

Elżbieta Kotkowska

NICEJSKIE ὉΜΟΟΥΣΙΟΣ W PROCESIE INKULTURACJI
WIARY W BÓSTWO SYNA

Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
STUDIES AND TEXTS

175



Elżbieta Kotkowska

THE NICENE ὉΜΟΟΥΣΙΟΣ
IN THE PROCESS
OF INCULTURATION OF THE FAITH
IN THE DIVINITY OF THE SON

A Fundamental-Theological Study
against the Backdrop of Tradition

POZNAŃ 2015

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

STUDIA I MATERIAŁY



175

Elżbieta Kotkowska

NICEJSKIE ὉΜΟΟΥΣΙΟΣ
W PROCESIE INKULTURACJI
WIARY W BÓSTWO SYNA
Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji

POZNAŃ 2015

Rada Wydawnicza
Jacek Hadryś, Bogusław Kochaniewicz, Mieczysława Makarowicz,
Adam Przybecki, Jan Szpet – przewodniczący, Paweł Wygalałak

Recenzent: dr hab. Andrzej Pietrzak

Projekt graficzny serii: Paweł Pąk

Opracowanie redakcyjne: Justyna Iwaszkiewicz, Teodor Jeske-Choiński, Mieczysława Makarowicz

Korekta: Mieczysława Makarowicz

Tłumaczenie na język angielski: Małgorzata Wiertelwska

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISBN 978-83-65251-22-0

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel. 61 829 25 50; 61 829 25 68
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Łamanie: JASART STUDIO Agnieszka Chwalisz; www.jasartstudio.pl

Druk: Zakład Graficzny UAM, ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	13
Temat pracy	13
Cel pracy	15
Problematyka pracy	17
Obszar badań, literatura	19
Teologia fundamentalna	19
Patrologia	24
Historia powszechna	26
Metoda	29
Kompozycja pracy	30
CZĘŚĆ I	
KOŚCIÓŁ W IMPERIUM RZYMSKIM	35
Trwanie w wierze – pierwszy etap inkulturacji	35
Świat pogański	36
Oktawian August – nowy kult władcy	37
<i>Pax Augusta?</i>	40
Kościół jako środowisko przekazu i interpretacji objawienia	43
Jeden Bóg, jeden Kościół, jedna hierarchia	44
Prawda objawiona w Jezusie Chrystusie	56
Liturgia i kult źródłem rozeznania wiary	77
Duchowość pierwszych chrześcijan	87
KOŚCIÓŁ WOBEC IMPERIUM RZYMSKIEGO	95
Wiara w Bożą wszechmoc – drugi etap inkulturacji	95
Świat pogański	95
Człowiek w rękach ślepego losu, fatum i Fortuny	98
Wpływy Wschodu w Cesarstwie Rzymskim	101
Kult Izidy	102
Magia i astrologia	104

Chrześcijańskie świadectwo nadziei. Chrystianizacja Greków	106
Judaizm – apokaliptyczna wizja zwycięskiego Boga	108
Justyn – dialog ze światem	111
Tertulian – troska o <i>słowo</i>	114
Ireneusz – ratunek przed tajemną gnozą	116
Klemens Aleksandryjski – czysta miłość poznania	118
Orygenes – źródło wschodniej teologii Logosu	123

CZEŚĆ II

KOŚCIÓŁ A IMPERIUM RZYMSKIE

Wiara w Bóstwo Syna – trzeci etap inkulturacji	127
Nowa duchowość III wieku	127
Interpretacja wiary. Pojęcie <i>ὁμοούσιος</i>	134
Gnostycy – zaistnienie pojęcia w ujęciu doktryny	135
Paweł z Samosaty – pojęcie a jego treść	138
Zagadnienie dwóch Dionizych – dwa zakresy znaczeniowe	143
Dionizy Rzymski – umiarkowany monarchianizm	145
Dionizy Aleksandryjski – teologia Logosu	147
Historia i kontekst kontrowersji	148
Interpretacja teologiczna	154
Przekaz wiary. Wiara w Bóstwo Syna wyznawana życiem	159
Obraz Boga Ojca – rodzina w starożytności	160
Biskup Grzegorz Cudotwórca – <i>ojciec wierzących</i>	164
Kościół domowy – przekaz wiary	168
Tradycja w rodzinie	170
Wychowanie intelektualne, poszukiwanie prawdy	172
Droga chrześcijańskiej <i>πράξις</i>	176
Od rodziny do monastynu – <i>życie na sposób Pana</i>	180
Podsumowanie	186

CZEŚĆ III

KOŚCIÓŁ I IMPERIUM RZYMSKIE

Obrona biblijnej wiary w Bóstwo Chrystusa – czwarty etap inkulturacji	189
Przełom wieków	190
Tak zwany przełom konstantyński	192
<i>Pontifex maximus</i> i kult cesarski	199
<i>Ponfex maximus</i> – dzieje	200
Boskość władcy w Imperium	205
Konstantyn jako władca wobec chrześcijaństwa	208
Organizacja państwa	209
Sprawa donatystów	211

Kontekst zwołania zgromadzenia w Nicei	214
Zaproszenia na <i>vicennalia</i>	219
Nicea – wprowadzenie ὁμοούσιος	228
Wyznanie wiary 318 Ojców	232
Efekty inkulturacji	237
ZAKOŃCZENIE	245
SUMMARY	251
INDEKS NAZWISK	253
WYKAZ SKRÓTÓW	259
BIBLIOGRAFIA	267

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION	13
The Subject Matter of the Study	13
The Objective of the Study	15
The Issues Studied	17
The Study Area and Literature	19
Fundamental Theology	19
Patrology	24
General History	26
Method	29
Composition of the Study	30
PART I	
THE CHURCH IN THE ROMAN EMPIRE	35
Remaining in Faith – The First Stage of Inculturation	35
The Pagan World	36
Oktavian Augustus – A New Cult of the Ruler	37
<i>Pax Augusta?</i>	40
The Church as an Environment of Transmission and Interpretation of the Revelation	43
One God, One Church, One Hierarchy	44
The Truth Revealed in Jesus Christ	56
Liturgy and Cult as a Source of Discerning Faith	77
The Spirituality of the First Christians	87
THE CHURCH TOWARDS THE ROMAN EMPIRE	95
Faith in God’s Omnipotence – The Second Stage of Inculturation	95
The Pagan World	95
Man in the Hands of Blind Fate and Fortune	98
The Impact of the East on the Roman Empire	101
The Cult of Isis	102
Magic and Astrology	104

Christian Testimony of Hope. The Christianization of the Greeks	106
Judaism – An Apocalyptic Vision of a Victorious God	108
Justin – Dialogue with the World	111
Tertullian – Concern for the <i>Word</i>	114
Irenaeus – Rescue from a Secret Gnosis	116
Clement of Alexandria – Pure Love of Knowledge	118
Origen – The Source of Eastern Theology of the Logos	123

PART II

THE CHURCH VIS-À-VIS THE ROMAN EMPIRE	127
Faith in the Divinity of the Son – The third Stage of Inculturation	127
A New Spirituality in the 3 rd Century	127
Interpretation of Faith. The Notion of ὁμοούσιος	134
Gnostics – Emergence of the Notion within the Framework of Doctrine	135
Paul of Samosata – The Notion and its Content	138
The Problem of Two Dionysiuses – Two Extensions of Meaning	143
Dionysius of Rome – Moderate Monarchianism	145
Dionysius of Alexandria – Theology of the Logos	147
The History and Context of the Controversy	148
Theological Interpretation	154
Transmission of Faith. Faith in the Divinity of the Son Professed through Life ...	159
Image of God the Father – The Family in Antiquity	160
Bishop Gregory the Miracle-Worker – <i>The Father of Believers</i>	164
Home Church – Transmission of Faith	168
Tradition in the Family	170
Intellectual Upbringing, Search for the Truth	172
The Way of Christian πράξις	176
From the Family to the Monastery – <i>Living like the Lord</i>	180
Recapitulation	186

PART III

THE CHURCH AND THE ROMAN EMPIRE	189
Defence of the Biblical Faith in the Divinity of Christ – the fourth Stage of Inculturation	189
The Turn of the Centuries	190
The So-called <i>Constantinian Turn</i>	192
<i>Pontifex maximus</i> and Cult of the Emperor	199
<i>Ponfex Maximus</i> – History	200
Divinity of the Ruler in the Empire	205
Constantine’s Attitude to Christianity as a Ruler	208

Organization of the State	209
The Donatist Controversy	211
The Context of Summoning the Assembly at Nicaea	214
Invitation to the <i>Vicennalia</i>	219
Nicaea – Introduction of ὁμοούσιος	228
The Creed of the 318 Fathers	232
The Effects of Inculturation	237
CONCLUSION	245
SUMMARY	251
INDEX OF NAMES	253
LIST OF ABBREVIATIONS	259
BIBLIOGRAPHY	267

WPROWADZENIE

Treść ich wszystkich [biblijnych wyrażeń Syn Człowieczy, Syn, Ja jestem], z centralnym słowem „Syn”, powstający Kościół pomieścił w tytule „Syn Boży”, który jednocześnie definitywnie uwalniał je od ich mitologicznej i politycznej prehistorii. Na podłożu teologii wybrania Izraela nabiera ono teraz zupełnie nowego znaczenia, które w mowach Jezusa wcześniej wytyczyły słowa „Syn” i „Ja jestem”. To nowe znaczenie trzeba było w długotrwałym i najeżonym trudnościami procesie rozróżniania i polemik w pełni wyjaśnić i bronić przed inwazją znaczeń zarówno mityczno-politycznych, jak i politycznych. Na I Soborze Nicejskim (325 r. po Chr.) posłużono się w tym celu terminem „współlistotny”.

Benedykt XVI¹

TEMAT PRACY

Pojęcie „inkulturacji” zaistniało w teologii po Soborze Watykańskim II. Przyjmuje się, że jest to termin oznaczający całokształt wysiłków umożliwiających wniknięcie Ewangelii w konkretne środowiska kulturowe². W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II dookreślił ten termin jako: *wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w innych kulturach*³. Każda z kultur ma w sobie wartości prawdziwe, dobre i piękne⁴. Kościół już u początków swojego istnienia uznawał, że można je integrować w wierze, tak by człowiek mógł wyrażać siebie jako chrześcijanina językiem swojej społeczności. Nakaz misyjny i wcześniejsze działania misyjne Jezusa Chrystusa powodują, że istnieje stała potrzeba dookreślenia

¹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. Wiesław Szymona, Kraków, Wydawnictwo m, 2007, s. 292, [podkr. EK].

² Por. Stanisław Janeczek, *Inkultuacja*, w: *Ekat. t. 7*, praca zbiorowa, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1995-2014, [dalej: EKaf], kol. 234.

³ Jan Paweł II, Encyklika, *Redemptoris missio*, 52, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_2.html#m5 [przełądane 05.12.15], cytata z: II Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, II, D. 4, dostępne w języku angielskim w: <https://www.ewtn.com/library/CURIA/SYNFINAL.HTM>

⁴ Człowiek tworzy kulturę, a on sam jest dziełem Boga, Jego obrazem i podobieństwem (Rdz 1,27). Mimo że nie zna objawienia, potrafi w sobie i swoich dziełach odzwierciedlać tę rzeczywistość.

czy wyznaczania kierunków, jak Ewangelia ma przenikać w głąb różnorodnych kultur (Mt 10,1-7; 28,19). Sobór Watykański II określił wartości zachowywane w innych społeczeństwach jako „ziarna prawdy” i te należy zachować, natomiast trzeba odrzucić to, co jest niezgodne z nauczaniem Jezusa Chrystusa⁵. Ojcowie soborowi zwrócili się w stronę Tradycji, podkreślając, że obok Pisma Świętego jest ona trwałym fundamentem każdej teologii⁶. Odwołali się do czasów, gdy pierwsi chrześcijanie i chrześcijańscy pisarze podjęli trud będący przykładem owocnego wychodzenia do tych, którzy Boga nie znają. Czasy te są przykładem, jakimi drogami można i należy docierać do pogan, by Dobra Nowina rozprzestrzeniła się jako owoc działania Syna Bożego w Kościele⁷. Chrześcijaństwo europejskie jest bardzo silnie związane z kulturą hellenistyczną, a teologia nigdy nie zrezygnowała z potwierdzającej i ukierunkowującej obecności ojców. Można powiedzieć jednak, że mimo doceniania roli ojców Kościoła zapomina się często o trudzie w wyrażaniu swojej wiary, który oni oraz pierwsi wyznawcy podjęli przy przechodzeniu od kultury aramejskiej do kultury Greków. Podjęli wysiłek, który trzeba docenić, przełożenia objawienia wobec tych, którzy nie znali historii dialogu Boga z narodem wybranym, a uwierzyli, że Jezus Chrystus jest Bogiem. Kultuwując chrześcijańską duchowość, poszukiwali odpowiednich słów zdolnych przekazać, kim On jest, własnym wspólnotom i nieprzyjaznemu im środowisku. Poszukiwali odpowiednich środków wyrazu i słowom nadawali właściwą treść⁸. Realizowali, mimo trudności, cele wyznaczone przez mowę misyjną Jezusa Chrystusa⁹. Oczywiście nie używali pojęcia „inkulturacja”, dla nich, jako Greków, wynikało to z duchowej potrzeby wyrażenia i przekazania całym swoim życiem tego,

⁵ Jan Paweł II, Audyencja generalna 9 września 1998. *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich*, [online], dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_09091998.html [przełądane 12.12.15].

⁶ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w punkcie 24 stwierdza: *Święta teologia opiera się, na spisanych słowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją jakby na trwałym fundamencie*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań, Pallotinum, 2002; poprzednie tłumaczenie dostępne też w: http://biblia.deon.pl/PS/Wstep/Konstytucja_SWII.html [przełądano 29.12.15; dalej: KO].

⁷ Congregatio de Institutione Catholica [Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego], *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione*, 10 listopada 1989, Acta Apostolicae Sedis 82 (1990), s. 607-636, nr 2, dostępne w: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-82-1990-ocr.pdf> szerzej omawia tę instrukcję Waldemar Turek, *Dlaczego studiować pisma Ojców Kościoła? Niektóre wskazania Magisterium*, „Studia Płockie”, t. 31, 2003, s. 15-26, dostępne w: http://mazowsze.hist.pl/21/Studia_Plockie/494/2003/16073/ [przełądane 10.01.16].

⁸ Możemy powiedzieć, że Kościół, dookreślając swoją wiarę, realizował kilka możliwych do wyodrębnienia celów skierowanych na obronę wiary. Pierwszy to poszukiwanie słów umocnienia braci w wierze, drugi to przeciwstawienie się wewnętrznym zagrożeniom wynikającym z odejścia od przesłania biblijnego wobec tych, którzy chcieli przypodobać się „światu”, oraz trzeci to poszukiwanie słów obrony wobec oszczerstw, plotek i braku zrozumienia.

⁹ Por. Leon Nieścior, *Mowa Misyjna Jezusa Chrystusa w interpretacji patrystycznej*, Wrocław, PWT 2013, s. 5-9.

co było dla nich najważniejsze, dzięki czemu potrafili dochować wierności orędziu i własnej kulturze¹⁰.

Nicejskie *ὁμολογίον* jest pierwszym niebiblijnym słowem przyjętym dla wyrażenia wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa przez ojców pierwszego powszechnego Soboru w Nicei w 325 roku. Zgromadzeni tam biskupi wraz z cesarzem Konstantynem celowo posłużyli się filozoficznym terminem, by ukazać specyficzne treści Bożego objawienia w języku kultury swoich czasów. Pytanie, jak do tego doszło, ma niebagatelne znaczenie dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich, ponieważ starożytne *Credo* nicejskie jest wyrazem wiary niepodzielonego Kościoła. Zostało ono przyjęte i jako owoc udanej inkulturacji stało się drogowskazem ku obronie wiary chrzcielnej oraz zjednoczeniu chrześcijan podzielonych przez herezje¹¹. Stało się też swoistym zwornikiem przekazu i interpretacji Tradycji trwającej w Kościele od czasów apostoelskich i punktem odniesienia dla dalszego rozwoju życia Kościoła, w tym jego teologii.

CEL PRACY

Historia chrześcijaństwa w procesie przekazu i interpretacji objawienia jest ciągłym poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie Jezusa: *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?* On sam pytał o to apostołów i uczniów i usłyszał odpowiedź: *Jedni za Jana Chrzciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków*. Na bezpośrednie pytanie: *A wy za kogo Mnie uważacie?*, odpowiedział Piotr Apostoł jako ten, który stanie się skałą, na której powstanie Kościół: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16,13-16). Znamienne, że po tym wyznaniu Mateusz Ewangelista mówi o tym, iż Jezus Chrystus wyznaczył zadanie Kościołowi jako środowisku, w którym łączą się „sprawy nieba i ziemi”, a historia powszechna spleta się z historią świętą. Piotr, wypowiadając słowa wiary, wyrażał przekonanie w wierze biblijnej narodu wybranego. Dla młodego Kościoła i świata kultury grecko-rzymskiej tytuł „Mesjasz” i związany z nim „Syn Człowieczy” nie były tak czytelne jak dla wyznawców judaizmu. Natomiast tytuł „Syn Boży” okazał się w toku dziejów motorem owocnej inkulturacji. Jezus Chrystus zadał to pytanie swoim uczniom, ale Kościół, jako że jest Chrystusowy, od początku aż do dnia dzisiejszego na nie odpowiada. Dlatego chrześcijanie w świecie hellenistycznym odpowiedź Piotra Apostoła musieli przełożyć na język swojej kultury, która niepodzielnie

¹⁰ Por. Tadeusz Kłosowski, *Inkulturacyjne wartości pogańskie w chrześcijaństwie w twórczości wczesnochrześcijańskich apologetów greckich. Stanowiska Atenagorasa i Justyna*, w: *Nowy Testament a religie*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2011, s. 319.

¹¹ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. Wiesław Szymona, Poznań, Wydawnictwo W drodze 2009, s. 148-152.

panowała w całym Cesarstwie Rzymskim, co było jej adaptacją na poziomie językowo-pojęciowym. Język jest najważniejszym nośnikiem kultury, a pisma Kościoła powstawały w języku greckim, stąd świadectwa procesu inkulturacji mamy na różnych poziomach przekazu już w Nowym Testamencie. Potrzeba było jednak prawie trzystu lat zmagania o słowo, by z determinacją i odwagą do wyznania wiary Kościoła wprowadzono niebiblijne pojęcie ὁμοούσιος. Ojcowie pierwszego powszechnego zgromadzenia biskupów, zwołanego przez cesarza Konstantyna, podpisali dokument, *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w którym zaakceptowali filozoficzne pojęcie w sformułowaniu, że Syn jest „współistotny Ojcu” (ὁμοούσιον τῷ πατρί)¹². Określili przez to relację między Ojcem a Synem, podkreślając Bóstwo Syna Bożego. Orędzie chrześcijańskie przeszło ze środowiska semickiego, mówiącego językiem aramejskim, do świata języka greckiego, a to oznaczało zmianę nie tylko języka, ale poważną zmianę na płaszczyźnie treści i wyobrażeń¹³. Sens nicejskiego wyrażenia wiary i słów Piotra Apostoła wypowiedzianych w okolicach Cezarei Filipowej, jest zasadniczo ten sam. Wyraża tę samą prawdę objawioną w Jezusie Chrystusie, która trwa w Tradycji Kościoła, że Jezus Chrystus jest Bogiem. Pozwala to sformułować nam podstawowy cel niniejszej pracy – ukazać proces przechodzenia od wiary apostołów do wiary nicejskich ojców soborowych. Cofnięcie się do czasów patrystycznych, do pierwszej inkulturacji pozwoli ukazać pierwotny, nieskażony i przenikliwy sposób działania chrześcijan, by wiarę w Bóstwo Syna Bożego wyrazić w słowach, które ujawniają ich ducha przez pryzmat Ewangelii¹⁴.

Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego w *Instrukcji o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* podkreśla, że czasy współczesne i okres tworzenia się pierwszych teologii co do klimatu kulturowego łączą liczne analogie. Analogia to nie identyczność, ale zachodzące wtedy procesy związane z przemijaniem jednego świata i rodzeniem się nowego mogą pomóc w rozeznawaniu wartości duchowych i kulturowych, by współcześnie podejmowane działania mogły czerpać z dorobku pierwszych wieków¹⁵. Francuska badaczka Chantal Delsol, profesor filozofii politycznej i badaczka okresu dekadencji starożytnego Rzymu, dostrzega korelacje w pewnych procesach społecznych między późną nowoczesnością Europy a czasem późnej starożytności Cesarstwa Rzymskiego. Część procesów uznaje za odwrotne do obserwowanych w XX i XXI wieku, ponieważ współczesne

¹² Podano też wersję łacińską *unius substantiae cum patre* z dopiskiem *quod Graeci dicunt homousion*. Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski (325-787)*, t. 1, oprac. Baron Arkadiusz, Pietras Henryk, Kraków, WAM 2005, s. 24-25, [dalej: *Dokumenty Soborów Powszechnych*].

¹³ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. Arkadiusz Baron, Kraków, WAM 1994, s. 163.

¹⁴ Por. Leon Nieścior, *Mowa Misyjna Jezusa Chrystusa w interpretacji patrystycznej*, dz. cyt., s. 5-9.

¹⁵ Congregatio de Institutione Catholica [Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego], *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione*, dz. cyt., nr 3.

chrześcijaństwo jest obecnie zastępowane nurtami przypominającymi zanikające wówczas trendy kultury Cesarstwa Rzymskiego¹⁶.

Kościół po Soborze Watykańskim II swoje zadanie postrzega jako poszukiwanie wartości duchowych i kulturowych, które można zasymilować po oczyszczeniu ich z pogańskich naleciałości, tak by jego tożsamość nie rozplynęła się w *złożonym kontekście dzisiejszej kultury*¹⁷, pragnie ofiarować światu takie bogactwo, dzięki któremu każda społeczność będzie mogła wyrażać wiarę w swojej kulturze. Jest to wyzwanie dla Kościoła i dla teologii¹⁸. Chcąc je wykonać, trzeba odwołać się do dzieł pisarzy pierwszych wieków, kontekstu ich działania, by odnaleźć intuicje dla dzisiejszych czasów w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: Jak czerpać prawdę z Pisma Świętego o Bóstwie Syna Bożego?¹⁹ Na pytanie, dlaczego warto sięgać do początków naszej wiary, odpowiada również Joseph Ratzinger w szkicach z teologii fundamentalnej: *Jasne jest, że w refleksjach tych [dotyczących Tradycji] nie zajmujemy się, z mniejszą lub większą ciekawością, wyłącznie odległą przeszłością; mówimy właściwie o naszym własnym losie, o dzisiejszym Kościele, z jego nadziejami i trudnościami*²⁰. Mając na względzie tak autorytatywną wypowiedź, przyjęcie opisanego wyżej celu pracy należy uznać za w pełni zasadne.

PROBLEMATYKA PRACY

Aby proces inkulturacji nie był powierzchowny, ale przemieniający ludzkie postawy, konieczne jest wejście w dialog z tak zwanym światem. W ukazaniu procesów nie chodzi tylko o fakty, ale o dynamikę zmian, o ich uwarunkowania kulturowe, społeczne i polityczne. Chcąc zarysować główne problemy poruszane w pracy i wyznaczyć drogę osiągnięcia celów, warto sformułować kolejne pytania. Ich przedstawianie zaczniemy niejako od końca, by jaśniej ukazać, że to, co zostało opisane jako główny cel rozprawy, warunkuje dobór tematyki badawczej

¹⁶ Por. *Wyjść poza utopię*, wywiad Agnieszki Sabor z Chantal Delsol, dostępne w: <http://www2.tygodnik.com.pl/tp/2808/kraj04.php> [przeglądane 24.03.08] oraz Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków, Znak 2003, s. 11nn.

¹⁷ Congregatio de Institutione Catholica [Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego], *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione*, dz. cyt., nr 3.

¹⁸ Przykładem takich działań jest praca Andrzeja Pietrzaka, w której, nawiązując do pierwszych wieków, tworzy modelowe podstawy dla współczesnych działań, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2013 oraz na temat problemów ze sposobami wyrażania obecności Jezusa Chrystusa w afrykańskim świecie, por. Stanisław Grodz, *Afrykańska chrystologia inkulturacji: ujęcie historyczno-bibliograficzne (do końca XX w.)*, dostępne w: http://chrystologia.pl/pages/przyczynki/mono/p_m_8.3.htm [przeglądane 01.01.16].

¹⁹ Congregatio de Institutione Catholica [Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego], *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione*, dz. cyt., nr 3.

²⁰ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 149.

w kolejnych jej częściach. Podstawowe dwa pytania brzmią: (1) Dzięki jakim praktykom Kościoła ojcowie w Nicei mieli odwagę wprowadzić do wyznania wiary słowo *ὁμοούσιος*, którego nie było ani w Starym, ani w Nowym Testamencie? (2) W jaki sposób historia świata wpływała na proces przyjęcia niebiblijnego słowa w obronie wiary biblijnej?

Poszukiwanie odpowiedzi prowadzi nas do kolejnych, bardziej szczegółowych zagadnień określających relacje Kościoła z Cesarstwem Rzymskim: Co wyznaczało proces dialogu Kościoła ze światem Imperium? Na jakie ludzkie potrzeby w danym okresie historii odpowiadało chrześcijaństwo? W jakich ludzkich zmaganiach nowa wiara dawała poganom siłę, by się ku niej zwrócili? Relacje ze światem miały wpływ na to, w jaki sposób pierwsi chrześcijanie wyrażali prawdę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Pozwala to nam sformułować kolejne pytania: W jaki sposób przebiegał proces inkulturacji wewnątrz wspólnoty wiernych? Jak Kościół chronił swoich wyznawców, dając im pomoc wobec nieprzychylnego środowiska (misja apologetyczna *ad intra*)? Jak realizował i głosił swoją pewność wiary wobec uprzedzonego do niego świata (misja apologetyczna *ad extra*)? Jak chrześcijanie, dając całym swoim życiem świadectwo o tym, że znaleźli prawdę, pomagali innym odnaleźć drogę do Tego, który jest Panem Wszechświata, a Jego prawda jest zbawieniem? I ostatnie pytania dotyczące żywej wiary Kościoła: Jakich terminów i pojęć, obrazów i analogii zaczęli używać misjonarze, by zrozumieć ich nowy świat? Jak tłumaczyli orędzie chrześcijańskie tymi nowymi pojęciami, chcąc wyrazić nowe doświadczenia wiary?²¹ Powyższe pytania w każdym przypadku domagają się jednego, ogólnego: Co to był za świat, z którego przychodzili i rekrutowali się katechumeni?

Jak widać, pytania te zakreślają bardzo szeroką tematykę pracy. Zasadniczo chodzi o to, jak na bazie literatury źródłowej patrystycznej i historycznej przedstawić dynamikę zmian w ujęciu wiary. Poszukiwanie odpowiedzi domaga się równoległego przedstawienia środowiska pogan i chrześcijan w wybranych aspektach wyznaczonych tematem pracy. Chodzi o to, by, na ile to możliwe, z materiałów historycznych odczytać ludzkie pragnienia, oczekiwania i niepokoje, które przerosły się ostatecznie w działania przygotowujące grunt pod pełną i głęboką inkulturację. Problematyka pracy domaga się uwzględnienia badań w obszarze nie tylko teologii. W przestrzeni teologii fundamentalnej możliwe jest prowadzenie dwukierunkowego dialogu interdyscyplinarnego. Pierwszy kierunek to dialog z naukami szczegółowymi, a drugi to dialog wewnątrzteologiczny²². Pragniemy na tle faktów i procesów z historii powszechnej, poznanych dzięki badaniom history-

²¹ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 163.

²² Por. Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum”*. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2010, s. 26-27.

ków, podjąć próbę integralnego ukazania osiągnięć szeroko rozumianej patrologii oraz historii Kościoła jako nauki teologicznej przez pryzmat teologii fundamentalnej, z pomocą teologii religii. Ostatecznie można powiedzieć, że problem, który podejmujemy, jest próbą analizy relacji pomiędzy historią powszechną a historiozbowym działaniem Boga poprzez Kościół wobec świata, które metodycznie są rozróżnialne, ale w dziejach świata nierozdzielne. Z uwagi na dążenie do takiego dwubiegowego integralnego ujęcia tematyka pracy skupiła się przede wszystkim na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania sformułowane powyżej, ponieważ chodzi nie tyle o przedstawienie faktów, ile o teologiczną analizę procesów warunkujących te historycznie rozeznane fakty, z czego wypływa temat pracy: *Nicejskie óμοούσιος w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, który w pełni wyznacza jej cel i problematykę.

OBSZAR BADAŃ, LITERATURA

Praca powstaje w obszarze teologii fundamentalnej, mamy więc możliwość zintegrowania dwukierunkowego działania w jej przestrzeni tak, by w szerokiej sieci relacji kulturowych i politycznych ukazać proces rozróżniania i polemik prowadzący do przyjęcia nowego znaczenia biblijnego pojęcia „Syn Boży”, znaczenia, które obroniło wiarę w Bóstwo Syna przed interpretacją mityczno-polityczną oraz czysto polityczną. Ujęcia tematyki pracy są etapowe²³. Należało w miarę możliwości przedstawić środowisko życia pogan oraz wybrane przejawy ich kultury przydatne do dalszych analiz, ponieważ w tej samej przestrzeni oddziaływań żyli ci, którzy przyjęli chrześcijaństwo, dzielili te same niepokoje i tęsknoty. Życie obu tych grup było głęboko osadzone w kulturze hellenistycznej, stąd staje się ona pomostem w prezentacji dróg przekazu i interpretacji wiary w Kościele i wobec świata.

Teologia fundamentalna

Kościół w swojej historii poszukuje odpowiedniego wyrazu głoszonej wiary i jest to wysiłek nie tylko teologów czy strzegących jej depozytu biskupów z prezbiterami. Jest to zadanie wszystkich ochrzczonych w eschatologicznym horyzoncie dziejów, przeniknięte nadzieją zmartwychwstania. Szukając źródeł tego przekonania, stwierdzamy, że pierwsi chrześcijanie włączali w refleksję nad swoją wiarą dzieje Izraela aż od aktu stworzenia oraz reinterpretowali historię dialogu Boga z człowiekiem w kluczu chrystologicznym w języku własnej hellenistycznej kultury. Chcąc badać na tym tle proces wprowadzenia słowa óμοούσιος do wyznania wiary Kościoła, trzeba odwołać się do obszaru teologii, w którym wypracowano

²³ Pełniejsze uzasadnienie takiego ujęcia por. s. 19.

narzędzia badawcze pozwalające na interpretację ludzkiego doświadczenia, przeżywanego indywidualnie i we wspólnocie. Teologia fundamentalna w aspekcie przedmiotowo-personalistycznym sprzyja tym badaniom. W ramach rozważań o objawieniu zwraca uwagę na środowisko, w którym człowiek spotyka Boga. Bada zależności i uwarunkowania, które sprzyjają dialogicznej relacji z Bogiem lub ją uniemożliwiają.

Współcześnie, w nawiązaniu do tradycji apologetycznej pierwszych wieków, wyodrębniły się trzy gałęzie teologii fundamentalnej (*demonstraciones*). Pierwsza i podstawowa zajmuje się objawieniem (*catholicae*), dalej mamy chrystologię fundamentalną (*christiana*) i eklezjologię fundamentalną (*religiosa*). Nie jest to podział sztywny, ale porządkujący i systematyzujący przedmiot i zakres badań (aspekt formalny i materialny) tej nauki wyodrębnionej po Soborze Watykańskim II²⁴. Uznając ten tradycyjny porządek, zwrócimy się ku jego modyfikacjom wypracowanym przez Geralda O'Collinsa, który w swoich badaniach odstępuje od zgodnego z tradycją rozdziału teologii fundamentalnej na aspekt formalny i materialny²⁵. Australijski teolog wprowadził teologię fundamentalną na nowe tory interpretacyjne i skupił się na ludzkim doświadczeniu, w którym człowiek rozeznaje swoją wiarę. W ramach badań wyodrębnił trzy podstawowe kręgi: objawienie – wiarygodność – przekaz i interpretację²⁶. W pierwszym obszarze podjął systematyczne badania nad osobą Jezusa Chrystusa. Jest On centrum jedności objawienia, które wydarza się historycznie i ciągle pozostaje tajemnicą. Struktura tego faktu, jako ostatecznego i powszechnego, jest historyczna, zbawcza i sakramentalna.

²⁴ Jak przekonuje Ireneusz S. Ledwoń, tradycyjny układ przedmiotu teologii fundamentalnej nawiązujący do trzech *demonstraciones* klasycznej apologetyki przyjmowany jest przez szkołę niemiecką, krakowską, rzadziej włoską. Por. Ireneusz Sławomir Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2006, s. 29, przypis 12.

²⁵ Szerzej na temat koncepcji Geralda O'Collinsa por. tenże, *Fundamental theology*, New York, Paulist Press 1981; tenże, *Retrieving fundamental theology: the three styles of contemporary theology*, New York, Paulist Press 1993; Marek Skierkowski, *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*, „Studia Teologiczne” nr 16, 1998, s. 93-110; tenże, *Objawienie, wiarygodność, przekaz. (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)*, „Studia Theologica Varsoviensis”, nr 2 (38), 1999, s. 134-137; tenże, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2002; Grzegorz Strzelczyk, *Gerald O'Collins*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, red. Józef Majewski, Jarosław Makowski, Biblioteka Więzi, Warszawa, Wiąz 2003, s. 227-236.

²⁶ Odrębność ujęcia teologicznofundamentalnego wobec teologii dogmatycznej w przedstawianiu reguły wiary można zauważyć w układzie interpretacyjnym przedstawiania początków wyrażania wiary u Bernarda Sesboüé. Przyjmuje on schemat: sukcesja apostołska, kanon Pisma Świętego i symbol wiary. Jak widać, obszary obu nauk teologicznych nie są rozłączne, ale uzupełniające. Por. Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesboüé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 1999, s. 48nn.; Marek Skierkowski, *Objawienie, wiarygodność, przekaz*, dz. cyt., s. 134-137.

W drugim obszarze ideą kierującą jest zagadnienie wiarygodności objawienia w Jezusie Chrystusie. Gerald O'Collins mocno podkreśla dialogiczną strukturę objawienia, rozpatruje je w kategoriach spotkania, doświadczenia i symbolu²⁷. To Bóg wychodzi ku człowiekowi w swoim Synu, by odpowiedzieć na konkretne ludzkie potrzeby. Z tego względu badacz postuluje, by w poszukiwaniu argumentów za wiarygodnością faktu Jezusa Chrystusa uwzględniać egzystencjalną sytuację adresatów objawienia, zarówno w analizach historycznych, jak i we współczesnych badaniach. Podkreśla, że w każdym czasie ludzie odczuwają potrzebę miłości, pragną pełni życia i poszukują sensownych wyjaśnień swojej egzystencji. Do takich ludzi, w ich tu i teraz, skierowane jest Słowo. Gerald O'Collins włącza w swoje badania nad wiarygodnością faktu Jezusa Chrystusa przeżyciowe i emocjonalne aspekty, dzięki którym człowiek całym swoim życiem daje Bogu odpowiedź w wierze. W tym kręgu badawczym australijski jezuita skupia się też na historycznie osiągalnym Jezusie Chrystusie. Trzeci obszar badawczy wyodrębniony przez teologa, który leży u podstaw badań przedstawianych w niniejszej pracy, podkreśla rolę relacji historii powszechnej i historii świętej w przekazie i interpretacji objawienia²⁸. Pełnia objawienia w Jezusie Chrystusie już się dokonała, ale Duch Chrystusa prowadzi człowieka w Kościele ku rozumieniu Pisma i rozważaniu prawdy. Profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego podkreśla w tym aspekcie rolę tradycji oraz Tradycji. Zdaniem jezuita, Tradycja i Pismo Święte nie utożsamiają się ściśle z samym objawieniem. Objawienie różni się od Tradycji, jak żywe doświadczenie od jego wspólnotowej interpretacji, przekazywanej w historii. Natomiast Tradycja od Biblii różni się jak *żywe międzypersonalne wydarzenie od jego zapisu*²⁹. Na tej bazie Gerald O'Collins poszukuje odpowiedzi na pytania: W jaki sposób w Tradycji odczytać znaki tkwiące wewnątrz objawienia? Jak odkryć symbole, które realnie łączą ludzkie możliwości z niepoznawalną tajemnicą?³⁰ Pytania teologa są bardzo ważne dla naszych poszukiwań. Pozwalają ukazać bardzo szeroki kontekst kulturowy i polityczny obszaru, dzięki któremu prawie trzysta lat później zaistniało słowo *ἰησοῦστος* jako wyraz wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Pytania te pozwalają na śledzenie procesu werbalizacji i obrony wiary w Bóstwo Syna w procesie inkulturacji w świat hellenistyczny.

Dookreślając obszar poszukiwań teologii fundamentalnej, Gerald O'Collins podkreśla ciągłość historii świata i historii zbawienia, przekonując, że Tradycja w swoich podstawach nawiązuje do historii świętej splatającej się z historią Izra-

²⁷ Marek Skierkowski, *Objawienie, wiarygodność, przekaz*, dz. cyt., s. 160.

²⁸ Por. tamże, s. 156-159.

²⁹ Por. tenże, *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 157; tenże, *Objawienie, wiarygodność, przekaz*, dz. cyt., s. 137-155.

³⁰ Por. tenże, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 29-90.

ela, gdzie rodzi się i żyje Jezus z Nazaretu, Pomazaniec Boży. Australijski jezuita, badając fakt objawienia we wspólnocie, skupia się też na warunkach, dzięki którym człowiek może się na Boży dialog otworzyć. Bada, które znaki wiarygodności prowadzą ku rozumnym czy przekonującym argumentom wiary w Jezusa Chrystusa. Nie jest mu obojętna kondycja odbiorców objawienia. Próbuje ukazać, na jakiej zasadzie przekaz doświadczeń wiary jest ontologicznie związany z pierwszym doświadczeniem Dwunastu i uczniów Jezusa, czyli jak przekaz i interpretacja w historycznie nowych warunkach zachowują nienaruszony depozyt, jak te prawdy są przekazywane w Kościele jako pierwszym podstawowym środowisku interpretacji, tak że można powiedzieć, iż mimo różnej szaty słownej jest to ta sama wiara, jak rozeznac zagwarantowaną asystencję Parakleta³¹. W tym duchu jezuita wprowadza pojęcie „objawienia zależnego” obok „objawienia fundacyjnego”. Pragnie rozróżnić objawienie „wraz z Chrystusem” od tego „po Chrystusie”. „Objawienie zależne” jest to ciągle trwające w dziejach darowanie się Boga, ma ścisły związek z „objawieniem fundacyjnym”, bez niego nie istnieje, ale pozwala na ściślejsze obserwowanie dróg jego interpretacji i przekazu³². Jest to niewątpliwie osiągnięcie, jednak jak konkluduje Marek Skierkowski, Gerald O’Collins nie zajmuje się w sposób pełny *demonstratio catholica* w ramach eklezjologii fundamentalnej, co mimo dowartościowania „objawienia zależnego” prowadzi do jego zawieszenia w próżni³³. Próbując dopowiedzieć czy doprecyzować myśl Geralda O’Collinsa, zwraca uwagę na badania Henryka Seweryniaka³⁴.

Idąc za sugestią polskich teologów, przyjmujemy następującą interpretację: *Teologia fundamentalna jest dyscypliną teologiczną, która w sposób otwarty na kulturę i najgłębsze doświadczenia swoich czasów zajmuje się faktycznością, sensem i znakami wiarygodności zbawczego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz jego uobecnienia w misterium i wspólnocie Kościoła*³⁵. Pokreślone dopowiedzenie wyznacza nasz aspekt badawczy w przestrzeni teologii fundamentalnej i pozwala analizować wyraz wiary w początkowym okresie chrześcijaństwa jako nieprzerwaną tradycję wywodzącą się od Chrystusa i przekazywaną dalej przez apostołów. Badana wspólnota jako ἐκκλησία, zwołanie Boże, żyła w konkretnym czasie i miejscu, jej członkowie stawali wobec wyzwań, które niosła

³¹ Por. tamże, s. 76-86; tenże, *Objawienie, wiarygodność, przekaz*, dz. cyt., s. 156-159.

³² Por. tenże, *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O’Collinsa*, dz. cyt., s. 147-148; Gerald O’Collins, *Theology and Revelation*, Cork, Mercier, 1968, tłum. włoskie, *Teologia della Rivelazione*, Catania Edizioni Paoline 1969.

³³ Por. tenże, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O’Collinsa*, dz. cyt., s. 86, przyp. 231; tenże, *Objawienie, wiarygodność, przekaz*, dz. cyt., s. 159.

³⁴ Por. Henryk. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Biblioteka „Więzi”, Warszawa, Więż 2010, s. 52-54; tenże, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2001, s. 27nn.

³⁵ Henryk Seweryniak przekształca i uzupełnia definicję René Latourelle’a o aspekt eklezjologiczny. *Teologia fundamentalna*, t. 1, dz. cyt., s. 52 [podkreślenie EK].

sytuacja kulturowa, polityczna i społeczna Cesarstwa. Przyjmując punkt widzenia Geralda O'Collinsa, zogniskujemy zasadnicze tematy teologicznofundamentalne wokół obrony i werbalizacji wiary w Bóstwo Syna Bożego tak, by „objawienie zależne” otrzymało zakorzenienie w opisanym przekazie i interpretacji wiary. Z rozeznania literaturowego wynika, że nikt jeszcze nie podjął się takiego zadania, szczególnie w interdyscyplinarnym ujęciu. Zgłębienie pierwszej fazy inkulturacji z dowartościowaniem procesu przekazu i interpretacji jest bardzo ważne, by w pełni przedstawić kontekst i źródła zaistnienia słowa *ἰσοουσιος*, które Bernard Sesboüé nazwał słowem kluczem teologii chrześcijańskiej, a które w refleksji *post factum* stało się słowem symbolem Soboru Nicejskiego oraz jest wyrazem wiary Kościoła niepodzielonego³⁶. Prace badawcze prowadzone pod kierunkiem Bernarda Sesboüé i Josepha Wolinskiego i przedstawione w *Bóg zbawienia. Historia dogmatów* stały się punktem odniesienia dla naszych badań, by w pełni uwzględnić w nich rozwój doktryny w aspekcie teologii dogmatycznej³⁷. Nie mniej ważnym ujęciem rozwoju myśli teologicznej Kościoła stała się praca Johna N.D. Kelly'ego, *Początki doktryny chrześcijańskiej*³⁸. Jego interpretacja rozwoju samoświadomości Kościoła jest cennym źródłem, które w pełni uwzględni materiał źródłowy pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jest przykładem owocnej współpracy nauk teologicznych, takich jak historia Kościoła, dogmatyka i patrologia.

Ponieważ nawiązujemy do pierwszych wieków chrześcijaństwa, trzeba wspomnieć, że ważnym elementem prac badawczych są osiągnięcia teologii religii, obie dziedziny uwzględniają rezultaty dokonujących się zmian w teologii po Soborze Watykańskim II³⁹. Skierowanie analiz do konkretnej sytuacji adresatów przenosi zagadnienia w obszar określony sformułowaniem: Kościół pierwszych wieków a religie. Ten problem został podjęty w dziele zbiorowym pod redakcją teologa religii Ireneusza Ledwońa oraz patrologa Mariusza Szrama, którzy wykazują potrzebę bardziej interdyscyplinarnych działań badawczych nie tylko w literaturze polskiej, ale i światowej. Ireneusz Ledwoń podkreśla, że w teologii religii, a tym samym w fundamentalnej, brakuje tego typu omówień uwzględniających źródłowe badania patrologów. Treści zawarte w niniejszej pracy ukazują zagadnienie w aspekcie procesu przekazu i interpretacji objawienia, którego szczytem jest nicejskie wyznanie wiary w Bóstwo Syna, że jest On współistotny Ojcu.

³⁶ Bernard Sesboüé stwierdza: „*Współistotny Ojcu*”: oto słowo-klucz, termin, który stanie się «symbolem» Soboru Nicejskiego. Ten termin uzupełnia poprzednie twierdzenie z „*istoty Ojca*” od strony skutku: *zrodzony jest współistotny rodzącemu*, tenże, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, dz. cyt., s. 221.

³⁷ *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesboüé, Joseph Wolinski, dz. cyt.

³⁸ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Julia Mrukówna, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1988.

³⁹ Por. Ireneusz Sławomir Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia, dz. cyt. s. 29.

Ireneusz Ledwoń w badaniach z teologii religii stwierdza, że w za małym stopniu korzysta ona z osiągnięć patrologii⁴⁰. Podobny sąd, na bazie rozeznania literatury, można odnieść do teologii fundamentalnej. Wyniki badań prowadzonych przez szeroko pojętą patrologię, która nie ogranicza się do badań spuścizny uznanych ojców Kościoła⁴¹, mogą przyczynić się do lepszego i bardziej kompetentnego ukazania środowiska i sposobów interpretacji oraz przekazu objawienia w Kościele wszystkich wieków. Z tego względu w pracy wykorzystano nie tyle opracowania o ojcach Kościoła czy pisarzach kościelnych, ile teksty źródłowe zawarte przede wszystkim w *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* oraz *Series Latina*⁴².

Można stwierdzić, że teologia fundamentalna w swoim nurcie apologetycznym oraz apologijnym powinna więcej czerpać z gnostyczno-mądrościowej interpretacji relacji Bóg człowiek pierwszych chrześcijan, ponieważ w integralnym ujęciu potrafili oni zebrać *wszystkie rozmaite poziomy głębi*⁴³ rozeznane w wierze, a jednocześnie zachować przesłanki filologiczne i historyczno-krytyczne⁴⁴. Należy poszukiwać wskazówek i inspiracji do tego, jak oni tworzyli Tradycję, która jest miejscem teologicznym, *locus theologicus* każdej nauki teologicznej będącej na drugim miejscu po Piśmie Świętym.

Dzięki zasadniczym tematom teologii fundamentalnej mogliśmy rozszerzyć wyniki badań patrologicznych o relacje chrześcijan z ówczesnym światem przez uwzględnienie ich wyrazu religijnego, w tym kulturowego, filozoficznego, społecznego i politycznego. Obie dziedziny działają w przestrzeniach badawczych pogranicza, dzięki czemu ich status metodologiczny jest podobny, wychodzą od opisu danych historycznych dostępnych ze źródeł, by je interpretować teologicznie⁴⁵. Patrologia w badaniach teologicznofundamentalnych, obok innych dyscy-

⁴⁰ Chodzi o takie rozumienie patrologii, które ukształtowało się po Soborze Watykańskim II, że jest to dziedzina teologiczna ze ściśle wyodrębnionym zakresem badań i własną metodologią, odróżniającą się od humanistycznych nauk szczegółowych. Por. Ireneusz Sławomir Ledwoń, *Wprowadzenie*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. tenże, Mariusz Szram, Lublin, Wydawnictwo KUL 2012, dz. cyt., s. 15-16.

⁴¹ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 19-22.

⁴² Fakt ten zaznaczono w przypisach do każdego z dzieł pisarzy starożytnych Kościoła oraz podano, dla ułatwienia, odwołanie do polskiego tłumaczenia wraz z informacją o stronie w danym wydaniu tegoż tłumaczenia. Zob. strony, które gromadzą odwołania do źródeł zawartych w: *Patrologia Graeca*, Paris, wyd. Jacques'a-Paula Migne'a, 1844-1866, t. 1-161, dostępne w: <http://patristica.net/graeca/#t005> oraz *Patrologia Latina*, Paris, wyd. Jacquesa-Paula Migne'a, 1844-1855, t. 1-217, dostępne w: <http://patristica.net/latina/> oraz <http://www.roger-pearse.com/weblog/> [przeoglądane 12.11.15], por. uwagę na s. 267 niniejszej pracy.

⁴³ Por. Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. Jacek Partyka, Kraków, Wydawnictwo Homini 2005, s. 32-49.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ W naszych badaniach chodziło o perspektywę historiozabawczą ukazującą splot historii powszechnej i historii świętej.

plin – takich jak teologia religii, egzegeza biblijna czy nauki historyczne – stała się podstawą analiz źródłowych w proponowanym przez nas ujęciu badawczym. Również w poszukiwaniach modeli inkulturacji patrologia powinna być koniecznym odniesieniem poznawczym, a nie tylko porządkującą wzmianką potwierdzającą ciągłość Tradycji. Współcześnie obserwujemy wzrost uznania dla osiągnięć teologicznych i duszpasterskich pierwszych wieków, ale nieliczne prace skupiają się na procesie rozwoju świadomości wiary, jako że łatwiej jest przedstawiać konkretne osiągnięcia niż badać ciąg zmian w kształtowaniu się wyrazu tak zwanej żywej wiary. Ona stoi u źródeł postaw oraz sformułowań doktrynalnych i teologicznych. W działaniach apologetycznych teologii fundamentalnej uznaje się doniosłość pierwszych apologetów, czego przykładem jest praca *Powracanie apologii* pod redakcją Marka Skierkowskiego⁴⁶. W obszarze teologii religii powstała monografia *Wczesne chrześcijaństwo a religie*⁴⁷ jako owoc współpracy patrologów z teologami religii. Jest to zbiór cennych informacji o teologii pierwszych wieków. Niniejsza praca jest niejako rozwinięciem tego dzieła w aspekcie teologicznofundamentalnym. Dzięki naukom religiologicznym i patrologii możliwe było wyprowadzenie wniosków o przeżyciach egzystencjalnych i doświadczeniach wiary ówczesnych ludzi z materiałów tylko pośrednio dotykających tych zagadnień. Zbyt mało jest ujęć integrujących badania z obu obszarów. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* niejako podpowiada, gdzie szukać inspiracji do integralnych ujęć teologicznych, a teologii fundamentalnej wyznacza zadanie, by badała *Objawienie i jego wiarygodność, a zarazem odpowiadający mu akt wiary*⁴⁸. Ten obszar pogranicza, dzięki któremu można badać przekaz i interpretację objawienia w Kościele pierwszych wieków, ciągle jeszcze domaga się prac, które z perspektywy teologii fundamentalnej odczytują źródła, nad którymi pochylają się patrologowie. Chodzi o poszerzenie pola widzenia, by nie ograniczać się tylko do piśmiennictwa tych pisarzy, których za Wincentym z Lerynu⁴⁹ określono ojcami Kościoła. Świat Cesarstwa Rzymskiego, który charakteryzował się wielką różnorodnością i pluralizmem pod względem religijnym, filozoficznym i kulturowym, odcisnął swoje piętno na życiu Kościoła. Dzięki przyjęciu szerszej perspektywy badawczej możemy powiedzieć, że pytanie o odniesienie starożytnego chrześcijaństwa do świata Imperium w pro-

⁴⁶ Por. *Powracanie apologii*, red. Skierkowski Marek, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2013; por. też Ireneusz Sławomir Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym bawienia, dz. cyt., s. 28-30.

⁴⁷ Razem w tym duchu powstały trzy prace zbiorowe: *Stary Testament a religie*, red. Ireneusz Sławomir Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009; *Nowy Testament a religie*, red. tenże Wydawnictwo KUL, Lublin 2011; *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. Ireneusz Sławomir Ledwoń, Mariusz Szram, Lublin, Wydawnictwo KUL 2012.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio* 67, w: Opoka. Czytelnia, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [przeoglądane 18.02.15].

⁴⁹ Por. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Ojcowie Kościoła*, w: *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, kol. 299, Ireneusz Ledwoń, *Wprowadzenie*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, dz. cyt., s. 17-18.

cesie inkulturacji nie było jeszcze stawiane jako konsekwentnie prowadzona praca badawcza. Tym bardziej mało jest prac w obszarze teologii fundamentalnej, które nie tylko opierały się na interpretacji uznanej przez autorytety patrologiczne, ale sięgały również do prac źródłowych tamtego czasu. Przykładem owocnych poszukiwań w tej materii są badania Josepha Ratzingera, który ich nie zaniechał również jako Benedykt XVI. Artykuły o tematyce teologicznofundamentalnej jego autorstwa wskazały drogę poszukiwań uzasadnienia, dlaczego można powiedzieć, że wyznanie Piotra w okolicy Cezarei Filipowej i fraza z *Wyznania wiary 318 Ojców* w Nicei są treściowo równoważne i wyrażają wiarę całego Kościoła chrześcijańskiego⁵⁰.

Ważnym przyczynkiem do powstania niniejszej pracy są też wieloletnie badania Henryka Pietrasa, ostatecznie przedstawione w książce *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny*⁵¹. Autor przedstawia wyniki swoich patrystycznych i historycznych badań krytycznych, wobec których teolog fundamentalny nie powinien być obojętny. Sam autor dokonał całkiem nowego odkrycia, jednak stwierdza: *Książkę tę bowiem napisałem po to, by od nowa prześledzić źródła dotyczące Soboru Nicejskiego i poddać pod osąd wnikliwszych ode mnie, bo być może umyka mi coś istotnego, co wszyscy – z wyjątkiem mnie – wiedzą, i zastanowić się nad zrewidowaniem poglądów obecnych we wszystkich podręcznikach*⁵². Nie podejmujemy się oceny wnikliwości polskiego jezuitę, wydaje się jednak, że warto przedstawić jak najpełniejszy kontekst zaistnienia pojęcia ὁμοούσιος, by poddać ten proces, w aspekcie wiarygodności, ocenie nie tylko patrologów, historyków, ale i teologów fundamentalnych.

HISTORIA POWSZECHNA

Guy Bedouelle, francuski dominikanin stwierdza: *czas Chrystusa i czas Kościoła należą faktycznie i pełnoprawnie do wymiernego czasu historyków*⁵³. Czas zbawienia może być adekwatnie opisywany tylko w przestrzeni nauk teologicznych, jednak to historycy dają wiarygodne podstawy do formułowania wniosków. Cycero stwierdził, że historia: *prawdziwie jest świadkiem czasów, światłem prawdy, życiem pamięci, nauczycielką życia, posłańcem starożytności*⁵⁴. W tym duchu

⁵⁰ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 13-257, por. s. 232 nn., niniejszej pracy.

⁵¹ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny*, Kraków, WAM 2013.

⁵² Tamże, dz. cyt., s. 10.

⁵³ Por. Guy Bedouelle, *Kościół w dziejach*, tłum. Aldona Fabiś, t. 14, seria Amateca, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 1994, s. 21.

⁵⁴ W oryginale cytat brzmi: *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*, Cycero, *De oratore*, IX, 35, dostępne w: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore2.shtml> [przełądane 01.05.13].

powstała w Europie nowa szkoła historyczna, w której Jacques Le Goff przywrócił zainteresowanie życiem codziennym ludzi. Uznał, że trzeba prowadzić badania historyczne tak, by uwzględniały mentalność tych, którzy tworzą historię. Rozpoczął długofalowe badania jako pionier antropologii historycznej i historii mentalności⁵⁵. Badania francuskiego historyka dotyczyły przede wszystkim średniowiecza, jednak jego ujęcie tematów badawczych zaowocowało w nowych przedstawieniach historii starożytności. Dają one świeże spojrzenie na interpretację czasów, w których rodziła się i okrzepła w swym kulturowym wyrazie wiara pierwszych chrześcijan. Literatura tematu jest obszerna i jak stwierdza Ewa Wipszycka, nie zawsze uzasadniona ilością materiałów źródłowych, szczególnie gdy chodzi o relacje między Kościołem a Cesarstwem Rzymskim⁵⁶. W naszych badaniach przyjmujemy opinię Ewy Wipszyckiej i świadomie ograniczamy literaturę przedstawicieli nauk historycznych do tych, którzy według naszego rozeznania starają się, aby ich własny światopogląd jak najmniej rzutował na przedstawiane dzieje. Rozeznanie literaturowe wykazało, że w tym obszarze badawczym osiągnięcia polskich historyków w pełni odpowiadają potrzebom pracy i są wystarczające. Szerokie i uaktualniane opracowania Marii Jaczynowskiej⁵⁷ dotyczące wierzeń starożytnego Rzymu oraz jego historii, korelują z osiągnięciami Ewy Wipszyckiej⁵⁸ i Adama Ziółkowskiego⁵⁹ oraz Jean G.M. Daniélou i Henri-Irénéé Marrou przedstawionej w ich *Historii Kościoła*,⁶⁰ która jest pracą historyczną podobnie jak dzieło Mariana Banaszaka⁶¹. Starają się oni nie wychodzić poza warsztat badawczy historyka, nie narzucają swojego światopoglądu, szczególnie w przedstawianiu wczesnej historii Kościoła. Wykazują doniosłość czasów późnego antyku i roli chrześcijan w potędze, jaką wtedy jeszcze było Imperium Romanum. Wielką pomocą stała się też praca Aleksandra Krawczuka dotycząca postaci poszczególnych cesarzy Rzymu⁶².

⁵⁵ Dzieło zbierające jego idee to *Historia i pamięć*, tłum. Anna Gronowska, Joanna Stryczyk, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2007; Paweł Rodak, *Wstęp*, w: tamże, s. 7-12.

⁵⁶ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2006, s. 130-131.

⁵⁷ Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa, PWN 1990; też, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa, PWN 1975; *Historia starożytna*, red. Maria Jaczynowska, Warszawa, Wydawnictwo „TRIO” 2010.

⁵⁸ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt.

⁵⁹ Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa, PWN 2010.

⁶⁰ Jean G.M. Daniélou, Henri-Irénéé Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, t. 1, Warszawa, Pax 1984.

⁶¹ Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1987.

⁶² Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Kalendarium Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa, Iskry 1995.

Słowa anonimowego autora: *chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem*⁶³, nie są retoryczną figurą, ale opisem faktów. Potwierdzają, że w poszukiwaniach informacji o tym, jak żyli, można odwoływać się do ogólnej literatury tamtych czasów i opracowań. Ewa Wipszycka w zbiorze esejów *Kościół w świecie późnego antyku*⁶⁴ włącza możliwe do odczytania ze źródeł opisy życia ówczesnych ludzi. Ważną pozycją jest praca Henri-Irénéé Marrou *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*⁶⁵. Badania życia codziennego przez nich prowadzone umożliwiły pełniejsze spojrzenie na życie odbiorców objawienia. Z historycznego i socjologicznego, a nawet politycznego punktu widzenia, czas późnego antyku, czyli czas rodzącego i rozwijającego się chrześcijaństwa, jest niezwykle cenny badawczo, tym bardziej że niepokoje egzystencjalne II i III wieku są niejako zwierciadlanym odbiciem niepokojów Europejczyków XXI wieku.

*

Autorka jest świadoma dużo bogatszej literatury międzynarodowej w poszczególnych obszarach badawczych, to znaczy teologii fundamentalnej, patrologii i historii. Po szczegółowej analizie zasobów okazało się, że w każdym z obszarów literatura ujęta w pracy pozwala na przedstawienie osiągnięć w poszczególnych obszarach badawczych. *Novum* pracy jest próba ukazania procesu kształtowania się werbalnego wyrazu wiary na tle dziejów, z tego względu stwierdziła, że nie ma konieczności sięgania po całą literaturę, by w powodzi szczegółów i interpretacji nie zaniknął główny cel pracy.

Konieczne jest jednak pewne dopowiedzenie. W literaturze niepatrologicznej badacze najczęściej odwołują się do opracowań cytujących dzieła starożytne w tłumaczeniach. W niniejszej pracy zastosowano nie tyle tę powszechną praktykę, ile w miarę możliwości odwołano się do źródeł i dzieł oryginalnych, pomocniczo podając ich polskie tłumaczenia. Ma to też swój wyraz w układzie bibliografii rozprawy. Przyjęto w niej podział na źródła, encyklopedie i słowniki oraz opracowania. W źródłach ujęto zarówno literaturę pisarzy chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich starożytności oraz dokumenty Kościoła, podając ich wydania źródłowe i tłumaczenia.

⁶³ *Epistola ad Diognetum*, V, 1, PG 2, [dalej: *Ad Diognetum*]; *Do Diogneta*, tłum. Anna Świderkówna, [dalej: *Do Diogneta*], w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Ojcowie Żywi 8, red. Marek Starowieyski, Warszawa, Znak 1988, s. 365, [dalej: *PŚwiad.*].

⁶⁴ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt.

⁶⁵ Henri-Irénéé Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, tłum. Marek Węcowski, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen, Bellona 1997.

METODA

Powyższe uwagi uzasadniają przyjęcie metody historiozbawczej w teologii fundamentalnej jako narzędzia badawczego. Marian Rusecki pod koniec XX wieku pisał, że w obszarze teologii fundamentalnej wymaga ona dopracowania, choćby ze względu na brak ścisłej definicji historii zbawienia⁶⁶. W budowaniu modelu przydatnego do szczegółowych prac badawczych zwrócono uwagę, że teologia fundamentalna w interpretacji Geralda O'Collinsa skupia się na pytaniu, jak: *Objawienie Boże „odpowiada” na zasadniczą orientację i potrzeby naszej kondycji*⁶⁷. Posługując się tym samym kluczem, można pytać o to, jak objawienie w pierwszych wiekach po narodzeniu Chrystusa odpowiadało na potrzeby ówczesnych ludzi i badać proces inkulturacji. Pozwala to włączyć świat przeżyć wszystkich mieszkańców Imperium w pole badawcze niniejszej rozprawy, zważywszy, że australijski teolog sięgnął do kategorii doświadczenia, a nie wiarygodności rozumowej. Ostatecznie na bazie jego poszukiwań rodzi się pytanie: *jak zbawcze darowanie Boga koresponduje pod względem formy i treści z naturą człowieka*⁶⁸, która wyraża się w życiu społecznym, politycznym oraz w wierze i kulturze tamtych czasów.

Mimo swoich braków metoda historiozbawcza pozwala na interdyscyplinarne i integralne ujmowanie tematyki badań. Zasady konstruowania tego typu ujęcia zostały opisane w książce autorki *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej*⁶⁹, która próbuje ukazać sposoby łączenia obszarów badawczych w działaniach interdyscyplinarnych. Jako zasadę ogólną zastosowano metodę spiralnego zbliżania się do głównej tematyki rozprawy⁷⁰. Każda z trzech części przybliża coraz bardziej szczegółowe zagadnienia związane z przedstawianiem środowiska ludzkich działań inkulturacyjnych (rysunek 1).

W swoich filozoficzno-teologicznych poszukiwaniach stosował tę metodę Paweł Florenski, przechodząc od ogółu do szczegółu w „kolistej ekspresji myśli”⁷¹.

⁶⁶ Por. Marian Rusecki, *Metoda historiozbawcza w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne”, z. 2, 1997, s. 103-104; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin, Wydawnictwo Naukowe KUL 1994, s. 321-330.

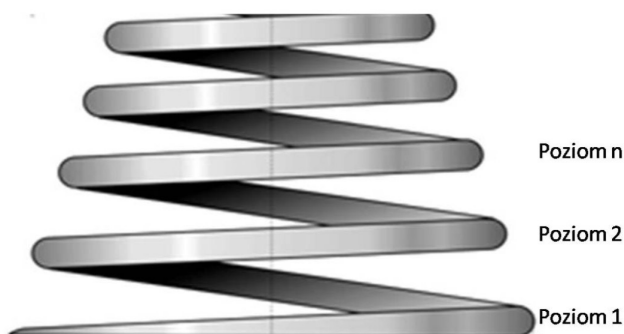
⁶⁷ Gerald O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 44, tłum. w: Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 32; por. też Grzegorz Strzelczyk, *Gerald O'Collins*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, dz. cyt., s. 227-236.

⁶⁸ Zob. Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt. s. 23.

⁶⁹ Por. Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 37-212.

⁷⁰ Por. tamże, s. 46-54.

⁷¹ Paweł Florenski nazwał ten sposób działania *круглое изложение мыслей*, w ramach metody dialektycznej, dzięki temu nie tyle uzasadniał problematykę, którą się zajmował, ile ją unaczyniał przez nasywanie słów treścią dyskursywną, obrazową, metaforyczną i alegoryczną. Można powiedzieć, że w swoich pracach łączył działania dwóch szkół teologicznych aleksandryjskiej i antiocheńskiej, podobnie jak Grzegorz z Nyssy, który był dla niego wzorem poszukiwań naukowych.



Rysunek 1

Dzięki takiemu unaocznianiu czy obrazowaniu przedstawień można ukazać szerokie tło poszukiwań oraz wnioski wyciągnięte dzięki szczegółowym procedurom badawczym. Każda część rozprawy jest jednym z poziomów ukazujących proces inkulturacji chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim.

W każdej części, w różnym stopniu, w relacji do autorskiej metody zastosowano działania heurystyczne pozwalające poszukiwać rozwiązania w warunkach braku dostatecznej ilości informacji źródłowych. Pozwoliło to tworzyć hipotezy, które dzięki działaniom analitycznym i krytycznym były uprawdopodobniane. W prezentacjach w formie poglądów czy wniosków inni badacze zastosowali przedstawienia diachroniczne i synchroniczne, co w podsumowaniach pozwoliło na syntetyczne ujęcia problematyki pracy z krytycznym jej uzasadnieniem.

KOMPOZYCJA PRACY

Pojęcie *ὁμοούσιος* mogło zaistnieć tylko w przestrzeni ścisłego monoteizmu, wiary strzeżonej przez Kościół według reguły chrzcielnej, który szuka swej samoświadomości wobec świata, z którym wchodzi w dialog kulturowy. Ze względu na to praca została podzielona na trzy główne części, odpowiadające charakterystycznym cechom dialogu ze światem, któremu trzeba było głosić, że Jezus Chrystus jest Bogiem i w pełni objawia Ojca. Podział ten sprowokowała również historia

Główna praca *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach* (tłum. Jacek Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo KR 2009) jest przykładem używania tak rozumianej metody dialektycznej oraz stosowanych tam opisów komplementarnych. Por. tenże, *Rozum i dialektyka*, tłum. Andrzej Turczyński, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, red. Lilianna Kiejzik, Łódź, Wydawnictwo Ibidem 2002, s. 33-44; Ewelina Pilarczyk, *Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym*, Kraków, Collegium Columbinum 2008, s. 24-52.

powszechna. Pozwala ona dzielić czas pierwszej inkulturacji na trzy wyróżniające się etapy. Pierwszy, gdy chrześcijaństwo budziło niechęć wspomaganą podejrzliwością i oszczerstwami, drugi etap to śmiałe wychodzenie ku światu, mimo groźby prześladowań, oraz trzeci, który rozpoczyna się ostatnim paroksyzmem prześladowań, a kończy przyjęciem tak zwanego biskupiego wyznania wiary w Nicei w roku 325, po ustaniu prześladowań⁷². W każdym z opisywanych okresów można było wyróżnić charakterystyczne faktory pozwalające opisywać proces inkulturacji wiary w Bóstwo Syna Bożego. Przyjęto następujący układ przedstawiania treści, każda z części zawiera opisy sytuacji religijnej, społecznej lub politycznej oraz kulturowej środowiska, w którym Kościół rozpoczynał swoją misyjną działalność. Na tym tle przedstawiono wybrane aspekty tematyki pracy, czyli w jaki sposób w Kościele dochodzono do samoświadomości w wierze wobec wewnętrznych potrzeb wspólnoty i potrzeb świata. Poszczególne części zawierają podsumowania oraz próbę historiozbowczej interpretacji dziejów w aspekcie czasów w danej części opisanych.

W pierwszej części przedstawiono sytuację religijną Cesarstwa od czasów Oktawiana Augusta po początek III wieku. Można w tym okresie wyodrębnić dwa aspekty inkulturacji. Pierwszy, w którym poganochrześcijanie reflektowali, kim dla nich jest Jezus Chrystus, oraz drugi, gdy ochrzczeni Grecy rozpoczęli powolne wychodzenie ku światu, w którym wyrosli, a który teraz im zagrażał. Pierwsi chrześcijanie początkowo stanęli wobec zadufanego w sobie Imperium. Panował tak zwany *pax Romana*, a oni głosili Boga, który umarł na krzyżu. Z tego względu przedstawiona została ich wielka dbałość o zachowanie nienaruszonego kerygmatu przekazywanego od apostołów. Ukazaliśmy przekaz żywej wiary, który wyrażał się przez trwanie w jednym Kościele, wokół jednej hierarchii strzegącej wiary w Trójjedynego Boga, potwierdzonej regułą chrzcielną i wiarą w Bóstwo Tego, który umarł i zmartwychwstał. Mająca poczucie jedności wspólnota poszukiwała odpowiedzi na pytanie, skąd wiemy, że mamy prawdę? Szukano więc kryteriów tej prawdziwości. Wykazaliśmy, że dążenie do prawdy było zawsze powiązane ze świadectwem życia, ponieważ dojście do prawdy równoważne było z osiągnięciem zbawienia. Postawy chrześcijan zostały wypracowywane dzięki modlitwie i trwaniu na liturgii, dlatego przedstawiliśmy, według źródeł, które dotrwały do naszych czasów, opisy sprawowania podstawowych sakramentów: Eucharystii oraz chrztu. Poczucie jedności, dążenie do prawdy, która jest zbawieniem, oraz trwanie we wspólnocie kulturowej Kościoła wyznaczały życie duchowe, które było odpowiedzią na wymagania stawiane chrześcijaństwu przez świat Imperium Romanum. Zostały ukazane dwa wymiary życia Kościoła, duchowość apologetów oraz duchowość męczeństwa. W tych wymiarach Kościół strzegł przede wszystkim przekazu wiary. Pierwszą część spina ukazanie procesu inkulturacji wiary wobec świata

⁷² Był to nowy twór, w formie i treści związany z różnymi „wyznaniami wiary”, które służyły do wykładania doktryny w szkołach katechetycznych.

kultury hellenistycznej. W Imperium Rzymskim dokonały się zmiany polityczne i społeczne, które miały wpływ na stan duchowy epoki. Dawna wiara w fatum przestała przynosić pewność i spokój, zaczęto szukać wyzwolenia z jego wszechwładnej mocy. W tym aspekcie pokazaliśmy wpływy kultów i religii Wschodu, również Dalekiego, na postawy mieszkańców Imperium. W tym kontekście ukazaaliśmy, jak Kościół, wychodząc ku potrzebom egzystencjalnym odbiorców objawienia, dokonywał interpretacji przesłania Starego i Nowego Testamentu, ukazując wszechmocnego Boga Ojca, którego Syn zwyciężył wszelkie złe moce. W tym czasie Kościół rozpoczął proces werbalizacji wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa, przedstawiając Go jako Pana historii i wszechświata.

Część druga pracy obejmuje okres drugiej połowy III wieku, a w opisie duchowości Kościoła sięga aż do czasów pomiędzy dwoma pierwszymi soborami powszechnymi w Nicei i Konstantynopolu. Duchowość ta była inkulturacyjnym przekształceniem opisywanego przez historyków nowego ducha epoki III wieku. Jego wyrazem były niepokoje religijne obywateli Imperium i poszukiwanie bezpośredniego kontaktu z bóstwem, najlepiej silnym i opiekuńczym. Wśród chrześcijan duch epoki zaowocował rozwojem teologii, która zaczęła wychodzić ze stanu obrazowej czy nieuczzonej, według słów Manlia Simonettiiego. W tym kontekście przedstawiono pojawienie się terminu $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ w wypowiedziach i dyskursach. Były to ujęcia zarówno niemożliwe do przyjęcia, jak i te, które dopracowywano w sporach teologicznych. Przedstawiono ujęcie gnostyckie, następnie użycie tego terminu przez Pawła z Samosaty. Jako trzecie przedstawienie ukazano dialog dwóch biskupów nad kwestią możliwości używania pojęcia $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ w ujęciach relacji Ojca i Syna w życiu Trójcy i wobec stworzenia. Pamiętając o wyprowadzonych w pierwszej części wnioskach, że duchowość oparta na objawieniu w Jezusie Chrystusie i odczytana w Kościele potrzebuje swoistych form przekazu, ukazano życie Grzegorza Cudotwórcy jako swoisty obraz przekazu i interpretacji życiem wiary. Dzieje rodziny kapadockiej pozwoliły przedstawić proces inkulturacji duchowości chrześcijańskiej w świat hellenistycznych rodzin. Kościół pod przewodnictwem biskupów oraz rodziny chrześcijańskiej zostały zaprezentowane jako duchowa i materialna podstawa wszelkiej werbalizacji ludzkiego doświadczenia wiary, to dzięki nim możliwe stało się zrodzenie specyficznej duchowości na przełomie III i IV wieku, czyli duchowości monastycznej. To ona w niewidzialnej sieci relacji dała swój wyraz podczas zgromadzenia w Nicei i przyczyniła się ostatecznie do przyjęcia niebiblijnego terminu, choć na początku z niechęcią.

Trzecia część pracy obejmuje okres przełomu, w którym po najokrutniejszych prześladowaniach przyszedł czas tolerancji i poparcia dla władcy, Konstantyna nazywanego później Wielkim. Najpierw zaprezentowano tak zwany przełom konstantyński. W dalszej części rozprawy punkt ciężkości przeniesiono na relacje władcy Imperium Rzymskiego a Kościół. Dzięki badaniom Henryka Pietrasa można było postawić tezę, że był to pierwszy chrześcijański władca, który realizując swoje cele

polityczne, walczył przyczynił się do przyjęcia określenia ὁμοούσιος w oficjalnych dokumentach zgromadzenia biskupów w Nicei. W tej części chcieliśmy pokazać, jak do tego mogło dojść w aspekcie relacji państwo-Kościół. Dzięki temu wskazujemy, że ostatecznie w interpretacji teologicznej historia jest tajemnicą, czas Kościoła musi być opisywany przez historyków, ale dzieje chrześcijaństwa objawiają czas łaski, w którym Kościół buduje swoją świadomość, że Jezus Chrystus jest Synem współistotnym (ὁμοούσιος) Ojcu.

CZEŚĆ I

KOŚCIÓŁ W IMPERIUM RZYMSKIM

TRWANIE W WIERZE – PIERWSZY ETAP INKULTURACJI

W pierwszej części, na bazie źródeł patrystycznych, podejmiemy próbę przedstawienia rozwoju samoświadomości Kościoła, ukazując proces *rozróżniania i wyjaśniania w toku polemik*⁷³ faktu Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. W tym aspekcie ważna jest kierowana objawieniem organizacja wspólnoty, zarówno formalna, jak i spontaniczna, jednocześnie wyodrębniająca żyjących w Chrystusie i włączająca ich w potrzeby Cesarstwa⁷⁴. Źródła historyczne i patrystyczne pozwalają ukazać zorganizowaną społeczność trwającą przy treści i przesłaniu reguły chrzcielnej opisującej tajemnicę Boga. Życie jednego Kościoła jest odzwierciedleniem wiary w jednego Boga i to życie jest podstawą wiarygodności faktu Jezusa Chrystusa. Wspólnota chrześcijan odnajduje swoją tożsamość wokół tworzącej się hierarchii, będącej nosicielką jednej sukcesji apostoelskiej. W takiej wspólnotcie było przepowiadane zbawienie związane z poszukiwaniem i dojściem do prawdy. Wspólnota Kościoła zgromadzona wokół biskupów dawała świadectwo zbawczego działania Trójcy poprzez poszukiwanie prawdy, która przynosi życie wieczne i uwolnienie od grzechu oraz wszechobecnego fatum. Wiara tej wspólnoty skupiała się wokół *credo chrzcielnego* jako wyznacznika przynależności i kryterium oddzielenia od pogan. Wspólnota o takiej samoświadomości siłą do trwania w nieprzyjaznym środowisku czerpała z modlitwy i kultu, a życie sakramentalne stało na straży wierności i wiarygodności objawienia. Wczesny Kościół jawi się nam zatem jako wspólnota modlitwy, wspólnota wyrażająca się jednością liturgii (ale nie rytów), w tym szczególnie Eucharystii. Liturgii, która była i pozostanie, obok Biblii, źródłem i środowiskiem wypowiedzanych ludzkich słów o Bogu.

Możemy powiedzieć, że głównym przedmiotem naszej uwagi w tej części pracy jest Kościół na tle sytuacji społeczno-kulturowej Cesarstwa. Nie uprawiamy jednak tutaj eklezjologii, ta należy do dogmatyki, ani też klasycznej eklezjologii fundamentalnej, *demonstratio catholica*. Jest to próba naświetlenia przekazu wiary, który interpretowany w danej kulturze ostatecznie po wiekach dookreślania doprowadził do przyjęcia w wyznaniu wiary słowa ὁμοούσιος.

⁷³ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. Wiesław Szymona, Kielce, Wydawnictwo Jedność 2011, s. 292.

⁷⁴ Ich źródło tkwi w kategoryzacji ujęć życia wiarą jednostki i wspólnoty, które można rozpatrywać, biorąc pod uwagę różne główne czynniki interpretacyjne.

Podejmując myśl Geralda O'Collinsa o potrzebie docenienia sytuacji egzystencjalnej odbiorcy objawienia, trzeba, choćby w perspektywicznym skrócie, zarysować sytuację społeczno-kulturową Cesarstwa początku epoki. W pierwszych wiekach dokonała się pierwsza i od razu udana inkulturacja, do dnia dzisiejszego brzemienna w skutkach dla całej artykulacji wiary chrześcijańskiej. Przede wszystkim w tym środowisku zrodził się Nowy Testament jako wyraz ludzkiego doświadczenia przenikniętego działaniem Ducha Świętego oraz dokonano przejścia metody dyskursu filozoficznego, by świadomie i rozumnie mówić o przekazywaniu wiary.

Świat hellenistyczny jako spadkobierca myśli helleńskiej rozciągał się od Rzymu poprzez Antiochię i Aleksandrię na wschód w stronę Azji. Warto pamiętać, że hellenizm to zjawisko kulturowe bardziej niż narodowe. Grekiem stawał się każdy, nie przez urodzenie, ale kto miał odpowiednie wychowanie czy wykształcenie. Ważnym i dominującym nośnikiem tej kultury była znajomość greki *koinē* (ἡ κοινὴ διάλεκτος)⁷⁵. Język ten łączył cywilizację Imperium i był środkiem komunikacji, a wspólnota językowa sprzyjała uniwersalizmowi aż do IV wieku, gdy silnie zarysowały się różnice w cesarstwie *łacińskim* i *greckim*⁷⁶. Greckie poszukiwanie mądrości, najdobitniej wyrażone w dialogach Platona, stało się ostatecznie niejako „religią” Cesarstwa. Kultura hellenistyczna ze swoim filozoficzno-religijnym upodobaniem dominowała w basenie Morza Śródziemnego i stanowiła światopoglądowe zagrożenie dla innych kultur, w tym judaizmu. Chrześcijaństwo zrodziło się w łonie tej religii, która od drugiej połowy I wieku zaczęła się bronić przed wpływami kulturowymi Cesarstwa⁷⁷. Sprzeciw wobec kultury najeźdźcy wzmagały też walki ludu żydowskiego, i to dosłownie prowadzone na śmierć i życie. Pociągnęło to za sobą ostateczne odseparowywanie kultury żydowskiej od hellenizmu i wpływów Zachodu w stronę aramejskiego świata Babilonii⁷⁸. Chrześcijaństwo pierwszych lat również miało skłonność do negatywnych ocen wszechobecnej

⁷⁵ Chrześcijanie pierwszych wieków nie tłumaczyli Biblii na inne języki. Kto chciał być w Kościele, uczył się greki lub łaciny, co nie sprzyjało rozwojowi misyjnych zadań Kościoła. Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt. s. 167.

⁷⁶ Prawda o różnicach kulturowych Wschodu i Zachodu Cesarstwa jest sprawą oczywistą. Przedstawienie problematyki pracy zaczynamy w czasach, gdy nie uświadamiano sobie w pełni tych różnic, a pierwsza część pracy kończy się w czasie, gdy te różnice zaczęły być, mówiąc najogólniej, powodem wielu nieporozumień. Ewa Wipszycka w swoich esejach dotyczących późnego antyku naświetla główne aspekty tej sprawy z pozycji historyka: por. *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 50-51.

⁷⁷ Na temat kontekstu historycznego i politycznego czasów Nowego Testamentu, por. Janusz Kręcidło, *Inkultuacja chrześcijaństwa w świecie hellenistyczno-rzymskim czasów Nowego Testamentu*, w: *Nowy Testament a religie*, dz. cyt., s. 90-93.

⁷⁸ Por. Christopher Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1969, s. 95.

kultury Greków i wpływów Wschodu, choć motywy były zgoła inne. Mimo tych pierwotnych tendencji rozpoczęto długi i trudny dialog z myślą grecką⁷⁹.

Oktawian August – nowy kult władcy

W I wieku chrześcijaństwo wchodzi w świat uznany w judaizmie za obcy i groźny. Jaka była sytuacja egzystencjalna ludzi, nowych odbiorców objawienia? Cesarstwo było wobec różnych religii tolerancyjne. Tym, co spajało ten organizm na przełomie epok i w pierwszych wiekach po Chrystusie, była legalistyczna religia cesarska, kult spersonifikowanej Romy i Augusta. Świadomość potęgi Imperium sprzyjała przekonaniu o ciągłej opiece bogów. Kult państwowy był kultem typowo *zewnątrznym*, można powiedzieć lojalnościowym, nie wnikano w jego uzasadnianie⁸⁰. Rozrastanie się Imperium Romanum spowodowało, że podbity Wschód przyniósł nowe trendy, które ujawniły się w uznaniu opatrnościowej boskiej potęgi Rzymu, uosabianej przez władcę. Za czasów Augusta, adoptowanego syna Juliusza Cezara, rozpoczął się proces deifikacji cesarów, który trwał równoległe z rozprzestrzenieniem się chrześcijaństwa⁸¹. Nie był to jedyny wpływ religijny Wschodu na ten kosmopolityczny twór. Rzym podbił militarnie Grecję i ziemie zdobyte wcześniej przez Aleksandra Macedońskiego. Można jednak powiedzieć, że kultura podbitych narodów wpłynęła tak silnie na zdobywców, iż jej ulegli. Sięgając do dalekiej przeszłości, sprzed istnienia Cesarstwa, najpierw nastąpiła hellenizacja wojowniczych łatyńskich rolników, później zaczęły dominować wpływy Dalekiego Wschodu na tradycję świata już hellenistycznego. Poprzez azjatyckie ludy, które z kolei w znikomym stopniu uległy hellenizacji, docierały do Cesarstwa religie i teozoficzne ruchy pesymistycznie ujmujące porządek kosmosu, a określane wspólną nazwą gnostycyzmu⁸². Sytuację religijną w starożytnym Rzymie, gdy rozprzestrzeniało się chrześcijaństwo, znawcy przedmiotu dzielą na dwa okresy: ten związany z realizującą się potęgą Rzymu, od I do II wieku, i następnie czasy poważnego zagrożenia granic, oraz najazdami na samo centrum Imperium, III do IV wieku⁸³. W pierwszym okresie dominują uczucia związane z nadzieją na spokój i pokój po wojnach domowych. To czas *pax Augusta* czy *pax Romana*, który trwał przeszło 200 lat po wielkim zamęcie i wojnach kończących czasy republiki.

⁷⁹ W aspekcie filozoficznym omawia ten problem Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 38-39.

⁸⁰ Ten rys ujawnił się później w postawie Konstantyna, jako *pontifexa maximusa* wobec sporu biskupa Aleksandrii Aleksandra z jego prezbiterem Ariuszem. Por. s. 209 nn. niniejszej pracy.

⁸¹ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 119-124.

⁸² Szerzej na temat źródeł tegoż nurtu, por. Jean G.M. Daniélou, Henri-Irénée Marrou, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 59-67.

⁸³ Te okresy są ważne przy rozeznawaniu rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa. Pierwszy okres to powolne przyswajanie sobie przez małe grupy wiary w Jezusa Chrystusa, która była bardzo oczerniana. W drugim rozpoczyna się prawdziwie dynamiczna jego ekspansja. Analizę w kontekście historiozbowczym tego czasu przedstawimy w następnej części, por. s. 127 nn. niniejszej pracy.

Pamięć o zagrożeniu i wojnach domowych trwały w powszechnej świadomości i niepokój nie opuszczał co świątějších przedstawicieli tamtych czasów mimo dobrobytu w Cesarstwie. Niepokój objawiał się w poszukiwaniu prawdy, sensu dziejów, zabieganiu o opiekę bogów⁸⁴. Te odczucia były też efektem wpływów świata podbitych ludów Wschodu. Mimo zależności militarnej i politycznej ludy te potwierdzały swą niezależność duchową, rozprzestrzeniając swój egzystencjalny lęk na wiele obszarów Cesarstwa⁸⁵. Już Oktawian August próbował przeciwstawić się tym tendencjom⁸⁶. Mając na uwadze przedstawiony powyżej kontekst historyczny i kulturowy, z większą jasnością możemy ukazać działania Oktawiana Augusta (63 r. przed Chr. – 14 r. po Chr.), wielkiego reformatora życia politycznego, gospodarczego, militarnego, kulturalnego i religijnego Cesarstwa⁸⁷. W ramach reform religijnych adoptowany testament syn Juliusza Cezara, wykorzystując z genialną intuicją nastroje wśród poddanych i ich pragnienie pokoju po czasach wojen, rozpoczął proces swojej deifikacji. Joseph Ratzinger w kontekście związków czasowych panowania Augusta i narodzin Jezusa w Betlejem wspomina o jednym z pierwotnych archetypów ludzkiej nadziei, jakim są dziewica i boski chłopiec, co ujawniają wierzenia italskie czy egipskie⁸⁸. Interpretacja tego archetypu związana jest z działaniami Cezara Augusta, który wykorzystywał dla własnych celów twórczość Wergiliusza. W I wieku przed narodzeniem Chrystusa poeta rzymski tworzył w duchu dawnej religii italskiej poematy pasterskie *Bukoliki i georgiki* oraz pod koniec życia poemat *Eneidę*⁸⁹. Znajdujemy u niego wiarę w najwyższą „wolę boską”, która wyrażała się w wierze w fatum. Według przekonania poety, tej „woli” naród italski zawdzięczał swoją wielkość, podobnie jak Jowiszowi, Janusowi, Saturnowi i Herkulesowi. Wergiliusz poświęcił swój ta-

⁸⁴ Dopiero równoległe do drugiego okresu rozszerzania się chrześcijaństwa pojawiają się wśród mieszkańców Imperium lęki związane z brakiem poczucia bezpieczeństwa, wywołanym przez najazdy i epidemie. Do tych sytuacji egzystencjalnych powrócimy w kolejnych rozdziałach, przedstawiając rozwój werbalizacji doświadczenia wiary w III w. Por. s. 106 nn. niniejszej pracy.

⁸⁵ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 222.

⁸⁶ Z biegiem czasu egzystencjalne problemy dręczące ludzi trafiały na coraz podatniejszy grunt, szczególnie gdy granice Imperium Romanum w III w. stawały się coraz bardziej zagrożone i nie trwałe, o czym wspomnimy w kolejnym rozdziale. Ten niepokój wyrażał się również w poszukiwaniu odpowiedzialnych za niepowodzenia, nawet te związane z klęskami żywiołowymi. Tertulian był świadkiem tych zachowań na przełomie wieków II i III w. Z zapalem wołał: *Jeśli Tyber zaleje mury miejskie, jeśli Nil nie wylewa na pola, jeśli niebo stanie i nie daje deszczu, jeśli ziemia się trzęsie, jeśli głód, jeśli zaraza, zaraz słyhać okrzyki: Chrześcijan do lwa! (christianos ad leonem)*, *Apologeticus*, XL, 1-2, PL1, [dalej: *Apologeticus*], tłum. Jan Sajdak, Pisma Ojców Kościoła 20, [dalej: POK], Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Akademicka 1947, [dalej: *Apologetyk*], s. 164. Por. Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 30.

⁸⁷ Por. Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt. s. 503-513.

⁸⁸ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. Wiesław Szymona, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 76-77.

⁸⁹ Wergiliusz, *Bukoliki i georgiki*, tłum. Zofia Abramowiczówna, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1953; tenże, *Eneida*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków, Oficyna Literacka 1994.

lent przywróceniu kultu penatów, według tradycji Rzymian przywiezionych przez Eneasa z Troi. Atmosfera, której wyrazem były oczekiwania i wizje przedstawione przez Wergiliusza, sprzyjała poszukiwaniu znaków potwierdzających nadzieję na pokój i dobrobyt. Wiązało się to z wyglądaniem elementów nadprzyrodzonych⁹⁰, które towarzyszyły pierwszemu cesarzowi już przed narodzeniem i w czasie jego narodzin. Takie poszukiwania pojawiają się z większą siłą w momentach kryzysów, przełomów dziejowych i są wyrazem oczekiwania, niezwiązanego z żadną konkretną postacią⁹¹. Wergiliusz w *Eklodze czwartej* poematów pasterskich, w zabawnych utworach, przechodzi do tonu prorockiego. Zapowiada nastanie *wielkiego porządku* w świecie, nowego eonu. Porządek ten miał powstać z czegoś nienaruszalnego, związanego z cyklicznym powtórzeniem dziejów⁹². Benedykt XVI w swojej historiozbowczej analizie archetypu cytuje: *Już Dziewica powraca [...] Nowy potomek z niebios wysokich na padół zstępuje. Ty jedynie dziecięciu, co rodzi się – aby żelazne znikło plemię, a złote na całym świecie rozbłysło*⁹³. Interpretując ten cytat i dzieło Wergiliusza w odniesieniu do siebie, August pokazał, że nie chce być władcą takim, jak wszyscy inni przed nim. Wskazuje na to inskrypcja z Priene, według której w dniu narodzin Oktawiana: *całemu światu dał nowe oblicze. Popadłby w ruinę, gdyby w nim, z boga narodziłym, nie ukazała się perspektywa powszechnego szczęścia... Opatrzność, która kieruje życiem nas wszystkich, męża tego dla naszego zbawienia nappełniła takimi darami, że posłała go do nas i do wszystkich przyszłych pokoleń jako zbawiciela [soter] [...]. Dzień narodzin tego boga był dla świata początkiem odnoszących się do niego ewangelii. Od jego narodzin musi się zacząć nowa rachuba czasu*⁹⁴. Przekazywany w tradycji ustnej archetyp boskiego dziecka i dziewicy, a także postać Eneasa posłużyły Oktawianowi Augustowi do wprowadzania kultu cesarskiego. Sprawił, że widziano w nim nie tylko polityka, ale postać teologiczną⁹⁵. W tych działaniach August skupił w sobie pełnię władzy, został zarówno naczelnym dowódcą sił zbrojnych, jak i trybunem ludowym, kontrolował wszystkie filary władzy w republice, dawało mu to pełną nietykalność. Jako *pontifex maximus* nadzorował religie i kult poprzez

⁹⁰ Przykładowo sprawie ubóstwienia Juliusza Cezara przysłużył się Owidiusz, opisując w dziele *Przemiany* fakt jego *wniebowstąpienia*. W lipcu 44 roku przed Chr. ukazywała się też przez siedem dni kometa. Uznano, że dusza wodza rzymskiego została przyjęta przez bogów i to rozpoczęło jego kult. Por. Maria Jacynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 120-121.

⁹¹ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 77.

⁹² Por. tamże, s. 75-76.

⁹³ Wergiliusz, *Bukoliki i georgiki*, dz. cyt., s. 19; por. też Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 75; Marek Starowieyski, *Wstęp*, w: *Pświad.*, s. 9-11.

⁹⁴ Przypisano Augustowi to, co mogło się zrealizować tylko w Jezusie, co podkreśla św. Łukasz. Cytat za: Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 85 (autor powołuje się na: Alois Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teil, *Geistliche Schriftlesung*, t. 3/1, Düsseldorf, Patmos 1963, s. 74); Michał Wojciechowski, *Bóg stał się człowiekiem. Objąśnienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa, Edycja św. Pawła 2013, s. 12.

⁹⁵ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 85.

zwierzchnictwo nad wszystkimi kolegiami kapłanów. Związał ten tytuł z władzą i po nim jego następcy nosili go aż do IV wieku⁹⁶. Mając pełnię władzy politycznej i religijnej, Oktawian August spowodował, że na początek w senacie bogiem ogłoszono Juliusza Cezara, by on, Oktawian August mógł siebie nazywać synem boga, jako że był adoptowany w testamencie przez tego wojownika. Pod wpływem przemysłnych działań kult Augusta był łączony z kultem Romy. Miał on inną formę w Italii i inną na prowincji. Później Oktawian uchwałą senatu przybrał imię Augusta i stworzył podstawy religii lojalnościowej, wyrażającej się w oddawaniu boskiej czci Romie i władcy jako personifikacji bóstw opiekuńczych⁹⁷. Sen nadziei Wergiliusza w swojej polityce religijnej wykorzystał August z właściwą dla tamtych czasów tendencją do łączenia polityki, religii i teologii⁹⁸. Ostatecznie August po śmierci został ogłoszony bogiem, czyli *Divus Augustus*, i otworzono tym samym drogę do ubóstwienia cesarzy⁹⁹, a tekst *Eklogi czwartej* uwiarygodniał te ludzkie roszczenia dotyczące boskości. Ochrona integralnej i skutecznej dla polityki Cesarstwa wizji stała się jedną z przyczyn prześladowania chrześcijan.

Pax Augusta?

Pax Augusta już za życia Oktawiusza Augusta nie był pełnym pokojem. Na granicach Imperium dochodziło do ciągłych potyczek i walk. Tak więc nadzieja na pokój i pełne ustanie walk wewnętrznych i zewnętrznych była ciągle konfrontowana z rzeczywistością. Do niepokojów o przyszłość coraz częściej dodawane były obawy przed najazdami czy zarazą. Przykładem, jednym z wielu, pozwalającym wysnuwać powyższe wnioski jest podjęcie czynności kultycznych za czasów Marka Aureliusza (121-180 r.). Wiążą się one z wyprawami wojennymi i budzącym przerażenie przeciwnikiem. Chodzi o ataki Markomanów i Kwadów oraz

⁹⁶ Oktawian August od 12 roku przed Chr. został ostatnim obieralnym najwyższym kapłanem Imperium, *pontifex maximus*. Jaką rolę w relacji do chrześcijan odegrali cesarze noszący ten tytuł, zob. cz. 3, s. 200 nn. oraz przypis 845, niniejszej pracy. Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 26.

⁹⁷ Ten sposób scalania państwa w dużej mierze przyczynił się do wyłączenia chrześcijan ze społeczności, przez prześladowania aż po śmierć.

⁹⁸ August, utożsamiając siebie z Eneaszem, ze względów religijno-politycznych nakazał pośmiertne wydanie *Eneidy* Wergiliusza (tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków, Oficyna Literacka 1994), którą autor uważał za niedokończoną, o czym świadczą pewne niespójności tekstu. Dla Augusta Eneasze stanowił model idealnego przywódcy, który ukazuje świetność przeszłości i zapowiada wspaniałą przyszłość Imperium Romanum. Wyrazem polityki religijnej i jej związków z ideami zawartymi w *Eneidzie* było powstanie *Ara Pacis* (Ołtarza Pokoju) i podniesienie Pokoju (*Pax*) do rangi bóstwa. Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 119-120; Piotr Jaroszyński, *Wergiliusz*, w: *Internetowa powszechna encyklopedia filozofii*, dostępne w: http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_w&lang=pl [przeglądane 13.02.14; dalej: IPEF]; Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 26-27.

⁹⁹ Kult cesarzy rozwijał się i trwał w Rzymie, Italii i na prowincjach, zob. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 123nn., oraz Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 791-794.

panującą w Rzymie dżumę. Trwoga wobec zagrożeń wzmagała potrzebę działań przywołujących opiekę bogów. Niepokój religijny i oczekiwanie na cud wniknęły do kultu państwowego. Sytuacja zagrożenia militarnego tylko ujawniała niepokój społeczny i nowe potrzeby religijne. Wobec nastrojów społecznych również w religii państwowej należało podjąć odpowiednie działania. Zwołano wszystkich kapłanów w Rzymie, by dokonać obrzędów oczyszczenia miasta, które trwały siedem dni. Także opisy kampanii zmieniają swój ton. Zjawiska atmosferyczne sprzyjające militarnym działaniom interpretowane były jako cudowne, choć nie wiadomo, jakim bogom przypisano interwencję. Bóstwa opiekuńcze Rzymu i armii nie były już czczone jako zdobywczę, ale jako niosące pociechę w czasie najazdów i zarazy¹⁰⁰. W ten niepokój i oczekiwania na cud weszli również liczni oszuści i „cudotwórcy” wykorzystujący wiarę i naiwność kosmopolitycznego społeczeństwa¹⁰¹. Niepewność sprzyjała też rozwojowi astrologii, która z jednej strony była popierana przez władców, ale prywatne jej uprawianie było uznawane za zbliżone do magii i nie zyskiwało aprobaty. Praktyki magiczne uważano za niebezpieczne i ciągle zaostżano ustawodawstwo je zwalczające¹⁰². Na sytuację religijno-duchową duży wpływ miały zjawiska i kultury, których wszechobecne Imperium nie mogło kontrolować.

Znawcy przedmiotu przekonują, że już koniec II wieku można określić jako początek „wieku niepokoju”, w którym intuicyjnie poszukiwano czy oczekiwano nowej religii¹⁰³. Był to czas ożywienia religijnego i pogłębienia uczuć z tym związanych, mówi się o wielkiej potrzebie „odkupienia”. Popularnością cieszyły się misteria i wszelkiego rodzaju wtajemniczenia, które nie zawsze miały zabarwienie tylko religijne¹⁰⁴. Do głosu dochodziły prymitywne wierzenia odpowiadające na aktualne potrzeby¹⁰⁵. Kierowano się również w stronę religii wysublimowanych estetycznie, filozoficznie i teologicznie. Wielkie triumfy święciła astrologia i magia w formach prymitywnych oraz wysoce wysublimowanych, by później w neoplatonizmie zyskać swój filozoficzny wyraz¹⁰⁶. W ten świat starych i nowych niepokojów religijnych weszli żydowscy chrześcijanie z niehelleńskim religijnym przekonaniem o Bogu Trójjedynym, który prowadzi dialog z narodem wybranym i stał się człowiekiem¹⁰⁷. Przepowiadanie Pawła zwrócone do pogan (I w.), przejęte przez ojców apostoelskich, odróżniało się od poglądów filozofów, w tym Filona

¹⁰⁰ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 151-152.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 151; Charles Parain, *Marek Aureliusz*, tłum. Julian Rogoziński, Warszawa, PWN 1962, s. 202-204.

¹⁰² Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 130-132.

¹⁰³ Ten mistyczny niepokój nasilił się w III w. i obejmie szerokie warstwy społeczne. Na ten temat por. s. 36 nn. niniejszej pracy; por. też Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 194.

¹⁰⁴ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 163.

¹⁰⁵ Na temat kultu Mojr, Park, Fatum, Tyche i Fortuny, por. s. 98 nn. niniejszej pracy.

¹⁰⁶ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 222.

¹⁰⁷ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 20-22.

z Aleksandrii. Dzięki temu odcinało się też od kultów misteryjnych przychodzących z podbitego Wschodu, pod koniec III wieku niezwykle popularnych. Chrześcijaństwo wobec tego świata przyjęło logikę wykraczającą ponad dosłownie znaczeniową treść Pisma i zaczęło posługiwać się twórczymi doświadczeniami, *wywodzącymi się z boskiej dynamiki, która towarzyszy życiu chrześcijan*¹⁰⁸. Rozpoczął się trudny czas wchodzenia w dialog ze światem, początkowo pełnym pychy i pewnym opieki bogów, później pełnym niepokojów i pragnącym odkupienia oraz wyzwolenia spod władzy fatum. Chrześcijaństwo weszło w dialog ze światem, który pomalu zaczął wierzyć, że znajdzie odpowiedzi na swoje społeczne i indywidualne niepokoje w jedności z wcielonym Synem Bożym¹⁰⁹. Nie były to łatwe decyzje dla obu stron. Wymagały przewartościowania, a nawet można powiedzieć rewolucji światopoglądowej i jak stwierdza Ewa Wipszycka: *Zmiany religijne następowały w rytm nieszczęść, jakie przyszło przeżywać społecznościom świata rzymskiego*¹¹⁰.

Nowa duchowość, która opanowywała Imperium w ciągu III wieku, kształtowała się na sposób ewolucyjny, a nie rewolucyjny. Całość Cesarstwa Rzymskiego trwała mimo poważnych wstrząsów u władzy i na granicach. Organizacyjnie została zachowana ciągłość państwa i urzędów. Mieszkańcy Imperium mogli dalej hołdować swojemu przywiązaniu do tradycyjnego sposobu życia, który obejmował wyścigi na hipodromie, kąpiele w łaźni, widowiska w amfiteatrach¹¹¹. Piszący *Didaskalia apostołskie* biskup w III wieku dawał dobre rady, jak kobiety i mężczyźni powinni korzystać z jednej łaźni miejskiej czy wiejskiej, ale nie przychodziło mu do głowy, by tego zakazywać¹¹². Obraz życia chrześcijan ukazany w tym dziełku pokazuje, że ogólna koncepcja życia, człowieka i świata końca prześladowań i potem czasów rozwijającego się chrześcijaństwa nie była problemem czy przedmiotem sporów z wyznawcami innych religii. Chrześcijanom chodziło raczej

¹⁰⁸ Prosper Grech, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, red. Angelo Di Berardino, Basil Studer, Kraków, tłum. zespół, Wydawnictwo m 2010, s. 69, [dalej: *Historia teologii*].

¹⁰⁹ Nie był to, zdaniem historyków, tak zwany *triumfalny pochód*. Sieć gmin była liczna, ale gminy były niewielkie i odizolowane. Ewa Wipszycka analizuje powody powolności chrystianizacji Imperium i stwierdza, że islam kilka wieków później rozszerzał się bardziej spontanicznie, co świadczy na korzyść chrześcijaństwa, iż docierało głębiej do ludzkiej świadomości, a na to potrzeba czasu. Por. *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 73-75.

