostyków o emanacjach. Przy interpretacji dogmatu trynitarного Ariuszowi chodziło o mocniejsze zaakcentowanie tak istotowej jedności Boga, jak i trzech hipostaz, a zwłaszcza o specyficzne uwzględnienie wcielenia. Według niego nie może być mowy ani o boskim samowypływanu w znaczeniu gnozy, ani też o jakimś dzieleniu, albo powielaniu boskiej istoty. Na zauważone przez siebie błędy Ariusz próbował dać odpowiedź za pomocą ontologii średniopłatońskiej, którą wyróżniał dokładnie określony rozdział między bosko-transcendentną jednością i stworzeniowo-immanentną

wielością. Niezgodność ujęta w ten sposób charakteryzowała teologiczny trud Ariusza.

Ariusz podejmował próbę wypowiedzi pozytywnej: „Syn jest stworzony przez wolę Boga przed czasem i eonami i od Ojca otrzymał życie, byt i chwałę, którym Ojciec pozwolił jednocześnie z Nim zaistnieć. Albowiem Ojciec, gdy przekazał mu wszystko w dziedzictwie, sam nie pozbawił się tego, co bez powstawania w sobie nosi; jest on przecież źródłem wszelkiego bytu. Zatem są trzy hipostazy: Ojciec, Syn i Duch Święty. Istotny jest sam, to znaczy jedyny Bóg, o ile jest on fundamentem wszelkiego bytu i jako Ojciec jest absolutnie nie pochodzący. Syn został zrodzony z Ojca poza czasem, to znaczy jest stworzony i ukonstytuowany przed wszystkimi eonami, nie istniał, zanim nie został zrodzony; ale On jeden, jako zrodzony poza czasem (i) przed wszystkim (innym stworzeniem), otrzymał istnienie od (samego) Ojca. Nie jest on ani odwieczny, ani jednakowo wieczny z Ojcem, ani nie dzieli On z Ojcem niezrodzoności; nie ma on również razem z Ojcem bytu, jak utrzymują niektórzy, mając na uwadze (arystotelesowskie) kategorie relacji, gdy wprowadzają dwa niezrodzone principia. Wprost przeciwnie, Bóg jako jedność i źródło wszystkich bytów jest przed wszystkimi rzeczami” (Ariusz 1982, 132–33).

Podkreślając z całym naciskiem istotową jedyność Boga, Ariusz twierdził, że jest tylko jedno boskie principium. Jedyne Ojciec jest bez pochodzenia, jest wieczny, niezmienny i niezrodzony, On jeden jest fundamentem wszelkiego bytu. W tym nie ma sobie nikogo równego; swej absolutnej transcendencji nie dzieli On z nikim. Ze względu na jej całkowite odosobnienie transcendencja ta jest ostatecznie niewypowiedziana. Odnosi się to nie tylko do stworzenia, lecz także do Syna; również dla Niego Ojciec pozostaje zasadniczo nieuchwytny. Ta ostatnia myśl, wyraźniej niż w przytoczonym przedtem złagodzonej teście, zaznacza się z naciskiem w *Uczta* (*Thaleia*), przekazanej przez Atanazego (Athanasius, *De synodis* – De Syn. 15,3)⁵, której fragmenty zachowały się do dziś (zachowało się również kilka jego listów – Atanazy Wielki 2011). Sam

⁵ Najwięcej fragmentów *Thalii* zawierają dzieła Atanazego: *Oratio contra Arianos* 1, 2–10; *De decretis Nicaen. synod.* 12; *De sentent. Dionys.* 6; *De synodis* 15.

tytuł „Uczta” nie był czymś nowym w literaturze starożytnej. W literaturze klasycznej słyszymy o *Uczcie Platona* i *Uczcie Ksenofonta*, w piśmiennictwie chrześcijańskim spotykamy się z *Ucztą Metodego z Olimpu*, która była apologią dziewic. Być może Ariusz chciał tym tajemniczym tytułem wzbudzić większą ciekawość czytelników. (Longosz 1971, 113–17).

Należy wprawdzie zauważyć w argumentacjach Ariusza podstawy biblijne, nie wolno jednak zapominać, że jego powoływanie się na biblijną wiarę w objawienie i zbawienie w znacznej mierze zdominowała ontologia neoplatońska. Nie ma tu w ogóle mowy o rzeczywistym samoudzielaniu się Boga w historii zbawienia. Bóg jest tym, kim jest, ale tylko w sobie samym i dla siebie samego. Jeśli Bóg we właściwym sobie bycie pozostaje dla wszystkich niepoznawalny i dlatego również niewyraźny, to jest to następstwem nieudostępnienia nikomu samobytowania Boga. Bóg, który nie udziela się swojemu stworzeniu, z konieczności wymyka się całemu poznaniu i pojmowaniu właściwemu temu stworzeniu. Bliskość zaś Boga, znana w osobie i historii Jezusa Chrystusa (por. Kol 1,19) jest tylko obecnością stworzonego bytu pośredniego; nie jest natomiast obecnością boskiego Objawiciela. Tak więc przez spojrzenie na zbawcę zostaje unaoczniona cała przepaść między Bogiem a człowiekiem. Ostatecznie ta radykalna różnica nie zostaje przezwyciężona również przez Ducha Świętego; według Ariusza Duch Święty jest bowiem, podobnie jak Syn, stworzony.

Ujmując rzecz teologiczno-trynitarnie, Ariusz i jego zwolennicy preferowali ontyczny subordynacjonizm. Jeśli Ariusz mówił o trzech hipostazach, to rozumiał je jako trzy istotowo różne substancje. Przy takim radykalnym rozdzieleniu istotnej i wiecznej właściwości Boga imię ojciec traci swe biblijne znaczenie. „Dopóki nie ma Syna, Bóg nie jest Ojcem” (*Thaleia*, nr 20).

Sumarycznie rzecz biorąc, należy stwierdzić, że przy interpretacji kościelnej wiary w Trójcę Świętą Ariusz uczy:

1. o niepokonalnej ontycznej różnicy między Ojcem z jednej strony, a Synem i Duchem Świętym wraz ze stworzeniem z drugiej strony; powoduje to:
2. różnicę gnozeologiczną, ponieważ istotna natura Boga pozostaje niewysłowiona; wynika z tego:

3. naruszenie biblijnego Słowa Bożego i świadectwa zbawienia na poziomie objawienia i teologii zbawienia. Myślenie hellenistyczne, a ściślej ontologia neoplatońska odbierają tu biblijnej wierze w Boga i rozwijającemu ją wyznaniu Trójcy Świętej właściwe im znamię: sprzeciwiają się myśli o objawieńczym i miłującym samoudzielaniu się Boga (Courth 1997).

Na naukę Ariusza zareagował mocno biskup Aleksandrii Aleksander (†328). Dostrzegł on w niej błąd subordynacjonizmu. Ponieważ Ariusz nie posłuchał upomnienia, Aleksander zwołał (ok. 320 r.) synod do Aleksandrii, na który przybyło ok. 100 biskupów z Egiptu i Libii oraz wielu, kapłanów i diakonów. Synod potępił naukę Ariusza, a jego samego skazał na wygnanie. Ariusz udał się wówczas do swego przyjaciela Euzebiusza, biskupa Nikomedii. Przy jego pomocy pozyskał dla siebie jeszcze innych zwolenników. W ten sposób spór, zamiast wygasnąć, począł zataczać coraz szersze kręgi. Wprawił on w kłopot cesarza, który niczego bardziej nie pragnął niż spokoju w cesarstwie. Aby uśmierzyć waśnie, zwołał w 325 r. sobór powszechny do Nicei, chociaż już podczas synodu w Antiochii (324/325) spór z Ariuszem wpłynął na Magisterium Kościoła, stanowiąc uverture do Soboru w Nicei. Odnosił się on do Ariusza nie na płaszczyźnie dyskusji i spekulacji, lecz na płaszczyźnie wyznania; precyzując naukę pierwotną, zdecydowanie wyznał, że „Syn został nie stworzony, lecz odwiecznie zrodzony” (Atanazy Wielki 1998, 90).

Należy docenić ogromny wpływ Atanazego Wielkiego na formowanie się doktryny wiary chrześcijańskiej, a w szczególności na ustalenie dogmatu o Trójcy Świętej. *Wyznanie wiary* Soboru w Nicei (325) podpisali wszyscy obecni biskupi z wyjątkiem Teonasa z Marmaryki i Sekundusa z Ptolemaid, zwolenników Ariusza. Obaj zostali złożeni z urzędu i skazani przez Konstantyna na wygnanie. Niezwykłą rolę w sporze ariańskim odegrał Grek z pochodzenia, jakim był – posiadający wszechstronne wykształcenie – św. Atanazy Wielki, biskup i doktor Kościoła (†373). Podczas Soboru Nicejskiego I był on jeszcze diakonem i pełnił przy biskupie urząd jego sekretarza. Biskupem Aleksandrii został w 328 r., po śmierci biskupa

Aleksandra. Gorliwie i na różne sposoby, zwłaszcza w listach bronił *Credo Nicejskiego* (por. Atanazy Wielki 2000, 2021).

Pasterzowaniu Atanazego towarzyszyły jednak wielkie wyzwania. Atak na nicejskie *Credo* rozpoczął się zaraz po zakończeniu Soboru. Mianowicie Euzebiusz z Cezarei (zmarł ok. 339) skierował do diecezji list, w którym zaczął wyklądać naukę o Chrystusie w duchu heterodoksyjnym. Tłumaczył on, że Syn Boży posiada swoje istnienie od Ojca, jest stworzeniem, chociaż wyższym od innych stworzeń, i że jest we wszystkim podobny do Ojca. Formułom nicejskim nadał w ten sposób znaczenie ariańskie. Warto dokładnie rozważyć jedno z ważniejszych tekstów patrystycznych Atanazego Wielkiego, doceniając jego olbrzymi wpływ na kształtowanie się dogmatu wiary chrześcijańskiej (Atanazy Wielki, 2013).

W wyniku wspomnianych posunięć cesarz Konstantyn odwołał z wygnania Ariusza i jawnie zaczął sprzyjać jego zwolennikom. Jednak Atanazy był człowiekiem bezkompromisowym i nieugiętym. Posiadając dobre wykształcenie teologiczne, bronił *Credo Nicejskiego*, ściągając na siebie wiele zarzutów ze strony arian. Pięciokrotnie przebywał na wygnaniu, spędzając w sumie poza swoim Kościołem 17 lat. Jednak głównie dzięki niemu chrystologia nicejska nie uległa zaprzepaszczeniu.

Pozytywnym efektem walk ariańskich było jednak sprecyzowanie terminologii. Posiłkując się terminem filozoficznym, podczas Soboru Nicejskiego Chrystusa określono jako „współistotnego Ojcu” (*homoousios tou Patros*), przy czym Ojcowie soborowi rozumieli *ousia* synonimicznie do *hypostasis* (substancja). Dla wielu zatem określenie *homoousios* sprawiało wrażenie wprowadzenia podziału w jedną niezłożoną i niepodzielną substancję Boga. Aby uniknąć rzekomego zamachu na pojęcie jedyne Boga, starano się zastąpić *homoousios* innymi terminami, np. *homoios kata panta* (podobny we wszystkim do Ojca według Pisma).

W każdym razie terminem *homoousios* Ojcowie Soboru Nicejskiego pragnęli określić równość Syna Ojcu w bóstwie, ażeby w ten sposób wykluczyć wszelki subordynacjanizm. Prawdę tę wzmocnili słowami: „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”. Do pojęcia „zrodzenia” uciekli się celem przedstawienia relacji między Ojcem i Synem. Aby nadać temu pojęciu właściwy sens, odwołali się do

obrazu światła. Chcieli w ten sposób wykluczyć rozumienie „zrodzenia” w znaczeniu cielesnym, tzn. zakładającym zmianę i podział.

Hilary z Poitiers (†367) pisał na ten temat: „Istnieje odwiecznie w sposób nierozdzielny z Tobą Ten, który zrodzony z Ciebie ukazuje się z określeniami, odnoszącymi się do Twych wiecznych przymiotów. Zrodzony został, a to nie oznacza nic innego, jak tylko to, że Ty jesteś Jego źródłem. Przez takie jednak pojęcie zrodzenia nie odrzucamy wiary w Twoją niezmierzoność, ponieważ twierdzimy, że Syn zrodził się przed zaistnieniem czasu, czyli w wieczności” (Hilary z Poitiers 1978, 109).

Na soborze w Nicei niewiele powiedziano o stosunku Syna do natury ludzkiej w Chrystusie. Szerzej o tym pisał św. Atanazy, który w duchu aleksandryjskim podkreślał wymownie, że „Syn stał się człowiekiem, a nie odwrotnie, że Słowo przyjęło ludzkie ciało, czyli naturę ludzką. Hilary rozpatrywał istnienie Syna Bożego w trzech jakby stadiach: *ante hominem*, *in homine* oraz *post hominem*. Wszystkie te rozważania jednak nie przyniosły ostatecznego rozwiązania problemu” (Ozorowski 1983, 37).

Św. Atanazy, przyznając, że Sobór Nicejski nawiązywał do metafizyki greckiej, dowodził, że Bóg, który został wypowiedziany przy jej pomocy jest Bogiem Biblii. Dlatego *homoousios* z Nicei nie oznacza zhellenizowania chrześcijańskiego wyznania Boga; wręcz przeciwnie *homoousios* służy Jego odhellenizowaniu. Staje się to wyraźne również wówczas, gdy bierze się pod uwagę soteriologiczne nastawienie Soboru: Jeśli Chrystus nie jest prawdziwym Bogiem, jeśli w spotkaniu z Nim nie spotyka się Ojca, to nie jesteśmy zbawieni! Albowiem tylko nieśmiertelny Bóg może nas uwolnić od śmierci przez współdział w swoim życiu. Refleksja powyższa opiera się na fakcie, że Sobór włącza w przekazane Tradycją wyznanie wiary pewne dodatki, które mają strzec biblijnego świadectwa o Bogu.

Pierwszy dodatek: „to znaczy z substancji Ojca” jawi się wyrażenie jako bezpośrednie odcięcie się od nauki ariańskiej. Również ona mówiła o płodzeniu i rodzeniu Syna przez Ojca; nie rozumiała jednak tego jako wewnątrzboskiego pochodzenia. Aby odrzucić ariańskie rozumienie, że chodzi tu o akt doczesny, dodatek ten stwierdza, iż Syn jest zrodzony z istoty Ojca. Ta właśnie myśl została przyjęta i potwierdzona w sformułowaniu: „współistotny (*homoousios*)

z Ojcem”. Przyjęcie tego pojęcia do Symbolu wiary spowodował sam Ariusz. Wbrew jego nauce Sobór chciał się mocno trzymać chrześcijańskiego wyznania: Syn nie należy do sfery stworzenia; kto Go spotyka, spotyka Ojca; a to, co Ojca istotowo wyróżnia, odnosi się w jednakowy sposób również do Syna! Dlatego następne antyariańskie uzupełnienie nazywa Syna: „prawdziwym Bogiem z Boga prawdziwego”. Istotowe pochodzenie Syna od Ojca sprawia, że Syn nie jest pochodnym Bogiem drugiego rzędu, lecz Bogiem prawdziwym, tak jak Ojciec.