¹¹⁰ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 73. O powolności chrystianizacji na Zachodzie wspomina też Marian Michalski w swojej pracy: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa, Pax 1975, s. 208, [dalej: ALP 1].

¹¹¹ Henri-Iréné Marrou wskazuje na pewną trudność w rozpoznaniu zmian i jako obraz przywołuje pojęcie *pseudomorfozy* stosowane w krytalografii. Mineral zmienia swój skład chemiczny, ale nie zmienia swojej formy krystalicznej. W starej formie powstaje nowa rzeczywistość. Por. Henri-Iréné Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 20-22, 35nn.

¹¹² Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 120-121. Na temat wyścigów i igrzysk por. Henri-Iréné Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III-VI wiek*, dz. cyt., s. 25-34.

o prawdziwość wyborów spraw ostatecznych, a przemiany kulturowe toczyły się w tej samej atmosferze duchowej¹¹³.

KOŚCIÓŁ JAKO ŚRODOWISKO PRZEKAZU I INTERPRETACJI OBJAWIENIA

Benedykt XVI, analizując czasy Oktawiana Augusta z perspektywy historiozbawczej, wykazuje, jak roszczenia władcy stoją w opozycji wobec tego, który się narodził za czasów jego panowania w Betlejem. Pokazuje, że powiązanie między tymi postaciami nie kończy się na poziomie faktów historycznych, co potwierdza uniwersalistyczna Ewangelia według św. Łukasza¹¹⁴. Chrześcijanie pierwszych wieków musieli się zmierzyć z kultem, który zapoczątkował Oktawian August. Analiza papieża przedstawia historiozbawczy aspekt objawienia. Benedykt XVI podkreśla, że to, co było przekazywane za czasów apostoelskich, nie jest kroniką, tylko doświadczeniem faktu boskości Jezusa Chrystusa, a nie cesarów. Pozwala nam to analizować doświadczenia egzystencjalne ówczesnych ludzi w kontekście objawienia. Na początku małe grupki wiernych w licznych gminach rozpoczęły dialog z innymi adresatami objawienia przez dawanie świadectwa. W tym dialogu, początkowo bardziej *ad intra*, później coraz śmieiej *ad extra*, rozpoczął się proces przechodzenia od poszukującej żywej wiary do pierwszych form odpowiedzi uzasadniających. W następnych latach, szczególnie w czasie destabilizacji politycznej, tę chrześcijańską prawdę zaczęto powszechniej odkrywać i werbalizacja doświadczenia wiary stawała się teologią. Przekaz i interpretacja wiary w czasach poapostoelskich są odgraniczone wyraźną cezurą od czasów Jezusa z Nazaretu i czasów apostoelskich. Czasy dialogu z kulturą hellenistyczną rozpoczynają okres objawienia wyjaśniającego, jest to czas działania Ducha Świętego ukazującego prawdę, czas przekazu i interpretacji objawienia¹¹⁵. Orędzie Jezusa Chrystusa zaczyna być przepowiadane w różnej od Izraela sytuacji egzystencjalnej. Już pierwsza interpretacja wymagała niejako przełożenia języka pasterzy, rolników, pracowników winnic na język ludzi greckiej *polis*, żyjących wartościami wyznaczonymi przez grecki kanon etyczny prawdy, dobra, piękna oraz sprawiedliwości, który gwarantuje harmonię działania i oddziaływania.

Pochylając się nad myślą ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, łatwo zauważyć, że to, co jest współcześnie kontestowane, w tamtych czasach było tak oczywiste, iż nie zawsze o tym wspomiano. To, że człowiek żyje we wspólnocie, której

¹¹³ Por. Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III-VI wiek*, dz. cyt., s. 35.

¹¹⁴ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 84nn.; Prosper Grech, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*, s. 62.

¹¹⁵ Por. Prosper Grech, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*, s. 56.

jest organiczną częścią, było faktem presupozycyjnym. Ten fakt zyskał w chrześcijaństwie swój wyraz w idei wspólnoty (κοινωνία) człowieka z Bogiem przejętej ze Starego Testamentu i kontynuowanej w Nowym¹¹⁶. W tej wspólnocie poszczególne wyznania wiary zaczynały się od słów: *Wierzę w jednego Boga, stwórcy-ciele nieba i ziemi*. Była to niejako linia demarkacyjna, która oddzielała judaizm i chrześcijan od pogaństwa. Chrześcijaństwo przejęło wiarę w Boga Ojca, który w pełni dał się poznać w Jezusie Chrystusie i zesłał Pocieszyciela, który prowadzi w tej wspólnocie do prawdy, i to do Prawdy ostatecznej¹¹⁷. Pierwsi pisarze chrześcijańscy rozpatrywali relacje społeczne w perspektywie historiozbowczej, uznawali, że są one *odbiciem* tej podstawowej relacji Boga do swego stworzenia, opisanej w Starym Testamencie. Natomiast w Nowym Testamencie, nie przekreślając tradycji biblijnej, dochodzi rys miłości braterskiej na wzór miłości Syna i Ojca w Duchu Świętym. Pisarze i ojcowie Kościoła rozumeli wspólnotę (κοινωνία) jako więź z Trójjedynym Bogiem, stąd żyli w przekonaniu, że organizacja społeczności jest odbłaskiem życia wewnętrznego i relacji wzajemnych Ojca, Syna i Ducha Świętego, choć tej prawdy nie potrafili wyrazić słowami. Tę społeczno-eklezjalną świadomość wyrażali przez wierność regule chrzcielnej, sprawowanie Eucharystii i trwanie przy biskupie. Mieli więc głębokie wyczucie więzi w Kościele rozumianym jako jedno Ciało Chrystusa, w którym realizuje się autentyczna wiara oraz sprawuje się sakramenty. Znamię jedności pozwalało rodzić się apologetycznej refleksji eklezjologicznej w dwóch aspektach: wewnętrznym, dotyczącym wiarygodności chrześcijaństwa wobec fałz prześladowań, i zewnętrznym, skupiającym się na obronie chrześcijaństwa przed błędami i herezją.

Jeden Bóg, jeden Kościół, jedna hierarchia¹¹⁸

Idea *ὁμοούσιος* mogła powstać tylko w obszarze ścisłego monoteizmu, który jest główną treścią objawienia, i jednocześnie w środowisku żyjącym historycznym faktem Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, założyciela Kościoła. W tym paragrafie pokażemy, jak fakt ścisłego monoteizmu organizował wspólnotę wiary. Należy jednocześnie pamiętać, że Kościół pierwszych wieków nie zawsze wykazywał się stopniowym logicznym i uporządkowanym rozwojem. Prosper Grech stwierdza, że rozwój ten postępował niejako *per saltus*, wskazując tym samym

¹¹⁶ Kościół rozumiany był i jest jako „zwołanie Boże”, por. Elżbieta Kotkowska, *Kościół jako zwołanie Boże*, „Studia Bydgoskie”, nr 1, 2007, s. 193-206.

¹¹⁷ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 72, 74.

¹¹⁸ Ten paragraf i dwa następne, w swoim układzie i treści wiele zawdzięczają artykulowi Norberta Widoka, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, zamieszczonego w monografii *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. Andrzej Czaja i Marek Marczewski (Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2004). Warto zauważyć relacje w myśleniu o eklezjologii eucharystycznej zarówno u początków Kościoła, jak i w czasach obecnych. Bardziej bezpośrednie odniesienia bibliograficzne do tego artykułu zostały osobno zaznaczone w przypisach.

na nierównomierność terenową i czasową rozeznania teologicznego¹¹⁹. Powstająca nieuczona teologia jest wyrazem przeświadczenia o zbawieniu, które zmierza do wyrażenia się w pojęciach zawartych w wyznaniach wiary¹²⁰. Pojęcia te nie są opisem wydarzeń historycznych, ale są wyrazem doświadczenia objawiającego się Boga i jego akceptacji w ludzkim życiu. Doświadczenie to pragnie się wyrazić w życiu wspólnoty oraz w kategoriach wyjaśniających w konkretnym języku i pojęciach możliwych do przyjęcia przez ówczesnych ludzi. Te pierwsze narracyjne wyznania wiary, ściśle monoteistyczne, stoją u źródeł biskupiego wyznania z IV wieku, czyli *Credo nicejskiego*, którego kontekst i proces redagowania jest przedmiotem niniejszej pracy¹²¹. Ścisły monoteizm pierwszych chrześcijan, wyrażający się życiem wspólnoty miłości (ἀγάπη) oraz życiem instytucjonalnym, był tarczą wobec zadufanego w sobie Cesarstwa I i II wieku. O sile tego religijnego przekonania paradoksalnie świadczy powolność chrystianizacji całego Imperium. Tym Rzymianom, którzy byli zadowoleni z siebie i pełni chępliwości, Bóg chrześcijan wydawał się raczej godny politowania niż godny wiary, a ci, którzy poszukiwali lub potrzebowali oparcia, stawali się zaczynem albo ziarnkiem gorczycy, mówiąc językiem biblijnym¹²². Ślady refleksji nad sytuacją pogan, których uważano za *żyzną glebę* (Łk 8,15), znajdujemy już w Nowym Testamencie. Widziano ich niemoralność objawiającą się przykładowo w pedofilii, ale też ich religijność (Dz 17,22) i poszukiwanie prawdy oraz wyzwolenia się z grzechu¹²³.

Analizując najwcześniejszą, przeżyciowo-afektywną recepcję objawienia, rozpoznajemy środowisko kształtowania się wiary według reguły chrzcielnej, która nie pozwalała na zagubienie się w pogaństwie (wielobóstwo) ani na pozostanie przy ścisłym i dosłownym monoteizmie (judaizm). Organizowanie się pierwszych chrześcijan we wspólnoty zawsze miało odniesienie do najdoskonalszego wzoru w Bogu Trójjedynym. Tak, jak istnieje jedność Ojca, Syna i Ducha, wymienianych w formule chrzcielnej, tak samo powinna być realizowana jedność we wspólnotcie¹²⁴. Pierwszy dyskurs chrześcijański miał przede wszystkim wydzwięk duszpa-

¹¹⁹ Por. Prosper Grech, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*, dz. cyt., s. 56.

¹²⁰ Por. Manlio Simonetti, *Teologia nieuczona*, w: *Historia teologii*, dz. cyt., s. 243nn.; Bernard Sesboüé, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 64nn.

¹²¹ Por. Prosper Grech, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*, dz. cyt., s. 62.

¹²² Chrześcijaństwo nie rozprzestrzeniło się równomiernie, szybciej został opanowany Wschód niż Zachód. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 73-73; Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 224-225; Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt. s. 858-864.

¹²³ Por. Arnold Zawadzki, *Obraz pogaństwa w Nowym Testamencie*, w: *Nowy Testament a religie*, dz. cyt., s. 49-50, 61-64.

¹²⁴ Por. Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 96.

sterski i liturgiczny¹²⁵. Najstarszy dokument teologii judeochrześcijańskiej, *Didache*, przedstawia Kościół jako zgromadzenie święte, nowy lud zebrany ze wszystkich stron świata, i co ważne, jest to lud zhierarchizowany¹²⁶. Wyróżniały go z innych wspólnot cechy jedności, świętości i powszechności, ponieważ celem tej wspólnoty było oddawanie czci Bogu Trójjedynemu¹²⁷. Zwornikiem jedności Kościoła była, po pierwsze, wykształcająca się hierarchia gmin, którą tekst określa jako biskupów i diakonów, oraz po drugie, charakterystyczne dla Kościoła pierwotnego funkcje proroków i apostołów, którzy wędrowali od gminy do gminy. Mamy tu pierwszy zarys relacji między Kościołem lokalnym a powszechnym. Wędrowni nauczyciele i prorocy byli gwarantem powszechności, a *Didache* jest określane jako podręcznik wędrownego katechety. Pouczenia zawarte w tym małym dziele przekonują: *Wybierzcie zatem sobie biskupów i diakonów [ἐπισκόπους καὶ διακόνους] godnych Pana, ludzi cichych, spokojnych, bezinteresownych, wiarygodnych wypróbowanych. Oni bowiem pełnią u was także posługę proroków i nauczycieli [τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων]*¹²⁸. Posługa proroków i nauczycieli była pierwotnie zewnętrzna wobec danej gminy, była to posługa misyjna, związana z funkcją nauczania i równoległa wobec kapłaństwa miejscowego – jak widać z przytoczonego cytatu, pozostawieni na miejscu biskupi i diakoni swoje zadania pełnili w pełnej łączności z prorokami i nauczycielami, nośnikami Kościoła charyzmatycznego. Dzięki prorokom i przynoszonym listom wspólnoty miały świadomość, że są częściami jednego, powszechnego Kościoła, zgromadzonego z czterech stron świata¹²⁹, a nie tylko wokół lokalnego biskupa. Zorganizowane były jako wspólnota modlitwy według pouczeń wędrownego katechety, który nakazywał odmawianie *Modlitwy Pańskiej* trzy razy dziennie. Nawiązywało to do świątynnego rytmu judaizmu czasów Chrystusa¹³⁰. Rys instytucjonalny, organizujący kult świętej wspólnoty, przejmuje wiele z kultu świątynnego i jest obecny od początku chrześcijaństwa, nie było to tylko spontaniczne gromadzenie się charyzmatyków. War-

¹²⁵ Aspektem liturgicznym zajmujemy się w kolejnym paragrafie, por. s. 77 nn, niniejszej pracy.

¹²⁶ Jest to ważne stwierdzenie wobec zarzutów, iż charyzmatyczny Kościół pierwszych wieków został później zastąpiony instytucją na wzór Cesarstwa Rzymskiego z wyraźną dla niego szkodą. Por. *Didachè* Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, [dalej: *Didachè*], w: *Christian Classics Ethereal Library*, dostępne w: <http://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.v.html> [przeglądane 01.05.13], *Nauka dwunastu apostołów*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświat*, s. 39-52, [dalej: *Didache*]; por. też Jean G.M. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. Stanisław Basista, Kraków, WAM 2002, s. 399-401; oraz krytyczne uwagi na temat charakteru dzieła, por. Franciszek Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou SJ*, Kraków, WAM 2005, s. 52-54.

¹²⁷ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* 9, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań, Pallottinum 2002; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 146.

¹²⁸ *Didachè* XV, tłum. *Didache*, [online].

¹²⁹ *Didachè* X, 5, tłum. *Didache*, [online].

¹³⁰ Por. *Didachè* VIII, tłum. *Didache*, [online].

to podkreślić, że już w czasach ojców apostoelskich wspólnota chrześcijańska była w pełni zorganizowana wokół biskupa czy prezbitera, miała świadomość swej powszechności (καθολικός). Była widocznym znakiem relacji do Ojca, Syna i Ducha, wobec tych, którzy nie znali Jezusa Chrystusa za czasów Jego życia ziemskiego¹³¹.

W początkowej fazie ta jedność wyznaczała rzeczywistość hermetycznie zamkniętą, choć różnorodną w aspektach życia kościelnego. Nie dopuszczono tak zwanych obcych elementów, które nie mieściły się w ramach ortodoksji, by zachować porządek i jedność wspólnot¹³². Przykładem takiego myślenia i działania jest *eklezjologia transcendentálna* zawarta w listach Ignacego z Antiochii¹³³. Powstała w czasie zagrożenia przez tak zwaną przedgnostycką sektę nikolaitów¹³⁴. Odpowiedzią męczennika na zagrożenie zewnętrzne było dawanie świadectwa, że Kościół to przede wszystkim „wspólnota miłości”. Miłości, która realizowana w relacji do bliźnich jest odbłaskiem, odbiciem niebiańskiego Archetypu, jakim dla chrześcijan jest Bóg Jedyny w Jego wewnętrznych relacjach, które są tajemnicą¹³⁵. Ignacy nawoływał, by w duchu Trójjedynego Miłości budować relacje wiernych z biskupem i przełożonymi. Chrześcijanie też powinni obdarzać szacunkiem diakonów, co stanie się *obrazem i nauką nieśmiertelności*¹³⁶. Tego typu relacje budują wspólnotę, która ukazuje istotę jedności. Hierarchia Kościoła, według świadectwa Ignacego, przewodząca innym w miłości, uwiarygodnia chrześcijaństwo, którego źródłem jest Bóg-Trójca. Biskup męczennik nawołuje, by *kochać jedność, unikać podziałów*, ponieważ: *Duch to głosił*¹³⁷. Ignacy miał głębokie wycucie więzi z Chrystusem poprzez hierarchicznie zorganizowaną wspólnotę, o niej pisał do biskupów: *jesteście z nim tak do głębi zjednoczeni, jak Kościół z Jezusem Chrystusem, a Jezus Chrystus z Ojcem, aby wszystko stanowiło harmonię miłości*¹³⁸. Bi-

¹³¹ W późniejszym czasie Kościół podda miejscowej hierarchii charyzmatyczny ruch wędrownych proroków i nauczycieli. Był to proces związany też z osiadaniem się wędrownych charyzmatyków w jakiejś gminie. W tym czasie określenia ἐπίσκοπος (1 Tm 3,1) i πρεσβύτερος (Tt 1,5) jako tytuły odpowiedzialnych za wspólnotę są synonimami. Por. Jean G.M. Daniélou, *Teologia judeo-chrześcijańska*, dz. cyt., 399-407.

¹³² Jest to efekt oddzielania się judaizmu od wpływów kultury najeźdźcy, por. s. 36 nn. niniejszej pracy oraz Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 96; Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 36.

¹³³ Listy te były pisane w czasie drogi na męczeńską śmierć w stolicy Imperium.

¹³⁴ O sekcje wspomina tekst Apokalipsy Ap 2,8; 2,15. Na temat jej założyciela i związków z diakonem Mikołajem uczeni wiodą spory wobec niejednoznacznych świadectw tradycji. Por. Piotr Szczur, *Kościół pierwotny wobec nikolaitów*, „Roczniki Teologiczne”, z. 4, t. 54, 2007, s. 41-64.

¹³⁵ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 95.

¹³⁶ Ignacy Antiocheński, *Ad Magnesios*, VI, 1, *Epistolae*, PG 5, [dalej: *Ad Magnesios*]; tłum. *Do Kościoła Magnezji*, w: *Pświad.*, s. 145, [dalej: *Do Kościoła Magnezji*].

¹³⁷ Ignacy Antiocheński, *Ad Philadelphenses*, VII, 2, *Epistolae* PG 5, [dalej: *Ad Philadelphenses*] tłum. *Do Kościoła w Filadelfii w: Pświad.*, s. 166, [dalej: *Do Kościoła w Filadelfii*].

¹³⁸ Ignacy Antiocheński, *Ad Ephesios*, V, 1, *Epistolae* PG 5, [dalej: *Ad Ephesios*] tłum. *Do Kościoła w Efezie*, w: *Pświad.*, s. 134-135, [dalej: *Do Kościoła w Efezie*].

skup Antiochii nie posiadał jeszcze aparatu słownego, który tworzył się stopniowo, jednak jego intuicyjne przesłanie stanie się podstawą późniejszych orzeczeń dotyczących relacji Ojca i Syna. Jedność w rozumieniu Ignacego nie jest numeryczna, a jakościowa, o czym świadczy użycie słowa *ὡς*¹³⁹, a w tłumaczeniu na polski – *jakby*. Biskup antiocheński nawoływał: *wszyscy więc biegnijcie, by zjednoczyć się jakby w jedną świątynię Boga, jakby wokół jednego ołtarza, w jednym Jezusie Chrystusie*¹⁴⁰. W tych słowach Ignacy niejako odwracał uwagę od słowa jeden, rozumianego w sensie arytmetycznym, i pragnął tchnąć w wiernych przekonanie, że jedność Kościoła wokół ołtarza jest natury duchowej. Jej znakami są działania we wspólnocie rozumianej jako *ἐκκλησία*, dlatego to, co dzieje się ze względu na czysto ludzkie ambicje, jest zaprzeczeniem tej jedności. Biskup przekonywał: *i nie próbujcie przedstawiać jako rozsądne tego, co robicie na własną rękę, lecz wszystko róbcie wspólnie: jedna modlitwa, jedna prośba, jeden duch, jedna nadzieja w miłości, w radości nienagannej*¹⁴¹. Na określenie tak rozumianej wspólnoty święty męczennik nie używał słowa *κοινωνία*, ale *ἔνωσις, ὁμόνοια*, które podkreślają nierozdzielne związki i panującą we wspólnocie zgodę¹⁴². Judeochrześcijaństwo oraz biskup Ignacy byli świadkami przekonania, że Bóg wypowiedział do ludzi słowo w Jezusie Chrystusie, a On wszystko przekazał apostołom, oni zaś Kościołowi. Byli świadkami Tradycji, która zrodziła się w Kościele pierwotnym jako jedyna w swoim rodzaju i normatywna na całą przyszłość. Kościół pierwotny jest permanentnym początkiem. W relacji do tego Kościoła rozwija się żywa historia, a nie tylko zwykłe przechowywanie informacji o tym, co było u początków¹⁴³. W Kościele poapostolskim toczył się nieustanny dialog Stwórcy ze stworzeniem, który prowadził do wyrażenia tego, co już w pełni zostało objawione na potrzeby konkretnych czasów i miejsc.

W późniejszych latach Justyn Męczennik podejmował problem jedności chrześcijaństwa w zależności od adresata, świadomie kierował procesem, który wspólnie w teologii nazywamy inkulturacją. Przewycięzał hermetyzm wcześniej-

¹³⁹ *ὡς*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, opr. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000, s. 541.

¹⁴⁰ Ignacy Antiocheński, *Ad Magnesios*, VII, 2, tłum. *Do Kościoła w Magnezji*, s. 146. Tekst oryginalny: πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀπ’ ἐνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρησαντα w: *Christian Classics Ethereal Library*, dostępne w: <http://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.iii.ii.html> [przeoglądane 01.05.14] [podkreślenie EK]. Do takiej jedności będzie nawiązywał później Tertulian w walce z monarchianami, *Adversus Praxeam* XXII, PL 2, [dalej: *Adversus Praxeam*]; *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. Elwira Buszewicz, w: *Trójca Święta, Źródła Myśli Teologicznej* 4, [dalej: *ŻMT*], Kraków, WAM 1997, s. 72, [dalej: *Przeciw Prakseaszowi*].

¹⁴¹ Ignacy Antiocheński, *Ad Magnesios*, VII, 1, tłum. *Do Kościoła w Magnezji*, s. 146.

¹⁴² Por. Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 98.

¹⁴³ Por. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kościół pierwotny, Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., kol. 191.

szych chrześcijan i wchodził w dialog kulturowy z pogaństwem w jego filozoficznym aspekcie oraz z judaizmem szukającym nowej formy wyrazu dla swojej tożsamości po zburzeniu Jerozolimy. W *Apologiach* podejmował trudne zagadnienie obrony monoteizmu i trójstości Boga za pomocą argumentów rozumowych uzasadniających przesłanie Pisma Świętego. W rozmowach z Żydem Tryfonem problem nie jest jedność Boga, ale boskie posłannictwo Logosu w Kościele. Myślenie o jedności Kościoła u św. Justyna przestaje być ekskluzywne. Jego koncepcja λόγος σπερματικός podejmuje problem istnienia jednego Kościoła jako prawdy poza widzialnymi strukturami¹⁴⁴. Dzięki apologetom, takim jak Justyn, chrześcijaństwo w swej świadomości wspólnoty jedności wyszło poza ekskluzywizm i nawiązało dialog ze światem pogańskim i judaizmem, świadomie zerwało z separatyzmem i weszło w kulturę tamtych czasów¹⁴⁵. Rozpoczął się czas działań *ad extra*, świadoma swego wybraństwa wspólnota, mimo oszczerstw i plotek, chciała być pośrednikiem w dialogu z Bogiem. Pomału wypracowywała metody i sposoby docierania do opornych¹⁴⁶.

Ireneusz z Lyonu, mający silne związki z środowiskiem antiocheńskim, był również piewą jedności wiary. Objawienie interpretował jako jednozgodność w prawdzie przekazywanej przez Tradycję związaną ściśle z sukcesją apostołską. Te myśli wyrażał biskup Lyonu w słowach: *Chociaż tę naukę i wyznanie wiary – jak mówiliśmy – odziedziczył Kościół rozsiany po całym świecie, to jednak strzeże jej pilnie, jakby jeden dom zamieszkiwał; i jednakowo w te prawdy wierzy, jakby miał jedną duszę i jedno serce, i jednozgodnie je głosi i naucza i podaje, jak gdyby miał jedno usta. Choć bowiem na świecie jest wiele niepodobnych do siebie języków, to jednak moc tradycji jest jedna i ta sama. Ani też kościoły założone w Germanii inaczej nie wierzą, ani inaczej nie podają kościoły iberyjskie, ani celtyckie, ani libijskie, ani wschodnie, ani egipskie, ani w środku świata rozmieszczone*¹⁴⁷. Ireneusz ukonkretnił wizję jedności i powszechności Kościoła, wymieniając

¹⁴⁴ Por. Elżbieta Kotkowska, *The research potential of the notion of logos spermatikos in relation to the Church understood as assembly of God (qahal el)*, w: *Believing in Community Ecumenical Reflections on the Church*, wyd. Peter de Mey, Pieter de Witte, Gerard Mannion, Leuven-Paris-Walpole Ma, Uitgeverij Peeters 2013, s. 155-158.

¹⁴⁵ W zachowanych dziełach Justyna nie ma opisów struktury hierarchicznej Kościoła, raczej zajmuje się on tematami chrystologicznymi niż eklezjologicznymi w dzisiejszym ich rozumieniu. Poczynania Justyna odpowiadają na potrzeby ówczesnych ludzi, którzy w wielkich systemach filozoficznych szukali oparcia. Do czasów Plotyna stoicyzm i neopitagoreizm w tym kierunku się rozwinęły. Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 223.

¹⁴⁶ Po latach dzięki Orygenesowi, intelektualnie nieustępującemu Plotynowi, zadanie to zakończyło się pierwszym sukcesem. Por. też Marian Michalski, *Wstęp*, w: ALP 1, s. 86-87.

¹⁴⁷ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, I, 10, 1-2, PG 7, [dalej: *Adversus haereses*], tłum. frag. *Przeciwko herezjom*, w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. i red. Andrzej Bober, WAM, Kraków 1965, s. 31, [dalej: *Przeciwko herezjom*]. Zob. komentarz: Benedykt XVI, *Św. Ireneusz z Lyonu. Audiencja generalna*, 28 marca 2007, dostępne w: <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=38228#> [przełądane 01.05.14].

przykłady świadczące o rozszerzaniu się chrześcijaństwa i pluralizmie myślenia teologicznego w pierwszych wiekach. Analizując myśl biskupa z Lyonu, można wskazać na wątki przewodnie jego eklezjologii dotyczącej jedności i zachowania reguły wiary¹⁴⁸. Dzięki Duchowi jeden Kościół Chrystusa jest źródłem życia i prawdy, a gwarantem jest sukcesja apostołska¹⁴⁹. Podobne przekonanie widać w działaniach Hegezypa (113-175 r.). Jako wizytator Kościołów Imperium stwierdził: *I trwał Kościół Koryntian w prawowierności aż do Prymusa, który w Koryncie sprawował urząd biskupi. Zetknąłem się z nimi, gdym jechał do Rzymu, i przedstawiałem z Koryntianami przez kilka dni, w których z nimi razem wiary się cieszyłem czystością. Gdym był w Rzymie, ustaliłem sukcesję aż do Aniceta, którego diakonem był Eleuteros. A po Anicecie objął następstwo Soter, po nim zaś Eleuteros. W każdej zaś sukcesji, i w każdym mieście tak się rzeczy mają, jak to przykazuje Zakon, i Prorocy, i Pan*¹⁵⁰. Najważniejsze dla Hegezypa jest wykazanie ciągłości przekazywania władzy biskupiej aż do apostołów, którzy są świadkami ostatecznego objawienia. Był to w początkowym okresie silny argument apologetyczny *ad intra*. Trwanie przy tych, którzy są nosicielami sukcesji apostołskiej, jest trwaniem przy Bogu objawionym przez Syna.

Kościół zawsze był świadomy własnej jedności, ale i powszechności. Ireneusz wychodził ku światu, przekonując, że w Kościele działa Duch, ale Kościół Go nie ogranicza, a tam, gdzie On jest, tam jest prawda: *Gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam i Kościół i wszelka łaska. Duch zaś jest Prawdą*¹⁵¹. Pełnia prawdy ujawnia się na tyle, na ile to możliwe w życiu wiernych. Nie może być świadkiem wiary i prawdy ten, kto nie żyje w Chrystusie, kto nie współpracuje z Duchem w rozwijaniu swego podobieństwa do Boga. Dlatego Ireneusz podkreślał, że biskupi muszą być wierni swoim obowiązkom. W nich złożone są dary i oni są tymi, którzy *czuwają nad naszą wiarą, wiarą w jednego Boga, który wszystko stworzył, pomnażają miłość Syna Bożego*¹⁵². Jak widać, jedność wspólnoty jest

¹⁴⁸ Jean Comby i Donna Singels grupują cytaty wokół następujących zagadnień: Kościół źródłem życia i prawdy; Kościół znajduje siebie w prezbiterach-biskupach wiernych swoim obowiązkom; Kościół upodobniony do Chrystusa w męczennikach. Por. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, tłum. Wincenty Myszor, red. Jean Comby, Donna Singels, Paryż-Kijów-Kraków, Cref, Kairos, Znak, 1999, s. 91-94; dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/chwala_boga2.html#m5c [przeładowane 01.05.14]; por. Bernard Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 48-49.

¹⁴⁹ Na temat Kościoła jako miejsca poszukiwania prawdy por. s. 56 nn, niniejszej pracy.

¹⁵⁰ Hegezyp [Hegesippos], w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae* IV, 22, 2, PG 20, [dalej: *Historia Ecclesiae*], tłum. Arkadiusz Lisiecki, *Historia kościelna. O męczennikach Palestyńskich*, POK 3, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1924, s. 178-179, [dalej: *Historia kościelna*]; por. też Bernard Sesboué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 49-50.

¹⁵¹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 24, 1, tłum. w: *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt.

¹⁵² Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 26, 5, tłum. w: *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt.

mocno zależna od świadomego miłowania Boga Jedynego, przekutego na realne czyny realizowane w zależności od funkcji przyjętej w Kościele. Ireneusz, który, według tradycji, sam stał się męczennikiem, naucza: *Hańbę tych, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości i znoszą wszelką kaźń, i są zabijani dla miłości Boga i wyznania Jego Syna, czysty Kościół bierze na siebie. Stale okaleczany, a przecież natychmiast odrastają jego członki i trwa jako całość*¹⁵³. Coraz silniej prześladowany Kościół odnajdywał siłę do trwania przy Bogu dzięki jedności wertrykalnej i horyzontalnej. Ten Kościół, jako wyraz jedności Boga, od początku brał na siebie zadanie trwania i tłumaczenia wiary, zarówno wobec swoich członków, jak i wobec świata zewnętrznego, bronił wspólnotę przed zniekształcającymi wpływami (gnostycyzm) i herezjami i w jej obronie dawał świadectwo aż po śmierć.

Wspomniani Ignacy, Justyn i Ireneusz byli wychowani i wykształceni w kulturze hellenistycznej, posługiwali się greką jako swym rodzinnym językiem, Hegazy (Hegesippos) był nawróconym Żydem znającym grekę, a jego utwory należą do tradycji poapostolskiej. Natomiast pisarz chrześcijański Tertulian i czerpiący z jego dzieł ojciec Kościoła, Cyprian, włączali w myśl o jedności wspólnoty jako obrazu Jedynego Boga nowe wątki, a szczególnie elementy łacińskiej kultury *prawniczej*¹⁵⁴. Tertulian przejmując myśl Ireneusza i podkreśla, że Kościół jest jedynym mieszkaniem Ducha. Tylko Kościół przechowuje apostołską tradycję zagwarantowaną przez sukcesję apostołską, tego odniesienia będącego podstawą wiarygodności objawienia nie mogą sobie przypisać heretycy. Pisał¹⁵⁵: *Tworzymy jedno ciało, złączeni głębokim przekonaniem o prawdziwości naszej religii, jednością urzędzeń kościelnych i węzłem wspólnej nadziei*¹⁵⁶. Tertulian jest świadkiem przekonania, że wiarygodność Kościoła opiera się na przekazie, który: *kościół otrzymały od Apostołów, Apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga*¹⁵⁷. Tertulian, kontynuując swoje ujęcie jedności wiary, odwołuje się do jedności wiernych (Kościoła) i jedności

¹⁵³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 33, 9, tłum. w: *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt.

¹⁵⁴ Mimo że są to informacje podręcznikowe, warto podkreślić, iż Cyprian często cytował myśl Tertuliana, podając go jako swojego mistrza, ale nie wymieniając go z imienia. Wspomina o tym fakcie Hieronim (Eusebius Hieronymus Stridonensis) w swojej pracy historycznej o autorach chrześcijańskich. Ukazuje to drogę przekazu myśli teologicznej u kolejnych pisarzy chrześcijańskich. Obowiązywała zasada przejmowania myśli, która szuka prawdy, a odrzuca złe postępowanie, por. *De viris illustribus*, caput 53, PL 23, dostępne w: http://khazarzar.skeptik.net/books/hieronym/viris_1.htm [przeglądane 13.02.15].

¹⁵⁵ To były poglądy Tertuliana przed 207 r., czyli przed przystąpieniem do montanistów. Tam jego przekonania uległy dalszej radykalizacji. Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 154; Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 99.

¹⁵⁶ Tertulian, *Apologeticus*, 39, tłum. *Apologetyk*, s. 156.

¹⁵⁷ Tertulian podkreśla sukcesję apostołską, o której była mowa w poprzednim paragrafie w aspekcie jedności, por. *De praescriptione haereticorum*, XXI, PL2, [dalej: *Praescriptionibus adversus haereticos*], tłum. *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 5*, [dalej: PSP], Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 57, [dalej: *Preskrypcja przeciw heretykom*].

Ojca z Synem i podkreśla, że nie jest do jedność numeryczna, nie chodzi o matematyczne kalkulacje, ale o jedyność: *Jeśli by bowiem powiedział: „jeden jesteśmy”, można by popierać ich mniemanie, ponieważ „jeden” jest używane na oznaczenie liczby pojedynczej. Ale gdy o dwóch będących rodzaju męskiego mówi przy pomocy słowa rodzaju nijakiego, że stanowią „jedno” (co nie dotyczy pojedynczości, lecz jedności, podobieństwa, łączności, miłości Ojca, który miłuje Syna oraz posłuszeństwa Syna, który jest posłuszny woli Ojca), mówiąc Jedno jesteśmy, ja i Ojciec, pokazuje, że to dwie osoby, które traktuje na równi i łączy*¹⁵⁸. Wywód Tertuliana stanie się w przyszłości szczególnym, choć nie bezpośrednim, tłem dla rozstrzygnięć na temat używania, lub nie, terminu ὁμοούσιος¹⁵⁹. Tertulian, uznając zasadę *Jeden Jedyń Bóg i jeden Kościół*, doprowadził pojęciowo myślenie o jednej substancji w Bogu, na oznaczenie w Bogu tego, co jest jedno¹⁶⁰. Aspekt *jedności* w rozumieniu *jedności* przyczynił się do ostatecznych sformułowań określających relacje Ojca i Syna, a później Ducha Świętego w czasach pierwszych soborów. Głębokie przekonanie o prawdziwości objawienia u pierwszych ojców Kościoła jest dyskursem duszpasterskim, który ciągle poszukuje swego werbalnego wyrazu. Jednak już od nich zaczęły się takie sformułowania wiary, taka werbalizacja treści objawienia, które staną się bronią w walce z herezją w późniejszych latach. Staną się bronią w obronie Tradycji przekazywanej od czasów apostołów.

Cyprian Afrykański, borykając się z wieloma duszpasterskimi napięciami w Kościele, również podkreślał, że gwarantem jedności Kościoła jest trwanie przy biskupie, ponieważ: *Jeden jest Bóg, i Chrystus jeden, i jeden Kościół nie powinien być jeden, ale rzeczywistość jest jeden*¹⁶¹. Jak wspominaliśmy wyżej, Cyprian kontynuował teologiczne osiągnięcia Tertuliana, choć nie wymieniał go w swoich pismach z imienia¹⁶². Święci biskupi czasów prześladowań własnym życiem dawali heroiczne świadectwo wierności i recepcji objawienia. Faktycznie byli poręczeniem i gwarantem jedności, na wzór jedności Ojca, Syna i Ducha. Jednocześnie w wypowiedziach Cypriana widać pewne przesunięcie akcentów. Podkreślał on, że jedności powinni strzec i bronić przede wszystkim biskupi tak, by sami stawali się znakiem relacji Boga i Kościoła¹⁶³. Następnie dodaje: *Dlatego to Pan, sugeru-*

¹⁵⁸ Tertulian, *Adversus Praksean*, XXII, tłum. *Przeciw Prakseaszowi*, s. 72.

¹⁵⁹ Por. s. 143 nn. niniejszej pracy, Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 28.

¹⁶⁰ W swoim dziele *Przeciw Prakseaszowi* konsekwentnie, od 12. rozdziału stosował pojęcie *persona* na określenie specyficznej odrębności Trzech. Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 19-20. Ten rys jedności w Bogu będzie szczególnie ważny w kontrowersjach teologicznych III w. Por. s. 143 nn. niniejszej pracy.

¹⁶¹ Cyprian, *De ecclesiae catholicae unitate*, 23, wyd. M. Bévenot, CCL III, Turnhouti 1972, [dalej: *De ecclesiae catholicae unitate*], tłum. *O jedności Kościoła*, tłum. Jan Czuj, w: *Pisma, I. Traktaty*, POK 19, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1937, s. 191, [dalej: *O jedności Kościoła*].

¹⁶² Por. przypis 154, s. 51 niniejszej pracy.

¹⁶³ Por. Cyprian, *De ecclesiae catholicae unitate* 5, tłum. *O jedności Kościoła*, s. 174. Sam Cyprian przeżywał poważne dylematy związane z prześladowaniami. W czasie pierwszych prześla-

jąc nam, że jedność pochodzi z powagi Bożej, przedstawia ją słowami „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”, a tworzący swój Kościół jednolitym, tak znowu mówi: „Stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz”. Skoro jest jedna tylko trzoda, jakże może być do niej zaliczony ten, kto do niej nie należy, [...]. Taki jest obcym i bezbożnym, wrogiem pokoju i jedności Bożej, nie mieszka w domu Boga, to jest w Kościele Boga¹⁶⁴. Te słowa Cypriana trzeba rozważyć w kontekście problemów, które napotykało poszukiwanie jedności Kościoła w konfrontacji z heretykami i schizmatykami, w kwestii ważności chrztu udzielanego w imię Trójcy. Drugą kwestią był problem tak zwanych upadłych (*lapsi*), którzy przez apostazję zaprzeczyli chrzcielnej jedności, ale później chcieli powrócić do Kościoła. Cyprian podkreśla, że upadły może uzyskać przebaczenie tylko w Kościele, który strzeże objawienia¹⁶⁵. Kartagińczyk krystalizował swoje poglądy w toku walki z błędnymi tezami, sporami z papieżem i wobec ciągłego zagrożenia prześladowaniami. W obliczu tych trudności silnie podkreślał jedność jako jedyną ostoję¹⁶⁶. Cyprian podkreślał posłuszeństwo wiernych biskupowi, głosząc, że przez podporządkowanie wiernych biskupowi manifestuje się jedność Kościoła. Biskupi natomiast jako episkopat stają się znakiem jedności, jako *wzajemnie z sobą zjednoczeni kapłani*¹⁶⁷, dlatego też jest jeden biskup i jeden episkopat. Choć sam Cyprian uznawał prymat rzymski jako wyłącznie honorowy, można zauważyć, że rozumienie jedności Kościoła w łacińskiej części Imperium zaczęło wiązać się z prymatem jurysdykcyjnym nad całym Kościołem, przesuwając relacje miłości na dalszy plan. Już od papieża Wiktora biskupi Rzymu rozpoczęli działania zmierzające do uznania Rzymu za znak jedności, a nie tylko go przewodzące w miłości. Krok po kroku dążyli do zdobycia prymatu jurysdykcyjnego w całym Kościele¹⁶⁸. Jednak przez całą starożytność napotykali wiele oporów szczególnie na Wschodzie, ale też na Zachodzie¹⁶⁹.

Centrum rozwoju myśli teologicznej i samoświadomości Kościoła w pierwszych wiekach znajdowało się na Wschodzie, szczególnie w Aleksandrii. Powsta-

dowań za Decjusza, ukrył się i kierował Kościołem, jednak wiedział, że wierni mieli mu to za złe, dlatego podczas drugich prześladowań, siedem lat później nie opuścił diecezji, zginął śmiercią męczeńską, ścięty mieczem. Por. Elżbieta Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy, świadek wiary*, Wrocław, TUM 2007, s. 9-22; Edward Staniek, *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, „Studia Antiquitatis Christianae” z. 17, 2004, s. 203-204.

¹⁶⁴ Cyprian, *Epistularium*, 69, 5; wyd. G.F. Diercks, CCL III B-D, Turnholti 1994, [dalej: *Epistularium*], tłum. Listy, tłum. Władysław Szoldrski, PSP 1, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1969, s. 240, [dalej: *Listy-C*].

¹⁶⁵ Por. Henryk Pietras, „Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” – próba zrozumienia świadectw patrystycznych, „Studia Antiquitatis Christianae”, vol. 17, 2004, s. 184; Marcin Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, „Verbum Vitae” nr 18, 2010, s. 187-211.

¹⁶⁶ Por. Elżbieta Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy, świadek wiary*, dz. cyt., s. 51-92.

¹⁶⁷ Cyprian z Kartaginy, *Epistularium*, 66, 5, Listy, s. 225, por. Elżbieta Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy, świadek wiary*, dz. cyt., s. 63-72.

¹⁶⁸ Por. Marian Michalski, *Narodziny katolickiej eklezjologii, św. Cyprian*, w: ALP 1, s. 268.

¹⁶⁹ Analiza przebiegu sporu biskupów Cypriana i Stefana por. Marian Michalski, *Narodziny katolickiej eklezjologii, św. Cyprian*, w: ALP 1, s. 267-270.

jące tam szkoły katechetyczne podnosiły swój poziom tak, że stawały się coraz bardziej popularne również w środowisku pogańskim. Podejmowano w nich także problem jedności i jedyności Kościoła jako obrazu jednego Boga. Swoje struktury organizacyjne związane z nauczaniem Kościół rozwijał na potrzeby katechumenatu, który w zależności od regionu trwał od sześciu miesięcy do trzech lat¹⁷⁰. W Aleksandrii filozoficzną szkołę chrześcijańską założył Panten, a potem prowadził ją Klemens Aleksandryjski.¹⁷¹ Działali oni według potrzeb Kościoła, ale też wychodząc naprzeciw potrzebom mieszkańców Imperium, do których chrześcijaństwo coraz odważniej się zwracało. Nawet jeżeli w swojej szkole Klemens Aleksandryjski nie przygotowywał bezpośrednio katechumenów do chrztu, to był przeświadczony o potrzebie prowadzenia takich szkół¹⁷². W swoich dziełach wyjaśniał zagadnienie jedności Kościoła, i to w bardziej wysubtelnionej postaci niż teologia na Zachodzie. Jego nauczanie w swojej formie wyrazu bardziej odpowiadało mentalności i duchowości aleksandryjczyków. Stwierdzał: *w gruncie rzeczy istnieje tylko jeden Kościół, prawdziwy i rzeczywiście pierwotny, w poczet którego zaliczani są sprawiedliwi według z góry założonego celu Bożego. Ponieważ istnieje tylko jeden Bóg i jeden Pan, dlatego doznaje też chwały coś najbardziej godne czci przez sam fakt swej jedyności, coś, co stanowi podobiznę Prazasady. W każdym razie jedynność zaliczana jest do natury Kościoła, który jest jeden, a który ci ludzie chcą rozerwać na liczne herezje. Twierdzimy, że zgodnie ze swą istotą, ze swym założeniem, ze swym początkiem i z wyjątkowością swego znaczenia Kościół pierwotny i powszechny jest jedyny*¹⁷³. Teolog z mocą podkreśla źródło swojego przekonania o jedności i jedyności Kościoła, ponieważ jest jeden Bóg, to jest jeden Kościół. Ze swej natury Kościół jest jedyny, a herezje chcą tę jedynność zniszczyć. Jeden i jedyny Kościół jest związany mistycznymi relacjami z Kościołem

¹⁷⁰ Por. Krzysztof Tyburowski, *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego w kontekście sytuacji wczesnego Kościoła*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. Franciszek Drączkowski i inni, Lublin, Wydawnictwo Polihymnia 2011, s. 117.

¹⁷¹ Na temat tego pierwszego znanego z imienia nauczyciela szkoły katechetycznej nie wiadomo wiele, Euzebiusz nie podaje nawet tytułów jego dzieł, wspominając jego stoicką przeszłość. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, V, 10, *Historia kościelna*, s. 219-220; Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej 1994, s. VII-VIII.

¹⁷² Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I, VI, 30, PG 8, [dalej: *Paedagogus*], *Wychowawca*, tłum. Marian Szarmach, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012, s. 37, [dalej: *Wychowawca*]; Krzysztof Tyburowski, *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego w kontekście sytuacji wczesnego Kościoła*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, dz. cyt. s. 114.

¹⁷³ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII, 107, 3-5, PG 8, [dalej: *Stromata*]; tłum. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, dz. cyt., s. 306, [dalej: *Kobierce*].

pierwotnym, przez co jest obrazem Prazasady¹⁷⁴. W takim Kościele trwa dialog Boga z człowiekiem, ponieważ w nim przechowywana jest apostołska tradycja, a należą do niego ci, którzy mocą Boga prowadzą cnotliwe życie¹⁷⁵. Widać tu wyraźnie, że Klemens stawiał wyżej Kościół duchowy, prawdziwych gnostyków, nad Kościołem widzialnym i jego hierarchią. Był świadkiem wiary w Boga Trójjedynego, który całkowicie objawia się w swoim Kościele jednym i jedynym poprzez cnotliwe życie jego członków.

Późniejszym od Klemensa teologiem podejmującym tematykę jedności Kościoła był Orygenes. Biskup Aleksandrii powierzył mu zadania w szkole katechetycznej, która nie była prostą kontynuacją prywatnej szkoły Pantena i Klemensa, miał wtedy około 18 lat¹⁷⁶. W teologii poszukującej swego ukonkretnionego wyrazu Orygenes rozwijał myśl, że Kościół jest jedyny, lecz jednocześnie ziemski i niebiański, widzialny i niewidzialny, hierarchiczny i duchowy¹⁷⁷. Młody teolog, podobnie jak poprzednik, podkreślał fakt sukcesji apostołskiej: to biskupi są stróżami wiary, są stróżami objawienia, jeżeli oczywiście prowadzą życie nieskazitelne. Młody nauczyciel nie sporządził jednak listy biskupów¹⁷⁸. Orygenes, przekonując o jedności i jedyności Kościoła jako odzwierciedlającego jedność w Bogu Trójjedynym, opierał się na przesłaniu biblijnym, odwołując się do licznych cytatów z Nowego Testamentu. Słowa Jana Ewangelisty mówił o jedności Kościoła jako obrazie Boga: „*Aby stanowili jedno, jak my jedno stanowimy, Ja w nich, a Ty we Mnie, aby tak się zespolicili w jedno*” (J 17,21), dalej odwołuje się do słów św. Pawła: „*Aż dojdziemy wszyscy do jedności władzy, do męża doskonałego, do miary wieku pełni Chrystusowej*” (Ef 4,13) i podsumowuje: *tak też ten sam apostoł zwracając się do nas, już w obecnym wieku postawionych w Kościele, w którym tkwi przecież podobieństwo przyszłego królestwa, wzywa nas do tego samego podobieństwa jedności i powiada: „Abyście byli zgodni i by nie było w was rozłamów; byście byli doskonałymi w jednym duchu i w jednej myśli (1 Kor 1,10)”*¹⁷⁹. Orygenes jako typowy przedstawiciel teologii, nazwanej później aleksandryjską, rozpatrywał Ko-

¹⁷⁴ Klemens historiozbowcze ujęcie stworzenia i Kościoła wyraża filozoficznym słownictwem swojej epoki nie bez wpływów Filona z Aleksandrii i środowiska intelektualnego metropolii, w której mieszkał. Por. Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce*, t. 1, s. VIII-X.

¹⁷⁵ Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I, IV, 10, tłum. *Wychowawca*, s. 25; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 155.

¹⁷⁶ Szerzej na temat tej działalności Orygenesusa por. Henri Crouzel, *Orygenes*, tłum. Janusz Margański, Kraków, Wydawnictwo Homini 2004, s. 30 oraz s. 286; por. też Tadeusz Dzidek, *Mistrzowie teologii*, dostępne w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/mistrzowie/orygenes.html#> [przeoglądane 11.12.14].

¹⁷⁷ Por. Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 101.

¹⁷⁸ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 100.

¹⁷⁹ Orygenes, *De principis*, I, 6, 2, interpret. Rufina, PG 11, [dalej: *De principis*], *O zasadach*, tłum. Stanisław Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków, WAM 1996; w wersji pdf w: *Pistis*, dostępne w: <http://www.pistis.pl/ksiegozbior> [przeoglądane 01.08.14], s. 110, [dalej: *O zasadach*].

ściół, jego jedność na wzór Trójcy, w perspektywie eschatologicznej, a jego eklezjologia jest przeniknięta organiczną wizją Kościoła jako Ciała Chrystusa, co jest kontynuacją teologii Pawła Apostoła¹⁸⁰. Później Orygenes podkreślał, że od Boga przychodzi rozeznanie, że jedność Kościoła i w Kościele jest podobieństwem jedności Ojca, Syna i Ducha w Bogu.

Przedstawiony charakter apologijny Kościoła w aspekcie obrony jego jedności związany był z powstającymi wówczas symbolami wiary, które jako reguły chrzcielne w zwięzłych formułach wyrażały prawdy wiary¹⁸¹. Tym, co dla nas ważne jako późniejsze tło wprowadzenia niebiblijnego pojęcia do *Credo biskupiego* (niechrzcielne), jest fakt, że jedność i jedyność Boga w symbolach wyrażała faktyczną jedność wyznania i wspólnoty, kierowanej przez jedną hierarchię. Ta jedność dawała świadectwo o Bogu w Trzech: Ojcu, Synu i Duchu. Bóg i Kościół są we wzajemnej, sprzężonej, choć niesymetrycznej relacji. Tym samym w symbolach, zarówno mających strukturę przymierza, jak i dialogicznych, Kościół głosił swoją odmienność wobec judaizmu i politeizmu oraz Bóstwo Jezusa Chrystusa i tego bronił. To przekonanie było źródłem odniesień, które pozwalały odróżnić prawowierną naukę od błędów i herezji, co uwidoczniło się wobec życia i poglądów Pawła z Samosaty w tak zwanym sporze dwóch Dionizych i w sprzeciwie biskupa Aleksandra wobec Ariusza, co przyjdzie nam szerzej przedstawić w kolejnych częściach niniejszej pracy.

Prawda objawiona w Jezusie Chrystusie

Pierwsi chrześcijanie wyrażali swoje indywidualne przyłgnięcie do Syna Bożego nie tyle w kategoriach intelektualnych, ile w praktyce tak zwanej „żywej wiary”. W początkowym okresie głosili nawet przekonanie, że ponieważ Jezus milczał w czasie procesu, to prawda obroni się sama. Dość szybko dzięki analizie tekstów biblijnych okazało się, że Jezus nie zawsze milczał, a sama prawda się nie obroni¹⁸². Jan Apostoł uzasadniał swoją wiarę przez współuczestnictwo z tymi, którzy mają współuczestnictwo z Ojcem i Synem, dopowiadając odniesienie do historycznego Jezusa Chrystusa. Znamienne są jego słowa¹⁸³: *oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem, Jezusem Chrystu-*

¹⁸⁰ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 155-156.

¹⁸¹ Bernard Sesboüé opisuje związek symboli z anaforami eucharystycznymi oraz analizuje ich struktury, porównując ich rozwój na Wschodzie i Zachodzie chrześcijaństwa. Podaje też odpowiednią literaturę przedmiotu. Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary, w: Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 64-120.

¹⁸² Por. Andrzej Bober, *Od słowa mówionego do słowa pisanego*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków, WAM 1967, s. 9.

¹⁸³ Pomijamy w tym przedstawieniu dyskusje biblistów na temat autorstwa 1 J, idąc za Tradycją sięgającą II w., że chodzi o apostoła Jana, świadka śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu.

sem (1 J 1,1-3)¹⁸⁴. Prawdy, która jest uwiarygodniana we wspólnocie, należy bronić wszelkimi możliwymi sposobami, nie tylko świadectwem życia wspólnoty, ale i w pismach. Z perspektywy XXI wieku możemy stwierdzić, że to wspólnota i fakt Jezusa były podstawą wiarygodności przyjmowanego objawienia w pierwszych latach chrześcijaństwa.

Teologia w początkowym dyskursie miała charakter duszpasterski i liturgiczny, ważne były w niej modlitewne wyznania wiary, one stanowiły bazę, na której zaczął powstawać dyskurs apologetyczny¹⁸⁵. Tym, co w pełni charakteryzuje życie wiarą, jest głębokie przekonanie, że nie można wyznawać Chrystusa, który ukazuje Ojca, poza wspólnotą modlitwy i kultu. Wspólnota miała żywe przekonanie, że jest kontynuacją zgromadzenia tych, którzy z Nim chodzili. Żyli oni przekonaniem, że Bóg w swoim historiozbawczym zamyśle obejmuje każdy aspekt ludzkiego życia i tak jak Tora organizowała życie wyznawców judaizmu, tak przesłanie Jezusa Chrystusa, posłanego od Boga Ojca, powinno organizować życie wspólnoty jako ludu zgromadzonego na chwałę jednego i jedynego Pana; ludu, który jest zwołaniem Bożym, ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (1 Kor 1,2), zwołanym z „czterech wiatrów”¹⁸⁶. W ramach tej wspólnoty doświadczali egzystencjalnej prawdy, że Jezus z Nazaretu jest drogą, prawdą i życiem¹⁸⁷. Poznanie i przyjęcie tej prawdy równało się w ich przekonaniu zbawieniu¹⁸⁸, ponieważ żyli w świadomości Bożej genezy Kościoła i świadomości zbawczej misji. W przeczuwanym i niewypowiedzianym doświadczeniu żyli według zasad pozwalających naśladować życie apostołów i uczniów, którzy znali Mistrza i z Nim chodzili. Jest to swoisty rys wiary pierwszych chrześcijan czasów poapostolskich. Ich życie wyznaczały wiara i uczynki zgodnie z listem św. Jakuba Apostoła (Jk 2,14-26), a przekonanie o Synu objawiającym Ojca ukazywało się w życiu codziennym, modlitwie oraz w zorganizowanym kulcie. W tym wyrażał się szczególnie, apologetyczny charakter świadectwa wiary pierwszych dwóch wieków¹⁸⁹. Podejmowano też apologetyczne próby wyjaśniania i kwestionowania błędów w rozumieniu prawd chrześcijańskiej wiary¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Por. też: Elżbieta Kotkowska, *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w.*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. taz., Poznań Wydział Teologiczny UAM 2007, s. 17-20.

¹⁸⁵ Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, dz. cyt., s. 36nn.

¹⁸⁶ W *Didache* czytamy: *Pomnij, Panie, na Kościół Twój i wybaw go od wszelkiego zła, i doprowadź do doskonałości w miłowaniu Ciebie; zbiierz go od czterech wiatrów, pełen świętości*, w *Królestwo Twoje, które mu zgotowałeś – albowiem Twoja jest moc i chwała na wieki. Didachè X, 5*, tłum. w: *Didache* [online]; por. Elżbieta Kotkowska, *Kościół jako zwołanie Boże*, dz. cyt.

¹⁸⁷ Por. *Fides et ratio*, 2.

¹⁸⁸ Por. tamże, 38.

¹⁸⁹ Por. Jacency Mastej, *Apologetyczny wymiar świadectwa wiary chrześcijańskiej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” nr 1, 2006, s. 107-108.

¹⁹⁰ Mariusz Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki i in., Lublin, Kraków, Wydawnictwo m 2002, s. 71-78, [dalej: *Leksykon*].

Najstarszym niebiblijnym świadectwem samoświadomości w wierze jest dzieło *Didache*, powstające równolegle z tekstami Nowego Testamentu. Podręcznik wędrownego katechety ukazuje nam wczesną myśl chrześcijańską, która pozwalała na wyróżnienie apologetycznych wymiarów Kościoła jako wspólnoty wiary, środowiska realizacji zbawienia i poszukiwania prawdy jako mądrości¹⁹¹. Wymiary te nie są odizolowanymi obszarami. Doświadczenie wiary realizuje się poprzez gromadzenie kultyczne i dążność do doskonałości oraz dzięki poznaniu rozumianemu jako gnoza (γνῶσις). Podręcznik wędrownego katechety zawiera pouczenie: *Gromadźcie się często razem, by szukać tego, co służy duszom waszym, gdyż cały czas waszej wiary na nic wam się nie przyda, jeśli nie staniecie się doskonali w ostatniej godzinie*¹⁹². Judeochrześcijańska gmina odpowiada na wezwanie Boga pewnością w wierze i dążeniem do doskonałości. Człowiek w tej nowej sytuacji egzystencjalnej wchodzi w dialog, ponieważ w swoim afektywnym poznaniu¹⁹³ już wie, że powinien wybierać drogę światła, a nie ciemności. Potwierdzeniem tej drogi jest udział w kulcie Kościoła. Indywidualne wybory chrześcijan i osadzenie w kultycznej wspólnotcie są w ciągłej relacji wzmacniającego się sprzężenia zwrotnego¹⁹⁴. Wiara i dążenie do doskonałości dają poznanie, jedno bez drugiego nie może istnieć, a cała świadomość powszechności eklezjalnej osadzona jest w liturgii, która dzieje się na chwałę Boga objawionego przez Syna. Znamienne są słowa: *Dziękujemy Ci, Ojczy święty, za święte imię Twoje, któremu zgotowałeś mieszkanie w sercach naszych, i za wiedzę (γνώσεως), i za wiarę, i za nieśmiertelność, którą nam poznać dałeś przez Jezusa, sługę Swego – Tobie chwała na wieki*¹⁹⁵. Z tego przedrefleksyjnego przekonania wypływają zasady życia, wzmacnia się wiara i jej poznanie, a jest to możliwe dzięki wcieleniu. Tylko Jezus, Syn Boży daje wiedzę prowadzącą do zbawienia. Ta wiedza jako gnoza (γνῶσις) jest warunkiem wszelkiego poznania, i to w jedynym możliwym środowisku, jakim jest Kościół – zwołanie Boże, אלהים (q^ehal el), ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, sprawujący liturgię. Tego typu refleksja, nosząca ślady wpływów judeochrześcijańskich, na przestrzeni wieków zawsze była składową krytyczną w teologii Kościoła, by roszczenia czystego rozumu nie zagłuszyły przesłania biblijnego.

Z zachowanych świadectw materialnych możemy interpolować, by użyć matematycznego określenia, bardziej powszechną sytuację Kościoła w aspekcie nosiciela łaski zbawienia i środowiska poszukiwania prawdy. Kolejnym świadkiem zbawczego działania Boga w Jezusie Chrystusie jest Ignacy Antiocheński. Jego działalność jako biskupa i teologa jest wyrazem pierwotnego przekonania, że pisma

¹⁹¹ Por. Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 80-81.

¹⁹² *Didachè XVI, 2*, tłum. *Didache* [online].

¹⁹³ Na temat analizy poznania afektywnego w aspekcie filozofii religii zob. Piotr Moskal, *Religia i prawda*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2008, s. 183nn.

¹⁹⁴ Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej*, dz. cyt., s. 50-54.

¹⁹⁵ *Didachè X, 2*, tłum. *Didache* [online].

są tylko pomocniczym narzędziem ewangelizacji, Jezus Chrystus nie nakazywał pisania, ale głoszenie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (Mk 16,15)¹⁹⁶. Ojcowie apostołscy działali jeszcze według słów Papiasza, które dotrwały do naszych czasów, że nie z ksiąg odnosi się tyle korzyści, a ze słów *drugających życiem*¹⁹⁷. Życie i twórczość Ignacego Antiocheńskiego przenosi nas w nowe środowisko kulturowe. Jako rodowity Grek był zakorzeniony w kulturze helleńskiej i hellenistycznej swoich czasów¹⁹⁸, ale Antiochia syryjska była miejscem żydowskiej diaspory i przebywania wielu judeochrześcijańskich. W teologii biskupa z Antiochii są silnie obecne tak zwane wątki judeochrześcijańskie. Mają one wpływ na pojmowanie realizmu życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jako fundamentu wiary Kościoła i jego tajemnicy²⁰⁰. W środowisku judeochrześcijańskim w obronie i poszukiwaniu prawdy podkreślano nowość tego, co głosił Chrystus²⁰¹. Świadomość nowego poznania Boga rodziła się dzięki Jezusowi, który: *jest sam ustami nie znającymi kłamstwa, przez które Ojciec prawdziwie przemówił*²⁰². Wydarzenia historyczne, które ufundowały Kościół, były dla biskupa antiocheńskiego podstawą jedności w wierze i podstawowym odniesieniem wszelkiego poznania²⁰³. Napisał śmiało słowa: *Wielbię Jezusa Chrystusa Boga, który uczynił was tak mądrymi* (σοφίσαντα). *Poznałem bowiem, że jesteście utwierdzeni w niezachwianej wierze, niby przybici duchem i ciałem do krzyża Pana Jezusa Chrystusa i umocnieni*

¹⁹⁶ Por. Andrzej Bober, *Od słowa mówionego do słowa pisanego*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, dz.cyt., s. 7-8.

¹⁹⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, III, 39, 4, tłum. *Historia kościelna*, s. 141.

¹⁹⁸ Por. Franciszek Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin, Bernardinum 1988, s. 35.

¹⁹⁹ Tutaj nazwano wyznawców Jezusa chrześcijanami, tutaj przebywał zarówno Paweł, jak i Piotr (Ga 2,11-14), por. Marek Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów, Biblos 2012, s. 129.

²⁰⁰ Na tym przesłaniu oprze się w późniejszych latach tak zwana szkoła antiocheńska, stając się zapleczem teologicznym rodzącego się swoistego nurtu teologii, uwzględniającego w swoich badaniach refleksję Żydów palestyńskich i judeochrześcijańskich, na ten aspekt zwraca uwagę Henryk Pietras, objaśniając stereotypowe mówienie o teologii oddolnej, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny*, dz. cyt., s. 13-14.

²⁰¹ Na nowość orędzia chrześcijańskiego wskazują też autorzy w dziełach: *Ad Diognetum*, II, 1, tłum. *Do Diogneta*, s. 359-360; *Epistola Barnabae*, II 6, VI 9-13, PG 2, [dalej: *Epistola Barnabae*], *List Barnaby*, tłum. Anna Świderkówna w: *Pświad.*, s. 222, oraz s. 230-232; *Epistola Barnabae* XIII, (brak tłum. w *Pświad.*), jak też Meliton, *Peri Pascha*, 4, Sources chrétiennes, 123, [dalej: *Peri Pascha*]; tenże, *Melitona homilia paschalna*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 318, [dalej: *Homilia paschalna*]; Hermas, *Pastor*, PG 2, *Wizja* III, 20, 2-3, 21, 2 (brak tłum. w *Pświad.*), oraz Ignacy Antiocheński w listach do: *Ad Magnesios* IX, X, tłum. *Do Kościoła w Magnezji*, s. 146-147, *Ad Trallianos* VIII, 1, PG 5, [dalej: *Ad Trallianos*], *Do Kościoła w Tralleis*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 153, [dalej: *Do Kościoła Tralleis*]; por. też Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 138-139.

²⁰² Por. Ignacy Antiocheński, *Ad Romanos*, VIII, 2, PG 5, [dalej: *Ad Romanos*], *Do Kościoła w Rzymie* tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 161, [dalej: *Do Kościoła w Rzymie*].

²⁰³ Por. Ignacy Antiocheński, *Ad Magnesios* IX, 1-2, tłum. *Do Kościoła w Magnezji*, s. 146-147.

w miłości przez Krew Chrystusową²⁰⁴. Podobnie jak autorzy dzieła *Didache*, biskup Antiochii podkreślał konieczność jedności wiary i miłości, które prowadzą ku mądrości, dzięki zjednoczeniu z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem. Nie na darmo słowa: *życzę im zjednoczenia z ciałem i duchem Jezusa Chrystusa, naszego wieczystego Życia, zjednoczenia w wierze i miłości, [...], a przede wszystkim zjednoczenia z Jezusem i z Ojcem*²⁰⁵ są, co do treści, obecne w każdym z jego sześciu zachowanych listów²⁰⁶. Świadczą o tym, że w Kościele poapostolskim żywe było przekonanie, iż tylko we wspólnocie, przez zjednoczenie wiary i miłości, możliwe jest pełne poznanie prawdy, która prowadzi do życia. Jest to co prawda świadomość płynąca z tego, co się słyszy (Rz 10,17), ale przebija w niej gotowość do dania świadectwa wobec tych, którzy się tego domagają (1 P 3,15)²⁰⁷. Słowa te ilustrują samoświadomość jedności w wierze i miłości nie tylko adresatów listów, ale całego zrodzonego z woli Bożej Kościoła, założonego przez Jezusa Chrystusa. Przesłanie Jezusa, Syna Bożego zostaje przyjęte przez chrześcijan w wierze i staje się wewnętrznym doświadczeniem potwierdzonym życiem aż po męczeńską śmierć, ponieważ jest wiarygodne.

Chrześcijaństwo w kolejnych latach, krok po kroku wychodzi z przednaukowej interpretacji. Proces ten można zauważyć już w myśli Klemensa Rzymskiego. Dodaje on nowe rysy refleksji teologicznej w hellenistycznym środowisku, a Kościół już werbalnie jawi się jako miejsce rozeznawania prawdy w wierze. Klemens zaczął podkreślać, że dar poznania Boga łączy się ze zbawieniem i jest jednym z jego zasadniczych aspektów formalnych, a myśl ta ma głębokie podstawy biblijne²⁰⁸. Narracyjne odczytywanie Pisma pozwoliło na sformułowanie zasady, że *poznanie jest zbawieniem, ponieważ zbawienie jako takie jest poznaniem*²⁰⁹. Zasada ta przyczyni się do rozwoju teologii z charakterystycznym rysem łączącym w dialogicznym napięciu wiarę i rozum. Klemens Rzymski w liście do Koryntian przekonuje, że dzięki *Niemu* [Jezusowi Chrystusowi] *nasz wzrok może sięgać*

²⁰⁴ Ignacy Antiocheński, *Ad Smyrnaeos* I, 1, PG 5, [dalej: *Ad Smyrnaeos*], *Do Kościoła w Smyrnie*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 169, [dalej: *Do Kościoła w Smyrnie*].

²⁰⁵ Ignacy Antiocheński, *Ad Magnesios* I, 1, tłum. *Do Kościoła w Magnezji*, s. 143.

²⁰⁶ Por. Ignacy Antiocheński, *Ad Ephesios*, V, 1, tłum. *Do Kościoła w Efezie*, s. 134-135; *Ad Trallianos*, VII, 1-2; XI, 1, tłum. *Do Kościoła w Tralleis*, s. 153.154; *Ad Romanos* II, 1, tłum. *Do Kościoła w Rzymie*, s. 157; *Ad Philadelphenses*, V, 2, tłum. *Do Kościoła w Filadelfii*, s. 165; *Ad Smyrnaeos* IX, 2, tłum. *Do Kościoła w Smyrnie*, s. 173-174.

²⁰⁷ Por. 1 P 3,15: *Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest.*

²⁰⁸ Źródła biblijne tej myśli to: Mt 11,27; Kol 1,12-13; 1 Tm 2,4; J 17,3: *Zbawiciel jest świętością i pragnie, aby wszyscy doszli do poznania prawdy, czyli byli zbawieni*; por. Bernard Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 399.

²⁰⁹ Tam myśl w przestrzeni metodologicznej teologii będzie podstawą przyjęcia metod dochodzenia do prawdy. Jest to przejście z kultury antyku, filozofii antycznej jej zasad systematyzacji, metody dialektycznej, metody teologicznej oraz tematów filozoficznych. Por. Basil Studer, *Sapientia Veterum*, w: *Historia teologii*, s. 419-435.

wyżyn niebieskich²¹⁰. Zdawał sobie sprawę, że poznanie ludzkie jest ograniczone, ale to objawienie powoduje, że: *nasz umysł, niepojęty i ciemny, rozpromienił się światłem*²¹¹, i dlatego chrześcijanin ma dostęp do *nieśmiertelnego poznania*²¹². Prawdziwe źródło poznania zostaje odkryte dzięki Chrystusowi, a On sam zostaje zinterpretowany jako *Nauczyciel prawdy*, ponieważ dzięki Niemu znamy Ojca prawdy²¹³. Możemy zauważyć, że rozpoczyna się proces uznawania wiary jako źródła prawdy, a nie mniemania czerpiącego z obrazów i przedmiotów zmysłowych²¹⁴. Tym samym rozszerzają się horyzonty poznawcze człowieka. Ważne są nie tylko ludzkie możliwości wmyślenia się w rzeczywistość, ale też dane z objawienia²¹⁵. Dlatego wiara przewyższa wszelkie poznanie i jest łaską. Przez duszpasterski ton listów Klemensa przebija się myśl: *Tak więc i my, z woli Jego powołani w Jezusie Chrystusie, jesteście usprawiedliwieni nie sami z siebie ani przez naszą mądrość, ani rozum, ani pobożność, ani przez nasze uczynki, choć nawet wypełniamy je w czystości serca, lecz przez wiarę*²¹⁶. Jest to wyraz wielkiej pokory i ucieczka od pychy rozumu w poznaniu prawdy. Klemens Rzymski przekonywał, że trzeba mieć związek z *Nauczycielem*, być w Niego wszczepionym, by mieć udział w pełnym poznaniu. Te myśli obecne tu są niejako w zarodku, w kolejnych wiekach będą rozwijane i dopracowywane pojęciowo i staną się podstawą inkulturacji, która nie deprecjonuje przesłania Biblii, ale je uwzniośla i uwypukla adresatom objawienia. Dynamizm wiary i przeżyciowa teologia nie rozwijają się równomiernie w Cesarstwie, widać zróżnicowanie między Wschodem i Zachodem. Jednak całe poapostolskie chrześcijaństwo przeniknięte jest pełnią eschatologicznego oczekiwania i świadomością, że związek z Chrystusem wyróżnia Eklezję ze wszystkich innych wspólnot. W tym duchu piszą o wierze, poznaniu i życiu w Chrystusie Hermas oraz autor tak zwanego *Listu Barnaby*. Wiara w tym czasie to życie w oczekiwaniu na bliską paruzję, co stawia wysokie wymagania członkom Kościoła, a szczególnie miłości braterskiej. Ważniejsze są pouczenia duszpasterskie od intelektualnego wyrazu wiary.

Wydłużające się w czasie oczekiwanie na powtórne przyjście Chrystusa, Syna Bożego, wymusiło rozwój myśli apologetycznych. Rozumnie oczekując, trzeba było zająć się obroną wobec zagrożeń wewnętrznych i zewnętrznych. W II wie-

²¹⁰ Klemens Rzymski, *Epistola ad Corinthos XXXI*, 1, PG 1, [dalej: *Ad Corinthos*], *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 84.

²¹¹ Tamże (podkreślenie EK).

²¹² Tamże.

²¹³ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 139.

²¹⁴ Por. dalej przypis 230, s. 64 niniejszej pracy.

²¹⁵ Ten proces zaowocuje ostateczną możliwością przyjęcia terminu nieobecnego w Biblii. Stanie się też zaczątkiem dynamizmu relacji *ratio*, *intellectus* oraz *fides*, by odnieść to do encykliki Jana Pawła II, *Fides et ratio*.

²¹⁶ Klemens Rzymski, *Ad Corinthos XXXII*, 4, tłum. *List do Kościoła w Koryncie*, PSP 46, Warszawa, ATK, UKSW, s. 39, wydanie *Pświad.* nie zawiera tego fragmentu.

ku Kościół zaczął dookreślać to, czym się wyróżnia wobec świata pogańskiego. Na początku jest to uzasadnienie *ad intra*, by odpowiedzieć wiernym na pytanie, *dłaczego mam tu być*²¹⁷. Weryfikacja oczekiwań eschatologicznych i oskarżenia o ateizm silnie przyczyniły się do werbalizowania stwierdzeń, że wiara w Trójjedynego Boga objawionego w Jezusie Chrystusie jest tym, co wyróżnia chrześcijan wobec innych religii Imperium Rzymskiego²¹⁸. Postrzeganie podstawowego rysu chrześcijańskiej wspólnoty jako żywego związku z Jezusem Chrystusem, Synem Ojca, szczególnie wobec judaizmu, nie zanikło²¹⁹. Oba wyróżniające dookreślenia weszły niejako w krwiobieg Kościoła i stały się podstawą poszukiwań prawdy i argumentów apologetycznych. Już w czasach Justyna Męczennika aspekt wiary jako czynnika konsolidującego wspólnotę wysuwał się na pierwszy plan.

Życie Justyna Męczennika jest przykładem dialogu, w którym Bóg odpowiada na pragnienie człowieka poszukującego²²⁰. Justyn przeżywał rozterki wcześniej niż ludzie „wieku niepokoju”. Poszukiwał teologicznie i etycznie wysublimowanej prawdy, a przez to nowej religii²²¹. Zanim stał się chrześcijaninem, wędrując po Imperium, przeszedł ówczesną drogę religijno-filozoficzną, charakterystyczną dla poszukujących wiedzy i prawdy w tamtych czasach. Żadna z filozoficznych religii nie spełniła jego oczekiwań, choć najzyczliwiej wyrażał się o nauczycielu platonizmu. Dopiero spotkanie z tajemniczym starcem, chrześcijaninem, otworzyło go na dialog z Bogiem. Sam Justyn opowiadał o swoim nawróceniu jako o iluminacji. Można stwierdzić, że jego postawa jest antytezą postawy Piłata. Obaj wobec Jezusa z Nazaretu pytali o prawdę i znaleźli różne odpowiedzi (J 18,37-38). Piłat

²¹⁷ Por. Bernard Sesbotué, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 36.

²¹⁸ Por. Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 83. Por. Marek Starowieyski na temat oszczerców i oskarżenia o ateizm: *Pogarda, plotka, oszczerstwo – pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach*, w: *Pświad.*, s. 376-439.

²¹⁹ Judaizm po zburzeniu Jerozolimy wszedł na nową drogę samookreślenia, często w opozycji do chrześcijaństwa, która się skrytowała na synodzie pod wodzą rabina Jochanana ben Zakkaja, w Jabne (gr. *Jamnia*). Por. Michał Adamski, *W co wierzą Żydzi?*, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IR/wiar_zyd.html# [przeoglądane 18.02.15].

²²⁰ Niewiele wiemy o jego przodkach i czasach przed nawróceniem. Mieszkał w Flavia Neapolis jako potomek osadników po wojnach żydowskich. Było go jednak stać na podróże w poszukiwaniu wiedzy w różnych szkołach filozoficznych, był u stoików, perypatetyków i pitagorejczyków. Najzyczliwiej wspomina platończyka, który przekonał go, że głównym celem filozofii jest kontemplacja Boga. Po spotkaniu z tajemniczym starcem przyjął Chrystusa jako swego Zbawiciela. Drogę poszukiwania prawdy opisuje Justyn w dialogu z Żydem Tryfonem, por. Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 1-8, PG 6, [dalej: *Dialogus cum Tryphone Judaeo*], *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk, w: *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2012, {dalej: *Dialog z Żydem Tryfonem [M]*}, s. 99-110; por. Leszek Misiarczyk, *Wstęp*, w: *Pierwsi apologetycy greccy, Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milicjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Heremiasz*, tłum. Leszek Misiarczyk, Biblioteka Ojców Kościoła 24, Kraków, Wydawnictwo m 2004, s. 161-163, [dalej: *Pierwsi apologetycy greccy*].

²²¹ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 77-79.

zamknął się na Tego, który przed nim stał, mimo rozmowy nie nawiązał z Nim relacji. Justyn po spotkaniu ze starcem dotknął prawdy ostatecznej i przekonywał, że padło na niego światło przez chrzest w *Imię Boga Ojca i Pana wszech rzeczy, i Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego i Ducha Świętego*²²². Justyn, opowiadając o swojej drodze do nawrócenia, zauważył, że źródłem przeżycia wiary, niezależnym od niego, jest Syn Boży, Logos obecny od początku w historii świata i wcielony w określonym czasie w Jezusie Chrystusie. Opisując obrzędy chrztu, Justyn odwołał się do treści z *Symbolu wiary*²²³ i dzięki temu wnioskuje: *Zowie się ta kąpiel światłością, jako że ci, co jej dostępują, doznają oświecenia ducha*²²⁴. Ta wizja teologiczna, wyrażająca misterium chrzcielne jako φωτισμός²²⁵ stanie się od tego czasu klasyczną formą wyrazu w katechezach dla dorosłych²²⁶. Interpretacja ta pozwalała głosić, że przyjęcie chrześcijaństwa jest przyjęciem iluminacji dotyczącej zbawienia i przyjęciem prawdy, która w pełni objawia się w dialogu z Logosem, Duchem i Ojcem. Nowo ochrzczony, jak podał Justyn, jest nazywany oświeconym: *Mý zaś po udzieleniu obmycia temu, kto uwierzył i dołączył do nas, prowadzimy go na spotkanie z tak zwanymi braćmi, aby tam wspólnie modlić się za samych siebie, za nowo ochrzczonego/oświeconego*²²⁷. Taki człowiek może już poddać się pedagogicznej mocy Jezusa Chrystusa, który jest nauczycielem (*Christos didaskalos* – Χριστός διδάσκαλος). Może przyjąć przekaz od Słowa Nauczyciela (*Logos didaskalos* – Λόγος διδάσκαλος)²²⁸.

²²² Justyn, *Apologia prima*, 61, PG 6, [dalej: *Apologia I*], tłum. Arkadyusz Lisiecki, *Apologia I*, w: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926, s. 69, {dalej: *Apologia I* [L]}.

²²³ *Teologia odkupienia*, cz. III, 4, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dostępne w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzio ne_pl.html [przeglądane 27.02.15].

²²⁴ Justyn, *Apologia I*, 61, tłum. *Apologia I* [L], s. 71; por. Robert M. Haddad, *The Case for Christianity: St. Justin Martyr's Arguments for Religious Liberty and Judicial Justice*, dz. cyt., s. 75.

²²⁵ Zbawienie jako iluminacja i poznanie pozostanie obecne w teologii Wschodu aż do V w., następnie będzie kontynuowane przez teologię bizantyjską i prawosławie. Współcześnie warto zwrócić uwagę na dyskusję teologa Jerzego Szymika i filozofa Jerzego Dadaczyńskiego wokół współcześnie pojmowanego zagadnienia iluminacji przedstawioną w artykułach: Jerzy Szymik, *Jaka teologia dzisiaj?*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, red. Bogusław Kochaniewicz i inni, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2012, s. 286-300; Jerzy Dadaczyński, *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?*, tamże, s. 300-316; tenże, *Iluminacja w kontekście odkrycia teologicznego*, w: *Racjonalność wiary*, red. Bogusław Kochaniewicz, *Studia Theologiae Fundamentalis*, t. 3, Poznań 2012, s. 24-44.

²²⁶ Por. Bernard Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 400.

²²⁷ Justyn, *Apologia I*, 65, tłum. *Apologia I*, [L] s. 75, w tłumaczeniu Arkadiusza Lisieckiego mamy słowo *oświeconego* i tak w swoim tłumaczeniu, podaje Leszek Misiarczyk, ale w przypisie, tenże, *I i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2012, {dalej: *Apologia I* [M]}, s. 85, przypis 165.

²²⁸ *Teologia odkupienia*, cz. III, 4, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt.

Justyn jest pierwszym teologiem, który przyjął i świadomie stosował metodę po dzień dzisiejszy obowiązującą w teologii w interpretacji słowa Bożego. Jego praca polegała na przyjęciu wiarą tego, co objawione (iluminacja – φωτισμός) i następnie, w miarę możliwości ludzkiego rozumu – *intellectus* (ἐπιστήμη oraz νόησις) i *ratio* (διάνοια oraz λόγος)²²⁹ – zgłębianiu jej treści. Rozszerzył też pojęcie poznania w wierze, żywiąc przekonanie, że poznanie jest zbawieniem, ponieważ zbawienie jako takie jest poznaniem. W odkryciach teologicznych kontynuował to, co rozpoczął Klemens Rzymski, i przyczynił się do dalszego rozszerzenia zakresu poznania (ἐπιστήμη) o wiarę (πίστις)²³⁰. Wraz z Justynem patrystyka weszła na drogę, którą św. Augustyn streścił w słowach: *crede ut intelligas – intellige ut credas*²³¹.

Justyn dał podstawy do tego, by można nie tylko miłować Boga i chwalić Go w dziękczynieniu, ale też wszystkimi ludzkimi siłami, w tym rozumem, dochodzić do uzasadniania prawd objawionych. Powinny być one nie tylko adorowane, ale i uzasadniane rozumowo. Tym samym dał on początek pracom apologetycznym nad wiarygodnością chrześcijaństwa²³². Dzięki Justynowi, w ramach wspólnoty jednej wiary, rodzi się uzasadnione przekonanie, że rozumowe próby poznania Trójjedynego Boga są rozwinięciem iluminacji (φωτισμός) z objawienia, otrzymanej na

²²⁹ W tłumaczeniach z greki na łacinę pojęcia zmieniały swój zakres znaczeniowy (Elżbieta Kotkowska, *Źródła „ratio” i „intellectus” w myśleniu teologicznym*, w: *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, red. Jacek Hadryś, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2013, s. 263-270), co ujawniło się w terminologii dotyczącej Trójcy w grece i łacinie. Spisanym początkiem tych słownych kontrowersji jest tak zwany *spór dwóch Dionizych*, z III wieku, por. s. 143 nn. niniejszej pracy; Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 22-28, John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 106-109.

²³⁰ W koncepcji epistemologicznej Platona πίστις należy do poznania określonego jako δόξα, (*mniemanie, opinia*), a nie do ἐπιστήμη (*wiedza*). Por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. Edward Iwo Zieliński, Lublin, Rada Wydawnictw KUL 2001, s. 191-193. Uznanie Jezusa za jedynego nauczyciela i objawiającego ostateczną prawdę rozpoczyna proces przyjęcia πίστις w obszar ἐπιστήμη. To swoista analiza podstawowego przykazania miłości Boga i bliźniego obejmująca w akcie wiary wszystkie zdolności poznawcze człowieka: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου: (Mt 22,37, podkreślenie EK, zob. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa 1994). Διανοία, przynależy do ἐπιστήμη zgodnie z platońskimi przedstawieniami form i stopni poznania. Justyn jest świadkiem nie tylko przez męczeństwo, ale i poprzez wielką pracę intelektualną osadzoną w modlitwie i kontemplacji, por. *Historia teologii*, s. 496-505; Elżbieta Kotkowska, *Źródła „ratio” i „intellectus” w myśleniu teologicznym*, w: *Zawsze z Tobą*, dz. cyt., s. 266-269; Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 200-201.

²³¹ Te słowa przybiorą później formę *fides quaerens intellectum* w twórczości św. Anzelmia z Canterbury. Por. Leszek Misiarczyk, *Wstęp*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., s. 30.

²³² Por. też Leszek Misiarczyk, *Wstęp*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., s. 29-30. Henryk Seweryniak, *Świadectwo i sens*, dz. cyt., s. 13nn.

chrzcie²³³. Ten pełny napięcia dialog jest konieczny, by mogła się zrodzić teologia w dosłownym tego słowa znaczeniu. Prawie dwa tysiące lat później Joseph Ratzinger stwierdzi: *Nietrudno zatem zauważyć, że teologia żyje z paradoksu związku wiary i wiedzy*²³⁴. Ten paradoks staje się twórczym zaczynem, na bazie którego Kościół wypracowuje terminologię i broni wiary w Bóstwo Chrystusa, zarówno wobec pogan, jak i Żydów. Justyn, przekraczając separatyzm czasów apostoelskich, nie odmawiał możliwości poznania prawdy również poza widzialnymi strukturami Kościoła. Pod wpływem stoików i Filona z Aleksandrii starał się wmyśleć w interpretację stwórczej mocy Trójjedynego Boga. W swojej śmiałej koncepcji *logos spermatikos* (λόγος σπερματικός) nie ograniczał czasowo ani przestrzennie działania Logosu. Widział w każdym człowieku posiadacza *logosu rozsianego*. Justyn przekonywał: *Słowo zasiew swój w całej zaszczerpiło ludzkości*²³⁵. Ta koncepcja w różnych epokach rozmaicie była oceniana²³⁶, natomiast dokumenty Soboru Watykańskiego II odwołują się do niej tam, gdzie podejmują problem relacji z innymi religiami²³⁷.

Wyznawana wiara i styl życia, jakiego wymaga przyjęcie chrztu, stają się *dowodem* prawdziwości nauki Chrystusa zarówno we wspólnocie (*ad intra*), jak i wobec oskarżycieli (*ad extra*)²³⁸. Święty Justyn Męczennik swoje *Apologie* poświęcił tej problematyce. Pisał: *Przedstawimy Wam ponadto, w jaki sposób my, których Chrystus do nowego wzbudził życia, poświęciliśmy się Bogu*²³⁹. Justyna można uznać za prekursora sformułowanego współcześnie argumentu werytatywnego w teologii fundamentalnej²⁴⁰. Przyjęta i rozeznana wiara rodzi zobowiązanie, by związek zapoczątkowany w chrzcie zacieśniał się we wspólnocie (κοινωνία). Kościół jest wiarygodny, ponieważ trwa w ostatecznej, pochodzącej od Boga praw-

²³³ Por. Bernard Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 400.

²³⁴ Joseph Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. Magdalena Mijalska, Kraków, Wydawnictwo m 2005, s. 62.

²³⁵ Justyn, *Apologia Secunda*, 7, 1, [dalej: *Apologia 2*] tłum. *Apologia 2* [L], s. 86.

²³⁶ Negatywną ocenę podaje Marian Michalski, *Niebezpieczeństwa fałszywej gnozy*, w: ALP 1, s. 231-233.

²³⁷ Por. historię powstawania i myśl przewodnią *Dekretu o ekumenizmie*, *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła* czy *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, jak i *Deklaracji o wolności religijnej*. Franciszek Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków, Drukmar 2005.

²³⁸ Justyn najprawdopodobniej zginął przez zawiść innego filozofa. Zobacz opis procesu i męczeństwa, *Martyrium S. Justini et sociorum*, tekst gr. w: *Ausgewählte Märtyrerakten*, wyd. Rudolf Knopf, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1913, s. 16-18, tłum. *Akta męczeńskie św. Justyna i towarzyszy*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 4, s. XXIII-XXV. Sam Justyn wspomina o niechęci, jaką miał wobec niego Krescens (Crescens). Por. Justyn, *Apologia 2*, 3, 1-2, tłum. *Apologia 2* [M], s. 92-93.

²³⁹ Justyn, *Apologia 1*, 61,1, tłum. *Apologia 1* [L], s. 69.

²⁴⁰ Por. Krzysztof Kaucha, *Argument werytatywny*, w: Marian Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin, TN KUL, KUL Jana Pawła II 2010, s. 171-195; Krzysztof Kaucha, Jacek Kędziński, *Werytatywny argument*, w: *Leksykon*, dz. cyt., s. 1316-1320.

dzie, która daje zbawienie. Justyn przekonywał, że tylko chrześcijaństwo może odpowiedzieć na ludzkie niepokoje, ponieważ jest prawdziwą filozofią²⁴¹. Od czasów Justyna chrześcijaństwo śmiało sięga ku temu, co człowiek dzięki swemu intelektowi rozeznał o świecie. Włącza te wątki, integruje z przesłaniem biblijnym, by nie tylko bronić objawienia, ale i je uzasadniać.

Poznanie w wierze, dzięki Logosowi Nauczycielowi (Λόγος διδάσκαλος), jako *iluminację* głosił też Ireneusz z Lyonu²⁴². Mimo że pochodził z Azji Mniejszej, pracował i działał na zachodzie Cesarstwa. W swoich największych dziełach przeciwstawiał się gnostykom, a w chrześcijaństwie widział jedyną prawdziwą gnozę (γνῶσις). Swoje uzasadnienia wyprowadzał z przekonania, że jedność wiary jest podstawą chrześcijańskiego myślenia o Kościele, w którym jest przechowywana pełnia objawienia²⁴³. Każda niezakorzeniona we wspólnocie Kościoła wiedza może i jest gnozą, jakimś poznaniem, ale o kłamliwym imieniu²⁴⁴. To przekonanie ma wpływ na doprecyzowanie celu wcielenia i warunki poznania prawdy. Ireneusz stwierdził: *Mogliśmy dowiedzieć się o misteriach Boga tylko pod warunkiem, że nasz Nauczyciel, będąc Słowem, stał się człowiekiem*²⁴⁵. W przekonaniu biskupa Lyonu Jezus Chrystus, Bóg Wcielony objawia prawdę o tym, że celem Boga i Jego chwałą jest, by człowiek żył²⁴⁶, a życie w wieczności związane jest z poznaniem Boga. W jego historiozawczej interpretacji Trójjedyny Bóg podejmuje odpowiednie środki, by człowiek mógł Go poznać, przygotowuje w czasie swoje przyjście i dokonuje wcielenia²⁴⁷. Biskup Lyonu podkreślał z mocą, że Bóg, który stał się człowiekiem, jest podstawą ziemskiego Kościoła, który przechowuje *kanony prawdy*²⁴⁸. Kościół Chrystusa jednoczy w prawdzie wszystkie Kościoły lokalne, kultywujące dziedzictwo apostołów. Ireneusz zebrał i wyeksponował myśli zawarte we wcześniejszych przekazach. W pełni znał filozoficzną kulturę swoich czasów, jednak argumentację opierał przede wszystkim na przesłankach biblij-

²⁴¹ Marian Rusecki klasyfikuje metodę teologiczną Justyna jako podmiotową (subiektywną, wewnętrzną, immanentno-antropologiczną). Por. Marian Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 177-178; Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 117-123.

²⁴² *Teologia odkupienia*, cz. III, 5, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt.

²⁴³ Na temat jedności wiary por. s. 44 nn. niniejszej pracy oraz John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 148.

²⁴⁴ Por. Bernard Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 400.

²⁴⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 1, 1; cytat za Bernard Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 400.

²⁴⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 7; Hans Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. Modele teologiczne: od Ireneusza do Bonawentury*, t. 2, tłum. Ewa Marszał, Jerzy Zakrzewski, Kraków WAM 2007, s. 70-71.

²⁴⁷ Ireneusz z Lyonu jest prekursorem poglądu, że Syn Boży dokonałby wcielenia, nawet gdyby nie było upadku człowieka w raju. Tę myśl, wykorzystując ideę przebóstwienia, rozwinął greccy ojcowie Kościoła.

²⁴⁸ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 148.

nych²⁴⁹. Jego historiozbawcze ujęcie zagadnienia jedności w wierze prowadzące ku poznaniu prawdy jest określane jako doniosłe do dnia dzisiejszego²⁵⁰. Podobnie jak Justyn, miał wyczucie uniwersalności chrześcijaństwa. Tam, gdzie jest Kościół, tam działa Duch: *Gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam i Kościół i wszelka łaska. Duch zaś jest Prawdą*²⁵¹. Ireneusz przekonywał, że widoczny w swych strukturach Kościół nie ogranicza Bożego działania. W tym zapatrywaniu Ireneusza znajdujemy odniesienie do słów św. Pawła Apostoła, że są ludzie, *którzy żyją według ciała i dążą do tego, czego chce ciało*; i ci, *którzy żyją według Ducha, dążą do tego, czego chce Duch* (Rz 8,5), czyli do prawdy, a skoro prawda jest zbawieniem, to i do uzyskania zbawienia. Ireneusz pojmował zbawienie jako proces stopniowego objawiania się Trójjedynego Boga i stopniowy rozwój afektywnego poznania oraz rozumienia tej prawdy przez człowieka. Biskup z Lyonu widział to jako ciągły dialog człowieka z Logosem²⁵². Opisywał etapy tego dialogu po opuszczeniu przez człowieka raju i przekonywał: *Bóg może wszystko: widziany niegdyś przez pośrednictwo Ducha na sposób profetyczny, potem widziany przez pośrednictwo Syna według synostwa, będzie widziany w królestwie niebieskim według ojcostwa; Duch z góry przygotowuje człowieka dla Syna Bożego, Syn doprowadzi go do Ojca, a Ojciec da mu niezniszczalność i życie wieczne*²⁵³. Dlaczego Bóg podejmuje taki trud wobec człowieka? Ireneusz, na bazie Pisma Świętego daje, wobec gnostyków, jedyną dla siebie możliwą odpowiedź: Bóg podejmuje trud, ponieważ *chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest oglądanie Boga*²⁵⁴. Wyraźnie widać, jak Ireneusz w perspektywie historiozbawczej, z podkreśleniem czasowej dynamiki rozwoju ludzkości i człowieka, doprecyzowywał ujęcie prawdy jako zbawienia. W swoim *Wykładzie nauki apostoelskiej* podał istotne elementy nauczania Kościoła w II wieku. Zapewne taki był schemat prze-

²⁴⁹ Ireneusz nie podzielał późniejszych poglądów Tacjana i Tertuliana, by zerwać całkowicie z pogańską filozofią jako źródłem herezji. Marian Michalski, *Niebezpieczeństwa fałszywej gnozy*, w: ALP 1, s. 233.

²⁵⁰ Por. Benedykt XVI, *Ireneusz z Lyonu, Audiencja generalna* 28 marca 2007, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_28032007.html [przeoglądane 01.05.14].

²⁵¹ Słowa kończące ten cytat to: *Dlatego ci, którzy nie mają uczestnictwa w Duchu, nie żywią się pierśią swej matki ani nie piją z jednej fontanny wytryskającej z ciała Chrystusa*. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 24, 1; por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 148.

²⁵² Dialog rozpoczął się w raju, gdy Logos przechadzał się z Adamem. Mimo ludzkiego odejścia Bóg postawił człowieka na drodze do raju, tak więc dialog, choć utrudniony, jest możliwy. Por. Ireneusz z Lyonu, *Démonstration de la prédication apostolique*, Adelin Rousseau, Sources Chrétiennes 406, Paris, Éditions du Cerf 1995, [dalej: *Demonstratio*], *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. frag. Wincenty Myszor, ŻMT 7, Kraków, WAM 1997, [dalej: *Wykład nauki apostoelskiej*].

²⁵³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 6; cytat za Bernard Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 400.

²⁵⁴ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

kazu zasad wiary w nauczaniu katechetycznym za jego czasów²⁵⁵. Relacja pomiędzy Bogiem szukającym człowieka a nim samym jest w interpretacji Ireneusza z Lyonu dialogiem w pełnym tego słowa znaczeniu, ujawniającym swą doniosłość w czasie i przestrzeni. Wiarygodnymi świadkami zbawienia są chrześcijanie trwający we wspólnocie i odnajdujący w niej prawdę, ponieważ ona jest zbawieniem.

W pierwszych dwóch wiekach chrześcijanie musieli się bronić przed złą propagandą pysznych i zadufanych w sobie mieszkańców Imperium. Na początku III wieku czas pokoju, *pax Romana* pomału odchodził do przeszłości. W sytuacjach społecznie niepewnych szuka się winnych takiej sytuacji; najczęściej słabszych i pogardzanych oskarża się o doznawane niepowodzenia, tak też robili obywatele Rzymu. Chrześcijanie wobec wrogiego motłochu skupiali się początkowo na obronie wewnętrznej, ale ta sytuacja wyzwała też konieczność obrony na zewnątrz²⁵⁶. Przez pierwsze lata chrześcijaństwo w swoim greckim i wschodnim wyrazie nie docierało powszechnie do świata kultury łacińskiej. Sytuacja zmieniła się, gdy Kościół w Kartaginie w osobie Tertuliana zyskał obrońcę piszącego po łacinie. Zaczął wyrażać treści wiary w nowym duchu, ponieważ zmiana języka to nie tylko zmiana wyrazów, ale i mentalności²⁵⁷. Tertulian bronił prawdy chrześcijańskiej jako nauki apostoelskiej i podał kryterium prawdziwości: *za prawdziwą należy uważać każdą naukę zgodną z nauczaniem kościołów apostoelskich, stanowiącą macierz i źródło wiary*²⁵⁸. Pisarz kościelny podkreślał, że źródłem prawdziwości wiary jest fakt, iż prawdę: *kościół otrzymał od Apostołów, Apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga*²⁵⁹. Prawda pochodzi od Boga, a Chrystus ją uwiarygodnia. Tertulian, jak

²⁵⁵ Wincenty Myszor podkreśla, że niejako brakuje w tym wykładzie ujęcia dydaktycznego i pouczeń moralnych, co było zasadniczym elementem katechezy chrzcielnej, a na plan pierwszy zostały wysunięte zagadnienia chrystologiczne i soteriologiczne w ujęciu historiozabawczym. Por. *Wprowadzenie, w: Ireneusz z Lyonu, Wykład nauki apostoelskiej*, dz. cyt., s. 11.

²⁵⁶ Na temat, w jaki sposób postrzegali poganie chrześcijan, por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 93-98.

²⁵⁷ W toku dalszych sporów teologicznych będzie można zauważyć, na ile Wschód rozumiał myśl teologiczną Zachodu i na ile był to obserwowalny wzajemny wpływ. Od czasów Tertuliana Zachód zyskał teologów nie tylko piszących po łacinie, ale i myślących w tym języku. Por. Marian Michalski, *Ewangelia w łacińskiej szacie*, w: ALP 1, s. 208.

²⁵⁸ Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 21, tłum. *Przeciw wszystkim herezjom*, s. 57. Według badań uwzględniających styl i język dzieła część badaczy skłania się do przypisania go w części Wiktorynowi z Patawii (230-304). Por. Philip Schaff, *Introductory note, w: Latin christianity: its founder, Tertullian*, dz. cyt., s. 14-15. Pozostaniemy przy tradycyjnym autorstwie tego dzieła, jako że jest wyrazem rodzącej się myśli teologicznej, która miała tylko pewien wpływ na omawiane w tej pracy zagadnienie, który ujawnił się w sporze dwóch Dionizych. Henryk Pietras stwierdza, że po przejściu Tertuliana do montanistów jego nauka o trzech osobach i jednej substancji w Bogu mogła budzić podejrzenia, może był to powód, dla którego Dionizy Rzymski nie używał tego argumentu w sporze z Dionizym Aleksandryjskim. Por. s. 148 nn. niniejszej pracy oraz Henryk Pietras, *Wprowadzenie, w: Trójca Święta*, dz. cyt., s. 28.

²⁵⁹ Tertulian podkreśla sukcesję apostoelską, o której była mowa w poprzednim paragrafie w aspekcie jedności, por. s. 51 nn. niniejszej pracy, Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, 21, tłum. *Przeciw wszystkim herezjom*, s. 57.

prawdziwy Rzymianin, wprowadził ówczesny język prawniczy do teologii, ponieważ ten sposób uzasadniania był mu bliski. Był retorem, co jest powszechnie uznawane, a Euzebiusz w swojej *Historii kościelnej* pisze o nim jako o znawcy prawa rzymskiego²⁶⁰. Faktem jest, że to właśnie Tertulian ludzkie rozeznanie objawienia nazwał „regułą wiary”. Stwierdził on: *Wiara zaś nasza ujęta jest w pewną regułę i jej to właśnie zamierzamy na tym miejscu bronić. [...] Wiara jest zawarta w regule i ma charakter prawa*²⁶¹. Pisarz podkreślił, że heretycy nie posiadają prawa do tej reguły, jest ona przywilejem chrześcijan. Objawienie odczytane w Kościele, który łączy wszystkie wspólnoty i ma znamię apostołskości, staje się regułą prawną życia i przez to, mając tak silną rangę, jest lepiej strzeżone przed wypaczeniami²⁶². Zdaniem Tertuliana, świadectwo chrześcijan uwiarygodnia objawienie Trójcy. W swoim dziele *Apologetyk* zawarł takie oto zdanie: *Patrz [...] jak ci się kochają nawzajem*²⁶³. Wyraża ono zdumienie pogan w obliczu fenomenu, jakim były żyjące w prawdzie i miłości gminy chrześcijańskie. Tertulian przypominał, że najsilniejszą moc przekonywania mają nie tyle same argumenty rozumowe, ile one wraz relacjami miłości, a taką moc miało chrześcijaństwo czasów prześladowań²⁶⁴. W tym przekonaniu Tertulian wnikał głębiej w ludzkie rozeznanie życia wewnętrznego Trójcy. Bronił wiary Kościoła przed monarchianami, którzy zoczyli z drogi prawdy. Wprowadzał doniosłe pojęcia, że Ojciec i Syn, i Duch są sobie równi, co do substancji (*substantia*), a należy ich rozróżniać jako osoby (*persona*). *A przeciw Jedem jest także wszystkim, skoro wszystko pochodzi z jednego (naturalnie z racji jedności substancji), lecz mimo to należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dalszy ciąg traktatu [Przeciw Prakseaszowi] wyjaśni, jak możliwa jest wielość bez podziału*²⁶⁵. Afrykański pisarz, wprowadzając określone terminy, nie zapominał o odniesieniu biblijnym.

²⁶⁰ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, II, 2, 4, tłum. *Historia kościelna*, s. 55.