Według następnego dodatku Syn jest „zrodzony, nie stworzony”. Sobór Nicejski wyznaje Jezusa jako odwiecznie-rzeczywistego Syna Ojca, który nam w Nim „wszystko darował” (Rz 8,32). Dokonujące się w Synu samoudzielanie się Boga ma źródło w Jego pełni życia i woli objawienia: Ojciec i Syn współistnieją od wieczności, podczas gdy nie pochodzący od nikogo Ojciec rodzi odwiecznego Syna. Wbrew Bogu ukazywanemu przez Ariusza, Bóg wyznany w nicejskim Symbolu jest Bogiem pełnym nieskończonego życia; zaś historia objawienia jest rzeczywistym samoudzielaniem się Boga z Jego pełni; Słowo słyszane wielokrotnie w Starym Przymierzu, a ostatecznie Słowo/Logos definitywne, usłyszane w Osobie Jezusa Chrystusa, jest rzeczywiście własnym Słowem Boga (por. Hbr 1,1–4).

Podczas obrad Soboru Nicejskiego przeczytano niektóre pisma Ariusza, które większość uczestników odrzuciła, uznając je za bluźniercze. Debata pomiędzy zwolennikami Atanazego (głoszącymi, że Chrystus był współistotny, odwieczny i równy Ojcu) a zwolennikami Ariusza (uważającymi, że Syn Boży był tylko Pierwszym Stworzeniem Bożym, stworzonym z niczego na początku świata, mającym swoją własną wolną wolę) była tak zażarta, że nie rokowała wspólnego orzeczenia. Ostatecznie pod wpływem cesarza Konstantyna przeważyło zdanie Atanazego. Większość biskupów ułożyło wyznanie wiary, znane jako wyznanie nicejskie. Zawierało ono słowo *homoousios* czyli „współistotny”, przy czym w IV wieku *ousia* i *hypostasis* były używane jeszcze synonimicznie na oznaczenie współistotności. Było to więc jednoznaczne odrzucenie nauki Ariusza. Wśród biskupów, którzy podpisali się pod wyznaniem wiary znalazł się też Euzebiusz z Nikomedii, jednak uczynił to po

długich sprzeciwach, i bez przekonania o słuszności swojego czynu. Sam Ariusz wraz ze swoimi dwoma najgorliwszymi poplecznikami, na mocy wyroku soboru, 19 czerwca 325 został skazany na wygnanie do Ilirii, a księgi zawierające jego nauki zostały spalone. Kilka miesięcy później z rozkazu cesarza wygnano również Euzebiusza z Nikomedii za kontakty z wygnańcami, jednak po trzech latach udało mu się odzyskać łaski cesarskie.

W konsekwencji arianizm wcale nie osłabł, a po powrocie Euzebiusza z Nikomedii zwolennicy Ariusza połączyli swe siły z innymi nieortodoksyjnymi grupami np. ze zwolennikami Melecjusza. Również Konstantyn, chcąc uśmierzyć ciągle trwający konflikt, ostatecznie pozwolił Ariuszowi i wielu jego uczniom na powrót z wygnania, pod warunkiem przeformułowania tych idei, które jego przeciwnicy uważali za najbardziej sprzeczne z ogólnie przyjętymi poglądami (Atanazy Wielki 1979, 144–45; Wipszycka 1994). Zauważamy w tym duży wpływ Euzebiusza, który przekonał cesarza, że nauki Ariusza nie sprzeciwiają się wyznaniu nicejskiemu.

Arianizm szerzył się nadal, a cesarz Konstantyn I został ochrzczony na łożu śmierci przez Euzebiusza z Nikomedii i innych duchownych z jego orszaku, przyjmując de facto chrzest ariański. „Odszedł 22 maja 337 roku, w sześćdziesiątym piątym roku swego życia i w trzydziestym pierwszym roku panowania. Było to w Pięćdziesiątnicę” (Odahl 2015, 361). Następca Konstantyna, Konstancjusz II, sympatyzował z arianizmem do tego stopnia, że mianował Euzebiusza na patriarchę Konstantynopola, a duchownych opowiadających się za wyznaniem nicejskim, na przykład papieża Liberiusza, kazał wygnać. Także cesarz Walens, będący arianinem, prowadził takie prześladowania. Dopiero cesarz Teodozjusz Wielki skutecznie usunął wpływy arianizmu pośród elity wschodniego cesarstwa (Atanazy Wielki 2018)⁶.

Na drugim soborze ekumenicznym w 381 roku ponownie potępiono Ariusza i rozszerzono *Credo Nicejskie*. Dopiero dzięki temu arianizm stracił na znaczeniu we wschodniej części imperium, nie

⁶ Historia arian jest dziełem eklektycznym i propagandowym, w którym biskup Aleksandrii przedstawia wydarzenia z własnego, niekoniecznie obiektywnego, punktu widzenia.

zniknął jednak całkowicie dzięki apostołskiej pracy Ulfilasa (Wulfili) – Gota, który przyjął nauki Ariusza i został wyświęcony na biskupa przez Euzebiusza z Nikomedii. Ulfilas (Wulfil) spędził kilka lat wśród swojego ludu, doprowadzając do przyjęcia przez Gotów chrześcijaństwa. Ten sukces pozwolił arianizmowi przetrwać do końca istnienia państw germańskich w północnej Afryce, Hiszpanii i na półwyspie Apenińskim (Krawczuk 1997).

Użyte określenia: „Syn Boży, jednorodzony, światłość” pochodzą z Pisma Świętego. Terminem pozabiblijnym (filozoficznym) był jednak *homoousios*. On też stał się prawdziwą kością niezgody między skrzydłem ariańskim, a przedstawicielami ortodoksji. Istnieją racje, aby przypuszczać, że pojęcie *homoousios* przyszło z Zachodu (Rzym) i już przed Soborem Nicejskim zostało przyjęte przez pozostałe dwa główne Kościoły w Aleksandrii i Antiochii, choć sprawa ta nie jest przyjmowana bezspornie (Burckhardt 2022).

Znaczącą rolę w kształtowaniu się wiary w Jezusa Chrystusa odegrał Sobór Chalcedoński, dzięki któremu arianizm, modalizm, a także apolinaryzm zostały dobitnie odrzucone przez Kościół jako ujęcia heretyckie. Definicja tego Soboru, bazując na tradycji apostołskiej, stanowi syntezę chrystologicznej myśli aleksandryjskiej, antiocheńskiej i łacińskiej. Chrystus Pan jawi się jako „współlistotny Ojcu co do Bóstwa i ten sam współlistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny oprócz grzechu” (Pyc 2010, 65). Oczywiście trzeba było się podjąć dalszego doprecyzowania odnośnie do dobranych terminów *natura* i *persona* (Grillmeier 1975, 141). W odniesieniu do tych terminów istotne są cztery przysłowki o charakterze negatywnym: „bez zmieszania”, „bez zmiany”, „bez rozdzielenia” i „bez rozłączenia”. Na uwagę zasługuje również ścisła łączność między ontologią a soteriologią, mimo że dyskusja toczyła się wokół kwestii ontologicznych. Jednak ludzka natura Chrystusa jawi się jako narzędzie w dziele odkupienia. Ponadto definicja chalcedońska dała możliwości dalszych dociekań nad głębią tajemnicy Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w kontekście monoteletyzmu i monoenergetyzmu, utrzymujących jakoby Chrystus posiadał tylko jedną bosko-ludzką wolę i jedno bosko-ludzkie działanie. Błędy te zostały definitywnie odrzucone przez Sobór Konstantynopolitański III w 680 roku (Pyc 2015, 69–89; Kashechuk 107–31).