²⁶¹ Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, 13, 1; 14, 4, tłum. *Przeciw wszystkim herezjom*, s. 51, 52.

²⁶² Jak widać, rodzi się zasada odnoszenia się do ustalonych i ściśle przestrzeganych sformułowań werbalnych dotyczących odczytanego objawienia. Por. też Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 85.

²⁶³ Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX, 7, tłum. *Apologetyk*, s. 158.

²⁶⁴ Alfred Cholewiński, *Patrzcie, jak oni się milują*, w: tenże, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane. Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Radiu Watykańskim w latach 1976-1985*, dostępne w: <http://mateusz.pl/ksiazki/chpo/chpo2-04.htm> [przeglądane 14.05.14]; Oredzie Ojca Świętego Benedykta XVI z okazji XXIII ŚDM – Sydney 2008, dostępne w: http://www.vatican.va/content/benedict_xvi/pl/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20070720_youth.html [przeglądane 14.05.14].

²⁶⁵ Tertulian, *Adversus Praxean*, 2, 4, tłum. *Przeciw Prakseaszowi*, s. 38.

Trójca działająca w historii to Trójca ekonomiczna²⁶⁶ i na tej bazie dopiero można mówić o wewnętrznych rozróżnieniach. Tertulian bronił wiary w Trójcę przeciwko wyznawcom judaizmu i politeistom. Ostatecznie stwierdził: *My wierzymy świadectwu Boga, którym zaświadczył o swoim Synu: „Kto nie ma Syna, nie ma i życia”* (1 J 5,12). *Nie ma zaś Syna ten, kto wierzy, że jest on kimś innym niż Synem*²⁶⁷. Pisarz kościelny wprowadził teologię zarówno na tory analizy relacji Ojca i Syna, jak i wzajemnych relacji Syna i chrześcijan. W II wieku, na bazie wyznań wiary, pojawiło się też pytanie: *Jeżeli Bóg jest Ojcem, to czym Ojcem?*²⁶⁸ Odpowiedzi dotyczą relacji do Syna, ale też relacji do stworzenia, w tym człowieka²⁶⁹. Tertulian jako apologetyk uzasadniał, że to Syn Boży przynosi prawdę o Ojcu i Duchu, a Kościół tą prawdą żyje²⁷⁰.

Pełnia objawienia była i jest w Jezusie Chrystusie, tę myśl Kościół przechowuje jako najcenniejszy skarb i *regulę wiary*, jak za Tertulianem zaczęto to rozumieć na Zachodzie. Jednak odczytywanie nauczania Mistrza musiało być aktualizowane w konkretnych sytuacjach, by słowa Pisma w przekazywanej Tradycji nie były zawieszane w próżni. Dialog Boga z człowiekiem trwał i trwa nieustannie i w konkretnym miejscu i czasie, a teolodzy rozeznają, jakimi argumentami mogą poprzeć jego wiarygodność²⁷¹. Zarówno Tertulian, jak i Justyn podkreślali, że w dialogu osobowym dotyczącym spraw istotnych konieczne jest uwzględnienie predyspozycji adresata, odbiorcy Bożego objawienia. Tertulian wykorzystywał wszystkie dostępne środki, jakie dało mu wykształcenie retora, natomiast Justyn skierowywał się w stronę filozoficznej kultury tamtych czasów. Świadomość kulturowego osadzenia adresatów wykształciła w nim przekonanie, że Bóg dwiema

²⁶⁶ Tertulian kontynuuje refleksję teologiczną nazywaną ekonomicznym trynaryzmem, podobnie jak i Hipolit. Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 90-94.

²⁶⁷ Tertulian, *Adversus Praxean*, 31, 3, tłum. *Przeciw Prakseasowi*, s. 86.

²⁶⁸ Te myśli później przyczynią się do werbalizowania nauki o Trójcy, obecnej już w najstarszych wyznaniach wiary. Intuicja Tertuliana zostanie pełniej rozwinięta u ojców kapadockich w ich teologii Trójcy, dotyczącej relacji Ojca i Syna; będą oni rozpatrywali ojcostwo i synostwo. Doprecyzują słowa wyrażające dogmat wiary z obecnym tam pojęciem *ὁμοούσιος*. Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 200; Bernard Sesboüé, *Misterium Trójcy*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 257.

²⁶⁹ Możemy zauważyć początek myśli teologicznej, która zaowocuje orzeczeniem Soboru Chalcedońskiego, w którym termin *ὁμοούσιος*, już teologicznie doprecyzowany, pojawi się w opisie relacji Ojciec – Syn i Syn Boży – człowiek. Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*.

²⁷⁰ Zdaniem Johna N.D. Kelly'ego, należy zwrócić uwagę na rozróżnienie: *w tym okresie* [teologia przednicejska] tytuł „wszechmocny” oznaczał przenikający wszystko nadzór Boga i panowanie nad rzeczywistością, natomiast tytuł „Ojciec” wskazywał przede wszystkim, że Bóg jest Stwórcą i twórcą wszystkich rzeczy. Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 71, oraz Bernard Sesboüé, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole [III-V wiek]*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 96.

²⁷¹ Analizując formalne zasady katolicyzmu, Joseph Ratzinger podkreśla, że Tradycja musi być pojmowana w jej podstawowym odniesieniu, czyli antropologicznie z ludzkiej perspektywy. Por. *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 112.

drogami przygotowywał ludzkość na przyjęcie wcielenia: przez historię Żydów i przez filozofię Greków²⁷². Justyn w swoich dziełach uzasadniał, że Logos przemawiał zarówno przez Sokratesa, jak i Platona czy stoików, którzy dzięki temu czerpali niejako z Mojżesza. Powstała pewna idea, na bazie której relacje wiary, intelektu i rozumu, mimo napięcia, mogły się harmonijnie, choć w przeciwstawnym napięciu, rozwijać²⁷³.

Dynamiczny Kościół na początku III wieku stawał też przed problemami praktycznymi, duszpasterstwo domagało się refleksji w świetle objawienia. Świat Imperium zaczął doświadczać różnych klęsk żywiołowych, a nie tylko braku stabilności granic, i poszukiwano winnych tej sytuacji, co później przyczyniło się do coraz bardziej krwawych i konsekwentnych prześladowań²⁷⁴. Polemiki Cypriana z Kartaginy z innymi biskupami są przykładem krystalizowania się nauki teologicznej w zderzeniu z praktyką. Wspólnota wiary oparta na przekonaniu, wyrażonym przez Cypriana, że: *Jeden jest Bóg i Chrystus jeden i jeden Kościół jego i wiara jedna i lud jeden w silną jedność ciała związkiem zgody złączony*²⁷⁵, żywo reagowała, poprzez hierarchię, na wszelkie próby nadszarpnięcia czy zniszczenia rozpoznanej jedności. W początkowym okresie, gdy dynamizm i gorliwość postaw były silne i głębokie, stawiano wysokie wymagania wyznawcom Chrystusa. Trzy wielkie grzechy (rozumiane rodzajowo, nie prawniczo)²⁷⁶ mogły stawiać pod znakiem zapytania wiarę ochrzczonego, ponieważ zrywały więź przymierza z Bogiem zawartą na chrzcie. W tym duchu biskup Kartaginy podkreślał bardzo stanowczo, że tylko ci, którzy żyją według podanych w cytacie zasad, prawdziwie wierzą, ponieważ wiara jest zwieńczeniem jedności Boga, Chrystusa, Kościoła i ludu. Każda apostazja jest jej zaprzeczeniem. Jednak w rozpoznawaniu Trójjedynnej Miłości Cyprian przyjmował rozwiązanie, które nie wyklucza ze wspólnoty dopuszczających się grzechu ciężkiego po chrzcie. Pod pewnymi warunkami mogli oni wrócić do Kościoła. Rozeznanie prawdy dla upadłych (*lapsi*) przyjmu-

²⁷² Tym samym został przygotowany grunt pod zakres znaczeniowy pojęcia *praeparatio evangelica* dopracowanego w dziele Euzebiusza z Cezarei pod tym samym tytułem. Historyk Kościoła w swojej pracy streszcza przekonania wcześniejszych pisarzy kościelnych. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio Evangelica*, PG 21, tłum. ang. *Preparation for the Gospel*, Tr. E.H. Gifford 1903 dostępne w: http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_00_intro.htm [przeoglądane 13.10.15].

²⁷³ Por. Justyn, *Apologia 1*, 5, 3-4; 8, 4; 46, 3-5; 59, 1-6; 60, 1-5 oraz *Apologia 2*, 6, 3; 10, 5-8; 13, 2-3; *Apologia 2*; tłum. *Apologia 1* [M], s. 46-47, 73, 80-81; *Apologia 2* [M], s. 94-95, 97, 99.

²⁷⁴ O późniejszej sytuacji pisze Aleksander Krawczuk: *Klęska pod Abrittus, szerzenie się epidemii – to wszystko musiało też mieć wpływ na prześladowanie chrześcijaństwa, rozpoczęte za Decjusza z takim rozmachem i z taką konsekwencją*. Zob. *Poczet cesarzy rzymskich. Księga druga. Kryzys Cesarstwa*, dz. cyt., s. 406-407.

²⁷⁵ Cyprian z Kartaginy, *De ecclesiae Catholicae unitate* 23, tłum. *O jedności Kościoła*, s. 191.

²⁷⁶ O ciężkich grzechach mówimy, gdy chodzi o grzech braku miłości wobec bliźniego (*Didaché* XV, 3), dalej grzech apostazji i grzech cudzołóstwa oraz umyślne zabójstwo (synod w Ancyrze orzekał w 314 r. o dożywotniej pokucie w takiej sytuacji), por. Michał Kieling, *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie „Penitencjału Egberta”*, „Teologia Praktyczna”, t. 13, 2012, s. 86.

je następującą postać²⁷⁷: *nie można im odmówić przebaczenia Pana, ponieważ jak wiadomo, w walce wyznali Pana i zwyciężyli swą niezłomną wytrwałością w wierze gwałt urzędników i natarcie rozszalonego ludu. [...], długo się opierali tym, którzy ich dręczyli, ponawiając ciągle katusze. Na końcu jednak z powodu słabości upadli. Takim wystarcza utrata nabytej chwały i dlatego nie możemy im zamykać drogi do przebaczenia i pozbawiać ich ojcowskiej miłości i wspólnoty z nami. Sądzymy, że dla uproszenia miłosierdzia Pana wystarczy, że przez trzy lata wciąż ze skruchą, jak mi piszecie, w duchu pokuty gorąco oplakiwali swą winę*²⁷⁸. Cyprian z wyczuciem sytuacji i dużą dozą realizmu był świadkiem tego, że wiara w Bóstwo Chrystusa oraz wspólnota wzajemnie się warunkują, a człowiek tu na ziemi nie jest jeszcze doskonały, choć dąży do doskonałości²⁷⁹. Tak samo odczytywanie, czym jest Boże miłosierdzie, jest ciągłym procesem aktualizującym dane z objawienia.

Tymi problemami żyła rodząca się teologia Zachodu, natomiast Kościół Wschodu, zmagając się z podobnymi zagrożeniami wewnętrznymi, kształtował swoje działania wobec wysublimowanych zagrożeń zewnętrznych. Gnostycyzm, któremu przeciwstawiał się Ireneusz, stał się też problemem Kościoła w Aleksandrii. Tam, w ośrodku myśli alegorycznej i mieście filozofa Filona, Klemens Aleksandryjski musiał stawić odpór błędnym poglądom, które nawiązując do chrześcijaństwa, ciągle wypaczały jego prawdę objawioną. Wpływy tajemnych misteriów Dalekiego Wschodu były tam silniejsze i dawały znać o sobie, przejmując niektóre wątki chrześcijańskie²⁸⁰. Właśnie coraz ściślej dookreślanie, czym jest chrześcijaństwo, pozwalało na świadomą walkę z gnozą, nie tylko na bazie odczytywania Pisma Świętego. Klemens nie przyjął przekonań Tertuliana czy Ireneusza, by z dużą dozą ostrożności wchodzić w dialog z kulturą tamtych czasów. Był nastawiony na chrześcijańskie wchłonięcie dorobku Greków i zhellenizowanych Żydów, podobnie jak Justyn Męczennik. Znamienne i niejako ukazujące dwie drogi dochodzenia do prawdy są określenia tego, czego trzeba strzec w Kościele. Dla Tertuliana, prawnika, była to *reguła wiary*, natomiast dla Klemensa *wspólnota wiary*. Aleksandryjczyk nawiązywał do Listu do Filemona, w którym pada to stwierdzenie: ὅπως ἡ κοινῶνία τῆς πίστεως (Flm 1,8)²⁸¹. Ci, którzy są w Kościele, którego fundamentem jest jedna wiara, uznają jeden Testament, jednego Boga i jednego Syna

²⁷⁷ Chodzi o tych, którzy w czasie okrutnych prześladowań za Decjusza (od 249 r.) ulegli lekowi, presji czy torturom i po prześladowaniach chcą wrócić do Kościoła.

²⁷⁸ Cyprian z Kartaginy, *Epistularium* 52, 2, tłum. *Listy-C*, s. 161-162. Por. też Edward Staniek, *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, dz.cyt., s. 203-204.

²⁷⁹ Ta prawda zaowocuje powstaniem tak zwanej drugiej pokuty. Por. Edward Staniek, *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, dz. cyt., s. 194-213.

²⁸⁰ Por. Marian Michalski, *Wstęp*, w: ALP 1, s. 145-146.

²⁸¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Pedagogus*, I, 51, tłum. *Wychowawca*, s. 48.

i dążą do jedynej prawdy²⁸². Wspólnota wiary staje się wyróżnikiem wobec innych grup, szczególnie heretyckich, i oznacza wspólnotę z Bogiem w Trójcy, czego wyrazem jest reguła chrzcielna²⁸³. U Klemensa Aleksandryjskiego rozpoznanie objawienia w kontekście walk z gnozą aleksandryjską ma rys chrystologiczny. Uznawał, że Bóg sobie znanymi drogami, przez Logos dociera bezpośrednio do Greków, ale to chrześcijanie mają przywilej pełnego poznania Boga we wcieleniu, dlatego tylko oni mogą być prawdziwymi gnostykami. Klemens Aleksandryjski konkludował: *Nasz gnostyk jest więc jedynym człowiekiem, który do późnego wieku trwa w badaniu współczesnych Pism Kościoła oraz kontynuuje ścisłą wierność apostołskieg0 i kościelnego wykładu zasad wiary oraz żyje jak najściślej według Ewangelii*²⁸⁴. Gnostyk to człowiek, który przyjął chrzest i którego zbawienie rozpoczyna się w tym sakramencie iluminacją (φωτισμός), a rozwija się jako ciągły proces dążenia ku Bogu. Chrześcijanin ma niejako obowiązek studiować Pismo, ponieważ chrześcijańskie życie to życie mędrca, który wiedzę łączy z postawą moralną. Dodatkowo powinien zapoznawać się z nowymi „dokumentami”, tak by zachować wierność nauczaniu Kościoła i te zasady wprowadzać w życie. Z tego względu najpierw Panten, a później Klemens prowadzili prywatną szkołę filozoficzną o chrześcijańskim charakterze²⁸⁵. Według niektórych badaczy ta instytucja nie była tak zwaną oficjalną instytucją kościelną przygotowującą katechumenów do chrztu, ale szkołą prywatną²⁸⁶. Szkoły chrześcijańskie, zarówno te tak zwane prywatne, jak i instytucje kościelne, zaczynały konkurować z modnymi w tamtych czasach szkołami filozoficznymi i w III wieku już im dorównywały poziomem intelektualnym²⁸⁷.

W dziełach Klemensa Aleksandryjskiego wyraźnie zaznaczają się coraz silniejsze znamiona intelektualizmu w myśli aleksandryjskiej²⁸⁸. Wobec wspólnoty Klemens stawia poznanie w wierze (*intellectus fidei*) wyżej od życia nieuczoną

²⁸² Klemens przekonuje, że Kościół: *skupia w jedności wiary jedynej, opierającej się na właściwych jej Testamentach, a raczej na jednym, lecz w różnych czasach podanym, wedle woli Boga Jedyne0, wyrażonej za pośrednictwem jednego Syna; skupia zaś tych wszystkich, którzy są doń przydzieleni*. Zob. *Stromata* VIII 107, 5, tłum. Kobierce 2, s. 306.

²⁸³ Por. Klemens Aleksandryjski, *Pedagogus*, I, 29-30, tłum. *Wychowawca*, s. 36-37.

²⁸⁴ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII 104, 1, tłum. *Kobierce* 2, s. 303.

²⁸⁵ Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce*, s. X-XI; Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt. s. 30.

²⁸⁶ Badacze ci skłaniają się ku twierdzeniu, że powstała ona na wzór popularnych w tamtych czasach instytucji, gdzie nauczali retorycy i filozofowie. Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 30.

²⁸⁷ Przepaść intelektualna między szkołami katechetycznymi a szkołami popularnych filozofów początkowo była dość znaczna. Ukazuje to brak pełnej zdolności intelektualnej obrony wobec oskarżeń Celsusa spisanych pomiędzy 170 a 180 rokiem. Na jego inwektywy odpowiedział, ujawniając ich absurdalność, dopiero Orygenes w 248 roku, czyli po około 70 latach. Por. Marek Starowieyski, *Inwektywa usystematyzowana*, w: *Pświad.*, s. 420-421.

²⁸⁸ Por. Bernard Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 400.

pobożnością, choćby głęboką w przeżywaniu jedności z Bogiem²⁸⁹. Ten doskonały etap rozwoju właściwy jest tym, których nazywał gnostykami. Konkludował: *Czyms więcej jeszcze od wiary jest poznanie, podobnie jak czymś więcej od samego zbawienia jest być uznanym za godnego najwyższej czci w niebiosach*²⁹⁰. Klemens Aleksandryjski miał tendencję do stawiania na wyższym miejscu Kościoła duchowego, którego dostępują tak zwani prawdziwi gnostycy. Niejako w opozycji do tych poglądów stają przekonania Orygenesza²⁹¹. Aleksandryjczyk w wieku około 18 lat został nauczycielem (jeszcze nie kierownikiem) w oficjalnej instytucji kościelnej, w szkole katechetycznej, a zadanie to powierzył mu Demetriusz (189-232)²⁹². Docenił on zapał młodego nauczyciela gramatyki w dążeniu do prawdy i jego zdolności percepcji, postrzegania i poznawania całej rzeczywistości. Już będąc kierownikiem szkoły katechetycznej, Orygenes uczęszczał na filozoficzne wykłady Ammoniosa Sakkasa, podobnie jak czynił to prawie 20 lat od niego młodszy Plotyn²⁹³. Aleksandryjczyk, mimo pobytu w tym samym mieście, nie był w prostej linii kontynuatorem myśli Klemensa, na co mogłaby wskazywać wzmianka u Euzebiusza, ponieważ pewne cechy jego słownictwa wskazują nawet na polemiczne odniesienia²⁹⁴. Młody teolog na określenie człowieka duchowego nigdy nie stosował przymiotnika γνωστικός, którego używał Klemens. Jego myśl jest bardziej krytyczna wobec *falszywej gnozy* szerzącej się w Aleksandrii, wprowadzał do eklezjologii bardziej zrównoważone poglądy, jeśli chodzi o rela-

²⁸⁹ Ta postawa już od Orygenesza stanie się niejako obowiązująca, szczególnie w czasie złotego wieku teologii patrystycznej, gdzie *intellectus fidei* było stawiane ponad prostą wiarę. Manlio Simonetti odnośnie do tego okresu proponuje rozróżnienie na teologię nieuczoną i uczoną. Zdaje sobie jednak sprawę, że to, co dotarło do badaczy w świadectwach spisanych, to wierchołek góry lodowej, ponieważ poziom dysput ludzi nieznających alfabetu nie musiał odbiegać od tych spisanych. Por. Manlio Simonetti, *Teologia nieuczona*, w: *Historia teologii*, s. 243-249; Basil Studer, *Rozumowe poznawanie Biblii*, w: *Historia teologii*; tamże, s. 502.

²⁹⁰ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI 109, 2, tłum. *Kobierce 2*, s. 303.

²⁹¹ Orygenes znał zapewne dzieła Klemensa, choć nie spotkali się osobiście. Był kontynuatorem myśli aleksandryjskiej, i to już na bardzo wysokim intelektualnie poziomie, jest też świadkiem wiary przekazanej przez rodziców. Jego ojciec zachęcił i zobowiązał go do zdobywania wiedzy nie tylko filozoficznej, ale i biblijnej. Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 30-31.

²⁹² Henri Crouzel, badacz życia i twórczości Orygenesza, podważa przytoczone przez Euzebiusza z Cezarei twierdzenie o kontynuacji prowadzenia szkoły Klemensa przez Orygenesza (*Historia Ecclesiae*, VI, 6, tłum. *Historia kościelna*, s. 259). Twierdzi, że z analizy następstwa zdarzeń wynika, iż nie jest to możliwe. Klemens opuścił Aleksandrię w czasie prześladowań około 202 r., daty życia Orygenesza przyjmuje się na 185-254, czyli w 202 miał 17 lat. Wspomniany badacz podpira też swoje dociekania brakiem powoływania się Orygenesza imiennie na Klemensa oraz różnicami terminologicznymi w ich dziełach. Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 30. Natomiast Marian Michalski podaje, że za Septymiusza Sewera (202 po Chr.) Klemens musiał zamknąć szkołę, a nawet wyjechać z Aleksandrii. Grupa pozostawionych uczniów zorganizowała tajne komplety i zaangażowała „cudowne dziecko”, czyli siedemnastoletniego Orygenesza, studenta filologii. Por. Marian Michalski, *Wstęp*, w: ALP I, s. 333-334, por. też Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce 1*, s. X-XI.

²⁹³ Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 30-36.

²⁹⁴ Por. tamże, s. 30.

cje między Kościołem ziemskim i duchowym, przez co lepiej wyrażał spłot historii powszechnej i historii świętej. W najważniejszym apologetycznym dziele starożytności chrześcijańskiej, *Contra Celsus*, pisał, że być z Chrystusem to trwać we wspólnocie Kościoła, a trwanie we wspólnocie zobowiązuje do określonego sposobu życia. Miał to być taki rodzaj egzystencji, który prowadzi do przyjaźni z Bogiem, a przez to do zjednoczenia z Nim. Takie życie jest możliwe tylko dla tych, którzy stosują się do wskazań Jezusa Chrystusa, wtedy poprzez poznanie prawdy osiąga się mądrość²⁹⁵. Prawdziwa mądrość osiągnana w Kościele jednoczy wszystkie wysiłki człowieka, łączy to, co można poznać dzięki *nous* (νοῦς), *theoria* (θεωρία) i *praxis* (πρᾶξις). Jest to integralna interpretacja poznania, które zachowuje w harmonii wiedzę o świecie spraw *widzialnych i niewidzialnych*, z odniesieniem do Trójcy i przyczyny, dla której powstały, czyli miłości. W tym czasie, dzięki wysiłkom intelektualnym powstała zasada badawcza *questio duplex*²⁹⁶, czyli rozróżnianie między dowodami opartymi na Biblii jako księdze Kościoła a dowodami intelektu uzasadniającymi rozumność wiary. Wykorzystywano opanowaną przez pierwszych teologów retorykę, w której dowody *ad hominem* były w pełni uznawane za rozumne. Jako narzędzie refleksji teologicznej wykorzystywano dialektykę oscylującą pomiędzy zaprzeczeniem a potwierdzeniem wobec nieosiągalnej Tajemnicy. Od Orygenesusa zaczęło się w pełni świadome włączanie filozofii antycznej w poszukiwania *ratio fidei*²⁹⁷. Na nim niejako skończył się czas teologii poszukującej dróg rozeznania prawdy.

Przekaz wiary, rozeznawany w objawieniu, niejako wymusił potrzebę zakładania szkół katechetycznych dla tych, którzy chcieli przyjąć chrzest. Tylko w pierwszych latach chrześcijaństwa mogły zdarzać się sytuacje takie, jak opisana w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2,41; 8,36), gdy po usłyszeniu kerygmatu głoszonego przez uczniów Jezusa wystarczyło wyznanie: *Jezus jest Panem*. Po tych słowach możliwy był natychmiastowy chrzest etiopskiego dworzanina i około trzech tysięcy nowych wyznawców. Dość szybko Kościół uznał, że tak, jak trzeba było hierarchii podporządkować charyzmatyków i mistyków, tak też konieczne jest przygotowywanie kandydatów do chrztu, szczególnie wobec poganochrześcijań²⁹⁸. Odpowiedzialny za te działania Kościoła był zawsze miejscowy biskup, który mógł powierzać to zadanie innym osobom, co widać na przykładzie Orygenesusa.

²⁹⁵ Por. Orygenes, *Contra Celsum*, III 28, PG 11, [dalej: *Contra Celsum*], tenże, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1977, dostępne w wersji pdf w: *Pistis*, dostępne w: <http://www.pistis.pl/ksiegotzbiior> [przeoglądane 01.08.14], s. 127, [dalej: *Przeciw Celsusowi*].

²⁹⁶ Por. Basil Studer, *Eruditio Veterum*, w: *Historia teologii*, s. 389-390.

²⁹⁷ Por. Basil Studer, *Sapientia Veterum*, w: *Historia teologii*, s. 397.

²⁹⁸ Określenie to przyjmujemy za Waldemarem Chrostowskim, *Poganochrześcijaństwo*, w: *Ekat.*, t. 15, kol. 977-978.

Dzięki dziełom Hipolita, zwanego Rzymskim, oraz Tertuliana²⁹⁹ znamy praktykę przygotowania do chrztu. Warunkiem koniecznym były dwa nawrócenia, nawrócenie na wiarę i nawrócenie do nowego życia, które się wzajemnie warunkują. W początkowym okresie praktyka katechumenalna nie była w pełni uregulowana. Właśnie w czasach Orygenesusa zyskała kształt, który w IV wieku, czyli w czasach pierwszych soborów, został rozwinięty i sformalizowany. Nie będziemy szczegółowo opisywać struktury katechumenatu³⁰⁰. W naszym przypadku chodzi o pokazanie, że integralna postawa katechumena była troską Kościoła. Intuicyjnie prze czuwano, że w zbiorze takich postaw i z łaską Ducha Świętego może się zrodzić idea i wyrażające ją słowo, które odzwierciedla ludzkie rozeznanie dialogu Boga z człowiekiem. Tych, którzy chcieli stać się katechumenami, czekało dwufazowe przygotowanie, w którym silnie była zaznaczona rola wspólnoty. W pierwszym etapie spotkanie nauczyciela z kandydatem odbywało się przy udziale rodziców chrzestnych. Ich świadectwo o szczerości postaw i działań kandydata miało szczególne znaczenie. W drugim etapie do formacji katechetycznej dołączała formacja ascetyczna i rytualna. Modlitewne spotkania katechumenów z Bogiem odbywały się pod przewodnictwem biskupa, który wyjaśniał sens Pisma Świętego. Tertulian wspomina też o katechezie objaśniającej symbole wiary. Wyjaśniano zarówno sens dosłowny, jak i duchowy. Pisarz chrześcijański pouczał: *Najpierw jest przepowiadanie. Albowiem przepowiadanie wyprzedza chrzest*³⁰¹. Nie jest ważne tylko intelektualne przygotowanie, ale też moralne i ascetyczne. W *Didache* czytamy, by pościć nie tylko mający przyjąć chrzest, ale i cała wspólnota, jeśli to możliwe pod przewodnictwem tego, który ma chrzcić³⁰². Ta praktyka zmieniła się za czasów Tertuliana, który przekonywał: *Ci, którzy mają zamiar przyjąć chrzest, powinni się często modlić, pościć, czuwać, na klęczkach błagać Boga*³⁰³. Nie ma już takiego nacisku na post udzielającego chrzest i wspólnoty, choć w praktyce mogło to być oczywiste. Przygotowanie katechumenów oparte było na szczególnej pedagogii, która niejako odzwierciedlała ciągły dialog najwyższego Pedagoga, jakim jest Bóg, z odbiorcami objawienia. Relacje indywidualnej decyzji i wspólnoty w kolejnych przybliżeniach pozwalały, w tamtym czasie, na realizowanie się związku wiary

²⁹⁹ Por. Tertulian, *De baptismo*, PL 1, [dalej: *De baptismo*], tenże, *O chrzcie*, w: *Wydór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 133-154, [dalej: *O chrzcie*]; Hipolit Rzymski, *Apostolica traditio*, tekst zrekonstruowany z tekstów egipskich arabskich i łacińskich i in., tenże, *Tradycja Apostolska*, 20, w: *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*, Wstęp, przekład, komentarz, tłum. Henryk Paprocki, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976), z. 1, s. 159-160; tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, s. 305-316.

³⁰⁰ Na ten temat powstały fachowe publikacje, *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, dz.cyt.

³⁰¹ Tertulian, *De baptismo*, 14, tłum. *O chrzcie*, s. 148.

³⁰² *Didachè* VII, 4, tłum. *Didache*, [online] (*Przed chrztem powinni pościć i chrzczeni, i udzielający chrztu, a także inni, jeśli mogą. Temu zaś, kto ma być chrzczony, przykaż, by pościł przez dzień lub dwa dni przedtem*).

³⁰³ Tertulian, *De baptismo* 18, 5, tłum. *O chrzcie*, s. 152-153.

i chrztu według słów: *Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony* (Mk 16,16). Dzięki temu ci, którzy przyjmowali chrzest, otrzymywali odpuszczenie grzechów i łaskę zjednoczenia z Chrystusem, stawali się *wybranymi* (*electi*), jak mówiono na Zachodzie, lub stawali się *oświeceni* (*φωτιζόμενοι*), według mowy chrześcijan Wschodu³⁰⁴. Dbałość Kościoła o poziom wiedzy o wyznawanej wierze szedł w parze z kształtowaniem się uzupełnień do pierwszych symboli wiary, takich jak w Liście do Koryntian (1 Kor 15,1-8). Tak zwane *Małe credo* domagało się w nowej sytuacji dopowiedzeń, szczególnie w warstwie chrystologicznej³⁰⁵. Próbowano coraz lepiej wyrazić to, że wcielony Bóg objawia prawdę, przynosi poznanie prawdziwe, które jest zbawieniem. Gwarantem prawdy jest Jego pełne i prawdziwe Bóstwo oraz pełne i prawdziwe człowieczeństwo, co zawsze wyznawane wymagało słownego doprecyzowania. W teologii tych czasów rozumowe ujmowanie prawd wiary miało podwójny cel. Po pierwsze, była to walka z błędami i herezją, one wymuszały precyzowanie pojęć. Po drugie, trzeba było tak formułować prawdy wiary i ich uzasadnienie, by mogły być włączane w całość ludzkiego życia, a szczególnie w troski i niepokoje, jakie niesie w sobie każdy dzień³⁰⁶. Ten aspekt szukania prawdy objawionej w Jezusie Chrystusie o Jego relacji do Ojca stanie się podstawowym tłem wprowadzenia pojęcia *ἰσοουσιος* na Soborze w Nicei.

Liturgia i kult źródłem rozeznania wiary

W poprzednich paragrafach zostały przedstawione drogi wiary w opisie niejako zewnętrznym – to, co można było zaobserwować, oraz to, co dało się wprost wywnioskować z pisemnych świadectw. Wspomnieliśmy jednocześnie o nawiązaniach do liturgii i modlitwy. Wyznanie wiary i przyjęcie prawdy objawionej nie jest efektem intelektualnych procesów myślowych, a przekaz wiary to nie tylko świadectwo sukcesji apostoelskiej, trwającej w kolejnych biskupach w jednym Kościele. Wiara rodzi się ze świadectwa życia, od męczeństwa po wysiłek intelektual-

³⁰⁴ Por. też Bernard Sesboüé, *Świadectwo dawnego Kościoła: praktyki sakramentalne*, w: *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, t. 3, red. Bernard Sesboüé, Henri Bourgeois, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 2001, s. 52-55. Przedstawione interpretacje w przekazie wiary odpowiadają strukturom rodzących się symboli wiary. Wyróżnia się dwie podstawowe: strukturę przymierza i strukturę dialogową. Pierwsza podkreśla historiozbowcze działanie Boga: Ojca, Syna i Ducha, druga przenosi akcent na „ja wierzę”, nigdy jednak indywidualne „ja” nie było pozbawione relacji do wspólnoty. W formowanych w tamtym czasie wyznaniach obie struktury się pojawiają. Por. Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie, i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 86-88, 93-94.

³⁰⁵ Szerzej na ten temat z perspektywy historii dogmatu, por. Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie, i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 98-108.

³⁰⁶ Z tego względu rozpoczęliśmy część pierwszą od omówienia sytuacji społeczno-kulturowej Cesarstwa Rzymskiego, a każda z następnych części niniejszego opracowania takim wprowadzeniem się rozpoczyna. Por. też Basil Studer, *Rozumowe poznawania Biblii*, w: *Teologia patrystyczna*, t. 1, s. 501-502.

ny, potrzebne są jej też organizowane szkoły katechetyczne, ale najważniejszy jest udział w kulcie i doświadczenie modlitwy. Liturgia jest źródłem, głównym *Sitz im Leben* powstających aklamacji i homologii, które legły u źródeł wczesnej teologii³⁰⁷. Dzięki osadzeniu myślenia teologicznego w strukturze duchowej wspólnoty oraz w liturgii i modlitwie, jak też w pamięci o ofierze męczenników, później, już w III i IV wieku, ukształtowało się teologiczne znaczenie słowa *ὁμοούσιος*³⁰⁸. Wybiło się ono mimo polemik i zawiłości związków polityki Konstantyna z Kościołem już na soborze w Nicei, by potem w dyskusji z filozofią i ówczesną kulturą ukazać pełniej biblijny duch ludzkiego języka, w którym Bóg dochodzi do słowa. Zanim jednak wspólnota Kościoła w swej teologii wzniosła się ku takiej samodzielności, konieczny był czas pobożnościowego i stopniowego intelektualnego przygotowania.

W liście *Oriente lumen* Jan Paweł II przekonuje: *W doświadczeniu liturgicznym Chrystus Pan jest światłością, która oświeca drogę i objawia przejrzystość kosmosu, podobnie jak w Piśmie Świętym*³⁰⁹. Tą prawdą żył Kościół od czasów apostołskich, jest ona źródłem docenienia liturgii i podstawą duchowości. Stała się też jedną z dróg przejścia między judaizmem a hellenizmem. Analizując tę duchowość, możemy stwierdzić, że przeżywany związek z Bogiem jest głęboko osadzony we wspólnotowym zamyśle misteryjnym. Ten sposób religijnego doświadczenia prawdy objawionej kształtuje sferę kultu i modlitwy, jak i sprawowanie sakramentów³¹⁰. W pewnym sensie jest zadziwiające, że w pierwszych dziesięcioleciach nie przyjmowano świadomie liturgii jako źródła odniesienia sądów teologicznych. Nie oznaczało to braku wyczucia i głębi przeżywania tajemnic wiary w kulcie i modlitwie. Fakt ten można tłumaczyć specyfiką epoki i sytuacją, w której znaleźli się chrześcijanie. Wpływy hellenistyczne w Imperium powodowały, że jeszcze w czasach Klemensa i Orygenesusa w pojęciu *kanonu wiary* czy *kanonu kościelnego* wchodziła głównie interpretacja Pisma Świętego jako wystarczającego do głoszenia prawdy *ad extra*. Wczesne świadectwa mówiące o obrzędach Kościoła pokazują, że może nie były one bezpośrednią podstawą argumentacji czy apologii, zawsze jednak stanowiły wyraz żywej wiary przekazywanej od apostołów, świadectwo osadzone w Tradycji i motyw takich, a nie innych postaw³¹¹. Liturgia była też źródłem

³⁰⁷ Por. Prosper Grech, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*, s. 64.

³⁰⁸ Por. Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 159.

³⁰⁹ *List apostolski „Oriente lumen”, do biskupów do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę listu apostolskiego „Orientalium dignitas” papieża Leona XIII*, 11, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html [przeglądane 01.05.14]; na temat objawienia *przejrzystości kosmosu* rozeznanej w pierwszych wiekach Kościoła, por. s. 110, 113-114 nn., niniejszej pracy.

³¹⁰ Por. Waław Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1987, s. 287.

³¹¹ Świadczą o tym tytuły dzieł: *Didache. Nauka Dwunastu Apostołów* czy *Hipolita Tradycja apostołska*.

głoszonego kerygmatu³¹². Z drugiej strony okres prześladowań, brak zrozumienia, oszczerstwa i plotki sprawiły, że raczej strzeżono misterii, a nie eksponowano ich³¹³. Nie można tu jednak mówić o działaniu *prawa* tajemnicy, ale raczej był to wyraz roztropności i chrześcijańskiej pedagogii³¹⁴, przekonania, że liturgia to święty czas i miejsce i nie należy rzucać *perel przed wieprze* (Mt 7,6)³¹⁵. Chrześcijanie nie stosowali zakazu mówienia o misteriach, jednak wykazywali wobec nich pełną szacunku postawę, ponieważ życie Eucharystią było doświadczeniem powszechnie uświadomionym³¹⁶. Bez uwzględnienia życia kultem nie można zatem zrozumieć przedstawionego w poprzednich paragrafach stopniowego rozeznawania prawdy oraz argumentacji apologetycznej, zarówno tej skierowanej do wiernych (*ad intra*), jak i tej wychodzącej na zewnątrz (*ad extra*)³¹⁷.

Mimo że nie ma systematycznych świadectw pisanych dotyczących refleksji nad liturgią i teologią dwóch podstawowych sakramentów, Eucharystii i chrztu, jak i rodzącego się do swojej ostatecznej formy sakramentu pokuty, to można zauważyć ich wpływ na opisane w poprzednich dwóch paragrafach decyzje i sformułowania. Oznacza to, że liturgia oraz modlitwa były źródłem wszelkiego rodzaju doświadczenia wiary – od codziennego życia aż po męczeństwo czy wysiłek intelektualny. Były też od początku źródłem apologii i fundamentem apologetycznego świadectwa życiem³¹⁸. Przy szczupłości świadectw bezpośrednich mamy dość liczne wzmianki w homiliach, katechezach oraz okazyjne wypowiedzi wprowadzające w tajemnicę liturgii, zaś chrztu i Eucharystii w szczególności³¹⁹. Warto też

³¹² Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 42-43; Emil Stanula, *Posłowie*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. tenże, Wincenty Myszor, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1987, s. 262-263.

³¹³ Hipolit Rzymski podkreśla, że katechumeni nie mogą uczestniczyć w *wieczery Pańskiej*, zapewne ta ostrożność przenosiła się wobec tych, co w ogóle nie znają Chrystusa lub znają Go fałszywie, por. *Apostolica traditio*, 25, tłum. *Tradycja apostołska*, s. 162.

³¹⁴ Por. Emil Stanula, *Posłowie*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 262.

³¹⁵ Podręcznik wędrownego katechety, *Didache*, który ciągle jest obiektem zaawansowanych badań literackich i teologicznych, zawiera cenne opisy liturgii eucharystycznej i chrzcielnej, mamy tu znamienne świadectwo, gdzie czytamy zalecenie: *Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana. Didachè*, IX, 5, tłum. *Didache* [online].

³¹⁶ Por. Emil Stanula, *Posłowie*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 263.

³¹⁷ Krótki zarys tego, co możemy powiedzieć na temat duchowości pierwszych chrześcijan, podaje Luigi Padovese. Skupia się na danych źródłowych przekazanych przez ojców apostołskich i apologetów. Podsumowuje opisem duchowości męczeńskiej. Por. *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 138-150.

³¹⁸ Na temat słynnego zdania Tertuliana: *Zobaczcie, jak oni się miłują*, por. Tertulian, *Apologeticum*, 39, 7, tłum. *Apologetyk*, s. 158 oraz s. 69 niniejszej pracy.

³¹⁹ Emil Stanula, odnośnie do Eucharystii w pierwszych wiekach stwierdza: *Eucharystia była życiem, doświadczeniem i treścią powszechnie uświadomioną*, tenże, *Posłowie*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 263.

podkreślić, że chrześcijaństwo narodziło się w łonie judaizmu drugiej świątyni, który pozostawił trwałą i głęboką ślad w liturgii i związanym z nią kapłaństwem³²⁰. Świadectwem tego jest dzieło uznawane za jedno z najstarszych, *Didache*. Natomiast Hipolit zwany Rzymskim daje świadectwo życia liturgicznego w aspekcie modlitwy i organizacji Kościoła w Rzymie, czyli w kulturze łacińskiej, w dziele o tytule *Tradycja apostołska*³²¹. W mówieniu o jedynym Bogu w omawianym okresie był wyrażany wzorzec *wiełości, diady lub triady*³²². Główne przesłanie w obrzędach liturgicznych to: *Bóg zesłał Syna, Mesjasza Jezusa, który zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba i powróci w chwale*³²³. Teksty liturgiczne są podstawowym świadectwem trudów, które podejmowało chrześcijaństwo, by adorować Boga i wyrazić niezwerbalizowane wewnętrzne przekonanie. Reguła wiary, wynikająca ze sprawowanego kultu, utrwaliła się już w II wieku. Przebijała przez nią świadomość, że Bóg wchodzi w doskonały dialog z człowiekiem poprzez wcielenie Syna³²⁴. Liturgia początków zakorzeniona jest w działaniach Jezusach Chrystusa przekazanych przez apostołów i uczniów. Stąd wczesne obrzędy u judeochrześcijan osadzone są w Starym Testamencie i liturgii świątynnej, co wyraźnie wskazuje na ciągłość nauczania – od Jezusa z Nazaretu, przez apostołów i uczniów do gmin chrześcijańskich. Analiza tekstu *Didache* daje przekonanie

³²⁰ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 17; Edward Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1990, s. 23-27nn.

³²¹ Por. *Didachè*, tłum. *Didache* [online]; Hipolit Rzymski, *Apostolica traditio*, tłum. *Tradycja apostołska*, s. 145-169. Historyk Pierre P. Verbraken podaje, że liturgię dawnego Kościoła można podzielić na trzy wielkie etapy. Początek to Jerozolima około 30 r. i tworzenie liturgii wokół Zgromadzenia Nowego Przymierza. Drugi etap to rozejście i misyjne wyjście poza Jerozolimę ku diasporze żydowskiej. Trzeci to etap utrwalańców zbiorów modlitw, prefacji, litanii i lektur biblijnych. W ten sam sposób można wyodrębnić główne typy kultu. Liturgia Wschodu pochodzi z Antiochii i ma w swoim łonie rodziny liturgiczne związane z ośrodkami chrześcijańskimi: Syrią i Palestyną, Konstantynopolem i terenami zamieszkanymi przez Ormian. Różnicuje się wobec nich liturgia w Aleksandrii i ryty etiopskie. Na Zachodzie Rzym przejął inicjatywę organizowania kultu, ale istniały też ryty w Afryce i okolicach Mediolanu oraz Galii frankońskiej czy Hiszpanii wizygockiej. Powstawały też lokalne liturgie, ale wszystkie w języku łacińskim, co zostało przypieczętowane przez rozporządzenie Karola Wielkiego o języku w liturgii. Spowodowało to zanik tworzenia odmiennych rytów lokalnych. Por. *Narodziny i wzrost Kościoła. Od czasów apostołskich do VIII wieku*, tłum. Katarzyna Dembińska, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1988, s. 174-183; Marek Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, dz. cyt., s. 42.

³²² W przedmiejscowej teologii obserwujemy te modele wyrażania wiary w Trójjedynego Boga, por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 74-78; Henryk Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, w: Atanazy, *Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Kraków, WAM 1996, s. 22, 30, 32-33, 45-46, 51.

³²³ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 74-75.

³²⁴ Por. *List Apostołów*, 1-11, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, tłum. Stanisław Kur, red. Marek Starowiejski, Kraków, WAM 2002, s. 28-33. Co to oznaczało dla człowieka i kosmosu, stało się podstawowym pytaniem teologicznym w kontekście trynitarnym, o czym wspomniemy w dalszej części pracy.

o jedności historii zbawienia. Opierając się na Starym Przymierzu, judeochrześcijanie byli przeświadczeni, że trzeba oddawać kult Imieniu Bożemu, w Jezusie Chrystusie, Kyriosie (Κύριος)³²⁵. Podobne wątki pojawiają się w liście Klemensa i innych dziełach mających korzenie judeochrześcijańskie. Układ i organizacja czynności kultycznych judaizmu drugiej świątyni poprzez judeochrześcijan przeniosła się w świat poganochrześcijan. Powszechnie stało się przekonanie, że Stary Testament jest księgą źródłową dla chrześcijańskiego życia i dostarcza wzoru w posługiwaniu, liturgii i organizacji Kościoła³²⁶. Po tej linii Justyn prowadził apologetyczny dialog z Tryfonem, przekonywał, że prawdy *w waszych złożone są Pismach, a raczej nie waszych, tylko naszych, my im bowiem dajemy wiarę, wy zaś je wprawdzie czytacie, ale ducha ich nie rozumiecie*³²⁷. Odnajdywanie ducha Pisma i odczytywanie Starego Testamentu w kluczu Nowego odpowiadało na podstawowe pytanie, kim jest Jezus Chrystus. Nie była to odpowiedź spekulatywna, ale dawana życiem, na co szczególnie wskazuje *Didache* jako dokument judeochrześcijański. Odpowiedź rodziła się w praktyce naśladowania Jezusa Chrystusa, czyli w życiu na drodze światła i *zastawianiu stołów* na ucztę miłości, agape³²⁸. Opisane w tym dziele obrzędy sakramentalne jeszcze pełniej można zrozumieć w kontekście błogosławieństw *berakot* (בְּרָכָה), które znajdujemy też na kartach Ewangelii (Mt 11,25-27; Mk 14,22-24)³²⁹. Odniesienie do błogosławieństw ukazuje istotę wspólnoty chrześcijańskiej, którą jest jedność w miłości, a Eucharystia jako uczta miłości jest tego symbolem³³⁰. W *Didache* czytamy: *Jak ten łamany Chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w Królestwo Twoje – albowiem Twoja jest chwala i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki*³³¹. Postulowana jedność jest zakorzeniona w przekonaniu o misji, którą niesie Lud Boży, a jedność w liturgii jest murem obronnym przed heretykami³³². W podobny sposób przekonywał Ignacy Antiocheński w liście *Do Filadelfian: Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden*

³²⁵ Por. *Didachè*, IX; X, 2-3, tłum. *Didache* [online].

³²⁶ Klemens Rzymski, *Ad Corinthos*, 40-43, tłum. *List do Kościoła w Koryncie*, s. 87-90.

³²⁷ Ten przekaz Justyna wyraźnie wskazuje na głębię przekonania, że właściwe odczytanie całego objawienia możliwe jest tylko w Kościele. Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 29 tłum. *Dialog z Żydem Tryfonem* [L], s. 145.

³²⁸ Por. *Didachè*, XI, tłum. *Didache* [online].

³²⁹ Por. też: Bogusław Nadolski, *Msza święta*, Kraków, WAM 2005, s. 70nn.; Edward Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 37-38.

³³⁰ Chodzi tu o rozumienie symbolu w ujęciu platońskim. Por. Aleksander Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1977, s. 68-89; Edward Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 41-43.

³³¹ *Didachè*, IX, 4, tłum. *Didache* [online].

³³² Por. Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 93.

oltarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami³³³. Eucharystia wiąże całość nauczania i praktyki Kościoła wokół idei jedności, na wzór Trójcy. Silnie podkreślane *jedno Ciało, jeden kielich, jeden oltarz, jeden szafarz*, nie były tylko figurą retoryczną, ale wyrazem silnie zakorzenionego w wierze przekonania. Eucharystia daje moc wspólnotcie, tę wewnętrzną i tę zewnętrzną, więc wobec wyzwań czasu należy gromadzić się jak najczęściej na *dziękczynienie*³³⁴. W podobnym duchu pisał o Eucharystii Justyn Męczennik, dodając znamieny tekst świadczący o trosce Kościoła o tych, którzy nie mogli w niej uczestniczyć³³⁵.

Świadectwa pisane na temat liturgii chrzcielnej udzielanej w imię Jezusa Chrystusa czy Trzech Osób są zakorzenione w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 28,19)³³⁶. Pierwsze świadectwa niebiblijne zawarte są w *Didache*. Można wyłowić przesłanie zachowujące istotę liturgii inicjującej życie chrześcijanina: *chrzcijcie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego w wodzie żywej*³³⁷. Autorzy udzielali praktycznych rad, jak rozumieć pojęcie *woda żywa*. Należało się dostosować do istniejących warunków, ponieważ działanie Chrystusa w rycie jest ważniejsze od czynności ludzkich. Syn Boży działa poprzez wspólnotę i w tym dialogu człowiek swoją postawą odpowiada, więc przed chrztem powinni pościć, zarówno chrzczony, jak i udzielający chrztu, jak również ci wszyscy, którzy mogą, o czym wspomniano wyżej³³⁸. W środowisku judeochrześcijańskim w ramach obrzędów wytwarzały się stereotypowe sformułowania, oczywiście już dla Justyna, co jest wyrazem tendencji odwoływania się do zastanej praktyki sakramentalnej i *Symboli wiary*³³⁹. Nikt nie może zarzucić odejścia od żywej liturgicznej i skryptycznej tradycji Kościoła Justynowi – który miał wybitne skłonności do hellenizacji pojęć i używania słownictwa spekulacji, właściwego tej kulturze – ani tym bardziej Ireneuszowi z Lyonu³⁴⁰. Obaj dali mocne świadectwo wspólnototwórczej roli liturgii jako najpełniejszego środowiska dialogu z Bogiem oraz jej wpływu

³³³ Ignacy Antiocheński, *Ad Philadelphenses* IV 1, tłum. *Do Kościoła Filadelfii*, s. 164.

³³⁴ Por. Ignacy Antiocheński, *Epistola ad Polycarpum*, IV 2, PG 5, [dalej: *Epistola ad Polycarpum*], tenże, *List do Polikarpa*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 178, [dalej: *List do Polikarpa*]; Norbert Widok, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, dz. cyt., s. 91.

³³⁵ Por.: *Następnie przynoszą przełożonemu braci chleb i kielich, napełniony wodą zmieszana z winem. [...] Gdy przełożony odprawił obrzęd eucharystyczny, i gdy już cały lud dał odpowiedź radosną, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdają każdemu z obecnych cząstkę eucharystycznego chleba oraz wina i woda, i roznoszą je do tych, co nie są obecni*, Justyn, *Apologia I*, 65, 3-5, tłum. *Apologia* [L], s. 75-76.

³³⁶ Zob. szerzej na ten temat: Jan Słomka, który podaje w kluczu nazw chrztu: *obycie, oczyszczenie, nadanie imienia Jezus, pieczęć*, informacje dotyczące chrztu w interesującym nas czasie. Dokładna ich analiza przekracza ramy niniejszej pracy: *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice, Wydawnictwo UŚ 2009, s. 27-41, 53-57, 62-74.

³³⁷ *Didachè*, VII, 1, tłum. *Didache* [online].

³³⁸ Por. s. 76 nn., niniejszej pracy.

³³⁹ Por. *Teologia odkupienia*, cz. III, 4, 5, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt.; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 75-76.

³⁴⁰ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 132.

na ludzkie orzekanie o tajemnicy Trójcy, a szczególnie Bóstwie Jezusa Chrystusa. W tym czasie utrwaliła się kultyczna zasada jedności, jeden chrzest (później nawet udzielony przez heretyków), jeden Kościół, jeden Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty³⁴¹. I tylko w tej wspólnocie możliwe było i jest ujęcie pełnej prawdy, choć na tyle, na ile jest ona dostępna ludzkiemu poznaniu³⁴².

W czasach Tertuliana liturgia sakramentalna zyskała bardziej spekulatywny opis. Tertulian konkretyzował warunki, w których katechumeni mogli przyjąć chrzest: *Niech przeto przychodzą, gdy dorosną, gdy zaczną się uczyć. Niech przychodzą, gdy zostaną pouczeni, dokąd mają iść. Niech będą chrześcijanami wówczas, gdy poznają Chrystusa. [...] Niech się nauczą prosić o zbawienie, by zrozumieli, że otrzymali, ponieważ prosili*³⁴³. W słowach tych przebija wyraźna troska o świadome przyjmowanie sakramentów³⁴⁴. Tertulian tworzył osobne dzieła im poświęcone: *De baptismo*, *De poenitentia*. W obu podkreślał jedność Kościoła warunkowaną wiarą w Boga Trójjedynego. W dziele o chrzcie pisał: *Jeden jest bowiem Bóg, jeden chrzest i jeden Kościół w niebie. [...] heretycy nie mają w naszej sprawie żadnego udziału. Owszem, samo pozbawienie wspólnoty z nami świadczy, że są nam obcy. [...] Ponieważ ani Bóg nie jest dla nas i dla nich jeden, ani też nie mają Chrystusa, to znaczy tego samego, dlatego nie posiadają jednego chrztu*³⁴⁵. Ta zasada stanie się podstawą orzekania o prawdzie na kolejnych synodach, a potem w czasie soborów. Tylko ci, którzy uznają właściwą relację Ojca i Syna we wspólnocie, mogą o niej orzekać. W drugim, poświęconym pokucie dziele, zatroskany o poziom duchowy chrześcijan, Tertulian stwierdził w duchu teologicznie rozeznanej triady: *Przecież jesteś wśród braci i wspólług, gdzie nadzieja, bojaźń, radość, boleść, cierpienie są wspólne, bo wspólny Duch od wspólnego Pana i Ojca pochodzi. Dlaczego ich nie traktujesz jak siebie samego? Dlaczego unikasz uczestników twojego upadku jakby szyderców? Nie może radować się ciało, kiedy jeden z jego członków choruje, ale musi całe ciało odczuwać ból i współpracować ku uzdrowieniu. W jednym i drugim jest Kościół, Kościołem zaś*

³⁴¹ Później, w czasach Cypriana, Kościół zmierzył się z problemem chrztu heretyków, ale wypracowana wcześniej zasada pozwoliła trwać przy prawowiernej nauce. Por. Elżbieta Dołganiszewska, *Biskup Cyprian*, dz. cyt., s. 39-50.

³⁴² Szerzej na temat chrztu: Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 159-162.

³⁴³ Tertulian, *De baptismo* 18, 5, tłum. *O chrzcie*, s. 152-153.

³⁴⁴ Nie chodzi tu o czysto rozumowe pouczenia dotyczące intelektualnych możliwości poznawczych człowieka, ale o postawę pełnego zaangażowania, w której człowiek jest świadomy celu swych dążeń. Nie chodzi też o uzasadnianie chrztu tylko dorosłych osób. Synod w Kartaginie [253] orzeka, by nie czekać do ósmego dnia po porodzie, a chrzcić w drugim lub trzecim dniu po porodzie. Akta synodu zawierają oznaczony numerem 64. list św. Cypriana. Por. Jacek Salij, *Co wynika z odrzucenia chrztu niemowląt?*, dostępne w: http://mateusz.pl/ksiazki/js-pww/js-pww_39.htm [przeglądane 14.06.15]; *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, oprac. i tłum. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2006, s. 13-13*.

³⁴⁵ Tertulian, *De baptismo* 15, tłum. *O chrzcie*, s. 148-149.

*Chrystus. Gdy więc rzucasz się do kolan braci, Chrystusa obejmujesz, Chrystusa prosisz*³⁴⁶. Poziom moralny i intelektualny były dla Tertuliana nierozłączne. Tak jak chrzest jednego dotyczy całego Kościoła, tak samo jego nawrócenie jest radością całej wspólnoty. Tertulian dawał wyraz pojmowaniu relacji we wspólnocie, zarówno wertykalnych, jak i horyzontalnych. Chrzest i pokuta jednego członka są włączaniem w sakramenty wszystkich. Organiczność liturgii, w przekonaniu Tertuliana, to całość życia, które jest najmocniejszym świadectwem wiarygodności chrześcijaństwa. Pozwalało mu to formułować argument apologetyczny: „*Patrz – powiadają – jak ci się kochają nawzajem*” (*sami bowiem się nienawidzą między sobą*) „*i jak jeden za drugiego gotów umrzeć*” (*sami bowiem byliby raczej skłonni jeden drugiego mordować*)³⁴⁷. Pisarz kościelny wyraźnie rozgraniczał zarówno w werbalizowaniu prawdy, jak i w codziennym życiu, chrześcijan od reszty ludzi. Tym, co odgranicza, ale nie zamyka, jest miłość, którą żyje wspólnota w kulcie w relacjach z bliźnimi. W tym duchu przez prześladowania będzie przeprowadzał swoich wiernych Cyprian z Kartaginy, dla którego dzieła Tertuliana były zawsze pomocą w biskupiej posłudze³⁴⁸. Nie przejął radykalizmu poprzednika i szukał dróg włączenia tych najsłabszych (*lapsi*) w liturgiczne życie Kościoła. W przekonaniu Cypriana mogli oni, po długiej i odpowiadającej przewinieniu pokucie, w pełni złączyć się z innymi w Eucharystii. Ostatecznie biskup zginął w kolejnej fali prześladowań³⁴⁹. Poświadczył, że Kościół to wspólnota wspólnot oraz Matka wszystkich wierzących w Chrystusa³⁵⁰. Tylko w jego łonie rodzi się uporządkowana wiedza, która daje zbawienie, o czym mówiliśmy w paragrafie powyżej³⁵¹.

Pierwsze wieki chrześcijaństwa to okres prześladowań, jak również czas walki z herezjami, i tu liturgia Kościoła jest wiodącym znakiem jego jedności oraz szczególnym miejscem dialogu, w którym znajdują odpowiedzi ludzkie niepokoje. We wspólnotach wiary obecne jest przekonanie, że mieszkaniem Ducha jest Kościół, więc w nim zachowane jest autentyczne świadectwo apostołskie dotyczące nie tylko reguł wiary, ale także czynności liturgicznych. Kościół poprzez obrzędy daje świadectwo wiarygodności chrześcijaństwa oraz tego, że jako jedyny ma klucz do właściwego odczytywania Pisma Świętego zakorzenionego w Tradycji.

³⁴⁶ Tertulian, *De poenitentia* 10, PL 1; tenże, *O pokucie*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 189-190.

³⁴⁷ Tertulian, *Apologeticum*, 39, 7, tłum. *Apologetyk*, POK 9, s. 158.

³⁴⁸ Tertulian wywarł znaczący wpływ na św. Cypriana, co poświadcza św. Hieronim. Por. Hieronim [Eusebius Hieronymus Stridonensis], *De viris illustribus*, 53, dz. cyt.

³⁴⁹ Por. Leon Nieścior, *Problem ucieczki św. Cypriana przed prześladowaniem w 250 r.*, w: *Mysł wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2002, s. 91-99.

³⁵⁰ Por. Elżbieta Dołganiszewska, *Biskup Cyprian*, dz. cyt. s. 9-22; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 162-168.

³⁵¹ Por. s. 56 nn., niniejszej pracy.

Całe Pismo, Stary i Nowy Testament, jest w pełni księgą liturgiczną. To przekonanie nie zniknęło w późniejszych latach, co najwyżej inne akcenty były wysuwane na pierwszy plan³⁵². Od początków więc o jedności Kościoła w trynitarnej wierze świadczyły obrzędy, a szczególnie udzielany chrzest i sprawowana Eucharystia. Życie liturgiczne było niejako w krwiobiegu wspólnoty i dawało siły podczas prześladowań i innych godzin próby. Świadczy o tym opis postawy 49 chrześcijan w III wieku w Abitenie, w Afryce. Zginęli, ponieważ nie mogli żyć bez Eucharystii. W przewodzie sądowym wypowiedziane zostały słowa: *non poteram* (al. *potui*), *quoniam sine dominico non possumus* (*nie możemy żyć bez Eucharystii*); są one podstawowym świadectwem jedności i dialogu z Bogiem, aż po męczeńską śmierć³⁵³. Są też świadectwem pełnego przyjęcia wiary, której prześladowania nie były w stanie zachwiać.

Z liturgią chrzcielną i anaforami eucharystycznymi związane są symbole wiary. Stanowiły one wyraz osobistego zaangażowania, ale nie były dowolne w swej formie. Każda z gmin chrześcijańskich miała swoje zakorzenione w kerygmacie apostoelskim wyznanie jako krótkie formuły, łatwe do zapamiętania³⁵⁴. Później wyznania wiary nabrały charakteru streszczenia katechezy przedchrzcielnej. Prehistoria i historia powstawania symboli wiary, jak to określa Bernard Sesboüé, jest stosunkowo mroczna i skomplikowana, ale ich ścisły związek z liturgią jest nie do podważenia i nie do przecenienia. Jezuita zwraca też uwagę, że we wcześniejszych badaniach zakładano, iż da się odtworzyć pierwotny model, który w późniejszych czasach ulegał różnicowaniu. W niektórych kołach naukowych przyjmowano, że pierwsze nieskomplikowane wyznania wiary stopniowo się komplikowały według potrzeb odbiorców objawienia. Okazało się jednak, jak stwierdza teolog, że *zaszło coś przeciwnego: wychodząc od różnych modeli, pełna kreatywności ewolucja stopniowo połączyła ze sobą różne formuły i doprowadziła do pewnej relatywnej stałości*³⁵⁵. Relatywna stałość ujawniała się w możliwych do przeprowadzenia analogiach między starożytnymi anaforami eucharystycznymi a strukturą symboli wiary. Ten zadziwiający proces zmierzający ku relatywnej stałości zapewne stoi

³⁵² Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 45; choć dość znamienne jest, że Melchior Cano nie podaje liturgii jako miejsca teologicznego do szukania argumentów w walce z protestantami.

³⁵³ *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, 11, PL 8, kol. 711. Por. homilie, Stanisław Gądecki, *Kazanie na Boże Ciało 2007*, dostępne w: http://www.archpoznan.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=360&Itemid=121&date=2018-03-01 [przeoglądane 01.09.14]; Benedykt XVI, w *Eucharystii Chrystus żyje wśród nas i dla nas. Msza św. na zakończenie XXIV Kongresu Eucharystycznego we Włoszech*, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/kongrese_29052005.html# [przeoglądane 21.01.16].

³⁵⁴ Aż do 325 roku nie było oficjalnie obowiązującego w Kościele wyznania. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 213-215.

³⁵⁵ Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 70.

u źródeł późniejszego wprowadzenia do symbolu określenia ὁμοούσιος, które – można powiedzieć – powstało raz na zawsze³⁵⁶. Jak przekonuje Bernard Sesboüé, oba wyrazy wiary, symbol i anafory, zawierają fragmenty odpowiadające poszczególnym Osobom Boskim³⁵⁷. Oddanie chwały Ojcu odpowiada prefacji, wspomnienie historyczności Jezusa Chrystusa – modlitwie ustanowienia i anamniezie, inwokacja Ducha Świętego nawiązuje do wspólnoty ciała Chrystusa³⁵⁸. Mimo że strona formalna reguł wiary i dawnych modlitw eucharystycznych jest odmienna, to są one jak naczynia połączone³⁵⁹. Dzięki temu to, co było wyznawane, było też adorowane, uroczyście głoszone, przeżywane i aktualizowane. Ten moment związku liturgii i symboli wiary okazał się niezwykle doniosły dla powstania wyznania wypracowanego w Nicei i otrzymującego ostateczny kształt w Konstantynopolu, potwierdzonego nieodwołalnie na Soborze Chalcedońskim. Związek kultu i liturgii z teologią poświadczony był postawami świętych teologów pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa.

W aspekcie apologetycznym najwiarygodniejszym przejawem duchowości chrześcijańskiej jest liturgia, ponieważ chrześcijanin nią żyjący, gdy wymagała tego od niego sytuacja, zamieniał świadectwo słowa na świadectwo życia i wtedy wyznanie wiary stawało się *martyrią*³⁶⁰. Liturgia nie tylko w tym aspekcie stanowiła podporę wewnętrznej wiarygodności chrześcijaństwa. Była ona świadomie przeżywanym miejscem teologicznym łączącym niebo i ziemię, dzięki któremu Logos Wcielony przenika całe stworzenie, co szczególnie uwidacznia się w materii sakramentów. Pierwsi chrześcijanie żyli zatem w przekonaniu, że modlitwa liturgiczna ogarnia każdy aspekt i odcień ludzkiego przeżywania wiary w świecie i człowieczej wrażliwości na harmonię i piękno stworzenia, w tym duchu tworzyli pierwszą chrześcijańską teologię³⁶¹.

³⁵⁶ Por. na temat sformułowania przez Euzebiusza z Cezarei tekstu przedstawionego Konstantynowi oraz jego poprawek, s. 240 niniejszej pracy.

³⁵⁷ Por. też: Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijański i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 91-92.

³⁵⁸ Bernard Sesboüé stwierdza, że Justyn Męczennik miał głębokie wyczucie odniesień wyznań w symbolu wiary i odpowiednich fragmentów modlitw liturgicznych. Por. Justyn Męczennik, *Apologia 1*, 65, 3 i 67, 2, tłum. *Apologia* [L], s. 75 i 77-78; Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 92.

³⁵⁹ Przenosimy określenie Bernarda Sesboüé zastosowane, jak się wydaje z kontekstu, do anafory eucharystycznych Wschodu i Zachodu, por. Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 92.

³⁶⁰ Por. s. 85 niniejszej pracy.

³⁶¹ Por. *Oriente lumen*, 11. Na bazie tego teologicznego przeświadczenia powstanie teologia interpretująca słowa *Credo* o Bogu stwórcy i władcy, czyli obrona chrześcijańskiego obrazu stworzenia, s. 106 nn. niniejszej pracy.

DUCHOWOŚĆ PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAN

Poprzednie paragrafy ukazały potencjał organizacyjny i dynamiczną żywotność nowo powstającej wspólnoty kultycznej, która samym swoim liturgicznym trwaniem pełniła funkcje apologetyczne i apologijne. Wyznaczony objawieniem cel zobowiązywał do dążenia do prawdy, która jest zbawieniem, co rozwijało werbalizację tego, co przeżywane w wierze. W ramach wspólnoty propagowane były postawy ściśle związane z relacjami do Boga i bliźnich, także do prześladowców. Opisane aspekty wyrazu wiary świadczą o swoistej duchowości, która warunkowała rozwój pierwszych gmin chrześcijańskich. Odczytanie struktury duchowej czasów poapostolskich nie jest łatwe ze względu na odległość czasową i szczupłość źródeł, jednak nie jest niemożliwe. Luigi Padovese rozpatruje postawy wiary pierwszych wieków chrześcijaństwa w czterech kategoriach, którymi są duchowość w pismach ojców apostoelskich, doświadczenie religijne u apologetów, duchowość męczeństwa i duchowość monastyczna³⁶². Tą ostatnią przyjdzie nam się zająć szerzej w dalszej części pracy, podczas omawiania okresu, gdy miała ona wielki wpływ na decyzje pozwalające przyjąć niebiblijny termin *ἁποούσιος*³⁶³.

Duchowość pierwszych chrześcijan wyznaczają wydarzenia, o których nie mamy wiele przekazów ani bezpośrednich, ani pośrednich. W jej odtworzeniu pomagają dzieła ojców apostoelskich odślaniające dostateczną liczbę jej elementów³⁶⁴. Widoczny jest silny przełom, który wyrażał się głoszeniem „nowego”, jednak zakorzenionego w „starym” (Mt 13,52). Duchowość judeochrześcijan związana była z judaizmem drugiej świątyni, na co wskazuje Jean Danielou³⁶⁵. Pisma zaliczane do tego nurtu duchowości wskazują na potrzebę wydobywania się ze starych form w duchu chrystologicznym. Chrześcijanin powinien żyć według „nowego stworzenia” (2 Kor 5,17). Jeszcze w drugiej połowie II wieku autor *Listu do Diogneta* twierdził, że konieczne jest oczyszczenie, by można było zostać uczniem „nowej doktryny”³⁶⁶. Podwaliną duchowości I i II wieku dla judeo- i poganochrześcijan były wydarzenia paschalne związane z realizmem męki Jezusa, ale też i z Jego zmartwychwstaniem. Polikarp żył wiarą w kogoś żyjącego, zmartwychwstałego³⁶⁷, uwielbiony Pan był dla niego tym, który nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał (Hbr 5,8). Jest to posłuszeństwo Ojcu, które leży u początku dookreślenia relacji Ojca i Syna

³⁶² Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 138-150.

³⁶³ Ruch monastyczny rozpoczął się pod koniec prześladowań i można nawet stwierdzić, że jest kontynuacją postaw, które groźba bezpośredniej i męczeńskiej śmierci „wymuszała”. Niemały wpływ na kształt duchowości monastycznej ma Bazyli Wielki, kontynuujący po Pachomiuszu tworzenie reguły monastycznej Kościołów Wschodu. Na temat tego, jak on i jego rodzina żyli tą duchowością por. s. 168 nn. niniejszej pracy oraz Jan Paweł II, *Orientalne lumen*, 9nn., dz. cyt.

³⁶⁴ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 138.

³⁶⁵ Jean G.M. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, dz. cyt., s. 389-390, 392.

³⁶⁶ Por. *Ad Diogneta*, II 1, tłum. *Do Diogneta*, s. 359.

³⁶⁷ Polikarp, *Epistula ad Philippenses*, II 1-2, PG5, [dalej: *Ad Philippenses*], tenże, *List do Kościoła w Filipi*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 192 [dalej: *Do Kościoła w Filipi*].

w Trójcy. Posłuszeństwo Bogu było rozumiane jako naśladowanie Chrystusa w sposób najradykałniejszy z możliwych. Ignacy Antiocheński, idąc eskortowany na pewną śmierć, błagał: *pozwołcie, bym naśladował mękę mojego Boga*³⁶⁸. Tę duchowość podtrzymywało też eschatyczne oczekiwanie bliskiego końca. Wymagało to od wiernych stylu życia, które było ciągłym oczekiwaniem, w czym praktyki ascetyczne bardzo pomagały. Oznaczało to postępowanie chrześcijan według ośmiu błogosławieństw³⁶⁹. Judeochrześcijanie wyrażali tę postawę w przeciwstawianiu sobie dwóch dróg: ciemności i światła. Droga światła to droga modlitwy skierowanej do Ojca przez Syna i z Synem obejmująca cały *dzień*, czyli każdy aspekt ludzkiego życia. W *Didache* mamy nakaz trzykrotnego odmawiania modlitwy *Ojcze nasz*³⁷⁰.

Zarówno autor *Listu do Diogneta*, jak i Ignacy Antiocheński byli Grekami bez kulturowych związków z judaizmem, podobnie Klemens Rzymski. Mimo że *nowinkarstwo* było w Rzymie deprecjonowane, głosili „nowość” orędzia, które niesło odmienne wymagania i źródła nadziei. Przede wszystkim jest uwolnieniem, dzięki Chrystusowi, od fatum i ślepego losu³⁷¹. Życie etyczne chrześcijan wyznaczało w tym czasie naśladowanie Chrystusa od krzyżowej śmierci po zmartwychwstanie, w ten sposób czcili Go jako uwielbionego Kyriosa i cierpiącego człowieka, a Kyrios (Κύριος) jest Synem Ojca, którego objawia. Wszystkie listy Ignacego tchną przekonaniem, że ideał chrześcijańskiego życia czerpie się z refleksji nad krzyżem Pana, a wątki te są obecne u Polikarpa, autora *Listu Barnaby* i Klemensa Rzymskiego³⁷². Ignacy Antiocheński całym swoim życiem chciał realizować pragnienie pójścia do Ojca przez wyzbywanie się miłości do rzeczy materialnych i rozwijanie w sobie ognia miłości do Boga Ojca³⁷³.

Co do swej istoty, zasady życia duchowego w obu środowiskach judeo- i poganochrześcijań były stałe, ale ich wyraz i argumentacja zmieniały się z powodu inkulturacji. Już w wizjach Hermasa zaczęło się łączenie nowości z odwiecznym trwaniem. Swoją wizję kobiety-Kościola opisał słowami: „*Sądzę że to Sybilla*” „*Mylisz się – rzekł – to nie ona*” „*A więc kto?*” – *zapytałem. „To Kościół” – oznajmił. Spytałem: „Czemu więc wygląda tak staro?” Odrzekł „Ponieważ został stworzony przed wszystkimi innymi, dla niego Bóg stworzył cały świat*”³⁷⁴. Dla świata kultury hellenistycznej i łacińskiej liczyło się to, co stare³⁷⁵. Każdej nowości bra-

³⁶⁸ Ignacy Antiocheński, *Ad Romanos* VI 1, tłum. *List do Kościoła w Rzymie*, s. 160.

³⁶⁹ Por. Polikarp, *Ad Philippenses*, II 3, tłum. *Do Kościoła w Filipi*, s. 192.

³⁷⁰ *Didachè*, VIII, 2-3, tłum. *Didache* [online].

³⁷¹ Na temat tego, jak chrześcijaństwo stawało się odpowiedzią na lęki i niepokoje początków nowej ery, por. s. 106 nn. niniejszej pracy.

³⁷² Por. szczególnie *Ad Romanos*, *Ad Trallianos*, por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 140.

³⁷³ Por. *Ad Romanos* VI, 2-3, tłum. *List do Kościoła w Rzymie*, s. 160-161.

³⁷⁴ Hermas, *Pastor*, wizja II, 4, tenże, *Pasterz*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, s. 35.

³⁷⁵ W dialogu Minucjusza Feliksa, *Okatawiusz*, autor wkłada w usta Cecyliusza apologię pogaństwa, rozpoczyna od argumentu, że religia Cesarstwa jest stara jak świat. Por. *Octavius*, 6, 1, PL

kowało autorytetów uwiarygodniających jej prawdziwość³⁷⁶. Ten aspekt wykorzystywali w swojej argumentacji apologety. Jan Paweł II, już w XX wieku, w liście *Tertio millennio adveniente* stwierdził: *W dziejach Kościoła „stare” i „nowe” zawsze są sobą głęboko zespolone. To co „nowe” wyrasta ze „starego”, to co „stare” odnajduje w „nowym” swój pełniejszy wyraz*³⁷⁷. Chrześcijaństwo, wchodząc w kulturowo inny świat, mieli zasadę, która pomagała w dialogu i kierowała ich duchowością w myśl Mt 13,52. Dzięki takiej interpretacji możliwe stało się apologetyczne wyjście ku ludziom ukształtowanym dzięki innemu dziedzictwu niż judaizm, nawet ten zhellenizowany. Kościół wychodzi do świata i przyjmuje za swoje ponaglenie z architrawy świątyni delfickiej Apollona: *Poznaj samego siebie*³⁷⁸. Im lepiej człowiek poznaje Boga, tym lepiej poznaje siebie³⁷⁹. Teofil Antiocheński w kontekście uzasadniania życia prawdziwie moralnego prowadzi dialog z pogańskim rozmówcą: *Lecz jeśli rzekłbyś: „Pokaż mi twego Boga”, ja odpowiedziałbym ci: „Pokaż mi twój człowieka, a ja pokażę ci mego Boga”*³⁸⁰. Tylko ci, których wiara jest żywa i którzy wznoszą się na wyższy poziom moralny, coraz lepiej poznają Boga. W przekonywaniu innych do takiego życia pomagała apologetom doktryna stoicka. Jej religijny optymizm korespondował z radością, którą niesło chrześcijaństwo. Pragnienie doświadczalnej obecności Boga wśród pogan, o czym powiemy szerzej w kolejnych paragrafach, pozwalało podkreślać, że Bóg chrześcijan jest bezwzględnie bliski. Minucjusz Feliks stwierdził: *Nie tylko działamy pod jego okiem, ale powinienem raczej powiedzieć, że współ z nim żyjemy*

3, [dalej: *Octavius*], tenże, *Oktawiusz*, tłum. Marian Szarmach, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1988, s. 23, [dalej: *Oktawiusz*].

³⁷⁶ Hermas, a potem św. Justyn wiązali chrześcijaństwo z objawieniami proroków i wykazywali, że jest ono najstarszą z religii, sięga początków świata. Podobnie Tertulian w swoim *Apologeticus* XIX, (tłum. *Apologetyk*, s. 83). Odwoływali się do tych kodów kulturowych, które dla ich słuchaczy były zrozumiałe. Działania te nie przetrwały próby czasu co do treści, natomiast są aktualne co do zasady pastoralnej, by szukać uzasadnienia wiary w takich pojęciach, które są nośne dla danej kultury czy epoki. Na temat zmiany wartości opozycji stare-nowe; przeszłość-przyszłość por. Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt., s. 65-71.

³⁷⁷ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 18, w: Opoka. Czytelnia, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html [przeoglądane 18.02.15].

³⁷⁸ Do tej sentencji odwołuje się Jan Paweł II i jest też łączona z tak zwanymi sentencjami siedmiu mędrców greckich. Połączone z nakazami umieszczonymi na steli na terenie świątyni w Delfach pozwoliło torować drogę relacji duchowej i poznawczej w rozwoju człowieka. Por. *Fides et ratio* 1; *Siedmiu mędrców*, dostępne w: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/siedmiu-medrcow;3974903.html> [przeoglądane 01.09.14].

³⁷⁹ Kościół od zarania żyje tą prawdą wypowiedzianą w ostatnich czasach przez Jana Pawła II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa*, 3, Warszawa, 2 czerwca 1979, dostępne w: <http://mateusz.pl/jp99/pp/1979/pp19790602d.htm> [przeoglądane 01.09.14].

³⁸⁰ Teofil z Antiochii, *Libri tres ad Autolyicum*, 24, PG 6, tenże, *Do Autolika*, tłum. Leszek Miśarczyk, w: *Pierwsi apologety greccy*, s. 385; por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 142.

(Dz 17,28)³⁸¹. Ta bliskość wpływa na życie moralne oraz przekonanie o przenikającym każdy element świata Bogu, który jest Ojcem posyłającym Syna³⁸². Potencjał apologetycznej duchowości chrześcijańskiej podkreślał autor *Listu do Diogneta*, formułując słynne zdanie: *Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie*³⁸³. Eschatyczne napięcie oczekiwania bliskiego końca przedradza się w wytrwałą pracę nad sobą, ponieważ autor listu stwierdził: *chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata*³⁸⁴. Ta myśl wspomagała rozwijanie się duchowości męczeńskiej i w późniejszym czasie duchowości monastycznej. Świat nie jest celem człowieka, jego celem jest prawdziwa i żywotna relacja z Bogiem na wzór relacji Ojca i Syna.

Początki chrześcijaństwa to życie pod mieczem Damoklesa³⁸⁵. W pierwszych dwóch wiekach wyznawcom Chrystusa groziło ciągle niebezpieczeństwo uzależnione od kaprysów popólstwa czy namiestnika danej prowincji. Według ogólnych zasad, znanych z korespondencji Trajana i Pliniusza oraz komentarza Tertuliana, obowiązywał reskrypt „nie wolno być chrześcijaninem”³⁸⁶. Nie należało wyszukiwać chrześcijan ani wierzyć anonimowym donosom, podpisane donosy należało respektować. W Cesarstwie Rzymskim nie było funkcji oskarżyciela publicznego (prokuratora), szukaniem przestępców zajmowali się ludzie prywatni z obowiązku społecznego lub dla własnej korzyści³⁸⁷. Tertulian wskazywał na brak konsekwencji w takich ustaleniach, stąd – zgodnie z prawem Rzymian – przekonywał o niewinności chrześcijan³⁸⁸.

Gdy rozpoczęły się systematyczne prześladowania cesarskie III wieku, chrześcijan dotykało męczeństwo nie tylko śmierci, ale też przejawiało się przez pracę w kopalniach i kamieniołomach. Niejednokrotnie, poza pozbawianiem ich majątku, dodatkowo byli skazywani na te prace³⁸⁹. Zapał misyjny powodował, że bro-

³⁸¹ Minucjusz Feliks, *Octavius*, 32, 9, tłum. *Oktawiusz*, s. 68. Podobnie Teofil i Arystydes w swoich dziełach ujmują tę tematykę.

³⁸² W tym punkcie widać wysiłek inkulturacji, który zaowocuje kosmiczną wizją rozoznania Boga Trójjedynego. Grecy mniej zatrzymują się na nowości prawdy, że Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa i naszym, podkreślają ideę Boga Ojca władcy kosmosu, który jako οἰκόνομος buduje dom (oikos) dla swego stworzenia. Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 71; też Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 143.

³⁸³ *Ad Diognetum*, VI, 1, tłum. *Do Diogneta*, s. 365.

³⁸⁴ *Ad Diognetum*, VI, 3, tłum. *Do Diogneta*, s. 365.

³⁸⁵ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 144.

³⁸⁶ Por. Listy: *Pliniusz do Trajana*, *Trajan do Pliniusza*, tłum. w: *Pświad.*, s. 391-395, *List Hadriana do Minucjusza Fundatusa*, tłum. tamże, s. 396-397; Tertulian, *Apologeticus* II, 6-9, tłum. *Apologetyk*, s. 10-11, *Pświad.*, s. 395-396.

³⁸⁷ Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Kalendarium cesarstwa rzymskiego*, dz. cyt., s. 169-170; Leszek Misiarczyk, *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, dz. cyt., s. 16-48.

³⁸⁸ Por. Tertulian, *Apologeticus* II, 6-9, tłum. *Apologetyk*, s. 10-11.

³⁸⁹ Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 263, też, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 527.

niąc własnej tożsamości, chrześcijanie narażali się na wszelkie prześladowania (2 Tm 3,12)³⁹⁰. Akta spisane, które dotarły do naszych czasów, mają status różnej wiarygodności. Są wśród nich zapisy przewodów sądowych³⁹¹ oraz relacje naocznych świadków³⁹², a także późniejsze dokumenty hagiograficzne będące wyrazem podziwu, mające wartość w znacznym stopniu dydaktyczną, a mniej historyczną³⁹³. Duchowość przenikająca z kart tych tekstów kładzie silny nacisk na naśladowanie Chrystusa. Słowa Pana: *Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować* (J 15,20), dawały oparcie w trudnych chwilach. Trzeba mocno podkreślić, że nikt nie wymagał męczeństwa, ale postawy gotowości, by je przyjąć. Nikt nie miał zgłaszać się sam, a nawet każdy powinien raczej, na ile to możliwe, unikać bezpośredniej konfrontacji. Augmentacja była na wskroś zgodna z nakazem miłości nieprzyjaciół. Swym lekkomyślnym pójściem na męczeństwo chrześcijanin obciążał siebie grzechem swego kata. Wielkie rozeznanie potrzeb i niebezpieczeństw wykazał św. Cyprian z Kartaginy, o czym już wspomniano wyżej.

Życie w duchu chrześcijańskim wymagało roztropności i pełnego rozeznania. Poszukiwano prawdy nie tylko filozoficznej, ale też egzystencjalnej wobec pozornej bezsilności Boga. Męczennicy mieli w sobie radość trudną do zrozumienia nawet w dzisiejszych czasach, opartą na świadomości przywileju pełnego naśladowania Chrystusa i Jego relacji do Ojca³⁹⁴. Męczeństwo dobrze rozumiane łączyło się z największą nadzieją zbawienia, czyli osiągnięcia prawdy. Święty Cyprian pisał: *Ten, kto raz zwyciężył śmierć może ją zwyciężyć w każdym z nas*³⁹⁵. Relacja Chrystusa z Ojcem w życiu i śmierci męczenników przekładała się na relację Syna

³⁹⁰ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 144-147; por. Tomasz Terlikowski, *Wspólnota zbudowana na krwi*, dostępne w: <http://www.fronda.pl/a/tomasz-terli-kowski-wspolnota-zbudowana-na-krwi,45671.html?part=2> [przełgądane 18.06.15].

³⁹¹ *Martyrium s. Iustini et sociorum*, tekst gr. w: *Ausgewählte Märtyrerakten*, wyd. Rudolf Knopf, Tübingen, J.C.B. Mohr 1913, s. 16-18, *Akta męczeńskie św. Justyna i towarzyszy*, tłum. Arkadyusz Lisiecki, w: Wstęp, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926, s. XXIII-XXV oraz *Akt świętych męczenników Justyna i Towarzyszy*, dostępne w: <http://brewiarz.pl/indeksy/pokaz.php?id=6&nr=102> [przełgądane 01.05.13]; *Acta martyrum Scillitanorum*, w: *The Scillitan Saints and the Pauline Epistles*, trans. Bonner Gerald, "The Journal of Ecclesiastical History" 7, nr 2, 1956, s. 141-146, tłum. *Akta męczenników Scyllitańskich (180 r.)*, w: ALP 1, s. 137-138.

³⁹² *Ecclesiae Smyrnensis, Epistola circularis, Martyrio sancti Policarpi*, PG 5, *Męczeństwo św. Polikarpa*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, s. 133-136; oraz w: *Pświad.*, s. 201-214; *The Passion of SS. Perpetua and Felicity, MM: a new edition and translation of the Latin text, together with the sermons of St. Augustine upon these saint*, red. Walter Shewring, tekst łaciński i grecki dostępne w: http://www.earlychurchtexts.com/main/perpetua/passio_of_perpetua_01.shtml [przełgądane 01.05.13], oraz tekst łaciński dostępne w: <http://www.thelatinlibrary.com/perp.html> [przełgądane 04.01.16], tenże, *Męczeństwo Perpetuy i Felicity*, w: ALP 1, s. 138-142; *Męczennicy Lugduńscy*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, V, 1-3, tłum. *Historia kościelna*, s. 192-210 oraz *Męczennicy Lyonscy*, w: *Myśl wczesnochrześcijańska*, dz. cyt., s. 31-40, [zawiera opis źródeł i komentarz Leona Nieściora].

³⁹³ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 144-145.

³⁹⁴ Por. tamże, s. 145.

³⁹⁵ Cyprian z Kartaginy, *Epistularium*, 10, 3, tłum. *Listy-C*, s. 48.

z chrześcijanami. Oni, zjednoczeni z Nim tak, że to On w nich cierpi i zwycięża, pokonują demona powodującego prześladowanie³⁹⁶. Jak wielki apologetyczny i apologetyczny wpływ miała ta duchowość na ówczesnych mieszkańców Imperium, opiszemy w kolejnych paragrafach. Warto jednak zauważyć, że przeżywana, ale jeszcze niezwerbalizowana podwójna relacja Syna z Ojcem i Syna z przybranymi dziećmi Boga przyczyni się do sformułowań soborów w Nicei, Konstantynopolu i Chalcedonie³⁹⁷. Przekazane w liturgicznych formułach idee pozwalają na twierdzenie, że wiara Kościoła w swej istocie od zarania po dzień dzisiejszy nie uległa zmianie. Jest to ważny argument apologetyczny mimo swej ogólności, pozwalający tworzyć kolejne argumenty świadczące o wiarygodności chrześcijaństwa³⁹⁸.

Pisarze wczesnochrześcijańscy w swoich dziełach, podobnie jak teksty Nowego Testamentu, przedstawiają wiarę zakorzenioną w ludzkim doświadczeniu kierującą się określoną duchowością. Na tej bazie rodzi się teologia, która jest teologią *w drodze*. W mówieniu o Trójcy operuje jeszcze zarówno modelem diady, jak i triady. To etap, na bazie którego kolejni teologowie zbudują chrześcijańską refleksję o Istocie Boskiej, przyczynią się do opisu historiozbowczego działania Trójcy w języku kultury Imperium Romanum. Przedstawione w swym rozwoju poglądy teologiczne ukazują zmagania w konkretnej rzeczywistości o język wyrażający ludzkie doświadczenie wiary. Są to przede wszystkim zmagania w duchu apologetycznym, w kolejnych zaś latach walka o język wiary najsilniej będzie się toczyć w kontekście stawiania odporu herezji. Będzie o tym mowa w kolejnych rozdziałach³⁹⁹.

*

Podsumowując przedstawione aspekty wiary Kościoła, możemy stwierdzić, że *regula wiary i życia chrześcijańskiego* ujawniała się w samoświadomości wspólnoty jako poczucie jedności, które jest obrazem odczytanego z objawienia przekonania, że Bóg jest jeden i jedyny. Dzięki temu stworzono warunki weryfikacji prawdy odczytanej z objawienia, która trwa w jednym Kościele prowadzonym przez jedną hierarchię, sięgającą jawnie do nauczania apostołów, czyli pierwszego doświadczenia wiary chrześcijańskiej. Przedrefleksyjna prawda o Bogu Trójjedynym wyrażała się w przekonaniu, że Kościół jest jeden, tak jak jeden jest Bóg. Jest on zorganizowany wokół hierarchii na mocy sukcesji apostołowej i jako instytucja strzeże kerygmatu, czyli prawdy objawionej przyniesionej przez dzieła

³⁹⁶ Por. Justyn *Apologia* 2, 2, tłum. *Apologia* 2 [M], s. 91-92; Euzebiusz, *Historia Ecclesiae*, V, 1, 29nn., tłum. *Historia kościelna*, s. 200.

³⁹⁷ Por. John N.D. Kelly, stwierdza: *Najwcześniejsi pisarze [...] Ojcowie apostołscy, wydają się raczej świadkami tradycyjnej wiary, niż interpretatorami starającymi się ją zrozumieć*. Zob. *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 76.

³⁹⁸ Por. Marian Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, dz. cyt.

³⁹⁹ Por. część II niniejszej pracy s. 127 nn.

Jezusa z Nazaretu zwanego Chrystusem. Wspólnota wiary żyje przekonaniem, że pierwszym i podstawowym jej zadaniem jest sprawowanie kultu skupionego wokół uobecniania wydarzeń zbawczych i działania Chrystusa w sakramentach⁴⁰⁰. W tak zorganizowanym Kościele jest możliwe trwanie w jednej wierze i dawanie świadectwa poprzez każdy wymiar ludzkiego życia, również intelektualny, dzięki czemu z kerygmatu wyłania się teologia. Jedność wiary i jej werbalny wyraz krystalizują się w sposób szczególny dzięki sprawowaniu liturgii i życiu modlitewnemu i przez nie. Przedrefleksyjna teologia jest głęboko osadzona w liturgii i modlitwie. Od strony formalnej każda liturgia jest lokalna, sprawowana cyklicznie i sakramentalna, z Eucharystią w centrum wszelkiego kultu. Na Eucharystię jako centrum i źródło życia chrześcijańskiego wskazują już najstarsze dokumenty: *Didache* i *Tradycja apostołska*. Wymaga się, by wspólnota troszczyła się o tych, którzy chcą przyjąć chrzest, i dbała o ich przygotowanie, co wymusza powstanie szkół katechetycznych. Eucharystia wyznacza zasady życia chrześcijańskiego według potrzeb duszpasterskich, zarówno dla tych, którzy już dążą do doskonałości, jak i dla tych, którzy upadli, ale szczerze tego żałują. Zgodnie z rozeznaniem płynącym z życia Eucharystią Kościół opracowuje zasady życia chrześcijańskiego⁴⁰¹.

Według tych zasad chrześcijaństwo stawało wobec niepokojów i trosk mieszkańców Imperium. Przebijało się poprzez niechęć i oszczerstwa oraz prześladowania. Od przełomu II i III wieku Kościół odważnie wychodził naprzeciw potrzebom świata i dokonywał ostatecznej, śmiałej inkulturacji, czyli przełożenia historyczno-zbawczego języka Biblii na kosmologiczne wyczucie świata Greków, z zachowaniem przesłania objawienia. Walka o prawdę Bożego przesłania w tej interpretacji była tłem i środowiskiem, w którym możliwe stało się przyjęcie idei *ὁμοούσιος*.

⁴⁰⁰ Por. KK 9.

⁴⁰¹ Por. Hipolit Rzymski, *Apostolica traditio*, tłum. *Tradycja apostołska*, dz. cyt., s. 145-169; *Didachè*, tłum. *Didache* [online].

KOŚCIÓŁ WOBEC IMPERIUM RZYMSKIEGO

WIARA W BOŻĄ WSZECHMOC – DRUGI ETAP INKULTURACJI

ŚWIAT POGAŃSKI

Nie można pominąć faktu, że niezależnie od czasów i miejsc chrześcijaństwo potrafi i potrafiło wydobyć to, co najlepsze z danej kultury, i przetworzyć lub usunąć to, co od Boga oddalało⁴⁰². Gerald O'Collins w swojej interpretacji zadań teologii fundamentalnej podkreśla, że zajmuje się ona objawieniem w Jezusie Chrystusie, ale nie mniej ważny i doceniony przez niego jest przekaz tej prawdy i jej interpretacja⁴⁰³. Natomiast, jak przekonuje Hans Waldenfels, współcześnie teologie kontekstualne przez swoją misyjną otwartość zwracają uwagę na konkretne potrzeby człowieka, jego kulturę, podkreślając pierwszeństwo ortopraksji nad ortodoksją⁴⁰⁴. W czasach pierwszych chrześcijan również najważniejszym problemem było znalezienie sposobu włączenia prawd Bożych w całość życia ludzkiego, zwłaszcza w troski i niepokoje każdego dnia⁴⁰⁵. Dopiero od czasów Konstancy na ortodoksja zaczęła stawać się w pewnym sensie najważniejsza w przekazie⁴⁰⁶. W tym duchu, szukając patrystycznych źródeł teologii kontekstualnej, cofniemy się do czasów pierwszych chrześcijan. Przedstawimy pogański świat wierzeń, przekonań, a szczególnie obaw i poszukiwań pierwszych trzech wieków, oraz przykłady inkulturacyjnych odpowiedzi myślicieli chrześcijańskich od judeochrześcijan po Orygenesa⁴⁰⁷. W wybranych teologiach widać szczególne zwrócenie uwagi na rozmówcę, do którego były kierowane wczesne apologie. Wiara wyznawana życiem i w liturgii, w zderzeniu z religijną kosmologią świata helleńskiego, stała się wobec trudnego zadania obrony biblijnej wizji stworzenia, wiary we wszechmoc-

⁴⁰² Por. Karol Klauza, *Uniwersalizm chrześcijaństwa*, w: *Leksykon*, s. 1288-1289.

⁴⁰³ Por. Gerald O'Collins, *Fundamental theology*, dz. cyt., s. 208-224.

⁴⁰⁴ Hans Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. Antoni Paciorek, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1993; Henryk Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej „demonstratio catholica”*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 2, 2007, s. 131-132.

⁴⁰⁵ Por. Basil Studer, *Rozumowe poznawania Biblii*, w: *Historia teologii*, s. 504.

⁴⁰⁶ Por. David J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej: zmiany paradygmatu w teologii misji*, tłum. Robert Miecz, Konstanty Wiazowski, Maciej Wilkosz, Katowice, Wydawnictwo Credo 2010, s. 446-447.

⁴⁰⁷ Używamy pojęć wypracowanych przez współczesną teologię, co pozwala nam ukazać aktualność wczesnej teologii chrześcijańskiej i podkreślić zasadność badań na bazie tradycji i Tradycji.

nego *stworzyciela nieba i ziemi*. Tego, który panuje nad losami świata i ludzi, ponieważ niebo, księżyc i gwiazdy są Mu posłuszne jako swemu Stwórcy (Rdz 1).

Tym, co pchało ludzi Cesarstwa w objęcia różnych bóstw Wschodu, była ich wiara w fatum, któremu nawet bogowie podlegają. To było źródło niepokojów i poszukiwań, by obłaskawić nieprzychylną Fortunę przez poddanie się silnym bóstwom lub dzięki misteryjnym wtajemniczeniom nawet w czasach widocznej potęgi Cesarstwa. Chrześcijanie, jeśli chodzi o przekonania pogan, nie musieli propagandowo walczyć z kultem cesarza czy Romy, choć byli za to prześladowani. Ten lojalnościowy kult był w swej duchowości martwy i nie zaspokajał pragnień egzystencjalnych. Celem wyznawców Chrystusa było przekonanie do przyjęcia wiary w Boga, którego objawia Jezus, Syn Boży w Ewangeliach. U synoptyków Jezus z Nazaretu nie mówił o sobie w ten sposób, oprócz sugestii przed Sanhedrynem (Mt 26,63-64), ale Ojciec w teofaniach świadczył o Nim przy chrzcie i na górze Tabor (Mk 1,11; Mk 9,7)⁴⁰⁸. Piotr Apostoł wyznał, że Jezus jest Mesjaszem. Rozumienie tych tytułów należało przełożyć i dopracować tak, by ci, którzy nie żyli w historiozobawczej kulturze Izraela, również mogli na swój sposób wyznać, że Jezus Chrystus jest Bogiem. Zanim można było wyrazić wiarę słowami *Credo* z Nicei, trzeba było dopracować pełny kontekst, który pozwolił wierze Kościoła oddzielać Jezusa Chrystusa jednoznacznie od proroków czy innych ubóstwionych ludzi. Zakładamy, że zrodzona w ogniu walki, z przekonaniem o fatum i nieprzewidywalnym złym losie, kulturowa interpretacja wiary przyczyniła się do rozwoju teologii przez poszukiwanie interpretacji relacji Ojciec-Syn, ostatecznie wypracowującej określenie, że Syn jest współistotny Ojcu.

Do jakiego stanowiska skłaniali się pierwsi chrześcijanie, które interpretacje uznali za najbardziej nośne i jakie odnosili sukcesy? Nie mamy wielu świadectw indywidualnych nawróceń z początków chrześcijaństwa. Między opisem nawrócenia Pawła Apostoła a świadectwem danym przez Augustyna i opisem przeżyć Grzegorza z Nazjanzu mija ponad 300 lat, w których świat śródziemnomorski stał się chrześcijański⁴⁰⁹. Wyrażanie emocji w kontekście przemijających zdarzeń, opisy stanów świadomości w strumieniach myśli, nie odpowiadały mentalności tamtych czasów⁴¹⁰. Ani poganie, ani później chrześcijanie nie odczuwali potrzeby zasta-

⁴⁰⁸ Wyznania uzdrowionych dotyczące Jezusa z Nazaretu, zawarte w Ewangeliach, można uznać za antycypację wyrazu przyszłej wiary Kościoła w Bóstwo Syna. Natomiast przyzwolenie Chrystusa, by chrześcijanie nazywali Boga Ojcem, może być rozpatrywane jako przeżyciowa podstawa relacji określonej na soborze w Chalcedonie z zastosowaniem pojęcia *ἰσοουσιος* przy nazywaniu podwójnych relacji: Ojciec-Syn-Człowiek. Ukazuje to biblijne zakorzenienie znaczeń filozoficznego pojęcia. Por. przypis 461, s. 106 niniejszej pracy.

⁴⁰⁹ Augustyn, *Confessionum*, PL 32, kol. 659-868, tenże, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków, Znak 1998; Grzegorz z Nazjanzu, *De vita sua*, PG 37; tenże, *Opowieść o moim życiu*, tłum. Anna M. Komornicka, Poznań, W drodze 2003.

⁴¹⁰ Zainteresowanie tego typu literaturą jest charakterystyczne dla kultury europejskiej XIX i XX w. Charakterystycznym przykładem opisanego *strumienia świadomości* jest powieść *Ulisses* Jamesa Joyce'a. Badania nad religiami, dzięki odejściu od redukcjonistycznych ujęć psychoanalizy

nawiania się nad kolejnymi etapami przeobrażeń wewnętrznych, choć wymagały one pełnego przewartościowania świadomości. Badania aktu wiary są utrudnione przez postawę konwertytów, którzy emocjonalnie i racjonalnie bardzo mocno odcinali się od pogańskiej przeszłości. Jako przykład Ewa Wipszycka podaje, że historyk ze zdumieniem patrzy na pewnego rodzaju amnezję wobec wiary pogańskiej nawróconego⁴¹¹. W szczególny sposób widać to w pismach apologetów. Nabywają niejako wrogiego dystansu do własnej przeszłości⁴¹². Jednak badania historyków i teologów religii pozwalają na prawdopodobne rekonstrukcje z materiałów pośrednich⁴¹³.

Przed wszystkim trzeba przeciwstawić się stereotypowi, że chrześcijaństwo najpierw docierało do ludzi biednych i niewolników. Nowa wiara od początku miała wśród swoich wyznawców ludzi ze wszystkich warstw społecznych. Podział czasowy na wiarę ludzi prostych, a dopiero potem wiarę bogatszych i intelektualistów nie ma już uzasadnienia historycznego. Przekonanie to można też poprzeć faktem, że już wśród uczniów Jezusa czy później wśród nawróconych przez Pawła Apostoła byli ludzie ze wszystkich ówczesnych warstw społecznych⁴¹⁴. Kryzys religijny sprzyjający konwersji osiągał wszystkich szczebli drabiny społecznej, choć łatwiej ulegały mu kobiety⁴¹⁵.

Mimo trudności na bazie historii i teologii religii można ukazać rozeznane przyczyny, dla których ówczesni mieszkańcy Cesarstwa uznawali, że chrześcijaństwo jest wiarygodne⁴¹⁶. Można też pokazać ich wewnętrzne potrzeby i proces inkulturacji, który stał się bazą dla *przepisania* historiozbowczego przesłania Biblii na język zrozumiały dla religijno-filozoficznej mentalności, uznającej prawdę, dobro i piękno oraz sprawiedliwość za najwyższe wartości.

na rzecz psychologii humanistycznej i psychologii głębi, mimo braku bezpośrednich źródeł pozwalają na kompetentne wnioski w ramach psychologii religii. Por. Marian Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa, Verbinum 2007, s. 33-36.

⁴¹¹ Szlachetnym wyjątkiem są dzieła Justyna Męczennika, choć są w nich stylizacje opierające się na ówczesnych stereotypach literackich, sytuacjach modelowych. W tym aspekcie por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 77-79.

⁴¹² Por. tamże, s. 77.

⁴¹³ Niemalą udział w tych badaniach można też przypisać psychologii religii, por. David M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, tłum. Przemysław Jabłoński, Małgorzata Sacha-Piekło, Paweł Socha, Warszawa, WSZiP 1999; *Duchowy rozwój człowieka, fazy życia, osobowość, wiara, religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. Paweł Socha, Kraków, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000.

⁴¹⁴ Uczniami jego byli dostojnicy Nikodem, Józef z Arymatei, bogata właścicielka Maria z Magdali czy synowie ówczesnego przedsiębiorcy, jak Jan i Jakub. Paweł dostosowywał się do swych uczniów zarówno w odniesieniu do stanu intelektualnego, jak i materialnego, co z retoryczną swadą opisał w jednym z swoich listów (Flp 4,12).

⁴¹⁵ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 76; zob. esej: *Kościół a kobiety*, w: tamże, s. 269nn.

⁴¹⁶ W tym duchu wypracował swoją koncepcję teologii fundamentalnej Jerzy Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice, KsJ 2002, s. 15.

Rozpatrując wiarygodność Kościoła w teologii fundamentalnej w aspekcie nauczania Jana Pawła II, można zauważyć jedną z przewodnich myśli papieża, który woła: *nie lękajcie się*. Kościół, przekazując historyczne objawienie, uwalniał i uwalnia ludzi od lęku przed przyszłością i wiarą w ślepy los czy fatum⁴¹⁷. Można za przekonującą uznać tezę, że była to jedna z ważnych przyczyn wzrastającej popularności chrześcijaństwa, szczególnie od III wieku⁴¹⁸. Trzeba jednak przyznać, że nie da się tej tezy w bezpośredni sposób wyprowadzić z dzieł pierwszych apologetów. Część informacji o kondycji religijnej Imperium przedstawiliśmy w pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału, ukazując religię państwową, wobec której sprzeciw chrześcijan powodował brak zrozumienia, plotki i oszczerstwa, a ostatecznie prześladowania⁴¹⁹. Religioznawcy stwierdzają, że religijność mieszkańców Cesarstwa nie wyczerpywała się w kulcie państwowym już w czasach w pryncypatu, mimo zadowolenia z czasów określanych jako *pax Romana*⁴²⁰. Później w czasie przemian między II i III wiekiem pojawiły się niepokoje, okres ten nazwano w historii *the age of anxiety*, wiekiem niepokoju⁴²¹. Ten duchowy niepokój przyczynił się w znacznej mierze do rozprzestrzenienia misteryjnych religii Wschodu, mających charakter jednocześnie uniwersalistyczny i indywidualistyczny, którego nie miała religia państwowa ani religie greckie czy rzymskie⁴²². Wierzenia ludzi Imperium w aspekcie wiary w ślepy los nie mają bogatej literatury, jako że częściej przedstawia się kult konkretnego bóstwa i jego przemiany niż analizę nieuchwytnego przeczucia, że moje życie nie należy do mnie. Nie ma jednak sprzeciwów wśród badaczy religii wobec określania ludzi czasów Imperium jako *homo capax Dei*⁴²³. Trudno się dziwić, że kierowali się w stronę religii

⁴¹⁷ Krzysztof Kaucha wskazuje na te wątki w swojej pracy: *Wiarygodność Kościoła, w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2008, s. 46, 257, 262.

⁴¹⁸ Tego typu opinie w czasie dyskusji na zjazdach Sekcji Patrystycznej wygłaszał o. Henryk Pietras.

⁴¹⁹ Por. s. 36 nn. niniejszej pracy.

⁴²⁰ Jest to czas od panowania władców od Cezara Augusta do Aleksandra Sewera. Kolejny etap to kilkudziesięcioletni czas kryzysu Imperium zakończony dwustuletnim dominatem, od panowania Dioklecjana. W roku 476 r. upada Cesarstwo Zachodnie, ale Imperium trwa na wschodzie jako Bizancjum do 1453 r. Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 5.

⁴²¹ W literaturze określany też jako *czas kryzysu Cesarstwa*. Termin wprowadzony przez Erica Robertsona Doddsa w wydanej w 1965 r. pracy pt. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, University Press 1965 oraz Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 194; Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt.

⁴²² Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 20-22; Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 973-977.

⁴²³ Dyskusję na temat zasadności przyjmowania terminów *homo religiosus*, *homo capax Dei* w dawnej teologii i apologetyce w kontekście poszukiwań genezy religii, por. Marian Rusecki, *Trak-*

orientalnych, ponieważ one, choć w sposób cząstkowy, pozwalały mieć nadzieję na godne i wolne życie wobec nieprzychylnego losu tu na ziemi i potem w życiu przyszłym⁴²⁴. Dzięki stosunkowo wczesnej hellenizacji miały dużą siłę oddziaływania. Zagubiony i niemający świadomości władzy nad swym losem człowiek chciał ubłagać siły, które odpowiadały za jego przeznaczenie, i zyskać ich przychylność. Już w świecie klasycznej mitologii greckiej, jako próba interpretacji nieszczęść spotykających człowieka czy wspólnoty, pojawiło się pojęcie *mojry*. Grecki termin μοίρα oznacza *przydział, udział, część, dołę, los, przeznaczenie* i pierwotnie, jako bezosobowa i abstrakcyjna idea filozoficzna, wyrażał przekonanie, że człowiek podlega prawom świata⁴²⁵. Według Greków makrokosmos góruje nad mikrokosmosem, jakim jest człowiek, i ten musi się poddać przypisanemu mu losowi. Każdy, zarówno człowiek, jak i bogowie, ma swoją niezależną i niezmienną mojrę, całkowicie niepodlegającą jego woli⁴²⁶. Mojry określały długość życia, w szczęściu lub nieszczęściu. Z czasem ta bezosobowa siła zaczęła przyjmować postać jednego czy jeszcze później trzech bóstw. W poematach Homera znajdujemy już uosobione Mojry-Przędki (Κλώθεε), ale występuje też jedna indywidualna mojra, wobec której człowiek jest bezsilny. U Hezjoda pojawiają się trzy siostry, przędki losu, które czuwają nad losem każdego, są to Kloto, Lachesis i Atropos, córki Nocy, czasami przedstawiane jako córki Zeusa i Temidy. Ważne dla nas jest skonstatowanie, że niektóre źródła starożytne ukazują je jako córki bóstwa dającego początek całemu kosmosowi, czyli jako córki Chaosu, Kronosa, Uranosa lub Gai⁴²⁷. Wskazuje to na bardzo pierwotne przekonanie o powstaniu świata i siłach nim rządzących zarówno w wymiarze boskim, jak i ludzkim. Mojry jawią się jako wcześniejsze niż bogowie Olimpu greckiego czy Panteonu rzymskiego. Ich właściwości tkwią w ludzkim przekonaniu o nieubłaganej konieczności. W świecie łacińskim Mojra zostaje utożsamiona z Parką, wcześniej znaną jako bogini narodzin, za mitologią grecką powstaje też wyobrażenie trzech Parek związanych z najważniejszymi etapami życia człowieka⁴²⁸. W świecie helleńskim i hellenistycznym religia i filo-

tat o religii, dz. cyt., s. 225-229; Zofia Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” nr 37-38, 1989-1990, z. 1, s. 239-255.

⁴²⁴ Religie te miały inny misteryjny charakter niż poznane w Grecji misteria eleuzyjskie, do których Rzymianie zostali dopuszczeni. Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 195-197.

⁴²⁵ Por. Krzysztof Narecki, *Mojry*, w: EKat, t. 13, kol. 50.

⁴²⁶ Nawet wszechwładny Zeus musiał swoją wolę naginać do tak określonego losu wszechświata i żyjących w nim ludzi.

⁴²⁷ Połączenie kilku tradycji w kulturowych przemianach daje interpretację, że złączone z Mojrami Fatum jest córką Chaosu i Nocy. Por. Stanisław Langosz, *Fatum*, w: EKat., t. 13, s. 50.

⁴²⁸ W obrazach czy rzeźbach przedstawiane są jako matrony z kądzielą, wagą, nożycami albo zwojem papirusu. Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1985, s. 833; dostępne płatnie w: Scribd; dostępne w: <https://pl.scribd.com/doc/139948023/Kopali%C5%84ski-W%C5%82adys%C5%82aw-S%C5%82ownik-mitow-i-tradycji-kultury> [przełądane 18.02.15].

zofia opisywały ten sam światopoglądowo świat bez poznawczych napięć. Platon w swojej filozofii również uwzględnił siłę wszechświata i tak jak Ajschylos, twórca tragedii greckiej, podaje, że Mojry są córkami Ananke, bóstwa nieuchronnej konieczności. Grecka bogini Ananke jest boginią przeznaczenia, czyli tego, co ma być, w świecie łacińskim przyjmuje imię bogini Fatum⁴²⁹. Łączy się z ludzkimi mojrami o tyle, że to, co przepowiedziane czy zarządzane przez bogów, nie może się sprzeciwić przeznaczeniu wyznaczonemu przez Mojry czy Parki. Fatum w Rzymie było przedstawiane i doświadczane jako zły los, nieszczęście, nieodwołalna konieczność⁴³⁰. W procesie rozwoju cechy i właściwości Fatum, Parki i Mojry były upodobniane i łączyły się też z wyroczniami, takimi jak Sybilla⁴³¹. W pierwszym etapie kultur Grecji i potem Rzymu znaczącą rolę jako kategorie religijno-filozoficzne w formowaniu się antycznej teorii tragizmu, w którym człowiek nie miał wpływu na swój los, odegrały główne aspekty przedstawionych wyżej wierzeń. Mojry nie doczekały się poświęconego im mitu, jednak odgrywały ważną rolę w mitach związanych z innymi bóstwami⁴³². Zły los uosabiała wspomniana już bogini grecka Ananke⁴³³. Natomiast przypadek, ślepy los szczęścia i nieszczęścia związany był z boginią Tyche⁴³⁴. Według niektórych historyków nieczczona w epoce klasycznej Tyche zyskała popularność w epoce hellenistycznej i przybrała cechy łacińskiej Fortuny. Jej wizerunek to ślepa kobieta ze sterem i rogiem obfitości⁴³⁵. W czasie gdy prześladowane chrześcijaństwo było jeszcze na etapie przed-

⁴²⁹ Władysław Kopaliński stwierdza, że fatum to: *to, co powiedziane; to, co przepowiedziane, zarządzane przez bogów; przeznaczenie; zły los; nieszczęście*, por. *Słownik mitów i tradycji kultury*, dz. cyt., s. 275.

⁴³⁰ Jednak Wergiliusz, wskrzeszając w *Eneidzie* wierzenia pierwotne, stoi na stanowisku, że Fatum to najwyższa wola boska, która przy pomocy bogów rządzi światem, i tej spersonifikowanej sile Rzym zawdzięcza swoją wielkość. Religijność poety była jednak daleka od tradycyjnej, raczej zbliżała się do henoteizmu. Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 119.

⁴³¹ Por. Stanisław Langosz, *Fatum*, w: EKat., t. 5, kol. 74 oraz odpowiednie hasła: Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, dz. cyt., s. 275.

⁴³² Por. Krzysztof Narecki, *Mojry*, w: EKat., t. 13, kol. 50.

⁴³³ Ananke w Grecji epoki klasycznej jest jednym z pierwotnych bóstw. Przykładem takiego pojmowania losów ludzkich jest historia Edypa z tragedii greckiej Sofoklesa. (Por. *Słownik teatralny – AICT Polska*, dostępne w <http://www.aict.art.pl/sownik-teatralny/id.fatum/i.html> [przeglądane 01.09.14]), natomiast w mitologii rzymskiej nazywana była Necessitas i Horacy wspomina, że kroczy przed Fortuną, por. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, dz. cyt., s. 509; Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, dz. cyt., s. 39.

⁴³⁴ Tyche nabrała znaczenia w czasach Aleksandra Macedońskiego, w okresie upadku wielowiekowego porządku greckich miast-państw. Kult Tyche, której ryt nigdy nie był zbyt wyrazisty, potem popularny jako kult Fortuny, a następnie helleńskiej Izydy był wyrazem potrzeby opieki, wybawienia od złego losu i pragnienia zbawienia tutaj i po śmierci. Por. *Mała encyklopedia kultury antycznej: A-Z*, red. Zdzisław Piszczek, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, s. 268, 349, 770; Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, dz. cyt., s. 1216.

⁴³⁵ Fortuna-Tyche była patronką wielu miast, w tym Antiochii i Aleksandrii, por. *Fortuna*, w: *Mała encyklopedia kultury antycznej*, dz. cyt., s. 770 oraz Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, dz. cyt., s. 292.

pojęciowej teologii, kształtował się też literacki obraz *tyche* jako pojęcia. Była to siła z ludzkiego punktu widzenia ślepa, wszechpotężna, nawet kierująca bogami, amoralna, nieprzewidywalna i w pełni kierująca światem, wszechświatem i kosmosem. To literackie pojęcie według niektórych badaczy wskazuje na rozkład i niewystarczalność kultów rodzimych, a także na obecność w społeczeństwie niepokoju, oczekiwania, pragnienia wyzwolenia od tego, co uosabiały Mojry i Parki, Ananke, Fatum, Tyche/Fortuna. Część badaczy widzi w tym terminie klucz do rozumienia religijnych aspektów epoki hellenistycznej czy wręcz obraz jej ducha. Świadczy o tym przekonanie o utracie stabilności religijnej czy poszukiwania pocieszenia w misteryjnych religiach Wschodu⁴³⁶.

Wpływy Wschodu w Cesarstwie Rzymskim

Opisane wyżej przemiany kulturowe dokonywały się w czasach greckich i potem w czasach hellenistycznych. W okresie pryncypatu pojawiły się dodatkowo oddziaływania wielkich religii orientalnych oraz tych pochodzących z Egiptu⁴³⁷. Synkretyczne czasy późnego antyku i odbywające się wówczas wewnętrzne i wojenne migracje ludności sprzyjały procesom zmian wyobrażeń tubylców o własnych bogach pod wpływem napływowych kultów. Starym bogom nadawano nowe cechy i atrybuty prowadzące do utożsamienia bóstw podobnych. Zwycięski pochód religii wschodnich, aż do rozprzestrzenienia się ich w całym Imperium, jest ważny również w kontekście relacji do chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jako religia misyjna konkurowało z bóstwami, które nie wymagały wyłączności tak, jak Bóg Izraela i ich własny. To była zasadnicza różnica między wyznawcami Kybele, Izdydy czy Mitry. Wobec tych wyznawców, czy potencjalnych wyznawców, chrześcijaństwo kształtowało swoje przesłanie oraz apologię⁴³⁸. Prowadziło też działania *chryścianizujące* zaakceptowane kultury. Tak było z kultami solarnymi i kultem Mitry⁴³⁹.

Wielkie kultury i religie orientalne jawiły się jako atrakcyjne. W większości miały mniej lub bardziej sprecyzowaną doktrynę, która tłumaczyła i interpretowała mit danego bóstwa czy mity dotyczące grupy bogów. Ich obrzędowość była peł-

⁴³⁶ Nie jest to pogląd podzielany przez niektórych historyków. Nie widzą oni powodów, by traktować Tyche jako wyraz ludzkich niepokojów. Uważają, że trzeba ją definiować jako obiekt kultu, czyli bóstwo dobroczynne, opiekuńcze i obrończynię przed przeciwnościami losu, na co wskazuje jej atrybut – róg obfitości ukazujący ją jako dawczynię pomyślności. Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 661-662.

⁴³⁷ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 662nn.

⁴³⁸ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 195-196. Kolejne paragrafy będą próbą pokazania, jak chrześcijaństwo kształtowało swoją doktrynę wobec potrzeb religijnych i moralnych mieszkańców Imperium.

⁴³⁹ Historia powstania obchodów świąt Bożego Narodzenia wpisuje się w te zabiegi inkulturacyjne. Por. Jerzy Grześkowiak, Paweł Szczaniecki, *Boże Narodzenie w liturgii*, w: EKat., t. 2, kol. 865-866. Na temat kultu Mitry i mithraizmu, por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 210-221.

na treści i wraz z procesjami budziła żywe zainteresowanie, które przeradzało się w rzeczywiste uczestnictwo. Atrakcyjne i barwne rytury religijne silnie oddziaływały na wyobraźnię. Odwoływały się do tych potrzeb, których nie mogły zaspokoić tradycyjne wierzenia grecko-rzymskie, a tym bardziej religia państwowa. Było to pragnienie dotknięcia tajemnicy, oddania się bóstwu, które miało opiekuńczą władzę. Religie orientalne odwoływały się do pierwotnych archetypów jeszcze z kultur agrarnych, ale uwznioślonych i mających nowy uniwersalistyczny charakter. Jednym z nich był kult narodzin, śmierci i zmartwychwstania na wzór przyrody na wiosnę rodzącej się do życia po zimowej śmierci. Uniwersalizm przejawiał się w historii cierpiącego boga. Przykładowo egipscy bogowie, tacy jak Ozyrys, Attis czy Adonis, byli bogami, których dotknęła nagła śmierć i którzy odzyskali ponownie życie. Wyznawca tego typu religii wchodził w związek osobisty z cierpiącym bóstwem za pomocą rytuałów wtajemniczenia, by uzyskać oczyszczenie moralne i zapewnienie nieśmiertelności. Dzięki nadziei, jaką dawały te misteria i kultury, człowiek niejako uciekał przed fatum, przed swoją mojrą, i zyskiwał przychylną opiekę bóstw dających opiekę. Mógł nawiązać relację podziwu i miłości z bóstwem, co działo się w kulcie Mitry. Był on niejako bogiem bliskim, bardziej *ludzkim* przez swe cierpienie, a kultyczne widowisko wraz z kończącej je ucztą dawało poczucie wspólnoty. Takich obietnic czy podtrzymywanych nadziei religie świata greckiego i rzymskiego nie były w stanie spełnić, występujący w nich bogowie byli zbyt wyniośli⁴⁴⁰.

Kult Izidy

Wśród religii orientalnych nie można znaleźć jednej jednoczącej je linii. Rozbieżności, jeśli chodzi o doktrynę i wymagania moralne, były duże. Warto jednak zwrócić uwagę, że dzięki tym religiom poziom moralny oraz wycucie grzechu i pragnienie pokuty stawało się coraz bardziej świadome. Izida i Mitra wymagali od swych wyznawców czystości serca, prowadziło to nawet do pewnych form ascezy podejmowanej ze względów religijnych jako wyraz walki dobra ze złem. Tym kultom udawało się uniknąć przerostu formalizmu czy ucieczki w magię⁴⁴¹. Rzymianie już w okresie republiki zetknęli się z misteriami eleuzyńskimi⁴⁴². Część z nich została nawet do nich dopuszczona, jednak ich charakter był ściśle związany z miejscem, z miejscowościami Eleusis czy Samotraka. Natomiast misteria rodem ze Wschodu szły razem ze swoimi wyznawcami i rozprzestrzeniały się po całym Imperium⁴⁴³. Można powiedzieć, że w okresie Cesarstwa nie można przeprowadzić granicy pomiędzy kultami rodzimymi a napływowymi. Typowym przy-

⁴⁴⁰ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 196-197.

⁴⁴¹ Por. tamże, s. 197.

⁴⁴² Do tych misterii odwołuje się również św. Paweł Apostoł w obrazowym opisie rzeczywistości zmartwychwstania, por. 1 Kor 15,35-53.

⁴⁴³ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 195.

kładem synkretyzmu, wpływu i przechodzenia atrybutów jednych bogów na inne podobne, jest rozwijający się kult egipskiej Izydy, która pod koniec pogańskiego Cesarstwa miała już niewiele wspólnego ze swym pierwowzorem⁴⁴⁴. Warto na jej przykładzie prześledzić te zmiany, szczególnie że obrazują one silną potrzebę: pozbycia się lęku o przyszłość, przebaczenia i możliwości prowadzenia godnego życia pod opieką bogów. Analiza tego procesu pozwoli na zobrazowanie przyczyn zwiększającej się popularności chrześcijaństwa.

Uprzednio wspomniana Tyche, to bogini losu, niezbyt wyrazista w czasach klasycznej Grecji. Równolegle na Półwyspie Apenińskim rozwijał się kult Fortuny. Była to staroitalska bogini płodności. Później, w czasach potęgi Imperium stała się boginią opiekuńczą, gwarantującą szczęśliwy los Cesarstwu, a jej kult był związany z czią Merkurego⁴⁴⁵. W okresie wpływów religii greckiej wyznawcy Fortuny utożsamili ją z grecką Tyche, przez co bardzo zyskała na popularności. Na ten konglomerat wierzeń związanych z troską o własny los nakłada się rozprzestrzeniający się kult Izydy, która była też boginią władającą magią⁴⁴⁶. Na początku II wieku wizerunek tej egipskiej bogini zyskał zhellenizowaną i filozoficzną wersję, która z pierwotną Izydą miała już niewiele wspólnego, stała się bóstwem synkretycznym⁴⁴⁷. W Egipcie za czasów Ptolemeuszów wyparła inne bóstwa kobiece z czasów faraonów i stała się personifikacją dobrego bóstwa, prawdziwej opiekunki i wybawicielki ludzi. Tak ukazana jest w hymnie Isidorosa ze świątyni Madinet Madi w Fajum⁴⁴⁸. Karierę Izydy jako personifikacji ludzkich potrzeb przypisuje się jej opiekuńczości. Ten nurt spowodował, że stała się też opiekunką żeglarzy, gdy Aleksandria otworzyła się na morze. Herodot przyczynił się do jej kultu, gdy mylnie utożsamiał ją z Demeter, uznając, że jej kult jest pierwowzorem misteriów eleuzyńskich, a niepokój mistyczny i pragnienie uczestniczenia w tajemnicach i wtajemniczeniach takiemu myśleniu sprzyjały. Można suponować, że ten duch epoki przyczynił się do zakorzenienia kultu nowej Izydy, potem utrwalenia jej pozycji jako najwyższego z bóstw. Czczenie jej postaci było związane z pragnieniem zbawienia na tym świecie i w zaświatach, pragnieniem opieki i bezpośredniego kontaktu z cierpiącym bóstwem⁴⁴⁹. Podobnego rozwoju doświadczał też kult Serapisa w Egipcie i później w całym Cesarstwie, gdy dokonano identyfikacji tej

⁴⁴⁴ Szerzej na temat rozwoju i przemian kultu Izydy oraz charakterystyki wyznawców, por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 202-210.

⁴⁴⁵ Por. s. 39.

⁴⁴⁶ Por. Izyda, w: Władysław Kopalinski, *Słownik mitów i tradycji kultury*, dz. cyt., s. 414.

⁴⁴⁷ Plutarch przekazał tę wersję w swoim dziele *O Izydzie i Ozyrysie*, gdzie utożsamiał ją z wielkimi boginiami, a Ozyrysa z Dionizosem oraz ze Słońcem-Heliosem. Najpełniejszy obraz tej hellenistycznej Izydy daje Apulejusz z Madaury w IX księdze dzieła *Metamorfozy albo złoty osioł*, (tłum. Edwin Jędrkiewicz, Warszawa, Unia Wydawnicza „Verum” 1998) podane za Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 203.

⁴⁴⁸ Por. Anna Świderkówna, *Życie codzienne w Egipcie greckich papirusów*, Warszawa, PIW 1983, s. 129.

⁴⁴⁹ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 662-663, 974-975.

postaci z Jowiszem lub Sol. Ten grecko-egipski bóg stał się przez to bóstwem religii oficjalnej, państwowej. W Egipcie spotykamy wiele inskrypcji dla Izydy i Serapisa, których dedykantami byli pracownicy administracji i kupcy, jednak były to dwa odrębne kultury, choć historie ich przemian są podobne⁴⁵⁰. Aleksandria była centralnym miastem kultu Serapisa, zarówno we wczesnej egipskiej formie, jak i w późniejszym synkretycznym czasie⁴⁵¹.

Z przedstawionych w skrócie analiz wynika, że przyjęcie chrześcijaństwa było przygotowywane przez przekształcenia dawnych agrarnych religii w bardziej uniwersalistyczne wersje pod wpływem religii orientalnych już od czasów pryncypatu⁴⁵². Przyjmując, że człowiek określony jako *homo capax Dei* jest istotą, która ma możliwość usłyszeć *głos* Boga, należy stwierdzić, że te przemiany sprzyjały otwarciu na prawdę niesioną przez chrześcijaństwo⁴⁵³. W tym kontekście można wysnuć hipotezę, że nowa religia odpowiadała na ówczesne pragnienia i wchodząc w świat hellenistyczny, dawała mu otwartą przyszłość, bez determinizmu, predestynacji czy fatum⁴⁵⁴. Chrześcijaństwo dawało wyzwolenie i przekonanie, że Trójjedyny, objawiony w Chrystusie jest władcą wszechświata i losów wszystkich ludzi, prowadzi dialog z wolnym podmiotem, jakim jest człowiek w darowanym mu wszechświecie. Chrześcijaństwo przekonywało i dawało wyraz nadziei, że to Jezus Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały, ma władzę jako Syn wszechmocnego Ojca, a nie ślepy los. Jest On współistotny Ojcu, jak to wyrazi i doprecyzuje w IV wieku teologia chrześcijańska.

Magia i astrologia

O ile religie orientalne w jakiś sposób mogły być podprowadzeniem pod przyjęcie chrześcijaństwa, to szerzące się astrologia i magia budziły sprzeciw jako coś całkowicie przeciwnego przesłaniu objawienia. Oktawian August, panujący w czasach narodzin Jezusa z Nazaretu, był przeciwny zarówno religiom orientalnym, jak i w zasadzie magii czy astrologii, było to jego ambiwalentne uczucie pomieszane z potrzebą i obawą. Jak wspomniano wcześniej, twórca pryncypatu nie był w stanie na sposób administracyjny kontrolować kultów związanych z wpływami religii Wschodu. Podobnie było z przeciwstawianiem się magii i astrologii, choć tu sytuacja jest trudniejsza do interpretacji, ponieważ prawo rzymskie karało magię,

⁴⁵⁰ Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 206, 209.

⁴⁵¹ Świątynię Serapejon zburzono w IV w. w czasie dominacji chrześcijaństwa. Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 365.

⁴⁵² Por. Adam Ziolkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 973.

⁴⁵³ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań, Pallottinum 1994, rozdział pierwszy został zatytułowany, *Człowiek jest „otwarty” na Boga (capax Dei)*, [dalej: KKK] oraz Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, dz. cyt., s. 105.

⁴⁵⁴ Por. na temat Tyche-Fortuny i Izydy czasów helleńskich, *Mała encyklopedia kultury antycznej*, dz. cyt., s. 268, 349-350, 770.

a astrologia uprawiana przez władców była akceptowana⁴⁵⁵. Magia w Rzymie rozwinęła się później niż astrologia. Stosowano ją, ale wiedzano, że praktyki te są tak samo skuteczne jak niebezpieczne. Poeci czasów Augusta przekazują barwne opisy przerażających postaci czarownic. Jednak praktyki magiczne wzmocniły się i zyskały akceptację pod wpływem Orientu. Pliniusz Starszy przedstawił historię magii, uzasadniając tezę, że wiedza tajemna opiera się na mądrości przekazanej przez Zaratusztrę Persom⁴⁵⁶. Natomiast w okresie rozwijającego się neoplatonizmu astrologia i magia otrzymały filozoficzny wyraz. Plotyn w III wieku głosił jedność bytu i stał się zwolennikiem astrologii, magii i wróżbiarstwa⁴⁵⁷. Wyznawcy jego filozofii, bo tak ich trzeba w tym wypadku nazwać, głosili, że światy ducha, duszy i materii są ze sobą powiązane. Dzięki temu można przewidzieć przyszłość za pomocą wróżb i magii. Ta wiara dawała też przekonanie, że można wpłynąć na *wyżej położone światy*, czyli oddziaływać na swój los⁴⁵⁸. Tym samym dawała ludziom bardziej wysublimowaną nadzieję na ucieczkę przed wszechobecnym i nieprzewidywalnym fatum.

*

Podsumowując, należy stwierdzić, że wiara w Boga Ojca Wszechmogącego, objawionego w Jezusie Chrystusie musiała stanąć wobec ludzkich potrzeb w świecie Imperium. Trzeba było nie tylko zachować jedność wiary, przekaz prawdy i kult, ale też dostosować się do myśli, odczuć i przekonań ówczesnych ludzi. Chodziło o to, by wyparcie się idolatrii, a potem przyjęcie chrześcijaństwa nie oznaczało dla mieszkańców Imperium zaparcia się własnej tradycji⁴⁵⁹. Właśnie interpretacja słów wyznania wiary zawartego w pierwotnych symbolach: *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego i w Jezusa Chrystusa Syna Bożego*, pozwoliła stanąć naprzeciwko wiary w fatum, przeciwstawić się Fortunie oraz wykazać niedorzeczność kultu Izydy czy Mitry. Pozwoliła uciekać od postaw współcześnie określanych jako fatalizm⁴⁶⁰. Chrześcijaństwo wykazywało, że jedynym władcą kosmosu i jego stwórcą jest Bóg Trójjedyny. Natomiast Jezus Chrystus, Syn Boży wypędzający złe duchy

⁴⁵⁵ August przywiązywał dużą wagę do astrologii, a jego przyjaciel i doradca Gaius Cilnius Maecenas wierzył we wpływ gwiazd na życie ludzkie. Na temat działań Augusta por. Maria Jacynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 503-513.

⁴⁵⁶ Pliniusz napisał wielotomowe dzieło *Historia naturalna*. *Wybór*, t. 1, tłum. Irena Zawadzka, Tadeusz Zawadzki, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2004; por. Maria Jacynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 130-131.

⁴⁵⁷ Por. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa, PWN 1968, s. 185.

⁴⁵⁸ Por. Maria Jacynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 222; Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 184.

⁴⁵⁹ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁶⁰ Na temat fatalizmu jako wiary w przeznaczenie por. Andrzej Bronk, Władysław Łyka, *Fatalizm*, w: *EKat.*, kol. 66-67.

unaoczniał niebezpieczeństwo i niedorzeczność oddawania się magii⁴⁶¹. To przesłanie oferowano Grekom i Rzymianom czasów niepokoju, którzy pragnęli wyzwolić się z obejmującego ich fatalizmu i wejść w osobistą relację z opiekuńczym bogiem.

CHRZEŚCIJAŃSKIE ŚWIADECTWO NADZIEI. CHRYSTIANIZACJA GREKÓW

Ten, kto stykał się chrześcijaństwem w sposób nieuprzedzony, obserwował nową relację człowieka z bóstwem, które oni czcili jako jedyne Boga. Również władza Tego, którego nazywano Stworzycielem, jawiła się jako inna niż ta w wyznawanych rodzimych religiach Cesarstwa i tych napływających ze Wschodu. Chrześcijaństwo głosiło, że Bóg wyznawany jako Ojciec, Syn i Duch jest wszechmocnym Panem. Wszechmoc w okresie przednicejskim oznaczała przenikający wszystko nadzór i panowanie nad rzeczywistością. To, co dla naszego wywodu w tej kwestii jest najważniejsze, to orędzie, że Bóg chrześcijan panuje nad ślepym losem i wyrokami fatum, a to panowanie Boga wynika z ojcowskiej opieki nad własnym dziełem stworzenia⁴⁶². Joseph Ratzinger na pytanie, co oferuje światu chrześcijaństwo, odpowiada: *Gdy Credo nazywa Boga równocześnie „Ojcem” i „Wszechwładnym”, łączy w opisie jedyne Boga pojęcie rodziny z pojęciem mocy kosmicznej. Przez to daje wyraźnie poznać, o co chodzi w chrześcijańskim obrazie Boga: o napięcie między absolutną potęgą i absolutną miłością, absolutnym oddaleniem i absolutną bliskością, między bytem absolutnym i bezpośrednim odniesieniem do tego, co najbardziej w człowieku ludzkie, przenikanie się maximum i minimum*⁴⁶³. Zanim to przesłanie uzyskało tak zwerbalizowany kształt, wyrażało się w wewnętrznej strukturze organizacyjnej Kościołów lokalnych. Porządkując relacje, wspólnoty gminy chrześcijańskiej przejmowały rozumienie panowania na wzór władzy pana domostwa i jego pomocników⁴⁶⁴. Οἰκονομοῦς u Greków czy *pater familias* u Rzymian był panem, którego rządy w starożytności były absolutne, jednak łagodzone prawem zwyczajowym i obowiązkami religijnymi i społeczny-

⁴⁶¹ Zwycięstwa Jezusa nad złymi duchami por. szalony w synagodze (Mk 1,21-28; Łk 4,33-37), chłopiec z padaczką (Mt 17,14-21; Mk 9,14-29; Łk 9,37-43), głuchy opętany (Mt 9,32-34; 12,22-24; Łk 11,14-16), opętany z Gerazy (Mt 8,28-34; Mk 5,1-20; Łk 8,26-39), Kananejka (Mt 15,21-28; Mk 7,24-30), reakcje wrogów (Mt 12,22-29; Mk 3,22-27; Łk 11,15-23).

⁴⁶² Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁶³ Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Zofia Włodkowa, Kraków, Znak 1996, s. 137.

⁴⁶⁴ Elżbieta Kotkowska, *Wzajemne relacje Kościoł – rodzina w perspektywie eklezjologii komunio*, w: *Socjologia religii. Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, red. Józef Baniak, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2007, t. 5, s. 53-55.

mi⁴⁶⁵. Bóg w obrazach Go przedstawiających stawał się Ojcem zapewniającym byt swemu stworzeniu, wszelkie warunki do życia na wzór ojca domu. Ta myśl została przejęta z Biblii i od judeochrześcijan, jednocześnie podkreślano wolność człowieka wobec takiego Boga⁴⁶⁶. Pierwsi pisarze i apologetyci chrześcijańscy wywodzący się z pogaństwa szukali słów w swojej kulturze, by wyrazić przesłanie biblijne. Pragnęli odpowiedzieć na potrzeby zarówno swoje, jak i tych, którym tę wiarę całym swoim życiem głosili. Dość szybko pojawiły się interpretacje rozumienia władzy Boga i kondycji człowieka w relacji do stoicyzmu. Filozofia ta, która pragnęła pomóc człowiekowi znosić przeciwności losu, zagościła już w dziełach Klemensa Rzymskiego i Arystydesa w interpretacji dzieła stworzenia⁴⁶⁷.

Rozpatrzmy teraz drogę przekazu i interpretacji objawienia, analizując prawdę obecną w najwcześniejszych symbolach wiary, *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego*. W tym wyznaniu wyrażano z absolutną pewnością wszechmoc i panowanie Boga oraz Bóstwo Jezusa Chrystusa. Tym samym głoszone w liturgii przesłanie było apologetycznie ważne dla przekonanego o swoim poddaniu fatum Greka i Rzymianina. Trzeba było rozeznaczyć i zwerbalizować problem relacji Bóg-Ojciec, Bóg-wszechmogący, Ojciec-wszechmogący⁴⁶⁸ oraz dookreślić, kim jest Syn Boży. Pomocą było przesłanie Ewangelii według św. Jana, utożsamiającego Syna Bożego z Logosem. Mimo że nie padają w niej słowa o powszechnym ojcostwie, to Syn jest w pełni zjednoczony z Ojcem poprzez pełnię poznania (J 10,30)⁴⁶⁹.

Grecy mieli kosmiczne i organiczne wyczucie całości. Wyrażało się to w interpretacji *polis* i kosmosu. Rozwinęli kosmiczny wymiar wcielenia jako własne przełożenie historii zbawienia zawartej w Starym Testamencie. Pozwoliło to na jasne ukazanie ludzkiej wolności w Chrystusie, która wyzwalała z tragicznej egzystencji przypadku i nieprzewidywalnej zmienności. Jednocześnie przynosiło to, czego oczekiwali ówczesni ludzie, o władnięci konformizmem religijnym i niepokojem mistycznym⁴⁷⁰. Ten zamysł i namysł był koniecznym wstępem do wypracowanych w teologii ojców Kościoła złotego wieku interpretacji relacji Ojca

⁴⁶⁵ Władza ojca w domu rzymskim w II w. po Chr. nie była już tak absolutna, jednak jej wizja była obecna kulturowo. Por. Jérôme Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie, w okresie rozkwitu Cesarstwa*, tłum. Maria Pąkcińska, Warszawa, PIW 1966, s. 84.

⁴⁶⁶ Taki wydzźwięk mają dzieła: *Didachè*, I, 2, tłum. *Didache* [online]; *Epistola Barnabae*, 21, 5-6, tłum. *List Barnaby*, s. 239; Klemens Rzymski, *Ad Corinthos*, 19, 2, tłum. *List do Koryntian*, s. 77.

⁴⁶⁷ Por. Arystydes, *Apologie*, Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. Pouderon et M.J. Pierre, Sources chrétiennes, 470, Paris, Éditions du Cerf 2003, 1-4, tenże, *Apologia*, tłum. Leszek Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, s. 135-136.

⁴⁶⁸ Por. Bernard Sesboué, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole [II-V wiek]*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁶⁹ Por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1986, s. 65-88.

⁴⁷⁰ Próbę odtworzenia stanu duchowego tamtych czasów podejmuje Daniel-Rops, *Kościół pierwszych wieków*, tłum. Kinga Ostrowska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1968, s. 160.

i Syna. Bez ich poszukującej teologicznej pracy nie byłoby możliwe przyjęcie filozoficznego terminu *ἡμιοούσιος* w obronie biblijnej wiary.

Judaizm – apokaliptyczna wizja zwycięskiego Boga

Zanim chrześcijaństwo znalazło swój wyraz w kulturze hellenńskiej, trzeba było dokonać swoistego wyjścia z judaizmu przez judeochrześcijaństwo. Również konieczne było wyjście ze zhellenizowanego judaizmu, który mimo różnic w wyrazie niósł swoją historią wiarę Przymierza Boga z ludźmi. To przejście oznaczało zmianę na płaszczyźnie treści i wyobraźni⁴⁷¹. Jezus Chrystus nauczał w środowisku, które zasadniczo separowało się od kultury hellenistycznej. Żywa była ciągle pamięć o walce na śmierć i życie, by zachować tożsamość religijną, a co za tym idzie, w tym przypadku narodową, za czasów dynastii Hasmoneuszów z Antiochem IV Epifanesem, który był promotorem kultury hellenistycznej. Narzucany światopogląd był silnym problemem natury narodowej albo nawet dumy nacjonalistycznej. W tych warunkach hellenizacja oznaczała wynarodowienie i bałwochwalstwo⁴⁷².

Chrześcijaństwo w łonie judaizmu obejmowało różne grupy i członków wielu warstw społecznych. Oni wszyscy musieli wznieść się ponad ekskluzywizm wyznawców Prawa Mojżeszowego i uwierzyć, że zbawienie przynosi Jezus Chrystus, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Już na tak zwanym soborze w Jerozolimie Kościół pierwotny odrzuca zbytne roszczenia Hebrajczyków i przyjmuje za Pawłem, że Prawo jest *Pedagogiem* (Ga 3,24) dla wszystkich narodów⁴⁷³. Ta uniwersalistyczna myśl wobec granic świadomościowych znajdowała swoje miejsce również w teologii judeochrześcijańskiej. Nie można więc pominąć wpływów myślenia semickiego na tworzący się wyraz „nowej wiary”. Teologia judeochrześcijańska jest teologią historii mającą charakter kosmiczny. Pobrmiewają w niej echa literatury apokaliptycznej, która była wyrazem walki o duchowe i religijne samostanowienie przeciw inwazji idei hellenistycznych⁴⁷⁴. Judeochrześcijaństwo, korzy-

⁴⁷¹ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁷² Por. Franciszek Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁷³ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 155-156.

⁴⁷⁴ Jean G.M. Daniélou dowiódł istnienia specyficznej teologii o wyrazie semickim, która poprzez doktrynę i praktykę katechetyczną związaną z sakramentami była podstawą tworzenia teologii i praktyki Kościoła w bardziej zhellenizowanych strukturach kolejnych epok. Wykazał w swoich pionierskich pracach, że dzięki apokaliptyce możemy poznać doktryny późnego judaizmu oraz pierwotnego chrześcijaństwa. Ukazał tym samym wewnętrzny związek teologicznych koncepcji judeochrześcijańskich ze światem myśli apokaliptycznej, a przez nią z nurtem prorockim. Skłaniał się też ku tezie, że można o apokaliptyce mówić jako o matce teologii chrześcijańskiej. Franciszek Szulc stawia jednak przy tym stwierdzeniu znak zapytania. Twierdzi, że trudno nazywać apokaliptykę matką teologii chrześcijańskiej w dosłownym tego słowa znaczeniu, ponieważ apokaliptyka typowo judaistyczna miała skłonność do rozwijania wątków kosmologicznych, jak też do tendencji ezoterycznych. Stała się więc kanałem, przez który przeszły do judaizmu i potem do chrześcijań-

stając z języka potocznego, przyczynili się do opracowania teologii w kategoriach metafizycznych, z silnym wpływem judaizmu drugiej świątyni, zawsze jednak wychodząc od wydarzenia Chrystusa. Dokonali oni swoistej eks- i inkulturacji⁴⁷⁵, z jednej strony odcinając się od semickich korzeni religijnych, z drugiej tkwiąc w nich przez wyrażenie nowości niesionej przez Jezusa Chrystusa w kategoriach tej religii. W ten sposób przygotowali grunt pod późniejsze ujęcia syntetyczne i sposoby wyrażania prawdy, że Bóg jest władcą Wszechświata⁴⁷⁶. Postępujący rozdział między chrześcijaństwem a judaizmem wzmocnił proces zbliżania się do kultury hellenistycznej. Początki były ułatwione dzięki mówiącym po grecku Żydom z diaspory. Przykładem są współbracia Szczepana w Jerozolimie, którzy po jego ukamienowaniu rozproszyli się na terenach Imperium i ziemiach przyległych⁴⁷⁷. Stali się zaczynem *ubierania* przekazu objawienia w nową szatę, ale najpierw, jak konkluduje językoznawca Anna Wierzbicka, trzeba było *zdyć z niego starą*⁴⁷⁸.

Zrodzone w środowisku semickim chrześcijaństwo kontynuowało przekonanie o wejściu Boga w historię poprzez przymierza z narodem wybranym⁴⁷⁹. Głosiło, że Bóg walczy o swoje stworzenie, a w Jezusie Chrystusie zawiera przymierze ostateczne. Judeochrześcijaństwo podtrzymywało ideę, że historia stworzenia to historia dialogu, konfliktów, walki i tryumfu Boga nad mocami zła, ku ostatecznemu zwycięstwu. Wiele wątków w wyrazie wiary zostało przejętych z apokaliptyki późnego judaizmu, na którą miały wpływ mity Wschodu⁴⁸⁰. Udało się wykazać, że wpływy obce były przetwarzane w swoisty dla tej religii sposób, niosły

stwa nurty gnostyczne. Chrześcijaństwo natomiast rozwijało się według misji apostołów chodzących z Chrystusem. Por. Jean G.M. Daniélou, Henri-Irénée Marrou, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 48-58; Jean G.M. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, dz. cyt., s. 428 oraz Franciszek Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 144-145, 183; Wincenty Myszor, *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł*, w: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, „Studia Antiquitatis Christianae” t. 13, 1998, s. 10-20; Stanisław Strękowski, *Literatura judeochrześcijańska: kryterium chronologii i gatunków literackich*, w: *Elementy judeochrześcijańskie w literaturze patrystycznej*, „Studia Antiquitatis Christianae”, 1998, t. 13, s. 21-35.

⁴⁷⁵ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 160.

⁴⁷⁶ Wyraźne wpływy teologii judeochrześcijańskiej są obecne w powstałej później tak zwanej szkole antiocheńskiej, która przejęła wiele ze szkół rabinackich. Por. też Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 156; Jean G.M. Daniélou, Henri-Irénée Marrou, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 253-256.

⁴⁷⁷ Por. Étienne Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. Joanna Gorecka-Kalita, Kraków, WAM 2004, s. 50-52.

⁴⁷⁸ Anna Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objasnienie przypowieści w słowach prostych i uniwersalnych*, tłum. Izabela Duraj-Nowosielska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 26; por. też Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 155 oraz 160. Analiza kontekstu wskazuje, że Wierzbicka i Padovese mają inny zakres znaczeniowy słowa ekskulturaacja.

⁴⁷⁹ Dzięki temu późniejsi apologeti greccy mogli wyjaśniać, że religia chrześcijańska to nie nowinkarstwo. Por. s. 36, 89 niniejszej pracy.

⁴⁸⁰ Badania nad apokaliptyką żydowską w drugiej połowie XX w. rozwijały się bardzo dynamicznie, również podkreślano ich więź z prorocत्वami. Zob. szczegółowe opracowanie tematyki, Jean G.M. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, dz. cyt., s. 140-171.

przesłanie o zwycięskim Bogu nad wszelkimi siłami tego, co widzialne i niewidzialne, i nie ulegały rozmyciu czy wchłonięciu jak stare religie rzymskie⁴⁸¹. To dziedzictwo przejęte z semickich źródeł pozwalało na podkreślenie, że w pierwszym etapie, dzięki apokaliptyce i jej łączności z duchem prorockim, możliwe było wiarygodne stanięcie naprzeciw helleńskiej i hellenistycznej wiary w fatum, które w przekonaniu ludzi tamtych czasów rządziło kosmosem i nawet bogowie nie mogli tych wyroków zmienić bez naruszenia harmonii świata⁴⁸². Natomiast chrześcijaństwo od pierwszych chwil zaistnienia głosiło przekonanie, że we wszechświecie dzieje się historia walki Boga z mocami tego świata, a Chrystus odnosi ostateczne zwycięstwo. Wyrażający te zmagania język semicki pierwszych chrześcijan musiał ulec przekształceniu w konfrontacji z gnostykami, a pomocą był etyczny i kosmiczny język stoików. Grecy jako chrześcijanie rozpoczęli proces wyraźniejszego artykułowania tego, co świat semicki ukrył w bogatej symbolice apokaliptycznej⁴⁸³. Otwierała się droga do tak zwanego kosmicznego wyrazu wiary i późniejszej teologii Logosu w szkole aleksandryjskiej.

Drogą przenikania w świat Cesarstwa idei Boga panującego nad światem była przede wszystkim judaistyczna diaspora w świecie hellenistycznym. Część Żydów sympatyzowała z kulturą, której nośnikiem był język grecki. Niektóre motywy tego świata stawały się im bliskie aż po pragnienie uzgodnienia religijno-filozoficznego, którego dokonał Filon z Aleksandrii. Żyd z diaspyry był bardziej otwarty na przezwyciężenie barier wzniesionych przez Prawo Mojżeszowe. Miał w sobie ducha misyjnego, który przyciągał tych, których nazywano „bojącymi się Pana” i którzy mogli stać się prozelitami. O ich ogromnym wysiłku inkulturacji świadczy fakt, że na początku chrześcijaństwa, w I i II wieku, gminy rozwijały się tam, gdzie była choć jedna synagoga. Śmiało można stwierdzić, że zhellenizowany judaizm był pomostem, po którym chrześcijaństwo wkroczyło w Cesarstwo. Dzięki procesowi określanemu jako ekskultura chrześcijaństwo odcięło się od wątków nacjonalistycznych i narodowych. Każdy poprzez chrzest wchodził do rodziny, w której nie było ani Greka, ani Żyda (Kol 3,11) i w której panowała wyzwalająca moc Boga⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Jak przekonuje Franciszek Szulc, Mathias Delcor wykazał, że nie ma prostej linii rozwoju między mitami orientalnymi, które silnie oddziaływały na Cesarstwo przelomu epok, a podobnymi miejscami w Piśmie Świętym. Wiara o wyrazie semickim asymilowała mity kosmiczne, ale w świetle wiary w jednego Boga Izraela. W podobny sposób asymilowali mity i wierzenia Imperium chrześcijaństwo pierwszych wieków. Na temat judaizmu; por. Franciszek Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁸² Por. Joël Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Katowice, Wydawnictwo „Książnica” 1996, s. 102 oraz s. 98 nn., niniejszej pracy.

⁴⁸³ Por. też George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 89-90; Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 157.

⁴⁸⁴ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 157-160.

W kolejnych fragmentach pracy przedstawimy, jak idea Boga panującego nad wszechświatem przyczyniła się do interpretacji relacji Ojca i Syna, by stać się później podstawą przyjęcia terminu *ἰσοουσιος*, wyrażającego pełnię Bóstwa w Chrystusie oraz Jego pełną bliskość i pełną różnicę między Stwórcą a stworzeniem, tę bliskość, której pragnęli odbiorcy objawienia w Cesarstwie w czasach coraz większych niepokojów.

Justyn – dialog ze światem

Justyn Męczennik jest świadkiem, którego Hans von Campenhausen uznał za pierwszego teologa chrześcijańskiego⁴⁸⁵. Późniejsze badania zweryfikowały tę opinię, pozostaje jednak faktem, że znający ówczesną filozofię jako poszukiwanie mądrości, Justyn odnalazł prawdę w chrześcijaństwie, nie odcinając się od korzeni swojej kultury. Jest przedstawicielem nurtu apologetycznego, który nie ograniczał się tylko do obrony chrześcijaństwa, ale był też pozytywnym dawaniem świadectwa, czym chrześcijaństwo jest i dlaczego tylko ono jest prawdziwe. Justyn miał trzy cele: konfrontację z Cesarstwem Rzymskim jako organizmem państwowym, konfrontację z kulturą grecko-rzymską oraz pozytywne przedstawienie nauki chrześcijańskiej⁴⁸⁶. Myśl Justyna została już częściowo wpleciona w pierwszą część niniejszego rozdziału. Przedstawiane aspekty splatają się ze sobą, ponieważ dzięki pozytywnemu i niekonfrontacyjnemu ujmowaniu doktryny wiary Justyn wchodził w dialog z ludźmi, których potrzeby odczytywał poprzez własne doświadczenia, nadając im formę wypowiedzi właściwą dla jego czasów⁴⁸⁷. Opracowywał pierwotny kerygmat w aspekcie własnych poszukiwań, jak też filantropii⁴⁸⁸. Justyn rozwijał te przejawy kultury hellenistycznej, które ułatwiały odbiór ludziom doznającym niepokojów egzystencjalnych, ponieważ sam ich doświadczył, o czym możemy wnioskować z jego pism. Biblijna historia dialogu Boga i człowieka poszerzana jest u Justyna o aspekt kosmologiczny, po nim zyskujący na znaczeniu w chrystologii. Justyn jest jednym z pierwszych pisarzy kościelnych, który według słów Manlia Simonettiego, dąży do *przekroczenia istotnego wymiaru soteriologicznego, a więc historycznego, ześrodkowanego na fakcie Wcielenia. Przesunięcie punktu ciężkości posłania jest daniną, którą teologia II wieku musiała*

⁴⁸⁵ Por. Hans von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. Kazimierz Wierszyłowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1967, s. 13.

⁴⁸⁶ Por. Justyn, *Apologia 1*, 24-26, tłum. *Apologia 1* [M], s. 58-60; Leszek Misiarczyk, *Wstęp*, w: *Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁸⁷ Ewa Wipszycka stwierdza, że świadectwo Justyna o jego poszukiwaniach i nawróceniu jest jednym z nielicznych (*Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 77-79). Na temat potrzeb egzystencjalnych, możliwych do rozeznania mimo braku wielu źródeł pisanych o motywach nawrócenia por. s. 98 nn, niniejszej pracy.

⁴⁸⁸ Justyn wyraźnie ukazuje antropologię chrześcijańską, która jest efektem wcielenia, jako dająca podstawy, by kochać wszystkich ludzi. Por. Justyn, *Apologia 1*, 10, 1; 14, 3; 57, 1, tłum. *Apologia 1* [M], s. 48, 50-51, 80.

zapłacić za wymóg wyjścia z izolacji i ustanowienie dialogu ze światem kultury, to znaczy filozofii greckiej⁴⁸⁹. Patrząc na pisarstwo Justyna, warto podkreślić, że jego dialog ze światem kultury nie ograniczał się tylko do filozofii, choć jest już ona dla niego *praeparatio evangelica*, (εὐαγγελικὴ προπαρασκευή) według określenia Euzebiusza z Cezarei⁴⁹⁰. Próbując docierać do świadomości mu współczesnych, najsilniej przeciwstawiał się kultowi demonów, które oszukują ludzi, podszywając się pod tak zwanych bogów⁴⁹¹. Według Euzebiusza napisał on dzieła zatytułowane *Do Greków* i do tych samych adresatów *Odprawa*. Przekonywał w nich o wyższości chrześcijaństwa nad filozofiami greckimi, ukazując różnice między ich drogami do prawdy. Wyczuł potrzeby ówczesnego świata i rodzących się niepokojów i zawarł w tych dziełach wiadomości o naturze demonów, według przekazanych w *Historii Kościoła* danych⁴⁹². W swoich *Apologiach* przyszły męczennik demaskował demony podające się za bogów, a w *I Apologii* ukazał przykład naiwności ludzi omamionych przez tych, którzy służą demonom. Jednym z nich był Szymon Mag, któremu – jak przekonuje Justyn – wzniesiono posąg nad Tybrem⁴⁹³. Nie mamy wzmianki niezależnej od Justyna na temat tego posągu, ale bardziej chodzi tu o argumentację, którą stosował teolog wobec ludzi zagrożonych wiarą w demony⁴⁹⁴. Dodatkowo, powołując się na filozofów, przytoczył postawę Sokratesa, który obnażył oszustwa demonów dzięki rozumowej refleksji. W swoim apologetycznym przesłaniu wyjaśnił, że zemstą tych stworzeń było podburzenie swoich wyznawców, by skazali na śmierć filozofa za ateizm i bezbożność. Justyn nie wspominał o swoistym demonie δαιμόνιον, *głosie doradczym bóstwa*, o którym mówił Sokrates i późniejsze o nim pisane świadectwa Platona i Ksenofonta⁴⁹⁵. Pomijając

⁴⁸⁹ Manlio Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, Borla 1983, s. 42; cytat za Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁹⁰ *Praeparatio Evangelica*, PG 21.

⁴⁹¹ Święty Augustyn poszedł za Justynem na bazie nauczania Jezusa Chrystusa i stanowczo stwierdził, że demony nie mogą być dobre. Uznał je za jednoznacznie złe i utożsamiał je z diabłami. Przekonywał, że platonizm, uznając demony jako pośredników między Bogiem a człowiekiem, jest niezgodny z objawieniem. Nie należy ich czcić, ponieważ tylko Chrystus może zapewnić człowiekowi szczęście i opiekę w drodze do wieczności. Tego chcą aniołowie. Z grzechów zaś oczyszcza tylko Chrystus. Tę prawdę przejmie średniowiecze. Por. *De civitate Dei*, VIII, 14 – X, 32; tenże, *Państwo Boże*, tłum. Władysław Kubicki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2002; na temat demonów w ujęciu pogańskim u Apulejusza (ok. 125-170) i Chalcydiusza (III/IV w.) por. Clive S. Lewis, *Od-rzucony obraz*, dz. cyt., s. 49-50, 60-61.

⁴⁹² Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiae*, IV, 18, 3-5, tłum. *Historia kościelna*, s. 176.

⁴⁹³ O Szymonie Magu wspomina Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiae II*, 13, 1-4, tłum. *Historia kościelna*, s. 66; Justyn, *Apologia I*, 26, 1, tłum. *Apologia I [M]*, s. 59.

⁴⁹⁴ Warto też pamiętać, że dopiero chrześcijaństwo ukazuje zło demonów. Demon δαιμόνιον w kulturze greckiej to pośrednik między światem ludzi i bogów. Nie wszystkie były wtedy uznawane za złe czy złośliwe. Platon, Sokrates, Heraklit uznawali demony za opiekuńcze duchy.

⁴⁹⁵ W *Fajdosie* Sokrates wypowiada słowa: *Kiedym chciał, mój dobrodzieju, przejść rzeczkę na drugą stronę, boski głos poczułem – zwyczajny to u mnie znak, zawsze mnie powstrzymuje, kiedy coś mam robić – więc jakbym jakiś głos stamtąd usłyszał, który mi nie pozwalał odejść, zanim się*

dyskusję nad naturą tego fenomenu, możemy się skupić nad logiką przedstawioną przez Justyna. Uznał on, że Sokrates racjonalnie i rozumowo wykazał oszustwa demonów i one się zemściły, doprowadzając do jego śmierci. Przytoczył, według ówczesnych zasad wypowiedzi, tylko te argumenty, które budowały jego tezę apologetyczną. Podobnie interpretował Justyn prześladowanie chrześcijan jako zemstę demonów na wyznawcach Chrystusa, który ujawnił ich prawdziwą naturę. Chrześcijan również oskarżano o bezbożność i ateizm⁴⁹⁶. Paralela Chrystus – Sokrates była jedną z bardzo nośnych idei pomagających w inkulturacji⁴⁹⁷. Justyn przekonywał, że sam Logos, zanim stał się widzialnym człowiekiem Jezusem Chrystusem, objawił prawdę Sokratesowi⁴⁹⁸. Z punktu widzenia nauki XXI wieku tego typu argumentacja jest nie do utrzymania, jednak w czasach Justyna pozwalała głosić przekonanie, że przejście na chrześcijaństwo to krok do przodu w poznawaniu prawdy, a nie zaparcie się swojego dziedzictwa. W ten sposób Justyn znalazł swoisty *łącznik* kulturowy, między postrzeganiem świata przez mieszkańców Imperium w kulturze grecko-rzymskiej a historiozbowczym przesłaniem Biblii podparty logicznymi i racjonalnymi wywodami. Odpowiadało to na potrzeby przeżyciowe i przenosiło ciężar argumentacji w stronę idei, którą później nazwano Chrystusem kosmicznym, a która rozwinięta została w teologii Logosu⁴⁹⁹. Możemy powiedzieć, że Justyn wypracował pierwszą kosmiczną interpretację wcieleń. Przesunął punkt ciężkości, o którym wspomniał Manlio Simonetti. Jego idea *logos spermaticos* jest udaną próbą ukazania, jak w świecie kultury hellenistycznej można interpretować, kim jest człowiek i kim jest Jezus Chrystus, co to znaczy, że człowiek jest stworzony według obrazu i podobieństwa. Zgodnie z przekonaniem, że podobne rozpoznaje podobne, człowiek dzięki Chrystusowi dociera do prawdy, ponieważ Logosu się służy, a wiara bierze się z tego, co się słyszy. Dzięki relacji podobieństwa z Logosem człowiek może docierać do prawdy, a ta prawda łączy ochrzczonych w Kościele, jedynym środowisku jej ostatecznej weryfikacji⁵⁰⁰.

nie oczyszczę, bom oto zgrzeszył przeciwko bóstwu (Platon, *Fajdros*, 242nn.). Głos ten nie odradził mu pójścia na rozprawę (por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 40 B). O demonie Sokratesa i milczeniu na ten temat przez pisarzy chrześcijańskich por. Tomasz Stępień, *Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa*, „Teologia Polityczna”, nr 2, 2004-2005, s. 242-251 oraz z filozoficznego punktu widzenia por. Zofia Sajdek, *O głosach w głowie Sokratesa. Przyczynek do dyskusji*, „Racjonalista. Z punktu widzenia Humanistyki”, z. 3, 2013, s. 154-169.

⁴⁹⁶ Por. Justyn Męczennik, *Apologia 1*, 6,1, tłum. *Apologia 1* [M], s. 46.

⁴⁹⁷ Obszernie na ten temat pisze Thomas Deman, *Chrystus Pan i Sokrates*, tłum. Zofia Starowieyska-Morstinowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1953.

⁴⁹⁸ Por. Justyn Męczennik, *Apologia 1*, 5, 4, tłum. *Apologia 1* [M], s. 46.

⁴⁹⁹ George A. Maloney, pisząc swoją pracę *Chrystus kosmiczny*, rozpatruje myśl apostołów Jana i Pawła, a następnie przechodzi do opisu teologii Ireneusza z Lyonu; por. dz. cyt., s. 21-90.

⁵⁰⁰ Współcześnie idea ta przeżywa renesans, szczególnie gdy Sobór Watykański II zaaplikował ją do swoich dokumentów. Por. Elżbieta Kotkowska, *Warunki wstępne interpretacji doświadczenia religijnego. Pomiędzy logos spermaticos (λόγος σπερματικός) a q'hal el (קַהַל אֱלֹהִים)*, w: *Ja-wspólnota, wspólnota-ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Małgorzata Wiertelwska, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2008, s. 263-275; tejsze, *The Rese-*

Święty Justyn, łącząc wszechmoc Bożą ze stoickim logosem i przesłaniem Ewangelii według św. Jana, przekonywał, że człowiek w akcie stworzenia otrzymuje *logos*, który jest w żywej relacji z Logosem, Synem Bożym. Dzięki temu darowi człowiek może docierać do prawdy, i to w wolności. Ta relacja z Bogiem, żywa i wolna, pozwalała mieć nadzieję na rozumność poszukiwań w opisie tego, co ostatecznie jest niepoznawalnym misterium. Justyn niejako otworzył drogę przejścia od słyszanego, niezwerbalizowanego i niespojęciowanego przeżycia religijnego ku doktrynie wyrażonej pojęciami i sposobem myślenia Greków, a tym samym otworzył drogę przyjęcia filozoficznego terminu, by obronić biblijną treść objawienia.

Od Justyna rozpoczyna się wyrazista inkulturacyjna werbalizacja przekonania, że cała rzeczywistość jest podległa władzy Boga. Relacja Syn–Ojciec wobec stworzenia jest podstawą pewności, że człowiek osiągnie swoją pełnię w danej mu wolności, a poprzez niego poddany mu Kosmos⁵⁰¹. Jak widać, odwrócona zostaje relacja podległości między światem a człowiekiem. Podobnie jak przy tak zwanym przewrocie kopernikańskim, wymagało to całkowitej zmiany światopoglądowej i związanych z tym postaw⁵⁰². Wymagało w pewnym sensie *wykorzenia*, by móc się *zakorzenić* na nowych warunkach i dać swój wyraz wiary w kulturze żyjącego w tamtych czasach człowieka⁵⁰³.

Tertulian – troska o *słowo*

Jeżeli wspólnota wiary żyje w prawdzie, to *dba o sposób myślenia, mowy i odpowiadający im sposób działania* i w ten sposób tworzy teologię⁵⁰⁴. Przykładem tego jest teologia Tertuliana, szczególnie w pismach przedmontanistycznych. Według Euzebiusza z Cezarei był on znawcą prawa i był mu bliski język prawniczy wyrażający kulturę łacińską⁵⁰⁵. Pisarz chrześcijański wykorzystał skłonność do ścisłości i precyzji ludzi żyjących w kulturze języka łacińskiego nie tylko w walce z oszczerstwami wobec chrześcijan. Ze względu na precyzowanie słownictwa teologicznego jego słowny wyraz doktryny wiary, szczególnie dla świata Zachodu, jest nie do przecenienia. Jego styl pisarski, korzystający z ataku i obrony, w pośredni sposób uwidaczniał niepokoje pogan, które zostały opisane w po-

arch Potential of the Notion of Logos Spermatikos in Relation to the Church Understood as Assembly of God, dz. cyt.

⁵⁰¹ George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 8.

⁵⁰² Zmiana ta nie była lawinowa; por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 73-75.

⁵⁰³ Ten proces obserwujemy zarówno u judeochrześcijan, jak i u poganochrześcijan. Współcześnie jest to poważny problem misyjny, na ile Jezus Chrystus jest synem swej epoki, a na ile i jak możliwa jest inkulturacja Jego przesłania w nowych warunkach. Por. Anna Wierzbicka, *Co mówi Jezus?*, dz. cyt., s. 26-27.

⁵⁰⁴ Por. Krzysztof Śnieżyński, *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2008, s. 80.

⁵⁰⁵ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, II, 2, 4, tłum. *Historia kościelna*, dz. cyt., s. 55.

przednim paragrafie⁵⁰⁶. Zapewne dałoby się przeprowadzić szczegółową psychologiczną analizę porównawczą między zarzutami a wewnętrznymi pragnieniami, przekracza ona jednak ramy tej pracy. Wnikliwy czytelnik zauważy, że Tertulian demaskował źródła niepokojów mieszkańców Imperium i precyzyjnie atakował przerzucenie tych niepokojów na chrześcijan. Pokazywał, że poganie działają według niskich pobudek, iż trzeba znaleźć winnego własnych nieszczęść⁵⁰⁷. Jest to społeczny proces, który wielokrotnie w ciągu dziejów przyczyniał się do pogromów i nieuzasadnionej dyskryminacji.

Tertulian na trwałe zapisał się w teologii dzięki wprowadzeniu łacińskiej terminologii dotyczącej Trójcy Świętej. Doprecyzował sposób mówienia o Trójcy, wprowadzając termin *trinitas*, oraz pisał, że wierzymy w Trójcę: *Jednego Bóstwa, Ojca i Syna, i Ducha Świętego*⁵⁰⁸. Swoje teologiczne odkrycie doprecyzował w dziele *Przeciw Prakseaszowi*, łączył tam jedność Boga co do Jego istoty z opisem troistości ze względu na Boski plan zbawienia. Dlatego Tertulian może powiedzieć o Ojcu, Synu i Duchu, że są: *jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego*⁵⁰⁹. Świat łaciński potrzebował takich dookreśleń i dzięki temu mógł bronić biblijnej wiary w Boga Trójjedynego i Bóstwo Jezusa Chrystusa. Teologia ta była również składową krytyczną wobec zbyt skłonnej do spekulacji myśli chrześcijańskiego Wschodu. Tertulian, co do warstwy słownej, inaczej niż szybciej rozwijająca się teologia Antiochii i Aleksandrii, bronił obrazu Trójjedynego Boga Stwórcy. Tertuliański „wynalazek”⁵¹⁰ odnośnie do relacji w Trójcy, jak stwierdza Henryk Pietras, doszedł do głosu dopiero w IV wieku. Jego myśl docierała przez teologię opisową i praktyczną teologię Cypriana z Kartaginy, ponieważ sam Tertulian przeszedł na montanizm. Na bazie nowego słownictwa Tertulian stworzył podstawy myśli trynitologicznej, która wywarła wpływ na biskupa Hozjusza z Kordoby i później na Hilarego z Poitiers⁵¹¹.

⁵⁰⁶ Por. Waldemar Turek, *Tertulian*, dz. cyt., s. 9-10.

⁵⁰⁷ Por. przypis nr 86, s. 38 niniejszej pracy.

⁵⁰⁸ Por. Tadeusz Kłosowski, *Tertulian*, w: *Hilary z Poitiers, O Trójcy Świętej*, tłum. Emil Stanula, wstęp i oprac. Tadeusz Kłosowski, PSP 64, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2005, s. 14.

⁵⁰⁹ Tertulian, *Adversus Praxeam*, II, 1, 4, tłum. *Przeciw Prakseaszowi*, s. 38.

⁵¹⁰ Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Przeciw Prakseaszowi*, dz. cyt., s. 28.

⁵¹¹ Biskup Hozjusz z Kordoby miał pewien wpływ na Konstantyna, choć przy tak autorytatywnym władcy nie jest łatwe do udowodnienia, w jakiej mierze. Niemniej był on obecny w latach 312-326 przy Konstantynie jako jego doradca w sprawach teologicznych, czyli przed zwołaniem synodu w Nicei oraz na synodzie później nazwanym soborem (325). Augustyn Eckmann, *Hozjusz z Kordoby*, w: EKat., t. 6, kol. 1261. Wspomnieliśmy też o zachodnim teologu, Hilarym z Poitiers, który w czasie swej banicji poznawał myśl Wschodu, szukając pomostów łączących całą ówczesną teologię. Opis jego doniosłych działań przekracza ramy tej pracy. Por. Tadeusz Kłosowski, *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Trójcę Świętą*, w: *Hilary z Poitiers, O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 26-34.

W obronie chrześcijańskiego obrazu świata Ireneusz z Lyonu stanął wobec myśli gnostyckiej, która zaczerpnęła wiele wątków z chrześcijaństwa oraz z religii Dalekiego Wschodu. Synkretyzm tamtych czasów sprzyjał przejmowaniu wątków z różnych obszarów, w tym również z chrześcijaństwa. Przykładem zagubienia nie tylko pogan, ale i chrześcijan jest list walentynianina Ptolemeusza do Flory, która zapewne była chrześcijanką lub jeszcze katechumenką⁵¹². Odwołując się do swoistej interpretacji Starego Testamentu, przekonywał adresatkę, że gdy będzie tego godna, okaże się „żyzną glebą”, otrzyma wtajemniczenie w tradycję apostołską⁵¹³. Ireneusz wobec takich postaw bronił pełnej wiedzy chrześcijan o Bogu Stworzycielu i wyjaśniał, że nie jest to tajemna wiedza dla wybrańców⁵¹⁴. Chrystus, Syn Boży nie nauczał apostołów inaczej czy głębiej o Ojcu, co mieliby przejąć gnostycy. Obrazowa teologia Ireneusza odwoływała się do ukrytego planu krzyża obecnego we wszechświecie, który ukazał się w pełni i jawnie poprzez widzialne ukrzyżowanie. Ireneusz przekonywał w słowach: *Wypadało bowiem, żeby stając się widzialny, doprowadził do ujawnienia swe oznaczenie na planie krzyża we wszechświecie, aby swoje działanie w zakresie niewidzialnym ukazał także w sposób widzialny, bo właśnie to on oświeca wysokość, to znaczy tę w niebiosach, obejmuje głębokość, która jest w głębokościach ziemi, rozciąga długość od wschodu ku zachodowi i steruje szerokością od północy ku południowi i on wzywa rozproszonych ze wszystkich stron do poznawania Ojca*⁵¹⁵. Nic, co pochodzi od Boga, nie jest tajemne, zakryte i dostępne tylko dla małej grupy wtajemniczanych. Poznanie planów Bożych jest możliwe dzięki stałej opatrności i współpracy człowieka z Bogiem. Ireneusz nauczał, że Bóg przez swoje Słowo i swą Mądrość działa stwórczo w świecie, i wprowadzał doniosły, symboliczny obraz *Manus Dei*. Nie ślepy los czy fatum, ale Bóg jest tym, który przenika swą mocą świat poprzez swoje „ręce”, czyli Syna i Ducha⁵¹⁶. *Dla stworzenia świata oraz ukształtowania człowieka, z powodu którego świat powstał, Ojciec nie potrzebował aniołów, nie potrzebował także żadnej pomocy dla stworzenia tych bytów, które znalazły się w stworzeniu i służyły dla przeprowadzenia planu zbawczego, zdarzeń, które dotyczyły człowieka. Miał przecież bogatą i niewymowną pomoc, wspomagają Go bowiem we wszystkim jego Bliscy, a zarazem Jego Ręce, to znaczy Syn i Duch, Słowo*

⁵¹² Wincenty Myszor, *Gnostycyzm*, w: IPEF.

⁵¹³ Ptolemeusz, *Ad Floram epistola*, 4, [dalej: *Ad Floram*], tenże, 4, *List Ptolemeusza do Flory*, tłum. Marian Michalski w: ALP 1, s. 157, 159, [dalej: *Do Flory*].

⁵¹⁴ Ireneusz stwierdza: *Chrystus [...] ukazał jawnie Boga, którego w pierwszym Adamie obraziliśmy, Adversus haereses*, V, 16, 3; jest to fragment zachowany po grecku, cytaty za przypis 231 do *Wykład*, 37, s. 55.

⁵¹⁵ Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio* 34, tłum. *Wykład*, s. 53. Warto podkreślić, że cytaty ten ma liczne odwołania biblijne, co jest charakterystyczne w apologii św. Ireneusza (Mdr 1,7; Ef 3,18; Kol 1,20; Ef 4,9; 213).

⁵¹⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 30, 9; *Demonstratio* 5, tłum. *Wykład*, s. 26-27; George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 92-93.

*i Mądrość, którym służą i są im poddani wszyscy aniołowie*⁵¹⁷. Ireneusz z Lyonu podkreślał Bożą opiekę nad człowiekiem, ponieważ, jak nauczał Jezus Chrystus, świat ma jedyne go twórcę, który nie potrzebuje wcześniej istniejącej materii i ten Bóg jest Bogiem, którego głoszą prorocy, a potwierdza Prawo Starego Testamentu⁵¹⁸. Cały wszechświat jest w rękach Boga, który stwarza go z niczego (*ex nihilo*): *ludzie rzeczywiście nie mogą nic zrobić z niczego, ale jedynie z istniejącej już przed nimi materii. Bóg przewyższa ludzi przede wszystkim z tego względu, że On sam zaopatrzył się w materię do swego dzieła stwórczego, choć ona wcześniej nie istniała*⁵¹⁹. Ireneusz w tonie swych wypowiedzi jest jakby przeciwieństwem Tertuliana. Dla przekonania innych poszukuje również zdroworozsądkowych argumentów: *Stworzone rzeczy musiały z konieczności wziąć początek swego istnienia z jakiejś pierwszej przyczyny; a Bóg jest początkiem wszystkiego. On nie pochodzi od nikogo, a wszystkie rzeczy pochodzą z Niego [...] Wśród wszystkich rzeczy jest zawarte to, co nazywamy światem, a w świecie jest zawarty człowiek. Tak zatem ten świat został również stworzony przez Boga*⁵²⁰. Według biskupa Lyonu, jeżeli nie przyjmie się prawdy o „pierwszej przyczynie”, to trzeba szukać ciągle czegoś, co jest ponad, a to prowadzi do niekończącego się ciągu poszukiwań tego, co „ponad”, czyli jakiejś „Pleromy” nad tą już przyjętą „Pleromą”: *a nad nią znów inna, a nad Bythosem inny ocean bóstwa [...] i w ten sposób – ich doktryna [gnostyków] będzie się rozciągała ad infinitum – będą zawsze musieli wyobrażać sobie coraz inne Pleromy i inne Bythosy*⁵²¹. Według osadzonego w kulturze hellenistycznej rozumowania czczony przez gnostyków Demiurg nie może być Bogiem, ponieważ ma nad sobą wyższego⁵²².

Ireneusz głosił z przekonaniem, że Bóg chrześcijan, w swej pełnej transcencji jest Bogiem bliskim. To grzech odsunął człowieka od Niego, ale Boża opieka i miłosierdzie pozostają, co było najpełniejszą odpowiedzią na rozeznane potrzeby

⁵¹⁷ W innym miejscu stwierdza: *Jest rzeczą właściwą, byśmy zaczęli od pierwszego, najważniejszego twierdzenia, mianowicie od Boga Stwórcy, którego oni [gnostycy] opisują błędnie jako poroniony płód; i byśmy wykazali, że nie ma niczego ponad albo poza Nim [...] jako że On jest jedynym Bogiem, jedynym Panem, jedynym Stwórcą, jedynym Ojcem i jedyny zawiera wszystkie rzeczy i użycza im istnienia*. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 1, 1, cyt. za John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 73; por. *Demonstratio* 4nn., tłum. *Wykład*, s. 26nn.

⁵¹⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, I, 11, 1; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 73.

⁵¹⁹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 10, 4; por. Andrzej Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo*, w: IPEF.

⁵²⁰ Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio* 4, tłum. *Wykład*, s. 26; por. *Adversus haereses*, II, 6, 1.

⁵²¹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 1, 4. Według rozumowania Ireneusza samo pojęcie bóstwa wyklucza wielość bogów: *Albo musi być jeden Bóg, który ogarnia wszystkie rzeczy i który według swej woli stworzył wszelkie stworzenie, albo musi być wielu nieokreślonych stwórców czy bogów, każdy mający początek i koniec na swym miejscu w szeregu [...] Ale w tym wypadku będziemy musieli przyznać, że żaden z nich nie jest Bogiem. Każdy bowiem z nich [...] będzie miał braki w porównaniu z resztą, a tytuł „Wszchemocny” zredukuje się do zera*. *Adversus haereses*, II, 1, 5; 17, 7.

⁵²² Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 74.

mu współczesnych. Ireneusz przekonywał, że po upadku *Raj nie przyjmuje grzesznika*, ale mimo wygnania Bóg nie pozwala, by człowiek stracił swój cel, jest postawiony na *drodze do Raju*⁵²³. Ma on możliwość doskonalenia siebie przez rozwijanie „biblijnego obrazu” zawartego w sobie, w kierunku coraz większego podobieństwa do Boga. A doskonalili siebie jako pan stworzenia dzięki *Rękom Boga*. Interpretując przesłanie biblijne, Ireneusz stwierdza, że Logos wcielony wyzwala człowieka z grzechu, by mógł w nim zamieszkać Duch: *Pan powierzył Duchowi Świętemu swego człowieka, który wpadł między zbójców, gdyż zlitował się nad nim, opatrzył jego rany i dał mu dwa królewskie denary, abyśmy otrzymując obraz Ojca i Syna przez Ducha z powierzonego nam denara, mogli przynieść owoc i z wielokrotności oddać Panu*⁵²⁴. Cały człowiek jest stworzony na obraz Boga, razem z ciałem. Wcielone Słowo odgrywa rolę wzorca, a człowiek dzięki Duchowi ku temu wzorcowi podąża⁵²⁵. Jeżeli więc Chrystus panuje nad mocami złego, to chrześcijanin w Chrystusie również, a może mu tę moc przekazać, ponieważ sam jest Bogiem.

Ujęcie kondycji człowieka przez Ireneusza z Lyonu w dobie narastających niepokojów w Cesarstwie jest przepełnione wiarą w niezgłębioną troskę Boga o człowieka i jego świat. Bóg jest pedagogiem, który jak lekarz podchodzi do „śmiertelnej choroby” grzechu, pierwszego upadku⁵²⁶. Ton wypowiedzi Ireneusza wobec pogan jest jakby przeciwstawny obecnym w twórczości Tertuliana atakom na nich. Ich losy obrazują dzielącą ich różnicę w ujęciu doktryny. Ireneusz ginie śmiercią męczeńską, Tertulian wybiera montanistów, a ostatecznie zakłada swój własny Kościół, by sprostać nałożonym na siebie ludzkim wymaganiom. Jak pisze Waldemar Turek, przechodzi *od pogaństwa do chrześcijaństwa, od chrześcijaństwa do montanizmu, od montanizmu do stworzonej przez siebie grupy*⁵²⁷.

Klemens Aleksandryjski – czysta miłość poznania

Klemens Aleksandryjski był chrześcijańskim optymistą, który w każdym elemencie stworzenia widział dobroć Boga⁵²⁸. Podobnie jak Ireneusz, przeciwstawiał

⁵²³ Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio*, 16, tłum. *Wykład*, s. 38.

⁵²⁴ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 17, 3; na temat roli Słowa Wcielonego Ireneusz podaje: *To są więc sprawy, które w sobie zrekapitulował, zjednoczył człowieka z Duchem, a Ducha osadził w człowieku, sam stał się głową Ducha i przekazał Ducha, aby stał się głową człowieka, przez Niego bowiem widzimy, słyszymy i mówimy. Adversus haereses*, V, 20, 2; oba odniesienia tłum. w: *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt., s. 88.

⁵²⁵ Por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 92-95.

⁵²⁶ Człowiek po upadku otrzymał nagane, karę, która nie jest tak definitywna jak przekleństwo. Wiąże się to z koncepcją Ireneusza o tak zwanym dziecięctwie Adama, który nie będąc dzieckiem, był jak dziecko w relacji do Boga. Por. Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio*, 11-12, tłum. *Wykład*, s. 33-34; Wincenty Myszor, *Wprowadzenie*, w: *Wykład*, s. 9-11; Henryk Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza*, [*Adversus haereses*, V, 23, 1-2], w: *Grzech pierworodny*, red. Henryk Pietras, ŻMT 12, Kraków, WAM 1999, s. 36; George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 95.

⁵²⁷ Waldemar Turek, *Tertulian*, dz. cyt., s. 7-8.

⁵²⁸ George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 102.

się obrazowi świata, który przynosili gnostycy. Inaczej jednak niż biskup Lyonu odnosił się do filozofii i tradycji hellenistycznej. Swoją apologię chrześcijaństwa wyrażał w języku gnozy, przyjmując, o czym już wspominaliśmy, że prawdziwym i jedynym gnostykiem jest chrześcijanin⁵²⁹. Klemens, urodzony najprawdopodobniej w Atenach, prowadził swoją działalność w Aleksandrii, tam spotykał elity pogańskie, w tym wyznawców Serapisa oraz Izydy⁵³⁰ i staroegipskich kultów zoomorficznych z ich bogatą symboliką, procesjami i życiem liturgicznym. Opisom tych rytów poświęcił wiele miejsca w swoich *Kobiercach*⁵³¹. Język jego obrony chrześcijaństwa nie jest polemiczny. Ukazuje pozytywne aspekty wiedzy o człowieku i świecie, które przyniosło objawienie poprzez Pismo Święte i w zestawieniu z historią kultury greckiej⁵³². Nie pisze dzieła zatytułowanego *Przeciwko*, ale *Προτρεπτικός*, co można przetłumaczyć jako *zachęta* czy *podpowiedź*⁵³³. Zaciekawiony przez Klemensa czytelnik mógł przejść do kolejnego tomu o tytule *Παιδαγωγός* (*Wychowawca*)⁵³⁴, co było właściwe dla katechumenów, by na koniec dotrzeć do pozytywnej apologii chrześcijaństwa w dialogu z ówczesną kulturą, czyli do ośmiu ksiąg *Στρωματεῖς* (*Kobierce*). Dzieło to jest już ukazaniem postawy prawdziwego „gnostyka”. Twórczości teologicznej Klemensa w sposób zamierzony brak systematyzacji, ponieważ jest zapisem początku dialogu, który autor pragnie wywołać w czytającym czy raczej z nim rozmawiającym. *Kobierce* to jednak dzieło zintegrowane i przemyślane, mające określony ściśle cel, choć wymagające wnikliwości od czytelnika⁵³⁵. Klemens i jego działania ukazują, jak powoli chrześcijaństwo bez dramatycznych rewolt przenikało w krwiobieg ówczesnego świata, dając mu upragnione i oczekiwane z nadzieją żywotne siły; pokazuje źródła chrześcijańskiej późnej starożytności⁵³⁶.

Klemens uważał, że prawdy się nie posiada, ku Prawdzie, którą jest sam Jezus Chrystus, się wychodzi na spotkanie, a on jako nauczyciel zadaje pytania, by przygotować odpowiedni grunt. Tak są skonstruowane wszystkie jego dzieła, przeważa w nich duch apologijny, a nie polemiczny. Dla Klemensa z Aleksandrii poganie byli prawdziwie „żyzną głębą” (*καλή γῆ*) (Łk 8,15), a każdy filozofujący chrześcijanin to „gnostyk”. Według aleksandryjskiego intelektualisty wszyscy wiel-

⁵²⁹ Por. Basil Studer, *Rozumowe poznawania Biblii*, w: *Historia teologii*, s. 502.

⁵³⁰ Por. s. 103-104, niniejszej pracy.

⁵³¹ Por. Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce 1*, s. IX.

⁵³² Por. Marian Michalski, *Wstęp*, w: ALP 1, s. 335-336.

⁵³³ Pełny tytuł dzieła: *Προτρεπτικός προς Ἑλληνας*, wzorowany jest na klasycznej literaturze filozofów greckich, takich jak Arystoteles czy Cynceron, por. Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce 1*, s. XI.

⁵³⁴ Klemens jest przedstawicielem filozofii uprawianej na wzór Sokratesa. Stosuje jego metody majeutyczną i elenktyczną, choć zapisuje to, w jaki sposób naucza, czego nie robił Sokrates.

⁵³⁵ Por. Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce 1*, s. XV.

⁵³⁶ Ta starożytność, według słów Henri-Irénée Marrou przekazała średniowieczu najcenniejszą rzecz: religię chrześcijańską. Por. Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?, III-VI wiek*, dz. cyt., s. 125.

cy starożytnej Grecji czerpali z kultury judejskiej i dlatego objawienie docierało do nich poprzez filozofię jako umiłowanie mądrości, które prowadziło do życia cnotliwego⁵³⁷. Filozof bardzo chciał grecką „wiedzę”, czyli poszukiwanie drogi życia, uzgodnić z chrześcijaństwem i nie stosował ostrych rozróżnień terminologicznych między wiedzą „tajemną” a przekazem Tradycji. Całego jego dzieła *Kobierce* jest tego przykładem⁵³⁸. Propagował schrystianizowany styl życia głoszony od Sokratesa⁵³⁹. Klemens bardziej zajmował się chrześcijańską *praxis* (πράξις) prześwieclaną ideą greckiej ἀπάθεια (*apatheia*)⁵⁴⁰. Z tego względu można przyjąć, że jego dzieło *Wychowawca* jest prototypem podręczników z teologii moralnej⁵⁴¹. Klemens Aleksandryjski głosił radość z dzieła stworzenia wobec ludzi zagubionych i poszukujących, pytał: *Jeśli Bóg je dla nas stworzył, to dlaczego nie mamy z nich korzystać?*⁵⁴² Dodatkowo podkreślał, że prawdziwie rozumny człowiek kocha Boga Stwórcę poprzez stworzenie⁵⁴³ i potrafi rozpoznać, że *przed przyjściem Pana filozofia była niezbędna dla Hellenów, aby ich prowadzić ku sprawiedliwości*⁵⁴⁴. Różnicowanie tej prawdy musiało łączyć się z byciem dobrym wobec innych⁵⁴⁵. Ten nacisk na integralną postawę łączącą wiedzę, działanie i kontemplację pozwolił w przyszłości bronić teologii przed zbyt dużym wpływem filozofii czy kulturowej hellenizacji, wytworzył środowisko, w którym zrodził się monastycyzm i działalność filantropijna⁵⁴⁶.

Klemensa klasyfikuje się jako jednego z pierwszych przedstawicieli teologicznej szkoły aleksandryjskiej. Jej wpływ na ostateczne wykształcenie się idei ὁμοούσιος jest nie do przecenienia. U źródeł tej teologii stał dialog chrześcijaństwa z hellenizmem poprzez dzieła Filona Aleksandryjskiego i innych zhellenizowanych Żydów. Uznający filozofię Platona przedstawiciele szkoły teologicznej przyjmowali, że wszystko pochodzi od Boga, czyli z *góry*. Trzeba więc sens Pisma i objawienia wyjaśniać na sposób duchowy, wykraczający poza sens dosłowny. Chrześcijanie związani z Aleksandrią przyjęli platońską mentalność i w tym duchu interpretowali dzieło Syna Bożego. On zstąpił z nieba i stał się człowie-

⁵³⁷ Brunon Zgraja, *Chrystus Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Warmińskie”, nr 67, 2010, s. 49-69.

⁵³⁸ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 31, 43.

⁵³⁹ Por. przykładowo o wpływie Mojżesza, Klemens Aleksandryjski, *Mojżesz mistrzem Platona w dialektyce*, w: *Stromata I*, 28, *Kobierce*, s. 121-122.

⁵⁴⁰ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 121; na temat greckiej ἀπάθεια por. Tomáš Špidlík, Innocenzo Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. Jania Dembska, Kraków, Wydawnictwo m 1992, s. 117-121.

⁵⁴¹ Tak to widzi Marian Michalski, *Wstęp*, w: ALP 1, s. 336-337.

⁵⁴² Klemens Aleksandryjski, *Paidagogos*, II, 119, tłum. *Wychowawca*, s. 156.

⁵⁴³ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI 71, 5; tłum. *Kobierce 2*, s. 153-154.

⁵⁴⁴ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, V 28, 1; tłum. *Kobierce 1*, s. 20.

⁵⁴⁵ Por. Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce 1*, s. XXIX.

⁵⁴⁶ Ukażemy ten rozwój chrześcijaństwa na przykładzie rodziny kapadockiej w II rozdziale. Por. s. 168 nn. niniejszej pracy.

kiem⁵⁴⁷. Z tego względu Jego życie i dzieło mogą być odpowiedzią dla tych, którzy poszukują ostatecznego celu i sensu życia. Związek z Jezusem Chrystusem, Logosem, może też być realizacją pragnień dla tych, którzy szukają bezpośredniego kontaktu z bóstwem⁵⁴⁸. Logos w interpretacji Klemensa z Aleksandrii obejmuje całą ludzką historię, a więc kto jest z Nim, nie podlega ślepych siłom losu⁵⁴⁹. Klemens kładł nacisk na wierność Boga, którego celem jest osiągnięcie przez człowieka, Jego stworzenie swojego przeznaczenia⁵⁵⁰.

Dla teologicznego określenia relacji Ojca i Syna konieczne było też rozpoznanie relacji Ojca Stworzyciela i Jego Syna ze stworzeniem. Oczywiście w teologii jest stwierdzenie o ciągłym oddziaływaniu trynitologii, chrystologii i antropologii. Głębsze rozeznanie w jednym z aspektów przynosi rozumienie w drugim. Aleksandryjska teologia poszukiwała określeń opisujących, jak Bóg za pośrednictwem swego Syna dopuszcza człowieka do współudziału w Jego życiu i boskiej naturze⁵⁵¹. Pytała, skąd wiemy, że Syn jest Bogiem. W antropologii wypracowano koncepcję przebóstwienia, a jej źródła możemy się doszukiwać we frazie zanotowanej w *Wychowawcy*: *Słowo stało się człowiekiem, abyś ty także nauczył się od człowieka, w jaki sposób, będąc człowiekiem, możesz stać się Bogiem*⁵⁵². Te słowa Klemensa stają się kontekstem dla jednego z pierwszych niebiblijnych pojęć, czyli terminu θεοποίησις⁵⁵³, przyjętych w teologii, by werbalizować prawdy chrześcijań-

⁵⁴⁷ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁴⁸ Klemens Aleksandryjski rozumiał te potrzeby, sam z dużym prawdopodobieństwem był wtajemniczony w misteria eleuzyjskie. Por. Janina Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: *Kobierce I*, s. VIII.

⁵⁴⁹ Stąd przemawiał również do filozofów greckich, o czym wspomniano wyżej. Myśl Klemensa wpisuje się we współczesną dyskusję nad zagadnieniem *praobjawienia*. Por. Marian Rusecki, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 229-233.

⁵⁵⁰ Por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 104.

⁵⁵¹ Myśl aleksandryjska nie jest w tym zakresie prostą kontynuacją teologii Ireneusza z Lyonu. Ireneusz wyraźnie rozróżniał *obraz* dany człowiekowi w akcie stworzenia od *podobieństwa*, które powinien osiągnąć dzięki łasce. Natomiast Klemens czasami rozróżnia te pojęcia, ale nie zawsze konsekwentnie przy nich trwa w swoich wywodach, por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 104 i przyp. 24.

⁵⁵² Klemens Aleksandryjski, *Protrepitkos pros Hellenas*, 1, 8,4, PG 8, [dalej: *Protrepitkos*]; tenże, *Zachęta Greków*, tłum. Jan Sołowianiuk, w: *Apologie*, PSP 44, tłum. Marian Szarmach, Anna Świderkówna, Jan Sołowianiuk, red. Emil Stanula, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1988, s. 123, [dalej: *Zachęta Greków*], podobnie w: *Paidagogos* 1, 6,26, tłum. *Wychowawca*, s. 35; George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 105.

⁵⁵³ Sam termin występuje w dalszych częściach Klemensowej *Protrepitkos*, część 2 (θεοποίησις); 3 (θεοποίησιν); 9 (θεοποίησιν) i 11 (θεοποίησιν). Kontekst tych użycí możliwy jest do odczytania w: *Greek Word Study Tool*, dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=qeopoie/w&target=greek&doc=Perseus:text:2008.01.0633&expand=lemma&sort=docorder> [przeglądane 06.07.15]; por. też w słowniku G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, London, Oxford Clarendon Press 1961-1968, s. 630-631; terminy z dzieł Klemensa Aleksandryjskiego – θεοποίησις w: PG 8, 96A, 197C; PG 9, 349A; θεοποίησις PG 8, 144C.

skie⁵⁵⁴. Dla Klemensa Aleksandryjskiego przebóstwienie następuje przez chrzest i kontakt ze słowem Bożym i jest odpowiedzią na pragnienia współczesnych mu ludzi, którzy pożąдали kontaktu z bóstwem i chcieli uczestniczyć w misteriach o wyzwalającej mocy⁵⁵⁵. Możemy więc powiedzieć, że Klemens Aleksandryjski jest pierwszym teologiem, który w swoich dociekaniach wszedł na drogę teologii przebóstwienia, tak charakterystycznej dla wszystkich teologii Wschodu, a wiązała się ona z teologią Logosu.

Myśli Klemensa nie można interpretować tylko jako moralizmu intelektualnego. Kładł on nacisk na wiedzę, ale musiała to być wiedza przeniknięta miłością. *Winniśmy dążyć do gnozy nie dla uzyskania jej skutków, lecz z czystej miłości poznawania*⁵⁵⁶. Poznawanie to nie jest tylko czynność intelektu, ale kontemplacja, ponieważ prawdziwy gnostyk modli się: *w myśli, i to każdej godziny, jako że przez miłość jest on mocno związany z Bogiem*⁵⁵⁷. Ta miłość prowadzi go nie tylko do zrozumienia świata, ale i poznania dzięki wiedzy udzielonej przez Logos, czyli Syna Bożego. Może on *doznać „twarzą w twarz” wtajemniczenia w „błogosławione widowisko”*⁵⁵⁸. Tym samym Klemens rozwija argumenty Tertuliana (bez jego polemicznego tonu), że z zachowania chrześcijan musi wynikać, że Bóg jest. Klemens Aleksandryjski odwoływał się do tych ludzkich potrzeb, które zbliżały ich do religii Wschodu, ponieważ kult państwowy był niewystarczający i ukierunkowywał je w stronę chrześcijaństwa⁵⁵⁹.

Dialogiczna proza Klemensa Aleksandryjskiego ma też znaczenie w analizie postaw duchowych, które później dały mnichom i ojcom kapadockim siłę w dialogu i poszukiwaniach, tak w działaniach społecznych, jak i teologicznych⁵⁶⁰. Sam autor zdawał sobie sprawę z niewyraźności, czym jest ostatni etap upodobnienia się człowieka do Boga. Jego tryptyk dotyczący „drogi” nie został dokończony. Pierwsza część *Protreptikos*, skierowana do pogan, miała na celu wydobyć ludzi z błędu i wprowadzić na drogę prawdy. Druga księga *Paidagogos* ukazywała katechumenom kolejną drogę do wtajemniczenia chrześcijańskiego. Trzecia praca, nieukoń-

⁵⁵⁴ W tym samym duchu pisze w por. *Stromata*, V, 10, 93,8; VI, 14, 101,5, tłum. *Kobierce 2*, s. 52, 301.

⁵⁵⁵ Termin θεοποιεῖν pozwalał też wyrażać głębsze poznanie Boga na tyle, na ile dla człowieka to było możliwe. Na Zachodzie teologia przebóstwienia była też obecna u Augustyna, choć używał tego słowa rzadziej niż mu współcześni, zapewne wynikało to ze słabszej znajomości greki. U Ambrozego czy Hilarego, którzy korzystali z dzieł greckich, termin ten pojawia się częściej. Wprowadzenie pojęcia θεοποιεῖν nie miało tak dramatycznej historii, jak będzie to z wprowadzeniem terminu ὁμοούσιος, o czym powiemy w trzeciej części niniejszej pracy. Por. też Hans Urs von Balthasar, *Teologika. Duch prawdy*, t. 3, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków, WAM 2005, s. 165-168 oraz G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, dz. cyt., s. 631.

⁵⁵⁶ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI 12, 90, 3; tłum. *Kobierce 2*, s. 171.

⁵⁵⁷ Tamże, 102, 1, tłum. *Kobierce 2*, s. 172.

⁵⁵⁸ Tamże, 102, 2, tłum. *Kobierce 2*, s. 173.

⁵⁵⁹ Por. s. 37 nn. niniejszej pracy.

⁵⁶⁰ Ruch ascetyczny pustelników rozpoczął się w Egipcie. Por. s. 180 nn. niniejszej pracy.

czona, miała nosić tytuł *Didaskalos* i najprawdopodobniej opisywać przeżycia gnostyka złączonego z Bogiem więzami poznania przez miłość. Ostatecznie zrozumiał, że najwyższy stopień zjednoczenia, obejmujący poznanie siebie i podległego człowiekowi świata w relacji do Syna Bożego, przewyższa wszelkie ludzkie możliwości werbalizacji. Klemens pozostał przy określaniu misteriów chrześcijańskich w terminach kontemplacji i prorocstwa⁵⁶¹. *Boska siła dobroćliwości kładzie się na duszę sprawiedliwą poprzez Boży dogład, natchnienie i Jego regulujące działanie oraz używa jej rodzaju odbłasku jakby ciepła słonecznego, wyciska na niej „wyraźną pieczęć sprawiedliwości” [...]. Wtedy podobieństwo do Boga Zbawcy wylania się przed gnostykiem*⁵⁶². Organiczna jedność w kosmicznej wizji Klemensa możliwa jest do poznania ostatecznie tylko w „mistycznym” zjednoczeniu z Chrystusem, Logosem, który od wieków jest z Ojcem, Panem wszechświata. Człowiek nie tyle przypomina to, co boskie, ile raczej jest tym, co boskie, dzięki relacji z Bóstwem Syna⁵⁶³. Kontemplacja, do której wiódł swoich czytelników Klemens Aleksandryjski, wprowadzała go na drogę apofatyizmu tak bliskiego wszystkim greckim ojcom Kościoła. Chrześcijański intelektualista, jak często określa się Klemensa, jest pedagogiem, mistrzem prowadzącym ku życiu w pełni, stąd jego dzieła można nazwać, według klasyfikacji Umberto Eco – „dziełem otwartym”⁵⁶⁴. Uzyskują swoją pełnię w czytelniku, który dzięki nim zmienia swoje życie. Prawdę tę rozumieli wszyscy działający później w duchu teologii apofatycznej od Orygenesa po ojców kapadockich, by pozostać w ramach czasowych niniejszego opracowania⁵⁶⁵.

Orygenes – źródło wschodniej teologii Logosu

Każde z ujęć w poprzednich paragrafach kończyło się ukazaniem przedstawianego aspektu u Orygenesa. Był on wybitnym przedstawicielem teologicznej szkoły aleksandryjskiej. Można powiedzieć, że myśl Orygenesa, podobnie jak teologia fundamentalna, jest dziedziną pogranicza. Daje się ona wpisać w czasy poszukiwań teologicznych będących przedrefleksyjnym wyrazem doświadczenia religijnego, ale też wprowadza teologię w obszar naukowych i systematycznych spekulacji i dowodzeń. Teologia Orygenesa jawi się ostatecznie jako jeden zintegrowany system. Dzięki niemu powstała pierwsza całościowa wizja teologiczna, na której można było oprzeć działania apologetyczne i apologijne broniące wiary w Boga Trójjedynego i Bóstwa Jezusa Chrystusa⁵⁶⁶. Podstawą tej wizji jest prze-

⁵⁶¹ Por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 107.

⁵⁶² Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI 12, 104,1-2; tłum. *Kobierce*, s. 174.

⁵⁶³ Por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 108.

⁵⁶⁴ Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Jadwiga Gałuszka, Warszawa, Czytelnik 1994, Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej*, dz. cyt., s. 142-148.

⁵⁶⁵ Por. szerzej w tym zakresie Henny Fiska Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, New York, Oxford University Press 2006.

⁵⁶⁶ Kolejną całościową wizję teologiczną stworzył ponad sto lat później duchowy uczeń Orygenesa, Grzegorz z Nyssy. *Oratio catechetica magna*, PG 44, tenże, *Wielka Katecheza*, tłum. Woj-

konanie oparte na Biblii, że świat to organiczna całość, którą da się uzasadnić rozumowo przez argumenty zaczerpnięte z kultury hellenistycznej. O teologii Orygenesa mówimy, że jest jeszcze teologią poszukującą swego wyrazu, wiele jego myśli to intelektualne hipotezy, które rozpatrywał, by potem je odrzucić, uzgodnić, zharmonizować⁵⁶⁷. Stanowi ona efekt działań inkulturacyjnych, których twórca chciał być prawowierny. Znamienne są słowa: *chciałem być znany jako syn Kościoła: nie jako założyciel jakiejś herezji, lecz jako ten, kto głosi imię Chrystusa. Chciałbym nosić to imię, które błogosławią na naszej ziemi. Oto moje pragnienie: oby mój duch, jak i moje dzieła dały prawo do nazywania mnie chrześcijaninem*⁵⁶⁸. Orygenes szukał sposobu bronięcia wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa za pomocą ludzkich słów w ramach objawienia. Jego dzieło *Contra Celsus* jest systematyczną i pełną odpowiedzią na zarzuty społeczeństwa Cesarstwa, wynikające z braku zrozumienia, obaw, oszczerstw i plotek⁵⁶⁹. To dzięki niemu, w czasie rodzącego się „nowego ducha” w III wieku, chrześcijaństwo otrzymało intelektualny oręż i wraz ze świadectwem życia gmin chrześcijańskich przekonywało do wiary coraz szersze kręgi społeczne. Kontynuatorzy Orygenesa otrzymali podstawy do walki o precyzowanie słowa w wyrazie wiary. Poznamy ten aspekt na przykładzie tak zwanego sporu dwóch Dionizych, Rzymskiego i Aleksandryjskiego. Duch Orygenesa unosił się również nad ojcami synodalnymi w Antiochii (264-269), gdy musieli zająć się sprawą nauk i herezji Pawła z Samosaty. Był wśród nich obecny słuchacz wykładów w Cezarei Palestyńskiej i uczeń Orygenesa, Grzegorz nazwany później Cudotwórcą. Nie można też zrozumieć głębi teologii kolejnych pisarzy kościelnych Wschodu, jeśli się nie widzi wpływu myśli Orygenesa na ich teologię, ale też i na życie. Byli oni, śmiało można powiedzieć, jego wychowankami, a nie tylko spadkobiercami myśli spekulatywnej czy alegorycznej, oczywiście w duchu oddziaływań wychowawczych streszczonych w słowie *paidagogs* (παιδαγωγός), tak ważnych i cenionych w kulturze tamtych czasów⁵⁷⁰.

ciech Kania, w: św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 128-184, PSP 14 oraz Tadeusz Sinko, *Nauka katechetyczna*, w: *Święty Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 57-136.