Celem wzmocnienia powyższych słów, warto wspomnieć o perychorezie natur w ujęciu Maksyma Wyznawcy (Kochańczyk-Bonińska 2010, 223–32). Otóż przebóstwienie ludzkiej natury w Chrystusie opiera się dla Maksyma na kilku podstawowych prawdach. Klarownie systematyzuje je J.C. Larchet: 1. Zjednoczenie dokonuje się naprawdę: prawdziwy Bóg łączy się z prawdziwym człowiekiem. 2. Zjednoczenie to jest hipostatyczne – bez mieszanina czy rozdzielenia (spotkanie dwóch różnych substancji w jednej hipostazie). 3. Złożenie dwóch natur w Chrystusie to nie złożona natura, ale złożona hipostaza, która nie jest jakąś trzecią rzeczywistością, ale hipostazą Syna Bożego. 4. Natura ludzka w Chrystusie nie istnieje poza hipostazą *Logosu*, ale jest w niej niejako „zahipostazowana”. 5. Chrystus jest: a. $\epsilon\kappa\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu$ – czyli jest złożony ze swoich natur jak z części; b. w swoich naturach ($\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$) – istnieje w swej boskiej i ludzkiej naturze; zawsze w jednej i drugiej ze swoich natur; c. swoimi naturami ($\kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$) – jest rzeczywiście w pełni Bogiem i człowiekiem. Tak ujęta przez Maksyma Wyznawcę chrystologia nie tylko rozjaśnia i doprecyzowuje orzeczenia Soboru Chalcedońskiego, ale otwiera drogę dla dalszych rozważań o perychorezie natur, które podejmie Jan Damasceński (Larchet 2003, 159–61; Kochańczyk-Bonińska 2010, 231–32).

3. Duch jako Dawca życia

W połowie IV wieku w Azji Mniejszej wyłoniła się pneumatomachia, czyli dosłownie (z gr.) walka z Duchem, a więc duchoburstwo lub macedonianizm, od imienia Macedoniusza, biskupa Konstantynopola, który – wraz ze swymi zwolennikami – przyczynił się do zwalczania zwolenników Soboru Nicejskiego I, głosząc umiarkowany arianizm (w miejsce *homoousios* – współistotny – używali określenia *homoiousios* lub *homoios kat'ousian* – równy w istocie). Nie bez powodu Synod Rzymski z 378 roku przypisywał macedonianom poglądy ariańskie, ale odróżniał ich od właściwych duchoburców. Nazwa ta jest do dziś używana jako symbol nowej herezji, zaprzeczającej Bóstwu Ducha Świętego, która zasadniczo rozwinęła się jednak po śmierci Macedoniusza.

Chociaż – jak z powyższego wynika – ruch pneumatomachiczny zrodził się w pewnej opozycji do herezji ariańskiej, to przecież według struktury jest on z nią spokrewniony. Źródła i motywy pneumatomachii, m.in. ze względu na macedonianizm, są dyskusyjne. Najwcześniejsze świadectwo o pojawieniu się duchoburców i ich nauki wydał Atanazy, określający tym słowem „tych, którzy uznawali bóstwo Syna Bożego, ale negowali je odnośnie do Ducha Świętego, uważanego za nieosobową moc Boga” (Baron i Pietras 2001, 71, przyp. 7). Treść ich doktryny przedstawiała się następująco: Zgodnie z *Credo Nicejskim*, wyznawali jedność istoty Syna z Ojcem; o Duchu Świętym jednak mówili, że „nie tylko został stworzony, lecz że jest jednym «z duchów przeznaczonym do usług» (Hbr 1,14) i tylko stopniem godności różni się od aniołów” (Atanazy Wielki 1996, 69). Ponieważ Atanazemu jako obrońcy *Symbolu Nicejskiego* znana była teologiczna problematyka dotycząca Trójcy Świętej, domagał się on przyznania Duchowi Świętemu tej równości istoty, którą przyznaje się Synowi. Nauka duchoburcza ukazywała bowiem „że nie istnieje już Trójca, lecz że złożona jest z dwu różnych natur, a to z powodu odmiennej substancji Ducha, którą sobie wymyślili” (Atanazy Wielki 1996, 70). Biskup Aleksandrii występuje przeciw tej nauce przede wszystkim dlatego, że burzy ona jedność Trójcy Świętej, a stworzenie spaja ze Stwórcą.

Bazyli Wielki za przywódcę pneumatomachów uznał Eustacjusza z Sebasty, a także Pojemeniusza, z którymi polemizował w traktacie *O Duchu Świętym* (*Peri tu Hagiou Pneumatōs* – por. Bazyli Wielki 1999). W publikacji tej Bazyli „wyjaśnia sens nowej doksologii, którą wprowadził do liturgii: «Chwała Ojcu z Synem i Duchem Świętym», obok dawnej: «Chwała Ojcu przez Syna w Duchu Świętym». Sądził, że obydwie doksologie winny być używane w Kościele. Ponieważ Syn i Duch Święty posiadają z Ojcem jedną i tę samą naturę, dlatego należy Im oddawać tę samą cześć co Ojcu” (Drączkowski 1998, 98). Poza dziełem o Duchu Świętym nie sposób pominąć trzech tomów opracowania pt. *Eunomiusz i jego adwersarze*, w którym Bazyli odrzuca herezję Eunomiusza jako odmianę skrajnego racjonalizmu arian, przeciwstawiając im głębię języka wiary i Biblii, w miejsce

nieuprawnionego zastępowania przez biskupa Kyziku terminologii biblijnej językiem filozoficznym⁷.

Spór duchoburczy przybierał na sile zwłaszcza w pytaniu o doksologię trynitarną. Wobec jej formy, dotychczas przeważnie zwyczajnie podporządkowującej Duchu, św. Bazyli, który zmarł w roku 379, broniąc z całą stanowczością współrzednego i skoordynowanego wyznania wiary wymieniał trzy boskie imiona. Znał on przeciwstawne stanowisko tych, którzy twierdzili: „Niech będzie uwielbiony, ale nie z Ojcem i Synem” (Bazyli Wielki 1999, 163). Znany był mu także ich zarzut egzegetyczny tych, którzy rozgłaszali, iż uwielbienie „z Duchem” jest nie poświadczane i nie zapisane” (Bazyli Wielki 1999, 179), a więc nie ma podstaw biblijnych. „Jakże to, czy Pismo Święte nigdy nie przekazało, że Duch jest uwielbiany razem z Ojcem i Synem, czy też ostrożnie unikało wyrażenia z Duchem? Wszędzie zaś wybierało jako bardziej odpowiednie uwielbienie za pomocą w Nim? (Bazyli Wielki 1999, 166).

Wbrew takiemu argumentowi św. Bazyli odsyłał do wcześniejszej praktyki modlitwy, jak również do reguły wiary danej z nakazem chrztu (Mt 28,19): „Dlatego właśnie posługujemy się obu wyrażeniami, jednym, aby wykazać godność Ducha, drugim, aby głosić [Jego] łaskę w nas. W ten sposób w Duchu i z Duchem zanosimy chwałę do Boga; nic z tego, co mówimy, nie pochodzi od nas; dla realiów ściśle między sobą połączonych i tworzących w misteriach niezbędna jedność stosujemy wyrażenie z nauczania Pana, które jest dla nas wzorcem. Uznaliśmy, że to, co przy chrzcie jest traktowane równorzędnie, powinno być także połączone w wierze. Zaś wyznawanie wiary uczyniliśmy jakby jakimś początkiem i matką uwielbienia. Ale co należy czynić? Teraz niech nas uczą, aby nie chrzcić tak, jak się nauczyliśmy, lub nie wierzyć tak, jak zostaliśmy ochrzczeni, lub nie chwalić tak, jak uwierzyliśmy. Niech ktoś dowiedzie, albo że ich wzajemna kolejność nie jest konieczna i niezłomna, albo że

⁷ Ze względu na obszerność opracowania herezji Eunomiusza, która była przyczyną wartych szczegółowego omówienia sporów teologicznych ograniczymy się jedynie do odwołania się do literatury dostępnej w języku polskim: Kochańczyk-Bonińska, Przyszychowska i Tomasz Stępień 2021 (*Eunomiusz i jego adwersarze*: księga pierwsza, red. K. Kochańczyk-Bonińska, M. Przyszychowska, T. Stępień; księga druga, red. T. Stępień; księga trzecia, red. T. Stępień).

zmiany w tych sprawach wprowadzone nie rozwiązują wszystkiego” (Bazyli Wielki 1999, 179). Trynitarne nakaz chrztu artykułuje, według Bazylego, *lex credendi*; a to stanowi dla niego *lex orandi*.