⁵⁶⁷ Ten sposób intelektualnej pracy stał się przyczyną licznych kontrowersji. Można powiedzieć, że wiele zależało od tego, kto i jak rozwijał jego myśl. Najznamienitszym przykładem kontynuacji w pełni mieszczącej się w ortodoksji jest teologia Grzegorza z Nyssy. Por. Elżbieta Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań, Wydawnictwo św. Wojciecha, Wydział Teologiczny UAM 2003.

⁵⁶⁸ George A. Maloney podaje ten cytat za Hansem Ursem von Balthasarem. Por. Georg A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁶⁹ Jak podaje Andrzej Bober, Orygenes uległ namowom przyjaciela, Ambrozego, by Celsusowi, który drwi z Jezusa Chrystusa i Jego nauki dać należyty intelektualny odpór, ponieważ wobec zniszczeń, jakie czyni dzieło Celsusa, nie można milczeć, prawda bowiem nie obroni się sama. Por. Andrzej Bober, *Od słowa mówionego do słowa pisanego*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, dz. cyt., 1967, s. 9-10.

⁵⁷⁰ W dalszej części pracy wykażemy ten subtelny wpływ poprzez działalność Grzegorza Cudotwórcy oraz jego uczniów i uczennic, od Makryny Starszej, babki Bazylego zaczynając. Por. s. 164 nn. niniejszej pracy.

Mimo że u Klemensa Aleksandryjskiego kilkakrotnie można spotkać termin ὁμοούσιος, to jest on użyty w ówczesnie powszechnie przyjmowanym znaczeniu materialnym lub stanowi cytat z dzieł gnostyckich. Bardziej świadomie teologicznie pojawia się u Orygenes, ale sprawa do końca nie jest jasna ze względu na „korygujące” tłumaczenia Rufina. Choć Orygenes nie używa inaczej tego terminu jak w znaczeniu materialnym, to znaczy *dzielący tę samą naturę*, to sposób myślenia, wizja całości, dyscyplina metodyczna, która oddziaływała na potomnych, pozwalają widzieć go zarówno u źródeł środowisk, w których powstanie ostateczne teologiczne znaczenie ὁμοούσιος, jak i herezji, w walce z którymi włącza się to pojęcie do obrony wiary⁵⁷¹. Główne zasługi Orygenes dla inkulturacji objawienia oraz dla teologii to wprowadzenie egzegezy biblijnej na nowe tory. Doprowadził ją do szczytu możliwości alegorycznej interpretacji, dał też solidne podwaliny pod trzystopniową egzegezę Pisma Świętego⁵⁷². Jego wizja stworzenia pokazuje jaśniej relacje Ojca i Syna. Wszystko jest stworzone w Logosie, Synu Bożym jako Pośredniku stworzenia. Ta teologia Logosu będzie tłem sporów o pojęcie ὁμοούσιος jako obrona przed zbyt materialną jego konotacją.

To, co tworzy Orygenes pod wpływem myśli filozoficznej, jest w pełni podporządkowane myśli biblijnej. Myśl grecka, wschodnia czy egipska mają dla niego znaczenie propedeutyczne i są w pewnym sensie *ancillae theologiae*, ponieważ sama wiedza nie daje mądrości, którą można nabyć dzięki Pismu Świętemu⁵⁷³. Chrześcijańska, kosmiczna wizja teologiczna Orygenes jako spójna i całościowa stała się odpowiedzią na wiele lęków i niepokoїв egzystencjalnych tych, którzy poszukiwali prawdy w sposób intelektualnie bardziej wymagający⁵⁷⁴. Potrafił również dostosowywać swój przekaz do poziomu odbiorców, o czym świadczą zwłaszcza jego homilie kerygmaticzne o tym, że Ojciec i Syn są jednym Bogiem. W dyspucie z biskupem Heraklidesem, która była publiczna i w której uczestniczyli wierni o różnym poziomie wiedzy i intelektu, Orygenes wziął to pod uwagę. Nie stosował technicznych określeń, prowadził dowodzenie nie wprost i opierał się na argumentach biblijnych, mimo że sprawa dotyczyła zagadnień trynitarnych, czyli jak najbardziej naukowych⁵⁷⁵.

O sile oddziaływania przekazu wiary Orygenes świadczą przede wszystkim popularność katechetycznej szkoły biskupiej, którą prowadził w Aleksandrii, a potem szkoły w Cezarei Palestyńskiej. Trzeba też pamiętać o swobodzie intelektualnej, z której Orygenes mógł korzystać. Z jednej strony była to dla niego możliwość tworzenia pola nieograniczonych spekulacji, z drugiej, można po-

⁵⁷¹ Na temat procesu kształtowania się wczesnych zakresów znaczeniowych tego pojęcia napiszemy szerzej w kolejnym rozdziale. Por. s. 138 nn. niniejszej pracy.

⁵⁷² Por. Henri Crouzel, *Szkola Aleksandryjska i jej losy*, w: *Historia teologii*, s. 224 oraz Tadeusz Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, dz. cyt.

⁵⁷³ Por. Henri Crouzel, *Szkola Aleksandryjska i jej losy*, w: *Historia teologii*, s. 212, 217.

⁵⁷⁴ Była ona przeciwwagą wobec myśli i wizji Plotyna. Por. s. 105 niniejszej pracy.

⁵⁷⁵ Manlio Simonetti stwierdza: *Treść jego kazań była zazwyczaj egzegetyczna i tylko okazjnie i w sposób ogólnikowy zdarzało mu się poruszać zagadnienia naukowe. Teologia nieuczona*, w: *Historia teologii*, dz. cyt., s. 245-246.

wiedzieć, mogło to być powodem trudności intelektualnych, ponieważ nikt przed nim tych ścieżek teologicznych nie otwierał, nie było pomocnych w tym względzie orzeczeń Kościoła. Orygenes miał odwagę pisać nawet wtedy, gdy nie był w stanie w pełni wyrazić swoich intuicji, co się zemściło w późniejszych czasach, gdy z Aleksandrii musiał przenieść się do Cezarei.

Nauczanie Orygenesusa wieńczy etap teologii nieuczonej. Dzisiaj musimy pamiętać o rozróżnianiu osobistych poglądów Aleksandryjczyka i dróg poszukiwań od myśli, które stały się trwałym skarbem Kościoła⁵⁷⁶. Po Orygenesie życie Kościoła i teologia wkroczyły na nowe tory, jednak z zachowaniem pełnej ciągłości przekazu wiary. Będzie to więc ta sama wiara, choć inaczej wyrażana, którą przekazali w kerygmacie apostołowie.

*

Poganochrześcijaństwo w pełni rozpoczęło „ubieranie” przekazu objawienia w nową szatę⁵⁷⁷, to znaczy opracowali pierwotny kerygmat dla siebie i wspólnoty, stosownie do potrzeb ludzi późnego antyku⁵⁷⁸. Choć teologia judeochrześcijańska w tym czasie zanikała jako wyraz interpretacji objawienia dokonanej przez określoną grupę, to jej wątki były stale obecne, i to jako ważna składowa krytyczna, by nie zapoznać historiozbowczego przesłania Biblii wobec nośnego i atrakcyjnego oddziaływania kultury hellenistycznej. Pierwsi apologetycy rozpoczęli włączanie kolejnych wątków myśli filozoficznych w chrześcijański wyraz wiary, przez co dawali odpowiedź na niepokoje związane z sytuacją egzystencjalną opisaną na początku niniejszego paragrafu. Pierwsi chrześcijanie jako wspólnota przeciwstawili się powszechnej władzy fatum i poszerzyli interpretację wiary o tak zwany czynnik kosmologiczny, który ukazywał prawdziwego Władcę dziejów i rolę Chrystusa, Syna Bożego w dziele Ojca, co stało się podstawą późniejszego dookreślenia relacji Ojca i Syna w Trójcy Świętej.

⁵⁷⁶ Por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 109.

⁵⁷⁷ Anna Wierzbicka, *Co mówi Jezus?*, dz. cyt., s. 26; por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 155

⁵⁷⁸ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 166.

CZEŚĆ II KOŚCIÓŁ A IMPERIUM RZYMSKIE

WIARA W BÓSTWO SYNA – TRZECI ETAP INKULTURACJI

W nurcie teologii fundamentalnej reprezentowanej przez Geralda O'Collinsa historycznie uwarunkowany *fakt* Jezusa Chrystusa rzutuje na przekaz wiary i jej interpretację w kolejnych wiekach, zaczynając od pierwszego historycznie i ontologicznie Kościoła apostołskiego aż po dzień dzisiejszy⁵⁷⁹. W tym zakresie nie tylko szuka się i analizuje sposoby przekazu i interpretacji tego objawienia w dziejach, ale rozpatruje, jak objawienie odpowiada na egzystencjalne potrzeby człowieka. Wykazaliśmy w poprzednim rozdziale, że Bóg, szukając człowieka, odpowiada na jego pragnienia, te najgłębiej ukryte i kierujące go poprzez znany mu świat ku poznaniu Najwyższego. Przedstawiliśmy, jak chrześcijaństwo bogate w liczne, choć niezbyt duże gminy, stało wobec niechętnego mu społeczeństwa. W III wieku większość ludności Cesarstwa знаła chrześcijan i ich akceptowała⁵⁸⁰. Wyznawcy Chrystusa wyszli z izolacjonizmu, odważniej zaczęli bronić swoich racji, poszukując odpowiedzi na pytanie, kim jest Jezus Chrystus i borykając się z werbalizowaniem prawdy o tym, jak Bóg przez Syna wchodzi w dialog z człowiekiem. Rozpoczął się etap, w którym najbardziej doniosłe stały się pytania sformułowane wiele lat później przez Josepha Ratzingera: Kim jest Jezus z Nazaretu? Jak objawia Ojca? Jaka jest treść słowa Syn wypowiedzanego w regule chrzcielnej, którego treść Kościół w swym przedrefleksyjnym wyrazie zawarł w tytule *Syn Boży*⁵⁸¹? Na te pytania chrześcijaństwo odpowiadało, dzieląc z resztą społeczności III wieku stan tak zwanego nowego ducha.

NOWA DUCHOWOŚĆ III WIEKU

Trudno jest przedstawić wszystkie linie rozwojowe opisywanego okresu, ważnego dla rodzącej się teologii. W nawiązaniu do dzieła Klemensa Aleksandryj-

⁵⁷⁹ Marek Skierkowski, *Objawienie, wiarygodność, przekaz. (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)*, dz. cyt., s. 128-160.

⁵⁸⁰ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 867-877.

⁵⁸¹ Opracowanie pytań powstało na bazie cytatu, który jest niejako ideowym streszczeniem całej niniejszej pracy umieszczonym jako motto przed *Wprowadzeniem*, por. s. 13 niniejszej pracy; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, dz. cyt., s. 292; Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 148-152.

skiego można powiedzieć, że był to przedziwny kobierzec, który zaczynał układać się w określone wzory. Będą one podstawą jednego z najdonioślejszych odkryć i osiągnięć teologii niepodzielonego Kościoła⁵⁸². W przedstawianym czasie zdezerwały się różne sposoby przekazu, różne mentalności, osadzone w rozmaitych tradycjach filozoficznych, mimo że wszystko działo się w obszarze kultury określonej jako hellenistyczna. Był to okres dużych osiągnięć procesu inkulturacji. Nie zapominając o Biblii, chrześcijaństwo pełnym głosem zaczęło mówić po grecku. Chcielibyśmy teraz ukazać drogę wiodącą ku obronie wiary przez wypracowanie zasad mówienia o Synu Bożym i o Jego relacji do Ojca. W teologii był to czas powstawania traktatów teologicznych, trynitologii i ściśle z nią związanych chrystologii oraz pneumatologii⁵⁸³. Odniesienia do nich w kolejnych etapach pracy staną się tłem koniecznym, by ukazać nie tylko apologetyczny wymiar Kościoła, ale i apologetyczny wobec rodzących się herezji. Trzeci wiek po narodzeniu Chrystusa to czas zmiany ogólnego nastawienia do chrześcijan wynikający z rodzącego się nowego klimatu religijnego epoki. Naświetlimy przemiany duchowe, w których uczestniczyli również wyznawcy Chrystusa. Następnie przedstawimy dwa biegunowe, ale nie przeciwstawne sobie, ujęcia życia Kościoła. Pierwsze to trwanie przy prawdzie przez dbałość i precyzowanie myśli wyrażanej w słowach. Drugie to praktyka wiary, która dba o naśladowanie czynów Jezusa Chrystusa. W pierwszym przypadku pokażemy sposób przeciwstawiania się herezjom i błędom, w drugim historię rodziny kapadockiej odczytaną jako splot historii powszechnej i historii świętej. W sposób opisowy, wychodząc też poza ramy czasowe niniejszego przedstawienia, ukażemy dwa źródła wielkiej roztropności biskupów czasów Nicei 325, którzy zaakceptowali zaproponowane przez Konstantyna pojęcie *ὁμοούσιος*⁵⁸⁴. Wyjście poza ramy czasowe przy opisie historii rodziny kapadockiej podyktowane jest słowami Jezusa *po owocach ich poznacie* (Mt 7,16). Duch wiary, na przykładzie życia Bazylego i jego brata Grzegorza oraz siostry Makryny, jest tylko jaśniejszą egzemplifi-

⁵⁸² Chodzi tu o orzeczenia czterech pierwszych soborów ekumenicznych. O ich doniosłości świadczy historia Kościoła. Zgodnie z przekonaniem Josepha Ratzingera tylko w tym czasie możliwe było przyjęcie do *Credo* Kościoła słowa, które miało niełatwe obciążenia interpretacyjne. W tym kontekście warto pamiętać o orzeczeniach Soboru Laterańskiego IV (1215): *między Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy*. Sobór Laterański IV, *Konstytucja 2, 7*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych, (869-1312)*, red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2003, s. 229; por. też Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 160; tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 167.

⁵⁸³ Świadomie pomijamy wątek pneumatologiczny, który w teologii pojawiał się zawsze po częściowych choćby dopracowaniach wyrazu relacji Ojca i Syna. Zagadnienie to stanie się pierwszoplanowe na soborze w Konstantynopolu (381) i zostanie uwieńczone dopowiedzeniem na temat Ducha Świętego w symbolu wiary znanym jako *Credo nicejsko-konstantynopolikańskie*.

⁵⁸⁴ Pojęcie to, po dramatycznym przebiegu jego przyjęcia, o czym napiszemy w części III, weszło w czas swojego *ukrzyżowanego potępienia*, jak to określił Joseph Ratzinger; por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 160 i przyp. 25.

kacją ducha czasów, w którym byli zakorzenieni biskupi zgromadzeni na spotkaniu w Nicei w 325 roku⁵⁸⁵.

Przemiany na terenie Imperium były splecione z tymi, które niósł rozwój techniki, z przemianami społecznymi, a szczególnie kulturalnymi. W pełni rozpoczął się okres nazwany przez historyków późną starożytnością lub późnym antykiem⁵⁸⁶. Nieuprzedzeni badacze dziejów stwierdzają: *najcenniejszym dziedzictwem, jakie późna starożytność przekazała średniowieczu, była religia chrześcijańska*⁵⁸⁷. Trzeci wiek był świadkiem powstania *nowego ducha*, który przejawiał się w zmianach od zewnętrznych form codziennej egzystencji aż po charakterystyczne dla grup społecznych sposoby myślenia, oparte na przyjęciu nowych zasad wyznaczających cel w życiu. Dokonały się zmiany w strukturach mentalności zbiorowej i wyobrażeniach na temat kosmosu oraz życia i trwania po śmierci, czyli zmienił się światopogląd w stosunku do czasów republiki i wczesnego cesarstwa⁵⁸⁸. Od strony rozwoju techniki był to czas, w którym zwoje pisma były zastępowane kodeksami, a każda zmiana w sposobie gromadzenia informacji wpływa na ludzką umysłowość⁵⁸⁹. Najsilniejsze w tym czasie były przemiany w sferze religijnej. Opisane w poprzednim rozdziale niepokoje i brak pewności jutra odsuwały na bok pragnienie *beata vita*, czyli najlepszego wykorzystania krótkiego doczesnego życia. Według tych zasad mógł jeszcze żyć Cynceron, ale i tak w momencie śmierci córki nieśmiało zwracał się w stronę przekonania o nieśmiertelności. Henri-Iréné Marrou uznaje hellenistyczną epokę Cesarstwa trzech pierwszych wieków za czas, w którym poprzez filozofię nastąpiło wyzwolenie z dawnej mitologii, czyli rozkład starożytnych wierzeń dzięki ich krytyce przez racjonalny rozum. Ideał życia pragnący dać ludziom szczęście w okresie hellenistycznym był czysto ludzki, przyziemny, w pewnym sensie areligijny, oczywiście nie ateistyczny. Jeżeli w czasie *pax Romana* miał rację bytu, to od III wieku, gdy granice Cesarstwa zostały przerwane,

⁵⁸⁵ Pełne efekty tej duchowości ukazały się w IV w. w społecznej i monastycznej działalności ówczesnych chrześcijan, ale ich źródła tkwią w wierze świadków wiary III w. Por. s. 159 nn. niniejszej pracy.

⁵⁸⁶ Ewa Wipszycka w swoich esejach ukazuje szeroką gamę relacji Kościoła do Imperium w czasie, który jako historyk określa późnym antykiem, por. *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt.

⁵⁸⁷ Henri-Iréné Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 11-13, 125.

⁵⁸⁸ Henri-Iréné Marrou wymienia Cyncerona i Augustyna jako postaci obrazowo ukazujące ramy czasowe późnego antyku na Zachodzie. Por. *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁸⁹ Przykładem są zmiany, które zaistniały wraz z wynalezieniem pisma, potem zmiany związane z ulepszaniem nośnika słowa pisanego: od papirusu, pergaminu i papieru po nośniki elektroniczne. Z upowszechnieniem słowa pisanego łączy się wynalezienie druku. Każde z tych wydarzeń miało wpływ na świadomość społeczeństw adaptujących te wynalazki. Współcześnie jesteśmy świadkami tak zwanej rewolucji informatycznej, a refleksja dotycząca jej wpływu na światopogląd ludzi dopiero powstaje.

ukazywał swą niewystarczalność⁵⁹⁰. Przejście od epoki klasycznej do później starożytności czy późnego antyku było dojściem do głosu *nowego ducha*, ducha religijnego, który w swej kulturowej warstwie był powszechny zarówno wśród pogan, jak i chrześcijan. Świadczą o tym pamiątki dawnych czasów mające wyrażać religijność ówczesnych ludzi. Freski zdobiące groby jednych i drugich w pierwszym oglądzie przedstawiają te same sceny, dopiero wnikliwsza analiza pozwala zobaczyć inną treść kryjącą się za przedstawieniami i rozróżnić groby pogan od chrześcijan. Przykładem może być porównanie scen eschatycznych na trzech freskach



grobowca żony kapłana frygijskiego, Wibii, odkrytego przy Via Appia. W chrześcijańskich katakumbach Kaliksta, Pryscylli, Piotra i Marcelina odkryto sceny kompozycyjnie bardzo zbliżone do tych z pogańskich nagrobków. Podobnie z przedstawieniami Chrystusa w aureoli na wzór Apollona-Heliosa w grobowcu odkrytym pod ołtarzem konstantyńskiej bazyliki św. Piotra na Watykanie czy przedstawieniami Chrystusa jako κριοφόρος, niosącego owcę. Sztuka chrześcijańska tak samo jak pogańska odnajdywała się w powszechnych w III wieku wzorcach⁵⁹¹.

Rysunek 1. *Niosący owcę*, źródło Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Good_Shepherd, [kopiowane 01.02.2016], licencja CC BY-SA 3,0

Analizując przemiany ducha epoki w III wieku, należy stwierdzić, że był on przede wszystkim reakcją na krytykę dawnej religijności w okresie republiki i początków Cesarstwa. Trwał opór wobec starych rodzimych kultów i mimo pragnienia kontaktów z bóstwem czy bóstwami nie było powrotu do starych form kultu pogańskiego. Kontestowane było coś, co można określić jako *hellenistyczne zeświecczenie*⁵⁹². Chodzi o zastępującą religię filozofię, szczególnie stoicką oraz

⁵⁹⁰ Por. Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁹¹ Por. tenże, s. 43-49.

⁵⁹² W czasach, które kontestuje *nowy duch* otwarty na transcendencję, dominowało przekonanie sofisty Protagorasa: *Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek*. Chcąc przybliżyć sobie, jakiego typu ideały dominowały, warto zaznaczyć się z pozycją Lidii Winniczuk, która z wyraźną aten-

platońską⁵⁹³, oraz o propagowany kult władców. Był on rezultatem wpływów ze Wschodu i miał spajać państwo, świadczył jednak raczej o upadku ducha, podobnie jak kult bogini Tyche, potem utożsamionej z Fortuną. Historycy twierdzą, że w późnej starożytności odnowiło się wycucie *sacrum*. Nie był to powrót do dawnej pogańskiej pobożności, ponieważ pojawiła się idea jednego Boga, torująca sobie drogę przez henoteizm⁵⁹⁴ i wpływy judaizmu, a potem chrześcijaństwa. Pobożność epoki klasycznej znała bóstwa, ale nie Boga, choć dzięki filozofii wypracowano ideę jednego Boga, Absolutu utożsamionego z ideą dobra u Platona czy Pierwszego Poruszyciela u Arystotelesa. W ten nurt wpisały się też poszukiwania bóstwa w stoickim panteizmie. Idee filozoficzne, oryginalne i zachęcające dla ludzkiego rozumu, ostatecznie nie mogły zaspokoić pragnienia miłości, opieki i przebaczenia oraz pewności życia wiecznego⁵⁹⁵. Nowa duchowość, wybijająca się w III wieku, przeniknięta była tęsknotą za życiem pozagrobowym, życiem wiecznym. Rosło pragnienie nadziei na szczęśliwe życie przyszłe. Przedstawienia Hadesu czy szelolu dawały tylko obraz mglistej i niepewnej egzystencji. Nowa epoka objawiała się odwróceniem perspektywy – nie jest najważniejsze doczesne życie, ono jest krótkie i nietrwałe, ale przedmiotem zabiegów i pragnień staje się życie w światłości wiecznej. Ludzie byli przekonani, że trzeba je sobie zapewnić tu, na ziemi, trzeba tak żyć, by zyskać zbawienie przyszłe. Stąd popularność wszelkiego rodzaju misteriów, procesji i okazałych rytuałów, o czym już wspominaliśmy w poprzedniej części. Każdy pragnął zapewnić sobie opiekę jakiegoś najwyższego, często synkretycznego bóstwa, co widać na przykładzie przemian w kulcie Izidy. Zmianę mentalności dobrze ilustruje pojawienie się odmiennego nastawienia wobec zmarłych niemowląt. Jeszcze w czasach hellenistycznych przedwcześnie zmarłe dzieci były źródłem cierpienia i strachu. Ponieważ śmierć skrzywdziła te małe istoty, bano się ich jako złych duchów. Sądzono, że są zazdrosne o szczęście, które im zabrano. W czasie rodzenia się nowego ducha umarłe dzieci zaczynają być traktowane jako duchy opiekuńcze. Pewność nieśmiertelności, którą potwierdzało ówczesne kulturowe przekonanie, zmieniła postawę. Dziecko, które wcześniej zmarło, nie mogło zgrzeszyć, więc było wśród tych, którzy doświadczają nieśmiertelności, a ówczesni chrześcijanie stwierdzili, że jest wśród świętych⁵⁹⁶.

cją pisze o czasach Grecji i Republiki Rzymskiej, w: *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa, PWN 1985, s. 698-720; Władysław Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁹³ Por. Henri-Irénéé Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 37-38.

⁵⁹⁴ Wyznawcą henoteizmu najprawdopodobniej był Wergiliusz. Por. Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, dz. cyt., s. 119.

⁵⁹⁵ Grecy znają i wyznają τὸ θεῖον, a nie ὁ Θεός. Por. Henri-Irénéé Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁹⁶ Świadczą o tym inskrypcje nagrobne z III w. Por. Henri-Irénéé Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 41-42.

W tym okresie Kościół, korzystając z przychylności środowiska, umacniał się od strony organizacyjnej. Biskupi nie czuli się osamotnieni w zarządzaniu swoimi diecezjami, w różnych sprawach pisali do braci w biskupstwie. Gdy narastał problem i nie dało się go rozwiązać na drodze korespondencji, zwoływano synod lokalny. Dzięki dwóm praktykom wzrastała świadomość powszechności religii chrześcijańskiej i przekonanie, że sprawy jednej gminy dotyczą całego Kościoła. Praktyka epistolarna podkreślała znaczenie biskupa i jego więź z innymi następcami apostołów. Informowali się oni nawzajem o ważnych wydarzeniach w gminie oraz o postanowieniach dyscyplinarnych, ale też i o zwykłych sprawach życia. Doniosła teologicznie i dyscyplinarnie była wymiana listów między dwoma Dionizyami, biskupami Aleksandrii i Rzymu, nie było to czymś wyjątkowym, ale stało się świadectwem niezwykle wymownym w dialogicznym poszukiwaniu prawdy przez cały Kościół⁵⁹⁷. Pierwszy list wysłali wierni, potem była wymiana między głównymi uczestnikami dialogu, zwołany też został synod. Korespondencja, która dotrwała do naszych czasów, jest świadectwem dynamicznych reakcji chrześcijan i działań biskupów porządkujących niepokoje⁵⁹⁸. Wymiana listów dotyczyła każdego z aspektów życia wiarą, nie tylko doktrynalnych. Dzięki nim kształtowano opinie, ustalano taktykę, dobierano stronnictwa⁵⁹⁹. Praktyka pisania listów zaniknie, gdy zastąpią ją synody, gdyż bezpośrednie spotkanie pozwalało na szybszą i efektywniejszą wymianę racji⁶⁰⁰. Dobra organizacja dróg lądowych i morskich sprzyjała zwoływaniu zgromadzeń biskupów w administracyjnych rejonach Cesarstwa. Synody w III wieku były lokalne, pierwszy powszechny zwołano w 325 roku w Nicei, po ustaniu prześladowań. Zakres podjętej tam tematyki, choć nie całość ze względu na brak dokumentów, obrazują zebrane przez Henryka Pietrasa i Arkadiusza Barona *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*⁶⁰¹.

Warto podkreślić, że *nowa duchowość* III wieku to pogłębiona religijność, która otwierała serca i umysły ludzi na przekonanie, że człowiek pochodzi od Boga i został stworzony dla Boga, tym samym podprowadzała pogan ku chrześcijaństwu⁶⁰². Podprowadzała, ponieważ chrześcijaństwo dalej musiało prowadzić polemiki z duchowością pogańską, a szczególnie z urzekającą ludzi gnozą heterodoksyjną. Polemiki i starcia dotyczyły istotnych kwestii relacji Ojca i Syna oraz

⁵⁹⁷ Por. s. 148 nn. niniejszej pracy.

⁵⁹⁸ Szerzej na ten temat por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 38-39.

⁵⁹⁹ Pokazuje to wymiana listów zwolenników i przeciwników Ariusza przed synodem w Nicei w następnym wieku. Te działania Henryk Pietras nazwie *wojną epistolarną*. Por. *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 38-94.

⁶⁰⁰ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 39.

⁶⁰¹ Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, oprac. i tłum. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2006.

⁶⁰² Por. Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 42.

Ducha Świętego, a także zmartwychwstania ciał, czyli rzeczywistości wcielenia. Nowa, większa wrażliwość na sprawy religijne, również wśród chrześcijan, miała duży wpływ na rodzącą się teologię. Niestety, również sprzyjała poglądom niezgodnym z objawieniem. Różne rodzaje wrażliwości religijnej podbudowanej poglądami filozoficznymi zaczęły się ścierać, przyczyniając się równocześnie do coraz lepszej werbalizacji przesłania Jezusa Chrystusa w językach kultury Imperium.

Teologia III wieku jest niezwykle ważna dla historii Kościoła. Nie jest dziełem intelektualistów oderwanych od życia wspólnoty, ale powstawała jako wyraz żywej wiary i ciągłych dyskusji wiernych z biskupami oraz biskupów między sobą nawzajem, a powszechne były wtedy dysputy publiczne. Niewiele zapisów z tych dyskusji dotrwało do naszych czasów. Manlio Simonetti nawet stwierdza: *to, co z literatury doktrynalnej z II i III wieku dotarło do naszych czasów, jest tylko czubkiem wielkiej góry lodowej*⁶⁰³. Pamiętając o uwadze wybitnego patrologa, możemy jednak próbować odtworzyć specyficzne nurty, które w toku ścierających się poglądów tworzyły apologię wiary i jej werbalny wyraz. To dzięki duchowości wyrażającej nowe idee epoki rozpoczęło się stosowanie w kontekście religijnym powszechnego słowa *ὁμοούσιος*. Na początek u gnostyków, później u teologów, choć nie zawsze zgodnie z ortodoksją. Paweł z Samosaty, związany z antiocheńską szkołą teologiczną, używał go w odniesieniach, które zostały wykluczone na synodach w Antiochii. Historia jego poglądów i ich potępienia jest, jak zobaczymy, bardzo pouczająca⁶⁰⁴. Natomiast Dionizy Aleksandryjski, działający w duchu teologii Orygenesisa, nie używał tego terminu. Przedstawiciele zwykłej gminy chrześcijańskiej napisali „obywatelski donos” zaniepokojeni treściami listów tego biskupa do innych biskupów. Został on przesłany do Rzymu do Dionizego Rzymskiego. Historia ma wiele wątków i trzeba wyodrębnić najważniejsze z nich, aby naświetlić, jak używanie czy nieużywanie omawianego terminu wpływało na życie Kościoła, a nie tylko na teologię⁶⁰⁵. Warto zastanowić się nad losami interpretacji i stosowania pojęcia *ὁμοούσιος*, zanim Konstantyn uznał, że będzie mu przydatne w jego wizji relacji tronu i ołtarza. Joseph Ratzinger przypomina, że każde z wielkich podstawowych pojęć nauki o Bogu Trójjedynym zostało kiedyś potępione, nawet mówi o *ukrzyżowanym potępieniu*⁶⁰⁶. Historia tych zmieniających się zakresów

⁶⁰³ Manlio Simonetti, *Teologia nieuczona*, w: *Historia teologii*, s. 243.

⁶⁰⁴ Zarzut o zbliżanie się do poglądów Pawła z Samosaty będzie równoznaczny z oskarżeniem o herezję, a nawet będzie oznaczać inwektywę. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 22.

⁶⁰⁵ Teologia fundamentalna zajmuje się historią powstawania kolejnych wyznań wiary. W sposób sobie właściwy ujmuje tę tematykę teologia dogmatyczna (Bernard Sesboüé, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 64nn.). W pracy przyjęliśmy zasadę przedstawiania dziejów przekazu i interpretacji objawienia, dlatego na pierwszy plan wysuwa się doświadczenie Kościoła jako środowiska żywej wiary, z którego, w miarę potrzeb czasów, rodzi się teologia.

⁶⁰⁶ Por. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 160 i przyp. 25.

znaczeniowych głównych pojęć pozwala zrozumieć wymiar apologijny Kościoła. Widać to już w III wieku, a potem w okresie zgromadzenia w Nicei (325).

Mając na względzie główną problematykę pracy, na początek przedstawimy powszechnie przyjmowane znaczenie ὁμοούσιος w III wieku. W kolejnym etapie zajmiemy się historią Pawła z Samosaty, jako że jego losy i poglądy są splecione nierozzerwalnym węzłem z dziejami tego terminu. Następnie omówimy sprawę dialogu obu Dionizych, Rzymskiego i Aleksandryjskiego, która najgłębiej przedstawia trudną i ekscytującą historię pierwszego niebiblijnego słowa w biskupim *Credo* z Nicei, przybliżającego prawdę o tym, kim jest Syn Boży w relacji do Ojca. Na koniec, ponieważ cała praca prowadzona jest w kluczu przedstawiania przekazu i interpretacji wiary, która obejmuje całe ludzkie doświadczenie, ukażemy realizowanie się „ducha nowej epoki” w rodzinie kapadockiej Bazylego i Grzegorza, wielkich kapadoczczyków. Dzięki tej rodzinie możemy zobrazować rodzenie się czwartej duchowości, wymienionej przez Luigiego Padovese, która miała wielki wpływ na ostateczne przyjęcie pojęcia ὁμοούσιος – duchowości monastycznej⁶⁰⁷.

INTERPRETACJA WIARY. POJĘCIE ὈΜΟΟΥΣΙΟΣ

Historia terminu ὁμοούσιος sięgająca korzeniami kultury helleńskiej nie jest związana tylko z obszarem religijnym⁶⁰⁸. Słowniki greckie podają, że oznacza w tłumaczeniu na polski *współsubstancjalny, mający jedną i tę samą substancję*⁶⁰⁹. Słowo składa się z dwóch członów ὁμο-ούσιος, co oddaje polskie tłumaczenie *współ-istotny* obecne w *Credo*. Słowo ὁμός znaczy: *wspólny, podobny* oraz *ten sam złączony*⁶¹⁰, czyli takie same, bez różnicy, jednakowe z kimś. Drugie słowo, οὐσία⁶¹¹, tłumaczymy w języku polskim jako: *istota, substancja, byt, natura*. Ma ono bardzo długą historię, zanim stało się technicznym wyrażeniem filozoficznym i teologicznym⁶¹². Jest tak zakorzenione w kulturze starożytnej Grecji, że bardzo trudno jest je oddać jednym słowem w innych językach, przekazać całe

⁶⁰⁷ Podstawowe informacje por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 147-150.

⁶⁰⁸ ὁμοούσιος, w: Geoffrey W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, dz. cyt., s. 958-960.

⁶⁰⁹ ὁμοούσιος, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, dz. cyt., s. 107.

⁶¹⁰ ὁμός, w: tamże, s. 108.

⁶¹¹ Por. Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, *Byt*, w: IPEF.

⁶¹² Geoffrey W.H. Lampe w swoim *A Patristic Greek Lexicon* na analizę tego pojęcia poświęca prawie pięć dwukolumnowych stron, por. dz. cyt., s. 980-985. Ukazuje je w kontekstach kultury greckiej, dalej w kontekście teologicznym i w kontekście chrystologicznym. Pełna analiza tego pojęcia wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Grzegorz z Nyssy podaje zwięzłe określenie terminu ὁμοούσιος w piśmie *Epistola 38, Gregorio fratri de discrimine essentia; et hypostasis*, PG 32, [dalej: *De discrimine essentia et hypostasis*]; tenże, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, tłum. Włodzimierz Krzyżaniak, w: Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX

spektrum znaczeniowe. Już Platon w *Kratylosie* stwierdzał, że jest to nazwa *tajemnicza i obca*⁶¹³. Platon ostatecznie przyjął znaczenie: *to, co rzeczywiste, to, co jest w świecie stale, wieczne i niezmienne (substrat)*, oznacza też według niego *istotę*, a także *przyczynę*⁶¹⁴. Dzięki Arystotelesowi pojęcie οὐσία zdominowało język ontologii, oznaczając byt, τὸ ὄν, jako właściwy przedmiot metafizyki⁶¹⁵. W czasach patrystycznych pojęcie οὐσία, *tej samej natury* oznaczało zarówno rodzaj substancji, jak i rodzaj tworzywa wspólnego dla kilku jednostek danej klasy, ale też pojedynczą rzecz jako taką⁶¹⁶. To rozumienie było przedmiotem dysput teologicznych w III wieku, ale nie tylko w tym tkwiła trudność. Warto pamiętać, że zawsze był problem przekładalności terminów filozoficznych, a potem teologicznych z greki na łacinę i odwrotnie. Już Seneka zwracał uwagę na nieprzystawanie zakresów znaczeniowych greckich pojęć οὐσία oraz τὸ ὄν z łacińskim *substantia*⁶¹⁷. Objawiło się to szczególnie w kształtowaniu się pojęć dotyczących *osoby* w aspekcie trynitarnym⁶¹⁸.

Gnostycy – zaistnienie pojęcia w ujęciu doktryny

Pojęcie ὁμοούσιος, złożenie ὄμως i οὐσία, w II i III wieku znane było w kontekście świeckim z materialnymi konotacjami. Łączyło się z pojęciem *homogenezy* i opisywało gatunkową tożsamość rodziców i dzieci. To powszechne znaczenie wykluczało zastosowanie tego słowa w opisie relacji Ojciec–Syn jako zbyt cielesne uniemożliwiające wyrażenie odniesień duchowych⁶¹⁹. Gnostycy nada-

1972, s. 73-85, [dalej: *Listy*] oraz to samo tłumaczenie w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarnie*, ŻMT 21, Kraków, WAM 2001, s. 70.

⁶¹³ Tłumaczenie to wkłada w usta Sokratesa: [to, co] *my* [Grecy] *teraz nazywamy* οὐσία [istota], *inni zwą* ἑσσία [centrum], *a jeszcze inni* ὠσία [podparcie]. *Co do pierwszego z tych dwu określeń, jest sensowne nazywanie istoty rzeczy – Έστία, bo i my przecież mówimy o czymś, co ma udział w istocie rzeczy, ἑστιν [jest].* Tłum. za Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, *Byt*, w: IPEF.

⁶¹⁴ Dla dalszych rozważań teologicznych ważne jest, że: *Platon, tak jak fizycy jońscy czy Parmenides, termin byt (τὸ ὄν) oraz termin substancja (οὐσία) traktuje jako synonimy. Dzieje się tak dlatego, że mamy tu do czynienia z tożsamościową i niezłożeniową koncepcją bytu.* Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, *Byt*, w: IPEF.

⁶¹⁵ We wczesnej patrystyce obserwujemy większy wpływ myśli platońskiej niż Arystotelesa. Myśl Klemensa Aleksandryjskiego była jednak bardziej pod wpływem młodszego z filozofów, a i Grzegorz z Nyssy samodzielnie opanował jego podstawowe dzieła. Por. Maciej Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław, Arboretum, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Wrocławski 2002.

⁶¹⁶ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 179.

⁶¹⁷ Termin ten nie zdomowił się od razu w filozofii. Jeszcze Cynceron używał „materia” na tłumaczenie platońskiego οὐσία. Por. Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, *Byt*, w: IPEF.

⁶¹⁸ Por. Bernard Sesboüé, *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”*. *Relacje trynitarnie. (Począwszy od IV wieku)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 260-263 oraz Grzegorz z Nyssy, *De discrimine essentia et hypostasis*, tłum. *O rozróżnieniu*.

⁶¹⁹ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 26.

li mu religijne konotacje, wyrażali tym terminem stosunek między bytami złożonymi z pokrewnych substancji⁶²⁰. Zastosowali tu kulturową zasadę klasycznej Grecji, że podobne ciąży ku podobnemu⁶²¹. Przykładowo Achamoth to wygnana z Pleromy niższa Sophia. Wędruje w próżni, która nie zna życia. Z tęsknoty za Chrystusem wydaje z siebie pierwiastek duchowy. To on właśnie w materialnym świecie jest z nią ὁμοούσιος, natomiast materia jest wyrazem jej bólu wygnania. Podobnie było z psychicznym pierwiastkiem i Demiurgiem oraz związkiem eonów wyższych z eonami niższymi, z których emanowały⁶²². W takim rozumieniu spotykamy ὁμοούσιος w III wieku w kontekście religijnym u Ptolemeusza, walentyniana. Jego *List do Flory* znany jest dzięki obszernemu cytowaniu z dzieł Epifaniusza. Zawiera omawiane pojęcie w znaczeniu gnostyckim⁶²³. Ptolemeusz stwierdza: *Pryncypium wszechrzeczy, które – jak wierzymy – jest niezłożone, niezrodzone, niezniszczalne i dobre [...] powołuje do bytu tylko rzeczy do niego podobne i z nim współlistotne*⁶²⁴. Na końcu tej wypowiedzi autor używa słowa ὁμοούσιος w znaczeniu gnostyckim.

Gnostycyzm jako ruch intelektualno-religijny pozostawał pod wpływem perskich wierzeń dualistycznych. Miał wiele odmian, ale da się wyodrębnić pewną linię wiodącą. Wierzo w Boga całkowicie transcendentnego, który jest dobry, ale i niedostępny. Wierzo w Demiurga nie tyle złego, ile gorszego, oraz w eony bliższe człowiekowi. Głoszono prymat ducha nad materią oraz wierzo w predestynację. Gnostycyzm zapożyczył wiele z chrześcijaństwa, tworzący mity dotyczące Jezusa Chrystusa. Henryk Pietras stwierdza: *mimo że gnostycy gromadzili się w wiele szkół i ugrupowań, ich poglądy na temat Chrystusa można ogólnie scharakteryzować w sposób następujący: łączy On w sobie bycie Jednorodnym Synem Dobrego Boga, Pierworodnym duchowego świata, oraz obdarzonym psychiką (ale nie duchem) Mesjaszem, synem Boga Stwórcy, niższym niż Bóg Ojciec. Jego człowieczeństwo jest pozorne, jak u doketów, nie mógł więc naprawdę umrzeć, ale sprawił, że tak to wyglądało. Nie był w rzeczywistości zbawicielem, ale tym, który przyszedł odnaleźć ludzi przeznaczonych do zbawienia i im to przeznaczenie uzmy-*

⁶²⁰ Por. Jan Kopiec, *Homousios i homoiosios*, w: EKat., kol. 1196; Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków, WAM 2000, s. 190.

⁶²¹ Do filozofii greckiej zasadę, że *podobne ciągnie do podobnego* wprowadził Pitagoras, a rozwinął Empedokles w swoich koncepcjach biologicznych i psychologicznych. W czasach platonizmu zasada ta stała się dominującą w pojmowaniu rzeczywistości. Plotyn wprowadził również zasadę, podaną w *Enneadach*, że *Boskie jest rozpoznawane tylko przez boskie*. Tę myśl, osadzoną kulturowo, oczywiście przejęli ojcowie Kościoła, pisząc o podobieństwie człowieka do Boga. Por. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 48, 185-186, 207.

⁶²² Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 29, 179.

⁶²³ Według znawców tematu w liście tym jest zawarta dość zadziwiająca obrona Starego Testamentu przez ucznia Walentyna. Por. Stanisław Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin, TN KUL 1990, s. 37; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 60.

⁶²⁴ Ptolemeusz, *Ad Floram*, PG 41, 568B, tłum. *Do Flory*, s. 159.

słowie⁶²⁵. Gnostycy na swój sposób podejmowali próby opisu relacji wewnątrz ich triady, szukali twórczej syntezy w kluczu trynitologii judaistyczno-filońskiej, która jednak nie przetrwała próby czasów, a dla chrześcijan była nie do przyjęcia⁶²⁶.

Nie można ignorować wpływu terminologii gnostyckiej na kształtowanie się pojęć w teologii chrześcijańskiej. Choć związki chrześcijaństwa pierwszych wieków z historyczną postacią gnozy jeszcze nie do końca zostały poznane, można założyć, że chrześcijanie zapożyczyli pojęcie ὁμοούσιος od heterodoksyjnych pisarzy⁶²⁷. Wpływ ten wyrażał się szczególnie w kontrowersjach i dysputach, których część, jako świadectwa pisane, dotrwała do naszych czasów. W III wieku użycie terminu ὁμοούσιος przez ojców Kościoła to najczęściej cytaty z dzieł gnostyckich, które przytaczano, by je zwalczać⁶²⁸. Spotykamy omawiane pojęcie przede wszystkim u Klemensa Aleksandryjskiego⁶²⁹ i u Epifaniasza, jako że jego traktaty zawierają cenne gnostyckie wypowiedzi, jak *List do Flory*⁶³⁰. U Tertuliana pojawia się termin łaciński *consubstantialis*⁶³¹. Oczywiście cytował też fragmenty gnostyckie z terminem ὁμοούσιος Ireneusz z Lyonu⁶³², pojawiają się dość licznie u Hipolita⁶³³. Natomiast przytoczony przez Atanazego zawiera się w przywołanej wypowiedzi manichejskiej⁶³⁴.

Osobnym problemem są cytowania i użycie tego pojęcia u Orygenesza. Stosował termin ὁμοούσιος, ale trudno dociec, czy są to jego teksty, czy dopiski w łacińskim tłumaczeniu Rufina, ponieważ odpowiednie fragmenty tylko w tym tłumaczeniu dotarły do naszych czasów⁶³⁵. Z tego względu John N.D. Kelly przestrzega, by nie twierdzić, że to Orygenes zapoczątkował doktrynę współistotności Ojca z Synem. Orygenes pisał o tym, że Syn jest zrodzony, a nie stworzony, i Jego natura jest zjednoczona z naturą Ojca, jest odzwierciedleniem Jego chwały. Jednak gdy mówił o Nim jako o stworzeniu, z braku odpowiednich wyrażeń świadomie wracał do języka biblijnego, korzystał z Księgi Przysłów (8,22) i Listu do Kolosan

⁶²⁵ Henryk Pietras, *Sobór nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12.

⁶²⁶ Por. Czesław S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin, KUL 1999, s. 195-196.

⁶²⁷ Por. Wincenty Myszor, *Gnoza*, w: IPEF, Crouzel Henri, *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, w: *Historia teologii*, s. 198-205.

⁶²⁸ Do czasu odkryć w Nag Hammandi, w 1945 r., pisma chrześcijańskie były jedynym źródłem pism gnostyckich. Hans Jonas wymienia je w swoim dziele jako źródła wtórne i pośrednie dla gnostycyzmu. W nich pojawia się ten termin w kontekście cytowania poglądów gnostyckich. Por. *Religia gnozy*, tłum. Marek Klimowicz, Kryspin, Wydawnictwo PLATAN 1994, s. 51-52; Wincenty Myszor, *Gnostycyzm*, w: IPEF oraz Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 117-121.

⁶²⁹ PG 9, 684A. To i poniższe cytowania, aż do przyp. 56, podajemy w celach orientacyjnych jako podstawowe źródła występowania omawianego terminu, na podstawie Geoffrey W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, dz. cyt., s. 958-959.

⁶³⁰ PG 41, 568B.

⁶³¹ PL 2,236C.

⁶³² AH, PG 7, 492B, 500B.

⁶³³ PG 16, 3142C, 3178B, 3142C, 3178AB, 3254B, 3306C.

⁶³⁴ PG 26, 709A.

⁶³⁵ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 22.

(1,15). W duchu biblijnym stwierdził, że Syn jest *tchnieniem mocy Boga, czystą emanacją chwały Wszemocnego*. W dziełach, które mimo zawirowań dotrwały w greckim oryginale, Orygenes zawsze przedstawiał jedność Ojca i Syna jako jedność w miłości, woli i działaniu, jak to podaje anglikański uczonec⁶³⁶. Sprawa na tym się nie kończy, ponieważ autor dialogowej *Apologii Orygenesesa*, Pamfil z Cezarei podał, że używał go w kontekście trynitarnym⁶³⁷. Ponownie trudno orzec, czy nie są to późniejsze dopiski interpretujące teologię Orygenesesa w kontekście nowych czasów, gdy teologia nabierała bardziej spekulatywnego wyrazu. Ostatecznie większość badaczy jest zgodna, że termin *ὁμοούσιος* u Orygenesesa nie występuje bezpośrednio w odniesieniu do Trójcy, ale do cielesnej emanacji, która chyba bardziej obrazuje pochodzenie Syna od Ojca, niż orzeka, jak jest⁶³⁸. Można przyjąć, że Orygenes stosował to pojęcie zgodnie z jego potocznym w tamtym czasie znaczeniem, czyli woda w rzece i w źródle jest *homoousios*. Odnoszenie tego terminu do Trójcy, do Boga, który jest duchem, miałyby zbyt materialne odniesienia, co było nie do przyjęcia w teologii aleksandryjskiej⁶³⁹.

Podkreślmy, że w czasach przechodzenia od teologii obrazowej do teologii spekulatywnej w III wieku pojawił się termin *ὁμοούσιος* tylko w aspekcie świeckim i miał zabarwienie rodzajowe. Wiązało się to z platońskim rozumieniem określenia *οὐσία*, który miał dla Greków znaczenie materialne, jako *substrat* czegoś. Takie znaczenie było nie do przyjęcia w teologii wypracowywanej przed Soborem Nicejskim (325) oraz w czasie jego trwania i niejako zmuszało do poszukiwań teologicznej interpretacji przyjętego terminu. Trzeba jednak pamiętać, że były poważne powody, dla których utrzymywał się sprzeciw wobec tego pojęcia, szczególnie wśród aleksandryjczyków, spadkobierców Orygenesesa, co uzasadnia ostrożność w przypisywaniu mu tego typu poglądów.

Paweł z Samosaty – pojęcie a jego treść

Teologiczna historia określenia *ὁμοούσιος* zyskuje na dramaturgii, gdy uwzględni się decyzje Kościoła dotyczące błędów Pawła z Samosaty, ówczesnego biskupa Antiochii. Niepokoje duchowe III wieku i osiągnięcia, dzięki filozofii, odważa myślenia prowadziły do prymatu indywidualnej myśli nad nauką Kościoła. Taki był los doktryn wielu inteligentnych teologów na przestrzeni dwudziestu wieków chrześcijaństwa, w tym Pawła z Samosaty. Jest on w teologii klasyfikowany jako przedstawiciel *dynamicznego monarchianizmu* w wydaniu *adopcjonizmu*, który

⁶³⁶ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 104-105.

⁶³⁷ Był on następcą Orygenesesa w szkole katechetycznej w Cezarei. Por. Pamphili, *Apologia pro Origene*, 5, PG 17, 581C; tenże, *Obrona Orygenesesa*, tłum. Stanisław Kalinkowski, ŻMT 3, Kraków, WAM 1996, 3, s. 73.

⁶³⁸ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 22.

⁶³⁹ Podobne zastrzeżenia będzie miał Dionizy Aleksandryjski. Por. Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 190.

modyfikuje *adopcjonizm* ebionitów. John N.D. Kelly stwierdza, że faktycznie był ścisłym *unitarianinem*. Paweł, według późniejszych świadectw, używał przyjętej ówczesnie oficjalnie trynitarnej formuły, ale jedynie dla przesłonięcia faktycznych poglądów, które podkreślały jedność Boga do tego stopnia, że zaprzeczyły Bóstwu Syna Bożego, Logosu⁶⁴⁰. Reguła chrzcielna tego biskupa była więc herezycka. Później jeden z kanonów Soboru w Nicei wspomina o tych, którzy wracają do wspólnoty, by chrzczono ich ponownie⁶⁴¹.

O samym biskupie Pawle mamy niewiele świadectw, do tego zabarwionych niechęcią do jego stylu życia. Niezwykle pisał o nim Euzebiusz z Cezarei⁶⁴². Poglądy znamy z późniejszych interpretacji, zapisów trzech synodów w Antiochii, na których został potępiony i wykluczony z Kościoła⁶⁴³. Mamy też wzmiankę u Epifaniusza w dziele *Panarion*, mówiącym o tym, jak przeciwstawiać się herezjom, istnieją również fragmenty przypisywane Pawłowi, ale wśród naukowców nie ma zgody co do ich autorstwa⁶⁴⁴. Inni, późniejsi historycy Kościoła, Sozomen i Sokrates Scholastyk wspominają go w podobny sposób w kontekście potępionych poglądów, a u Ewagriusza Scholastyka praktycznie nie ma o nim wzmianki⁶⁴⁵. O tym, że Paweł z Samosaty używał słowa *ὁμοούσιος*, wspominają Hilary z Poitiers, Atanazy oraz Bazyl z Cezarei⁶⁴⁶. Ich zdaniem, stosował on to pojęcie na oznaczenie pełnej jedności Ojca i Syna, czyli że są tym samym. Syn, według Pawła, jest *ὁμοούσιος* z Ojcem, to znaczy, że jest z Nim identyczny, bez własnej osobowości, a zyskuje ją po staniu się człowiekiem, co potwierdza monarchiański kontekst użycia tego słowa⁶⁴⁷. Według rekonstrukcji poglądów Pawła Syn pocho-

⁶⁴⁰ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 96.

⁶⁴¹ Por. Sobór Nicejski, Kanon XIX, *O tych, którzy odeszli od Piotra z Samosaty*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 45.

⁶⁴² Por. Paweł z Samosaty, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, VII, 29-30,19, tłum. *Historia Kościelna*, s. 345-350; Rafał Paweł Leszczyński, *Paweł z Samosaty*, w: EKat., kol. 137; Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 258-263.

⁶⁴³ Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 43-47*.

⁶⁴⁴ Por. Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 179.

⁶⁴⁵ Por. Hermiasz Sozomen, *Historia ecclesiastica*, PG 67, [dalej: *Historia ecclesiastica*], tenże, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, wstęp Zygmunt Zieliński, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1989, [dalej: *Historia Kościoła*]; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica*, PG 67, [dalej: *Historia ecclesiastica*], tenże, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, wstęp Ewa Wipszycka; komentarz Adam Ziółkowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1986; Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, wstęp Ewa Wipszycka, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1990.

⁶⁴⁶ Por. Hilary z Poitiers, *Liber de synodis* 86, PL 10; Atanazy, *Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebrateis*, 45, PG 26, [dalej: *De synodis*]; tenże, *O synodach w Rimini i Seleucji*, tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 54-106*, [dalej: *O synodach*]; Bazyl, *Epistolae*, 52,1, PG 32, kol. 393-394, [dalej: *Epistolae*]; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁴⁷ John N.D. Kelly podaje też poglądy nowszych badaczy, którzy twierdzą, że Paweł z Samosaty jest twórcą poglądów o zamieszkaniu Słowa w człowieku, wobec przeciwników uprawia-

dzi z ludzkiej substancji Maryi, a jest boski, ponieważ został adoptowany przez Boga, adopcja mogła nastąpić dzięki pełnemu posłuszeństwu człowieka – Jezusa Chrystusa. Teolog pragnął zachować i jak najpełniej wyrazić wiarę w jednego Boga, kosztem Bóstwa Syna Bożego⁶⁴⁸. Paweł popadł w błędne nauczanie w duchu teologii antiocheńskiej, która kontemplowała i adorowała Syna Bożego jako syna Maryi. Jego przeciwnicy na synodach w Antiochii byli nauczycielami skłaniającymi się ku teologii aleksandryjskiej, zderzyły się więc dwa różne sposoby mówienia i dwie różne mentalności określane w teologii jako „odgórna” i „oddolna”⁶⁴⁹. Paweł jednak nie potrafił w swoim języku teologicznym wykazać odwieczności Syna jako Mądrości i jako Logosu i z tego względu został wykluczony z Kościoła. Przyczynił się do tego przede wszystkim prezbiter antiocheński Malchion. Współcześnie trudno to docenić i ocenić, ponieważ świadectwa z V wieku nie są w pełni wiarygodne⁶⁵⁰. Henryk Pietras stwierdza, że to potępienie nie było wielkim krokiem teologicznym, ponieważ do opisu tajemnicy zjednoczenia Bóstwa i człowieczeństwa przyszło Kościołowi czekać prawie 200 lat, aż do 451 roku⁶⁵¹.

W literaturze można też spotkać się z przekonaniem, że sam termin *ὁμοούσιος* potępiono w czasie trzech synodów w Antiochii, które zajmowały się sprawą biskupa Pawła, ponieważ w jego koncepcji pojęcie to zostało tak zinterpretowane, że wyrażało dynamiczny monarchianizm. Jeżeli synod odrzucił pogląd, że Słowo jest *ὁμοούσιος*, to w znaczeniu, że jest *tym samym z Ojcem, jeśli chodzi o ousia* [οὐσία] czyli *substancję*. Paweł posłużył się tym pojęciem, aby wyrazić sprzeciw wobec postanowień synodu składającego się z orygenistów, uznających platońską hierarchię bytów. Wydaje się, że ostatecznie nie tyle ten termin został potępiony, ile jego *powszechnie przyjmowane w III wieku znaczenie, jako jednakowość natury w sensie gatunkowym*⁶⁵². Potępiono więc Pawłowe zakresy znaczeniowe terminu *ὁμοούσιος*, ale nie sam termin.

Już na tym przykładzie można przedstawić wpływ ścierania się zagadnień teologicznych z oceną moralną życia biskupa i kwestiami politycznymi na wy-

ających wczesną chrystologię Słowa-ciała. Anglikański uczony podaje, że przypisywane Pawłowi fragmenty są raczej apolinarystyczne, a sam Paweł jest czystym adopcjonistą, por. *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 96, 111-112 oraz Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 94, 190-192; tenże, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12, 54.

⁶⁴⁸ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, s. 12.

⁶⁴⁹ Źródła tego sposobu określania syntetycznie ujmuje Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 13-14 oraz *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 46*, przyp. A.

⁶⁵⁰ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 124-125; komentarz Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 259-260.

⁶⁵¹ Henryk Pietras stwierdza: *Wykluczano na przyszłość mówienie o Chrystusie jako Synu adoptowanym przez Boga, nie opisywano jednak jeszcze ani tajemnicy zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie, ani nie pomagało w zrozumieniu, jak Chrystus jest jednym podmiotem pomimo dwóch natur. Na tego typu wyjaśnienia przyjdzie czekać aż do Soboru Chalcedońskiego w roku 451. Oba sposoby mówienia o Chrystusie mają jeszcze przed sobą długą drogę, nim spotkają się w koherentnym opisie*. *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 181.

⁶⁵² John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 96.

pracowanie ścisłej, naukowej terminologii teologicznej⁶⁵³. Może to stanowić prelude do opisu tego, co związane jest ze zwołaniem zgromadzenia w Nicei i recepcją ustalonego tam nauczania, oraz ukazać dodatkowo czynniki, które nie zawsze są uwzględniane w opisie przekazu doktryny Kościoła, a dla teologii fundamentalnej są niezwykle ważne. Część badaczy skłania się do tego, że większy wpływ na wyłączenie Pawła z Kościoła miało jego życie niż nauka, która mogła zostać dopracowana, a Paweł ponoć odzegał się od błędów⁶⁵⁴. Podobno Hellenos z Tarsu wystąpił przeciwko Pawłowi, mimo obaw przed jego protektorką cesarzową Palmyry, Zenobią⁶⁵⁵. Oskarżył go najpierw o niemoralność, a potem o głoszenie poglądów negujących prawdziwość Trójcy⁶⁵⁶. Synody w sprawie Pawła odbyły się w Antiochii: pierwszy, którego orzeczenia mieszają się z innymi, około 263/264 roku⁶⁵⁷, drugi najprawdopodobniej na przełomie 266/267 i trzeci 268/269. Informacje o nich dotarły do nas w przekazie Euzebiusza z Cezarei, a jego słowa w swoich opracowaniach dokumentów synodów cytują Arkadiusz Baron i Henryk Pietras⁶⁵⁸. Wśród uczestników synodu, prawdopodobnie pierwszego, wymieniony został Grzegorz z Pontu, uczeń Orygenesza, nazwany przez potomnych Cudotwórcą. Same akta synodu się nie zachowały, a to, co pozostało, potwierdza praktykę epistolarną Kościoła oraz zwyczaj zwoływania synodów, w których biskupi czuli się zobowiązani uczestniczyć. Dionizy Aleksandryjski, o którym powiemy w dalszej części, ze względu na stan zdrowia pozostał w Aleksandrii, ale przesłał list, jednak nie na ręce biskupa Antiochii, Pawła, lecz do całego tamtejszego Kościoła. Z opisu Euzebiusza wynika, że biskup ten wkrótce zmarł i kolejne okólniki zawierają imię jego następcy Maksymusa, obok Dionizego Rzymskiego, wcześniejszego adwersarza Dionizego Aleksandryjskiego w innym sporze o *ὁμοούσιος*. Po trzecim synodzie Paweł został zdjęty z urzędu i wykluczony z Kościoła⁶⁵⁹. Według świadectw był antypasterzem, człowiekiem pysznym i chciwym⁶⁶⁰. Nie odziedziczył po rodzicach lub krewnych majątku, ale przez swoje kręactwa stał się bar-

⁶⁵³ Podajemy te informacje, ponieważ problematyka pracy dotyczy tylko nauki Kościoła, ale również jego życia i żywej wiary. Stąd fakt, że krytykowano biskupa niepostępującego według duchowości przyjętej we wspólnocie, jest wart wspomnienia. Por. *Paweł z Samosaty*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, VII, 29-30, 19, tłum. *Historia kościelna*, s. 345-350; Rafał Paweł Leszczyński, *Paweł z Samosaty*, EKat., kol. 137.

⁶⁵⁴ Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 43*, przyp. A.

⁶⁵⁵ Por. tamże.

⁶⁵⁶ Manlio Simonetti podaje, że oskarżenie było wynikiem konfliktów na tle rasowym między elementem greckim a syryjskim. Oskarżenie Pawła miało w tle zasady moralności oraz odwołania do polityki. Ostatecznie oskarżono go o błędy doktrynalne. Spory te podsycała cesarzowa Zenobia jako element oporu wobec Cesarstwa; aż do pokonania jej przez Aureliana. Por. *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 258, przyp. 3.

⁶⁵⁷ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, s. 43*, przyp. A.

⁶⁵⁸ Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 43-47*.

⁶⁵⁹ Na jego miejsce powrócił jego poprzednik Domnos, syn Demetriana. Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 44*, przyp. A.

⁶⁶⁰ Por. Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 94.

dzo bogatym biskupem⁶⁶¹. Chociaż podane przez Euzebiusza oskarżenia mieszczą się, według Henryka Pietrasa i Arkadiusza Barona, w ramach retorycznych inwektyw stosowanych w tamtych czasach i nie należy ich rozumieć dosłownie⁶⁶², to bezsprzecznie fakt nieuczciwości wpływał na ocenę poglądów teologicznych Pawła, biskupa Antiochii. Dodatkowo był *ducenariuszem*, urzędnikiem królowej/cesarzowej matki, Zenobii z Palmiry, aż do upadku Palmiry zarabiał 200 tysięcy sesterców⁶⁶³. Po zdjęciu z urzędu, za sprawą orzeczeń synodów prowadził spór z Domnosem o dom biskupi, przedstawiając go cesarzowi Aurelianowi. Ten przekazał decyzję biskupom italskim i miasta Rzymu i Paweł sprawę przegrał⁶⁶⁴. Jak widać, w życiu Kościoła w przekazie i interpretacji objawienia ścierają się różne wpływy. Paweł z Samosaty – nie tylko jego poglądy – stał się czymś na kształt straszaka, negatywnym probierzem ortodoksyjności i moralnego życia⁶⁶⁵. Oskarżenie o zbliżanie się do jego zapatrywań traktowano równoznacznie z oskarżeniem o herezję o charakterze inwektywnym⁶⁶⁶.

Podsumowując, w omawianym okresie termin *ὁμοούσιος* był używany, ale nie nadawano mu znaczenia przyjętego w dzisiejszej teologii. Trzeba było jeszcze ponad stu lat sporów i dyskusji między Wschodem a Zachodem, by wyrażenie to zaczęło zdobywać obecne techniczne znaczenie w teologii, mimo braku biblijnego pochodzenia. Jak widać, z początku niewiele na to wskazywało. Sytuacja pod tym względem nie uległa zmianie również w czasie praktycznie równoległej dyskusji między Dionizym Aleksandryjskim i Dionizym Rzymskim. Przygotowano jednak teren, by nie stosować tego terminu w powszechnym materialnym znaczeniu. Według słów Tertuliana: *prawda nie może zaprzestać używania tego wyrazu i jego rzeczywistego sensu jedynie dlatego, że posługuje się nim również herezja. Przeciwnie, raczej herezja zaczerpnęła z prawdy to, co dało się dopasować do jej kłamstw*⁶⁶⁷. Te wzajemne relacje ukazują splot zwykłych ludzkich działań z reali-

⁶⁶¹ Kościół pod koniec III w. żył w tak zwanym „małym pokoju” (260-303), w odróżnieniu od „wielkiego pokoju” po 313 r. Posiadał już znaczne majątkości, w tym budynki, ziemie, pieniądze, zapasy zboża i innych produktów, szaty i naczynia liturgiczne. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 17-18; na temat „małego pokoju” Kościoła: Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 876-877; Jean G.M. Daniélou, Henri-Iréné Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, dz. cyt., s. 179-182.

⁶⁶² Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 45* i przyp. B.

⁶⁶³ Por. tamże, s. 45* i przyp. C.

⁶⁶⁴ Aurelian nie prześladował Kościoła, stąd trudno się dziwić, że w sporze o dobra materialne, zgodnie ze zwyczajem i obowiązującym prawem zwrócono się do niego. Na temat Aureliana, który wyczuwał zagrożenia nowych czasów, budując mury obronne miasta Rzym, jak i jego walki z Zenobią, por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 448-464.

⁶⁶⁵ Od Euzebiusza z Cezarei jest przedstawiany jako przedstawiciel czystego adopcjonizmu. Por. Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 260.

⁶⁶⁶ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 22.

⁶⁶⁷ Tak pisał Tertulian, gdy chodziło o pojęcie *emanacji*, którego używał również gnostyk Walentyń, *Przeciw Prakseasowi*, 8, 1b, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 45; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski*, dz. cyt., s. 26.

zowaniem się czegoś więcej, co jest możliwe do odczytania, gdy nie ograniczy się do poziomu faktów, gdy poszuka się teologicznej interpretacji dziejów.

ZAGADNIENIE DWÓCH DIONIZYCH – DWA ZAKRESY ZNACZENIOWE

Wcześniej niż sprawa biskupa Pawła z Samosaty toczył się ważny epistolarny spór teologiczny o słowa wyrażające objawienie, w kontekście pól znaczeniowych stosowanych lub niestosowanych terminów. Przedstawiamy zagadnienia w kolejności niejako teologicznej, a nie chronologicznej. Paweł z Samosaty nadawał pojęciu ὁμοούσιος znaczenia podkreślające jego *dynamiczny monarchianizm*, czyli w ujęciu uznanym za heretyckie, stąd to zagadnienie zostało omówione wcześniej. Dzięki tej dyspacie wykluczono mówienie o Jezusie Chrystusie jako o adoptowanym Synu Boga⁶⁶⁸. W tak zwanym zagadnieniu dwóch Dionizych⁶⁶⁹ teologia poczyniła kolejny mały krok. Termin ten zaczął zyskiwać miejsce w ortodoksyjnej teologii zarówno Wschodu, jak i Zachodu, choć do pełnego jego przyjęcia było jeszcze daleko. Henryk Pietras stwierdza: *Jest to pierwszy w historii przypadek teologicznego konfliktu między Wschodem i Zachodem spowodowanego nieporozumieniem językowym. Każda ze stron pozostała przy swoim, ale problem rodzenia się takich nieporozumień pozostał*⁶⁷⁰. Można jednak powiedzieć, że na tyle, na ile „teologia nieuczona” czy „obrazowa” mogła się przybliżyć do ostatecznego rozumienia przesłania objawienia, to uczyniła to w toku dyskusji będącej znamienitym przykładem dialogu, w którym strony mimo trudności chcą się porozumieć i zrozumieć stanowisko adwersarza⁶⁷¹. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie opisane w poprzednim rozdziale wysiłki wielu pokoleń chrześcijan, i nie jest to tylko zwrot retoryczny, ale głęboka prawda, której odkrywanie krok po kroku usiłujemy pokazać.

⁶⁶⁸ Por. Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 181.

⁶⁶⁹ Treść kontrowersji opisana jest przez Atanazego Wielkiego, por. Atanazy Wielki, *De decretis Nicaenae synodi*, 26, PG 25, [dalej: *De decretis*]; tenże, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, dz. cyt., s. 26-28*, [dalej: *O dekretach*]; tenże, *De sententia Dionisi*, 1-27, PG 25, [dalej: *De sententia Dionysii*]; tenże, *O wypowiedzi Dionizego*, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, dz. cyt., s. 34-53* [dalej: *O wypowiedzi Dionizego*]; tenże, *De synodis*, 45, tłum. *O synodach*, s. 95-96*.

⁶⁷⁰ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁷¹ Historia teologii zna tego typu szlachetne działania. Współcześnie można porównać tamtą dyskusję do dialogu prowadzonego przez dwóch kardynałów Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera na temat znaczenia w teologii sformułowania *Ecclesiae in et ex Ecclesia*. Por. Paweł Łącki, *Ecclesiae in et ex Ecclesia. Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera dyskusja o Kościele*, w: *Prawda, zaufanie, wspólnota*, red. Elżbieta Kotkowska, Małgorzata Wiertelowska, Poznań, WT UAM 2006, s. 197-240.

Kontekst dyskusji jest osadzony w środowisku eklezjalnym, bez końcowych wykluczeń ze wspólnoty, jak było z Pawłem z Samosaty. Obrazuje panujący w tamtym czasie pluralizm poglądów i wyrazów wiary⁶⁷², również praktykę epistolarną charakterystyczną dla III wieku. Pokazuje nieuchronnie rodzący się rozdzźwięk wynikający z kultury czerpiącej z języka greckiego z jednej strony i języka łacińskiego z drugiej strony, choć sam spór toczył się w grece *koine* (ἡ κοινή διάλεκτος). Bohaterami twórczej dyskusji byli dwaj biskupi o tym samym imieniu Dionizy. Jeden był biskupem Rzymu od 259 roku⁶⁷³, o drugim dzięki dziełu Atanazego, później biskupa Aleksandrii, mamy więcej informacji. Obaj są zaliczani do świątliwych członków Kościoła, a o biskupie Aleksandrii historyk Ewa Wipszycka mówi, że był to człowiek wybitny⁶⁷⁴. Ich korespondencja została zakwalifikowana jako spór trynitologiczny III wieku, a dotyczyła ostatecznie sporu o interpretację pojęć οὐσία i ὑπόστασις w kontekście zasadności używania w teologii pojęcia ὁμοούσιος⁶⁷⁵. Dialog ten opisany jest w podręcznikach patrystycznych, rozwoju doktryny, historii Kościoła i materiałach źródłowych, a autorzy przedstawiają krok po kroku kolejne zarzuty i odpowiedzi w zależności od przyjętej myśli przewodniej danej pozycji. W niniejszej pracy chcemy całościowo przedłożyć to, co da się powiedzieć na temat zaistniałego w dyskusji słowa ὁμοούσιος. Z listu wiernych do biskupa Rzymu, o którym szerzej piszemy dalej, wynika, że Dionizy Aleksandryjski słowa tego w odniesieniu do Logosu nie używał⁶⁷⁶. Henryk Pietras, którego badania przyczyniły się do podjęcia tej tematyki, w dwóch swoich pierwszych pracach z zakresu rozwoju teologii Kościoła stwierdza: *Trudno do końca zrozumieć, dlaczego sformułowano ten zarzut: pojęcie to nie należało jeszcze do oficjalnego języka teologii, było raczej zabarwione znaczeniem „materialistycznym”, gdyż używano je do określania zjawiska pochodzenia jednej rzeczy z drugiej, na przykład pary z wody*⁶⁷⁷. Gdy po raz kolejny podejmuje temat kontrowersji obu Dionizych, problem ten nie jest wspomniany⁶⁷⁸. Natomiast

⁶⁷² Jest to kontynuacja pluralizmu teologii Nowego Testamentu zachowującego jedność wiary. Cipriano Vagaggini przedstawia syntetycznie ten proces dla rodzącej się teologii Nowego Testamentu, por. *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 174-177.

⁶⁷³ Jak stwierdza Henryk Pietras, niewiele więcej o nim wiadomo. Por. Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁷⁴ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 38.

⁶⁷⁵ Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 22-28; tenże, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12-13; a w kontekście współistotności, por. s. 19.

⁶⁷⁶ Syntetycznie zestawia te zarzuty Henryk Pietras: *oddziela Ojca od Syna, przeczy wieczności Syna, wymienia Ojca bez Syna i odwrotnie, odmawia używania terminu homoousios (współistotny), nazywa Syna stworzeniem i używa nieodpowiednich porównań*. Por. *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 176.

⁶⁷⁷ Henryk Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków, Wydawnictwo Maszachaba 1991, s. 108; tenże, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 178; por. też s. 150 nn. niniejszej pracy.

⁶⁷⁸ Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 22-28.

w dziele dotyczącym historii i kontekstów Soboru w Nicei to słowo staje się niejako głównym bohaterem przekazu⁶⁷⁹. Schemat przedstawienia przyjmujemy za Manliem Simonettim, który osobno przedstawia adwersarzy i ich teologię, następnie zaś zajmuje się sporem przekazanym w dziełach Atanazego⁶⁸⁰. Pozwoli to wydobyć kontekst przekazu i interpretacji nie tylko objawienia, ale i dynamiczny rozwój interpretacji doktryny Kościoła. Jednocześnie umożliwi ukazanie nie tylko faktów historycznych czy teologicznych, ale subtelnej sieci powiązań i oddziaływań jednoczących Kościoł wokół wiary w jednego Boga, w Bóstwo Jezusa Chrystusa i w poszukiwaniu prawdy oraz życiu rodzinno-kulturowym. Skupimy się na życiu tak zwaną *żywą wiarą*, która z ducha modlitwy i ascezy stworzyła podwaliny duchowości monastycznej, tej duchowości, rodzącej się też z ducha epoki, co do której za Josephem Ratzingerem przyjmujemy, że leży u podstaw świadomości gotowej na przyjęcie słowa, niebiblijnego, ale interpretującego nieosiągalną Tajemnicę na tyle, na ile ludzki rozum jest w stanie się do niej przybliżyć⁶⁸¹.

Dionizy Rzymski – umiarkowany monarchianizm

Dionizy, nazwany później Rzymskim (?-268), związany był z miastem Rzym już jako prezbiter za czasów Stefana i Sykstusa II, jak podaje Euzebiusz z Cezarei⁶⁸². Wydaje się, że łacina była jego rodzimym językiem, a greka wyuczonym. Za czasów Sykstusa II uczestniczył w dyskusjach na temat ważności chrztu i wtedy już zetknął się listownie z Dionizym Aleksandryjskim⁶⁸³. Euzebiusz w swojej *Historii kościelnej* przytoczył słowa tego drugiego, określające Dionizego, późniejszego papieża, mężem uczonym i godnym podziwu⁶⁸⁴. Fakt, że cieszył się autorytetem, poświadcza też nagłówek listu adresowanego imiennie do niego na synodzie potępiającym Pawła z Samosaty (268)⁶⁸⁵. O postawie pasterskiej świadczy też list pocieszający dotkniętą wojną i grabieżami społeczność Kapadocji oraz

⁶⁷⁹ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt.

⁶⁸⁰ Atanazy, *De sententia Dionysi*, tłum. *O wypowiedzi Dionizego; Manlio Simonetti, Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 258-263.

⁶⁸¹ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 148nn.

⁶⁸² Por. Andrzej Bogucki, *Dionizy*, w: EKat., kol. 1336-1337; Euzebiusz z Cezarei podaje imię Ksystos, *Historia Ecclesiae*, VII, 5,3, tłum. *Historia kościelna*, s. 311, skorowidz s. 578.

⁶⁸³ W pracy sprawa sporu o ponowny chrzest między Cyprianem i papieżem Stefanem została wspomniana, ale nie wyeksplikowana, jako mająca mniejszy związek z omawianą problematyką. Warto wspomnieć, że w ten spór włączył się Dionizy Aleksandryjski, przyjmując trzecie stanowisko między *chrzcic ponownie* i *nie chrzcic ponownie*, uznając, że trzeba rozpatrzyć sytuację egzystencjalną konkretnego człowieka, por. Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 62-66.

⁶⁸⁴ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, VII, 7,6, tłum. *Historia kościelna*, s. 314.

⁶⁸⁵ Por. s. 145 nn. niniejszej pracy. Por. *List synodalny*, 30, 2, w: *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 44*.

materialna pomoc na wykup jeńców⁶⁸⁶. Był więc Dionizy człowiekiem świątym i widzącym potrzeby drugich. Jeśli chodzi o teologię, reprezentował ortodoksyjny monarchianizm w duchu kultury języka łacińskiego. Uznał, że poglądy jego imiennika z Aleksandrii dotyczące Logosu zbyt oddzielają Ojca od Syna i prowadzą do uznania trzech bóstw. Jego listy świadczą o dystansowaniu się zarówno od nauki Sabeliusza, jak i od nauki o trzech hipostazach, która ze względów językowych była niezrozumiała dla łacinników. W stosunku do wcześniejszej formuły Kaliksta w wypowiedziach Dionizego nie ma rozwoju teologicznego. Brakuje terminów *pneuma* czy wzmianki o *prosopon*⁶⁸⁷. Formuła z listów Dionizego jest stwierdzająca, a nie wyjaśniająca. Manlio Simonetti pisze o intencjach Dionizego: *Zamiar jest przeto całkiem wyraźny: wzmocnić odrazę do nauki o Logosie, którą uważa się za zbyt jaskrawie wyrażającą podział w imię monarchii boskiej, trynitarnie dzielącej się na Ojca, Syna, Ducha Świętego, ale bez wchodzenia w istotę dyskusji*⁶⁸⁸. Dalej przekonuje, że to monarchiańskie stanowisko na Zachodzie będzie obecne jeszcze na Synodzie w Sardycy (343-344)⁶⁸⁹. Ponieważ po Tertulianie w zasadzie Zachód nie zajmował się chrystologią, to według autora jest to pogląd całego Zachodu. Odrzucano personalizizm aleksandryjskiej nauki o Logosie i powoływano się na stanowisko Rzymu. Nie uwzględniano pluralizmu rozwojowych ujęć chrystologicznych charakterystycznych dla Wschodu końca III wieku. Ten

⁶⁸⁶ Tragedie wojenne dotknęły chrześcijan w każdym wymiarze ludzkich postaw. Bazyli Wielki wspomina o pasterskich słowach Dionizego w liście do nieznanego z imienia biskupa. Sam list Dionizego i informacja o dacie tej pomocy się nie zachowały. Jeżeli jeszcze weźmie się pod uwagę, że dziejopisarstwo upadało w tym czasie, zrozumiała staje się trudność związana z odtworzeniem faktów. Trudno orzec, w jakiej konkretnej sytuacji Dionizy słał pomoc (por. *Epistolae* 70, tłum. *Listy*, s. 118). Za czasów pontyfikatu Dionizego trwała wojna z Szapurem I, zajął on wtedy Antiochię Syryjską i potem też Kapadocję. W 260 r. cesarz Walerian dostał się do niewoli. (*Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 413nn.; Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 331-337; Adam Ziółkowski, *Historia powszechna*, dz. cyt., s. 1002nn.). Były też wykorzystujące słabość Imperium grabieże Gotów i Boranów. Te z 254 lub 258 r. wspomina Grzegorz Cudotwórca, ganiąc niewłaściwe postawy chrześcijan (*Epistula canonica*, PG 10, kol. 10019-1048). Które z nieszczęść przywołało papieską pomoc, trudno teraz orzec, choć najbardziej prawdopodobna, według danych historycznych, wydaje się ta po złupieniu Kapadocji przez wojska Sasanidów, a nie – jak podaje przypis w PG 32 (kol. 435) – Scytów, którzy byli w tym czasie już rozgromieni przez Gotów. Por. Angelo Di Berardino, *Tablice chronologiczne*, w: *Historia teologii*, s. 664; Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 348-349; Aleksander Krawczuk, *Kalendarium Cesarstwa Rzymskiego*, w: *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 907nn.

⁶⁸⁷ Henryk Pietras przypuszcza, że Dionizy mógł uważać prace Tertuliana za podejrzane ze względu na jego późniejszy montanizm. Na temat rozumienia łacińskich pojęć ze stoickimi wpływami, *substantia* i *persona* u Tertuliana por. *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 19-20.

⁶⁸⁸ Manlio Simonetti, *Początki refleksji teologicznej na Zachodzie*, w: *Historia teologii*, s. 282.

⁶⁸⁹ Wykaz dokumentów z tego synodu zob. w: *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 143-183.

dwutorowy tok interpretacji objawienia będzie miał wielki wpływ na bieg wydarzeń IV wieku, gdy słowo *ἰσοουσιος* dojdzie do głosu⁶⁹⁰.

Dionizy Aleksandryjski – teologia Logosu

Dionizy Aleksandryjski (~190-264/265) w teologii był przede wszystkim spadkobiercą szkoły aleksandryjskiej. Pochodził z zamożnej rodziny i dążenie do prawdy przywiodło go ku chrześcijaństwu, tak jak wielu innych reagujących na rodzącą się nową duchowość III wieku. Od około 232 roku, po usunięciu Orygenesa, był kierownikiem szkoły katechetycznej⁶⁹¹. Jego teologia pozostawała pod wpływem platonizmu i rodzącego się neoplatonizmu oraz teologii Orygenesa, tak jak u współczesnego mu Grzegorza Cudotwórcy⁶⁹². Obaj byli związani z pierwszym synodem w Antiochii dotyczącym Pawła z Samosaty (263/264). Grzegorz osobiście, zaś Dionizy listownie przedstawił swoje stanowisko w diskutowanych sprawach, gdyż stan zdrowia i podeszły wiek uniemożliwiły mu podróż na synod⁶⁹³. Jako biskup Aleksandrii (od ok. 247) żywo uczestniczył w życiu Kościoła powszechnego, angażując się w spory duszpasterskie i teologiczne. Pisał listy, które dotyczyły zwalczanych herezji, schizmy Nowacjana, zawierały relacje z prześladowań, pisał też o praktykach byłego heretyka Serapiona, o własnych cierpieniach w czasie prześladowań Waleriana i innych sprawach dotyczących dyscypliny kościelnej⁶⁹⁴. W jego działaniach realizował się fenomen praktyki epistolarnej III wieku, który po ustaniu prześladowań stopniowo zanikał na rzecz synodów. Część jego listów została dosłownie zacytowana przez Euzebiusza z Cezarei. Listy do Stefana i Sykstusa II w sprawie przyjmowania upadłych do Kościoła świadczą o jego dużej kulturze w prowadzeniu dialogu i łagodzeniu kontrowersji. Zajął znaczące stanowisko w sporze Cypriana i Stefana dotyczącym znaczenia chrztu. Odwoływał się do wewnętrznej postawy człowieka, który powinien w sumieniu rozemnieć, czy przyjął chrzest w Imię Boga Trójjedynego, a tym samym czy jego udział w Eucharystii jest ważny i godny⁶⁹⁵. Zapoczątkował też wysyłanie listów paschal-

⁶⁹⁰ Por. Manlio Simonettii, *Początki refleksji teologicznej na Zachodzie*, w: *Historia teologii*, s. 282.

⁶⁹¹ Synody w Aleksandrii, jeden lub dwa, odbyły się prawdopodobnie w 321 r. Sprawa dotyczyła autokastracji i święceń na prezbitera w Cezarei Palestyńskiej Orygenesa oraz dopatrzono się błędów w dziele *De principis*, tłum. *O zasadach*. Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 4-4*.

⁶⁹² Grzegorz spotkał Orygenesa i stał się jego uczniem w Cezarei Palestyńskiej. Potem jako biskup działał w Poncie, miał swój udział na synodzie w Antiochii w sprawie Pawła z Samosaty. Szerzej na temat działalności św. Grzegorza w kolejnym paragrafie poświęconym przekazowi wiary w życiu rodzinnym. Por. s. 164 nn. niniejszej pracy.

⁶⁹³ Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 43-43*.

⁶⁹⁴ Por. Emil Stanula, *Dionizy Wielki*, w: *EKat.*, kol. 1342-1343.

⁶⁹⁵ Euzebiusz z Cezarei *Historia Ecclesiae VII*, 9-20, tłum. *Historia kościelna*, s. 309-329; por. Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 62-66.

nych przez biskupów Aleksandrii do podległych im diecezji, zwyczaj ten trwał aż do IX wieku⁶⁹⁶. Poglądy teologiczno-filozoficzne Dionizego krystalizują się wobec sabelianizmu, modalizmu oraz wobec materializmu epikurejskiego. Uprawiając teologię „nieuczoną”, niefortunnie głosił triteizm i subordynacjonizm, które w sporze ze swoim imiennikiem z Rzymu sprostował, dokładniej wyjaśniając swoje stanowisko w duchu teologii aleksandryjskiej⁶⁹⁷. Ten listownie przeprowadzony dialog jest niezwykle pouczający, szczególnie na tle wcześniej ukazanej teologii przedrefleksyjnej oraz w kontekście opisanego stanu ducha epoki, który wyraził się również w sprzeciwie wobec antypasterza Pawła z Samosaty. Dionizy jawi się jako prawdziwy pasterz, który szukał i pomagał, a choć w pośpiechu duchowym czasami błędził, to potrafił dyplomatycznie naprawić błąd.

Historia i kontekst kontrowersji

Teologia w III wieku borykała się z próbami wyrażenia ścisłego monoteizmu wobec istnienia Ojca, Syna i Ducha wymienianych w regule chrzcielnej. Reguła ta była podstawowym kryterium odniesienia dla teologii oraz wyrażeniem relacji między Ojcem a Synem, zawierającej się w określeniu Syn Boży. Jej przedrefleksyjną interpretację w nieuczonej teologii i praktyce Kościoła przedstawiliśmy w poprzednich paragrafach. W tamtym czasie teolodzy poruszali się jak żeglarze pomiędzy groźnymi skałami i mieliznami, od nieortodoksyjnego monarchianizmu, modalizmu uczniów Sabeliusza czy adopcjonizmu Pawła Samosaty⁶⁹⁸, po dualizm gnostycki⁶⁹⁹. By zrozumieć pełniej to, co się wydarzyło na Soborze Nicejskim, który w oficjalnym *Credo* przyjął termin *ὁμοούσιος*, trzeba przedstawić zawilości poglądów teologicznych związanych z tym określeniem, które się wykluczały w życiu Kościoła w toku dialogu Wschodu z Zachodem. Choć ten dialog w III wieku nie przyczynił się wcale do naukowego rozwoju teologii, to jest świadectwem podejmowanych trudów całego Kościoła i stworzył duchową przestrzeń wiary i praktyki, by niejako przygotować miejsce na przyjęcie niebiblijnego słowa w wyznaniu wiary Kościoła. Również błędy w interpretacji doktryny czy nieścisłości interpretacyjne, które przydarzały się zarówno teologom błędzącym, jak i tym później uznanym za świętych, pozwalały w trakcie przekazu i interpretacji wiary rozpoznawać prawdziwe ścieżki.

Kontekst omawianej kontrowersji łączy się ze sprzeciwem wobec monarchiańskiego nauczania Sabeliusza. Chodzi o tego hierarchę, którego poglądy i życie stały

⁶⁹⁶ Były to listy do Flawiusza, Domicjusza i Didyma Ślepego na początku wielkiego postu. Por. Emil Stanula, *Dionizy Wielki*, w: EKat., kol. 1342-1343; Jean G.M. Daniélou, Marrou Henri-Irénéé, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁹⁷ Por. Emil Stanula, *Dionizy Wielki*, w: EKat., kol. 1342-1343.

⁶⁹⁸ Na ten temat por. wyżej, s. 138 nn. niniejszej pracy.

⁶⁹⁹ Syntetyczny opis istoty myślenia gnostyckiego por. Hans Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., s. 58-62 oraz s. 135 nn. niniejszej pracy.

się negatywnym odniesieniem dla chcących zachować ortodoksję w czasie zgromadzenia biskupów w Nicei, podobnie jak było z poglądami Pawła z Samosaty. Jak już można było zauważyć w przypadku Pawła z Samosaty, w przypadku oce-ny biskupów i ich nauczania ważne było zarówno moralne życie, jak i prawdziwa nauka, stąd były w ówczesnym rozumieniu probierzem ortodoksji osoby, i to, co sobą reprezentują, a nie tylko to, co dzięki pracy intelektu osiągnęły. Osadzone w kontekście czasów prześledzenie kolejnych etapów dialogu pozwoli nam ukazać trudny proces kształtowania się werbalizacji przekazu objawienia. Można powiedzieć, że w tym zagadnieniu streszczają się spory i nieporozumienia charakterystyczne dla III i IV wieku. Ukazuje ono, jak pewne niedopowiedzenia, czy odwrotnie: zbytne dążenie do precyzowania w jednym języku może oddziaływać na znaczenia słów w drugim obszarze językowym. O przyczynie tego stanu, czyli braku pełnej przekładalności terminów łacińskich i greckich, już wspominaliśmy⁷⁰⁰. Zagadnienie to powiązane z sytuacją Kościoła i Cesarstwa pokazuje trud dochodzenia do słowa jako pewne zwieńczenie dążeń teologicznych poprzednich dziesięcioleci. Zagadnienie dwóch Dionizych to początek i niejako przedsmak procesu wykluwania się teologicznych zakresów znaczeniowych pojęcia *ὁμοούσιος*, jak i innych, które na stałe weszły do trynitologii i chrystologii. W tym sporze było to pojęcie jeszcze zabarwione materializmem wywodzącym się z jego powszechnego stosowania, ale już pomału można zaobserwować początki jego późniejszego znaczenia jako słowa klucza, jako idei i symbolu Soboru Nicejskiego odczytany już w pełni przez cały Kościół po soborze w Chalcedonie⁷⁰¹.

Jak wspomniano, sprawa zaczęła się od Sabeliusza. Był on Libijczykiem i nauczał też w Rzymie. Papież Kalikst potępił go około 220 roku, ale problemem było tu nie tyle nauczanie jego samego, ile to, co później głosili jego uczniowie, twórcy prawdziwego modalizmu na bazie pierwotnego monarchianizmu w Libii i Egipcie. Nie mamy żadnych pism Sabeliusza. Według Josepha Wolinskiego jego teologia to był umiarkowany patrypasjanizm⁷⁰². Przeciwnikami monarchianizmu modalistycznego na terenach podległych Aleksandrii stali się przede wszystkim Orygenes oraz jego naukowi spadkobiercy, w tym Dionizy Aleksandryjski. Zarówno o modalizmie, jak i o adopcjonizmie w czasie swojego pobytu w Egipcie wspominał Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana*⁷⁰³. Była to tylko jedna krótka wzmianka o adopcjonizmie, bez podawania imion⁷⁰⁴. Natomiast we-

⁷⁰⁰ Por. s. 134 nn. niniejszej pracy.

⁷⁰¹ Bernard Sesboüé, *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 221.

⁷⁰² Por. Joseph Wolinski, *Od ekonomii do „teologii”*, w: *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 162; por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 16; Józef Figiel, *Sabeliusz*, w: *EKat.*, t. 17, kol. 813.

⁷⁰³ Por. Orygenes, *Comentaria in Evangelium Joannis*, II, 2, 16, PG 11; *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. Stanisław Kalinkowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor, *ŻMT* 27, Kraków, WAM 2003, s. 86.

⁷⁰⁴ Por. Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 254-255.

dług Euzebiusza z Cezarei monarchianizm modalistyczny był głoszony szczególnie w Ptolemaidzie Pentapolitańskiej (Ptolemais) w Libii, a powoływał się na listy Dionizego Aleksandryjskiego⁷⁰⁵. Orygenes, przeciwstawiając się obu wspomnianym błędom, wypracował naukę o Logosie według schematu trzech hipostaz boskich. Tę naukę kontynuował Dionizy Aleksandryjski i ona właśnie w zderzeniu z modalizmem doprowadziła do sporu, który toczył się w latach 257-258⁷⁰⁶. Ta doktryna Logosu została ostatecznie całkowicie odrzucona w IV wieku⁷⁰⁷.

Dionizy był biskupem Aleksandrii, wobec czego Ptolemaida oraz jej okolice podlegały jego jurysdykcji⁷⁰⁸. Początkowe jego działania w obronie nauki o Logosie nie przynosiły oczekiwanego skutku, pisał więc listy do niektórych biskupów Libii. Bardzo energiczna obrona *trzech hipostaz* wywołała reakcję niektórych chrześcijan w Ptolemaidzie⁷⁰⁹. Henryk Pietras na podstawie badań źródłowych stwierdził, że wobec Dionizego Aleksandryjskiego wierni znający jego wywoły, nie wiadomo skąd, dokonali czegoś na kształt *obywatelskiego zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia przestępstwa*⁷¹⁰. Listy były pisane do biskupów, a nie do ogółu wiernych. Sam Dionizy w tzw. *Drugim liście o chrzcie*, adresowanym do poprzednika papieża Dionizego, Syktusa II, stwierdzał: *Otóż w tej sprawie [modalizmu] z obu stron doszły mnie pisma, a także bracia przybyli osobiście, by się ze mną rozmówić. Tedy tak jak umiałem, pisałem za pomocą bożą w tej kwestii „Listy” i w nich rzecz całą w naukowy przedstawiłem sposób. Przesyłam ci je w odpisach*⁷¹¹. Jak widać, była to korespondencja na szczeblu hierarchii, a nie okólniki do wiernych. Najprawdopodobniej wyciekły zbyt radykalne wypowiedzi z listów do biskupów Ammoniusza i Eufora i to one zaniepokoiły wiernych⁷¹². Czy te wypowiedzi można uznać za tak zwaną teologię nieuczoną i po rozpatrzeniu kontekstu czasów da się je usprawiedliwić? Próbował tego Atanazy, ponieważ

⁷⁰⁵ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, VII, 6; tłum. *Historia kościelna*, s. 312.

⁷⁰⁶ Por. Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 255.

⁷⁰⁷ Gdy Atanazy zacznie bronić pojęcia $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, aleksandryjska doktryna Logosu ulegnie poważnym przeobrażeniom i zostanie sprecyzowana, powodując, że wcześniej przyjmowane wyrażenia staną się nie do przyjęcia, podobnie stanie się z myślą teologiczną Zachodu. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 180-181.

⁷⁰⁸ Por. Joseph Wolinski, *Od ekonomii do „teologii”*, w: *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 203-204; Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 10nn.

⁷⁰⁹ Chodzi o mieszkańców Penatapolis (Ptolemaid) w Libii, gdzie po wygnaniu z Rzymu mógł pójść Sabeliusz, sądząc po reakcjach ojców Kościoła na późniejsze nauczanie jego uczniów. Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 16; Angelo Di Berardino, *Tablice chronologiczne*, w: *Historia teologii*, s. 664.

⁷¹⁰ Ten list się nie zachował, znana jest wypowiedź Dionizego papieża z synodu w Rzymie (ok. 263), *Epistolae, Adversus sabellianos*, PL 5, tenże, *List Dionizego papieża*, cytowany w: *De decretis*, 26, 2-7, tłum. *O dekretach*, s. 27-28* oraz w: *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, dz. cyt., s. 41-43. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12.

⁷¹¹ Fragment zamieszczony w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, VII, 6, 2-3, tłum. *Historia kościelna*, s. 312.

⁷¹² Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 107.

sprzymierzeńcy Ariusza wyciągnięte z kontekstu cytaty wykorzystywali w walce z przeciwnikami⁷¹³. Jednak Bazyli Wielki nie podzielał jego wybielających opinii, stwierdzając, że broniąc jednej skrajności, Dionizy popadł w drugą⁷¹⁴, i jak podkreśla John N.D. Kelly: *Nie ma wątpliwości, że Dionizy użył języka, który był niefortunny sam w sobie i w swych implikacjach*⁷¹⁵. Mimo tego jest to w kontekście naszych rozważań ważna informacja, ponieważ Bazyli pisał z przeszło stuletniej perspektywy, w 362 lub 363 roku, o rozumieniu *ὁμοούσιος* i rozpoczął od przedstawienia błędnej myśli biskupa Aleksandrii. Dionizy w swoich listach skierowanych do przeciwników nauki o Logosie, wobec braku precyzyjnego języka przedstawiającego Tajemnicę, przeakcentował argumenty mówiące o rozróżnieniu Ojca i Syna. Wierni, pisząc do papieża Dionizego w Rzymie, sformułowali bardzo konkretne zarzuty: John N.D. Kelly podaje, że Dionizy został oskarżony *o robienie zbyt ostrego, równoznacznego z rozłączeniem, podziału między Ojcem i Synem, o zaprzeczenie wieczności Syna i twierdzenie, że Ojciec nie zawsze był Ojcem i że Syn nie istniał przed swoim zaistnieniem, o wymienianie Ojca bez Syna i Syna bez Ojca, jak gdyby nie byli Oni nierozłączni w Ich prawdziwym bycie, o odmawianie Synowi określenia homoousios – współistotny z Ojcem, o twierdzenie, że Syn jest stworzeniem tak bardzo różnym od Ojca w istocie, jak wino jest różne od swego winogrodnika, łódź od cieśli okrętowego, który ją zrobił itd.*⁷¹⁶ List chrześcijan z Pentapolis wskazuje, że mogli być umiarkowanymi monarchianami i czymś niebezpiecznym wydało się im mówienie Dionizego z Aleksandrii o Synu Bożym, Logosie, i zaczęli go podejrzewać o skłonności do tryteizmu⁷¹⁷. Jak wspomniano wyżej, uważali, że pomniejsza Bóstwo Syna, mówiąc, że jest *On dziełem Boga, stworzeniem*⁷¹⁸. Ówczesnie w całej teologii były problemy z pogodzeniem twierdzeń o Bożej monarchii z określeniem osobowości Ojca, Syna i Ducha. Kościół bronił wiary w jednego Boga i w doświadczeniu przeczuczanym i niezwerbalizowanym wiedział, czego broni⁷¹⁹. Niespojęciowany, obrazowy wyraz wiary objawiał się jako monarchianizm ortodoksyjny, szczególnie w Rzymie w III wieku⁷²⁰. Wydaje się, że chrześcijanom z Pentapolis w pojmowaniu doktryny wiary bliżej było do teologii uprawianej w Rzymie niż w Aleksandrii, gdzie mówiono o trzech

⁷¹³ Por. Atanazy Wielki, *De sententia synodis*, 4, tłum. *O wypowiedziach Dionizego*, dz. cyt., s. 37-37*.

⁷¹⁴ Bazyli Wielki oceniał krytycznie tę jego ideę współistotności, ale nie posądzał biskupa Aleksandrii o złą wolę, tylko o pośpiech w przemyśleniach, co wydaje się wobec przedstawionego kontekstu bardziej niż prawdopodobne, *Epistolae*, 9, 2, tłum. *Listy*, s. 51-52.

⁷¹⁵ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 107.

⁷¹⁶ Tamże; por. też Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 255; Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 176; Przemysław M. Szewczyk, *Wprowadzenie*, w: *Atanazy Wielki, O dekretach i inne*, dz. cyt., s. XXVI oraz s. 144-145, niniejszej pracy.

⁷¹⁷ Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 23.

⁷¹⁸ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12-13.

⁷¹⁹ Por. rozdział I s. 44 nn., niniejszej pracy.

⁷²⁰ Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 22.

hipostazach (ὑπόστασις). Sam Dionizy Rzymski w swojej monarchiańskiej teologii był pod dużym wpływem Nowacjana i najprawdopodobniej nie chciał stosować czy uwzględniać *wynalazku* Tertuliana, co nie przybliżało go do zrozumienia nowych rozwiązań orygenistów⁷²¹.

Gdy zagłębimy się w przyczyny kontrowersji, to trzeba uznać, że wynikała ona z różnego odczytywania słów Starego Testamentu o mądrości Bożej. Chrześcijanie uznający obie księgi objawione odnosili słowa Pisma o Niej do Jezusa Chrystusa. W Księdze Przysłów mądrość wyraźnie mówi o sobie, że jest: *od początku i przed wiekami stworzona* (Prz 8,22nn.)⁷²². Dla tych, którzy uprawiali teologię w kontekście myśli Filona z Aleksandrii, słowa: *On [Jezus Chrystus jest] dziełem Boga, stworzeniem* miały podstawy biblijne i zwrot ten był zrozumiały, a słów Pisma w powszechnym przekonaniu negować nie można, ale trzeba było je wyjaśniać, szukać właściwej interpretacji, by potem odpowiednio przekazać objawienie rozeznane w Kościele⁷²³. Trzeba podkreślić, że list wiernych z Libii trafia w środowisko inne niż aleksandryjskie, mocno trwające przy Bożej monarchii, a z przejętych listów Dionizego Aleksandryjskiego wynika dla niej zagrożenie. Recepcja teologii powstałej na bazie hellenistycznych interpretacji Starego Testamentu Filona nie znajdowała wielu zwolenników w Rzymie. Do tego nie dało się przyjmowanej ortodoksyjnej monarchii Bożej pogodzić z mówieniem o trzech hipostazach (ὑπόστασις). Dlaczego? Dla teologów stolicy Imperium najważniejsza była prawda, że Bóg jest jeden, i to ona opromieniała nieogarnioną tajemnicą całą resztę wewnętrznego życia Trójcy, mimo to mieli wewnętrzne przekonanie o realności Ojca, Syna i Ducha. Dionizy Rzymski miał też niezbywalne prawo myśleć, za przyjmowanym powszechnie tłumaczeniem, że greckie ὑπόστασις⁷²⁴ odpowiada łacińskiemu *substantia*, mimo że znaczenia słów *hypostasis* i *substantia* w grece i łacinie od zawsze były znane jako różne. Wcześniej nie wywoływało to zamieszania, Seneka oddawał słowo *hypostasis* terminem *substantia* jako coś

⁷²¹ Nowacjan, który niestety uwikłał się w schizmę, walczył z patrypasjanizmem, modalizmem, doketyzmem, ebionityzmem czy adopcjonizmem. Jego teologia poszła w zapomnienie, ponieważ był antypapieżem, schizmatykiem i przedstawicielem rygorystycznego stanowiska wobec *lapsi* oraz wobec błędów, których dopuścili się jego uczniowie. Mariusz Szram, *Nowacjan*, w: EKat., t. 14, kol. 24-25; Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 28; Grzegorz Jaśkiewicz *Przedmowa i Wprowadzenie*, w: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków, WAM 2005, s. 5-6.

⁷²² Myśl tę rozwijał Orygenes, Syn jest Mądrością (oddzielną hipostazą) nie tylko sam dla siebie, ale i dla rozumnych stworzeń. Henryk Pietras podsumowuje myśl Orygenes: *Syn jako Mądrość wyraża Myśl Ojca, jako odrębna osobowość – Wolę Ojca*. Por. *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 174; tenże, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12-13. W kontekście wypowiedzi Dionizego por. Atanazy, *De sententia Dionysi 4*, tłum. *O wypowiedzi Dionizego*, dz. cyt., s. 37-37*. Syn Boży jest w tym sensie stworzony, jak według psalmu stworzona jest mądrość. Do tych sposobów mówienia, wyciągając z nich inne wnioski, sięgnie później, według niektórych badaczy, Ariusz, por. Prz 8,22-23.