Inaczej niż ekwiwalentna i zharmonizowana teologia Trójcy Świętej Bazylego argumentuje teologia duchoburców, nastawiona ściśle subordynacjonistycznie. Posługuje się ona schematem: niezrodzony – zrodzony – stworzony. Boga można, według niej, ująć tylko w przyporządkowaniu: Ojciec – Syn (niezrodzony – zrodzony); ponieważ nie da się tu uwzględnić Ducha Świętego, pozostaje dla Niego ostatecznie (również jako bytu pośredniego) tylko sfera stworzenia. I tu uwidacznia się wyraźna paralela z Ariuszem. Dlatego historyczno-trynitarne znaczenie pneumatologii trzeba widzieć zwłaszcza w tym, że swoją teorią spowodowała niejako wyraźne przyznanie *homoousios* także Duchowi Świętemu. W ten sposób pneumatologia przyczyniła się do tego, że problem trynitarne został doprowadzony do pewnego (tzn. definitywnego) rozstrzygnięcia, które z jednej strony zamykało nicejskie wyznanie wiary, z drugiej zaś je otwierało: należało zespolic z treścią jego ustaleń poszczególne wypowiedzi o Boskiej Osobie Ducha Świętego, co dokonało się podczas zwołanego przez cesarza Teodozjusza I Wielkiego Pierwszego Soboru w Konstantynopolu w 381 roku i stanowi podstawę do obrony Bóstwa Trzeciej Osoby Boskiej aż do czasów współczesnych (Grula 2015, 135).

Wypada mocno podkreślić, że w ortodoksyjną naukę o Boskiej Osobie Ducha Świętego byli zaangażowani przede wszystkim w Kościele wschodnim: Atanazy z Aleksandrii, który wskazywał wyraźnie na bóstwo Ducha Świętego i Jego współistotność z Ojcem (Pietras 1996, 57–60); kolejnymi propagatorami Ducha na Wschodzie byli: Dydim Ślepiec, a zwłaszcza trzej Ojcowie Kapadoccy: wspomniany już Bazyli Wielki, a także Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy, brat Bazylego Wielkiego, który przejął niejako jego spuściznę, stając się głównym obrońcą ortodoksji na Soborze Konstantynopolskim I (381 r.). Rozwinął naukę Trójcy Świętej w sposób systematyczny. Widnieje też wśród autorów pism przeciw Eunomiuszowi, które należą do najobszerniejszych i najlepszych apologii antyariańskich. Zwalczał ponadto błędną naukę Apolinariego z Laodycei, który twierdził, że Chrystus nie miał pełnej natury

ludzkiej. Bronił nauki o bóstwie Syna Bożego i Ducha Świętego oraz ich współistotności z Ojcem. W szafowaniu objawiającymi się energiami Trójcy zauważamy prawosławne ujęcie nauki trynitarnej podanej przez Grzegorza z Nyssy, według którego źródłem owych energii jest Ojciec, Mocą Ojca jest Syn, Duchem Mocy jest Duch Święty” (Łoski 1989, 73).

Na specjalne wyróżnienie zasługuje zwłaszcza Grzegorz z Nazjanzu, drugi z wymienionych Ojców kapadockich, który wygłosił pięć sławnych mów teologicznych odnoszących się do poszczególnych osób Boskich (27–31), zaś w otwartej polemice z macedonianami podkreślał zdecydowanie bóstwo i współistotność Ducha Świętego z Ojcem i Synem: „Ci więc, którzy oburzają się na nas, jako byśmy wprowadzali jakiegoś obcego i fałszywie ogłoszonego Boga jako Ducha Świętego, i zacięcie walczą w obronie litery, niech wiedzą, że drżą ze strachu tam, gdzie strachu nie ma, i niech jasno poznają, że miłość do litery jest dla nich płaszczem bezbożności – jak się pokaże wnet potem, kiedy w miarę naszych możliwości będziemy zbijać ich zarzuty. My zaś tak dalece ufamy w bóstwo Ducha, któremu cześć oddajemy, że od tego zaczniemy naszą naukę o życiu wewnętrznym Boga, odnosząc te same słowa do całej Trójcy, choćby się to komuś miało wydawać zanadto śmiało” (Grzegorz z Nazjanzu 1967, 345)⁸. Stając przed błędnymi poglądami, Grzegorz z Nazjanzu zdecydowanie twierdził, że nierozdzielność Ducha od Ojca i Syna jest argumentem potwierdzającym Jego Bóstwo. Prawdę tę Grzegorz usilnie bronił przed błędnymi poglądami (Nowak 2020, 87–117).

Właściwości, jakie posiada Duch, są liczne i różnorakie. W nauczaniu na temat Ducha Świętego Ojcowie Kościoła posługują się terminologią nowotestamentalną, jak: „Pocieszyciel”, „Mądrość Boża” itp. W katechezie na temat Ducha Świętego Cyryl Jerozolimski wyjaśnia różne znaczenia terminu duch, aby jego słuchacze,

⁸ Omówienie pięciu mów, wygłoszonych w 380 roku w Konstantynopolu, które przyniosły Grzegorzowi z Nazjanzu powszechne uznanie oraz wyróżniający go tytuł: „Teolog”, stanowiłoby osobny, obszerny artykuł. Poza publikacjami nawiązującymi do tego dzieła wystarczy się odwołać do pierwszego jego wydania z 1875 r.: Gregorius Nazianzeus, *Orationes theologicae quinque*, s. 122–340.

będąc często wprowadzanymi w błąd, uniknęli niebezpieczeństwa dwuznaczności: „Aby nikt w swej niewiedzy z różnych nazw Ducha Świętego nie wyciągnął wniosków, iż są różne duchy, a nie jeden jedyny, w swej trosce o ciebie podał Kościół katolicki w wyznaniu wiary, byś wierzył w jednego Ducha Świętego, *Parakleta* (w języku polskim słowo to bywa tłumaczone jako: Pocieszyciel, obrońca, Adwokat, lub pozostawione w języku oryginalnym), «który mówił przez proroków». Masz więc wiedzieć, że są różne nazwy, ale jeden jest Duch Święty. Z ich obfitej liczby wymienimy tylko kilka. Zwie się On Duchem [...]. Zwie się Pocieszycielem [...]. Zwie się Duchem prawdy [...]. Zwie się również Duchem Bożym [...]. Ma on jeszcze wiele innych nazw” (Cyryl Jerozolimski 1973, 261–62). Dla Cyryla Jerozolimskiego działanie Osób Boskich jest „nierozdzielne, wspólne i jedno” (Cyryl Jerozolimski 1973, 263; Grula 2017, 183–95). „Jednorodzony Syn z Duchem Świętym ma wspólną ojcowską boskość” (*Katecheza* 6, 6). Cyryl dodaje przy tym, że Duch Święty jest odrębną Osobą i sprawuje sobie właściwe funkcje.

Rozwiązanie problemu wywołanego przez duchoburców rozpoczęło się oficjalnie wraz z Synodem Aleksandryjskim (362 r.) zwołanym przez Atanazego. Synod stanowczo domagał się wykluczenia tych, którzy twierdzą, że „Duch Święty jest stworzeniem różnym od Chrystusa co do substancji. Albowiem prawdziwe odsunięcie się od sekty ariańskiej jest równoznaczne z zaprzestaniem dzielenia Trójcy Świętej i utrzymywania, jakoby do Niej należało coś stworzonego. Ci bowiem, którzy wydają się wiarę nicejską wyznawać, ale nie wahają się jednocześnie bluźnić przeciwko Duchowi Świętemu, niczym innym jak tylko słowami przeczą herezji ariańskiej, w duchu zaś i przekonaniu pozostają jej zwolennikami” (*BF* IV, 3).