⁷²³ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12-13.

⁷²⁴ Por. tenże, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 24.

oczywistego⁷²⁵. Jednak słowo to w języku greckim w III wieku było wieloznaczne, mogło oznaczać zarówno ogół, rzecz konkretną, jak i sposób bycia, a to zależało od kontekstu. Powszechnie na Zachodzie chrześcijanie czerpiący z dziedzictwa kulturowego tamtych czasów przyjmowali jego ogólne znaczenie. Słowo to występuje raz w Nowym Testamencie w odniesieniu do Chrystusa i Jego relacji do Ojca (Hbr 1,3). Również tutaj trudno określić, jak podaje Henryk Pietras, czy było rozumiane jako określenie ogólne, czy szczegółowe. Papież miał więc prawo uznać, że oznaczało ono *niepodzielną, konkretną rzeczywistość Bóstwa*, a Dionizy przez naukę o trzech hipostazach głosi triteizm⁷²⁶. Jak widać, dopiero precyzowanie i konfrontacja myśli teologicznych wywołały poważne kontrowersje. Wschód uznawał za ortodoksyjne mówienie o trzech hipostazach, czyli o trzech istniejących Indywiduach: Ojcu, Synu i Duchu. Natomiast mówienie o trzech *substancjach* w Bogu miało na Zachodzie znamiona bluźnierstwa. Problem wynikał z różnego znaczenia interesujących nas słów: greckie ὑπόστασις oznaczało byt jednostkowy, a łacińska *substancja*, gatunkowy. Greckie stwierdzenie zachowywało jedność Boga i odrębność Ojca, Syna i Ducha, łacińskie prowadziło do przyjęcia trzech bogów, na co Dionizy Rzymski nie mógł się zgodzić. Przedstawiając cały kontekst, trudno się dziwić reakcji biskupa Rzymu, można natomiast podziwiać jego zmysł dyplomatyczny, zważywszy, że był przedstawicielem teologii zachowującej ortodoksyjny monarchianizm, nieodbiegający od tego, co głosili obrońcy chrześcijaństwa przełomu II i III wieku, a więc teologii *starszej*⁷²⁷.

Wrażliwość i stanowczość Dionizego Rzymskiego uwidoczniła się w sposobie działania. Problemu nie zbagatelizował, ale wobec poglądów swojego brata w biskupstwie zwołał synod i wystosował do Dionizego prywatny list, który się nie zachował. W czasie synodu w Rzymie, około 263 roku, Dionizy w dekretach nie został wymieniony imiennie, wyraźnie zostali potępieni tryteści i sabelianie⁷²⁸. Teksty z synodu zachowały się dzięki Atanazemu⁷²⁹. Dionizy Aleksandryjski też sprawą się przejął, napisał dzieło *Odrzucenie i obrona*⁷³⁰, w którym wyjaśnił

⁷²⁵ Również Arystoteles w ten sposób tłumaczył *hypostasis* (ὑπόστασις), było to dla niego coś przeciwnego do zjawy. Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 19, 24, tam też podaje źródła tego przeświadczenia u Seneki.

⁷²⁶ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 108-109.

⁷²⁷ Powstały spór nie może jednak być zakwalifikowany jako spór o słowa, rozbieżności są nie tylko językowe, ale i teologiczne, co pozwala uznać ten spór za początek rozejścia się dróg teologii Wschodu i Zachodu. Wyraźniej ukaże się to w procesie przyjmowania pojęcia ὁμοούσιος po Soborze w Nicei. Por. też s. 143 nn. niniejszej pracy.

⁷²⁸ Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 41-42*.

⁷²⁹ Wypowiedź Dionizego Rzymskiego, w: Atanazy Wielki, *De decretis*, 26, tłum. *O dekretach*, dz. cyt., s. 27-28*.

⁷³⁰ Por. Atanazy Wielki, *De sententia Dionisi*, 13-14, tłum. *O wypowiedzi Dionizego*, dz. cyt., s. 43-44*. Trzeba też dla naukowej uczciwości wspomnieć, jak podaje Henryk Pietras, o wysuniętej hipotezie, że: *całe dzieło Atanazego jest artefaktem: euzebianie mieliby stworzyć fałszywy zestaw wypowiedzi z Dionizego na poparcie swoich tez, a Atanazy odpowiedział tym samym* (por. Uta Heil,

kontekst swoich wypowiedzi. Nie omieszkał stwierdzić, że część zarzutów została oparta na cytatach wyjętych z kontekstu⁷³¹. O szacunku dla papieża i zdolnościach pojednawczych świadczy język dzieła. Dionizy dostosował się do sposobu myślenia i przedstawiania prawd wiary właściwych Dionizemu w Rzymie. Znał styl przedstawiania prawd wiary przez biskupa w Rzymie, ponieważ już wcześniej korespondowali ze sobą, prowadząc inne duszpasterskie dysputy. Można powiedzieć, że z zachowanych dokumentów promieniuje przekonanie o słuszności wyrażanych poglądów co do istoty, ale niekoniecznie co do wyrazu słownego, dodatkowo szacunek i chęć wyprostowania „krzywych” interpretacji objawienia. Jaka była reakcja w Rzymie na to dzieło aleksandryjskiego biskupa – nie wiemy, nie można też ustalić, czy Rzym dał replikę ani jaka była reakcja w samym Egipcie, bo i tam byli obecni monarchianie⁷³².

Interpretacja teologiczna

Przechodzimy teraz do interpretacji teologicznej, idąc kolejny krok dalej w zgłębianiu zagadnienia, by poprzez koliste nawarstwianie myśli ukazać głęboki sens zachowanych przekazów i nie zaciemnić przesłania, podając jednocześnie fakty i ich interpretację. Wobec przedstawionych wyżej wniosków interpretujących tok rozumowania teologów Zachodu Dionizy Rzymski uznał, że teolodzy Wschodu podważają Bożą monarchię tak, że stają się wirtualnymi triteistami⁷³³. Dzielą Bożą potęgę na trzy, a tradycyjnie mówiono o jednym Bogu i Jego jednej mocy, by nie ulec nauce Marcjona lub temu, co za tę naukę uważa⁷³⁴. Ostatecznie największym problemem, według Dionizego Rzymskiego, była negacja Bożej monarchii, sprawa terminu *ἰσοουσιος* nie była w głównym nurcie sporu⁷³⁵. Pisał: *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, tego bowiem Logos jest złączony z Bogiem wszechrzeczy. Mówi: „Ja*

*Athanasius von Alexandrien, De sententia Dionysi. Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Patristische Texte und Studien 52, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1999). Nie przekonuje to jednak Henryka Pietrasa i za jego opinią pójdziemy, por. *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 19, przyp. 11.*

⁷³¹ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 108; Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 255.

⁷³² Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 256.

⁷³³ Można powiedzieć, że Dionizy Rzymski subtelnych rozróżnień i poszukiwań Orygenesia nie znał lub nie rozumiał, stąd też przekonanie o tryteizmie. Dodatkowo grecki był dla niego drugim językiem. Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 25-26; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 107.

⁷³⁴ Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 27-28.

⁷³⁵ Dopiero wspomnianie tych wydarzeń przez Atanazego spowoduje, że pojęcie *ἰσοουσιος* będzie szerzej obecne w dyskusjach teologicznych. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 178.

i Ojciec jedno jesteśmy” [J 10,30], i „Ja w Ojcu, a Ojciec we Mnie” [J 14,10]. Tylko tak można zachować Boską Triadę (trias) i świętą naukę o monarchii⁷³⁶.

Odpowiedź Dionizego Aleksandryjskiego była gruntowna i jak stwierdziliśmy, dyplomatyczna. Ostrożnie dobierał słowa, wystrzegając się dwuznacznych określeń. Nie zrezygnował jednak z istotnych rysów swojej teologii, był nieugięty w obronie trzech hipostaz⁷³⁷. O jego możliwościach intelektualnych świadczy fakt, że potrafił przyswoić sobie język swojego rozmówcy, by przedstawić swoją wizję w innej szacie słownej. Według Johna Kelly’ego, odnosząc się do przedstawionych wyżej zarzutów, Dionizy Aleksandryjski jednoznacznie przekonywał⁷³⁸: *W pierwszej kolejności odrzucił zarzut rozdzielania Ojca, Syna i Ducha. Trzej są oczywiście nierozdzielni, jak wskazują na to same ich tytuły. Ojciec implikuje Syna, Syn implikuje Ojca, a Duch implikuje zarówno źródło, z którego pochodzi, jak i samo zapośredniczenie⁷³⁹. Tak więc jego definicja mówiąca o Ich „trzech hipostazach” musi być zachowana, jako że jest Ich trzech, inaczej przestalibyśmy mieć Triadę⁷⁴⁰. Po drugie, twierdził niedwuznacznie, że Syn jest wieczny. Bóg był zawsze Ojcem i dlatego Chrystus był zawsze Synem; podobnie gdyby słońce było wieczne, światło dzienne trwałoby również od wieków; jednego nie można sobie wyobrazić bez drugiego⁷⁴¹. Po trzecie, zajmując się zarzutem, że nie użył wyrażenia homoousios, wykazywał, że termin nie pochodzi z Pisma Świętego⁷⁴². Niemniej przyjął jego znaczenie, jak dowodziły tego porównania, które wybrał. Rodzice i dzieci na przykład są różnymi ludźmi, ale „należą do tego samego rodu” [ὁμογενεῖς]; roślina i jej nasienie lub korzeń są różne, ale tej samej natury [ὁμοφουές]. Tak też rzeka i jej źródło są różne w kształcie i określane innym słowem, ale składają się z tej samej wody. W sposób oczywisty interpretował homoousios [ὁμοούσιος] w znaczeniu: „dzielący tę samą naturę”; w znaczeniu rodzajowym, jak sam Orygenes prawdopodobnie by czynił. Całym jego zadaniem – jak się może wydawać – było poprawić fałszywe według jego osądu wrażenie, że jego doktryna o trzech hipostazach wykluczała jedność istoty Trzech. Streścił swe stanowisko w przemysłanym sformułowaniu: „My obaj rozszerzamy Monadę w Triadę, nie dzieląc Jej*

⁷³⁶ Cytat i jego kontekst zob. Atanazy Aleksandryjski, *De decretis*, 26, tłum. *O dekretach* s. 26-27* oraz *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, dz. cyt., s. 43-43*; por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 23-24.

⁷³⁷ Por. Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 256.

⁷³⁸ Podajemy interpretację, jako cytata, za Johnem N.D. Kellym, gdyż zwięzłość jego przedstawienia jest trudna do ulepszenia, zachowujemy również przypisy podane przez anglikańskiego teologa, z uwzględnieniem polskich przekładów.

⁷³⁹ Atanazy Wielki, *De sententia Dionysi*, 14, 18, tłum. *O wypowiedzi Dionizego*, dz. cyt., s. 44-44*, 46-47*.

⁷⁴⁰ Por. Bazyl Wielki przytacza fragment wypowiedzi Dionizego w: *De Spiritu Sancto*, 29, 72, PG 32; tenże, *O Duchu Świętym*, tłum. Alina Brzostowska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1999, s.185.

⁷⁴¹ Atanazy Wielki, *De sententia Dionysi*, 15, tłum. *O wypowiedzi Dionizego*, dz. cyt., s. 44-45*.

⁷⁴² Atanazy Wielki, *De sententia Dionysi*, 18, tłum. *O wypowiedzi Dionizego*, dz. cyt., s. 46-47*.

– w ten sposób przyznaje rzymskiemu biskupowi, że Syn i Duch są jak gdyby projekcjami niepodzielnej Boskiej istoty – i znowu wprowadzamy Triadę w Monadę bez odejmowania z Niej⁷⁴³; to znaczy, że jedność musi być uznana, ale nie kosztem braku uznania trzech Osób⁷⁴⁴.

Wyłuskując z tekstu treści związane bezpośrednio z problematyką pracy, widzimy, że termin ὁμοούσιος w wypowiedziach Dionizego zachowuje powszechnie przyjmowane znaczenie. Gdy coś wyłącza się z czegoś, to jest współistotne. Wydaje się, że Dionizego Aleksandryjskiego martwiły dwie sprawy, po pierwsze, zbyt materialne konotacje terminu w odniesieniu do Trójcy, po drugie, brak tego terminu w Piśmie Świętym. Pojęcie ὑπόστασις również w tej dyskusji rozpoczęło swój długi proces dookreślania znaczenia teologicznego, było jednak choć raz użyte w Piśmie Świętym, w Liście do Hebrajczyków (1,3)⁷⁴⁵. Dionizy Aleksandryjski wyraźnie stwierdził, że domyślnie potwierdził pojęciową treść określeń, o których używanie bądź nieużywanie go oskarżono, z własnych przekonań nie zrezygnował: [to], jakoby nie mówił, że Chrystus jest współistotny [ὁμοούσιον] Bogu, jest kłamstwem. Jeśli nawet mówię, że słowa tego nie znalazłem i nie przeczytałem nigdzie w świętych Pismach, to przecież nie jest sprzeczny z jego sensem mój pogląd, który z kolei oni przemilczają. Przywołałem ludzkie zrodzenie, które jest w sposób oczywisty współrodzajowe [ὁμογενῆ], i powiedziałem, że w ogóle rodzice tylko tym różnią się od dzieci, że dzieci nie są dokładnie nimi. Jest to oczywiste, bo inaczej ani nie istnieliby rodzice, ani nie byłoby dzieci. [...] Wiem zaś i przypominam sobie, że wiele porównań wzięłem z relacji pokrewieństwa. Mówiłem, że pęd wyrastający z nasienia czy też z korzenia jest inny od tego, który go wydał, ale ma pod każdym względem taką samą jak tamten naturę [ὁμοφύεῖς]. Także rzeka wypływająca ze źródła ma inną formę i nazwę. Nie nazywa się źródła rzeką ani rzeki źródłem. Jedno i drugie natomiast istnieje rzeczywiście i uważa się, że źródło jest ojcem, rzeka zaś jest czymś zrodzonym ze źródła⁷⁴⁶.

Jasno z przytoczonego cytatu widać, że Dionizy przyjął kontrowersyjne pojęcie *pro bono pacis*, i to w rozumieniu bardziej ogólnym niż jego przeciwnicy, którzy za Orygenesem nie zgadzali się, by mówić o oddzielnych οὐσία Ojca i Syna. Do drugiej połowy IV wieku οὐσία zwykło się równać z ὑπόστασις⁷⁴⁷.

⁷⁴³ Atanazy Wielki, *De sententia Dionysii*, 17, tłum. *O wypowiedzi Dionizego*, dz. cyt., s. 46-46*.

⁷⁴⁴ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 108.

⁷⁴⁵ Oba te pojęcia, które staną się wielkimi podstawowymi terminami nauki o Trójcy, w tym sporze weszły w czas *ukrzyżowanego odrzucenia* w teologii aleksandryjskiej, według słów kardynała Josepha Ratzingera. Por. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 160.

⁷⁴⁶ Atanazy, *De sententia Dionysii* 18, 2n., tłum. *O wypowiedzi Dionizego*, dz. cyt., s. 46-47*; por. Henryk Pietras, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Wydział Filozoficzny TJ, Kraków 1990, dz. cyt., s. 90; tenże, *Sobór Nijski (325)*, dz. cyt., s. 20-21.

⁷⁴⁷ Por. Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 256, przyp. 1. Ten problem rozwiążą dopiero ojcowie kapadoccy, a szczególnie Grzegorz z Nyssy. Dzieło zawierające dookreślenie Grzegorza przez wiele wieków było przypisywane św. Bazylemu, por. Tomasz

W przedstawionym sporze dwóch Dionizych zderzyły się dwie drogi teologiczne: zachowawcza z poszukującą nowych rozwiązań. Zachód stanął wobec Wschodu nasyconego neoplatońskimi ideami o hierarchii bytów. Duch epoki wyraził się różnie w obu częściach Cesarstwa i ten rozdzźwięk będzie się coraz bardziej pogłębiał. Zachód już wówczas dążył do unifikacji religijnych określeń, zarówno w liturgii, jak i w teologii⁷⁴⁸. Wspominaliśmy wyżej o próbach ustalenia pozycji Rzymu, nie tylko na zasadzie moralnego, ale i jurysdykcyjnego przywództwa⁷⁴⁹. Przenosiło się to również na teren teologii. Wschód promował jawnie pluralistyczny sposób podejścia. Powodowało to wiele różnorodnych teologicznych nieścisłości, ale dzięki temu wkuwała się werbalizacja pozwalająca bronić biblijnej wiary w Bóstwo Syna. Różnice, które na początku wydawały się różnicami słownymi, okazały się różnicami teologicznymi⁷⁵⁰.

Listy obu Dionizych nie wniosły wiele nowego do teologii. Co do Dionizego Rzymskiego, Henryk Pietras stwierdza: *Jest świadectwem popularnego monarchianizmu, „odpornego” na nowy język teologiczny, który w końcu jednak przeważa i doprowadzi do sformułowań Soboru Nicejskiego i Konstantynopolitańskiego I*⁷⁵¹. Dionizy Aleksandryjski natomiast trwał przy nauce o Logosie i trzech hipostazach. Miał za sobą biskupów Egiptu i przekonanie o ciągłości nurtu doktrynalnego Kościoła od Orygenesesa, stąd jego ustępstwa były bardziej dyplomatyczne niż rzeczywiste. Jego postawa świadczy też o sile tego nurtu myślowego, który przenikał do coraz szerszych środowisk, a nauka o Logosie na początku IV wieku była powszechna w Egipcie, nawet wśród zwykłego ludu. Według Manlia Simonettiego pojęcie ὁμοούσιος miało dla nich przede wszystkim zabarwienie monarchiańskie, w różnym stopniu ortodoksyjne, stąd ostrożność w jego stosowaniu. Z listów wynika, że Dionizy Aleksandryjski nie lubił tego pojęcia, gdyż w jego przekonaniu zbyt łączyło się ono z homogenezą, która zawsze zakłada zmianę, ponieważ rodzenie jest zmianą, a ta nie może dotyczyć Boga. Z tego względu później, jak konkluduje Henryk Pietras, najbardziej obawiano się konotacji materialnych tego terminu⁷⁵².

Dla naszych analiz, przedstawiających proces przekazu i interpretacji wiary, teologiczne osiągnięcia w tym dialogu nie są najważniejsze. Ważny jest ton i sposób

Grodecki, *Wprowadzenie*, w: *Drobne pisma trynitarne*, dz. cyt., s. 45-48; *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, tłum. Seth Cherney, *Supplements to Vigiliae Christianae*, v. 99, Leiden, Boston, Brill 2010, s. 233-235 oraz Grzegorz z Nyssy, *De discrimine essentia et hypostasis*, tłum. *O rozróżnieniu*, s. 69-79.

⁷⁴⁸ Zaczęto się od Konstantyna, gdy realizował swoją funkcję *pontifexa maximusa* wobec Kościoła chrześcijańskiego, a stało się faktem za czasów Karola Wielkiego, gdy przykładowo liturgia mogła być sprawowana tylko w języku łacińskim.

⁷⁴⁹ Por. Marian Michalski, *Narodziny katolickiej eklezjologii, św. Cyprian*, w: ALP 1, s. 268.

⁷⁵⁰ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 109.

⁷⁵¹ Por. Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁵² Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 26.

dyskusji, od jej epistolarnego charakteru po synodalne orzeczenia. W takim środowisku zrodził się kolejny spór między prezbiterem a jego biskupem, czyli Ariuszem i Aleksandrem, biskupem Aleksandrii, który spowodował rozłam w obozie nauki o Logosie⁷⁵³. W takim środowisku próbowano go rozwiązać, co patrząc z perspektywy historii odczytywania objawienia, było niemożliwe, a dokonało się w splocie politycznej historii powszechnej i historii zbawienia. Z tego względu, mimo że zarówno sprawa Pawła z Samosaty, jak i sprawa dwóch Dionizych nie są w rozwoju doktryny wiary krokiem milowym, to konieczne było dokładne jej opisanie według tego, co zachowało się w dokumentach i innych źródłach pisanych, ponieważ echa tych dwóch spraw, wykluczenia i dyskusji, pojawią się w czasie ustaleń nicejskich⁷⁵⁴. Wobec tego, jak przekonuje Henryk Pietras: *Trzeba było jednak jeszcze całych wieków dysput teologicznych, by doprecyzować sposób mówienia o tajemnicach wiary*⁷⁵⁵.

*

Obecna w Egipcie doktryna o Logosie, która była znana przez wszystkie warstwy społeczne, legła zapewne u podstaw życia, które ukształtowało się już w IV wieku, czyli życia mniszego, które rozwinęło się z postaw anachoretów i cenobitów. Mamy więc kilka nurtów historycznych i teologicznych oddziałujących swą siłą przekazu objawienia na kolejne lata życia Kościoła. Z niepokoju epoki w III wieku zrodziła się skłonność ku prawdzie objawionej w chrześcijaństwie i przerosła ona w poszukiwanie postaw, które są tej prawdy godne. Po pierwsze, była to walka o czystość doktryny. Te działania i procesy zostały ukazane na przykładzie obrony wiary przez biskupów w Antiochii, gdzie na około trzech synodach zajmowano się sprawą Pawła z Samosaty. Już tam ujawniły się zarysy trudności w relacjach tronu z ołtarzem. Samozwańcza cesarzowa matka, Zenobia miała wpływ na pozycję społeczną Pawła, biskupa Samosaty. Kościół w tym sporze bronił nie tylko doktryny, ale i czystości życia oraz niezależności organizacyjnej i religijnej, co stało się możliwe za czasów Aureliana po pokonaniu Zenobii. Na przykładzie sporu dwóch Dionizych ukazano proces dialektycznego kształtowania się doktryny wiary. Świętość życia obu biskupów była składową weryfikującą ostatecznie ugodę uzyskaną *pro publico bono*. Opisane apologetyczne działania Kościoła dotyczyły w głównej mierze tych, którzy mu duszpasterstwo przewodzą. Oni strzegli interpretacji i przekazu objawienia. Opisane wyżej procesy nie ukazują w pełni życia wiary, która pozostała w ramach nakreślonych

⁷⁵³ Por. Manlio Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 257.

⁷⁵⁴ Pojawią się też później, w podobnym kontekście, gdy będzie się rozwijała trynitologiczna i pneumatologiczna myśl ojców kapadockich.

⁷⁵⁵ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 12.

przez Pismo Święte i była mu wierna, oraz doświadczenia religijnego, które przekazywane z pokolenia na pokolenie pozwalało kształtować się jednostkom, tworzącym później wielki i oryginalny dorobek teologiczny IV wieku, według Ewy Wipszyckiej oszałamiający i zdumiewający swobodą intelektualną⁷⁵⁶.

PRZEKAZ WIARY. WIARA W BÓSTWO SYNA WYZNAWANA ŻYCIEM

Kardynał Joseph Ratzinger, analizując chrześcijański *Symbol wiary*, pisze: *Gdy Credo nazywa Boga równocześnie „Ojcem” i „Wszechwładnym”, łączy w opisie jedyne Boga pojęcie rodziny z pojęciem mocy kosmicznej. Przez to daje wyrażenie poznać, o co chodzi w chrześcijańskim obrazie Boga: o napięcie między absolutną potęgą i absolutną miłością, absolutnym oddaleniem i absolutną bliskością, między bytem absolutnym i bezpośrednim odniesieniem do tego, co najbardziej w człowieku ludzkie, przenikanie się maximum i minimum*⁷⁵⁷. Wyrażona w XX wieku myśl obrazuje problem, przed którym stało chrześcijaństwo od pierwszych lat swego istnienia. Jak wyrazić w słowach, obrazach, ideach czy alegoriach potęgę i miłość, nieskończoną transcendencję i wszechobecną bliskość Trójjedynego? Jak to, co jest realizowane życiem, modlitwą i przeżywane w liturgii zdefiniować, wyrazić w słowach, uczynić komunikowalnym dla innych? Sposobem, w jaki w przekazie i interpretacji objawienia Kościoła bronił prawdy, że Bóg Trójjedyny jest wszechwładny, zajmowaliśmy się w poprzednim rozdziale. Mimo że rozumienie Boga jako Ojca, który jest objawiany przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, przewijało się niczym *cantus firmus* w całej pracy, to zajmiemy się opisem przekazu tej prawdy bardziej szczegółowo w życiu codziennym wybranej rodziny kapadockiej, nawróconej na chrześcijaństwo przez oddziaływanie biskupa Grzegorza Cudotwórcy. Ta ścieżka przekazu, jakkolwiek najtrudniej poddaje się szczegółowej analizie, jest nie do przecenienia w swoim apologetycznym wyrazie. Wybrana rodzina, doświadczając boskości Syna, żyła, ukazując czynem Jego relację do Ojca. Chodzi o rodzinę Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy, których babka Makryna Starsza opowiadała wnukom dzieje biskupa Neocezarei i przekazywała wiarę przednicejską w duchu myśli Orygenesa⁷⁵⁸. Bez takich chrześcijańskich rodzin nie byłoby możliwe pełne poświadczenie Boskości Jezusa Chrystusa, nie byłoby teologii, która tę prawdę wyrażała w imieniu całego Kościoła. Tak samo nie byłoby wielkiej teologii IV wieku bez rodzącego się w tym czasie życia mniśszego, który w Kapadocji wyrósł z życia rodzinnego z zaadaptowaną duchowo-

⁷⁵⁶ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 181.

⁷⁵⁷ Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 137.

⁷⁵⁸ Por. Jan M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1965, s. 12-13.

ścią pustelników i mnichów z Egiptu⁷⁵⁹. Ten wyłaniający się na przełomie wieków wyraz duchowości Kościoła był w swym kulturowym zabarwieniu grecki, ale w źródłach biblijny. W niemałym stopniu przyczynił się do przyjęcia, na początku niechętnego, w nicejskim *Credo* pojęcia ὁμοούσιος. Nie umiemy wykazać, że takie i takie działanie czy takie a takie słowa spowodowały, iż Konstantyn optował za tym pojęciem mimo oporu teologii aleksandryjskiej. Jednakże, ukazując ducha niepokoju z III wieku, możemy suponować, jaka była duchowa atmosfera czasów Soboru Nicejskiego oraz że mieli na nią wpływ wychowani w rodzinach chrześcijańskich biskupi oraz anachoreci, cenobici i mnisi, czyli ludzie żyjący w pełnym modlitewnym zjednoczeniu z Synem Bożym. Staramy się ciągle podkreślać, że Kościół jest organiczną jednością i to, co się w nim dzieje w historii zbawienia, zawsze było i jest wyrazem jego pełnego związku z Jezusem Chrystusem, Synem Bożym jako jego Głową (Kol 1,18)⁷⁶⁰. Jeżeli prości wierni, prezbiterzy i biskupi, i potem mnisi, są mocno związani z Chrystusem, to Kościół w realizacji historii zbawienia ma odwagę dokonywać czynów, których doniosłość jest rozeznawana wiele lat później. To rozeznanie dotyczące doniosłości przełomu wieków III i IV przyszło w drugiej połowie IV wieku, gdy działali ojcowie kapadocy. Z tego względu, chcąc ukazać ducha chrześcijańskiego tamtych czasów, przedstawimy życie rodziny kapadockiej od okresu prześladowań aż po społeczną i teologiczną działalność Bazylego Wielkiego. Przyjmując tezę, że jego dzieje są pełną i szlachetną egzemplifikacją duchowości Kościoła czasów zgromadzenia biskupów w Nicei w 325 roku, należy stwierdzić, że skupił on w sobie najlepsze przejawy życia żywą wiarą tamtej epoki.

Obraz Boga Ojca – rodzina w starożytności

Sobór w Nicei jest punktem zwrotnym w wielu przejawach życia Kościoła. Odnośnie do przekazu i interpretacji wiary w tamtym okresie trzeba pamiętać, że jest cezura teologicznego wyrazu relacji między mówieniem o Bogu Wszechwładnym i Bogu Ojcu. Zmiana zakresów znaczeniowych przed Soborem w Nicei i po nim pokazuje znaczącą zmianę w rozwoju świadomości chrześcijańskiej. Przed 325 rokiem obraz Boga jako wszechmocnego i wszechwładnego interpretowano jako panowanie nad rzeczywistością, nadzór przenikający każdy element świata i życia ludzkiego. Ta wizja dopiero w drugim przybliżeniu, w świadomości chrześcijan, w tym teologów, łączyła się z pojęciem Boga Stwórcy. To tytuł „Ojciec” wskazywał przede wszystkim, że od Niego wszystko pochodzi, jest On Twórcą i Stwórcą wszystkich rzeczy „widzialnych i niewidzialnych”, jak to zo-

⁷⁵⁹ Na przykładzie życia Bazylego, twórcy reguły bazylikańskiej, w dalszej części pracy opiszemy to zagadnienie.

⁷⁶⁰ Por. KKK 792-795, 805-807.

stanie później wyrażone⁷⁶¹. Tytuł Ojciec i jego znaczenie zostało przeniesione z kultury rzymsko-hellenistycznej, gdzie pan domu sprawował równocześnie władzę i opiekę. Dzięki temu w przedrefleksyjnej teologii wyrażono prawdę biblijną o Bogu wiernym swojemu stworzeniu, a nie filozoficzną prawdę o Pierwszym Poruszyteliu. Była to wiara rybaków, a nie filozofów, jak to później określi jeden z biskupów⁷⁶². Obraz Boga Ojca łączył się z powszechnie rozumianym ojcostwem czasów greckich i rzymskich uwznioślonym tak, by wiara w Boga Izraela mogła być wyrażona w terminach, pojęciach i obrazach kultury hellenistycznej. Kim był ojciec w Imperium Rzymskim? Według tradycji i kulturowych nakazów do jego obowiązków wobec bogów należało zarządzanie materialne i duchowe całą rodziną⁷⁶³. Ten rodzinny charakter chrześcijaństwa manifestował się w dwóch głównych przejawach. Ojcem w sensie dosłownym w życiu rodziny i Kościoła jest Bóg, On jest οἰκονόμος, Panem Domu. Zarządcami, Jego pomocnikami, są w obu nurtach: rodzinnym i kościelnym, ci, o których się mówi ἐπίσκοπος – w Kościele biskup, w rodzinnym domostwie ojciec. Oni w tym samym stopniu byli odpowiedzialni za przekaz tradycji. Biskup, który umie powiedzieć, od którego z apostołów przejął sukcesję, był wobec swojej diecezji jak zarządzający, jak strażnik, czyli właśnie ἐπίσκοπος. Pilnował w każdym wymiarze tego, co mu powierzył Bóg Ojciec, Stwórca wszechświata, Pan szeroko pojętego Domu. Pilnował moralnego i społecznego życia gminy i jej ortodoksji w wyznawanej wierze⁷⁶⁴. Miał do swojej pomocy tych, którzy strzegli naczyń liturgicznych i byli wysyłani z różnymi misjami, posługami, czyli służącego mu diakona, δίακονος, jak też tych, których nazywano πρεσβύτες⁷⁶⁵, i służących mu radą. Te role kościelne wyrosły z funkcji w tak zwanym domu greckim czy rzymskim, miały w tamtych czasach jeszcze świeckie odpowiedniki o tych samych nazwach, z których się wyłoniły. Chrześcijaństwo przyjęło i uwzniośliło to, co było powszechnie znane wszystkim, do tego

⁷⁶¹ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 71.

⁷⁶² W oryginale słowa te brzmią: *Piscatori, non Aristotelice*, por. Joseph Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 90-92.

⁷⁶³ Na temat powszechnej roli rodziny w każdej społeczności i układów miłości, uzupełnień i dominacji, socjalizacji, wspólnego działania, por. Leon Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin, TN KUL 1994, s. 11-19.

⁷⁶⁴ Przykładem w tym względzie niezwykle pouczającym są zachowane pouczenia biskupa dla swojej gminy z III w. w Syrii. Dzieło to ukazuje zwyczajną gminę i przez to dla naszych wywodów jest niezwykle ważne, por. *Didascalia apostolorum*, w: *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, wyd. F.X. von Funk, Paderbonae, F. Schoeningh 1905 [dalej: *Didascalia apostolorum*], tłum. *Didaskalia, czyli katolicka nauka dwunastu apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*, w: ALP 1, s. 316-331, [dalej: *Didaskalia*].

⁷⁶⁵ Forma πρεσβύτες jest jako oficjalna stosowana w tekstach. Popularniejsza była forma πρέσβυς, por. Greek Word Study Tool, dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%CF%80%CF%81%CE%B5%CF%83%CE%B2%CF%8D%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%BF%CF%82&la=greek#lexicon> [przełądane 01.05.13].

stopnia, że nie potrzeba było tłumaczeń⁷⁶⁶. Wystarczyło powiedzieć, by biskup dobrze radził sobie w swoim domu wobec rodziny, służących i niewolników, i za tym szła cała określona kulturowo i ekonomicznie rzeczywistość⁷⁶⁷. Dom grecki to właściwie domostwo z wszelkimi przyległościami, które ekonomicznie było samowystarczalne. Można je współcześnie przyrównać do średniej wielkości firmy rodzinnej, co w dawniej polszczyźnie określano jako włodarstwo. Ile trzeba było trudu i zdolności, by pan domu, οικονόμος (οικοδεσπότης), w należyty sposób wypełniał swoje obowiązki, pokazał w swoich „ekonomicznych” dziełach Ksenofont, a szczególnie w dziele *O gospodarstwie*, gdzie przytoczył dyskusję Sokratesa z Kritobulosem, której się według tego, co napisał, przysłuchiwał. Wyłożył tam podstawowe zasady zarządzania domem w mieście i na wsi. We wszystkich swoich dziełach mówił o zarządcach doglądających dobytku (ἐπίσκοπος), pomocnikach czy posłańcach (διάκονος) oraz doradcach (πρεσβύτες)⁷⁶⁸. Dzieła Ksenofonta tchną duchem epoki helleńskiej, ale były też popularne za czasów Cyserona, który przełożył *O gospodarstwie* na łacinę⁷⁶⁹. Zapewne w wielu innych greckich dziełach te pojęcia są używane, jednak jeśli chodzi o zarządzanie gospodarstwem domowym, państwem i wyprawą wojenną, dzieła Ksenofonta najlepiej ukazują życie codzienne tamtych czasów.

Schematy organizacyjne domostwa i hierarchię zależności w sposób naturalny przeniesiono w życie wspólnoty chrześcijan, a część tych funkcji została uwznioślona, by strzec i bronić prawdy objawionej, zarówno tej formułowanej w słowach, jak i tej głoszonej życiem i modlitwą oraz liturgią. Mimo szczupłości bezpośrednich danych historycznych możemy stwierdzić, że życie chrześcijan w III wieku nie różniło się w formie społecznej od życia pogan. Już w *Liście do Diogneta* nieznanemu nam autorowi pisał: *Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem*⁷⁷⁰. W eseju *Zwyczajna gmina, zwyczajny biskup* Ewa Wipszycka zwraca w tym kontekście uwagę na anonimowe dzieło *Didaskalia, czyli katolicka nauka dwunastu apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*⁷⁷¹. Dzieło powstało w Syrii, a więc na obszarze, który z Egiptu szybko przejął życie anachoreckie i cenobityczne⁷⁷². Sformułowano tam rady przede wszystkim dla gminy miejskiej. Autor opowiada, jak powinny wy-

⁷⁶⁶ Elżbieta Kotkowska, *Wzajemne relacje Kościoł – rodzina w perspektywie eklezjologii communio*, w: *Socjologia religii. Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, dz. cyt., s. 54-55.

⁷⁶⁷ *Didascalia apostolorum*, IV, tłum. *Didaskalia*, s. 319.

⁷⁶⁸ Por. Ksenofont, *Ekonomik*, tłum. Antoni Bronikowski, Poznań, Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego 1857; tenże, *Pisma sokratyczne*, tłum. Leon Joachimowicz, Warszawa, PWN 1967.

⁷⁶⁹ Por. Leon Joachimowicz, *Wstęp do przekładu*, w: *Pisma sokratyczne*, dz. cyt., s. XIII.

⁷⁷⁰ *Ad Diognetum*, 5, 1, tłum. *Do Diogneta*, s. 364.

⁷⁷¹ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 119-129.

⁷⁷² Por. Georg Schwaiger, Manfred Heim, *Zakony i klasztory. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 2007, s. 11-17.

glądać relacje z biskupem i kim oraz jaki powinien on być. Są też wskazania dla wiernych, które pokazują, że w formie zewnętrznej życie chrześcijan nie odbiegało od tak zwanego normalnego, uczestniczyli w życiu kulturalnym i ekonomicznym charakterystycznym dla tej epoki⁷⁷³. W pierwszym przybliżeniu odnosi się wrażenie, że nie są to szczególnie wnikliwie uwagi, gdy chodzi o życie rodzinne. Wydaje się, że pozostają na poziomie rad ogólnych dawanych przez św. Pawła Apostoła. Jednak gdy weźmiemy pod uwagę powszechność przekonań i zasad życia rodzinnego, które były po prostu przyjmowane jako oczywistość i były paradygmatem życia społecznego, możemy wysnuć więcej wniosków, w jaki sposób wiara była przekazywana na kanwie życia rodzinnego. Mamy więc prawo, z dużą dozą prawdopodobieństwa, przenosić informacje o codziennym życiu mieszkańców Rzymu na rozeznawanie życia codziennego chrześcijan, z koniecznym uzupełnieniem o życie religijne, które naznaczone było groźbą prześladowań. Nie było to ciągle zagrożenie, ale parkosyzmy prześladowań. Chrześcijanie w czasach spokoju budowali nawet kościoły. Groza przemocy ucichła szczególnie w czasach tak zwanego „małego pokoju” przerwanych ostatnimi krwawymi represjami, które były wielkim duchowym i materialnym ciosem dla Kościoła. W czasie tych ostatnich restrykcji reszta społeczeństwa raczej współczuła chrześcijanom, a nawet udzielała im pomocy, czas ignorancji już minął⁷⁷⁴. Według przekazów w czasie ostatnich prześladowań nawróciła się Makryna Starsza, protoplastka rodu kapadockiego, którego dzieje w kontekście przekazu i interpretacji wiary omówimy w kolejnym paragrafie. Przez cały III wiek napięcie i niepewność jutra wpływały na zachowywanie, można powiedzieć, wysokich standardów większości chrześcijan i było powodem zwiększającej się ich liczby, a nie zaniku⁷⁷⁵.

Codzienny sposób spędzania czasu dla pogan i chrześcijan był praktycznie ten sam. Obejmował pracę, by utrzymać rodzinę, i rozrywki na hipodromie oraz w teatrze, a także wizyty w łaźni⁷⁷⁶. Potwierdzeniem może być relacja już z IV wieku, gdy chrześcijanie uciekający przed najazdem barbarzyńców z Półwyspu Apenińskiego do Afryki ledwo uszli z życiem, a pytali o wyścigi konne, ulubioną rozrywkę w Cesarstwie, oraz o teatr, jak to opisuje Henri-Irénée Marrou,

⁷⁷³ Ciekawym przykładem jest powód, dla którego lepiej unikać prześladowań przez ucieczkę niż przyczyniać się do *dawania świadectwa*. Autor mówi, by nie narażać na koszty wspólnoty, która by takiej osobie w więzieniu pomagała również przez dawanie łapówek. Natomiast chrześcijanom osadzonym w więzieniu za kradzież i inne przestępstwa nie należy pomagać, by się nie narażać strażnikom. Por. *Didascalia apostolorum*, XIX, *Didaskalia*, s. 330-331.

⁷⁷⁴ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, VIII,1, tłum. *Historia kościelna*, s. 360-361; Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 111-113.

⁷⁷⁵ Dawanie świadectwa w każdym wymiarze aż po męczeństwo było i jest przekonującą apologią chrześcijaństwa. Por. Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin Wydawnictwo Naukowe KUL 1994, s. 150-169.

⁷⁷⁶ Dość szczegółowo opisuje życie codzienne w stolicy Imperium Jérôme Carcopino, por. *Życie codzienne w Rzymie, w okresie rozkwitu Cesarstwa*, dz. cyt., 66, s. 145nn.

powołując się na św. Augustyna⁷⁷⁷. Popularni woźnicy rydwanów bywali powodem rozruchów aż do czasów Justyniana, nawet jego tron w 532 roku był przez to zagrożony⁷⁷⁸. Wcześniej, za panowania Teodozjusza, rozruchy w Tesalonikach (390) wybuchły po aresztowaniu ulubieńca tłumów za nieobyczajność i pochłonęły około siedem tysięcy ludzkich istnień⁷⁷⁹. Chrześcijanie III wieku egzystowali w tym samych realiach kulturowych i pokazywali na co dzień, że w ramach tego środowiska można żyć życiem Chrystusowym. Właśnie takim zwyczajnym życiem, jak przekonuje Diogneta autor listu do niego, chrześcijaństwo głosiło i broniło swojej wiary i jest to taka interpretacja objawienia, która jest jednym z najsilniejszych argumentów apologetycznych⁷⁸⁰: *przecież samym swoim postępowaniem [chrześcijanie] uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą* [Dz 14,15; 17,30]⁷⁸¹. W ten sposób wyrażali swój misteryjny związek z Jezusem Chrystusem Synem Bożym.

Biskup Grzegorz Cudotwórca – ojciec wierzących

Uwznioślonym przez tradycję przykładem trwania gminy chrześcijańskiej pod przewodnictwem biskupa było życie Grzegorza Cudotwórcy, gdyż on sam jako biskup Kościoła, czyli strażnik zarządzający dobrami objawienia, oraz powstała o nim legenda, przyczyniły się do nawrócenia wielu osób, w tym wspomnianej już Markryny Starszej. Życie Teodora, późniejszego Grzegorza Θεοματουργος, to znaczy *czyniącego cuda*, może być uznane za hagiograficzny przekaz wiary⁷⁸². W teologii zaliczany jest do przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej. Najpełniej poznajemy jego młodzieńcze losy z *Mowy poświęconej Orygenesowi*, w której zawarł wątki autobiograficzne. Wspomina go też św. Hieronim już z większego dystansu i wobec ludzi nieosadzonych tak w kapadockiej tradycji⁷⁸³. Z tych dzieł dowiadujemy

⁷⁷⁷ Por. Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 26.

⁷⁷⁸ Sytuację uratowała cesarzowa Teodora. Była w tym czasie silna i nieugięta – stwierdzając, że *purpura cesarska to najwspanialszy całun*, zmusiła Justyniana do walki o tron, który uważał za stracony. Kontekst wypowiedzianych słów, por. Robert Browning, *Justynian i Teodora*, tłum. Maria Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa, PIW 1977, s. 104-108; Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 33-34.

⁷⁷⁹ Por. Henri-Irénée Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III-VI wiek*, dz. cyt., s. 33.

⁷⁸⁰ Szerzej na temat świadectwa męczeństwa jako argumentu za wiarygodnością chrześcijaństwa, por. Marian Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 150-169.

⁷⁸¹ *Ad Diognetum*, V, 4, tłum. *Do Diogneta*, s. 364.

⁷⁸² Por. Jerzy Misiurek, *Grzegorz Cudotwórca*, w: EKat., t. 6, s. 309-311 oraz Krzysztof Bielewski, *Wstęp*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa oraz List Orygenesusa do Grzegorza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Katarzyna Augustyniak, ŻMT 11, Kraków, WAM 1998, s. 7-28.

⁷⁸³ Grzegorz napisał tę mowę, żegnając się ze swoim mistrzem w Cezarei Palestyńskiej i pragnąc zająć się świecką karierą. Mowa pochwalna Grzegorza z Nyssy tylko częściowo uzupełnia fakty (por. przyp. 170-171 niniejszej pracy). Grzegorz Cudotwórca, *Oratio panegyryka*, PG 10, [dalej: *Oratio panegyryka*], tłum. *Mowa pochwalna*, s. 45-79; Hieronim, *De viris*, tłum. LXV, Jerzy Mi-

się, że wraz z bratem był uczniem Orygenesesa w Cezarei Palestyńskiej, ostatecznie porzucił świecką karierę i został biskupem Neocezarei. Wspominaliśmy już o nim w związku z pierwszym synodem w Antiochii w nawiązaniu do sprawy Pawła z Samosaty (263/264). Dwaj Grzegorz: z Nazjanzu i Nyssy, którzy najbardziej przyczynili się do terminologicznego sprecyzowania ludzkiego mówienia o Trójcy Świętej, noszą imię na jego cześć i poprzez niego są kontynuatorami myśli Orygenesesa, nie popełniając już jego błędów⁷⁸⁴. Błędów, które nie wynikały ze złej woli, ale z potrzeby poszukiwań i przynaglenia, które wymusza Prawda. Orygenes rozeznawał również fałszywe ścieżki i stojący na nim „jak na ramionach olbrzymów” teologowie mogli sięgnąć dalej i precyzyjniej wyrazić treść objawienia, by nawiązać do myśli Bernarda z Chartres i witraży w tamtejszej katedrze⁷⁸⁵.

Grzegorz, ten nietuzinkowy człowiek, urodził się jako poganin około 213 roku w Poncie, otrzymał imię Teodor. W młodości podróżował z bratem Atenodorem, by zdobyć wiedzę. Kształcili się obaj w zakresie retoryki, potem prawa. Grzegorz jako jeden z nielicznych wykształconych teologicznie Greków znał też łacinę. Dzięki swemu nauczycielowi zainteresował się prawem, a nawet chciał studiować na rzymskich uczelniach, może w samym Rzymie. Po pewnych zawirowaniach rodzinnych ostatecznie postanowił studiować w Berytos (Bejrut), najsławniejszej uczelni prawniczej Wschodu. Po drodze na tę uczelnię bracia znaleźli się w Cezarei prawie równocześnie z Orygenesem. Z ciekawości poszli posłuchać Aleksandryjczyka. Spotkanie odmieniło życie Teodora, późniejszego Grzegorza⁷⁸⁶. Wypełniło się w nim przekonanie wcześniejszych ojców, że wiara jest oświeceniem, iluminacją⁷⁸⁷. Zmiana imienia też jest symptomatyczna. To imię Gregorios (Γρηγόριος) za jego sprawą pojawia się po raz pierwszy w kulturze, zarówno chrześcijańskiej, jak i pogańskiej⁷⁸⁸. Nawiązuje do greckiego słowa γρηγορέω, które oznacza „być czujnym, gotowym, czuwającym, przebudzonym”⁷⁸⁹. Teodor przyjął swoje imię

siurek, *Grzegorz Cudotwórca*, w: EKat., t. 6, kol. 309-310; Andrzej Bober, *Światło ekumeny. Antologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 233

⁷⁸⁴ Jan M. Szymusiak podaje, że wszyscy wybitni mężowie Wschodu są uczniami Orygenesesa, *Grzegorz Teolog*, dz. cyt., s. 29-30, przyp. 15.

⁷⁸⁵ Witraże pochodzą z XIII w., umieszczone są w południowym ramieniu transeptu katedry.

⁷⁸⁶ Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 50-51; dyskusja na temat identyfikacji postaci i ich związków z Orygenesem, por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 24, przyp. 3.

⁷⁸⁷ Taka *iluminacja* znana jest również z podobnego spotkania Ambrożego z Augustynem w następnym wieku. Por. Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, dz. cyt., s. 17, por. też na temat wiary jako oświecenia (φωτισμός), por. s. 63 niniejszej pracy.

⁷⁸⁸ Por. Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, dz. cyt., s. 17.

⁷⁸⁹ Jest to słowo występujące w Nowym Testamencie około 23 razy, w Liście do Efezjan (Ef 5,14) mamy jego formę czasownikową w kontekście zmartwychwstania Chrystusa: διὸ λέγει ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπαύσει σοὶ ὁ Χριστός (podkreślenie EK), por. też γρηγορέω w: Greek Word Study Tool, dz. cyt.

ze względu na anioła *Czuwającego i Świętego* z Księgi Daniela (4,10)⁷⁹⁰. Miał on wielką cześć dla tego anioła, który jako opiekun, anioł stróż, przywiódł go do Orygenesu⁷⁹¹. Iluminacja, połączona z zachwytem, której doświadczył młody Teodor, spowodowała, że postanowił wraz z bratem pozostać w szkole uczonego, który też włożył wiele wysiłku, by młodych studentów do siebie przyciągnąć⁷⁹². Decyzja Grzegorza o pozostaniu przy Orygenesie zapewne wywołała burzę ze względu na funkcję jego szwagra przy namiestniku rzymskim, a i on sam wszedł na drogę pełną niewiadomych⁷⁹³. Zamienił zapewniające byt studia prawnicze w Berytos na chrześcijańską szkołę w Cezarei jeszcze w okresie powracających fal prześladowań. Czas pobytu w szkole jest, zdaniem badaczy, sprawą sporną, pięć lub osiem lat, choć większość uczonych skłania się ku pierwszej informacji⁷⁹⁴. Po tym czasie z własnej woli, zakładając, że zostanie adwokatem, Grzegorz opuścił Cezareę. Na pożegnanie wygłosił mowę, która zachowała się w całości i jest cennym źródłem działań apologetycznych Kościoła prowadzonych w Cezarei Palestyńskiej przez Orygenesu⁷⁹⁵. Po zawartej w *Mowie* deklaracji, że poświęci się karierze adwokackiej, ostatecznie podjął decyzję o poświęceniu się zarządzaniu duchowymi i materialnymi dobrami Kościoła. List Orygenesu do Grzegorza przypada zapewne na czas podejmowania decyzji, może był jakąś pomocą w tej kwestii⁷⁹⁶. Jest jeszcze jedna informacja o młodości Grzegorza: według przekazów widział Maryję Pannę, która prosiła Jana Apostoła, by go pouczył o Trójcy Przenajświętszej. Jeżeli prze-

⁷⁹⁰ W Starym Testamencie określenie „Czuwający” razem z określeniem „Święty” oznacza posłańców Bożych, aniołów. Apokaliptyka w czasie prześladowań rozwinęła tę naukę, która leży u źródeł nauczania Kościoła o Aniołach Stróżach. Por. komentarz do Dn 4,10, w: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. Augustyn Jankowski, Lech Stachowiak, Kazimierz Romaniuk, Poznań 1980.

⁷⁹¹ Por. Grzegorz Cudotwórca, *Oratio panegyrika*, IV, 43-45, tłum. *Mowa pochwalna*, s. 54; Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 232; Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesu*, dz. cyt., s. 17.

⁷⁹² Raymond Van Dam sugeruje, że Orygenes zajął miejsce ojca w relacji do osieroczonego od 14. roku życia Grzegorza, co podkreśla nurt rodzinny w przekazie doktryny. Por. *Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus*, „Classical Antiquity”, vol. 1, nr 2 (Oct., 1982), s. 273.

⁷⁹³ Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 50-51.

⁷⁹⁴ Dzięki napisanej *Mowie* poznajemy również zasady pedagogiczne stosowane przez wielkiego teologa oraz zarys jego koncepcji teologicznych z pierwszej ręki. Nie odbiegają one od zasad, które szeroko nakreślił w swej monografii Henri-Irénée Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. Stanisław Łoś, Warszawa, PIW 1969.

⁷⁹⁵ Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 51-54.

⁷⁹⁶ Orygenes jawi się jako troskliwy ojciec, który chce największego, choć niełatwego dobra dla swego ucznia, zwraca się do niego nowym imieniem, por. Orygenes, *Epistola ad Gregorium*, PG 11, tenże *List do Grzegorz Cudotwórcy*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesu* oraz *List Orygenesu do Grzegorza*, dz. cyt., s. 83, [dalej: *Do Grzegorza*]. Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: tamże, s. 15.

kaz opiera się na fakcie, to byłaby to pierwsza opisana mariofania z kontekstem trynitarnym⁷⁹⁷.

O dalszym życiu Grzegorza mamy bardzo skąpe źródła⁷⁹⁸. W wieku około 30 lat został pierwszym biskupem Neocezarei, wyświęcony zapewne przez Fedimosa, biskupa pontyjskiego w Amezei. Jako biskup Grzegorz przyciągał do chrześcijaństwa wielu niezdecydowanych. Podania i legendy stwierdzają, że gdy rozpoczął posługę biskupią, w Neocezarei zastał 17 chrześcijan, a gdy umierał, było 17 wyznawców idolatrii⁷⁹⁹. W czasie prześladowań, postępując roztropnie, ukrywał się w górach Pontu, tam też przeżył najazdy Gotów i Boranów (254 lub 258 rok). Chrześcijanie unikali, jeżeli było to możliwe, męczeństwa czy dawania radykalnego świadectwa, by nie przyczynić się w najmniejszym stopniu do zaistnienia w prześladowcy zła. Była to roztropna interpretacja *nadstawienia drugiego policzka* (Mt 5,39), czyli uczynienia oprawcy niezdolnym do zadania ciosu. O tym, jak chrześcijanie powinni się zachować wobec zła, które ich dotyka, napisał w *Liście kanonicznym*⁸⁰⁰. List powstał na prośbę okolicznych biskupów, którzy potrzebowali moralnego wsparcia, a sprawa nie była łatwa, ponieważ chrześcijanie w odwecie za konfiskaty i prześladowanie, mając za sobą najeźdźców, sami dopuszczali się takich czynów, co Grzegorz ostro gromił⁸⁰¹. Z rezultatów jego działań możemy wnioskować, że aktywnie uczestniczył w pracach organizacyjnych i apostołskich Kościoła, prowadził ożywioną działalność duszpasterską sięgającą aż do Armenii. Jednym z rezultatów tych działań było nawrócenie babki kapadoczczyków, Makryny Starszej⁸⁰². Również rodzina Grzegorza z Nazjanzu darzyła wielkim szacunkiem tego pasterza Kościoła⁸⁰³. Wiarygodne informacje z tego okresu znajdują się we wzmiankach w epistolarnej spuściźnie Bazylego i Grze-

⁷⁹⁷ O mariofanii wspomina też Grzegorz z Nyssy w mowie na cześć Grzegorza, choć fakty historyczne są tam inne niż w *Mowie* samego Grzegorza. Widzenie to mogło mieć wpływ zarówno na zachowane teksty biskupa Cezarei, jak i na trwanie przy zgodnej z doktryną trynitarną wierze na synodzie w Antiochii przeciwko Pawłowi z Samosaty. Por. Grzegorz z Nyssy, *De vita beati Gregorii* PG 46, tenże *Mowa na cześć Grzegorza*, wolne tłum. pol. Piotr Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok*, t. 4, Kraków, Drukarnia „Przeglądu Powszechnego” 1932, s. 263-276. Temat wiary w Trójcę został podjęty przez Grzegorza w: *Ekthesis tes pisteos*, PG 10, kol. 983-988; Jerzy Misiurek, *Grzegorz Cudotwórca*, w: EKat., t. 6, kol. 310.

⁷⁹⁸ Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa* oraz *List Orygenesesa do Grzegorza*, dz. cyt., s. 21-23.

⁷⁹⁹ Jest to zapewne figura retoryczna i nie o liczby chodzi, ale o siłę przekonywania Grzegorza, por. Catholic News Agency, dostępne w: <http://www.catholicnewsagency.com/saint.php?n=692> [przeglądane 30.11.15].

⁸⁰⁰ Grzegorz Cudotwórca, *Epistula canonica*, PG 10, 1019-1048, [dalej: *Epistula canonica*], tenże, *List kanoniczny*, w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. frag. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1965, s. 72-73, [dalej: *List kanoniczny*].

⁸⁰¹ Grzegorz Cudotwórca, *Epistula canonica*, V, tłum. *List kanoniczny*, s. 72-73

⁸⁰² Wspomnienie Makryny Starszej w Kościele Rzymskokatolickim przypada na 14 stycznia. Por. Piotr Szczur, *Makryna Starsza*, w: EKat., t. 11, s. 895.

⁸⁰³ Por. Jan Maria Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, dz. cyt., s. 12-13.

gorza oraz w jego panegiryku. Grzegorz z Neocezarei dbał o czystość przekazu i interpretacji wiary, świadczy o tym autorytet, jaki miał, i fakt, że jest wymieniony wśród biskupów synodu antiocheńskiego (263/264) orzekających o potępieniu poglądów Pawła z Samosaty, o czym już wspomniano⁸⁰⁴. Wśród biskupów kolejnego synodu w 268 roku nie wymienia się jego nazwiska, może już nie był wśród żyjących, choć są źródła podające, że żył za czasów cesarza Aureliana, czyli między 270 a 275 rokiem. Według przekazów Grzegorza, jak też jego brata Bazylego, Grzegorza Cudotwórcę cechowała pewna, częściowo wrodzona, a częściowo wyniesiona z domu *dostojność, godność i wewnętrzna wielkość*⁸⁰⁵. Te cechy zapewne przyczyniły się do tego, że umierał w opinii świętości (miał około 60 lat). Powstająca legenda, o której zaświadcza Grzegorz z Nyssy, opowiada o cudach dziejących się za jego sprawą. Jest przyrównywany do Mojżesza ze względu na nadprzyrodzone wydarzenia z jego życia oraz przeżycia mistyczne, o czym powiemy w kolejnym paragrafie⁸⁰⁶.

Kościół domowy – przekaz wiary

W pierwszej części pracy poświęcono uwagę rozwojowi przedrefleksyjnej doktryny aż do III wieku, ukazując trwanie Kościoła w wierze chrzcielnej. Pozwoliło to pokazać wielkość i trud Kościoła jako wszechogarniającego organizmu zjednoczonego z Chrystusem, Synem Bożym i poszukującego swego wyrazu. Kościół bronił wiary w jednego Boga, szukał słów zdolnych wyrazić prawdy objawione w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i trwał w sakramentalnej jedności, z pokolenia na pokolenie przekazując kerygmat. Dzięki niezłomnej postawie wiernych i hierarchii mógł dokonać udanej inkulturacji w obronie wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha. Dzięki spuściźnie literackiej, która dotrwała do naszych czasów, proces hierarchicznego przekazu doktryny wiary jest łatwiej uchwytne niż ten rodzinny, który próbujemy teraz zaprezentować w teologicznej interpretacji. Na szczęście oba nurty są w Kościele rozróżnialne, ale nierozdzielne, dlatego opierając się na przedstawionych wcześniej procesach, możemy metodycznie wyłowić rodzinny charakter przekazu Tradycji.

Jak już wspomniano, nie mamy wielu przekazów o tak zwanym zwyczajnym życiu rodzin w Imperium. Brak też świadectw przeżyć związanych z doświadczeniami liturgicznymi, bo jak już wyżej pisaliśmy, sporządzanie ich należało do zwyczajów epoki. Jednak możemy zakładać pełne wycucie misterium wiary jako źródło życia i podejmowanych działań. Możemy uznać życie liturgią za podsta-

⁸⁰⁴ Por. s. 141 niniejszej pracy.

⁸⁰⁵ Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa oraz List Orygenesusa do Grzegorza*, dz. cyt., s. 19.

⁸⁰⁶ Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 50-54; oraz Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa oraz List Orygenesusa do Grzegorza*, dz. cyt., s. 7-23.

wową presupozycję, która była na tyle oczywista, że o niej nie mówiono, a tym bardziej nie pisano. Mimo tego możemy pokazać, jak rodzina w tamtych czasach mogła być ostoją przekazu i interpretacji objawienia. Zakorzeniona w zwyczajnej gminie była ona środowiskiem rodzenia się genialnych teologów i świętych, tak jak przedstawione w pierwszych rozdziałach zwyczajne życie Kościoła było środowiskiem niezbędnym do tego, by powstała teologia, która jest wspólna wszystkim wyznawcom chrześcijaństwa. Widząc pewną analogię przedstawień, ukážemy dzieje chrześcijańskiej rodziny kapadockiej Bazylego i Grzegorza z Nysy. Pozwoli to nam zaobserwować wpływy zarówno kultury hellenistycznej, jak i rozwój praktyki kościelnej, która w tamtych czasach organicznie była związana z teologią, szczególnie poprzez osoby, które ją uprawiały. W tych aspektach dla nieuprzedzonych umysłów możliwe jest przedstawienie splotu oddziaływań kulturowych, religijnych, społecznych i politycznych, w których ostatecznie ukształtowało się *Credo nicejskie* z pojęciem $\theta\mu\sigma\acute{o}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$.

Analizując organicznie zjednoczone funkcje Kościoła w społeczeństwie, w tego typu teologiczno-fundamentalnych przedstawieniach należy podkreślić braterski i rodzinny charakter chrześcijaństwa, szczególnie gdy analizujemy przekaz i interpretację objawienia. Patrząc na wielkie dzieła ojców kapadockich, łatwo można pominąć ten nurt, kładąc nacisk na wydarzenia historyczne i dramatyzm walk z odstępstwami i herezjami tamtych czasów. Łatwo pozostać na poziomie przekazu i obrony doktryny, zakładając jako oczywiste tło kulturowe i szeroko rozumiane doświadczenie wiary przekazywane w rodzinie. W przedstawianiu argumentacji wobec błędów i herezji nie zawsze podkreśla się znaczenie środowiska, dzięki któremu dana myśl miała prawo dojrzeć w konkretnym człowieku. Oczywiście nie zawsze jest to konieczne, jednak w wybranym przez nas kontekście trzeba te elementy podkreślać i o nich pamiętać. Bazyli bowiem w obronie wiary nie tyle sięgał do filozofii czy wykształconej już wówczas teologii, ile do doświadczenia wiary i modlitwy oraz liturgii. Za tym poglądem dotyczącym działań Bazylego stoi autorytet profesora teologii i biskupa Kościoła, kardynała Josepha Ratzingera i później papieża⁸⁰⁷. Jeżeli Bazyli, przez potomnych nazwany Wielkim, źródłem swojej myśli teologicznej w trudnych czasach kontrowersji ariańskich szukał w doświadczeniu wiary Kościoła i rodziny, to te aspekty warto przedstawić, by pokazać splot historii powszechnej i historii świętej.

⁸⁰⁷ Zakres badawczy tej pracy nie obejmuje czasów między dwoma pierwszymi soborami, jednak jeżeli Bazyli z takich źródeł czerpał, to można suponować, że ci, którzy bronili wiary pokolenie wcześniej, również byli zakorzenieni w tych źródłach. Świadczy o tym ich postawa wobec intelektualnych, a nie osadzonych w wierze Kościoła dociekań Ariusza. Por. Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 159; por. też Bazyli Wielki, *Epistolae*, 233, 3; tłum. *Listy*, dz. cyt., s. 253.

W czasach starożytnych żywotne było wielkie przywiązanie do tradycji kulturowanej w rodzinie. Temu było podporządkowane wychowanie kolejnych pokoleń. Ten i następne paragrafy mają za tło podstawowe badania Henri-Irénéé Marrou, przedstawione w monografii *Historia wychowania w starożytności*⁸⁰⁸. Bez tej pozycji trudno zobaczyć doniosłość zwykłego życia rodzin chrześcijańskich, w których dokonywał się zasadniczy proces inkulturacji. Ideały wychowania w kulturze hellenistycznej zaowocowały chrześcijańskim przeobrażeniem codzienności. Truizmem jest stwierdzenie, że nikt nie rodzi się bez jakiegokolwiek historii rodzinnej. Może ona być nieznana, ale istnieje i w mniejszym lub większym stopniu przyczynia się do realizacji konkretnej drogi wolnych wyborów. W przypadku przodków biskupów Bazylego i Grzegorza z Nyssy oraz ich przyjaciela Grzegorza z Nazjanzu historia zachowała dość wiele faktów pozwalających naświetlić kontekst historyczny, polityczny i kulturowy. Przynależą już do IV wieku, ale ich korzenie religijne osadzone są mocno w omawianym przez nas III wieku. Ujawniło się w nich w pełni to, co było obecne w ich przodkach, ale brakuje nam świadectw spisanych, więc na drodze wniosku indukcyjnego twierdzimy, że jeżeli Bazyli i Grzegorz osiągnęli tak wiele, to dlatego, że kontynuowali i rozwijali ducha życia chrześcijańskiego swoich dziadków i rodziców. A czasy ich dziadków to czasy pierwszego powszechnego zwołania biskupów w Nicei. Grzegorz z Nazjanzu w mowie na cześć przyjaciela Bazylego stwierdza: *Każdy ród czy członek rodu ma swoje cechy i swoje dzieje, znaczniejsze lub mniej znaczne, które jak jakieś dziedzictwo rodowe przekazane od dalszych lub bliższych pokoleń, przechodzą na potomnych*⁸⁰⁹. Przekonanie to pozwoli ukazać środowisko rodzinne i eklezjalne, które w czasach początków chrześcijaństwa wraz z życiem liturgicznym było źródłem teologicznej odwagi przedstawicieli Kościoła⁸¹⁰.

Idąc dalej w próbie teologicznej interpretacji przedstawionych faktów i ich roli dla wytworzenia środowiska sprzyjającego nowym werbalizacjom doświadczenia religijnego, zauważamy, że w Poncie i Kapadocji przez trzy kolejne pokolenia wytworzyła się legenda dotycząca życia biskupa Grzegorza Cudotwórcy. W jej kształtowaniu mieli czynny udział Makryna Starsza i Młodsza, Bazyli i Grzegorz z Nyssy. Ten ostatni wygłosił mowę pochwalną na cześć swego imiennika najprawdopodobniej w 380 roku, czyli przeszło sto lat po jego śmierci⁸¹¹.

⁸⁰⁸ Dz. cyt., s. 149-209.

⁸⁰⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *In laudem Basilii, Oratio* 43,4, PG 36, [dalej: *In laudem Basilii*], tenże, *Na cześć Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej*, w: *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, red. Stefan Kazikowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1967, s. 479, [dalej: *Na cześć Bazylego*].

⁸¹⁰ W ramach Kościoła reprezentowanego przez ojców kapadockich w IV w. powstały genialne interpretacje teologiczne dotyczące podstaw wiary w Boga Trójjedynego.

⁸¹¹ Por. Grzegorz z Nyssy, *De vita beati Gregorii*, PG 46, 893-958, tłum. Piotr Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu*, dz. cyt., s. 263-276; Jean Daniélou podaje nawet dokładną datę, 17 października 380 r., w: *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, „Revue de

Mowa ta nie wykazuje zależności od mowy samego Grzegorza Cudotwórcy, o której już wspomniano, była więc owocem tradycji hagiograficznej. Powstała jako wyraz przekazów rodzinnych i eklezjalnych i jest przykładem splatania się tych dróg Kościoła. Bazyli odwoływał się do nauki Grzegorza w swoich zabiegach o czystość wiary, pokazując ciągłość interpretacji przekazywaną w rodzinie i we wspólnocie⁸¹². Wspominał go już według uwznioślonej legendy w swoim dziele *O Duchu Świętym*⁸¹³. W ten nurt włączone były też wspomnienie babki, przekazujące wiarę i opowiadania o wielkich ludziach, o czym świadczą fragmenty listów Bazylego jej dotyczące. Wspomnienia są przywołane, by poprzeć argumenty w sprawach kościelnych⁸¹⁴.

Panegiryk na cześć Grzegorza Cudotwórcy powstał w myśl zasady *verba docent, exempla trahunt* i można go przedstawić nie jako prostą prezentację faktów, ale jako mit, legendę o znaczeniu funkcjonalnym i poznawczym. Jest to jedna z dróg przekazu i interpretacji doktryny, która miała wpływ na chrześcijańską duchowość i kształtowała chrześcijan według wzorca akceptowanych postaw. Życie biskupa Neocezarei zobrazowane przez Grzegorza z Nyssy przedstawiane było przez cudowne dzieje życia jako symboliczne obrazowanie relacji między Bogiem a człowiekiem, które prowadzą do świętości. W mowie Grzegorza doszły do głosu wiadomości, które stały się podstawą legend o życiu jego imiennika, a znał je z przekazów rodzinnych⁸¹⁵. Przedstawienie dostępnych nam zinterpretowanych teologicznie faktów dotyczących Grzegorza Cudotwórcy pozwala wskazać na dwa aspekty Kościoła powszechnego – rodzinny i hierarchiczny, które nieustannie w tamtych czasach splatały się ze sobą. Z jednej strony wynikało to z nowości, którą niosła nauka Chrystusa, że wszyscy ludzie są braćmi, z drugiej strony obowiązywały zasady życia społecznego tamtych czasów, gdzie rodzina była ostoją Cesarstwa. Mamy więc kolejny argument, że analiza relacji wspólnota wiernych a rodzina pozwala rozpoznać rysy pobożnościowe, dzięki którym możliwe było przygotowanie i zaakceptowanie słów, które ukazują prawdę objawienia, w tym *ἰσοουσιος*. Podstawowym założeniem przeprowadzonych analiz jest fakt, że praca nad wyrazem wiary nie jest nigdy tylko wysiłkiem intelektualnym,

Sciences Religieuses”, vol. 29, nr 4, 1955, s. 346-372, dostępne w: http://www.persee.fr/doc/rs_cir_0035-2217_1955_num_29_4_2093 [przeoglądane 02.01.16].

⁸¹² Bazyli Wielki, *Epistolae*, 204, 210, tłum. Listy, s. 214, 223, 226.

⁸¹³ Por. Bazyli Wielki, *De Spiritu sancto*, 29, 74, tłum. *O Duchu Świętym*, s. 188-189.

⁸¹⁴ Bazyli Wielki, *Epistolae*, 204,6; 210,1; 223,3, tłum. Listy, s. 219, 222, 253; Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa oraz List Orygenesesa do Grzegorza*, dz. cyt., s. 22-23.

⁸¹⁵ Grzegorz z Nyssy nie nawiązywał w pełni do interpretacji zawartych w dziele Grzegorza Cudotwórcy *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa* oraz *List Orygenesesa do Grzegorza*. Mowa mieści się w regułach hagiograficznego gatunku literackiego i jego funkcji. Por. Raymond van Dam, *Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus*, dz. cyt., s. 293-296; Krzysztof Bielawski, *Wstęp*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa oraz List Orygenesesa do Grzegorza*, dz. cyt., s. 12-13, przyp. 16.

ale stoi za tym pobożność rodzin i pobożność liturgiczna wszystkich chrześcijan, życie modlitwy rodzącego się monastycyzmu, choć nie da się tego w analityczny, przyczynowo-skutkowy sposób udowodnić. Można ukazać pewne przejawy, które omawiane osobno dadzą obraz cząstkowy, by w podsumowaniu przyczynić się do lepszego zobrazowania całości. Wybrane zostały trzy aspekty życia rodziny kapadockiej, które – jak się wydaje – najlepiej ukażą stan ducha ludzi czasów soboru w Nicei. Pierwszy to ścieżka oddziaływania intelektualnego w rodzinie⁸¹⁶, następnie ścieżka ascezy i ubóstwa i na koniec efekt tych działań już w IV wieku, gdy powstały monastyny żeńskie i męskie.

Wychowanie intelektualne, poszukiwanie prawdy

Pamiętając, że rodzina jest pierwotnym elementem każdej społeczności i ma dla człowieka największe znaczenie w każdym z wymiarów życia, możemy zanalizować, jak w rodzinie tworzy się i jest przekazywana kultura i wiara⁸¹⁷. Śledząc nie zawsze uchwytnie relacje i oddziaływania, warto zobaczyć ścieżkę intelektualną, która wypływała z głębi przeżyć religijnych i z potrzeby poznania prawdy w rodzinie Bazylego, Makryny i Grzegorza z Nyssy⁸¹⁸. Ich droga intelektualna nie odbiegała od tej, która była możliwa do przebycia w starożytności. Henri-Irénée Marrou szczegółowo opisuje wyższe nauczanie tamtych czasów, obejmujące medycynę, retorykę i filozofię⁸¹⁹. U źródeł chrześcijańskiego życia rodziny kapadockiej widzi wpływ biskupa Grzegorza Cudotwórcy, orygenisty, o którym opowiadała wnukom Makryna Starsza⁸²⁰. Bazyli, pisząc jeden z listów do Neocezarejczyków, wspominał, że to dzięki niej był kształcony według zasad pobożności pochodzących od tego biskupa⁸²¹. Babka kapadoczyków mogła czuć się

⁸¹⁶ W dawnych czasach zawsze w rodzinie odbywała się edukacja dzieci na szczeblu podstawowym, por. Henri-Irénée Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, dz. cyt., s. 210-220.

⁸¹⁷ Por. Leon Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin, TN KUL 2003, s. 9.

⁸¹⁸ Wymieniamy tylko ich, ponieważ pozostały po nich świadectwa pisane ich autorstwa lub im przypisywane.

⁸¹⁹ Henri-Irénée Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, dz. cyt., s. 269-308.

⁸²⁰ Wpływ Orygenesa poprzez dzieła i działalność Grzegorza Cudotwórcy streszcza Jan Maria Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, dz. cyt., s. 29-30, przyp. 15; por. też wybrane przez Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu w 358 r. cytaty: Orygenes, *Philocalie*, Éric Junod, Sources Chrétiennes 226, Paris, Éditions du Cerf 1976, tenże, *Filokalia*, red. Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, tłum. Katarzyna Augustyniak, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1979.

⁸²¹ Piotr Szczur w haśle *Makryna Starsza*, w: EKat., t. 11, podaje, że była uczennicą Grzegorza, nawróconą pod jego wpływem na chrześcijaństwo. Historycznie sprawa jest dość trudna do rozeznania. Grzegorz umiera krótko po 263 r., może w 270 r. Makryna Starsza umiera około 340 r., jak podają źródła, a więc pomiędzy datami ich śmierci mamy około 70 lat. Można powiedzieć, że niejako brakuje jednego pokolenia, ponieważ żeby Makryna mogła być uczennicą Grzegorza, musiałby żyć ponad 85 lat. Wydaje się, że aż tak długie życie w tamtych czasach doczekałoby się jakiejś wzmianki, bowiem 60 lat uchodziło już za wiek bardzo sędziwy. Nie jest to jednak w pełni niemożliwe. Grzegorz z Nazjanzu miał ojca, który żył przeszło 80 lat (Jan M. Szymusiak,

uczennicą wielkiego biskupa⁸²². W czasach kultury bez druku podtrzymywanie tradycji tak rodzinnej, jak i kościelnej było związane z pamięcią członków rodu, którzy pewnie, wiernie i bezbłędnie przekazywali to, co sami przejęli. Podobnie Paweł Apostoł stwierdzał: *Przekazałem wam na początku to, co przejąłem* (1 Kor 15,3-5), a ci, którzy te słowa przyjmowali, czuli się jego uczniami, choć nie zawsze znali go osobiście. Analogiczna mogła być relacja pomiędzy Makryną Starszą a Grzegorzem Cudotwórcą.

Wiemy, że Makryna Starsza miała syna Bazylego zwanego Starszym, który ożenił się z Emmelią. Ta miała brata Grzegorza, który był biskupem⁸²³. Bazyli i Emmelia należeli do świątłych ludzi tamtych czasów i do tego ofiarnych wobec Kościoła i potrzebujących⁸²⁴. Według podań on był nauczycielem retoryki i może adwokatem, a jego żona – córką męczennika. Wiemy z przekazów, że najprawdopodobniej mieli czterech synów i cztery córki⁸²⁵. Znani z imienia to Bazyli, Grzegorz z Nyssy, Piotr z Sebasty i Naukratios, co do czterech sióstr, to z imienia wymieniana jest tylko Makryna Młodsza. Imiona te potwierdzone są również dzięki epigramom Grzegorza z Nazjanzu i tam jest mowa o siostrze, Teosebii⁸²⁶.

Grzegorz Teolog, dz. cyt., s. 74). Ponieważ w przedstawieniu bardziej nas interesują teologiczne aspekty przekazu wiary w rodzinie, tę sprawę zostawimy do rozstrzygnięcia historykom badającym przekazy z tamtych czasów. Por. s. 172 nn. niniejszej pracy oraz Bazyli Wielki, *Epistolae*, 214, 6, tłum. *Listy*, dz. cyt., s. 219.

⁸²² Siła oddziaływania Grzegorza Cudotwórcy, ucznia Orygenesusa, w tradycji Kościoła w Neocezarei była tak wielka, że Makrynę nazywano jego uczennicą. Problem jej wieku w chwili spotkania z biskupem Pontu – por. przypis wyżej.

⁸²³ Grzegorz z Nyssy pisał listy do Bazylego za swojego wuja, chcąc ich pogodzić. Można powiedzieć, że Bazyli był zdruzgotany naiwnością swojego młodszego brata. Por. Bazyli Wielki, *Epistolae*, 58; tłum. *Listy*, dz. cyt., s. 99-100. Bazyli pisał też do tego wuja, który miał żal o stanowisko metropolity w Cezarei, które otrzymał siostrzeniec. Por. Bazyli Wielki, *Epistolae*, 59, tłum. *Listy*, dz. cyt., s. 101-103; Tomasz Grodecki, *Wprowadzenie*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, dz. cyt., s. 46.

⁸²⁴ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *In laudem Basilii* 43, 12, tłum. *Na cześć Bazylego*, s. 483.

⁸²⁵ Niektóre opracowania podają pięciu synów i cztery córki, sam Grzegorz w historii życia siostry wspomina o czterech braciach (Grzegorz z Nyssy, *Vita Macrinae*, PG 46, 965D). Jezuita J. Emile Pfister w swoim artykule, *A Biographical Note. The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*, dz. cyt., też tak uważa. Podobno jeden z chłopców umarł jeszcze za życia Bazylego Starszego.

⁸²⁶ W epigramach wspomniani są członkowie rodziny: Bazyli (Epigr. 2), Emmelia (Epigr. 161, 162), Makryna (Epigr. 163), Naukratios (Epigr. 156-158), Teosebia (Epigr. 164). Grzegorz z Nazjanzu, *Epigrammata*, PG 38, [dalej: *Epigrammata*], tenże, *Epigramy* (2), „Warszawskie Studia Teologiczne” 5, 1992. Por. J. Emile Pfister, *A Biographical Note: The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*, „*Vigiliae Christianae*” 18, 1964, s. 113, [dalej: *Epigramy* (2)]. Ciągłe jeszcze otwarta pozostaje sprawa Teosebii, czy była siostrą, czy żoną Grzegorza. Maciej Manikowski podaje nawet imię ich syna Kynegiusza, ale bez dokładnej noty bibliograficznej (Maciej Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu*, dz. cyt., s. 34). Natomiast Grzegorz z Nazjanzu pisze epigram *Na Teosebię, siostrę świętego Bazylego* (Epigr. 164). Marek Starowiejski w przypisie do tego epigramu (nr 25) komentuje, że siostra Bazylego to też siostra Grzegorza i wiadomo, że ten ostatni miał towarzyszkę życia, którą określono słowem *σύζυγος*, czyli żyjący w parze, razem, co może też oznaczać żonę. Krakowski uczyony konkluduje, że sprawa jest nierozstrzygnięta, czy była to

Z listów i pism wnuków wiemy, że Makryna Starsza była kobietą świątłą i mającą tyle wiedzy, że syn Bazyli Starszy i synowa Emmelia, dbając o własne dzieci, powierzyli jej ich wychowanie. Była temu zadaniu niezwykle oddana. W tradycyjny sposób przekazywała wiarę i wiedzę o wierze w kontekście kultury hellenistycznej. Bazyli w listach do Kościoła w Neocezarei i tamtejszej starszyny po latach odwoływał się do swoich korzeni i w tym kontekście wspominał babkę. *Dzięki niej poznaliśmy wypowiedzi Świątobliwego Grzegorza, które ona zachowała z ustnego przekazu: strzegła ich sama i nas małego jeszcze chłopca kształciła i wychowywała według zasad pobożności*⁸²⁷. Bazyli jako dorosły mężczyzna wspominał babkę z rozczeniem i wdzięcznością, jak z pewnym zdziwieniem pisze Włodzimierz Krzyżaniak⁸²⁸. Uczoność babki pośrednio potwierdza Makryna Młodsza. Makryna otrzymała staranne wykształcenie klasyczne i biblijne przekazane przez babkę. Po śmierci teściowej, zgodnie z grecką tradycją, matka zajęła się początkowym kształceniem dzieci⁸²⁹, a w domu zapewne była biblioteka, jako że ojciec pełnił funkcję retora⁸³⁰. W ówczesnych rodzinach starsze rodzeństwo nie tylko opiekowało się młodszym, ale też zajmowało się nauczaniem. Taka relacja istniała między Grzegorzem z Nyssy a Makryną Młodszą⁸³¹. Dla niego była wzorem, napisał jej życiorys, stała się jego interlokutorką w dialogach na wzór dzieł klasyków greckich⁸³². Bazyli Wielki zaliczał babkę do swoich nauczycieli, mimo że odbył studia w Atenach. O siostrze Makrynie nie wspomina w dziełach pisanych⁸³³. Ukazuje to typową drogę przekazu tradycji i wiedzy, która była obecna w rodzinie, dziejach państwa, a potem Kościoła⁸³⁴. Co przekazywała swoim wnukom Makryna Starsza? Wiedzę i tradycję, która dotyczyła przede wszystkim biskupa Grzegorza Cudotwórcy, który był uczniem Orygenesesa, co już wcześniej podkreślano, ale dla logiki wywodu warto to powtórzyć. Kształtowała

żona, czy mieszkał z siostrą, co w późniejszych czasach w przypadku księży z wielodzietnych rodzin było częstą praktyką.

⁸²⁷ Bazyli Wielki, *Epistolae*, 214, 6, tłum. Listy, dz. cyt., s. 219.

⁸²⁸ Por. Włodzimierz Krzyżaniak, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *Listy*, dz. cyt., s. 6-7.

⁸²⁹ Por. Henri-Irénée Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, dz. cyt., s. 158, 341nn.

⁸³⁰ Jolanta Dybała, *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, „Przegląd Nauk Historycznych”, nr 2 [10], 2011, s. 27-51, s. 33, przyp. 24.

⁸³¹ Grzegorz z Nyssy, nieznaną babki, uważał ją za swą nauczycielkę. Por. Piotr Szczur, *Makryna Młodsza, Makryna Starsza*, w: EKat., t. 11, kol. 894-895.

⁸³² Grzegorz z Nyssy, *Vita Macrinae*, PG 46; tenże, *De anima et resurrectione dialogus*, PG 46, [dalej: *De anima et resurrectione dialogus*]; tenże, *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*, Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Wojciech Kania, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 27-87, [dalej: *O duszy i zmartwychwstaniu*].

⁸³³ Bazyli niespodziewanie przerwał naukę w Atenach w 356 r. Por. Józef Naumowicz, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, dz. cyt., s. 7.

⁸³⁴ Za sprawą przekazywanej tradycji i intelektualnego oddziaływania Grzegorza Cudotwórcy i środowiska Aleksandrii wszyscy wielcy IV w. na Wschodzie są w jakiś sposób spadkobiercami Orygenesesa. Por. Jan M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, dz. cyt., s. 29-30, przyp. 15.

w dzieciach obraz Boga Ojca i przekonania, które były pewne i wierne, a Bazyli po latach stwierdził, że nie miał błędnych przekonań religijnych, ponieważ pojęcie Boga przejął od babki i matki⁸³⁵. Już jako biskup wspominał w tym kontekście Makrynę Starszą i jej wysiłki w listach do tych, którzy mogli ją jeszcze pamiętać w Neocezarei, jako potwierdzenie, że trwa przy nauce ich pierwszego biskupa. Grzegorz z Nazjanzu w mowie na cześć Bazylego również wspominał Makrynę Starszą jako dzielną niewiastę, siedem lat ukrywającą się w górach Pontu przed prześladowaniami za cesarza Maksymina Dai⁸³⁶. O trosce o poziom kulturalny i naukowy dzieci Bazylego i Emmelii świadczy również wysiłek rodziny, by otrzymały one klasyczne wykształcenie, by nie była im obca retoryka – podstawa i filar kultury antyku. Kształcony był przede wszystkim najstarszy syn, Bazyli, który swoją wiedzę przekazywał młodszemu rodzeństwu. Po śmierci babki, która była ciosem dla Bazylego i niepowetowaną stratą, odpowiedzialność za edukację przejął jej syn Bazyli, ojciec Bazylego. W Cezarei najstarszy syn zapoznał się z retoryką pod okiem ojca. Później młodzieniec został posłany do Konstantynopola, by studiować filozofię. Ostatecznie rodzina zdobyła się na wysiłek finansowy, by przyszły biskup mógł studiować w Atenach. Tam spotkał swojego największego przyjaciela, Grzegorza z Nazjanzu, który najpierw studiował w Aleksandrii. W tym starożytnym mieście chrześcijańskie szkoły katechetyczne były pod wielkim wpływem Orygenesusa, jego uczniów i poglądów Atanazego. Można powiedzieć, że obaj młodzi studenci, dzięki swoim rodzinom, łączyli w sobie pełną wiedzę ówczesnego świata. Należeli do intelektualnej czołówki Cesarstwa, a wykształceniem Bazyli dzielił się ze swoim rodzeństwem. Grzegorz z Nyssy wyraźnie wymieniał Makrynę Młodszą i Bazylego jako swoich nauczycieli i mistrzów⁸³⁷. Przekazali mu podstawy, a on, będąc pojętym uczniem, dzięki własnemu wysiłkowi dorównał bratu i jego przyjacielowi, jeśli chodzi o poziom wykształcenia. Można nawet powiedzieć, że Grzegorz, jako genialny samouk, osiągnął znacznie więcej⁸³⁸. Obaj wzniesli się na najwyższy poziom intelektualny, który nie stał w opozycji do ich pobożności, ale był jej pełnym zwieńczeniem⁸³⁹. Leon Dyczyński zauważa: *Otwartość na wartości transcendentne, ich obecność w życiu rodzinnym poszerza i pogłębia zainteresowania, a także przeżycia, dostarcza najgłęb-*

⁸³⁵ Por. Bazyli Wielki, *Epistolae*, 223, 3, tłum. Listy, dz. cyt., s. 253.

⁸³⁶ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *In laudem Basilii*, 5-8, tłum. *Na cześć Bazylego*, 5-8, s. 479-481; Piotr Szczur, *Makryna Starsza*, w: EKat., t. 11, kol. 895, Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 537-538.

⁸³⁷ Bazyli i Makryna stali się nauczycielami młodszych dzieci, w tym Grzegorza z Nyssy, Piotra z Sebasty, Naukratiosa, by wymienić tych znanych z imienia. Grzegorz z Nyssy bardzo cenił swojego starszego brata. Por. Grzegorz z Nyssy, *In laudem fratris Basilii*, tłum. *Na cześć brata Bazylego*, w: św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Wojciech Kania, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 112-127.

⁸³⁸ Por. Michał Gryczyński, *Św. Grzegorz z Nyssy*, „Przewodnik Katolicki” 2, 2005.

⁸³⁹ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 181.

szej motywacji dla wzajemnego świadczenia sobie dobra, dla życia w prawdzie, dla poszukiwania piękna⁸⁴⁰. W pełnym wymiarze spełniło się to w interesującej nas rodzinie kapadockiej. Z perspektywy czasu można powiedzieć, że ta rodzina dzięki otwarciu się na Boga spełniła swoje funkcje kulturotwórcze, w których religia i doświadczenie wiary mają istotne znaczenie. Przedstawiony aspekt przekazu i interpretacji wiary chrześcijańskiej można podsumować słowami Grzegorza z Nazjanzu: *Jeśli bowiem jedno lub dwoje [dzieci] żyje chwalebnie, można by to przypisać naturze, lecz doskonałość wszystkich [dzieci] jest wyraźnym tytułem do chwały dla wychowawców*⁸⁴¹.

Droga chrześcijańskiej πρᾶξις

W sensie państwowym, kulturowym i religijnym rodzina była ostoją Cesarstwa. Była zorganizowana wokół tak zwanych domów, greckiego lub rzymskiego. Dom skupiał w sobie rodzinę w szerokim tego słowa znaczeniu, zapewniał byt materialny, przekaz kulturowy i religijny⁸⁴². Domostwa były w pewnym sensie samowystarczalne i każdy mieszkaniec był zaangażowany w ich funkcjonowanie. W typowym greckim czy rzymskim domu pani domu zarządzała wewnętrzną organizacją, którą znamy z *Poematu o dzielnej niewieście* (Prz 31,10-31), a pan domu zajmował się tym, co było związane z kontaktami ze światem zewnętrznym, w tym również udziałem w życiu miasta, państwa, potem Kościoła. Rodzina, a raczej ród, łączył w sobie wszystkie ówczesne funkcje społeczne⁸⁴³. Można przyjąć, że były to funkcje: opiekuńczo-zabezpieczająca dla dzieci i osób starszych czy niedołączonych oraz stratyfikacyjna, legalizacyjno-kontrolna, socjalizacyjno-wychowawcza, połączona z funkcjami kulturalną i religijną, szczególnie ważnymi w tamtym czasie, w procesie wychowywania i wprowadzania dziecka w świat religii, kultury i polityki i przygotowywania go do odgrywania ról społecznych w rodzinie i w państwie⁸⁴⁴. Chrześcijanie, jako bracia i siostry w Chrystusie, nie deprecjonowali życia rodzinnego, ale bardzo je doceniali. We wspólnotę wiary włączali relacje rodzinne i przyjacielskie, swoiste dla kultury hellenistycznej, i uwznioslili je, dając charakterystyczny wyraz Kościołowi powszechnemu, w któ-

⁸⁴⁰ Leon Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo państwo*, dz. cyt., s. 119.

⁸⁴¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 43, 9, tłum. *Mowa*, s. 481.

⁸⁴² Luigi Padovese, odwołując się do socjologicznych prac Gerda Theissena, stwierdza, że obecny tam *umiarkowany patriarchalizm* nadał szczególne znamię chrześcijaństwu, dając mu siłę do przetrwania i możliwość ekspansji. Por. *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 162.

⁸⁴³ Współcześnie częściowo te funkcje są przejęte przez państwo lub instytucje pozarządowe, ale z ciągłym pierwszeństwem życia rodzinnego, przykładowo szkolnictwo, opieka szpitalna, przytulki, domy pomocy społecznej.

⁸⁴⁴ Funkcje rodziny są powszechne, niezależne od czasu i kultury, jednak ich klasyfikacja i hierarchizacja są wyszczególniane w zależności od potrzeb badawczych i przyjętych założeń światopoglądowych. Por. Grażyna Cęcelek, *Rodzina – jej przemiany oraz zagrożenia i problemy wychowawcze*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne”, 1-2, 2005, s. 241-243.

rym rodziny w Kościołach domowych były ostoją przekazu i interpretacji wiary. W nich początkowo sprawowano liturgię.

W jaki sposób radziła sobie z wychowaniem i wykształceniem dzieci rodziny kapadocka, wspomnieliśmy w poprzednim paragrafie. Obecnie pokazemy, jak funkcje opiekuńczo-zabezpieczające rodziny rozwinęły się w niej z jednej strony jako opcja na rzecz ubogich, z drugiej jako życie monastyczne. Przechodzimy teraz do ukazania procesów, które zakorzenione w rodzinie zaowocowały w pełni w IV wieku, gdy chrześcijaństwo nie było już prześladowane przez państwo⁸⁴⁵. Zacniemy od III wieku, w którym duchowość chrześcijańska zyskała nowy wymiar. Opcji na rzecz ubogich i monastycyzmu, które zakwitły w IV wieku, nie da się w pełni zrozumieć bez trudu, który podjęły rodziny czy rody w czasie rodzenia się nowego ducha epoki. Przedstawienie tego aspektu w tym miejscu jest uzasadnione konstrukcją i logiką wywodu opisującego proces przyjęcia terminów filozoficznych w werbalizacji doświadczenia wiary. Chodzi o ukazanie źródeł tego doświadczenia, które wychowało wielkich teologów IV wieku, by później mogli oni walczyć o prawowierność wyznania z jednej strony, a z drugiej strony chodzi o ukazanie relacji między życiem wiary i jej wyrazem przez dbałość o innych i dbałość o ascetyczną doskonałość w relacji do Trójjedyne Boga. Przyjęty w pracy sposób przedstawienia potwierdza opinia Bazylego, promotora i organizatora życia monastycznego. W walce z herezjami i błędami stwierdzał: *Pojęcie Boga, jakie od dzieciństwa przejąłem od świątobliwej mej matki i babki Makryny, zachowałem bez zmian i zabiegałem o jego pogłębienie*⁸⁴⁶. W jego życiu i w życiu jego rodziny w radykalny sposób ujawniała się duchowość chrześcijańska, która w powołaniu apologetycznym i życiu monastycznym oraz w pracy na rzecz ubogich świadomie potwierdza pogłębienie obietnic chrzcielnych i życie liturgiczne. Była to pełna realizacja podwójnego przykazania miłości i tylko ta miłość, a nie sam wysiłek intelektualny, mogła dać siły i pewność w walce o werbalny wyraz w doktrynie i *Credo nicejskim*, czym zajmujemy się w kolejnych paragrafach naszej pracy.

Kobiety w greckim i rzymskim domu miały przydzielone zadania i funkcje związane z zabezpieczeniem potrzeb życiowych, czyli troską o przygotowanie posiłków i ubrań czy innych rzeczy koniecznych do normalnego funkcjonowania, a możliwych do wytworzenia ręcznego lub w domowych warsztatach. W rodzinach chrześcijańskich nie można pominąć oddziaływania wzoru, jakim była dziel-

⁸⁴⁵ Pomijając nawrót pogaństwa za czasów Juliana Apostaty, który nie był już naznaczony prześladowaniem fizycznym. Julian prowadził walkę propagandową, zabronił posiadania stanowisk w szkołach państwowych przez nauczycieli chrześcijańskich. By wywołać zamieszanie, pozwolił heretyckim biskupom na powrót z wygnania. Julian, według słów Aleksandra Krawczuka, pozostał *wiernym do końca wyznawcą religii zwanej kulturą*. Jest to ten nurt zeświecczenia, który w duchu późnego antyku wyczerpał się moralnie. Por. Aleksander Krawczuk, *Julian Apostata*, w: *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 693.

⁸⁴⁶ Bazyl Wielki, *Epistolae*, 223, 3, tłum. *Listy*, s. 253.

na niewiasta z Księgi Przysłów (Prz 31,10-31). Te działania w naturalny sposób przeobraziły się w pomoc Kościoła potrzebującym i najuboższym. Życie kobiet, a później mężczyzn rodu kapadockiego, związało się z życiem monastycznym, na początek intuicyjnie, później według opracowanej przez Bazylego reguły. Makryna Młodsza realizowała rodzinny charakter chrześcijaństwa, przeniknięty ideał, że Bóg jest Ojcem, a chrześcijanie są siostrami i braćmi w Chrystusie⁸⁴⁷. Wnuczka Makryny, Makryna Młodsza, od dzieciństwa wysoko ceniła sobie te chrześcijańskie ideały, a dzięki wychowaniu babki i potem matki Emmelii w zachowanych pismach Grzegorza z Nyssy ukazywana jest jako niezwykła mistrzyni życia ascetycznego⁸⁴⁸. Makryna Młodsza bardzo wcześnie została przeznaczona do stanu małżeńskiego. Miała około 12 lat, gdy zmarł jej narzeczony. Jego nagła śmierć pozwoliła przekonać ojca, by jako dziewica mogła prowadzić życie oddane Bogu. Szczególny związek łączył ją z matką⁸⁴⁹. Po śmierci Bazylego Starszego, pod wpływem nauk i przykładu babki we własnym domu założyła wspólnotę monastyczną, klasztor w Annisach nad rzeką Irys. Służące i niewolnice tego domu nazywane były siostrami. Z majątku matki wdowy około 357 roku został ufundowany najpierw klasztor żeński, a męski potem, już po powrocie Bazylego z objazdu pustelni i klasztorów Syrii, a szczególnie Egiptu (357-358). Jedyna znana z imienia siostra wielkich teologów miała silną osobowość, wywierała decydujący wpływ na całe rodzeństwo i dzięki poparciu pobożnej matki włączyła w swoje działania organizacyjne nie tylko ją, ale i braci Naukratiosa i Piotra. Naukratios, młodszy brat, był dobrze zapowiadającym się retorem, który jednak wolał żyć jak pustelnik niedaleko domu rodzinnego przekształconego na monastyr. Jak głosi przekaz, przez pięć lat łączył życie pustelnika z czynną pomocą biednym. Utonął w rzece Irys, gdy zaplątał się w sieć, łowiąc ryby dla przytułku dla starców na przedmieściach Neocezarei⁸⁵⁰. Grzegorz z Nyssy dyskretnie, bez retorycznych ozdobników, co jeszcze silniej wyrażało jego ból, opisuje wstrząs, jakiego doznały matka i siostra po śmierci brata⁸⁵¹, a Grzegorz z Nazjanzu jako przyjaciel rodziny poświęcił mu trzy epigramy⁸⁵².

⁸⁴⁷ To przeświadczenie jako fundament wyznania wiary w Boskość Jezusa Chrystusa pozwalało głębiej rozeznaczyć relację Ojciec-Syn jako podstawę chrześcijańskiego miłosierdzia.

⁸⁴⁸ Grzegorz z Nyssy w jej usta włożył swoją naukę o duszy i zmartwychwstaniu, *De anima et resurrectione dialogus*, (tłum. *O duszy i zmartwychwstaniu*), a na prośbę mnicha Olimpiusza opisał jej życie: *Vitae Macrinae*, PG 46.

⁸⁴⁹ Matka i córka były bardzo żyte i ich relacje zawsze były głębokie i mocne. Por. Jolanta Dybała, *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, dz. cyt., s. 32-33.

⁸⁵⁰ Por. Piotr Szczur, *Makryna Młodsza*, w: EKat., t. 11, kol. 894; Włodzimierz Krzyżaniak, *Wstęp*, w: Bazyl Wielki, *Listy*, dz. cyt., s. 7.

⁸⁵¹ Por. Grzegorz z Nyssy, *Vita Macrinae*, PG, 46; Jan M. Szymusiak, *Grzegorz teolog*, dz. cyt., s. 77, przyp. 8; Jolanta Dybała, *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, dz. cyt., s. 34-37.

⁸⁵² Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Epigrammata*, PG 38, 12, tłum. *Epigramy* (2), s. 156-158, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 5, 1992, s. 46-47.

Zamysł Makryny, realizowany wraz z matką w Annisach nad rzeką Irys, pokazuje, jak funkcje greckiego i rzymskiego domu zostały rozszerzone poza jego fizyczne ramy. Miłość bliźniego to praca o wymiarze apologetycznym włączona w misyjne zadanie Kościoła⁸⁵³. W czasach ciągłych wstrząsów i wojen nie wszyscy mogli znaleźć ostoję w rodzinie, stąd przytułki dla biednych, starców i rzesz ubogich, o których w swoich homiliach będzie później wspominał Grzegorz z Nyssy⁸⁵⁴. Drugi najmłodszy brat Piotr był również związany z życiem monastycznym propagowanym przez Makrynę Młodsza. Piotr, późniejszy biskup Sebasty, nie znał swojego ojca. Wychowywała go siostra, stąd powstała między nimi silna więź⁸⁵⁵. Pomagał siostrze i matce, przez co związał się z tworzącym się życiem monastycznym, jeszcze zanim powstał męski klasztor. Opisy jego życia charakteryzują go jako ascetę⁸⁵⁶. W 362 roku na prośbę Bazylego został opatem klasztoru męskiego, gdy brat został zobowiązany do aktywnego włączenia się w obronę wiary i wyświęcony na kapłana. Piotr wstąpił się działalnością dobroczynną w czasie głodu w Poncie i Kapadocji. W klasztorze w czasie tej klęski znalazły schronienie kobiety, a Makryna się nimi zaopiekowała⁸⁵⁷. Piotr niczego nie zachowywał tylko dla rodziny, ale zapasy rozdawał wszystkim potrzebującym, podobnie jak jego nieżyjący brat Naukratios sam kiedyś pomagał innym, gdy było to konieczne. Na potrzeby Kościoła Bazylego, już jako biskup, wyświęcił go na kapłana, biskupem Sebasty został po śmierci brata, by wykorzenić herezję ariańską⁸⁵⁸.

Bazylego pociągało życie świeckie. Był związany z rodziną i brał udział w jej zmaganiach o rozwój duchowości, jednak zanim rozpoczął swą chrześcijańską podróż duchową i organizacyjną, musiał przewartościować własne życie. Początkowo przejął po ojcu wykłady z retoryki, kontynuując tym samym rodzinną tradycję. Sam o tym nie wspominał, ale jego brat przypominał, że tak był dumny ze swego wykształcenia, że wynosił się ponad urzędników cesarskich. Starsza siostra Makryna, widząc, że tak zwane światowe życie bardzo Bazylego pocią-

⁸⁵³ Tej misji bazylianki, Siostry Zakonu Świętego Bazylego Wielkiego (OSBM), są wierne do dnia dzisiejszego. Por. <http://zakony-na-swiecie.blogspot.com/2015/07/bazylianki-soarytki.html> [przełądane 01.05.13].

⁸⁵⁴ Grzegorz z Nyssy, *De pauperibus amandis oratio* I, II, PG 46; tenże, *O miłości ku żebrakom: mowa I i II*, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Tadeusz Sinko, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 166-193.

⁸⁵⁵ Piotr był pogrobowcem, por. Jolanta Dybała, *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, dz. cyt., s. 41-42.

⁸⁵⁶ Piotr nie pozostawił po sobie pism, jednak według tradycji miał duchowy wpływ na dzieła swoich starszych braci, Bazylego i Grzegorza z Nyssy, uczestniczył też w zjeździe biskupów w Konstantynopolu, czyli drugim soborze powszechnym w 381 r. wraz z bratem i Grzegorzem z Nazjanzu.

⁸⁵⁷ W tym czasie Makryna zyskała tytuły *matki i żywicielki*, por. Jolanta Dybała, *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, dz. cyt., s. 40.