Obróńcy Nicejskiego wyznania wiary stali na stanowisku, iż prawda o współistotnym Synu Bożym nie dopuszcza żadnego wewnątrzboskiego podziału. Dopiero wtedy jest ono właściwie interpretowane, gdy w Trójcy Świętej faktycznie dostrzega się Ducha Świętego i gdy uznaje się Go, podobnie jak Ojca i Syna, za przynależącego do jednego Bóstwa. W liście do biskupów Wschodu (ok. 374 r.) papież Damazy (ok. 305–384 r.) wyjaśnia: „Duch Święty jest niestworzony i (jest) jednej wzniosłości, jednej istoty i jednej mocy z Bogiem, Ojcem, i naszym Panem Jezusem Chrystusem, [...] nie

można co do Bóstwa rozdzielać Tego, który jest zespolony z Bóstwem w działaniu i w odpuszczaniu grzechów” (DH 145). W podobny sposób w 376 r. wprowadza Ducha Świętego do nicejskiego wyznania wiary synod w Ikonium, któremu przewodniczył Amfiloch (340/45–394/403). Podobnie jak Bazyli, odsyła on do trynitarного nakazu chrztu (Mt 28,19), jako kryterium wiary i modlitwy (Kupryjaniuk 2017, 249–61).

Rozstrzygające ugruntowanie doktryny ze strony Urzędu Nauczycielskiego przynosi ostatecznie – przywołany wyżej – Sobór zgromadzony w 381 r. w Konstantynopolu, który od połowy V w. zostaje on uznany jako II Sobór Powszechny. Właśnie w ten sposób została przedstawiona na Soborze Chalcedońskim (451), po odczytaniu wyznania Nicejskiego, „wiera 150 Ojców” z Konstantynopola, mimo że pozostały jeszcze niewyjaśnione aspekty Chalcedonu związane z chrystologią *Logos – sarx* (Calore 2022, 133–54).

Na uwagę zasługuje fakt, że wyjaśniające dopowiedzenia do Symbolu Nicejskiego są wolne od nowej pojęciowości; mają one charakter biblijny i są zorientowane na przekazaną przez Tradycję doksologię. W ten sposób Duchowi Świętemu zostały przyznane tytuły godnościowe, używane już przez św. Pawła: „Pan” (2 Kor 3,17–18) i „Dawca życia” (por. Rz 8,2; J 6,63; 2 Kor 3,6). O ile tytuł Pan uwalnia Ducha Świętego od sfery właściwej stworzeniu; to „Dawca życia” sugeruje wybitnie boską Jego funkcję wobec stworzenia. Duch Święty nie potrzebuje życiodajnego podtrzymywania przez Boga, jak śmiertelne stworzenie; On jest, podobnie jak Ojciec i Syn, Dawcą życia. To, że Duch Święty od Ojca pochodzi, jest wypowiedzią Janową (J 15,26; por. także 1 Kor 2,12); wskazuje ona na pierwotność Ojca w całym życiu wewnątrztrynitarzym; dalej zaś rozumie się przez nią niestworzonność Ducha, jak również i to, że odróżnia się On od zrodzonego Syna. Atanazy Wielki stwierdza więc, że Duch Święty, jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej, ma Boskie atrybuty, te same, które przysługują Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, co potwierdzają słowa Pisma Świętego (por. J 16,15; Mt 3,17; J 17,10). Przywołane teksty wyraźnie podkreślają ścisły związek między Osobami Trójcy Świętej, co sprawia, że Duch Święty nie może być w żaden sposób obcy Bogu Ojcu i Synowi Bożemu. Należy dodać, iż definitywnie potwierdził bóstwo Ducha Świętego

św. Grzegorz z Nazjanzu, wyraźnie określając Go dwoma podstawowymi terminami: „Bóg” (θεός) i „współistotny” (ὁμοούσιος) (Grzegorz z Nazjanzu 1967, 355).

Następna wypowiedź potwierdzająca bóstwo Ducha Świętego, wyrażona słowami Atanazego, dowodzi, iż godzien jest On uwielbienia: „którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy” (Atanazy 1996, 104). Duchowi Świętemu należy się to samo uwielbienie, jak Ojcu i Synowi. Jeżeli nawet z obawy przed wywołaniem nowych sporów teologicznych pojęcie „homousios/współistotny” nie jest stosowane do Ducha Świętego, to Jego Boska godność jest podczas Soboru w Konstantynopolu już wystarczająco wyartykułowana przez to, że – zgodnie z objawieniem – zbawcze działanie trwa w istotowej łączności z Ojcem i Synem i jako takie jest wyznawane.

Należy ponadto wymienić Amfilocha z Ikonium, Epifaniasza z Salaminy, Diodora z Tarsu, Teodora z Mopsuestii, a w Kościele zachodnim: św. Hilarego z Poitiers, św. Ambrożego z Mediolanu, Mariusza Wiktoryn, a zwłaszcza św. Augustyna z Hippony, któremu imponowała tajemnica jedyne Boga, będącego Trójcą – Ojcem, Synem i Duchem Świętym w wymiarze Jego wewnętrznego życia. Tajemnica ta zawsze fascynowała Augustyna. Dowodził on, że najwyższej Trójcy, która jest Bogiem, przysługuje pełnia życia: „Co bowiem nazywamy w Bogu życiem, to jest Jego istotą i naturą. Gdyż Bóg sam żyje życiem, jakim jest sam w sobie” (Augustyn 1996, 466). Jedno z najważniejszych dla prawdy o Bogu – Trójcy zagadnienie dotyczyło jedności i troistości zarazem. Św. Augustyn starał się to zagadnienie wyjaśnić dzięki pojęciu „relacja” (*schesis, relatio* – stosunek, odniesienie; Augustyn 1996, 466). „Rozróżnienie w wewnętrznym życiu Trójcy pomiędzy miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim, a miłością osobową, którą jest Duch Święty jako Miłość, jako Dar wzajemny Ojca i Syna, należy uznać za jeden z najbardziej prekursorskich elementów pneumatologii Augustyna. Wyrosła na gruncie biblijnym i sprecyzowana przez Augustyna na płaszczyźnie spekulatywnej koncepcja Ducha Świętego jako Osoby-Miłości, tak zresztą jak i Osoby-Daru, pozostawi swój trwały ślad w chrześcijańskiej myśli teologicznej Zachodu” (Jaśkiewicz 2018, 43). W sposób w pełni zamierzony Augustyn, nazywając

Ducha Świętego różnymi „imionami” zauważa, że „określenia, których się używa we właściwym znaczeniu dla poszczególnych Osób w Trójcy, nigdy nie odnoszą się do samych Osób, ale wskazują, albo na ich wzajemne odnoszenie się jednych względem drugich, albo na ich stosunek do stworzenia” (Augustyn 1996, 208).

Bez wątpienia Augustyn podziela zdanie swego duchowego mistrza, św. Ambrożego z Mediolanu, który – wyjaśniając prawdę o Trójcy Świętej – nazywa Ducha Świętego „ogniem” (por. Iz 10,17). Dzięki takiemu określeniu Ducha Świętego, łatwiej jest pojąć i zrozumieć majestat Jego boskości, albowiem do boskości przynależy zarówno uświęcanie, jak i oświecanie, które jest właściwością ognia i światła, oraz zaznaczenie obecności czy też ukazywanie się pod postacią ognia, co jest zwyczajem Bożym, bo Bóg jest ogniem trawiącym (por. Pwt 4,24; Dz 2,2–3; Hbr 12,29). Ambroży nazywa Ducha Świętego również światłem (*lumen*): „po cóż mam dowodzić, że tak samo jak Ojciec, który jest światłem, światłem jest Syn, zauważając przy tym, że Światłością jest Bóg Ojciec i Syn Boży i Duch Święty. Wyjaśnia to odwołując się do Pisma Świętego i tekstów, które tę nazwę potwierdzają (por. Ps 36,10; J 1,4; 1 J 1,5; Strzelecka 1988, 759–65).

Wieńcząc swoje dociekania o Duchu Świętym, Augustyn pisze: „Panie, Boże nasz, wierzymy w Ciebie, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bo nie mówiłaby Prawda: «Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28,19), gdybyś Trójcą nie był. I nie kazałbyś nas chrzczyć w imię Tego, który by nie był Panem i Bogiem. Głos Boży nie mówiłby: «Słuchaj Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest» (Pwt 6,4), gdybyś nie był Trójcą, a jednocześnie jedynym Panem i Bogiem” (Augustyn 1996, 526).