⁸⁵⁸ Por. Alban Butler, *St. Peter of Sebaste, Bishop and Confessor*, w: *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, dz. cyt.; dostępne w: <http://www.bartleby.com/210/1/091.html> [przełądane 01.05.13].

ga, robiła mu wymówki, iż za bardzo zabiega o to, by inni docenili jego wiedzę i kunszt retorski. Twierdziła, że wynika to z jego próżności⁸⁵⁹. Równocześnie Bazyli był pod wpływem przyjaciela rodziny, Eustacjusza, biskupa Sebasty, który w Azji Mniejszej zaczął propagować idee monastycyzmu⁸⁶⁰. Ostatecznie Bazyli dopiero po chrzcie zdecydował się na życie monastyczne, pociągnięty przykładem rodzeństwa: Makryny, Naukratiosa i Piotra⁸⁶¹. Został ochrzczony w 357 lub 358 roku przez biskupa Dianiusa. Udał się do Egiptu, gdzie zrodziło się życie mnisze, ale trudno orzec, czy jego chrzest nastąpił przed tą podróżą, czy po niej. Bazyli podążył tą samą drogą, co wcześniej Eustacjusz, odwiedzając ówczesne ośrodki monastycyzmu. Mając już ogólną wiedzę na ich temat, szczegółowo poznawał typy problemów, jakie mogą się w tym rodzaju życia pojawić, i sposoby radzenia sobie z nimi.

Od rodziny do monastynu – życie na sposób Pana

Ascetyzm nie był obcy kulturze hellenistycznej. Clive Staples Lewis stwierdza: *Piętno wyrzeczenia się świata, ascezy i mistyki znaczyło najwybitniejszych pogan nie mniej niż ich chrześcijańskich przeciwników. Był to duch epoki*⁸⁶². Podróżując, Bazyli mógł się naocznie przekonać, że jeszcze w czasach prześladowań w Egipcie i Syrii w łonie chrześcijaństwa powstał ruch ascetyczny, który w bardzo radykalny sposób prowadził do naśladowania Chrystusa. Tym, co wyróżniało tych ascetów, był osobisty związek z Synem Bożym jako prawdziwym pedagogiem. We wspólnotach syryjskich takiego jedyne, wyjątkowego ucznia Chrystusa w III wieku zaczęto nazywać *ihidaya*, a w grece *μοναχός*. Określenia te podkreślały jedyność, wyjątkowość tej relacji. Chrześcijańskie znaczenie tych określeń związane jest z Jezusem Chrystusem. Synowi Bożemu w sensie dosłownym przysługuje tytuł *μονογενής* jako jednorodzonemu. Jeżeli uczeń, który żyje według zasad Ewangelii, czyli na „sposób Pana” również staje się „jedyny”, to przysługuje mu tytuł *μοναχός*⁸⁶³. W literaturze chrześcijańskiej po raz pierwszy mnisi zostali

⁸⁵⁹ Por. Włodzimierz Krzyżaniak, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *Listy*, dz. cyt., s. 9.

⁸⁶⁰ Bazyli pisze w liście, że *znał go od dziecka*, Bazyli Wielki, *Epistolae*, 244, 1.8, tłum. za: Józef Naumowicz, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, dz. cyt., s. 7.

⁸⁶¹ Prace oparte na źródłach podają różne osoby, które wpłynęły na Bazylego: raz Makrynę, raz Naukratiosa, raz Eustacjusza, biskupa Sebasty, przyjaciela rodziny kapadockiej. Sieć relacji międzyludzkich z takiego dystansu czasowego jest praktycznie nie do odtworzenia. Por. Jolanta Dybała, *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, dz. cyt., s. 41.

⁸⁶² Dalej ze specyficzną dla siebie swadą, podkreślając różnice w widzeniu świata i człowieka w XX i IV w., przekonuje: *Człowiekowi nowoczesnemu, któremu nie podobają się Ojcowie Kościoła, równie nie podobaliby się pogańscy filozofowie, i to z podobnych przyczyn*, Clive Staples Lewis, *Odrzucony obraz*, dz. cyt., s. 50.

⁸⁶³ Por. na temat relacji znaczeniowych między określeniem syryjskim a greckim: Fumihi-ko F. Takeda, *Monastic Theology of Syriac Versuino of the „Life of Antony”*, w: Maurice F. Wiles, *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*, Leuven, Peeters 2001, s. 149-151. Pojęcie to pojawia się

nazwani μονογενείς przez Euzebiusza z Cezarei w kontekście μονογενεῖ Ἰησοῦ τοῦ Θεοῦ, a mianowicie około 330 roku w jego komentarzach do psalmów⁸⁶⁴. Był to okres, w którym nie było jeszcze żadnych reguł życia anachoreckiego, a potem cenobickiego. Są ślady jego obecności w życiu Kościoła w III wieku i tam też znajdują się duchowe jego źródła, jednak rozkwitło ono na dobre w IV wieku, gdy ustały prześladowania. Zapewne już w czasach tak zwanego „małego pokoju Kościoła”⁸⁶⁵ co przenikliwsi wyznawcy zauważyli spadek gorliwości rosnącej liczby chrześcijan i potrzebę uchronienia się przed złym oddziaływaniem społeczeństwa, którego Ewangelia nie zdołała jeszcze przemienić. Zaowocowało to ucieczką z miast, by służyć Bogu w modlitwie i postach poprzez realizowanie życia ascetycznego propagowane już w kulturze helleńskiej, ale przeświecone Bożym objawieniem. „Mały pokój Kościoła” został brutalnie przerwany przez ostatnią falę cesarskich prześladowań. W związku z tym można zauważyć jeszcze jeden aspekt, który mógł pomóc w przemianie mentalności na akceptującą i popierającą pustelników, a potem mnichów. W czasie ostatnich prześladowań więcej wyznawców uciekało⁸⁶⁶ i żyło w warunkach zbliżonych do pustelniczych, czego przykładem była towarzysząca nam w opisie przekazu wiary rodzina kapadocka. Praktycznie pod przymusem ludzie zapoznawali się z życiem w lasach, na pustyni, w górach, czyli w odosobnieniu. Grzegorz z Nazjanzu pisał z retoryczną wzniosłością charakterystyczną dla tamtych czasów: *niech nas ogarnie zdumienie na myśl o tym, do jakiej rozpaczy nędzne i niezwykle dla delikatnych organizmów warunki życia, nękające pod gołym niebem mrozy, upały i deszcze, brak przyjaciół, towarzyszy i obcowania z ludźmi musiały doprowadzić tych, których zawsze otaczała świta i oznaki czci*⁸⁶⁷. Można przypuszczać, że brak miejskiego stylu życia, związanego z kulturą hellenistyczną, dla niektórych okazał się nie tak straszny i w pewnym sensie był to praktyczny egzamin potwierdzający możliwość takiej egzystencji w odosobnieniu. Jeżeli przymuszony okolicznościami człowiek sprostał tym trudom, to również może to zrobić dobrowolnie na Bożą chwałę. Jest to przypuszczenie wysnute z danych historycznych i na bazie praw zachowań społecznych, prawdopodobne, poparte źródłami, jakie znajdziemy u historyka Kościoła, Sozomena. Taką właśnie wersję początków monastycyzmu znajdziemy w jego pismach, pogląd ten był

w Ewangelii Tomasza, ale w sensie filozoficznym jest też obecne u Platona w tym samym znaczeniu, w jego *Prawach (Leges, księga 4, 720e, 4)*. Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 147.

⁸⁶⁴ Euzebiusz z Cezarei, *Comentaria in Psalmos*, (Τὸ γοῦν πρῶτον τάγμα τῶν ἐν Χριστῷ προκοπόντων τὸ τῶν μοναχῶν τυχεῖται. Σπάνιοι δὲ εἰσιν οὗτοι· διὸ κατὰ τὸν Ἀκύλαν μονογενεῖς ὠνομάσθησαν ἀφωμοιωμένοι τῷ μονογενεῖ Ἰησοῦ τοῦ Θεοῦ), PG 23, kol. 689 oraz Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 147.

⁸⁶⁵ Por. przyp. 661, s. 142 niniejszej pracy.

⁸⁶⁶ Grzegorz z Nazjanzu podaje teologiczne uzasadnienie takiej ucieczki. Nie jest ona w żadnej mierze tchórzostwem czy zaparciem się wiary. Jest to prawo, które *chroni prześladowców i zbyt słabych wyznawców*. Por. Grzegorz z Nazjanzu, *In laudem Basilii* 43, 6, tłum. *Na cześć Bazylego*, s. 479.

⁸⁶⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *In laudem Basilii* 43, 6, tłum. *Na cześć Bazylego*, s. 480.

obecny wśród mu współczesnych. Wspominał też, że podobne wspólnoty wcześniej powstawały w judaizmie, co opisywał Filon z Aleksandrii⁸⁶⁸.

Anachoretyzm jako sposób życia jest, zdaniem Hieronima, kontynuacją życia św. Pawła Apostoła i Jana Chrzciciela, a jasno ten ideał wyraził Antoni Pustelnik (250/251-356). Gdy Bazyli w 357 roku rozpoczął swą podróż, anachoreta Antoni już nie żył, umierając w opinii świętości w swojej pustelni nad Morzem Czerwonym⁸⁶⁹. Jego życie, według zasad apologetycznych tamtych czasów, opisał Atanazy, by poprzez nie ukazać ortodoksję chrześcijańską⁸⁷⁰. Co ważne, opis powstał w czasie trzeciego wygnania (356-362), gdy Atanazy skrył się wśród mnichów Egiptu, żyjących zgodnie z regułą Pachomiusza⁸⁷¹. Według opisu biskupa Aleksandrii Antoni był typem pustelnika, który odszedł od miejskiego zgiełku, ale w razie potrzeby spieszył z pomocą w czasie prześladowań czy walki z herezją. Takie były jego dwie podróże do Aleksandrii około 311, a potem w 335 roku. Sam Atanazy wezwał pustelnika, by pomógł mu w umacnianiu wiary wobec prześladowań, które go spotykały⁸⁷².

Antoni, choć najbardziej pragnął samotnego życia, rozumiał też potrzebę zorganizowania tego ruchu pustelniczego. Pozostawił po sobie *Regułę*, której jednak nie spisał, jego postanowienia działały siłą autorytetu i były ściśle przestrzegane⁸⁷³. Anachoretyzm duchowo i organizacyjnie poprzedza cenobityzm (wspólne życie, κοινός βίος), ponieważ wokół szanowanych i cenionych ludzi gromadzili się inni pragnący ich naśladować. Wielu przybywało po radę, bo autorytet asce-tów był tak wielki, że mogli oddziaływać listownie lub nawet tylko słownie, a ich osąd był wiążący⁸⁷⁴. Antoni, który najpierw prowadził życie pustelnicze, stał się „ojcem” i „zarządzającym” kilku małych monasterów, ponieważ powstawały skupiska semianachoretyczne⁸⁷⁵. Jeszcze za życia Antoniego, który żył ponad 100 lat, Pachomiusz (~292-347) poszedł krok dalej. Będąc wcześniej pustelnikiem, rozu-

⁸⁶⁸ Por. Hermiasz Sozomen, *Ecclesiastica Historia*, I, 12, tłum., *Historia Kościoła*, s. 53-56.

⁸⁶⁹ Ewa Wipszycka, *Wstęp*, w: Atanazy, *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, Ż M 35, tłum. Ewa Dąbrowska i in., wprowadzenie, wstępy i red. naukowa, Ewa Wipszycka, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2005, s. 22-24.

⁸⁷⁰ Por. Khaled Anatolios, *Athanasius, The Early Church Fathers*, London-New York, Routledge 2004, s. 24.

⁸⁷¹ Tam w klasztorach pachomiańskich zakorzenił się w duchowości monastycznej praktycznie i intelektualnie. Żyjąc wśród mnichów, po długim okresie rozeznania napisał żywot anachorety św. Antoniego, tak by służył jego walce o *Credo* sformułowane w Nicei. Atanazy, *Vita Antonii*, PG 26, kol. 835-978, tenże, *Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, dz. cyt.

⁸⁷² Por. Khaled Anatolios, *Athanasius, The Early Church Fathers*, London-New York, Routledge 2004, s. 11; Ewa Wipszycka, *Wstęp*, w: *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, dz. cyt., s. 30.

⁸⁷³ Ewa Wipszycka, *Wstęp*, w: *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, dz. cyt., s. 23.

⁸⁷⁴ Tamże, s. 28-29.

⁸⁷⁵ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 148-149; szerzej na temat życia Antoniego okiem historyka, zob. Ewa Wipszycka, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków-Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2014, s. 13-40, s. 43-120; Ewa Wipszycka, *Wstęp*, w: *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, dz. cyt., s. 31-32.

miał też potrzeby życia wspólnego i opracował jego pierwszą regułę. W 194 artykułach opisał zorganizowany sposób modlitwy i zasady życia wspólnoty. Doszedł do przekonania, że dobra pod zarządem opata należą do wszystkich, co w praktyce oznaczało brak indywidualnej własności. Zdroworozsądkowo podszedł do kwestii ubioru, ujednocijając go, i pracę fizyczną uznał za konieczną. Nie wprowadzał surowych zasad pustelniczych, których sam się uczył. Podkreślił bezwzględne posłuszeństwo opatowi oraz zachowanie czystości i ubóstwa. Pachomiusz założył w 323 roku w Tabennisi, w Górnym Egipcie, monaster i potem w ciągu dwudziestu lat powstały fundacje pachomiańskie z dziewięcioma klasztorami męskimi i dwoma żeńskimi. Reguła byłego ascety była umiarkowana i zdroworozsądkowa, co nie uwolniło wspólnot od niebezpieczeństw, gdy stawały się one zbyt liczne⁸⁷⁶. Idealem przyświecającym zakonnikom była świadomość, że przez swoje życie, niepozabawione bólu, cierpienia fizycznego i duchowego, kontynuują to, czego doświadczali męczennicy, czyli świadkowie (μάρτυς) poprzednich wieków. Poświadcza ten ideał Grzegorz z Nyssy w dziele o życiu siostry Makryny. Ukazał ją jako męczennicę już po czasie prześladowań, budując odpowiednią dramaturgię wokół jej śmierci. Makryna w jego dziele umiera jak mędrzec, do ostatniej chwili swego życia przekazując prawdę chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie⁸⁷⁷. Nowa duchowość, która zabłysła w IV wieku, rodziła się jako kontynuacja postaw ofiar prześladowań, a nie w opozycji stare-nowe⁸⁷⁸.

Rozpoczynając swą podróż po Syrii i Egipcie (357-358), Bazyli uważnie obserwował zasady, którymi rządzą się ci, którzy dążą do ideału określonego słowem *μοναχός*, by być godnym nazwania *μονογενεῖς* przez naśladowanie jednorodzonego Syna, *μονογενεῖ Ἰησοῦ τοῦ Θεοῦ*⁸⁷⁹. Jak widać, ta duchowość jest w pełnym tego słowa znaczeniu fundamentem przekształcenia na język kultury greckiej wypowiedzi Piotra: *z Ty jesteś Mesjasz (Mt 16,16) na Syn jest współlistotny Ojcu*. W czasie swojej podróży Bazyli słyszał, że już dochodziło do rebelii, a sędziwy Teodor,

⁸⁷⁶ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 148; Vincent Desprez, *Wstęp*, w: Pachomius, *Pachomiana latina*, tłum. Andrzej Bober i in., Kraków-Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 1996, s. 15-20.

⁸⁷⁷ Por. Jolanta Dybała, *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, dz. cyt., s. 45-46.

⁸⁷⁸ W tej duchowości w czasie trzeciego wygnania (356-362) zakorzenił się św. Atanazy; dane historyczne nie przekazują, by w tym czasie spotkali się w Egipcie z Bazylim kapadockim.

⁸⁷⁹ To naśladowanie od strony teologicznej rozwinie i uzasadni Grzegorz z Nyssy, jest to inny typ duchowości niż ta rozpropagowana w duchu *devotio moderna* przez twórców i czytelników *O naśladowaniu Chrystusa*, przypisywana Tomaszowi à Kempis. Por. Grzegorz z Nyssy, trzy dzieła *De instituto Christiano, De perfectione christiana, De professione christiana* PG 46, w polskim tłumaczeniu: *O celu życia i prawdziwej ascezie, O doskonałości, Co to znaczy być chrześcijaninem?*, w: *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. Józef Naumowicz, Kraków, Wydawnictwo m 2001.

wcześniej uczeń Pachomiusza, martwił się o nadmierne bogacenie się klasztorów⁸⁸⁰. Według przekazów Bazyli, wędrując po Egipcie, miał już zamysł reguł, które zamierzał wprowadzić w życie. Potrzebne mu były jeszcze obserwacje praktyczne.

Po powrocie do Kapadocji Bazyli założył drugi klasztor męski, również nad rzeką Irys, i przebywał w nim od 358 do 365 roku⁸⁸¹. Dla obu form życia monastycznego ułożył reguły, opierając się na już istniejących w krajach, do których pielgrzymował. Udoskonalił je i ten rodzaj monastycyzmu, który w prawie niezmienionej formie zachował się w prawosławiu, świadczy o jego wielkim zmyśle wiary połączonym z działaniami praktycznymi⁸⁸². Tym, co Bazyli przedkładał ponad wszystko, była realizacja miłości jako daru chrzcielnego. Przez całe chrześcijaństwo reguła chrzcielna i sam chrzest były zasadą odniesienia i sprawdzianem prawdziwości życia w wierze⁸⁸³. Bazyli położył akcent na więzy przyjaźni, dzięki której łatwiej było tę Bożą miłość realizować we wspólnocie na wzór miłości Syna Bożego do stworzeń. Sięgnął do korzeni i przekuł w czyn słowa z Dziejów Apostolskich, że wierzący trwali zjednoczeni i wszystko mieli wspólne (por. Dz 4,32). W tak zwanym zwykłym życiu była to reguła, ze względów ekonomicznych i społecznych, praktycznie nie do zastosowania, dopiero dobrowolna chęć życia w miejscu próby, jakim jest klasztor, pozwalała, nie bez Bożej łaski, podjąć ten trud. Bazyli pisał w *Regułach dłuższych: Wspólne zamieszkanie jest miejscem próby, drogą rozwoju, okazją do ćwiczenia się w cnotach, nieustanną okazją do rozważania przykazań Pańskich. Wszystko to zaś na większą chwałę Bożą*⁸⁸⁴. Chcąc, żeby faktycznie działania mnichów i mniszek były na chwałę Bożą, wiedząc o buntach w Egipcie i zbytnim bogaceniu się klasztorów, Bazyli podjął środki zaradcze. Po pierwsze, ograniczył liczbę mnichów mieszkających w jednym miejscu. Po drugie, rozszerzył ich działalność, pracę fizyczną ukierunkował w stronę społeczeństwa i działań na rzecz Kościoła. Wyniósł z domu szacunek dla wiedzy, więc przyłączył szkoły do monasteru. Po trzecie, mając za przykład działania braci i swojej siostry z matką w klasztorze żeńskim, uznał, że mnisi powinni zajmować się pracą w przytułkach i sierocińcach. Po czwarte, pracę ręczną częściowo ograniczył na rzecz obowiązku modlitwy i studium teologii, która już w tych czasach przestawała być przedrefleksyjna czy obrazowa, a zyskiwała coraz bardziej swój

⁸⁸⁰ Vincent Desprez, *Wstęp*, w: Pachomius, *Pachomiana latina*, dz. cyt., s. 18, szerzej i według nowszych badań na temat monastycyzmu późnego antyku, por. Ewa Wipszycka, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, dz. cyt.

⁸⁸¹ Por. Józef Naumowicz, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, dz. cyt., s. 7.

⁸⁸² Por. Jan Paweł II, *Oriente lumen* 9.

⁸⁸³ Zauważył to św. Hieronim i był wielkim propagatorem tego ruchu w IV w. na Zachodzie. Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 149.

⁸⁸⁴ Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne. Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, ŻM 2, tłum. Józef Naumowicz, Kraków-Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, 2005, s. 43nn oraz tenże, *Pisma ascetyczne. Wstęp do zarysu ascezy. O sędzie Bożym. O wierze. Reguły moralne*, tłum. i oprac. Józef Naumowicz, ŻM 1, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 1994.

naukowy, spekulatywny charakter⁸⁸⁵. Tak zorganizowanemu klasztorowi męskiemu początkowo przewodził sam Bazyli⁸⁸⁶. Cały rodzinny majątek przekazał potrzebującym, a tym samym – Bogu. W 360 roku dołączył do niego przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu, przez prawie rok pracowali razem nad *Filokalią* Orygenesasa⁸⁸⁷. Grzegorz ze względu na opiekę nad ojcem w podeszłym wieku (miał około 80 lat), musiał opuścić monaster. Niewiele później sprawy Kościoła przymusiły Bazylego do opuszczenia klasztoru, ponieważ biskup, wiedząc, jak wielkim cieszył się Bazyli autorytetem, zwrócił się do niego o pomoc. Monaster zostawił pod opieką brata Piotra, późniejszego biskupa Sebasty.

Z majątku rodziny kapadockiej powstały zatem dwie fundacje: żeńska i męska. Obie dały początek bazylianom i bazyliankom, a monastypy tak zwanym klasztorom podwójnym. Klasztor męski miał niejako obowiązek pomagać mniszkom i dbać o ich życie liturgiczne. Bazyli, już będąc biskupem, o propagowanej przez swoją rodzinę opcji dla ubogich nie zapomniał, mimo że jego pasterzowanie w diecezji było ze wszech miar dramatyczne z powodu walki o orzeczenia Soboru w Nicei. Potrafił organizować w Neocezarei szpitale, opiekę dla trędowatych i chorych, przytulki, a także warsztaty zapewniające tym ludziom utrzymanie. Dzielnica nędzy za jego życia stała się osiedlem dobroczynności, a po latach została nazwana Bazyliadą⁸⁸⁸.

Duchowość, która w IV wieku wyłoniła się z niepokoju duchowych i egzystencjalnych III wieku, nie była stanem czy działaniem zarezerwowanym dla elit intelektualnych czy pobożnościowych. Pierwsi anachoreci, semianachoreci i mnisi nie byli kontynuatorami elitarnych ruchów gnostyckich. Świadomie realizowali i pogłębiali przyrzeczenia chrzcielne, których pragnęli dochować w stopniu radykalnym⁸⁸⁹. Mieli odwagę żyć, naśladując pierwotne wspólnoty opisane w *Dziejach Apostolskich* (2,44-47; 4,32-34), by również w ich czasach Pan przymnażał chrześcijan. Ich pełne oddanie i radykalizm wymagały odwagi nie mniejszej niż w czasie prześladowań, przykładem jest życie św. Antoniego i Pawła Prostaka⁸⁹⁰. Ci, którzy tę duchowość tworzyli, przyjmowali podwójne przykazanie miłości za wyznacznik życia i działania w każdym aspekcie, również intelektualnym⁸⁹¹. Męstwo potrzebne w takim życiu zaowocowało w przypadku Atanazego

⁸⁸⁵ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 149; Piotr Pietrow, *Reguły św. Bazylego Wielkiego*, „Elpis”, nr 16, 2014, s. 119-126;

⁸⁸⁶ Kopalnią wiedzy na temat tego etapu życia jest mowa na cześć Bazylego. Por. Grzegorz z Nazjanzu, *In laudem Basilii*, 29-36, tłum. *Na cześć Bazylego*, dz. cyt., s. 494-498.

⁸⁸⁷ Por. Włodzimierz Krzyżaniak podaje lata 358-359, Jan Maria Szymusiak lata podane w tekście: 360-361. Por. Włodzimierz Krzyżaniak, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *Listy*, dz. cyt., s. 8; Jan M. Szymusiak, *Grzegorz teolog*, dz. cyt., s. 599.

⁸⁸⁸ Por. Włodzimierz Krzyżaniak, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *Listy*, dz. cyt., s. 10.

⁸⁸⁹ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 150.

⁸⁹⁰ Por. Hermiasz Sozomen, *Ecclesiastica Historia*, I,13, tłum. *Historia Kościoła*, s. 57-63.

⁸⁹¹ Por. Mt 22,37.39, gdzie mamy ὅλη τῆ διανοίᾳ σου [podkreślenie EK].

i ojców kapadockich interpretacją doktryny wiary. Mieli odwagę przyjąć słowa πρόσωπον, ύπόστασις, ουσία, ὁμοούσιος, dopracowując ich znaczenie teologiczne, by wyrazić wiarę w Boga Trójjedynego, Boga, który jest Miłością i dał siebie w swoim Synu, równym Mu w Bóstwie. Jednocześnie wiedzieli i dzięki duchowości monastycznej żyli tym przekonaniem, że żadna ludzka mowa nie wyrazi Tajemnicy. Ponieważ ludzkie słowa muszą być: *uznane za bezużyteczne i tak, jako nieudolne belkotanie – i nic ponadto – zostają dopuszczone*⁸⁹². W tym dialektycznym napięciu służą chwale Boga. Ta sama duchowość opisana wyżej, ale jeszcze niezwerbalizowana i nie w pełni zastosowana w praktyce, była obecna w życiu Kościoła, dając mu ostatecznie powszechne biskupie *Credo* na zgromadzeniu w Nicei wobec zagrożenia herezją Ariusza.

Podsumowanie

Chrześcijaństwo czasów prześladowań i początków IV wieku miało charakter rodzinny i domowy, co pozwoliło przedstawić proces przekazu wiary między pokoleniami w konkretnej rodzinie kapadockiej. Analizując życie wybranej rodziny, możemy zauważyć ciągłość wnikania w myśl i praktykę chrześcijańską. Wyrażało się to w pogłębianiu życia wiary przez rodzinę zakorzenioną w Kościele pod przewodnictwem biskupa. W poprzednich rozdziałach opisujących życie Kościoła w II i III wieku podkreślaliśmy przekaz i interpretacje wiary przez trwanie przy biskupie, który legitymował się sukcesją apostołską. Analizowaliśmy rozeznawanie prawdy objawionej w Jezusie Chrystusie we wspólnocie oraz życie wyrażające się w liturgii i w modlitwie. W Kościele żyją rodziny, a prawa rozwoju tak samo dotyczą Kościoła powszechnego, jak i Kościoła domowego. Biskup Neocezarei, Grzegorz Cudotwórca (Θαυματουργός), następca apostołów, zapoczątkowywał życie chrześcijańskie, zasiał ziarno, które wykiełkowało i wydało tysiącokrotne plony. Efekty działań i osobistego przykładu biskupa w IV wieku przejawiają się w różnej postaci – od działań na rzecz ubogich po zabiegi dyplomatyczne na najwyższym szczeblu w Konstantynopolu czy innych metropoliach, podejmowane później w obronie wiary. Przypatrując się rodzinie kapadockiej Makryny Starszej, stwierdzamy, że Makryna Młodsza z matką Emmelią zostały rzeczniczkami opcji na rzecz ubogich i wraz z Bazylim stały u początków dobrze zorganizowanego życia monastycznego. Ponad tysięcletnia tradycja klasztorów bazylikańskich jest tego świadectwem⁸⁹³. Emmelia poświęciła wdowi majątek na organizację klasztorów, Bazyli swój majątek rozdał ubogim i był promotorem zorganizowanej pomocy dla biednych w Neocezarei. Piotr rozdał dobra klasztorne, by pomagać głodującym w czasie klęski. Dzięki wykształceniu i posiadanym talentom Bazyli kontynuował, już w nowych warunkach, dyplomatyczne zabiegi w obronie wiary i w relacjach

⁸⁹² Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 160.

⁸⁹³ Wielki hołd temu sposobowi życia oddał Jan Paweł II w liście *Oriente lumen*, 9-16.

Kościół z Cesarstwem, będąc zakorzeniony w duchowości monastycznej przez całe swoje życie. Włączał w te działania braci, Grzegorza i Piotra, oraz przyjaciela Grzegorza z Nazjanzu. O sile oddziaływania Grzegorza Cudotwórcy, pierwszego biskupa Neocezarei, na omawianą przez nas rodzinę świadczy fakt, że Grzegorz z Nyssy napisał jego biografię, a bracia, wspominając go, dodawali mu przydomek *Wielki*. Bazyli Wielki dorównał wielkością ducha mistrzowi babki. W mowie Grzegorza z Nazjanzu ukazany jest jako pasterz dbający o swoich wiernych i broniący wszelkimi siłami ortodoksji. W pamięci potomnych rodzina kapadocka jawi się jako bastion ortodoksji i ortopraksji. Kościół prawosławny ogłosił świętymi rodziców Bazylego i Emmelię (? ~375), a Kościół Rzymskokatolicki babkę Makrynę Starszą (270--~340) i Młodszą (327--~380) Bazylego (329-379), Grzegorza (335--~395) i Piotra (~340--~391/392). Świętymi są też Grzegorz z Nazjanzu i już wspomniany Atanazy. W historii Kościoła powszechnego takie nagromadzenie wybitnych i świętych osobowości nie jest często spotykane.

Jak widać, wszystkie postaci, które zasłużyły się w obronie wiary Kościoła, a szczególnie znaczenia pojęcia *ὁμοούσιος*, były związane z radykalną realizacją obietnic chrzcielnych według reguły trynitarniej oraz z praktykowaną w życiu wiarą w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Można powiedzieć, że zdanie sformułowane przez Jana Pawła II najlepiej charakteryzuje ich postawę, którą zawdzięczają duchowości monastycznej: *Uformowany w tej szkole wzrok mnicha przyzwyczajają się do kontemplowania Chrystusa także w ukrytym wnętrzu stworzenia i ludzkiej historii, którą również obejmuje jego stopniowe upodobanie się do Chrystusowej pełni*⁸⁹⁴. Te słowa pokazują, jak duch monastyczny mógł stać się podstawą programu reform Kościoła, które Atanazy, Bazyli i jego następcy wyprowadzali z chrzcielnej wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, broniąc *homoousiańskiej* koncepcji soboru w Nicei⁸⁹⁵. A że nie była to sprawa ani oczywista, ani łatwa, pokazują dramatyczne dzieje czasów zjazdu biskupów w Nicei (325) i potem Konstantynopolu (381). Do poznanych już kontekstów, w których dokonywały się przekaz i interpretacja wiary, dochodził czynnik polityczny i funkcja cesarza jako *pontifexa maximusa*⁸⁹⁶.

*

Droga do rozeznania prawdy w wierze była w III wieku związana z poszukiwaniem odpowiedzi na niepokoje czasów późnego antyku, które koncentrowały się wokół pragnienia kontaktu z bóstwem. Duch nowej epoki kierujący się ku transcendencji i poszukujący przebaczenia i odkupienia, pozwolił na wypracowanie

⁸⁹⁴ Jan Paweł II, *Orientalne lumen*, 12.

⁸⁹⁵ Por. Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 159.

⁸⁹⁶ Por. Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, dz. cyt., s. 121-122.

ściślejszych sposobów wyrazu wiary. Fakt, że teologia rozwijała się w konfrontacji z herezją, jest w teologii powszechnie znany. W niniejszym rozdziale pokazaliśmy kilka dodatkowych dróg przekazu i interpretacji objawienia. Biskupi stojący na straży prawdy, w czasie synodów poszukiwali stwierdzeń zgodnych z Pismem Świętym. Wyczulali swój zmysł wiary, podtrzymywany przez wspólnotę, w obliczu błędów i złych zachowań. Pisali listy, wykorzystując do ich przesyłania dobrze zorganizowaną sieć dróg Cesarstwa. Dbali o doktrynalną jedność, informując siebie nawzajem o sprawach dyscyplinarnych. Także zwyczajni wierni mieli odwagę wyrażać swój niepokój wobec słów głoszonych przez przewodzącego im biskupa. Korespondencja wyjaśniająca stanowiska pozwalała na dopracowanie, choć jeszcze nie ostateczne, terminologii teologicznej. Duch chrześcijańskiej miłości, dzięki okresom stabilizacji mógł wzrastać i pociągać innych. Skutki przeobrażonego przez chrześcijan ducha epoki w pełni ukazały się w IV wieku w życiu rodziny kapadockiej, ale ich źródło tkwiło w III wieku, stąd wychodząc poza ramy czasowe określone w niniejszej pracy, przedstawiliśmy je w tym rozdziale, uznając, że dzięki temu łatwiej będzie zrozumieć motywy działań biskupów przed zgromadzeniem w Nicei w 325 roku i w trakcie jego trwania.

Trzy pokolenia kapadoczyków, dzięki teologicznej analizie sieci relacji między oddziaływaniem rodzinnym i wspólnoty prowadzonej przez biskupa, pozwoliły ukazać pełną realizację duchowości monastycznej, tak ważnej dla przyszłych losów Kościoła. Historia rodziny kapadockiej w takim ujęciu urasta do rangi hagiograficznego symbolu i wzorca dla kolejnych pokoleń. Trzeba powiedzieć, że nie jest to przedstawienie zwyczajnej rodziny, ale pewnego urzeczywistnionego modelu, który Kościół przez całą swoją historię daje za wzór do naśladowania. Jednocześnie przekonuje, że dzięki takim rodzinom możliwe jest odczytywanie znaków czasu.

CZEŚĆ III KOŚCIÓŁ I IMPERIUM RZYMSKIE

OBRONA BIBLIJNEJ WIARY W BÓSTWO CHRYSYDUSA – CZWARTY ETAP INKULTURACJI

W III wieku ujawniły się już procesy wynikające z pluralizmu teologicznego. Dialog obu Dionizych pokazał różne postawy i założenia w teologiach Wschodu i Zachodu. W pierwszym rozdziale pokazaliśmy, że przekaz doktryny wiary w I i II wieku jest bezpośrednią kontynuacją nauczania apostołów. Gwarantem tego były nie tyle próby werbalizacji wyrazu wiary, ile trwanie przy biskupie, przekonanie o posiadanej prawdzie i jedność sakramentalna oraz wspólnota modlitwy. Kościół bronił siebie wobec zadufanego w sobie Cesarstwa i z początku przekonywał swoich wiernych, że ich decyzja wiary jest słuszna, później coraz śmieiej uzasadniał i świadczył (μάρτυς, *martyr*), że faktycznie posiada prawdę, za którą potrafi cierpieć i umierać na wzór Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Ta postawa i działania były trwałymi składnikami wiary również w kolejnych latach. W III wieku polaryzacja stanowisk teologicznych pokazała, że wprowadzanie nowych pojęć w przestrzeń teologii jest długim procesem przebiegającym w dialektycznym napięciu. Teologia Zachodu, przeniknięta ortodoksyjnym monarchianizmem⁸⁹⁷, stała na straży wiary w jednego Boga. Doktryna Logosu, wypracowywana w duchu inkulturacji, szukała sposobów wyrażenia relacji w Bogu Trójjedynym, próbując opisać jedność Boga w związkach Ojca i Syna. Choć nie udało się w tym czasie wypracować satysfakcjonujących rozwiązań, to bez tych poszukiwań nie byłyby możliwe osiągnięcia kolejnego wieku już po ustaniu prześladowań.

W IV wieku za sprawą herezji ujawnił się problem wyrażenia potrójnej relacji: Ojciec, Syn i Duch Święty. Jak staraliśmy się pokazać, wiara, którą określaliśmy jako chrzcielną, była zawsze obecna w nauczaniu i działaniu Kościoła. Zachód nie wnikał w subtelne odniesienia, uznając niepoznawalną Tajemnicę. Myśl ludzka wobec misterium stawała w kontemplacyjnym milczeniu. Refleksja i kontemplacja Wschodu, bardziej wnikliwa i dociekliwa, szła drogami poszukiwań. Część z nich była błędna, część na taką wyglądała, a część po przepracowaniu w duchu liturgii i modlitwy stawała się trwałym skarbem Kościoła. Ujawnione w III wieku napięcia w myśli teologicznej na linii Wschód–Zachód są tłem rozwoju teologicznego rozeznania w IV wieku. Biskupie *Credo nicejskie* jest ostatecznie obroną biblijnej wiary w Bóstwo Syna Bożego i jako pierwowzór wyznania ni-

⁸⁹⁷ Henryk Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, dz. cyt., s. 22nn.

cejsko-konstantynopolitańskiego stało się później podstawowym wyznacznikiem wiary chrześcijańskiej, modlitwy i odniesienia do świata. W przekazie i interpretacji objawienia przyjęcie niebiblijnego słowa ὁμοούσιος to splot wewnętrznych działań całego Kościoła z walką o przetrwanie wobec pojawiających się zagrożeń zewnętrznych. Od strony przekazu i rozwoju doktryny w III i IV wieku przedstawiciele teologii dogmatycznej, patrystyki i patrologii oraz teologicznej historii Kościoła wypracowali spójne koncepcje werbalizacji wiary. W niniejszym rozdziale chcemy przeanalizować zagadnienie w obszarze teologii fundamentalnej, czyli kontekst dziejowy zaistnienia pojęcia ὁμοούσιος w wyrazie chrześcijańskiej wiary. Skupimy się szczególnie na roli cesarza Konstantyna, widząc analogię z działaniami perskiego władcy Cyrusa. Obaj władcy, nie w pełni tego świadomi, przyczynili się do rozwoju i obrony wiary w Jedyne Boga. Ponieważ teologia fundamentalna z racji swoich podstawowych zadań zajmuje się relacjami między historią świata i historią przekazu objawienia, skupimy się też na realizacji w dziejach funkcji *pontifex maximus*, ponieważ w IV wieku pojawił się bardzo ważny czynnik wpływający na apologetyczny wymiar Kościoła: relacja do akceptującej chrześcijaństwo władzy. Przeanalizujemy w tym kontekście rolę cesarza Konstantyna, przyjmując, że jego działania czy ich zaniechanie dają się umotywić jego rozumieniem wskrzeszonej funkcji *pontifex maximus* i roli władcy jako pośrednika woli Boga. Z tego względu nie będziemy szczegółowo opisywać teologicznej historii herezji ariańskiej, ale wydobędziemy te aspekty, które rzucają nowe światło na możliwy do rozeznania przekaz i interpretację wiary w rozumieniu Geralda O'Collinsa w czasie zgromadzenia w Nicei w 325 roku.

PRZEŁOM WIEKÓW

We wstępie, opisując metodę badań, wspomnieliśmy, że prowadzimy poszukiwania w sposób kolisty, dzięki temu, pamiętając o poprzednich wnioskach i rozeznaniach, wchodzimy w coraz bardziej szczegółową tematykę. Wymuszają to również źródła materialne, których od czasów poapostolskich do przełomu wieków III i IV jest coraz więcej. Nie przeszkadza to w formułowaniu wniosków w niniejszej pracy, ponieważ jakość źródeł pierwszego rozdziału pozwala na pokazanie w sposób niebudzący wątpliwości ciągłości przekazu wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa od Niego samego, potem Jego apostołów, poprzez III wiek po czasy tolerancji religijnej w Imperium. Dzięki przyjętej metodzie badań wykorzystujemy to, co jest dostępne w źródłach patrystycznych i historycznych, przechodząc od ogólnych informacji do zagadnień coraz bardziej szczegółowych. Przez kolejne lata chrześcijanie stawali wobec nowych wyzwań związanych z sytuacją społeczno-polityczną Cesarstwa. W pierwszym okresie byli dość małą grupą, któ-

ra jednak w pełni była świadoma swej odrębności wobec zadufanego w swą potęgę Rzymu. W późniejszych latach chrześcijanie swoją żywą wiarą i przykładem przyciągali coraz więcej wyznawców Jezusa Chrystusa. Swoje życie kształtowali według duchowości apologetycznej i męczeńskiej. Z tych postaw pod koniec IV wieku zrodziła się duchowość monastyczna. Biskupi i inni chrześcijanie broniący ortodoksji tę duchowość, która zakwitła w pełni u ojców kapadockich i mnichów, mogli przeciwstawić nie tylko herezjom i błędom powstającym w Kościele, ale też uzurpacjom cesarskim, niektórym artykułowanim w dobrej wierze. Mimo że skupimy się na roli cesarza Konstantyna, szczególnie podczas zgromadzenia w Nicei, to zawsze trzeba mieć w pamięci duchowość takich chrześcijan jak Grzegorz Cudotwórca, Antoni Pustelnik i Makryna Starsza, ponieważ to dzięki takim postawom, jakie oni reprezentowali, Kościół trwał i trwa w prawdzie i unika zniewolenia. A w czasach dobrobytu ucieczka przed zniewoleniem jest trudniejsza, gdyż jak stwierdza Hugo Rahner: *Jeszcze nie zdarzyło się, aby Królestwo Chrystusowe zbudowali biskupi odpoczywający na sofach cesarskich*⁸⁹⁸.

Na początku IV wieku zmieniła się relacja władzy cesarskiej do Kościoła. Zmieniły się warunki polityczne, ale nie społeczno-kulturowe. Gdy chodzi o codzienne życie chrześcijan czy działania w zakresie tak zwanej kultury, można powiedzieć, że została zachowana ciągłość postępowania i zachowań. Clive Staples Lewis w swojej książce dotyczącej literatury średniowiecznej i renesansowej, podając jej źródła, omawia czasy późnego antyku i stwierdza: *Jest rzeczą charakterystyczną dla tego okresu, że niejedno z dzieł, które wymienię, wzbudzało od czasu do czasu wątpliwość, czy jego autor był poganinem czy chrześcijaninem. [...] Ludzie kulturalni po obu stronach [paganie i chrześcijanie] mieli to samo wykształcenie, czytali tych samych poetów, uczyli się tej samej retoryki. Jak wykazano przeszło sześćdziesiąt lat temu [czyli po 1900 roku], stosunki społeczne między nimi były niekiedy przyjazne*⁸⁹⁹. Chrześcijanie tak jak i poganie żyli według zasad wypracowanych w kulturze hellenistycznej. Przedstawione na początku poprzedniego rozdziału niepokoje czy obawy pozostają w pełni aktualne. Cesarstwo targane było klęskami żywiołowymi, choć Dioklecjan obronił granice Cesarstwa przed barbarzyńcami. Początki IV wieku to dla wierzących w Chrystusa ostatni akord przesładowań, zakończony tolerancją wobec nowej religii uzgodnionej w Mediolanie. Kościół, który wypracowywał zasady swojego działania i wyrażania wiary w obliczu zagrożenia, stanął wobec nowego zadania, i to w ciągu półtora roku. Wizja, pod wpływem której Konstantyn podjął decyzje ważne dla chrześcijan, zmieniła sytuację polityczną o sto osiemdziesiąt stopni⁹⁰⁰. Z drugiej strony, pragnąc zostać jedy-

⁸⁹⁸ Hugo Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. Maria Radożycka, Jan Radożycki, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1986, s. 60.

⁸⁹⁹ Clive Staples Lewis, *Odrzucony obraz*, dz. cyt., s. 54.

⁹⁰⁰ Por. Jakub Kozłowski, *O wizji Konstantyna uwag kilka*, dostępne w: <http://histmag.org/O-wizji-Konstantyna-uwag-kilka-2606> [przełądane 01.05.13].

nym władcą Imperium, prowadził on wojny domowe, które podsycaly niepokoje ówczesnego społeczeństwa, jak wspomniano w poprzedniej części pracy. Dopiero po 324 roku, po walkach o jedynowładztwo, jego panowanie to, w pewnym sensie, powrót do utraconego za czasów Augusta *pax Romana*. Dla biskupów i wspólnot wokół nich zgromadzonych powstał problem: jak ułożyć relacje między cesarzem i jego urzędnikami a Kościołem? Często byli to ci sami ludzie, którzy całkiem niedawno realizowali nałożone restrykcje wobec wyznawców Chrystusa oraz ci, którzy wydawali zaświadczenia o złożeniu ofiary bóstwom za łapówki. Nie omówimy bliżej tych relacji, bowiem wymagają one dokładniejszych badań źródłowych, szczególnie historycznych. Przedstawimy pełen napięć dialog Kościoła i władzy cesarskiej w jednym szczególnym, ale niezwykle ważnym aspekcie, czyli wpływu cesarza Konstantyna na powstanie biskupiego *Credo nicejskiego*. Potomni przydali temu cesarzowi przydomek Wielki, jest on też świętym Kościoła prawosławnego. Chcąc zrozumieć zasady, którymi mogli się kierować cesarz Konstantyn i zgromadzeni biskupi w Nicei, trzeba na bazie dostępnych źródeł cofnąć się w czasie i zawiesić trwające od wieków stereotypy. Warto też zaznaczyć, że przedstawione zagadnienia są próbą odtworzenia ówczesnych relacji, a więc hipotezą, którą będziemy starali się jak najbardziej uprawdopodobnić.

Stawiamy tezę, że Konstantyn w relacji do nowej religii wykorzystał niejako automatycznie albo z intuicją dobrego polityka dwa osadzone w kulturze odniesienia przysługujące jego stanowisku w Cesarstwie. Przeanalizujemy, na ile działania Konstantyna w relacji do chrześcijan i na synodach biskupów wynikały ze sprawowanej funkcji *pontifex maximus* oraz w jaki sposób pomagała mu w tym schryścianizowana idea władcy, pośrednika bogów, wypracowywana od czasów Oktawiana Augusta i dopracowana przez Dioklecjana, i jakie były tego efekty dla werbalizacji wiary⁹⁰¹.

Tak zwany przełom konstantyński

Na początek uwagi metodyczne i metodologiczne sformułowane przez historyka starożytności Ewę Wipszycką, wchodzące też w zakres nauk religioznawczych, historii i socjologii religii. Zaprezentujemy je, by w metodyczny sposób przejść do teologii fundamentalnej. Badaczka podkreśla, że prace dotyczące późnego antyku tworzone zarówno przez naukowców świeckich, jak i teologów, obarczone są

⁹⁰¹ Te dwie *funkcje* wpłynęły też na stosunek Konstantyna do Atanazego i później na relacje jego syna Konstancjusza, zwolennika arianizmu, do niego jako biskupa Aleksandrii, co już nie będzie tematem niniejszego opracowania. Atanazy w takim środowisku rozpoczął, śmiało można powiedzieć, bezpardonową walkę o nicejskie *Credo*, ale prawie 30 lat po Nicei. Tymi, którzy ostatecznie usankcjonowali, przede wszystkim duchowo i w duchu modlitwy przyjęcie *ὁμοούσιος*, byli ojcowie kapadocy. Bazyl Wielki całą swoją dyplomatyczną potęgę zaprzęgnął w poszukiwanie pojednania, a zakresy znaczeniowe w obszarze teologii sprecyzowali obaj Grzegorz, przyjaciel i brat. Ostatecznie dali wykładnię kluczowych słów wyrażających dogmat o Bogu Trójjedynym.

przedzałozeniami, które powinny być zweryfikowane wobec nowych odkryć XX i XXI wieku. Ewa Wipszycka w eseju *Cesarze a Kościół*⁹⁰² zauważa, że ta tematyka cieszyła się i wciąż się cieszy nadmiernym zainteresowaniem. Ilość źródłowego materiału i waga tematu nie pozwalają uznać wszystkich prac za wynik normalnych i rutynowych badań. Jest to bardziej rezultat bezpośredniego zaangażowania zarówno instytucji konfesyjnych, jak i antykościelnych profesorów wyższych uczelni. Te wyniki badań źródłowych są obarczone przedzałozeniami, często nieuświadomionymi⁹⁰³. Część historyków wyklucza wpływ religii na politykę kościelną cesarzy panujących od IV wieku. Ewa Wipszycka, ironizując, pokazuje, że jest to błędna postawa badacza, ponieważ: *wymaga uznania, że ludzie przeszłości dostarczają nam fałszywych informacji na temat źródeł swoich pasji, w części dlatego, że chcą kogoś oszukać [dotyczyłoby to wielkich tego świata, cynicznie manipulujących umysłami maluczkich], a w części z prostej niewiedzy. A więc my [współcześni badacze] wiemy lepiej od naszych przodków, czego oni chcieli i dlaczego*⁹⁰⁴. Wipszycka konkluduje, że nie można szukać odpowiedzi na pytanie o związki między cesarzami a Kościołem bez uwzględnienia losów religii chrześcijańskiej. Nie można pominąć emocji związanych ze sporami doktrynalnymi ani rezultatów działalności duszpasterskiej. Nie można nie uwzględniać roli biskupów, teologów i ascetów oraz pamięci męczenników. Nie można też narzucać ówczesnym ludziom dwudziestowiecznego sposobu ujmowania rzeczywistości⁹⁰⁵. Opcje pałacu cesarskiego, interesy wielkich osobistości, podziały społeczne i nawet konflikty narodowościowe były nierozzerwalnie związane z religią czy religiami tamtych czasów. W tym obszarze, mimo badań i poświadczonych odkryć, na obu biegunach interpretacji najdłużej działają stereotypy⁹⁰⁶. Ewa Wipszycka zauważa, że nawet wśród badaczy kościelnych, panuje przekonanie, że to cesarze IV-VI wieku decydowali o losach Kościoła, z minimalnym wpływem wspólnot wierzących. Przedstawia tę interpretację w analizie niektórych tradycjonalistycznie nastawionych historyków Kościoła na przykładzie sprawy Ariusza⁹⁰⁷. Koncepcja dominującej roli pałacu w życiu Kościoła i Cesarstwa pozwalała na chwytlive wytłumaczenie, dlaczego herezja ariańska odniosła tak wielki sukces, dlaczego walka z nią była tak długa i skomplikowana. Badacze ci całą winą za to obarczają cesarzy, którzy narzucali swoją wolę poddanym, wymuszając na nich niesłuszną wiarę. Władza pobożnego Teodozjusza natomiast spowodowała upadek i zanik tej herezji, przynajmniej w granicach Cesarstwa. Apologetyczna historiografia w takim wypadku pozostaje

⁹⁰² Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 130-133.

⁹⁰³ Por. Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej*, dz. cyt., s. 89-91.

⁹⁰⁴ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 131.

⁹⁰⁵ Profesor Ewa Wipszycka przestrzega przed przenoszeniem relacji: totalitaryzm a religia z XX w. na czasy przełomu konstantyńskiego i pierwszych soborów powszechnych, por. *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 131.

⁹⁰⁶ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 130-131.

⁹⁰⁷ Por. tamże, s. 145-150.

w granicach tłumaczeń uświęconych tradycją. Bardziej kłopotliwe są przypadki takiego wyjaśniania innych herezji burzących wiarę Kościoła, choćby donatystów, o których przyjdzie nam wspomnieć, gdyż Konstantyn w tym przypadku stał się stroną konfliktu. Wipszycka na podstawie badań proponuje, by wyjść *poza krąg raczej prostackich wyjaśnień w kwestii rzeczywiście dla dziejów późnoantycznego chrześcijaństwa podstawowej*⁹⁰⁸, a tą kwestią podstawową było rozumienie władzy cesarskiej. Z tego powodu konieczne okazuje się analizowanie zmian dokonujących się wokół kultu władcy pod wpływem chrześcijan oraz religii państwowej⁹⁰⁹. Roszczenia cesarza Konstantyna, często wysuwane w dobrej wierze, stają wobec odniesień duchowych, które zostały przedstawione w poprzednim rozdziale. W czasie gdy doktrynalnie była jeszcze w pełni wykształcona, duchowość chrześcijańska oparta na przyrzeczeniu chrzcielnym i liturgii była pierwszorzędnym źródłem pewności wiary, na co wskazują postawy tak zwanych zwykłych wiernych broniących prawdy, choć nie ma traktatów teologicznych na ten temat. Dzięki takiej postawie udało się przekonać cesarza do przeciwstawienia się herezji Ariusza, choć nie było to pierwszoplanowe zagadnienie w dialogu władcy i już tolerowanej religii.

Zanim pokażemy relację władzy cesarskiej do Kościoła, opiszemy przełom konstantyński, starając się wydobyć prawdy, które ukazują, że dla ludzi późnego antyku nie istniał podział na *sacrum* i *profanum*, zarówno w kulturze, jak i w polityce czy życiu gospodarczym. Stąd włączali się w sprawy religii w sposób emocjonalny i świadczący o ich pełnym zaangażowaniu.

Kościół w IV wieku wszedł w nową dla siebie sytuację, chrześcijaństwo zyskało status religii tolerowanej. Jak wszystkie procesy społeczne, relacje wyznawców Chrystusa i reszty społeczeństwa podlegały rozwojowi, który w aspektach przydatnych dla ukazania tła wyrazu doświadczenia wiary przedstawiliśmy w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy. Stopniowo dochodziły czynniki, które pojawiały się w miarę zmian politycznych, społecznych i kulturowych w coraz bardziej wstrząsanym najazdami i klęskami Imperium. Tolerancja wobec chrześcijan nie była skutkiem jednego aktu, a dla teologicznego kontekstu wydarzeń warto podkreślić, że był to ciąg zdarzeń niejako sinusoidalny. Przed ostatecznymi aktami tolerancji cesarze wydawali edykty pozwalające na coraz bardziej powszechne i coraz surowsze restrykcje, a pomiędzy nimi były okresy spokoju. Pierwsze prześladowania miały lokalny charakter i były zależne od urzędników cesarskich i ich stref wpływów bądź nacisków na nich. Późniejsze były bardziej powszechne i systematyczne, jednak też zależały od gorliwości urzędników. Jak zawsze w takich sytuacjach czynnik ludzki był tu decydujący. Wobec tego chrześcijaństwo w III wieku nie traciło na popularności, a postawa chrześcijan w większości ukazywała Boga Ojca, władcę

⁹⁰⁸ Tamże, s. 132.

⁹⁰⁹ Chodzi o relacje tronu i ołtarza w aspekcie pełnionej przez cesarza funkcji najwyższego kapłana, co było związane z ówczesną kulturą religijną i polityczną.

wszechświata, który poprzez swojego Syna, Jezusa Chrystusa, nawet przez śmierć wybawia z wszechobecnego fatum. Dodatkowo większość chrześcijan pomagała w czasie klęsk żywiołowych⁹¹⁰. Działania apologetów i apologetyczny aspekt postawy naśladowców Chrystusa spowodowały, że prześladowania za Decjusza Trajana nie przyniosły spodziewanego skutku. Mimo ceremonii religijnych i działań cesarza jako *pontifexa maximus*, pragnącego przywrócić rzymski porządek religijno-polityczny⁹¹¹, mimo systematycznie prowadzonych prześladowań chrześcijan, mieszkańcy Cesarstwa nie czuli się większej opieki bogów nad Imperium. Goci i ich sojusznicy wdarli się do Tracji i zdobyli Philippopolis (dzisiejsze Płowdiw). Cesarz, który szedł z odsieczą, zginął w bitwie pod Abritus. A był to dopiero początek nieszczęść, które targwały niepokonanym niegdyś Rzymem. Tak więc ofiara z chrześcijan i innych nacji, które nie uznawały religii państwowej, nie przyniosła oczekiwanego skutku, czyli przywrócenia łask Fortuny dla Rzymu⁹¹². Rezultat był wręcz odwrotny – prześladowani chrześcijanie najpierw wzbudzali litość, potem współczucie, ostatecznie chciano nieść im pomoc. W Kościele prześladowania ujawniły siłę wiary, ale też i jej słabość, było wielu upadłych (*lapsi*), którzy nawet z własnej woli złożyli ofiarę przed ołtarzem religii państwowej, choć urzędnicy działali wybiórczo i niekonsekwentnie⁹¹³. Po tych prześladowaniach w 260 roku został wydany pierwszy edykt tolerancyjny Galena. Aż do 303 roku trwał pokój, runął w tym czasie mur ignorancji i prostackich oskarżeń o kanibalizm czy rozpustę, przez co znikły jedne z ważniejszych przeszkód wstrzymujących masowe nawrócenia. Chrześcijanie w większości, jako wspólnota, wykazywali się wobec pogan braterską miłością, dzieląc się zapasami żywności w czasie klęsk głodu czy pomagając w czasie zarazy, co tym bardziej zmieniało powszechną opinię o nich⁹¹⁴. Ostatnie parkosyzmy prześladowań, czyli rok 303 i 304, były dotkliwym szokiem. Edykty Dioklecjana z tych lat nakazały powszechne restrykcje i dotknęły najsilniej wschodnią część Imperium oraz Afrykę⁹¹⁵. Siła chrześci-

⁹¹⁰ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 877.

⁹¹¹ Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 397-400.

⁹¹² Adam Ziółkowski w skrócie podaje najsilniejsze wstrząsy wojenne w Azji Mniejszej i nad Morzem Czarnym. Po tragicznej śmierci Decjusza jego stanowisko zajął Trebonian Gallus (Gaius Vibius Afininus Trebonianus Gallus), namiestnik Dolnej Moesii. Zyskał przydomek *leniwy* i tak też, na szczęście dla chrześcijan, prowadził prześladowania. W tym czasie szalała zaraza w całym Cesarstwie od 251/252 aż do lat siedemdziesiątych III w. W Azji Mniejszej Szapur z dynastii Sasanidów odnosił zwycięstwa i nawet zdobył Antiochię. Wziął w niewolę cesarza Waleriana i według podań zrobił z niego podnózek do wsiadania na konia. Goci z Krymu wznowili ataki. Pojawili się samozwańcy, których zabijali ich własni żołnierze. Panował chaos i ciągła niepewność. Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 868-869.

⁹¹³ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 868, 876-877.

⁹¹⁴ Por. tamże, s. 877.

⁹¹⁵ Por. Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 616.

jańskiego ducha sprawiła, że efekt znowu był odwrotny⁹¹⁶. W 311 roku już ciężko chory Galeriusz odwołał prześladowania na Wschodzie i wydał edykt tolerancyjny. Był następcą Dioklecjana, ale nie po jego śmierci, gdyż ten abdykował i umarł dopiero w 316 roku. Cesarz prześladowca dożył czasów pełnej tolerancji wobec religii, którą uznawał za rozsadzającą jedność Imperium, a właściwie poprzez prześladowania wydał wyrok na pogaństwo i przyspieszył przyjęcie nowej religii przez ówczesny świat⁹¹⁷. Według historyczki Marii Jaczynowskiej Dioklecjan przez swoje polityczne i religijne działania przygotowywał grunt do oparcia monarchii na prawie boskim, ideologia ta była możliwa do przyjęcia dla chrześcijan po odrzuceniu odniesień pogańskich. Za czasów późniejszych cesarzy prawo, które Dioklecjan zamierzał realizować, stało się prawem Boga chrześcijańskiego, a sam cesarz Jego pomazańcem⁹¹⁸.

Po wprowadzeniu wobec chrześcijan zasad tolerancji, nazywanych często w skrócie *edyktem mediolańskim* z 313 roku, ich sytuacja polityczna uległa zasadniczej zmianie⁹¹⁹. Brak *wroga zewnętrznego* przyczynił się również do śmielszego wypowiedzania sądów trynitarnych i związanych z nimi sądów chrystologicznych. Rozpoczęte lub będące w załączku kontrowersje III wieku wybuchły z większą siłą⁹²⁰. Nie były wtedy postrzegane tylko jako sprawy wewnętrzne prześladowanego Kościoła, ale jako sprawy Imperium, dlatego w obszarze teologii fundamentalnej nie można w tym kontekście skupiać się wyłącznie na zagadnieniach doktrynalnych podejmowanych w obronie wiary. Nie należy zapominać o poczynaniach Konstantyna wobec nowej *religio licita*⁹²¹, ponieważ chrześcijaństwo zyskało status religii osobiście popieranej przez cesarza, a nawet uprzywilejowanej. Wyrażało się to w dotacjach na budowę obiektów sakralnych w Jerozolimie i Rzy-

⁹¹⁶ Potwierdzeniem tego są późniejsze rządy Juliana zwanego Apostatą, który nie wszczął krwawych prześladowań, ale działania propagandowe i dezintegracyjne. Szczególnie był aktywny jako *pontifex maximus*. Pozwolił na powrót z wygnania wszystkim biskupom głoszącym błędną doktrynę, by osłabić chrześcijaństwo. Stosował też politykę ośmieszania chrześcijaństwa, by przywrócić religię rzymską i filozoficzną w duchu neoplatonizmu. Por. Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 620-621.

⁹¹⁷ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 897-900.

⁹¹⁸ Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 350; tejsze, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 603; Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 134.

⁹¹⁹ Kontrowersje wokół tak zwanego *edyktu mediolańskiego* z dziennikarskim zacięciem przedstawia Marcin Żyła, por. *Fantazja alternatywna*, w: dział *Wiara*, „Tygodnik Powszechny” nr 15 (3274), 2012. Maria Jaczynowska podaje: *Porozumienie obu cesarzy w sprawach religijnych jest niesłusznie nazywane edyktem mediolańskim. Treść jego jest znana z listu okólnego Licyniusza, opublikowanego na murach Nikomedii w Bitynii*, por. Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 617.

⁹²⁰ Przyczyniły się ostatecznie do sprecyzowania języka teologicznego w pełnym tego słowa znaczeniu. W toku tych kontrowersji uzyskała też swój werbalny wyraz wiara w Bóstwo Ducha Świętego. Omówienie tego zagadnienia przekracza ramy niniejszego przedstawienia.

⁹²¹ Nie jest to termin używany w prawie rzymskim, ale przez Tertuliana, *Apologeticum*, 21,1, tłum. *Apologetyk*, s. 91.

mie. Euzebiusz z Cezarei przytoczył list do biskupa Jerozolimy na temat budowy bazyliki Grobu Pańskiego⁹²². W Betlejem i na Górze Oliwnej cesarz sponsorował przyozdobienie dwóch grot, tradycyjnie związanych z początkiem i końcem przebywania Zbawiciela na ziemi⁹²³. Konstantyn pamiętał też o potrzebujących i widząc dobrą organizację w tej materii w Kościele, wspomagał i podtrzymywał go darami pieniężnymi i żywnością, natomiast gminy według uznania prowadziły redystrybucję potrzebującym. Nie były to jedyne akty dobrej woli cesarza, wobec którego chrześcijanie czuli wdzięczność i w którym widzieli działanie *ręki Bożej*. Sam cesarz czuł się wykonawcą woli Boga⁹²⁴. Działania Konstantyna można oceniać jako dążące do uprzywilejowania chrześcijaństwa, ale trzeba pamiętać, że było to wkalkulowane w jego politykę jako władcy⁹²⁵. Miało to przełożenie na sytuację kapłanów sprawujących kult wobec Boga. Za czasów panowania tego cesarza, jak stwierdza Ewa Wipszycka, kapłani uzyskali niesamowity wprost przywilej – zostali zwolnieni z podatków płatnych od osób, jak i nieruchomości. Nie udało się tego utrzymać za panowania kolejnych cesarzy⁹²⁶. Innym przywilejem, już trwałym, było zwolnienie ze wszelkich *munera*, czyli obowiązku prac i ponoszenia kosztów na rzecz spraw publicznych⁹²⁷. W uzasadnieniu cesarz podawał, że nie chce odrywać tych, którzy służą Bogu, od spraw najważniejszych, czyli kultu⁹²⁸. Największą korzyścią dla chrześcijan była możliwość odwoływania się do sądów biskupich. Cesarz nadał hierarchii kościelnej przywilej *eopiskopalis audientia*. Na jego mocy biskupi prowadzili działania rozjemcze, a ich decyzja była tak rozstrzygająca jak wyrok sądowy i nie podlegała apelacji. Kolejnym przywilejem, który rozsądzał ówczesny system, była możliwość wyzwalania niewolników przez bi-

⁹²² Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 30-32, PG 20, [dalej: *De vita Constantini*]; *Życie Konstantyna*, tłum. Teresa Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków, WAM 2007, [dalej: *Życie Konstantyna*], s. 185-186.

⁹²³ Śmiało można powiedzieć, że Kościół otrzymał ogromne środki na budownictwo sakralne. Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 41, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 189.

⁹²⁴ Jakie były ku temu podstawy, omówimy w kolejnym paragrafie, por. s. 200 nn. niniejszej pracy.

⁹²⁵ Clive Staples Lewis podaje, że Konstantyn w 324 r. nalegał na poddanych, by przyjęli chrześcijaństwo, *Odrzucony obraz*, dz. cyt., s. 54.

⁹²⁶ W tej sytuacji nie wydaje się dziwny skokowy wzrost liczebności kleru. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 135.

⁹²⁷ *Munera* (l.mn. od *munus*), a w miastach greckich *leitourgiai* (leitourgia), czyli *liturgie* od *leitourgia*, oznaczały wszelkie obowiązki na rzecz państwa, których rozmiar i charakter zależały od posiadanego majątku. W czasach późnego antyku każdy był zobowiązany do ich świadczenia, ale rodzaj pracy był zależny od statusu i majątku. Mogły to być prace fizyczne w piekarniach państwowych czy przy robotach drogowych lub melioracyjnych albo inżynierskich dla wojska. Były też *munera* pełnione jako funkcje publiczne, przykładowo pobór podatku, konwojowanie transportów z żywnością czy organizowanie robót publicznych. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 135.

⁹²⁸ Cesarz stwarzał warunki według Dz 6,1-7, ale też chronił kapłanów przed urzędnikami Cesarstwa, por. *Codex Theodosianus*, 16, 5, 1, z 326 r. za: Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 135.

skupów w Kościele, czyli *manumissio in ecclesia*. Tę czynność można było wykonywać nawet w niedzielę, inne prace były zakazane, jako że wszystkim nakazano świętowanie niedzieli⁹²⁹. Tego typu uprzywilejowanie wyraźnie wpływało na poczucie wdzięczności dla Konstantyna ze strony biskupów i prezbiterów. Miał on u nich wielki kredyt zaufania, co widać było w trakcie synodów, w których uczestniczył i które zwoływał.

W literaturze czas przełomu konstantyńskiego jest różnie oceniany. Marian Banaszak podaje podstawowe ujęcia historii Kościoła zależne od światopoglądu. Należy je wziąć pod uwagę, ponieważ mimo odległości czasowej są odzwierciedleniem tego, z czym również w tamtych czasach borykała się wspólnota wiary wobec świata. Skrajny pogląd głosi, że Kościół wszedł na drogę służby cesarzy, stał się ich narzędziem i zapomniał o swojej roli w świecie i wobec świata. Jest to czysto negatywny obraz. Historyk od razu dodaje, że jest to zbyt skrajna ocena, ponieważ w tamtym okresie nie było jeszcze zjawiska zwanego później cesaropapizmem⁹³⁰. W jaki sposób chrześcijanie w czasie przełomu mogli postrzegać władzę cesarską i jaki to miało wpływ na włączenie $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\iota\omicron\varsigma$ do nicejskiego *Credo*, omówimy w dalszej części rozdziału. Warto jednak skonstatować, że wszelka władza, w tym pogańska, była w rozumieniu tamtych ludzi dana od Boga i chrześcijanie, nawet w czasie prześladowań, tego ujęcia rzeczywistości społecznej nie podważali (Rz 13,1). Uznawali, że władza pochodzi od Boga i dzięki Bożej opatrności panujący mogą mieć wpływ na realizację wiary. Jako przykład ze Starego Testamentu podawano działania perskiego władcy Cyrusa II Wielkiego, który pozwolił na odbudowę świątyni jerozolimskiej i przyczynił się do tego finansowo⁹³¹.

Warto przytoczyć oczywiste korzyści płynące z tolerancji religijnej wobec chrześcijan. Jak podaje Marian Banaszak, Kościół zyskał nieograniczone możliwości, jeśli chodzi o działalność misyjną, zarówno w Cesarstwie, jak i poza jego granicami, co nie do końca potrafił wykorzystać⁹³². Powróciła większa swoboda w budowie miejsc zgromadzeń, można było odzyskać zabrane po 303 roku kościoły lub odbudować zniszczone. Mogły powstawać budynki klasztorne i gmachy służące działalności społecznej i charytatywnej. Nie było obaw o księgi święte, naczynia i szaty liturgiczne. Szkoły katechetyczne mogły się przekształcić, rozszerzając swój program, i mogło powstać szkolnictwo, którego wzorem były później klasztory w Annies nad rzeką Irys. W teologii z nurtu apologetycznego można było wejść w apologijny w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, mógł się również dokonać taki rozwój teologii, że czas ten nazwano złotym okresem patrystyki, okresem teologii

⁹²⁹ Nie było wolno co siódmy dzień wykonywać prac i czynności urzędniczych. Wyjątkami były pilne prace w polu i wyzwalanie niewolników w Kościele. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 135-136.

⁹³⁰ Por. Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, dz. cyt., s. 129nn.

⁹³¹ Por. Marek Stępień, *Bliski Wschód*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 201-207.

⁹³² Miejski charakter chrześcijaństwa powodował brak zainteresowania christianizowaniem wsi. Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 167.

gnostyczno-mądrościowej⁹³³. W historii Kościoła uznaje się też negatywne skutki, które można było zaobserwować przy pastoralnym problemie wobec upadłych (*lapsi*). Zanik „naturalnej selekcji”, którą zapewniały prześladowania i trud bycia chrześcijaninem wobec braku społecznej akceptacji, już w czasie „małego pokoju” zwiększał liczbę chrześcijan, którzy nie mieli wystarczającej odwagi, by wytrwać w wierze. W czasie „wielkiego pokoju” pojawili się tacy, którzy chcieli być w Kościele ze względu na korzyści społeczne czy zawodowe oraz by zaskarbić sobie przychyłość władcy⁹³⁴. Część biskupów uzyskiwała łaski cesarskie i materialną pomoc, co przymuszało ich do postawy wdzięczności wobec elity rządzącej. Już w czasach Konstantyna pojawiła się tendencja do tego, by cesarz, który spełniał również funkcje religijne jako *pontifex maximus*, był nim dla Kościoła chrześcijańskiego. Konstantyn nie dał wielu powodów do niepokoju, jednak jego następcy podejmowali takie działania, które osłabiały Kościół, ponieważ chcieli go w pełni sobie podporządkować, co okazało się niekorzystne dla obu stron. Wyszło na jaw, że ułożenie owocnych i dobrych relacji jest zadaniem niezmiernie trudnym i wymagającym dialogu obu stron⁹³⁵.

Pontifex maximus i kult cesarski

Początki tolerancji władzy cesarskiej wobec Kościoła związane były z procesem *zdejmowania starej szaty* oraz działaniami władcy wobec wszystkich religii Imperium. Śmiało można powiedzieć, że losy Cesarstwa i wspólnoty chrześcijan spletały się siecią widzialnych i niewidzialnych odniesień, tych możliwych do rozpoznania i opisanego oraz tych, które można rozeznaczyć, wnikając głębiej niż w same opisy faktów. Trzeba patrzeć nie tylko na fakty, ale na ich owoce rozpoznane czasami po wielu latach⁹³⁶. W pierwszym rozdziale przedstawiliśmy teologiczną interpretację znaków w kontekście Augusta i Jezusa z Nazaretu. Joseph Ratzinger, kontemplując fakty i ich teologiczną interpretację, wskazywał na znaczenie archetypów w różnych wierzeniach i ich rolę w przekazach rzymskich oraz ewangelicznych. Splot losów Oktawiana w jego uzurpatorskich i boskich roszczeniach z wcielonym Synem Bożym, Jezusem Chrystusem można zauważyć również w losach tytułu *pontifex maximus*⁹³⁷. Oktawian August, skupiając wszelką władzę w swoich rękach, również tę religijną, sięgnął po ten tytuł. Natomiast w chrześci-

⁹³³ Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 32-36, 43-49.

⁹³⁴ Kanony 10-14 zgromadzenia w Nicei o takich występkach wspominają. Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 36-41.

⁹³⁵ Por. Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 121-122; Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 152-153.

⁹³⁶ Przykładem jest kontekst zaistnienia badanego pojęcia *ὁμοούσιος*, które dopiero po 30 latach wraz z *Credo nicejskim* wróciło do łask dzięki przemyśleniom Atanazego.

⁹³⁷ Chrześcijanie, przeciwstawiając się kultowi państwowemu, stawali w obronie wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa, które cesarze zawłaszczyli. Por. s. 87 nn. niniejszej pracy.

jaństwie najwyższym kapłanem jest Jezus Chrystus. W późniejszym czasie, od Leona Wielkiego, tytuł, ale nie funkcja *pontifex maximus*, był stosowany wobec papieży w inskrypcjach, na budynkach i monetach. Nigdy jednak nie był i nie jest to ich oficjalny tytuł⁹³⁸.

Pontifex maximus – dzieje

Prawa przekazu tradycji religijnych i państwowych są uniwersalne. Pomimo podejmowania przez cesarzy III i IV wieku prób sprowadzania tej funkcji do zwykłego urzędu, w tradycji rzymskiej pamiętano, że *pontifex maximus* jest funkcją starożytną i w sposób symboliczny łączącą w sobie działania polityczne i religijne starożytnego Rzymu już od czasów królewskich i republiki⁹³⁹. Tytuł ten był dla ówczesnego społeczeństwa wyrazem postaw i ucieleśnieniem tego, co w Rzymie najlepsze, zakorzenionych w wierzeniach i działaniach protoplastów, z których Rzymianie byli dumni. Tytuł ten, w tłumaczeniu z łaciny, oznacza najwyższego budowniczego mostów. Etymologia tego sformułowania ujmuje różne aspekty, od roli budowniczych w Rzymie, po rozumienie funkcji arcykapłana w Izraelu. Płaszczyzną wspólną tych dociekań jest przeświadczenie o roli *pontifexa* w łączeniu dwóch światów. W świecie śródziemnomorskim panowało przekonanie sformułowane wyraźnie przez Platona: *Jest rzeczą niemożliwą, żeby dwie rzeczy połączyły się bez trzeciej. Musi istnieć jakiś węzeł między nimi, żeby się zetknęły*⁹⁴⁰. Zasada ta jako niewypowiedziany paradygmat obowiązywała w relacji światów boskiego i ludzkiego. Bóg czy bogowie nie spotykali bezpośrednio człowieka. Musiał istnieć jakiś pośrednik, jakaś rzecz trzecia ich łącząca, czyli most. *Pontifex maximus* jako stojący nad wszystkimi kapłanami i kolegiami kapłańskimi był ostatnim zarządzającym ludzkim ogniwem i organizującym łączność między obu światami, i to tak, by zyskać przychylność i opiekę bogów. Wyrażało się to w przyjmowanym znaczeniu pojęcia *opatrność* (*providentia*, *πρόνοια*). Wiele monet, od Tyberiusza do Aleksandra Sewera, miało w swoim wizerunku Opatrność (*Providentia*), boską personifikację zdolności przewidywania i opieki. W III i IV wieku, a więc czasach, gdy granice państwa były zagrożone, łączyła się z powodzeniem dynastii i zwycięstwami militarnymi⁹⁴¹.

⁹³⁸ Przykładowo brama do garażu w Watykanie opatrzona jest inskrypcją: *Benedictus XVI Pont[ifex] Max[imus] Anno Domini MMV Pont[ificatus]I*. por. zdjęcie, dostępne w: https://en.wikipedia.org/wiki/Pontifex_Maximus#/media/File:Benedictus_XVI_pont_max_pontif_I.jpg [przeoglądane 01.12.15].

⁹³⁹ Syntetyczny opis funkcji *pontifexa*, por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 100-101.

⁹⁴⁰ Platon, *Timaios*, 31b-c, tłum. Władysław Witwicki dostępne w: <http://www.pistis.pl/biblioteka/Platon%20-%20Dialogi.pdf> [przeoglądane 21.01.16]; por. Clive Staples Lewis, *Odrzucony obraz*, dz. cyt., s. 51.

⁹⁴¹ Również stoicy uznawali pojęcie opatrności, a Cynceron uznał je za podstawę swej filozofii. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 114.

Zważywszy na mentalność ówczesnych ludzi, należy stwierdzić, że pełnienie funkcji *pontifexa maximusa* łączyło się z prestiżem i odpowiedzialnością, ponieważ dla Rzymian religia to nie doktryna czy związana z tym moralność, ale zespół zachowań kultycznych, których oczekiwanym wynikiem były potęga, zwycięstwa i dobrobyt⁹⁴². W czasach republiki kolegia kapłańskie były silnymi urzędami z obieralnymi stanowiskami, chroniły interesy państwa. Najsilniejsze było kolegium pontyfików (*pontifices*) ze swoim przewodniczącym, *najwyższym kapłanem*. Według tradycji i legend kolegium kapłanów, z *pontifexem maximusem* na czele, początki organizacyjne zawdzięcza jednemu z królów, Numie Pompiliuszowi (715-672 r. przed Chr.)⁹⁴³. Kapłani najwyższego kolegium strzegli kultu bogów Palatynu i Kwirynału, byli to kapłani *flamines maiores*, czyli kapłan Jowisza, Marsa, Kwiryna oraz Janusa, którego kapłan zwał się *rex sacrorum*. Już w czasach miasta-państwa funkcja najwyższego kapłana związana była z kultem Westy i przez to był on opiekunem westalek⁹⁴⁴. Kolegium kapłanów do czasów Oktawiana Augusta rozszerzało się⁹⁴⁵, ale przewodniczącym pontyfików zawsze był jeden, obieralny *pontifex maximus*. Do jego obowiązków należał nadzór nad czynnościami urzędowymi związanymi z kultem religijnym. Dodatkowo udzielał on rad w sprawach kultu, wskazywał bóstwa, do których w konkretnej potrzebie (*indigitamenta*) warto się zwrócić. Sprawował nadzór nad kalendarzem i związanymi z tym czynnościami urzędowymi i liturgicznymi państwa. Cyceron podał, że było to *de sacris credo, de votis, de feriis, de sepulchris*⁹⁴⁶. Do jego podstawowych obowiązków należało prowadzenie zapisków z tych zarządów urzędowych w myśl rzymskiego rozumienia religii, prawa i porządku⁹⁴⁷. Od strony organizacyjnej i politycznej była to funkcja znacząca i w rozgrywkach politycznych bardzo ważna. Wybrane do kolegiów kapłańskich osoby, pod przewodnictwem najwyższego kapłana, wspólnie zarządzały życiem religijnym miasta-państwa i te nominacje były dożywotnie. Rola polityczna kolegiów kapłańskich wyrażała się w orzekaniu dni urzędowych i zwoływaniu zgromadzeń. Decydowały one, jakie ofiary i jak należy składać, a bez tych ofiar nikt nie podejmował ważnych czynności państwowych, od ustaw po prowadzenie wojny. Kapłan zawsze składał ofiary z zakrytą głową, by nie zobaczyć *zlego* (*omen*), i przy dźwięku fletów, by zagłuszyć złe odgłosy.

⁹⁴² Jak bardzo okazało się to dla egzystencjalnych potrzeb niewystarczające, pokazuje wstęp do rozdziału drugiego, gdzie opisujemy niepokoje duchowe III w. Por. też Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 112.

⁹⁴³ Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 27, 33, 57; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 100.

⁹⁴⁴ Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 33.

⁹⁴⁵ Na początku było ich 6, potem 10, od czasów *lex ogulnia* [300 r. przed Chr.], czyli dopuszczenia plebejuszy do urzędów. Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 57; Henryk Pietras podaje też cytaty z Liwiusza, historyka Rzymu, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 100.

⁹⁴⁶ Cyceron, *De legibus* II, 47, dostępne w: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg2.shtml> [przeoglądane 06.12.15].

⁹⁴⁷ Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 33.

Pontifex maximus nie był kapłanem konkretnego bóstwa, tak jak ci, którzy byli wyznaczani i mianowani przez niego. Można powiedzieć, że był on „rzeczoznawcą i doradcą” w sprawach religijnych. Najwyżsi kapłani określali formuły ślubów, jak też w razie potrzeby z nich zwalniali⁹⁴⁸. Według rzymskiej mentalności sprawy religijne były nierozzerwalnie splecione ze sprawami publiczno-państwowymi. Jednym z ważniejszych zadań *pontifexa maximsa* było prowadzenie ksiąg: *annales maximi*. Były to tablice kalendarzowe, na których w okresie republiki zapisywano imiona konsulów, ważne i niezwykle zjawiska, takie jak zaćmienia Słońca czy Księżyca, ale też ceny zboża, wydarzenia z życia politycznego i religijnego. Takie działania podtrzymywały powszechną pamięć o tym, co najważniejsze. Cynceron podaje, że zapisywano te fakty na pobielonej tablicy (*tabula dealbata*), wystawianej na widok publiczny, a po roku wpisy te były utrwalane na bardziej trwałym nośniku, czyli papirusie, drewnianych tabliczkach z woskiem lub na metalowych tablicach z cienkiego brązu⁹⁴⁹. Około 120/130 roku przed narodzeniem Chrystusa zostały one wydane w osiemdziesięciu tomach z uzupełnieniami kolejnych pontyfików⁹⁵⁰. Dokonał tego Publius Mucius Scaevola⁹⁵¹. Rozwój historiografii zmieniał skalę i zasady zapisywanych wydarzeń, tak by nie było powtórzeń. Niezmienne w tej funkcji było to, że najwyższy kapłan stał na straży dwóch najważniejszych czynników państwa rzymskiego: kultu i normującego go prawa. Wpisywano do *annales maximi* święte formuły wszystkich religii⁹⁵². Z uwagi na to, że sprawujący tę funkcję kapłan był urzędnikiem, domagał się od wyznawców i kapłanów danej religii konkretnych zapisów dotyczących kultu oraz krótkiej formuły czy modlitwy zawierających istotę danych wierzeń. Konieczne było też podawanie informacji na temat czasu obchodów świąt na cześć bogów, by móc zorganizować życie polityczno-religijne całego Imperium lub poszczególnych prowincji.

Prawdziwa religia była dla Rzymian konkretna w swej formie zewnętrznej i można ją scharakteryzować prostym zdaniem: *ja Tobie coś daję i Ty też mi coś dajesz*, i to dawanie podlegało ustalonemu porządkowi. Rzymianie składali bóstwom daniny, ofiary, budowali świątynie i pilnowali ognia w świątyni Westy,

⁹⁴⁸ Por. tamże, s. 57-58.

⁹⁴⁹ Por. Cynceron, *De oratore*, t. II, 12, 52-53, Londyn, Cambridge Mass., Harvard University Press, William Heinemann Ltd., 1967, s. 236- 237, dostępne w: <http://archive.org/stream/cicerodeoratore01ciceuoft#page/n5/mode/2up> [przełądane 06.12.15]. *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, t. 1-2, red. Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, Warszawa, PWN 1986, s. 40-42.

⁹⁵⁰ Na temat wczesnej annalistyki w Rzymie, por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 956.

⁹⁵¹ Rozwój zawodowego dziejopisarstwa przyczynił się do zaniechania tej czynności przez niektórych pontyfików. Te materiały są bardzo cenne dla historyków. *Pontifex maximus* i inni annaliści byli strażnikami dziejów i ich religijnego odczytywania. Por. Maria Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, dz. cyt., s. 10-11; *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 40-42.

⁹⁵² Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 101-102.

a w zamian za to bogowie mieli być im przychylni. Wewnętrzne przekonania obywateli Rzymu nie podlegały weryfikacji ani nie było konieczności ich uzewnętrznienia. Jeżeli uczestniczyło się w oficjalnej liturgii według norm ściśle splecionych z życiem politycznym pod nadzorem najwyższego kapłana, nie było się uznawanym za wroga państwa czy ateistę⁹⁵³. Tradycyjne religie rzymskie oddziaływały na całe społeczeństwo w tym duchu i było to głęboko zakorzenione w świadomości ludu wywodzącego się od rolników z Półwyspu Apenińskiego. Taką politykę społeczno-religijną stosowano wobec podbitych ludów.

Trudno się dziwić, że walka o godność najwyższego kapłana przez wieki budziła wiele emocji i potężne rody zaciekle rywalizowały o zdobycie tej funkcji. Była ona dożywotnia i w tym stanie trwała aż do wybrania Oktawiana Augusta⁹⁵⁴. Zarezerwowaniu tego stanowiska dla władców przez Oktawiana sprzyjały wcześniejsze zabiegi jego adopcyjnego ojca, Juliusza Cezara, który dzięki sporym datkom albo przekupstwu, powszechnemu w jego czasach, w stosunkowo młodym wieku uzyskał tytuł najwyższego kapłana. Oktawian August jako reformator życia religijnego i publicznego zabiegał o ten tytuł według tych samych zasad, a po jego uzyskaniu przypisał go dziedzicznie władcom Imperium. Nie był to jedyny tytuł, o który się starał, wcześniej stał się członkiem wszystkich kolegiów religijnych. Po śmierci Lepidusa, ostatniego republikańskiego *pontifexa maximusa*, w 12 roku przed Chrystusem, Oktawian August zapoczątkował proces odsuwania kolegiów kapłańskich od wpływu na politykę, jak przekonuje Adam Ziółkowski, opisując działania tego cesarza: *Przed wszystkim jednak jedynowładztwo oznaczało pełną kontrolę władcy nad kontaktami z bogami. Gdy kandydatem na urząd czy wnioskodawcą ustawy był on sam lub jego protegowany, bogowie, tak jak ludzie, nie mogli zakłócać przebiegu komicjów*⁹⁵⁵. Cesarz jako jedyny władca miał pełną kontrolę nad kontaktami z bogami, działał w przekonaniu, że jego wola była poparta wolą bogów. Od czasów zmian dokonanych przez Oktawiana Augusta funkcja ta ulegała coraz większemu zeświecczeniu zgodnie z duchem tamtych czasów kontestujących wszelką dawną religijność⁹⁵⁶. Jak przekonuje Adam Ziółkowski: *Osobiście cesarz mógł być niedowiarkiem jak Nero, wyznawać determinizm astralny jak Tiberius [Tyberiusz], być jak Aurelianus [Aureliusz] entuzjastą kultu Niezwycięzonego Słońca, mógł wreszcie czcić starych rzymskich bogów jak Diocletianus [Dioklecjan] Jowisza i Herkulesa. Zawsze był to jednak osobisty kontakt między cesarzem a tym z bóstw tradycyjnego pantheonu, które uważał za swego patrona, podawany mieszkańcom imperium do wiadomości, nie do wierzenia i niemający wpływu na ich stosunek do władzy i ich życie religijne*⁹⁵⁷. Wierzenia i religijność władcy nie

⁹⁵³ Por. tamże, s. 104.

⁹⁵⁴ Por. Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 438.

⁹⁵⁵ Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 792.

⁹⁵⁶ Jest to wyrazem nurtu, któremu przeciwstawił się nowy duch epoki III w., szukający zbawienia i przebaczenia oraz dotknięcia tajemnicy. Por. s. 202-203 niniejszej pracy.

⁹⁵⁷ Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 900.

musiały być naśladowane przez jego poddanych. W czasach powszechnego kon-
testowania starych religii i zeświecczenia tytuł był przywoływany w celach odno-
wy religii państwowej. Każdy z cesarzy, który pragnął odnowienia starożytnych
ideałów rzymskich, do tego tytułu i związanej z nim funkcji się odwoływał⁹⁵⁸. Na-
stępcy adoptowanego syna Juliusza Cezara, Oktawiana Augusta, w zależności od
swoich celów politycznych, przywracali dawne uroczystości, budowali świątynie,
reorganizowali lub organizowali nowe kolegia kapłanów pogańskich, ważne funk-
cje przydzielali swoim zwolennikom lub tym, których chcieli zyskać dla siebie.
Sami kapłani mieli jednak ograniczone wpływy polityczne⁹⁵⁹.

Konstantyn jako pierwszy władca, pełniąc funkcję *pontifex maximus* w no-
wej sytuacji religijnej, również wykorzystywał ją w celach politycznych⁹⁶⁰. Jako
urzędnik Cesarstwa był dalej najwyższym kapłanem dla kultów pogańskich i pro-
pagował kult boga najwyższego *Sol Invictus*, przejęty od ojca, Konstancjusza
Chlorusa, który – zdaniem historyków – nauczył go tolerancji religijnej⁹⁶¹. Kon-
stantyn, nazywany chrześcijańskim władcą, nie tyle kontynuował kult cesarza, ile
wprowadzał wypracowaną przez Dioklecjana koncepcję władcy jako pośrednika
bogów⁹⁶². Był kulturowo zakorzeniony w tradycji rzymskiej i taką postawę przy-
jął wobec nowej zaakceptowanej religii, darząc Kościół swoistym protektoratem.
Jako władca pragnął Kościoła silnego organizacyjnie, gdyż taki służył jego ce-
sarskim celom umocnienia władzy i realizacji idei jedności, którą był owładnięty.
Dlatego też uznawał, że rozłąmy w Kościele są jego sprawą. Jego następcy, w tym
Konstancjusz, uważali, że religię chrześcijańską należy w ten sam sposób poddać
władzy najwyższego kapłana, podobnie jak inne kultury pogańskie. Cesarz stałby
wtedy w hierarchii wyżej niż zgromadzenie biskupów – następców apostołów
i ponad biskupem Rzymu⁹⁶³.

Szlachetna funkcja najwyższego kapłana uległa głębokim przemianom, gdy
poprzez działania Juliusza Cezara, a potem Oktawiana Augusta stała się narzędziem
walki o władzę i uzurpacją boskości. Filarami Imperium były wojsko i mocno roz-

⁹⁵⁸ Jednym z przejawów było wprowadzenie kultu cesarza jako personifikacji kultu Romy, a także funkcja najwyższego kapłana. Por. Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 32nn.

⁹⁵⁹ Racjonalizacja wiary pod koniec czasów republiki i zaczynające się wpływy kultów Wschodu oraz rodzący się duch epoki późnego antyku powodował odchodzenie od rzymskiego po-
liteizmu, o czym już wspominaliśmy we wprowadzeniach do poprzednich rozdziałów. Oktawian
August, jako przenikliwy władca, widział te zmiany i próbował temu się przeciwstawić, podobnie
jak jego następcy na tronie, poprzez wznawianie religii państwowej. Por. s. 37 nn. niniejszej pracy.

⁹⁶⁰ Szerzej na temat roli, jaką odegrał: por. s. 208 nn. niniejszej pracy.

⁹⁶¹ Por. Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 617.

⁹⁶² Hugo Rahner działania Konstantyna jako *pontifexa* ocenia negatywnie. Por. Hugo Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 53-62 oraz s. 195-196 niniejszej pracy.

⁹⁶³ Kościół prowadził ostrą polemikę, a niekiedy i walkę o własną religijną niezależność. Jako
przykład można podać trudne do pełnej interpretacji działania Atanazego, później biskupa Alek-
sandrii. Por. Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 122.

winięty aparat urzędniczy. Wierzenia cesarów, począwszy od Oktawiana Augusta, były ich prywatnymi, osobistymi sprawami i nie miały wpływu na życie polityczne⁹⁶⁴. Ustanowiciel pryncypatu, poprzez różne formy kultu, dbał jeszcze o parareligijną sankcję swej władzy. Jednak, jak przekonuje Adam Ziółkowski, akceptacja monarchii uczyniła ten wyraz władzy niepotrzebnym: *Odziedziczona po republice religia publiczna, której princeps był głową jako pontifex maximus, była czystym rytuałem, niczym więcej. Kult cesarski był tak wyprany z treści religijnej, że gdy chrześcijański cesarz Valens [Walens] dał jego prowincjonalnym arcykapłanom wstęp do senatu(!), o godność tę zaczęli ubiegać się chrześcijanie(!), co musiało wywołać protesty wyznawców kultów tradycyjnych, skoro arcykapłani, antypogański Theodosius [Teodozjusz] wydał edykt stanowiący, że tylko oni mogą go [funkcję pontifexa maximusa] sprawować(!!!)*⁹⁶⁵. Jak widać, zeświecczenie dawnych czyisto religijnych funkcji od czasów Augusta postępowało coraz bardziej. Dopiero wspomniany w cytacie Teodozjusz jaśniej dostrzegł sprzeczność wynikającą z pogańskiej tradycji i w 379 roku nie przyjął tytułu najwyższego kapłana. Nieco później Gracjan zrzekł się go i od tego czasu tytuł *pontifex maximus* nie przysługiwał cesarzom⁹⁶⁶. Jak widać, w konfrontacji z prawdziwą religią późniejsi cesarze, już chrześcijańscy, zrezygnowali z tej funkcji lub w ogóle jej nie przyjęli. Jednak, jak będziemy starali się wykazać, to właśnie ta zeświecczona funkcja, której korzenie sięgały początków religijnych na Półwyspie Apenińskim, odegrała niepoślednią rolę w czasie zgromadzenia biskupów w Nicei w 325 roku pod przewodnictwem cesarza Konstantyna, najwyższego kapłana⁹⁶⁷.

Boskość władcy w Imperium

Opisana funkcja z jednej strony była zeświecczona, ale z drugiej zachowała religijne odniesienia, ponieważ z upływem czasu zlała się niejako z pojęciem władzy cesarskiej, która dążyła do ubóstwienia⁹⁶⁸. W czasach antyku i późnego antyku obowiązywały dwa podstawowe typy religijnego sankcjonowania władzy. W pierwszym uznawano władcę za osobę należącą do obu światów, boskiego

⁹⁶⁴ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 900.

⁹⁶⁵ Tamże.

⁹⁶⁶ Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Kalendarium cesarstwa rzymskiego*, dz. cyt., s. 761; Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 621; Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 900.

⁹⁶⁷ Te wzajemne sploty oddziaływań i walki o władzę były tłem nie tylko wspomnianych czasów, ale też okresu walki z arianizmem aż do zgromadzenia biskupów w Konstantynopolu, w 381 r., kiedy cesarz zwołujący już nie miał tytułu *pontifex maximus*. Henryk Pietras przestrzega jednak: *Dla kompletności obrazu możemy zaraz zauważyć, że w praktyce rezygnacja z tytułu pontyfikata nie oznaczała – w przypadku cesarzy bizantyńskich – rezygnacji z jego kompetencji. Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 101.

⁹⁶⁸ Jeżeli nie zaznaczono inaczej, cały akapit opiera się na: Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 132-133.

i ludzkiego. Ten typ monarchy był dla chrześcijan oraz wyznawców judaizmu nie do zaakceptowania. Drugi model to uznanie, że władca jako człowiek jest powołany przez bogów do rządzenia i tylko on ma z nimi wyjątkowe relacje. Od jego działań zależy powodzenie poddanych i całego państwa. Od czasów Cezara do Dioklecjana w różnych odmianach zachowywany był pierwszy model. Cezar łączył często swój kult z kultem uznanego bóstwa, a składane ofiary nie były dla niego, ale dla bóstwa i w jego intencji. Nie zwracano się raczej do władców z modlitewnymi prośbami, jakby podświadomie wiedząc, że nie mogą ich spełnić. Władca był ziemskim przejawem bóstwa, a po śmierci był przyjmowany w poczet bogów⁹⁶⁹. Drugi model władzy cesarskiej wiązał się z reformami religijnymi Dioklecjana i z pewnymi dopowiedzeniami i redukcjami był już możliwy do zaakceptowania przez wyznawców religii monoteistycznych. Władca, według tego cesarza, powinien być uznawanym za wybrańca, przedstawiciela i realizatora woli najwyższego bóstwa rzymskiego panteonu. Z tego względu Dioklecjan przybrał tytuł *Jovius*, który miał symbolizować jego związek z Jowiszem Największym i Najlepszym⁹⁷⁰. W duchu tej idei tworzone wizerunki, bito monety, na których postać cesarza nie była wobec bóstw umniejszona. Propaganda cesarska przedstawiała władcę jako ucieleśnienie wszelkich cnót i zalet, które zaczerpnięto z dzieł filozofów, szczególnie stoików, podobnie jak to zrobili chrześcijanie w propagowaniu cnót kardynalnych. Sprawdzianem łask i przychylności bóstw było powodzenie władcy, szczególnie militarne. W tej materii Dioklecjan odnosił wiele sukcesów, dając swoim poddanym nadzieję powrotu *pax Romana*. Tym samym legitymizował swoje roszczenia do bycia pośrednikiem bogów. Z tego też tytułu otaczała go aura *sacrum* i zgodnie z ówczesnymi przekonaniem to, co go dotyczyło, było święte⁹⁷¹. Z tego zrodził się ceremoniał, który należał tylko do władcy. Dłonie podających mu jakiegokolwiek rzeczy były owinięte w welon, by nie skalać ludzkim dotykiem tego, co boskie, nie tylko kłękano, ale i padano przed nim na twarz w czasie posłuchań, a gdy występował publicznie, zawsze znajdował się nad nim rozpięty baldachim, by wymienić te objawy czci, które chrześcijanin dnia dzisiejszego rozpozna w liturgii Kościoła katolickiego i obrzędów Wschodu⁹⁷². Badający dzieje starożytnego Rzymu stwierdzają, że cesarz Konstantyn jako *pontifex maximus* uznał siebie za

⁹⁶⁹ W pierwszej części opisaliśmy pierwsze takie działania Oktawiana Augusta wobec jego adopcyjnego ojca Juliusza Cezara. Por. s. 37 nn. niniejszej pracy.

⁹⁷⁰ Niższy władca Maksymian przybrał tytuł *Herculis*, czyli związany z Herkulesem, który w toku przemian religijnych nie był już tylko herosem, ale popularnym i poważanym bóstwem. W propagandzie Imperium był to wyraźny sygnał, że tak jak Herkules działał dla Jowisza, tak Maksymian będzie współpracował w wykonywaniu woli bogów z Dioklecjanem. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 133.

⁹⁷¹ Święte było dosłownie wszystko: kancelarie pałacowe, pilnująca go gwardia, pomieszczenia cesarskie łącznie z sypialnią, edykty i inne postanowienia. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 133.

⁹⁷² Por. tamże.

wybrańca chrześcijańskiego Boga i pośrednika między Bogiem a ludźmi. W tym duchu przekształcił ideę religijną swojego poprzednika Dioklecjana⁹⁷³. Według Aleksandra Krawczuka i Hugo Rahnera, Konstantyn czuł się do końca życia najwyższym kapłanem również starych religii. Ustanawiał nowe kolegia kapłańskie i pozwalał budować świątynie ku czci swego rodu. Miała to być oficjalna religia państwowa dla tych, którzy nie byli chrześcijanami. Jego pogrzeb odbył się według mieszanych zasad pochówku cesarzy pogańskich i nowych chrześcijańskich obrzędów, odprawianych przez biskupów⁹⁷⁴.

Ostatnim zmiennym akordem wokół cesarza – pośrednika bogów pogańskich oraz funkcji najwyższego kapłana – były działania Juliana, nazwanego później Apostatą. Jego panowanie wykracza poza okres omawiany w niniejszej pracy, ale trzeba o nim wspomnieć jako o ostatnim przejawie cesarskiego kultu. Wychowywany był, mówiąc w skrócie, po chrześcijańsku, jednak bardziej zafascynowany był tym, co uważał za kulturę helleńską⁹⁷⁵. Spędził nawet trzy miesiące w Atenach w tym samym czasie, co Bazyl i Grzegorz z Nazjanzu⁹⁷⁶. Był inteligentny, znał historię i widział, że prześladowania niewiele pomagają w przywróceniu kultu dawnych bogów. Dlatego próbował pokonać przeciwnika metodami, które zapewniły mu sukces. Utworzył Kościół pogański, który naśladował struktury organizacyjne Kościoła chrześcijan, ponieważ były mu one najlepiej znane⁹⁷⁷. Sam, jako *pontifex maximus* kolegów kapłanów kultów pogańskich, stał się bezdyskusyjną głową tej religii. Dzięki stworzonej przez siebie doktrynie usiłował zjednoczyć w wierze intelektualistów i pospólstwo⁹⁷⁸. Wprowadzone szykany nie zyskały mu jednak poparcia. Przykładowo uznał, że o Homerze nie mogą uczyć nauczyciele chrześcijańscy, ponieważ nie wyznają religii, w której powstały największe dzieła kultury helleńskiej. Dla ludzi żyjących tym dziedzictwem jak powietrzem była to wyjątkowo podła szykana, uważały tak nawet niektóre osoby z otoczenia cesarza Juliana⁹⁷⁹. Cesarz w swojej reformie życia religijnego nawiązywał do wierzeń, które

⁹⁷³ Maria Jaczynowska, *Rzym*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 617-618. Por. s. 196 niniejszej pracy.

⁹⁷⁴ Por. David Hunt, *The Successors of Constantine*, w: *The Cambridge Ancient History: The Late Empire, A.D. 337-425*, red. Averil Cameron, Peter Garnsey, t. XIII, Cambridge University Press 1998, s. 1-2.

⁹⁷⁵ Stwierdzenie: *tym co uważał*, jest tu bardzo ważne, ponieważ późniejsi propagatorzy tej kultury w opozycji do chrześcijaństwa tego kontekstu nie zauważają. Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 976-977.

⁹⁷⁶ Z danych faktograficznych trudno wysnuć wniosek, by się w jakikolwiek sposób zaprzyjaźnili. Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 643-645.

⁹⁷⁷ Juliana Apostatę oświeceniowie i późniejsze nurty zafascynowane filozofią i historią klasyczną przedstawiają w uwspółcześiony sposób. Natomiast Clive Staples Lewis stwierdza: *Dla nowoczesnego oka (i nosa) Julian Apostata o długich paznokciach i gęsto zamieszkaną brodzie, mógłby wydawać się bardzo podobny do nie umytego mnicha z pustyni egipskiej. Odrzucony obraz*, dz. cyt., s. 55.

⁹⁷⁸ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 898.

⁹⁷⁹ Por. tamże, s. 960.

nie pozostawiły po sobie żadnych teologicznych traktatów. To mity były nośnikami treści teologicznych, jednak nie istniała jednolita ich wykładnia. Julian próbował nawet stworzyć spójny system teologiczny i według Henryka Pietrasa jest to przejaw jego chrześcijańskiego wychowania⁹⁸⁰. Tak więc to, z czym chciał walczyć, wpływało na jego poczynania, a ponieważ działał jako *pontifex maximus*, coraz mniej możliwa była chrystianizacja tego tytułu i funkcji. Stały się elementem *starej szaty*, którą należało zdjąć. Działania Juliana ujawniły poważne niebezpieczeństwo. W omawianym przez nas okresie panowania cesarza Konstantyna ludzkie próby uzurpowania sobie boskiej władzy zostały opanowane i jego interpretacja władzy jako pośrednika pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie, była w tamtym czasie akceptowalna.