Z powyższego wynika, iż podobnie jak Sobór z Nicei wyznał istotową obecność Boga we wcielonym Synu, Jezusie Chrystusie, tak po Soborze Konstantynopolitańskim, aż po nasze czasy podkreśla się – właśnie w Duchu Świętym – sprawczą obecność Boga zarówno w każdym ochrzczoneym, jak i w całym Kościele, jako uwieńczenie biblijnego objawienia Trójcy Świętej. Gdyby Duch Święty nie był Bogiem, który daje obfitujący łaskami współudział w Boskim bycie i życiu, to ochrzczone nie zostałby włączony w pełni w boskie działanie zbawcze. Tej właśnie działającej ciągle pełni i temu

uniwersalnemu zakresowi daje wyraz św. Paweł Apostoł w trójstopniowym błogosławieństwie: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 15,13). Błogosławieństwo to upewnia nas, że „Ojciec, który rodzi od zawsze Syna i który wraz z Synem i Duchem żyje od zawsze w jedności trynitarnej, boskiej samoistnej komunii, jest Osobą, Bytem i podmiotowością. Tworzy relacje osobowe, otwiera dialog, czyni historię. My, jako ludzie, Kościół Jezusa, wierzymy w Boga, Ojca wszechmogącego, przyjmujemy dar, jaki Ojciec czyni z siebie samego (objawienie) w Jezusie Chrystusie), przez Ducha Świętego, jako boska Osoba” (Pacomio 2000, 143–44).

* * *

Reasumując, należy jednoznacznie stwierdzić, że w świetle przeprowadzonych wywodów Trójca Święta jawi się jako największa tajemnica wiary chrześcijańskiej. Na jej rozwój, mimo kwestii dyskusyjnych, znacząco wpłynął Sobór Nicejski (325) i jego *Wyznanie wiary*. W przedłożeniu odnoszącym się do 1700. rocznicy tego Soboru chodziło o zebranie w jedną całość wyników badań nad historią wiary trynitarnej. Wiadomo, że zdefiniowanie Bóstwa Ducha Świętego stanowiło tylko pierwszy etap rozwoju dogmatu trynitarного. Zagadnienia związane z tym dogmatem były przedmiotem dyskusji przez kolejne wieki. Ostatnią oficjalną wypowiedzią na temat Boga w Trójcy Świętej Jedyne jest orzeczenie bowiem Piusa VI (1794 r.) z bulli *Auctorem fidei*. Papież orzekł, iż poprawnie należy mówić: „Jeden Bóg w trzech różnych osobach (*Deus unus in tribus personis distinctis*) (Szczurek 1999). Włączając się w obchody jubileuszu, żywimy nadzieję, że opracowanie skoncentrowane na dyskusjach trynitarных przed i po Soborze w Nicei wpłynie na dalsze pogłębianie rozumienia dogmatu trynitarного. Bez wątpienia trynitarна struktura wyznania wiary chrześcijańskiej, na nowo odkrywana w roku jubileuszowym 2025, pozwoli dostrzec w tajemnicy trójjedynego Boga źródło naszego życia i zbawienia.

Trinitarian Discussions Before and After the Council of Nicaea (325)

Abstract: Considering the debates before and after the Council of Nicaea (325), this article highlights the development of Trinitarian dogma during the patristic period. The presentation of the Trinity of Divine Persons in the unity of their nature in the first part highlights the development of Trinitarian doctrine around God the Father as the beginning without beginning (*archē anárchos*). The next part discusses the divinity of the Second Divine Person as the eternally begotten Son and presents the lively theological debate surrounding Arianism, especially after the introduction of the term *homoousios* (consubstantial) into the Nicene Creed (325). It has been noted that St. Athanasius and other bishops, as well as many lay faithful, considered this term overly philosophical, unbiblical, and burdened with Gnostic interpretations. The article ends with a presentation of the Holy Spirit, who as the Third Person of God – contrary to the erroneous doctrine of pneumatomachy – especially thanks to the Cappadocian Fathers, is recognized as the Lord and Giver of life.

Keywords: Arianism, Nicaea 325, God the Father, Son of God, pneumatomachy, Spirit – the Giver of life

Bibliografia

Teksty Ojców Kościoła i inne dokumenty

- Acta Synodalia ann. 50–381*. 2006. Edited by Arkadiusz Baron and Henryk Pietras. Synody i kolekcje praw 1. Kraków: WAM.
- Arius, *Epistula ad Alexandrum Alexandrinum* (Ariusz). 1982. In *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. 1: ein Arbeitsbuch: Alte Kirche*. Edited by Adolf Martin Ritter. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Athanasius Alexandrinus (Atanazy Wielki). 2021. *Mniejsze pisma atanazjańskie: wybrane listy i pisma egzegetyczne*. Introduction and translation by Przemysław Szewczyk. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 77. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Athanasius Alexandrinus, *Apologiae* (Atanazy Wielki). 1979. *Apologie*. Edited and translated by Jan Ożóg. Warszawa: ATK.
- Athanasius Alexandrinus, *Contra Gentes* (Atanazy Wielki). 2000. *Przeciw poganom*. Introduction and translation by Michał Wojciechowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Athanasius Alexandrinus, *De Decretis Nicaeni Synodi, De Sententia Dionysii, De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* (Atanazy Wielki). 2011. *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedziach Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji, tekst grecki i polski*. Translated and edited by Marek Szewczyk. Kraków: WAM.
- Athanasius Alexandrinus, *De Incarnatione* (Atanazy Wielki). 1998. *O wcieleniu Słowa*. Translated by Michał Wojciechowski. Pisma starochrześcijańskich pisarzy 61. Warszawa: ATK.

- Athanasius Alexandrinus, *Epistula encyclica ad episcopos* (Atanazy Wielki). 2011. "List encykliczny do biskupów." Introduction and translation by Stanisław Longosz and Przemysław Szewczyk. *Vox Patrum* 31/56: 1–20.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* (Atanazy Wielki). 1996. *Listy do Serapiona*. Translated by Stanisław Kalinkowski. Introduction by Henryk Pietras. *Źródła Myśli Teologicznej*. Kraków: WAM.
- Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad Monachos* (Atanazy Wielki). 2018. *Historia arian spisana dla mnichów*. Introduction and translation by Ewa Dusik-Krupa. Kraków: WAM.
- Athanasius Alexandrinus, *Orationes adversus Arianos* (Atanazy Wielki). 2013. *Mowy przeciw Arianom I–III*. *Źródła Myśli Teologicznej*. Kraków: WAM.
- Aurelius Augustinus, *De Trinitate* (Augustyn). 1996. *O Trójcy Świętej*. Translated by Maria Stokowska. Kraków: Znak.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. 2001. *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*. Vol. 1 of *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. Kraków: WAM.
- Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* (Bazyli Wielki). 1999. *O Duchu Świętym*. Translated by Alina Brzóstkowska. Introduction Józef Naumowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. 1989. Edited by Stanisław Głowa and Ignacy Bieda. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* (Cyryl Jerozolimski). 1973. *Katecheza* 17, 3–5. Translated by Wojciech Kania, 261–63. *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 9. Warszawa: ATK.
- Denzinger, Heinrich. 1961. *Enchiridion Symbolorum*. Friburgi/Br.: Heinrich Denzinger.
- Gracjan, Walentynian II i Teodozjusz I Wielki. 1905. In *Codex Theodosianus*, edited by Theodor Mommsen and Paul Martin Meyer, 16.1.2. Berlin: Weismannos. Polish translation: *Kodeks Teodozjański*. 2014. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum.
- Gregorius Nazianzeus, *Orationes* (Gregorius Nazianzeus). 1875. *Orationes theologicae quinque*. Oeniponti: Libreria Academica Wangeriana. Polish translation: Grzegorz z Nazjanzu. 1967. *Mowy wybrane*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Grzegorz z Nyssy. 2001. *Drobne pisma trynitarne: O wierze. Do trybuna Symplicjusza*. *Źródła Myśli Teologicznej* 21. Kraków: WAM.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* (Hilary z Poitiers). 1978. "De Trinitate." In *Portrety Ojców*, by Adalbert Hamman. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Hippolytus, *Contra Noetum* (Hipolit). 1997. *Przeciw Noetosowi* 7, 3. Translated by Stanisław Kalinkowski. *Źródła Myśli Teologicznej* 4. Kraków: WAM.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 2002. Revised edition. Poznań: Pallottinum.

- Kochańczyk-Bonińska, Karolina, Maria Przyszychowska, and Tomasz Stępień. 2021. *Eunomiusz i jego adwersarze*. Warszawa: Wydawnictwo ośrodka rozwoju badań i edukacji.
- Opitz, Hans Georg. 2021. *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. Lieferung 5. Bis zum Vorabend der Synode von Konstantinopel (381)*. Vol. 3/1 of *Athanasius Werke*. Berlin – Boston, MA: De Gruyter.
- Tertullianus, *Adversus Praxean* (Tertulian). 1997. *Przeciw Prakseaszowi* 4, 2. *Trójca Święta*. Edited by Henryk Pietras. Źródła Myśli Teologicznej 4. Kraków: WAM.

Opracowania

- Baron, Arkadiusz, Jarosław Kupeczak, and Jan Daniel Szczurek. 2015. *Rozwój dogmatu trynitarnego: Perspektywa historiozbawcza*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Barr, James. 1988. “Abba isn’t daddy.” *Journal of Theological Studies* 39:28–47.
- Burckhardt, Jacob. 2022. *Czasy Konstantyna Wielkiego*. Translated by Paweł Hertz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Calore, Giacomo. 2022. “Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego i reakcja ‘umiarkowanego’ monofizytyzmu w VI wieku według Aloisa Grillmeiera.” *Polonia sacra* 26 (3): 133–54.
- Courth, Franz. 1997. *Bóg trójjedynej miłości*. Poznań: Pallottinum.
- Czaja, Andrzej, and Piotr Jaskóła, eds. 2000. *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej: materiały seminarium wykładowców dogmatyki, Częstochowa 28–29.09.2000*. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- Ćwik, Karolina. 2014a, “Kształtowanie się dogmatów chrystologicznych na soborach pierwszych wieków.” *Collectanea Theologica* 84 (3): 31–47. <https://doi.org/10.21697/ct.2014.84.3.03>.
- Ćwik, Karolina. 2014b. “Wpływ filozofii na kształtowanie się dogmatów chrystologicznych na soborach pierwszych wieków.” *Studia Theologica Varsaviensia* 2:207–24.
- Denzinger, Heinrich. 2009. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Edited by Peter Hünermann. Freiburg – Basel – Wien: Herder. (= DH).
- Gliściński, Jan. 1992. *Współlistotny Ojcu*. Łódź: Łódzkie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Głowa, Stanisław, and Ignacy Bieda, eds. 1988. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha. (= BF).
- Grillmeier, Aloys. 1975. “Natura e persona.” In *Cristologia: attuale contesto filosofico-teologico e Concilio di Calcedonia: Problemi attuali di christologia*, edited by Angelo Amato. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Grula, Leszek. 2015. *Apologia Boskiej Osoby Ducha Świętego w odpowiedzi na antytrynitarną doktrynę świadków Jehowy*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Grula, Leszek. 2017. “Homouzja Ducha Świętego we wczesnej myśli patrystycznej.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 26 (4): 183–95.

- Jaśkiewicz, Sylwester. 2018. "Duch Święty jako Miłość w De Trinitate św. Augustyna." *Tarnowskie Studia Teologiczne* 37 (1–2): 31–46.
- Kaczmarek, Tomasz. 2006. "Wyznania wiary starożytnego Kościoła." *Studia Włocławskie* 9:93–107.
- Kashchuk, Oleksandr. 2021. "Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie." *Vox Patrum* 79:113–30.
- Kashchuk, Oleksandr. 2024. "Monoteletyzm w Bizancjum VII wieku: między terminologią a znaczeniem." *Collectanea Theologica* 94 (3): 107–31. <https://doi.org/10.21697/ct.2024.94.3.05>.
- Kochańczyk-Bonińska, Karolina. 2010. "Perychoreza natur w ujęciu Maksyma Wyznawcy." *Seminare* 27:223–32.
- Konferencja Episkopatu Polski, ed. 2021. *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*.
- Krawczuk, Aleksander. 1997. *Kronika Rzymu i Cesarstwa Rzymskiego*. Warszawa: Iskry.
- Kupryjaniuk, Jarosław. 2017. "Wpływ św. Bazylego Wielkiego na trynitologię." *Rocznik Teologiczny* 50 (2): 249–61.
- Larchet, Jean-Claude. 2003. *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*. Paris: Cerf.
- Liszka, Piotr. 2018. "Znaczenie terminu 'subsystentność' w teologii chrześcijańskiej." *Teologia w Polsce* 12 (1): 41–54.
- Longosz, Stanisław. 1971. "Literacki charakter Thalii Ariusza." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 18 (4): 113–17.
- Łoski, Włodzimierz. 1989. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Translated by M. Szczaniecka. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Nowak, Dawid. 2020. "Poglądy Grzegorza z Nyssy na temat Trójcy w Drobnych Pismach Trynitalnych. Studium dogmatyczne." *W nurcie franciszkańskim* 27:87–117.
- Odahl, Charles Matson. 2015. *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*. Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V.
- Ozorowski, Edward. 1983. "Dzieje chrystologii." *Studia Teologiczne* 1 (37): 25–62.
- Pacomio, Luciano. 2000. "Teksty biblijne mówiące o objawieniu Ojca i o życiu jako pielgrzymowaniu do domu Ojca. Tajemnica Trójcy Świętej." *Kolekcja Communio* 13:129–44.
- Pietras, Henryk. 1996. "Początki teologii Ducha Świętego." Introduction to *Listy do Serapiona*, by Atanazy Wielki, translated by Stanisław Kalinkowski. Źródła Myśli Teologicznej 2. Kraków: WAM.
- Pietras, Henryk. 2001. "Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica." *Gregorianum* 82 (1): 13–20.
- Pietras, Henryk. 2006. "Początek 'kontrowersji ariańskiej.'" *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia religiologica* 39:57–79.
- Pietras, Henryk. 2019. *Herezje*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pietras, Henryk. 2022. *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Pietras, Henryk. 2023. "Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325." *Gregorianum* 104 (3): 485–514.
- Pietras, Henryk. 2025. *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*. Myśl Teologiczna 118. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pyc, Marek. 2010. "Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa." *Teologia w Polsce* 4 (1): 65–82.
- Pyc, Marek. 2015. "Tajemnica Jezusa Chrystusa w wykładzie wiary Soboru Konstantynopolskiego III Analiza konstantynopolskiego wykładu wiary." *Studia Gnesnensia* 33:69–89.
- Rosetti, Carlo Lorenzo. 1999. "'Pater tantum est'. Paternità divinae e fede cristologica." *Alpha – Omega* 2:195–214.
- Schatz, Klaus. 2001. *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*. Translated by J. Zakrzewski. Kraków: WAM.
- Strzelecka, Anna. 1988. "Nauka św. Ambrożego o Duchu Świętym (Uwagi filologiczne)." *Vox Patrum* 8 (15): 759–65.
- Szczurek, Jan Daniel. 1999. *Trójjedyny*. Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Szczurek, Jan Daniel. 2000. *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrologii*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Szczurek, Jan Daniel. 2003. *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*. Kraków: Wydawnictwo M. Szczurek, Jan Daniel. 2015. "Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej." In *Rozwój dogmatu trynitarnego: Perspektywa historiozbawcza*, edited by Arkadiusz Baron, Jarosław Kupczak, and Jan Daniel Szczurek, 61–105. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Wipszycka, Ewa. 1994. *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.