KONSTANTYN JAKO WŁADCA WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

W przekazywanej tradycji historycznej, szczególnie chrześcijańskiej, Konstantyn jest tym, który zwołał sobór w Nicei, pierwszy sobór powszechny, żeby przeciwdziałać herezji ariańskiej. Sprawa jest powszechnie znana z podręczników i encyklopedii. Streszcza je Henryk Pietras w dziele będącym opracowaniem źródeł dotyczących tego wydarzenia, konkluduje jednak, że są poważne przesłanki, by ten pogląd uległ rewizji⁹⁸¹. Jego książka jest owocem około piętnastoletnich wnikliwych badań, autor przytacza w niej tekst grecki i – jeśli taki istnieje – to i łaciński, oraz tłumaczenia dokumentów, które są świadectwami działań organizacyjnych i dysput teologicznych pozwalających doprecyzować sposoby mówienia o tajemnicach wiary. W niniejszym paragrafie przedstawimy wpływ cesarza na kształtowanie się relacji Kościół–państwo, co pozwoli zarysować szerokie tło przyjęcia przez biskupów terminu *ὁμοούσιος* podczas obrad w Nicei. Z tego względu konieczne jest przedstawienie wcześniejszego kontekstu i danych historycznych związanych z odniesieniami Konstantyna do nowej dla niego religii. Przeprowadzimy analizę, odwołując się do odkryć historycznych i teologicznych Henryka Pietrasa oraz sądów historycznych Ewy Wipszyckiej jako idei kierujących, poddając pod osąd czytelników wprowadzaną hipotezę, że główną przyczyną zwołania zgromadzenia w 325 roku nie była herezja ariańska, a pragnienie uświetnienia dwudziestolecia panowania Konstantyna. Na tym etapie przedłożenia będziemy się posługiwać sformułowaniem „synod” lub „zgromadzenie” w Nicei, by nie narzucać interpretacji analizowanych źródeł. Niejako mentalnie cofniemy się do czasu, gdy trudne sprawy kościelne rozstrzygały synody lub korespondencja episkopalna, co w poprzednim rozdziale ukazaliśmy na przykładzie tak zwanego sporu dwóch Dionizych.

⁹⁸⁰ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 109.

⁹⁸¹ Przedstawimy te zagadnienia przy omawianiu kontekstu zwołania zgromadzenia w Nicei. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 7-10.

Organizacja państwa

Konstantyn jako władca Imperium Romanum łączył w jednej osobie funkcje pośrednika bogów – a po 312 roku pośrednika Boga – oraz najwyższego kapłana. Głębsza analiza tego faktu pozwala zauważyć, że były one splotem wielu wpływów czysto ziemskich oraz nadprzyrodzonych. Tych drugich w interpretacji teologicznej nie możemy pominąć, ale też trzeba przywoływać je ostrożnie, pamiętając o autorytecie wiary całego Kościoła. Możemy powiedzieć, że ze względów metodycznych wyodrębniamy interpretację opartą na badaniach historyków i niejako dodajemy interpretację teologiczną, pamiętając, że są to sprawy rozróżnialne i nierozdzielne. Dlatego postawiliśmy tezę, że trzeba uznać udział Konstantyna zarówno w redagowaniu *Credo* w Nicei, jak i w ustalaniu spraw porządkowych kultu, czyli daty świąt Wielkanocy, albo przynajmniej znaczny wpływ tego cesarza na wspomniane prace. Kontekst tamtych decyzji nie był ówczesnie jedynie religijny, nawet gdy chodzi tylko o hierarchiczny i instytucjonalny wyraz Kościoła. Cesarz, choć inaczej niż biskupi, czuł się pośrednikiem Boga i osobą odpowiedzialną za Jego Kościół. Natomiast ze względów politycznych oraz ekonomicznych potrzebował spokoju religijnego w państwie⁹⁸². Jednak żeby go realizować w szerokiej skali i w konkretnych sprawach, z czysto organizacyjnego punktu widzenia potrzebował od chrześcijan dwóch rzeczy: kalendarza świąt i czegoś nadającego się jako wpis do ksiąg *annales maximi*, co wiązało się z jego funkcją *pontifexa maximusa*. Pierwsze przyczyniło się do zaangażowania cesarza w spór o datę Wielkanocy, drugie do sformułowania symbolu wiary, czyli biskupiego *Credo nicejskiego*.

Konstantyn był bardzo dobrym organizatorem, podobnie jak Oktawian August położył fundamenty pod dalsze jeszcze tysiącletnie trwanie państwa⁹⁸³. Kontynuując działania Dioklecjana, doprowadził do rozdzielania władzy cywilnej od władzy wojskowej. Zreorganizował armię, zwiększając jej liczebność. Jako władca podporządkowywał sobie rzeczywistość, a nie dostosowywał się do niej, nawet przez niepotrzebne okrucieństwo⁹⁸⁴. W związku z ogromem pracy i odpowiedzialności

⁹⁸² Henri Bourgeois daje pośrednie świadectwo w kontekście sakramentologii, że wpływy polityczne na życie Kościoła były znaczące: *Możemy wreszcie stwierdzić wpływ kultury na sakramentologię, jeśli zauważymy, że pewna liczba odpowiedzialnych za politykę (na przykład Konstantyn, Karol Wielki) odgrywała niebagatelną rolę nie tylko w zwoływaniu soborów, ale i dlatego że domagali się unifikacji praktyk*. Henri Bourgeois, *Świadectwo dawnego Kościoła: ekonomia sakramentalna*, w: *Znaki zbawienia, Historia dogmatów*, t. 3, dz. cyt., s. 47.

⁹⁸³ Dzięki reformom Konstantyna ostatecznie ukształtował się dominat jako forma ustroju politycznego i społeczno-ekonomicznego. Por. Maria Jaczynowska, *Rzym, w: Historia starożytna*, dz. cyt., s. 608.

⁹⁸⁴ Chodzi przykładowo o śmierć w 326 roku jego pierworodnego syna Kryspusa, oskarżonego o próbę uwiedzenia macochy Fausty. Matką Kryspusa była Minerwina. Później przyszła kolej na Faustę, żonę Konstantyna, gdy intryga, prawdopodobnie za sprawą Heleny, matki Konstantyna, się wydała. Już w tamtych czasach mówiono, że cesarz splamił się morderstwami w rodzinie tak jak Neron. Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 574; Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna*, s. 47-49.

oraz licznymi intrygami wśród najbliższych spory wśród chrześcijan, a szczególnie niuanse dotyczące wyrazu doktryny wiary, nie były mu na rękę. Konstantyn nie był teologiem ani też nie miał, typowego dla ludzi Wschodu, wycucia mistyczno-filozoficznego, choć zapewne był obeznany z religiami misteryjnymi⁹⁸⁵. Wychowany był w tradycji rzymskiej. Analizując sposób organizacji rządów i walk w czasach jego panowania, można dostrzec, że władca ten odczuwał potrzebę porządku, który wyrażał wiekową prawniczą tradycję Rzymu, poczynawszy od czasów republiki. Jego zmysł administracyjny domagał się, by to, co mogło być zorganizowane i zapisane, takim było. Jego działania służyły osiągnięciu jedności religijnej Imperium i jak twierdzą niektórzy historycy, był owładnięty ideą jedności Imperium ze sobą jako jedynym władcą⁹⁸⁶. Konstantyn wobec religii chrześcijańskiej wzorował się na relacji Augusta do innych religii. Jako *pontifex maximus* był odpowiedzialny za odpowiednie wpisy świętych formuł w *annales maximi* oraz oficjalne czynności kultyczne każdej z religii akceptowanych w Cesarstwie⁹⁸⁷, a że obowiązki traktował poważnie, co potwierdzają historycy, brakowało mu odpowiedniego wpisu takiej świętej formuły dotyczącej religii chrześcijańskiej⁹⁸⁸. Podsumowując, można śmiało powtórzyć słowa Henryka Pietrasa charakteryzujące działania cesarza: *Ortopraksja jest dla niego [Konstantyna] w oczywisty sposób ważniejsza niż ortodoksja. Ortopraksję [bowiem] [...] można zaprowadzić, do ortodoksji trzeba przekonać*⁹⁸⁹. Konstantyn rządził, nie przekonywał⁹⁹⁰. W pewnym sensie zadziwiająca była dążność tego władcy, kontynuującego sukcesy militarne i organizacyjne Dioklecjana, do przyjmowania chrześcijańskich wzorców w sprawach religijnych. To, z czym walczył abdykujący cesarz, zostaje wprzęgnięte przez nowego władcę w realizację celów imperialnych. Natomiast według Ewy Wipszyckiej jedność Kościoła i jej demonstracja były potrzebne Konstantynowi ze względów religijnych, a nie gospodarczo-politycznych⁹⁹¹. W tym czasie państwo rzymskie stało się ponownie

⁹⁸⁵ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 108.

⁹⁸⁶ Henryk Pietras stwierdza: *Z punktu widzenia tradycyjnych religii rzymskich najważniejsze były te dwa czynniki właśnie: kult i normujące go prawa. Na tym w pojęciu Rzymian polegała prawdziwa religia*. Por. *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 104.

⁹⁸⁷ Hugo Rahner stwierdza: *Konstantyn czuł się zupełnie jak dawny Pontifex Maximus i jak cesarz ustanowiony wolą Bożą, aby był widzialnym organem ziemskim Bóstwa, jego monarchia jest doczesnym obrazem jedynego, najwyższego Boga, Boga uniwersalnego, najpierw Heliosa, a potem Boga chrześcijańskiego, którego zbawczy znak widzi w słońcu: Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 55-56.

⁹⁸⁸ Można wspomnieć, że ze względu na pluralizm wyrazu wiary chrześcijaństwo miało tylko jedną obowiązującą modlitwę, *Ojciec nasz* i nie czuło potrzeby jakiegokolwiek unifikacji. Szerzej por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 101, 128-129.

⁹⁸⁹ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 104.

⁹⁹⁰ Widać to wybitnie w historii jego relacji z Hozjuszem, który z wyznaczonej misji na Wschód w 324 i 325 r. nie z własnej winy się nie wywiązał. Po zebraniu w Nicei zniknął z otoczenia cesarza. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 136-137.

⁹⁹¹ Ewa Wipszycka stwierdza, że Cesarstwo miało jeszcze dwa pokolenia pomyślności i nie należało go zbyt szybko kłaść do grobu. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 146.

potęgą odstrasżającą wrogów na granicach. Patrząc na Konstantina okiem historyka, widać, że tymi samymi metodami prowadził zdecydowaną politykę przez cały czas sprawowania władzy, a główne nurty nie ulegały zmianie⁹⁹².

Zanim zwołano zgromadzenie w Nicei, cesarz walczył o jedynowładztwo w Imperium. Miało to wpływ na jego stosunek do katolików i donatystów, który naznaczony był pragnieniem bycia chrześcijańskim władcą oraz ideą zachowania jedności za wszelką cenę⁹⁹³. Wojna z Licyniuszem w propagandzie cesarskiej była ukazywana jako walka z pogaństwem⁹⁹⁴, a otwartość Konstantina na wysłuchiwanie argumentów stron odwołujących się do cesarza zależała od wizerunku, jaki chciał zyskać. Agitacja cesarska mogła wiele zdziałać, ale tylko wtedy, gdy zyskiwała poparcie w lokalnych społecznościach. W innym przypadku władcy byli po prostu bezsilni. Nie mieli środków społecznego przekazu, by z centrum bezpośrednio oddziaływać na świadomość i przekonania obywateli na prowincji. Tam wiele zależało od urzędników i wpływowych obywateli⁹⁹⁵. Zarówno w sprawie donatystów, jak i później herezji ariańskiej czy schizmy melicjańskiej, działały te same mechanizmy społeczne, częściowo już opisane w poprzednich rozdziałach. Z tego względu warto choćby w skrócie przedstawić reakcje Konstantina na trudne sprawy Kościoła, który musiał się otrząsnąć z traumy prześladowań, tak by można było wyławić fakty z panegiryku Euzebiusza z Cezarei napisanego krótko po śmierci cesarza⁹⁹⁶.

Sprawa donatystów

Po 312 roku Konstantin zwoływał synody biskupów w Rzymie (313) i w Arles (314) w sprawie donatystów⁹⁹⁷. Chodziło o sprawę ważności sakramentów udzielanych przez biskupów, którzy wydali święte księgi lub w inny sposób zaparli się

⁹⁹² Por. apologetyczne ujęcie teologa Hugo Rahnera, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 53-62 oraz Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 153-154.

⁹⁹³ Por. Hugo Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 60.

⁹⁹⁴ Euzebiusz z Cezarei podaje, że Licyniusz nie pozwalał zwoływać synodów tak jak Konstantin. Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 1, 51, tłum. *Życie Konstantina*, s. 128-129.

⁹⁹⁵ W Cyrcie donatyści opanowali bazylikę wybudowaną przez Konstantina, a sprzyjał on katolikom. Cesarz był bezsilny, musiał wybudować drugą. Około 336 r. Donatus zgromadził w Kartaginie więcej biskupów niż Konstantin w Nicei. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 142.

⁹⁹⁶ Dzieło Euzebiusza jest w pełnym tego słowa znaczeniu wyrazem wdzięczności dla władcy, który na to sobie zasłużył. Już teraz możemy powiedzieć, że zachował umiar i respekt wobec kolegium biskupów. Szanował ich postanowienia, służąc pomocą prawną, ekonomiczną i wojskową. Ewa Wipszycka w eseju o relacjach Kościoła i władzy cesarskiej z dużą wnikliwością dociera do możliwej interpretacji postaw ludzi tamtych czasów. W przedstawianym akapicie przytoczony został jej tok myślenia poparty najnowszymi badaniami historycznymi. Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 134-155.

⁹⁹⁷ Por. *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 62-62*.

wiary w czasie ostatnich prześladowań i potem tego żalowali. Wokół Donata, następcy nieprawnie wybranego Majoryna, skupili się ci chrześcijanie, dla których czystość szafarzy była sprawą dominującą⁹⁹⁸. W Afryce do tych spraw podchodzono bardzo poważnie, o czym świadczy historia Tertuliana i spory Stefana z Cyprianem, które budziły wiele emocji. Kościół afrykański był bardzo wrażliwy na niedoskonałość kleru. Po 312 roku sprawy były jednak trudniejsze, ponieważ przed ostatnimi prześladowaniami, w czasie „małego pokoju”, Kościół się wzbogacił nie tylko o sprzęty liturgiczne, ale i o zapasy żywności. W takiej sytuacji trudniej było wytrwać wobec zagrożenia utraty majątków⁹⁹⁹. Konstantyn zaangażował się w spór i miał już precedens, gdy w Kościele antiocheńskim sprzeczano się o dom biskupi. Paweł z Samosaty nie chciał go opuścić. Praworządność prześladowanych chrześcijan nie wykluczała ingerencji państwa w sprawy majątkowe. Skierowano pozew do Aureliana, o czym już wspominaliśmy, który stwierdził, że własność należy do tych, którzy byli w komunii z biskupem Rzymu, a był to III wiek. W świadomości mieszkańców Cesarstwa władca był ostatecznym rozjemcą i każdy chciał go mieć po swojej stronie.

Jeśli chodzi o spór Cecyliana z donatystami, sprawa jest bardzo trudna do odтворzenia, ale śmiało można powiedzieć, że obie strony nie przebierały w środkach, by przekonać do swoich racji. Odbyto trzy synody uniewinniające Cecyliana. Zaciętość donatystów miała poparcie wśród gmin, zdaniem których, popierany przez cesarza biskup łączył się w sprawowaniu swej posługi z rzymskimi najeźdźcami. Przed każdym z synodów donatystom udawało się przekonać cesarza, że mają poważne dowody, by wznowić postępowanie. Konstantyn wysłuchiwał racji obu stron. Cecylian i Donatus wraz ze świętą byli wzywani przed oblicze władcy. W 316 roku zapadł trzeci wyrok uniewinniający Cecyliana. Wielu historyków odnajduje tu wpływ Hozjusza z Kordoby, który pilnował, by nie wygrali schizmatycy¹⁰⁰⁰. Po trzeciej decyzji Konstantyn włączył się w to w sposób administracyjny. Już wówczas widział siebie jako *biskupa zewnętrznego*, czyli tego, który zbrojnym ramieniem wykonuje postanowienia synodu¹⁰⁰¹. Zarządził konfiskatę kościołów donatystów, zdjął przywilej zwolnienia od *munera*. Wspierane przez zwolenników Cecyliana wojsko wykonało wyroki, w wyniku czego zginęło kilku donatystów, w tym dwóch biskupów małych miast, podczas gdy innych znacznie szerszy skazano na wygnanie. Jak przekonuje Ewa Wipszycka, Konstantyn zapewne wiedział o wszystkich niedociągnięciach, fałszywych świadkach i podrobionych dokumen-

⁹⁹⁸ Ewa Wipszycka nakreśla szerszą historyczną perspektywę sporu w eseju *Cesarz a Kościół*, por. *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 139-145 oraz Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 35-38.

⁹⁹⁹ Były nawet takie sytuacje, gdy biskup oddawał księgi święte, byle zostawiono mu dobra materialne.

¹⁰⁰⁰ Por. Augustyn Eckmann, *Hozjusz z Kordoby*, EKat, t. 6, kol. 1261; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 102.

¹⁰⁰¹ Por. s. 214-215 niniejszej pracy.

tach, musiał jednak podejmować decyzje na podstawie tego, co mu przedstawiono, i *wyказał wiele gotowości rzetelnego poznania prawdy*¹⁰⁰². Niestety, Konstantyn nie był konsekwentny w swych działaniach wobec katolików. Przygotowując się do walki z Licyniuszem, nie chciał być postrzegany jako prześladowca chrześcijan. Donatyści byli przecież chrześcijanami, choć nie pozostawali w komunii z biskupem Rzymu. W 321 roku odwołał represje i donatyzm odrodził się ze zdwojoną siłą¹⁰⁰³. W niektórych miastach jego kler był tak silny, że urzędnicy zostali zmuszeni do nałożenia *munera* na kler katolicki. Cesarz interweniował, ale wielokrotnie pozostawał bezsilny¹⁰⁰⁴.

Jak widać, Kościół i chrześcijaństwo były dla Konstantyna ważne, ale nie na tyle, by przyćmiły jego cele polityczne. Z drugiej strony jego rzymska świadomość nie pozwalała zapomnieć o tym, że warunkiem potęgi Cesarstwa są zjednoczone siły ludzkie i boskie. Wysiłki sprawnej administracji i zdyscyplinowanej armii są zwykłymi działaniami, ale muszą być poparte siłą, którą daje państwu Bóg, dlatego podzielony kler i wierni nie sprzyjają wielkości Imperium Romanum¹⁰⁰⁵. To przeświadczenie leżało u podstaw działań władcy, który chciał jedności, choćby wymuszonej, co ukazało się wyraźniej na zjeździe biskupów w Nicei¹⁰⁰⁶. Na tle jego aktywności po 312 roku w Afryce¹⁰⁰⁷ łatwiej będzie ustalić, w jakim stopniu Konstantyn mógł się przyczynić do przyjęcia niebiblijnego słowa, wobec sprzeciwu wszystkich orygenistów i ataków zwolenników Ariusza, oraz jakie były tego konsekwencje, szczególnie po jego śmierci. Z przedstawionych faktów wyłania się postać, która w realizacji celów szuka wszelkich możliwych sposobów ich osiągnięcia.

*

Podsumowując wpływ Konstantyna na rozkwit chrześcijaństwa, trzeba podkreślić, że dzięki ogłoszeniu edyktów tolerancyjnych Imperium znalazło się w nowej sytuacji. Konstantyn, po 312 roku tylko sprzyjający chrześcijanom, pod koniec swojego życia stał się wyznawcą religii całkowicie przeciwstawnej pogaństwu. Religii wymagającej, ale i otwartej dla wszystkich, którzy chcą uznać Jezusa Chrystusa za Syna

¹⁰⁰² Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 145.

¹⁰⁰³ Donatyzm był długo obecny w Afryce, mimo bardzo poważnych ekonomicznych restrykcji. Zniknął wraz z całym Kościołem dopiero po zajęciu tych ziem przez Arabów. Był wielkim zmartwieniem Augustyna z Hippony, por. Gerald O'Collins, Edward G. Farrugia, *Donatyzm*, dostępne w: <http://www.opoka.org.pl/slownik/ltk/donatyzm.html> [przełgądane 01.05.13].

¹⁰⁰⁴ Pełniejszą analizę wraz z cytowaniami, zob. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 142-145.

¹⁰⁰⁵ Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 36-37.

¹⁰⁰⁶ Hugo Rahner w stylu negatywnej apologetyki przedstawia te działania Konstantyna, por. *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 58-62.

¹⁰⁰⁷ O uczestniczeniu w synodach jeszcze przed sprawą w Afryce wspomina Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 1, 44-45, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 125.

Bożego zgodnie z regułą chrzcielną i zerwą z kultem pogańskich bożków, magią i wiarą w fatum¹⁰⁰⁸. W tym sensie chrześcijaństwo było religią ekskluzywistyczną. Poparcie cesarza Konstantyna, pełniącego funkcję *pontifexa maximusa*, dla chrześcijan radykalnie zmieniło sytuację. Nie oznaczało tylko ogłoszenia zmiany boskiego patrona, lecz stało się przykładem do naśladowania, szczególnie wobec sukcesów politycznych tego władcy. Pan świata i strażnik tradycji, jak o sobie myślał Konstantyn i reszta cesarstwa o nim, stał się wyznawcą religii praktycznie już społecznie akceptowanej. Wschód w dużym stopniu był chrześcijański, ale dla łacińskiego Zachodu i dla ludzi gloryfikujących się barbarzyńców było to potwierdzenie, że Bóg chrześcijan jest mocny i zwycięski. Po tak zwanym *edykcie mediolańskim* dynamika nawróceń na Zachodzie zwiększyła się wobec postępów religii na Wschodzie. Barbarzyńcy przyjmowali chrześcijaństwo, by wejść w granice Imperium, co było dla nich pewną koniecznością wobec naporu nowych ludów napływających z głębi euroazjatyckiego kontynentu. Przykład cesarza, szczególnie po ostatnich prześladowaniach, pozwalał ludziom żyjącym w kulturze helleńskiej *zdyć starą szatę* i stać się, nie bez trudu, chrześcijanami¹⁰⁰⁹.

Kontekst zwołania zgromadzenia w Nicei

Po edyktach i umowach tolerancyjnych ze strony chrześcijańskiej nie podniosły się głosy wyrażające sprzeciw wobec funkcji *pontifexa maximusa*¹⁰¹⁰. Konstantyn był wychwalany jako wyzwoliciel prawdziwej religii, bez problemów uznany za władcę z Bożej łaski, traktowany jako gwarant dobra ludu, *salus populi*. Otwartość chrześcijan wobec Cesarstwa została potwierdzona, ponieważ ludzie byli przeświadczeni o tym, że Bóg opatrnościowo mu sprzyja ze względu na modlitwy do Niego i oddawany Mu kult¹⁰¹¹. Konstantyn jako cesarz zrezygnował z kultu władcy, a wobec chrześcijaństwa świadomie czuł się *episkopem*, biskupem powszechnym i bardzo trudno z perspektywy dnia dzisiejszego ustalić, jakie były w jego mniemaniu relacje między funkcją domu greckiego a uwzniośloną i uświęconą rolą w Kościele. Faktem jest, że widział siebie jako biskupa w sprawach zewnętrznych¹⁰¹². Konstantyn czuł się w pełni odpowiedzialny za umożliwienie chrześcijanom działalności i sprawowanie przez nich kultu, w 321

¹⁰⁰⁸ Ten ostatni warunek był i jest najtrudniejszy, na co wskazuje popularność horoskopów i odwoływanie się do przepowiadaczy przyszłości, również w czasach dzisiejszych.

¹⁰⁰⁹ Zob. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 900-901.

¹⁰¹⁰ Jak wykazaliśmy wyżej, w przyszłości z funkcji tej zrezygnowano, ale to dopiero po wyczerpaniu się zadania *budowniczego mostów*.

¹⁰¹¹ Por. Basil Studer, *Sytuacja Kościoła*, w: *Historia teologii*, s. 329-330.

¹⁰¹² Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 4, 24, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 221-222; Komentarz na ten temat por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 96; Teresa Wnętrzak, przyp. 9 w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 221-222.

roku ustanowił niedzielę dniem wolnym od pracy¹⁰¹³. Potwierdzeniem tego przekonania może być rozłożenie akcentów przy podawaniu zadań stojących przed cezarzem przez Euzebiusza Cezarei, gdy wymienia on problemy kościelne. Wspominając o sporze Ariusza z Aleksandrem i o schizmie melicjańskiej, poświęcił temu kilka zdań, natomiast jako *najcięższą chorobę* przytoczył brak jednej daty świąt Wielkanocy i omówił problem w całym rozdziale¹⁰¹⁴. Już wcześniej wykazaliśmy, że w mentalności obywatela Rzymu ujednolicony i kontrolowany rytuał i kult był wyrazem jedności państwa i opieki bogów. Ta świadomość nie mogła się zmienić w ciągu kilku lat od zaprzestania prześladowań. Konkludując, warto podkreślić, że Konstantyn sprawował nadzór nad Kościołem i nikt tego nie negował. Był *pontifexem maximusem* i widział siebie jako zarządzającego dobrami Kościoła *na zewnątrz*¹⁰¹⁵. Sprawy wiary należały do biskupów z sukcesją apostołską, a on stwarzał warunki materialne dla ich działalności, dokładnie tak jak opisany u Ksenofonta ἐπίσκοπος, zarządzający majątkiem według praw ekonomiki¹⁰¹⁶.

Konstantyn na szeroką skalę pragnął obchodzić swoje dwudziestolecie rządów. Po pokonaniu Licyniusza jako władca miał powody do radości i był przekonany o opiece bogów i Boga. Problem jego wiary i wierzeń pozostaje jeszcze w sferze badań nauk do tego uprawnionych. Nas interesuje sposób sprawowania funkcji najwyższego kapłana, który możemy zrekonstruować na podstawie faktów i ich interpretacji. W tym celu spróbujemy, analizując list Konstantyna do Ariusza i Aleksandra¹⁰¹⁷, wyłowić ten aspekt jego pojmowania władzy religijnej, jako że najwyraźniej to on przyczynił się do osobistej interwencji cesarza w *Credo*. Henryk Pietras w materiałach dotyczących synodu w Nicei poddaje ten list szczegółowej analizie źródłowej, by wykazać, że cesarz raczej bagatelizował spór doktrynalny, a kierował uwagę w stronę rozłamów, aby im przeciwdziałać. Zdaniem wspomnianego badacza, cesarz chciał na początek swoich *vicennaliów* w lipcu 325 roku przedstawić się jako władca popierający chrześcijaństwo, które jest silne jednomyślnością. Poniósł już porażkę z donatystami, którzy byli utrapieniem jeszcze wiele lat później dla św. Augustyna. Konstantyn od osób pracujących w swojej kancelarii wiedział, że w Egipcie biskup Aleksander miał nie tylko problem ze swoim prezbiterem Ariuszem, ale cierniem w oku była jeszcze schizma

¹⁰¹³ Ułożył nawet modlitwę dla chrześcijańskich żołnierzy w legionach i zarządził, by mieli czas na Eucharystię. Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 4, 18nn., tłum. *Życie Konstantyna*, s. 218nn.; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 123-124; por. *Codex Justinianus*, III, 12, 2, dostępne w: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex3.shtml> [przeglądane 21.01.16].

¹⁰¹⁴ Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 5, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 171, por. też Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 96-97.

¹⁰¹⁵ Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 1, 42; 4, 24, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 125, 221; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 96; Teresa Wnętrzak, przyp. 9, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 221-222.

¹⁰¹⁶ Por. s. 162 niniejszej pracy.

¹⁰¹⁷ Pełny tekst zamieścił Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 2, 64-72, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 163-167.

melicjańska. Przyjmujemy założenie Henryka Pietrasa, że Konstantyn napisał list jako *pontifex maximus*, i postaramy się, na ile to możliwe, oddać jego sposób myślenia i argumentacji. Człowiek z dnia na dzień się nie zmienia, więc można uznać, że w czasie zgromadzenia w Nicei podstawy działań cesarza były takie same i stanowiły kontynuację jego decyzji podjętych na wcześniejszych synodach w sprawie donatystów. Teresa Wnętrzak na podstawie dzieła Euzebiusza z Cezarei szerzej analizuje relacje Konstantyna do Kościoła. Euzebiusz identyfikował Cesarstwo z Kościołem, więc w jego konstrukcji portretu władcy cesarz jest jego zwierzchnikiem. Da się nawet wyłowić schemat Ojciec–Logos–cesarz, a ten ostatni jest *wikariuszem Boga*¹⁰¹⁸. Biskupi mają władzę w Kościele, ale on miał władzę biskupią nad Kościołem. Działał też we wszystkich trzech obszarach władzy: posługiwania, nauczania i kierowania. Nie był biskupem konsekrowanym, ale miał prawo ingerować w kult. Euzebiusz z Cezarei w *De vita Constantini* przedstawił go jako władcę, który własnym przykładem naucza i głosi chrześcijaństwo. Sprawy legislacyjne powierzał urzędnikom i biskupom w zależności od kompetencji. W czasie synodów biskupich miał prawo i obowiązek wykonywać swoją władzę legislacyjną i w ten sposób kierować Kościołem. Takie było przekonanie jemu współczesnych. Prawnicze umysły Rzymu, jak to opisuje Euzebiusz, pod wpływem myśli chrześcijańskiej uznawały cesarza za jedynego prawodawcę na ziemi, tak jak jedynym prawodawcą w niebie jest Logos. W kreślonym idealnym portrecie cesarz ustanawiał prawa chrześcijańskie, wyrównywał straty poniesione w czasie prześladowań. Z natury rzeczy był postawiony wyżej od biskupów, ale się nie wywyższał¹⁰¹⁹. Co dla naszego toku rozumowania ważne – pełnił funkcję arbitra w sporach między biskupami, a było ich niemało¹⁰²⁰. Zapewne sprawą do końca nierozstrzygniętą pozostanie, na ile ta panegiryczna wizja była odbiciem rzeczywistych przekonań Konstantyna, jednak podczas analizy procesu wchodzenia chrześcijaństwa w nowe realia te wizje autora mogą być przydatne. Trzeba jednak ciągle pamiętać, że nie był to jedyny nurt duchowy. Równolegle rozwijał się ten, o którym śmiało można powiedzieć, że uratował istnienie Kościoła, a którego rozwój został opisany na przykładzie życia kilku pokoleń rodziny kapadockiej. W tym nurcie działał Aleksander z Aleksandrii i jego zwolennicy oraz Hozjusz z Kordoby. Potrafili mimo niewykształconej jeszcze terminologii teologicznej wyczuć niebezpieczeństwo

¹⁰¹⁸ To określenie znajdujemy w mowie pochwalnej Euzebiusza z Cezarei *De laudibus Constantini*, X, 4-5, PG 20, na trzydziestolecie panowania Konstantyna. Jak widać, Euzebiusz daje polityczno-teologiczne uzasadnienie cesaropapizmu, z którym Kościół musiał się zmierzyć, by bronić swej niezależności, szczególnie trudna była walka między pierwszymi soborami z racji cesarzy sprzyjających arianizmowi. Por. Marian Banaszak, *Historia kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 132.

¹⁰¹⁹ Jak pisze Euzebiusz, o czym już wspomiano, jest *biskupem powszechnym* i *wikariuszem Boga*.

¹⁰²⁰ Biskupi otrzymali władzę sądowniczą, więc nad nimi był tylko cesarz. Por. s. 197-198 niniejszej pracy.

kryjące się w poglądach Ariusza i w zbyt intensywnym dążeniu Konstancyntyna do sprawowania władzy religijnej.

Wracając do działań cesarza, stwierdzamy, że przed zgromadzeniem w Nicei miał dwóch poważnych doradców chrześcijańskich: biskupa Kordoby Hozjusza i biskupa Nikomedii Euzebiusza¹⁰²¹. Możemy powiedzieć, że słuchał głosów Wschodu i Zachodu, a jak wielka to była trudność, pokazaliśmy na przykładzie sporu dwóch Dionizych. To nie znaczy, że dokładnie rozumiał niuanse teologiczne, zważywszy, że ten drugi Euzebiusz był zwolennikiem nauki ariańskiej, a nawet, jak przekonuje Teresa Wnętrzak, istnieje podejrzenie, że obaj Euzebiusze umówili się co do tego, by postanowień cesarza dotyczących terminu ὁμοούσιος w przyszłości nie respektować, a nawet im się przeciwstawiać¹⁰²². Co prawda po nieudanej misji Hozjusza w Egipcie nie ma o nim już wiele wzmianek, a nawet do końca nie wiadomo, czy był aktywny w Nicei w 325 roku, ale o życiu Konstancyntyna pisał Euzebiusz w pewnym sensie jako jego adwersarz, o relacjach zaś Hozjusza z Euzebiuszem z Nikomedii niczego nie wiadomo¹⁰²³. O sile zaufania cesarza do Hozjusza przed zgromadzeniem w Nicei świadczy powierzona mu misja na Wschód z listem do Aleksandra i Ariusza¹⁰²⁴. Według Henryka Pietrasa był to list, który miał więcej adresatów, stąd wniosek, że Konstancyntyn zajmował się nie tylko problemem rodzącego się arianizmu, lecz była to jedna z wielu spraw administracyjnych „do załatwienia”, np. mógł to być list okólny *pontifexa*¹⁰²⁵. Do takiego wniosku uprawniają słowa użyte przez Konstancyntyna: θρησκευίας νόμος, czyli że Konstancyntyn nie widział jakościowej różnicy między chrześcijaństwem i religiami pogańskimi, pragnął zaprowadzić porządek, a nie przekonywać do ortodoksji, której nie rozumiał i śmiało można powiedzieć, nie czuł potrzeby rozumienia¹⁰²⁶. Właściwe wydaje się przypomnienie, że w tle były zbliżające się obchody dwudziestolecia jego panowania, już teraz jako jedynowładcy. List można traktować jako wyraz pragnienia zajęcia stanowiska wobec swarliwych biskupów Wschodu, którzy nie zwracając uwagi na jego majestat, wszczynali dyskusje o słowa. Jednak nie z takimi sprawami dawał sobie radę¹⁰²⁷. Był nawet zdziwiony, że o coś takiego można toczyć spory. Jak podaje Henryk Pietras, nie było to tylko stanowisko cesarza. Po ujawn-

¹⁰²¹ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 110.

¹⁰²² Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstancyntyna*, s. 53.

¹⁰²³ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 111.

¹⁰²⁴ List zamieszczony w: Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 2, 62- 72, tłum. *Życie Konstancyntyna*, s. 163-167.

¹⁰²⁵ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 103.

¹⁰²⁶ Por. tamże, s. 104.

¹⁰²⁷ Pewnego rodzaju pieniactwo i kłótniowość zapewne były obecne, świadczy o tym podana przez Sokratesa informacja o spaleniu wszelkich biskupich petycji na zgromadzeniu w Nicei. Nawet jeżeli tak nie było dosłownie, to świadczy o chęci zaangażowania przychylnego chrześcijaństwu cesarza w najdrobniejsze spory administracyjne i doktrynalne. Por. Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiae*, I, 8, tłum. *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 79; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 141, 143.

nieniu „wojny epistolarnej”¹⁰²⁸ prowadzonej szybko i krótko przed synodem powszechnym powstawały nawet burleski na ich temat, a że Rzymianie uwielbiali ten rodzaj rozrywki, atmosfera niezrozumienia tylko się rozszerzała¹⁰²⁹. Świadczą o tym wydarzenia po synodzie w Nicei i po śmierci Konstantyna. Henryk Pietras przekonuje, że z tonu listu wynika, iż cesarz dawał do zrozumienia, że przyczyna sporu jest błaha, a teoretyczne rozważania nie powinny prowadzić do niezgody i podziałów¹⁰³⁰. Z drugiej strony spory te określał jako o wiele cięższą *διχοστασία* w stosunku do wcześniejszych z donatystami. Z uwagi na znaną wówczas i akceptowaną retoryczną przesadę trudno jest zrekonstruować jego prawdziwe poglądy. Z listu wynika, że Konstantyn chciał spór zażegnać, ale go nie rozumiał, mimo że miał dwóch biskupów doradców¹⁰³¹. Stwierdził: *Lecz jeszcze głębiej się zastanówmy i z większą uwagą zbadajmy to, co powiedziałem; zobaczmy, czy to jest dobre, że z powodu waszego sporu o błahą i głupią różnicę słów bracia stają naprzeciw siebie jako wrogowie i że czcigodny synod został rozdarty profanującym podziałem z powodu was, którzy kłóciecie się z sobą o sprawę tak trywialną i zupełnie niepotrzebną*¹⁰³². W kilku miejscach listu wyczuwalny jest ten sam ton. Nie wydaje się, by ktoś wyrażający tego typu opinię i przekonanie, że sprawę sam załatwi przez Hozjusza, tylko z tego powodu zwoływał synod. Konstantyn używał argumentów jako władca i „wikariusz Boga”: *Pozwólcie, abym ja, który jestem służą Wszechmocnego, z pomocą Jego Opatrzności doprowadził to zadanie do pomyślnego rezultatu, bym przez moje przemowy, moją służbę i gorliwość w upomnieniach przywiódł was, Jego lud, do zespolenia i jedności zgromadzenia*¹⁰³³. Konstantyn przekonywał mocą swojego autorytetu, a nie argumentów, i stawiał się ponad biskupami. Stosował też możliwe w tej sytuacji formy nacisku, ale jak wspomniano, w tego typu sprawach był bezsilny wobec uporu adwersarzy. Nie opowiedział się po żadnej ze stron sporu, a prosił z naciskiem, by nie było kłótni, które przystoją pospólstwu, a nie stanowi kapłańskiemu. W swoim przekonaniu Konstantyn jako *pontifex maximus* pragnął zgody w podległym mu kolegium kapłanów. A jeżeli to spór o słowa, to dzięki dialektyce, tak można go było rozwiązać, jak to robią szkoły filozoficzne.

¹⁰²⁸ Aleksander i Ariusz pośpiesznie szukali zwolenników dla swojej postawy i poglądów przed już zaplanowanym zjazdem w Nicei. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 38-94.

¹⁰²⁹ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 105.

¹⁰³⁰ Por też Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 146-147.

¹⁰³¹ Henryk Pietras formułuje wątpliwości co do wpływu tych doradców na Konstantyna. Nie można założyć, by dwaj biskupi bagatelizowali spór, co wynika z treści listu Konstantyna. Można uznać zapewne, że Konstantyn wraził w nim swoje przekonania. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 110-111.

¹⁰³² Synod w tym cytacie oznacza cały Kościół, a nie jakieś konkretne zgromadzenie. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 2,71, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 166; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 112.

¹⁰³³ Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 2,71, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 166; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 113.

Tych opinii nie mógł podzielać biskup Aleksandrii, który wypowiedzi Konstancy-
na uważał za pyszałkowane i bezbożne¹⁰³⁴.

Jak wiadomo, niezdolność do zrozumienia znaczenia słów wyrażających wia-
rę nie spowoduje ustania zacieklých sporów. Cesarska wola i zabiegi Hozjusza nie
powstrzymały szerzącej się herezji, mimo ustalenia w Antiochii pierwszego *Credo*
o wydzwiku antyariańskim. Warto jeszcze wspomnieć, że Sokrates Scholastyk,
który pisał swoją historię, gdy już w pełni uznawano antyariański charakter soboru
w Nicei, nie przytoczył początku listu Konstancyntyna do Aleksandra i Ariusza. Roz-
począł cytowanie od punktu 69., według numeracji w *Życiu Konstancyntyna*, słowa-
mi z listu: *Zrozumiałem, że zaistnienie obecnego zatargu takie miało pochodzenie
i początek*, co w domyśle przedstawiło cesarza jako bardzo dobrze zaznajomione-
go z kontrowersją, a co w kontekście całości wydarzeń nie miało miejsca. Jednak
Sokrates dla uczciwości zaznaczył, że całość listu jest u Euzebiusza¹⁰³⁵.

Zaproszenia na *vicennalia*

Po pokonaniu Licyniusza w 324 roku Konstancyntyn stał się jedynym władcą
Rzymu. Mógł uznać, że Bóg dalej mu sprzyja i ufność, jaką pokładał w bisku-
pach, którzy mają „jakiś dostęp do Jego woli”, go nie zawiodła¹⁰³⁶. Postanowił
więc uczcić zarówno zwycięstwo, jak i oddać szacunek tym, którzy modlitwami go
w tym wspierali. Taki przebieg wydarzeń sugeruje Henryk Pietras w swojej
książce o soborze w Nicei¹⁰³⁷. Podkreśla, że potrzeba było kilkudziesięciu lat
rozeznania, aby sobór uznany w tradycji Kościoła za antyariański w świado-
mości wspólnoty wyraźnie zaistniał jako taki¹⁰³⁸. Nie na darmo przedstawia-
my proces „dochodzenia do słowa” na tle tradycji i Tradycji. Załączki przełomu
i interpretacji kryją się w zwyczajnych wydarzeniach, które później często
nabierają cech legendarnych, w dobrym tego słowa znaczeniu. Ich przekaz nie
był działaniem racjonalnych naukowców, ale ludzi wiary we wspólnocie od-
biorców objawienia, która przez uwznioślenie faktów pragnęła przekazać tre-
ści praktycznie niemożliwe do uchwycenia czy wyrażenia w analitycznym uję-
ciu, która sięga głębiej niż zjawiskowość, ponieważ wsparta działaniem Ducha

¹⁰³⁴ Warto nadmienić, że to w jemu podległych diecezjach coraz silniej rozwijał się ruch mo-
nastyczny, z którego siłę do walki o prawdę czerpał jego następca na stolicy w Egipcie, a potem
ojcowie kapadoccy. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 77.

¹⁰³⁵ Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiae*, I, 7, tłum. *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 71-72;
Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 106-107.

¹⁰³⁶ Ewa Wipszycka przytacza zdanie z listu Konstancyntyna: [...] *ponieważ oddaję prawdziwą
cześć Bogu, wszędzie panuje pokój*; była to w pewnym sensie jego *idée fixe*, por. *Kościół w świecie
późnego antyku*, dz. cyt., s. 145-146.

¹⁰³⁷ Jak sam stwierdzał, jest to efekt ponaddziesięcioletnich poszukiwań i współpracy z Ar-
kadiuszem Baronem.

¹⁰³⁸ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 21-23.

Świętego odczytuje w prawdzie sens swoich dziejów¹⁰³⁹. Zdanie sobie sprawy z historiozbawczych relacji możliwe jest z perspektywy czasowej i wymaga akceptacji wiernych prowadzonych przez biskupa, czyli dzieje się to w obszarze *sensus fidelium*¹⁰⁴⁰. Niemniej jednak teologia fundamentalna, stojąc w progu „gmachu nauk teologicznych”, powinna szukać związków przekazu wiary i kultury ludzi danych czasów oraz opisywać i odkrywać fakty, a także ich późniejszą, czytelną dla wspólnoty interpretację kulturową i religijną, szczególnie tę, która ostatecznie przyczyniła się do obrony wiary, ponieważ tym, który odpowiada na Boże słowo, jest zawsze indywidualny człowiek ze swoją historią.

Przechodzimy do apogeum naszych rozważań, czyli ostatecznego przyjęcia niebiblijnego słowa ὁμοούσιος w chrześcijańskim nicejskim *Credo*. Nie było to wyznanie wiary chrzcielne czy dla katechumenów ani modlitewne *credo*. Przedstawimy interpretację faktów, które podaje Henryk Pietras w odniesieniu do roli Konstantyna na synodzie. Ponieważ wątek ariański miał niewielki wpływ na zwołanie biskupów do Nicei, wspomnimy tę kontrowersję o tyle, o ile będzie to konieczne, pamiętając, że podstawowe zagadnienia są szczegółowo opracowane i znane z podręczników oraz monografii, podanych również przez Pietrasa¹⁰⁴¹. Poprzez teologiczną interpretację podkreślimy, że powstała reguła wiary, którą Joseph Ratzinger określił jako „biskupie wyznanie wiary”, a chrześcijaństwo w konfrontacji z kulturą Rzymu obroniło biblijną prawdę, że Jezus Chrystus jest Synem Boga, ponieważ tak mówi Pismo. Trzeba też skonstatować, że mimo iż zgromadzenie biskupów szybko przyjęło zawarte w *Credo* słowo ὁμοούσιος, to trzeba było czekać ponad trzydzieści lat, aby rozpoczęła się kolejna walka o jego teologiczną akceptację¹⁰⁴². Zostało odrzucone, już nie potępione, ale wspólnota wiary wówczas uznała je za bezużyteczne i dzięki temu, jak pisze Joseph Ratzinger, po kilkudziesięciu latach mogło zostać dopuszczone, nie wbrew tej historii potępienia i odrzucenia, ale właśnie dlatego. Nasza analiza podprowadzi historię słowa ὁμοούσιος

¹⁰³⁹ Przez tak zwane przedstawianie faktów nie dociera się do istoty rzeczy i tym bardziej nie jest możliwa teologiczna interpretacja w wierze. Na temat *faktów* i ich interpretacji porównaj ujęcie Gerharda Lohfinka w: *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, Poznań, W drodze 2006, s. 5-7.

¹⁰⁴⁰ *Sensus fidelium*, w: Gerald O'Collins, Edward G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/sloownik/ltk/sensus_fidei.html# [przeglądane 01.05.13].

¹⁰⁴¹ Henryk Pietras szczegółowo analizuje źródła opisujące początek tej herezji. Są one też przedstawione we wstępie do dzieł Atanazego. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 9-137; Atanazy Wielki, *De decretis*, tłum. *O dekretach* oraz *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, dz. cyt., s. 78-90*.

¹⁰⁴² Ta walka była możliwa, ponieważ rozwinęła się duchowość, dzięki której później ojcowie kapadoccy w pełni wyrazili obronę wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Dzieje tej walki należą do historii dogmatu i teologii dogmatycznej. Wykraczają one poza zamierzoną problematykę tej pracy, trzeba jednak pamiętać o środowisku rodzenia się teologii, co zostało opracowane w cz. II. Por. s. 127 nn. niniejszej pracy.

do momentu przyjęcia go przez ojców zgromadzenia niejako pod przymusem; do momentu uznania tego pojęcia za potrzebne do kompromisu, ale jeszcze niepotrzebnego wspólnocie zgromadzonych biskupów¹⁰⁴³.

Na koniec tego paragrafu trzeba dodać małą dygresję, która nada właściwy kierunek reinterpretacji faktów historycznych i teologicznych. Henryk Pietras przypomina, że bezpośrednio po 325 roku nie nazywano spotkań biskupich w Nicei i potem Konstantynopolu, aż do Efezu, soborami powszechnymi. Omawiając czasy początków IV wieku, trzeba pamiętać, że jest to nomenklatura przyjmowana po 431 roku, czyli po spotkaniu biskupów w Efezie, a i tak dotyczyła ona tylko wschodniego chrześcijaństwa. Zachód dopiero w 519 roku uznał niektóre spotkania biskupów za synody powszechne, czyli sobory¹⁰⁴⁴. Biskupi i teolodzy okresu kształtowania się zakresów znaczeniowych kluczowego dla naszych analiz pojęcia nie mieli świadomości, że uczestniczą w „soborach powszechnych” w naszym rozumieniu, ale byli świadomi działań w ramach Kościoła jednego i powszechnego oraz opartego na sukcesji apostołowej¹⁰⁴⁵. Konstantyn zwołał biskupów, aby uczcić początki obchodów swoich dwudziestu lat panowania. Jednak biskupi mieli świadomość, że to spotkanie nawiązuje do wcześniejszych tak zwanych synodów, które lokalnie były zwoływane dla załatwiania ważnych dla Kościoła spraw, od duchowych po dyscyplinarno-administracyjne. Takie synody odbywały się w III wieku i na początku IV. Powszechny synod w Nicei był ich kontynuacją, ale też elementem propagandy ukazującej cesarza jako chrześcijańskiego władcę, choć on sam jeszcze chrztu nie przyjął. Jest to więc pierwszy powód, dla którego nie należy przypisywać Konstantynowi i zgromadzonym z nim biskupom intencji niezgodnych ze świadomością ludzi tamtych czasów.

Powstaje więc oczywiste pytanie, co to było za spotkanie. Jako podstawowe źródło informacji o omawianym synodzie przyjmujemy za Henrykiem Pietrasem dzieło Euzebiusza z Cezarei *De vita Constantini* napisane krótko po śmierci cesarza¹⁰⁴⁶, czyli kiedy żyli jeszcze uczestnicy tego wydarzenia i mogli zweryfiko-

¹⁰⁴³ Historia posoborowa tego słowa, by ją w pełni przeanalizować, domaga się wątku werbalizacji obrony Bóstwa Ducha Świętego. Bez wykazania drogi i historii $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ Ducha i potem wprowadzenia pojęcia $\acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\rho\epsilon\upsilon\omega$ analiza byłby niepełna, a to przekracza ramy tej pracy. Na temat rozwoju wiary w Ducha Świętego i roli terminu $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 191-203nn.

¹⁰⁴⁴ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski*, dz. cyt., s. 180-190, 215.

¹⁰⁴⁵ W jaki sposób ta świadomość w teologii przedrefleksyjnej, obrazowej, nieuczzonej się rozwijała i trwała nieprzerwanie w Kościele, przedstawiliśmy w poprzednich rozdziałach pracy, tak by ukazać ciągly przekaz i interpretację wiary od czasów poapostolskich po Sobór w Nicei, a dzięki historii rodziny kapadockiej aż po Sobór w Konstantynopolu.

¹⁰⁴⁶ Dalsze źródła, w których zostało zapisane *Credo nicejskie*, to: Atanazy, *De decretis* oraz list *Epistula ad Iovianum*, (PG 26, tenże, *List do Jowiana*, tłum. pol. Agnieszka Caba, *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, oprac. i tłum. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2006, s. 257-259*) dalej Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica*, Sozomena, Euzebiusza z Cezarei w tłumaczeniu Rufina oraz dzieła Teodoretę i Filostorgiusza. U tych historyków zachowało

wać informacje autora. Dzieło to jest przede wszystkim panegirycznym i pośmiertną idealizacją oraz portretem nieskazitelnego władcy zredagowanym w duchu tamtej epoki¹⁰⁴⁷. Zawiera fakty historyczne, których interpretacja podporządkowana jest teologii politycznej przez autora uprawianej, czyli jest to wizja teologiczna i religijna polityki oraz wizja polityczna religii. Celem utworu *Życie Konstantyna* nie było historyczne, ale właśnie teologiczne uzasadnienie systemu politycznego i ideologii cesarskiej¹⁰⁴⁸. Dlatego trudno się dziwić, że Konstantyn jest przedstawiony jako władca mający nieustannie za główny cel opiekę i protektorat nad nową religią¹⁰⁴⁹. Tymczasem, jak wykazaliśmy na przykładzie sprawy schizmy w Afryce, nie zawsze tak było i w każdej z kolejnych kontrowersji w łonie Kościoła sytuacja się powtarzała. Trzeba podkreślić, że Konstantyn bardziej angażował się w schizmy, ponieważ one jasno i wyraźnie przeczyły jego pragnieniu jedności i pokoju wewnątrz granic. Jednakże mimo ewentualnych starań jego biskupów doradców, Hozjusza i Euzebiusza z Nikomedii, nie potrafił, a może i nie chciał rozumieć teologicznych niuansów, tym bardziej że greka była dla niego, jak dla Dionizego Rzymskiego, językiem wyuczonym. Mając w pamięci te uwagi i ciągłość tradycji przedstawionej w poprzednich rozdziałach, podamy wyniki badań Henryka Pietrasa i Arkadiusza Barona na temat charakteru spotkania w Nicei i przyczyn, dla których głos Konstantyna mógł być aż tak ważny w Kościele.

W swoich dociekaniach polski jezuita oddaje wielki szacunek pracy Manlia Simonettiego i odnotowuje jego wpływ na rzesze uczniów kontynuujących te poglądy¹⁰⁵⁰. Dotychczas powszechnie przyjmowana była spójna koncepcja włoskiego profesora, poparta wiekami tradycji opartej na dziełach Sokratesa oraz Sozomena, dotycząca początków arianizmu oraz zwołania biskupów w Nicei. Takie teorie są ważnym elementem pracy historyków i innych naukowców, w tym teologów. Jednak są one ważne i obowiązujące do czasu, aż ktoś wykaże, że choćby jeden drob-

się nicejskie wyznanie wiary oraz listy: cesarza do całego Kościoła i do Kościoła Aleksandrii, *List Konstantyna Wielkiego do Kościołów*, tekst grecki i tłum. pol. Teresa Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 202-207 oraz w: *Życie Konstantyna*, s. 177-180 dalej list ojców synodalnych do Kościoła Aleksandrii, *List synodu w Nicei do Egipcjan*, tekst grecki i polski *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 21, 46-54.

¹⁰⁴⁷ Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 60.

¹⁰⁴⁸ Por. Teresa Wnętrzak, *Życie Konstantyna*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 59-89.

¹⁰⁴⁹ Teresa Wnętrzak opisuje szerzej kierujące idee teologii politycznej Euzebiusza z Cezarei, który uzasadnia, że cesarz chrześcijański jest zwierzchnikiem Kościoła, „wikariuszem Boga” i *biskupem powszechnym*, o czym pisze w księdze IV, 24 (*De vita Constantini*, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 221nn.), również w przypisie jest opis dyskusji wokół słowa ἐπίσκοπος, czy rozumieć je jako nadzorca (greckie znaczenie), czy jako biskup (chrześcijańskie znaczenie); ponieważ chrześcijaństwo przejęło istniejącą terminologię, sprawa jest trudna do rozstrzygnięcia. Por. *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 62-89; Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 154.

¹⁰⁵⁰ Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, *Studia ephemeridis Augustinianum*, Institutum patristicum Augustinianum 1975.

ny element nie mógł zaistnieć¹⁰⁵¹. Wtedy cała konstrukcja wymaga przepracowania i przemyślenia. Interpretacja faktów Simonettiego wzbudziła wątpliwości Henryka Pietrasa, który bardziej interdyscyplinarnie rozpatrywał to zagadnienie. Jego wątpliwości zrodziły się pod wpływem lektury dotyczącej możliwości żeglowania po Morzu Śródziemnym. Żegluga była zależna od pogody, a morze było w pełni „otwarte” tylko w miesiącach letnich¹⁰⁵². Jedynie w tym czasie możliwy był szybszy transport ludzi i listów. Podróż drogą lądową trwałaby o wiele dłużej¹⁰⁵³. Henryk Pietras przeanalizował możliwości poczty cesarskiej w Imperium i z jego wyliczeń wynika, że wspomnianej poczcie i zaproszonym gościom zabrakłoby czasu na przybycie do Nicei, gdyby powodem miał być spór Aleksandra z prezbiterem Ariuszem w Egipcie. Po powrocie Hozjusza z nieudanej misji do Afryki morze było już zamknięte, a drogą lądową poczta szła o wiele dłużej. Najwięcej faktów Henryk Pietras wydobywa z analizy dzieł Euzebiusza z Cezarei, przekonując, że późniejsi historycy w ich interpretacji wyraźnie uwzględnili apodyktyczne i propagandowe przekonania Atanazego¹⁰⁵⁴. Mieli ku temu pewne podstawy, ponieważ uczestniczył on w wydarzeniach osobiście i był w tym czasie sekretarzem czy innym pomocnikiem biskupa Aleksandra. Sam później został biskupem wielkiej metropolii leżącej na zachodniej granicy delty Nilu i ostatecznie jego udział w umocnieniu *Credo* z Nicei, w tym pojęcia *ὁμοούσιος*, jest doniosły i niezbywalny. Jak konkluduje Henryk Pietras, przez wieki nikt nie podważał przekazu z *Historii Kościoła* Sokratesa, będącej kontynuacją dzieła Euzebiusza. Wątpliwości zrodziły się podczas porównania spisanych przez uczestników wydarzeń autentycznych listów, które zawierały większą liczbę faktów historycznych. Do tych listów zalicza się rozesłany do wszystkich Kościołów okólnik Konstantyna, zawierający informacje o ustaleniach z Nicei. Nie ma tam wzmianki o arianizmie, czyli – jak widać – nie było to aż tak ważne dla cesarza. Drugi list to pismo, które Euzebiusz z Cezarei wysłał do swoich wiernych, gdzie arianizm nie jest ukazany jako sprawa najbardziej paląca. List został zachowany w dziełach Atanazego i w całości tam przytoczony, więc sam „sztandarowy antyarianin” wiedział o jego autentyczności¹⁰⁵⁵. Te trzy dzieła są podstawą reinterpretacji faktów, kolejności wydarzeń

¹⁰⁵¹ Teoria falsyfikacji na zasadzie *modus tollendo tollens* pozwala weryfikować hipotezy i teorie. Jeżeli Y wynika z X, a X okaże się fałszywe, to Y również jest fałszywe. Por. Tadeusz Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa, PWN 1986, s. 148.

¹⁰⁵² Morze było otwarte od 10 marca do 12 listopada, ale tylko śmiało wybierali się wiosną i jesienią, i to żeglując przy brzegach. Praktycznie korzystano z drogi wodnej po 25 maja do około 14 września. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 138.

¹⁰⁵³ Wiatry i sztormy uniemożliwiały żeglugę, nawet przybrzeżną. Informacje te zaczerpnął Henryk Pietras z: *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, „Settimane di Studio” 25, 14-20 aprile 1977, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo 1978, s. 11-20 oraz Raymond Chevallier, *Voyages et déplacements dans l'Empire Romain*, Paris, Armand Colin 1988.

¹⁰⁵⁴ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰⁵⁵ Cały akapit por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 7-10.

i osadzenia ich w czasie, stanowią składową krytyczną wobec wszystkich kolejnych przekazów i interpretacji, które późniejszą propagandę Atanazego uznały za fakt.

Jeżeli Konstantyn, jak wykazaliśmy wyżej, w tamtym czasie nie wiedział o konflikcie lub uznawał go za błahą sprawę, która narastała we wschodniej części Imperium, to trzeba znaleźć inny powód tak uroczystego spotkania, który usprawiedliwi poniesienie wielkich kosztów. Według Henryka Pietrasa przekonująco brzmi hipoteza, że miało to być spotkanie otwierające jubileuszowe obchody dwudziestolecia panowania Konstantyna¹⁰⁵⁶. Kilka faktów uwiarygodnia tę tezę. Po pierwsze, ostateczne zwycięstwo nad Licyniuszem i jedynowładztwo Konstantyna. Dalej to, że hucznie obchodził swoje *decennalia*, czyli dziesięć lat swego panowania¹⁰⁵⁷. Zapewne więc z jeszcze większym splendorem chciał uczcić kolejne dziesięć, czyli *vicennalia*¹⁰⁵⁸. Potwierdzeniem może być też uroczysty koniec obrad synodu 25 lipca 325 roku właściwie rozpoczynający jubileusz¹⁰⁵⁹. Poza tym w sprawie schizmy donatystów były zwoływane synody, cesarz angażował się w ich przebieg, jak to wynika z późniejszych relacji. Respektował postanowienia, wprowadzał zarządzenia wspomagające stronę uniewinnioną, ale powszechnego synodu nie ogłaszał. Kolejnym argumentem jest, omówiony wyżej wydzwitek listu Konstantyna do Aleksandra i Ariusza z jesieni 324 roku. Nic nie wskazuje na to, by cesarz był zaniepokojony do tego stopnia, żeby ogłaszać zwołanie synodu w tej sprawie, raczej delegował swą władzę na biskupa Hozjusza¹⁰⁶⁰. Ponieważ zbliżał się czas zamknięcia morza, już wtedy powinien coś o tym napomknąć. Tymczasem liczył na pojednanie obu stron, jak konkluduje Henryk Pietras, nikt nie wysłał emisariusza, uważając, że mu się nie powiedzie. Dlatego można suponować, że już przed zimą były rozesłane zaproszenia na zjazd i przyznane środki na podróż z kasy kancelarii cesarza, tak by wszyscy na czerwiec 325 roku mogli dotrzeć, korzystając z instytucji nazywanej *cursum publicum* i wiedząc, że wydatki zostaną zwrócone¹⁰⁶¹. Co

¹⁰⁵⁶ Mimo że spór ariński trwał w najlepsze, cesarz podróżował do Rzymu (326), by tam dalej obchodzić swoje *vicennalia*, por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 116, 137, 213.

¹⁰⁵⁷ Było to 21 lipca 315 roku, najprawdopodobniej pomiędzy dwiema wyprawami wojennymi. Mógł zobaczyć prawie ukończony łuk tryumfalny, który wznoszono na cześć zwycięstwa przy moście Mulwijskim. Ten łuk do dnia dzisiejszego jest ozdobą starożytnej stolicy. Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 1, 48, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 127 oraz Teresa Wnętrzak, tamże, przyp. 37; Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy*, dz. cyt., s. 562-563.

¹⁰⁵⁸ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 137.

¹⁰⁵⁹ Śmiało można powiedzieć, że tak długie panowanie to był sukces jak na tamte czasy. Wcześniej *vicennalia* obchodził Dioklecjan, łącząc je ze swoją abdykacją. Por. Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 508-509.

¹⁰⁶⁰ Przed zgromadzeniem w Nicei Konstantyn wiedział o jeszcze jednej schizmie spowodowanej rygoryzmem Melicjusza z Likopolis. Wydaje się, że sprawa schizmy i sporu doktrynalnego łączyły się u niego w jedno. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 97; Przemysław M. Szewczyk, *Wprowadzenie*, w: Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, dz. cyt., s. X-XII.

¹⁰⁶¹ Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 6, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 171-172; Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 137.

prawda śledzenia faktów nie ułatwia zmiana miejsca zgromadzenia. Jest prawdopodobne, że zwołano ten uroczysty synod na *vicennalia* początkowo do Ancyry, ale potem przeniesiono do Nicei, właśnie pod wpływem misji Hozjusza na Wschód. Na tego typu interpretację wskazują listy i dokumenty z synodu w Antiochii, który się odbył wiosną 325 roku¹⁰⁶². Hozjusz był w Antiochii, a synod o tyle jest wart wspomnienia, że próbowano na nim po raz pierwszy ustalić wspólne wyznanie, które wyrazi chrześcijańską wiarę, a tego chciał Konstantyn¹⁰⁶³. Tak więc w czasie podróży Hozjusz miał cztery zadania: załatwić „błądzą sprawę” między Ariuszem a Aleksandrem, ustalić czas świętowania Wielkanocy, opanować schizmę melicyjską i ustalić wspólne *Credo* do wpisów do ksiąg prowadzonych przez pontyfika¹⁰⁶⁴. Abstrahując od późniejszej hagiograficznej interpretacji przytoczonych informacji, można lepiej zobaczyć działania Konstantyna jako *pontifexa maximusa*. Przydatna okaże się też przedstawiona wcześniej krótka historia tej funkcji ważnej dla tych mieszkańców Imperium, którzy mimo silnego zakorzenienia w kulturze greckiej czuli się Rzymianinami. Wobec takich ludzi działał cesarz, a biskupi prowadzili

¹⁰⁶² Por. Teresa Wnętrzak, przyp. 3, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 172; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 136.

¹⁰⁶³ Jego postanowienia i sformułowania nie były respektowane w Nicei, łącznie z oskarżeniami wobec Euzebiusza z Cezarei. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 136.

¹⁰⁶⁴ Warto w tym miejscu przytoczyć rekonstrukcję wydarzeń związanych z misją Hozjusza i kwestią arianą według Henryka Pietrasa, gdyż organizuje wprowadzane informacje w tekście głównym, a podawanie jej tam rozbiłoby narrację:

1. *Odbyła się publiczna dysputa, na której uczestnicy poróżnili się na temat interpretacji jakiegoś fragmentu Pisma. Antymonarchiański nastawiony Ariusz mocno podkreślał odrębność Ojca i Syna, co spowodowało sprzeciw pewnych ludzi, którzy wytoczyli przeciwko niemu argumenty podobne do tych, które kiedyś skierowano przeciwko Dionizemu Aleksandryjskiemu. Biskup Aleksander po namyśle przyznał rację przeciwnikom Ariusza i wezwał go do przedłożenia swego stanowiska na piśmie. Wieść o sporze rozeszła się i obudziła powszechną dyskusję.*

2. *Ariusz wraz ze swymi zwolennikami napisał list do Aleksandra, w którym wyłożył swoje poglądy na temat stworzonego Syna („ale nie jak inne stworzenia”).*

3. *Aleksander zwołał synod [324/325 EK], na którym wraz ze stu biskupami potępił list i jego sygnatariuszy, w takiej samej kolejności, w jakiej mieli nieostrożność go podpisać.*

4. *Ariusz napisał list do Euzebiusza z Nikomedii, w którym przedstawił Aleksandra jako sprzyjającego heretykom o tendencjach monarchiańskich.*

5. *Euzebiusz uwierzył Ariuszowi, albo przynajmniej wykorzystał ten spór, by rozpowszechnić wiadomości na temat niesprawiedliwego postępowania Aleksandra.*

6. *Dowiedzieli się o tym Hozjusz i cesarz Konstantyn; ten drugi w ramach planowanej misji na Wschód polecił Hozjuszowi pogodzić zwaśnionych i napisał list do obu duchownych aleksandryjskich.*

7. *Hozjusz niczego nie wskórał, wręcz przeciwnie, i po załatwieniu (lub nie) innych spraw wczesną wiosną przeniósł się do Antiochii.*

Hozjusz uczestniczył w synodzie w Aleksandrii, gdzie próbowano załatwić sprawę Milecjusza, potem przeniósł się do Antiochii i wracał do cesarza, było to w pierwszej połowie 325 roku. Zob. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 125-126; *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, dz. cyt., s. 82*, przyp. D; 84*, przyp. A; por też *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 21-22 wraz z podaną tam bibliografią.

ich w wierze. W takim środowisku dokonywał się przekaz i interpretacja wiary. To wszystko skłania do przyjęcia wielce prawdopodobnej wersji, że najpierw był zwołany synod, a potem, z uwagi na to, że wszyscy już i tak byli zebrani, poruszono kwestię sporów rozszerzających się na całym Wschodzie.

Konstantyn chciał więc świętować i móc ogłosić, że wszystkie zaległe sprawy zostały uporządkowane. Dla naszych dociekań dotyczących niebiblijnego słowa $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ważne jest pytanie, dlaczego Konstantyn chciał właśnie wpisu wyznania wiary, a nie jakiejś formuły modlitewnej. Nie można w pewny sposób rozstrzygnąć tej kwestii. Kościół nie formułował obowiązujących wszystkich chrześcijan tekstów, reguł czy wyznań wiary. Każda z diecezji przygotowywała swoje własne wyznanie, zgodnie z którym przed chrztem prowadzono naukę, o czym była już mowa w pierwszym rozdziale. Tym, co Kościół miał wspólne, były formuła chrzcielna, Modlitwa Pańska i obchody Paschy, ale nie w tym samym terminie. Wokół reguły chrzcielnej koncentrowała się niezwerbalizowana wiara broniąca Bóstwa Jezusa Chrystusa¹⁰⁶⁵. To, jak się wydaje, było dla Konstantyna za mało. Strzegł obowiązującego w całym państwie kultu i normującego go prawa, a w czcigodnych księgach *annales maximi* nie było żadnego wpisu dla nowej religii. Potrzebował ogólniejszego wpisu, jakiejś formuły wiary, by mieć kryterium rozsądzania o tym, które zachowania mieszczą się w ramach tej religii, a które nie. Tak więc ponownie kult i normujące go prawo były dla niego najważniejsze. W sprawie donatystów odczuwał zapewne dość mocno brak takiego unormowania, co też mogło powodować pewną chwiejność w decyzjach, choć ostatecznie był po stronie katolickiej. Możemy więc przypuszczać, że rzymski porządek wpisany w naturę Konstantyna budził w nim dyskomfort z powodu tego braku. Dlaczego akurat Konstantyn domagał się tekstu ujednoczonego *Credo*? Henryk Pietras konkluduje: *Nie sposób odpowiedzieć jednoznacznie, dlaczego cesarz miałby domagać się od chrześcijan akurat wyznania wiary, a nie formuł modlitewnych, jak to było w przypadku innych religii. Domyślam się, że być może poinformowano go, iż właśnie credo jest tekstem używanym w czasie inicjacji chrześcijańskiej, to znaczy przy chrzcie, mógł więc cesarz uznać je za równorzędne z formułami inicjacyjnymi.* Nie sposób wnikać w meandry ludzkiej myśli. Jeżeli Konstantyn znał wtajemniczenia misteryjne, co jest bardzo prawdopodobne, to mógł potraktować *credo* chrzcielne na równi z nimi. Mógł uznać, że po chrzcie katechumen dopuszczany był do wszystkich obrzędów i uczestniczył w tajemnicy Eucharystii, podobnie jak w misteriach eleuzyńskich. Zatem mógł, przez analogię, mieć takie skojarzenia.

Gdy cesarz uporał się ze współwładcą Licyniuszem, skierował swoją główną uwagę na sprawy organizacyjne i podnoszenie własnego prestiżu¹⁰⁶⁶. Troszczył

¹⁰⁶⁵ Pierwsza część niniejszej pracy ukazuje, jak Kościół strzegł tej wiary w przekazie i interpretacji.

¹⁰⁶⁶ Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 26-30.

się w tej materii o całe Imperium, o czym już wspomnieliśmy¹⁰⁶⁷. Ujednoclenie spraw proceduralnych i organizacyjnych związanych z religiami nie było czymś, co by wykraczało poza jego zwykłe działania, nawet gdy Euzebiusz przedstawia je w gloryfikującej go formie. Analizując osiągnięcia i błędy, można powiedzieć, że Konstantyn potrafił delegować swoją władzę i słuchał różnych stron. Na podstawie tej wiedzy i rozeznania podejmował decyzje, działał konkretnie zgodnie ze swoimi możliwościami i przekonaniami¹⁰⁶⁸. Duża część tych praktycznych decyzji przyczyniła się do umocnienia Cesarstwa¹⁰⁶⁹. Misja Hozjusza na Wschód jest typowym przykładem polityki Konstantyna jako władcy i *pontifexa maximusa*. Henryk Pietras przypuszcza, że cesarz chciał swoje obchody *vicennaliów* z biskupami rozpocząć od ogłoszenia sukcesów. Z rezultatów działań biskupa Kordoby możemy przypuszczać, że jego zadaniem było uzyskanie tekstu wpisu do ksiąg, co łączyło się też z ustaleniem jednej daty świąt Wielkanocy i pogodzeniem stron w Aleksandrii i Egipcie, co już omówiliśmy¹⁰⁷⁰. W Antiochii, wiosną 325 roku, na synodzie, na wyraźną prośbę władcy i przy życzliwości biskupów dla niego, ustalono *credo*. Było ono mocno antyariańskie, ale nie odegrało żadnej roli podczas zgromadzenia w Nicei, co jest ważne dla naszego zagadnienia. Pozwala zauważyć, że ujednoclenie zasad wiary, nawet dokonane formalnie, nie musiało oznaczać wprowadzenia ich w życie. Zapewne działały tutaj te same mechanizmy jak przy innych cesarskich postanowieniach: jeżeli nie znajdowały akceptacji, były martwą literą, tak było w sprawie donatystów w Afryce¹⁰⁷¹. Ostatecznie czas zwołania synodu w rekonstrukcji wydarzeń przez Henryka Pietrasa przedstawia się następująco: *Biorąc zatem pod uwagę wszystko powyższe, to znaczy misję Hozjusza na Wschód i jego tam (nie)dokonania, jubileusz cesarza oraz jego obowiązki najwyższego pontyfika, pozwalam sobie sformułować hipotezę, że Konstantyn zaprosił biskupów do Nicei na uroczystości otwarcia jubileuszowego roku dwudziestolecia swego panowania. Przy tej podniosłej okazji zamierzał ogłosić uroczyste pojednanie wszystkich zwaśnionych stron, kalendarz paschalny oraz podstawową formułę wiary chrześcijańskiej*¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁷ Decyzję o budowie Nowego Bizancjum, potem Konstantynopola w tych kategoriach łatwiej zrozumieć. Por. też s. 209-210 niniejszej pracy.

¹⁰⁶⁸ Henryk Pietras podaje, że znał się na tak zwanych zasobach ludzkich. Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 109-110.

¹⁰⁶⁹ W sprawach rodzinnych Konstantyn nie uchronił przed intrygami. Por. przyp. 209-210 niniejszej pracy.

¹⁰⁷⁰ List, który wiózł Hozjusz, analizowany był w poprzednim paragrafie.

¹⁰⁷¹ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 142-145 oraz s. 211 nn. niniejszej pracy.

¹⁰⁷² Cytat ten kończy autor słowami: *Że nie arianizm był powodem zwołania soboru, zauważył już Angelo di Berardino w 1990 roku, ale trzeba przyznać, że uczynił to dość nieśmiało*. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 137, w tym odwołanie do Angelo Di Berardino, *L'imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua*, w: *Costantino il Grande: dall' antichità al-*

Zgromadzenie w Nicei, w pewien sposób „odczarowane”, jawi się jako bardzo konkretne dzieło, które odpowiada problemom i zasadom działania w ówczesnym okresie. Przedstawione argumenty dotyczące innych, niż powszechnie uznawane przez historyków, celów zgromadzenia nie podważają doniosłości synodu, który dla potomnych stał się soborem powszechnym i pierwszym niezwykle ważnym dla rozwoju chrześcijańskiej doktryny, na którym sformułowano ostatecznie przyjęte antyariańskie wyznanie wiary. Przed jego rozpoczęciem włożono wiele wysiłku, by doprecyzować różne stanowiska, zarówno doktrynalne, jak i dyscyplinarne, a napięcie czasowe sprzyjało dynamicznej pracy intelektualnej i organizacyjnej. Może gdyby uczestnicy wiedzieli, że zwołano ich, by przeciwstawić się jednej konkretnej sprawie, ten wysiłek nie byłby podjęty. A tak otworzyła się droga do ujawnienia wszelkich możliwych interpretacji związanych z pojęciem ὁμοούσιος. Ujawniły się też błędy i kontrowersje oraz ich konsekwencje. Wyznaczone zostały granice późniejszego dopracowania znaczeń. Granice te zakreślają spór Dionizych, dalej odstępstwo Pawła z Samosaty i niechęć aleksandryjskiej teologii Logosu do tego pojęcia. Wytworzyła się siatka odniesień i granic interpretacyjnych, w których również musiał się rozeznaczyć cesarz Konstantyn przy pomocy swoich doradców i pod wpływem różnych nacisków.

Fakt, że cesarz nie zajmował się przede wszystkim sprawami Kościoła, nie umniejsza szacunku, jaki należy jest jemu i zgromadzonym biskupom oraz prezbiterom. W szczególny sposób warto docenić Konstantyna (pamiętając też o jego słabościach) za postawę w czasie samych obrad, jak i później w czasie kolejnych wybuchających sporów, czasami wynikających ze zwykłego pieniactwa, o czym pisał Euzebiusz z Cezarei¹⁰⁷³. Postawa Konstantyna jest różnie oceniana przez teologów i historyków. Podejmowane przez niego decyzje są interpretowane w zależności od przyjętych założeń wstępnych. Zdecydowanie negatywnie przedstawia Konstantyna Hugo Rahner, a John N.D. Kelly widzi pozytywne wyniki jego dokonań. Z naszego punktu widzenia ważne jest, że pod naciskiem Konstantyna, wbrew wyraźniej niechęci teologii Wschodu do pojęcia ὁμοούσιος, termin ten został przyjęty. Pozostaje jeszcze problem zakresu znaczeniowego, który nie został w Nicei dopracowany. Z jednej strony okazało się to siłą przyjętego kompromisu, z drugiej rozpoczął się prawie trzydziestoletni czas zapomnienia o tym doniosłym dla Kościoła wydarzeniu¹⁰⁷⁴.

Powtórzmy, jak wynika z danych przedstawianych przez Henryka Pietrasa, synod w Nicei odbyłby się nawet bez herezji propagowanej przez Ariusza. Ważny

l'umanesimo, colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18-20 Dicembre 1990, eds. Giorgio Bonamente, Franca Fusco, Macerata: Università degli Studi di Macerata 1992-1993, s. 368.

¹⁰⁷³ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 137-139.

¹⁰⁷⁴ Por. Marek Szewczyk, *Wprowadzenie*, w: Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, dz. cyt., s. VI-X.

jest fakt, że przed zgromadzeniem przeciwne strony prowadziły ożywioną działalność epistolarną, by zyskać jak najwięcej zwolenników. W szczególności, wraz z materiałami źródłowymi, opisana została historia rozwoju sporu w pracy krawkowskiego jezuita, Henryka Pietrasa¹⁰⁷⁵. Obecnie, z tej zawilej i dramatycznej historii przedstawimy te wątki, które według naszego rozeznania przyczyniły się w bardziej bezpośredni sposób do przyjęcia pojęcia *ὁμοούσιος* w *Credo nicejskim*, jako splot historii świeckiej i historii dialogu człowieka z Bogiem w Kościele. Interesuje nas rola, jaką odegrał Konstantyn, ponieważ termin ten został wprowadzony na jego wyraźne życzenie¹⁰⁷⁶. Z tego względu przeanalizujemy ten aspekt, nie mając pretensji do ukazania całości. To przedstawienie pokazuje, że działania Ducha Świętego we wspólnocie wykraczają poza ludzkie przewidywania i oczekiwania, poza ludzką logikę, co w historiozbowczej przestrzeni rozumienia dziejów jest jak najbardziej możliwe do rozeznania, jeśli towarzyszy temu wiara całej wspólnoty Kościoła, a pojęcie *ὁμοούσιος* stało się trwałym dorobkiem teologicznym wyrażającym obronę wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa, tak samo jak Piotrowe wyznanie wiary w okolicach Cezarei Filipowej: *Ty jesteś Mesjasz Syn, Boga żywego* (Mt 16,16).

Zdaniem historyków i teologów, w roku 325 ponad 250 biskupów przyjęło cesarskie zaproszenia¹⁰⁷⁷. Na zgromadzeniu był reprezentowany przede wszystkim Wschód¹⁰⁷⁸, a z Zachodu obecni byli tylko Hozjusz i dwóch innych prezbiterów, delegatów biskupa Rzymu, Wit i Wincenty¹⁰⁷⁹. Trzeba teraz zawiesić opinię o antyariańskim statusie synodu powszechnego w Nicei, choć jest rozpowszechniona i teologicznie poprawna, ale rozeznana *post factum*. Wcześniejsze synody nie zyskały w interpretacji sensu dziejów takiego statusu, a nawet późniejszy synod Donata z Kartaginy zgromadził w Afryce więcej biskupów. Nie o liczby jednak chodzi. Działał tu zmysł wiary Kościoła, dzięki któremu od początku swoich dziejów rozeznaje on prawdę i cel swego istnienia, jak i potrzebne działania w świecie i wobec świata. Możemy na tym przykładzie zaobserwować, jak owocna stała się inkulturacja w obszarze hellenistycznym¹⁰⁸⁰. Struktury i relacje tych rozeznań do transcendencji są podobne do decyzji przyjęcia przez Kościół kanonicz-

¹⁰⁷⁵ Co do przebiegu, zabiegi biskupów i prezbiterów nie odbiegają od działań, które zostały opisane w sporze dwóch Dionizych czy przedstawione w sprawie problemów z donatystami w Afryce. Por. szczegółowy opis ze źródłami oraz z krytycznie uwzględnioną linią czasu: Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 38-94.

¹⁰⁷⁶ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 178.

¹⁰⁷⁷ Według niektórych liczba 318 biskupów na spotkaniu jest symboliczna, a nie faktyczna. Por. szczegółową analizę, Teresa Wnętrzak, przyp. 5 i 6, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 172-173 oraz: tamże, s. 42-43.

¹⁰⁷⁸ Por. Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 920.

¹⁰⁷⁹ Por. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 7, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 172-173; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 139.

¹⁰⁸⁰ Działania w ramach *sensus fidelium* nie są łatwe do szczegółowej analizy. Obejmują każdy aspekt życia wiernych, co staraliśmy się przedstawić na przykładzie przekazu objawienia od

nych ksiąg świętych czy rozeznania natchnienia zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. To nie były decyzje tylko zebranych biskupów, ale przez nich przemawiały już trzy wieki tradycji i Tradycji, której kształtowanie opisaliśmy w poprzednich rozdziałach. Obecnie dochodzimy do punktu kulminacyjnego, czyli obrad w czerwcu i lipcu 325 roku. Z naszej perspektywy można powiedzieć, że był to pierwszy powszechny Sobór w Nicei, choć z danych historycznych wynika, że uczestnicy synodu powszechnego nie mieli tej świadomości. Było to raczej przeczuwane, choć niewyrażone za pomocą konkretnych pojęć, podobnie jak przez pierwsze wieki wiara w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Po Soborze w Efezie (431) i Chalcedonie (451) ta prawda, w całej pełni, ujawniła się w języku, który podkreślał, że Biblię trzeba czytać tak, jak jest napisana, i który bronił jej przed zbyt dużym wpływem filozofującego i hellenizującego świata¹⁰⁸¹.

Henryk Pietras uznaje, że list do Kościoła w Cezarei napisany przez Euzebiusza po synodzie jest najbardziej wiarygodnym świadectwem, najmniej upiększającym prawdziwy obraz zdarzeń¹⁰⁸². Argumentem jest to, że Atanazy list ten zamieścił w dokumentach posynodalnych i nie zaprzeczył zawartym w nim informacjom¹⁰⁸³. Z danych historycznych wynika, że obaj raczej się nie lubili, więc – podobnie jak inni żyjący uczestnicy zgromadzenia – miałyby okazję wytknąć nieścisłości podejrzanemu o kryptoarianizm biskupowi Cezarei. Jest to ważna informacja weryfikacyjna. Późniejsi historycy, tacy jak Sozomen i Sokrates Scholastyk, piszą już z tak zwanej drugiej ręki i pod wpływem hagiografii Euzebiusza oraz propagandy Atanazego¹⁰⁸⁴. Splot historii świata i historii wiary jest tu bardziej widoczny. Sozomen i Sokrates Scholastyk są już świadkami dokonującej się interpretacji przekazu faktów, a w tym uzasadnień wiary.

Dokładna data rozpoczęcia synodu również jest sprawą dyskusyjną. Nowe informacje o możliwościach i prędkości działania poczty cesarskiej pomagają sprawę uściślić, ale nie całkowicie rozwiązać. Mamy dwie daty: 20 maja i 19 czerwca. Pierwszą podaje Sokrates, jak przekonuje Henryk Pietras. Jednak ze względu na brak żeglugi do 27 maja i datę Wielkanocy w 325 roku w dniu 18 kwietnia pierwszy termin wydaje się niemożliwy. Biskupi zawsze spędzali święta Paschy ze swoimi

biskupa Grzegorza Cudotwórcy po działania na rzecz ubogich zmaterializowane w działalności Bazylego Wielkiego. Por. s. 159 nn. niniejszej pracy.

¹⁰⁸¹ Na temat koncepcji natchnienia i relacji do odczytywanej prawdy, por. Henryk Witczyk, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego – nowe perspektywy*, w: *Biblia w teologii fundamentalnej*, red. Jan Perszon, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 5, Toruń, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010, s. 167-178.

¹⁰⁸² Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 17-24, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 177-182.

¹⁰⁸³ Nie zajmujemy się udziałem zbyt młodego Atanazego w zgromadzeniu, ponieważ, jak podaje Henryk Pietras, trudno uwierzyć: w *podręcznikowe wypowiedzi o znaczącej roli Atanazego na Soborze Nicejskim, gdzie był on obecny jako sekretarz czy inny socius Aleksandra, co słusznie Charles Kannengiesser określił jako wysoki poziom fantastyki*, Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 38.

¹⁰⁸⁴ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 137-138.

wiernymi i dopiero potem podejmowali podróże. Nie zdążyliby z odleglejszych zakątków na 20 maja. Natomiast zamknięcie synodu łączyło się z otwarciem *vicen-naliów*, a one rozpoczęły się 25 lipca 325 roku uroczystą ucztą z biskupami, czyli kolegium kapłanów religii popieranej przez Konstantyna, i tę datę można uznać za zamknięcie zgromadzenia¹⁰⁸⁵.

O samych obradach, jak twierdzą historycy, nie wiemy wiele. Nie zachowały się dokumenty z jego przebiegu¹⁰⁸⁶. Według relacji Euzebiusza z Cezarei, jak wykazaliśmy wyżej, Konstantyn w pełni uczestniczył w obradach synodów i uznawał to z jednej strony za przejaw swojej władzy, z drugiej za wyraz łaskawości i wdzięczności za opiekę Boga, i chyba właśnie w tej kolejności¹⁰⁸⁷. W zgromadzeniu w Nicei swoim strojem podkreślał majestat władcy, a małym złotym tronem szacunek dla biskupów. Czekał nawet na pozwolenie, by zasiąść na nim. Konstantyn nie odżegnywał się od dworskiego ceremoniału, jego pozycja władcy tego wymagała. Jednak przeprowadził szereg reform jeszcze jako wyznawca kultu Heliosa. Nie żądał dla siebie boskiej czci, która była nie do przyjęcia dla chrześcijan, ale jak wspomniano, widział w sobie, z nadania Bożego, opiekuna całego chrześcijaństwa, stąd też uczestniczył w synodach i w synodzie powszechnym w Nicei¹⁰⁸⁸. Cesarz za zaprzestanie prześladowań był, mówiąc dzisiejszym językiem, obdarzony wielkim kredytem zaufania. Nie musiałby mówić o biskupach, że są jego przyjaciółmi czy współsługami, gdyby tak nie myślał¹⁰⁸⁹. Swój autorytet wykorzystywał dla osiągnięcia celów, dla których synod został zwołany. Widział siebie jako *biskupa powszechnego, ustanowionego przez Boga*, czyli takiego, który działa *na zewnątrz*¹⁰⁹⁰. Te określenia Euzebiusza wobec Konstantyna stają się bardziej zrozumiałe, gdy uwzględnimy funkcję, którą cesarz prawowicie piastował w państwie, czyli *pontifexa maximusa*¹⁰⁹¹. Władzę tę nie tyle sobie usurpował, ile wynikała ona z powszechnego przekonania ówczesnych ludzi, że tak faktycznie jest. Według Ewy Wipszyckiej zachowanie Konstantyna to nie tylko kurtuazja wymuszona ceremoniałem, ale cesarz wypowiadał i wyrażał swoje poglądy i był przy tym przekonany, że przez głosy biskupów przemawia sam Bóg. Było to zgodne ze światopoglądem żyjących wówczas ludzi. Biskupi byli traktowani jako kolegium kapłanów uznawanego w Cesarstwie kultu, na równi z innymi kolegiami, którym przewodził *pontifex maximus*. Tak więc w czasie interesującego nas zgromadzenia

¹⁰⁸⁵ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 148.

¹⁰⁸⁶ Por. tamże, s. 147.

¹⁰⁸⁷ Szerzej na ten temat zob. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 138-139; Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiae* 1, 13, 84, tłum. *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 103-106.

¹⁰⁸⁸ Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 26.

¹⁰⁸⁹ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 138, 154-155.

¹⁰⁹⁰ Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 1, 42; 4, 24, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 125, 221; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 96; Teresa Wnętrzak, przyp. 9, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 221-222.

¹⁰⁹¹ Por. s. 200 nn. niniejszej pracy.

Konstantyn jako najwyższy kapłan *zasiadł razem z biskupami*, wygłosił też mowę o pokoju, co znamienne: w języku łacińskim¹⁰⁹². Stąd Ewa Wipszycka stwierdza, że nie znał na tyle greki, by wypowiadać się w tym języku¹⁰⁹³. Natomiast Henryk Pietras podaje, że jeżeli występował jako *pontifex maximus*, to uświęcony tradycją był tu język łaciński, nawet na obszarze Wschodu¹⁰⁹⁴. Obie strony okazywały sobie wzajemny szacunek, cesarz na uroczyste otwarcie przybył z jednej strony jako władca, z drugiej zrezygnował ze zbrojnej ochrony¹⁰⁹⁵.

Wyznanie wiary 318 Ojców

Według Euzebiusza z Cezarei w czasie obrad cesarz był niezwykle aktywny: *śluchał cierpliwie tych wszystkich wywodów, przedstawiane opinie przyjmował w wielkim skupieniu, wtrącał swe krytyczne uwagi, odnosząc się do argumentów stron, powoli i stopniowo przywoził do zgody z największą zawziętością skłóconych oponentów*¹⁰⁹⁶. Jest to wyidealizowany obraz, który w zestawieniu z tonem i wydźwiękiem omawianego wyżej listu można urealnić. Konstantyn jako polityk zapewne słuchał – nie utrzymałby się tak długo przy władzy, gdyby tego nie potrafił – ale jego rozumienie niuansów dyskusji pozostało takie samo, jak we wspomnianym liście. Wielu historyków podkreśla, że nie był biegły w grece, tym bardziej trudno uznać, że teologiczne spory o słowa były dla niego zrozumiałe. Dalej w jego życiorysie Euzebiusz pisze: *Do każdego stronnictwa zwrócił się z pełną życzliwością mową, przemawiając w języku greckim, [...] jednych przekonywał, na drugich nalegał i namawiał ich do zaakceptowania swojego stanowiska, chwalił tych, którzy wygłaszali słuszne opinie, wszystkich zaś usilnie nakłaniał do zgody. Takim postępowaniem udało mu się w końcu doprowadzić do tego, że uzyskali całkowitą zgodność opinii i byli jednego przekonania w odniesieniu do wszystkich spornych dotąd kwestii*¹⁰⁹⁷. Jeżeli przyłożymy dzisiejszą miarę do tych słów, to Konstantyn jawi się nam jako wytrawny polityk, który w toku dyskusji doprowadził do konsensusu. Tymczasem to był władca dość despotyczny i zaprowadzał swoją wolę wszelkimi dostępnymi środkami. Cesarz o władnięty pragnieniem sukcesu i ideą jedności zapowiedział, że skaże na wygnanie biskupów, którzy nie podpiszą tego, co uchwaliła antyariańska większość. Z tego względu część podpisała, mimo braku zgody na ten wyraz chrześcijańskiej wiary, w tym Euzebiusz z Cezarei, biograf Konstantyna podejrzewany o kryptoarianizm, a reszta poszła na

¹⁰⁹² Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 10; 12; 13, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 174.

¹⁰⁹³ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 137.

¹⁰⁹⁴ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 140.

¹⁰⁹⁵ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 137-139; Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 42-45; Aleksander Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, dz. cyt., s. 572-574.

¹⁰⁹⁶ Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 13, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 176.

¹⁰⁹⁷ Tamże.

wygnanie¹⁰⁹⁸. Przy takich naciskach tak zwana jednomyślność powstała na bardzo słabych podstawach. Zaraz po zakończeniu rozpoczęły się działania podważające *Credo nicejskie*, a szczególnie ignorowano zawarte w nim słowo ὁμοούσιος. Po zakończeniu synodu, jak stwierdza Joseph Ratzinger, mimo autorytetu władcy i biskupów, *Credo* przyjmowało się ciężko i nierównomiernie¹⁰⁹⁹. Mimo to w relacji Euzebiusza pisanej po śmierci Konstantyna czytamy: *W rezultacie zapanowała jedność nie tylko, co do formuły wyznania wiary, ale wszyscy zgodzili się także, co do terminu obchodzenia zbawczego święta Wielkanocy*¹¹⁰⁰. Z tonu można wnioskować, na czym najbardziej zależało władcy, czyli na wpisie do ksiąg i ustaleniu daty Wielkanocy. Nie wydaje się, że byłoby nadużyciem stwierdzenie, że Konstantyn odniósł sukces, jeśli chodzi o ujednoczenie obchodów świąt, a jednomyślność w sprawie *Credo* „zaprowadził”, a nie przekonał do niej. Sprawa Ariusza była załatwiona przy okazji i jeszcze nie ujawniło się pełne zagrożenie płynące z tej „łatawiejszej doktryny”.

Patrząc na dokumenty pozostałe po synodzie powszechnym, wyodrębniamy sprawy dyscyplinarne obejmujące dziewiętnaście kanonów, dalej najbardziej nas interesujące *Wyznanie wiary 318 Ojców* i dokumenty posynodalne, czyli *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła* i *List synodu w Nicei do Egipcjan*¹¹⁰¹. Informacja o ustaleniu daty Wielkanocy została podana w *Liście synodu w Nicei do Egipcjan*¹¹⁰². Przeprowadzono też dzięki temu poważną reformę kalendarza, pierwszą od czasów Juliusza Cezara. Ustalono również, że Wielkanoc będzie zawsze przypadać w pierwszą niedzielę po pierwszej wiosennej pełni Księżyca, a tę ustalono w 325 roku na 18 kwietnia¹¹⁰³. Cesarz w wymienionych listach triumfalnie ogłosił dokonania synodu. Jego kancelaria wysłała odpowiednie dokumenty do wszystkich Kościołów. Według Sokratesa Scholastyka wydane też zostało rozporządzenie dotyczące Ariusza¹¹⁰⁴. Sokrates przytacza dokument późniejszy, co potwierdza założenie Henryka Pietrasa, by przede wszystkim uznawać relacje Euzebiusza¹¹⁰⁵. Pełny tekst ogłoszonego wyznania wiary wraz z anatemą sformułowano po łacinie i po grecku. Został wpisany do ksiąg pontyfikalnych i w przekładzie brzmi:

¹⁰⁹⁸ Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 176, przyp. 8.

¹⁰⁹⁹ Do zgromadzenia w Konstantynopolu (381) toczył się spór hermeneutyczny o obronę Biblii przed filozofią. Por. Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 152; tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 90.

¹¹⁰⁰ Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constantini*, 3, 14, tłum. *Życie Konstantyna*, s. 176.

¹¹⁰¹ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 25-61.

¹¹⁰² Por. tamże, s. 53.

¹¹⁰³ Juliusz Cezar mógł dokonać reformy kalendarza dopiero, gdy został *pontifex maximus*. Ten sposób liczenia dat obowiązuje w Kościele prawosławnym do dnia dzisiejszego. Por. Elżbieta Kotkowska, *Kalendarz juliański i gregoriański*, w: *Katechezy*, dz. cyt., s. 338-342; Józef Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków, Wydawnictwo Benedyktynów 2000, s. 82nn.

¹¹⁰⁴ Por. Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 148.

¹¹⁰⁵ Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiae*, I, 9, tłum. *Historia Kościoła*, s. 86-89.

Wierzimy w jednego Boga Ojca Wszchemogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstał do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego.

Tych, którzy mówią: „był kiedyś czas, kiedy go nie było” lub „zanim się narodził nie był” lub „stał się z niczego” lub pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji [niż Ojciec], lub, że Syn Boży jest zmienny i przeobrażalny, tych wszystkich powszechny i apostołski Kościół wyłącza¹¹⁰⁶.

Podanie tekstu łacińskiego sprawia, że za bardzo prawdopodobny powód zwołania synodu należy uznać potrzebę wpisu do ksiąg *annales maximi*¹¹⁰⁷. Skąd wziął się ten tekst? Skąd się wzięło kluczowe dla nas słowo? Nie ma w nim wpływów ustalonego wcześniej w Antiochii wyznania wiary¹¹⁰⁸. Wielu teologów i historyków przychyła się do stwierdzenia, że kluczowe pojęcie ostatecznie było efektem kompromisu zawartego pod przewodnictwem Konstancyusza, który pragnął jak najbardziej uświetnić swój jubileusz. Henryk Pietras podaje dość przekonującą hipotezę o osobistym udziale cesarza przy wprowadzeniu kluczowego pojęcia *ὁμοούσιος*¹¹⁰⁹. Pamiętajmy, że grekę znał na poziomie podstawowym, czyli niuanse językowe były poza jego zdolnością pojmowania. Tymczasem Euzebiusz w *Liście do swego Kościoła* podaje wyznanie, którego sformułowanie przypisuje niejako sobie. Według Henryka Pietrasa jest to artefakt skonstruowany na podstawie ortodoksyjnego wyznania wielu lokalnych Kościołów. Euzebiusz stwierdził, że władca uznał je za właściwe, a dodał *tylko jedno słowo*: „współistotny”, czyli *ὁμοούσιος* [ὁμοούσιον τῷ πατρί], w wersji łacińskiej podane: *unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion*, czyli z dopowiedzeniem źródła językowego naszego pojęcia¹¹¹⁰. Wyznanie wiary podsunęte Konstancyuszowi przez Euzebiusza miało go oczyścić z zarzutów sformułowanych w Antiochii na wiosnę¹¹¹¹ i jako podane do wiadomości w liście do wiernych jego diecezji musiało im być nieznane. Zapewne wy-

¹¹⁰⁶ W dokumentach podany jest też tekst grecki i łaciński, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 24-25, [podkreślenie EK].

¹¹⁰⁷ Tę samą nazwę noszą księgi opisujące żywoty papieży do XV w. Ich autorstwo jest kwestią sporną, tym bardziej że jest to dzieło zbiorowe powstające od III w. Dostępne w: *Liber pontificalis*, <http://www.thelatinlibrary.com/liberpontificalis1.html> [przeładowane 01.05.13].

¹¹⁰⁸ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 129-130.

¹¹⁰⁹ Podobnie stwierdza John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 178.

¹¹¹⁰ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, 6 tekst grecki i polski w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 57, 24; Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 169-170.

¹¹¹¹ Nikt według badań Henryka Pietrasa tym zakazem wobec Euzebiusza w Nicei się nie przejmował, ale on sam zapewne prowadził swoją własną grę polityczną. Por. *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 135-136.

znanie narzucone przez Euzebiusza, na dodatek podejrzanego, raczej niesłusznie, o sprzyjanie arianom, nie mogło być aż tak jednomyślnie przyjęte i zaakceptowane, mimo „zachwytów” Konstantyna. W toku dyskusji i wobec nikłego wpływu antiocheńskich dokumentów z ostatniego synodu cesarz zdecydował o słowie „współistotny”. Henryk Pietras stwierdza: *W świetle dokumentu z Antiochii, w którym położono tak wielki nacisk na niezmiennosc Syna „z natury”, można by sądzić, że zaoponowano, iż Euzebiusz nie uznaje własnie wspólnoty natury, lub istoty, Ojca i Syna. Domyślam się, iż taka obiekcja mogła skłonić imperatora do wyrwania się z homoousios*¹¹¹². Jezuita od razu tłumaczy, dlaczego „wyrwał się”. Wyjaśnienie wydaje się najprostsze z możliwych: ponieważ nie znał się na teologii¹¹¹³. Nie miał w pamięci gnostyckiego rodowodu, obiekcji Orygenesusa, sporów Dionizych czy kontrowersji związanych z Pawłem z Samosaty, którego „duch herezji” unosił się nad obradami jako probierz ortodoksji, świadczą też o tym kanony synodu, ale słuchał, więc mogło mu się to „obić o uszy”. Krakowski jezuita podkreśla, że Euzebiusz nie przypisuje sobie wprowadzenia nowego terminu ani też nie podsusza nikogo, kto mógłby zasugerować je cesarzowi. Nie dopuszcza też możliwości, by ktoś odpowiedział to Konstantynowi, ponieważ żaden z biskupów na tyle nie optował za tym pojęciem, a po zamknięciu zgromadzenia nikt nie chciał się do niego przyznać. Wersja ta, jako najprostsza, wydaje się prawdopodobna, a przynajmniej nie niemożliwa, po uwzględnieniu całej historii splotu relacji politycznych i religijnych, które wcześniej przytoczyliśmy. W interpretacji objawienia, w nowych warunkach społecznych, tego typu ingerencji cesarskiej popartej przymusem władzy i funkcją *pontifex maximus* wykluczyć nie można, mimo że człowiek ma tendencję do uwzniośniania faktów dotyczących spraw doniosłych. Wnioski Henryka Pietrasa potwierdza zanik tego pojęcia wraz z całym *Credo* z życia Kościoła zaraz po zakończeniu obrad, a do tego zaczęła się „wojna podjazdowa”, w której o dążności do kompromisów czy tolerowania innych poglądów nie mogło być mowy¹¹¹⁴. Tak więc relacja Euzebiusza z Cezarei z obrad synodu upiększa fakty. Na dodatek można powiedzieć, że Kościoły nie czuły potrzeby stosowania tego „wpisu” do *annales maximi*, właściwie to nie był im do niczego potrzebny w ich rozeznaniu wiary. Joseph Ratzinger stwierdza, że ta formuła nie była symbolem chrzcielny, choć zapewne liczne wcześniejsze sformułowania były pomocne w redagowaniu tego *Credo*. Struktura symboli chrzcielnych i tego, powstałego w Nicei, jest bardzo podobna¹¹¹⁵. Po jakimś czasie *Credo* z Nicei, podobnie jak późniejsze nicejsko-konstantynopolitańskie, zaczęło obowiązywać na szczeblu biskupów. Jego zadaniem było „nadzorowanie” odpowiedzialności

¹¹¹² Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 170.

¹¹¹³ Por. tamże.

¹¹¹⁴ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 148.

¹¹¹⁵ Szczegółowej analizy dokonuje Bernard Sesboué, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, dz. cyt., s. 63-91.

i poprawności decyzji podjętych na chrzcie. Ten proces akceptacji aż do soboru w Konstantynopolu, ze względu na liczbę źródeł i dochodzącą do pełni świadomości wiarę w Bóstwo Ducha Świętego, domaga się osobnego opracowania przekraczającego ramy tej pracy¹¹¹⁶.

Podsumujmy obrady i osiągnięcia synodu z okazji *vicennaliów* słowami Adama Ziółkowskiego, historyka, który relacjonuje: *Zwolenników Areiosa [Ariusza] zepchnięto do defensywy: potępiono jego nauczanie i przyjęto wyznanie wiary, w którym stosunek Syna do Ojca wyrażono niejasnym terminem homoousion (współ-istotność). Niejasność homoousion płynęła stąd, że ousia i pokrewne znaczeniem hypostasis i physis były używane w wielu znaczeniach, w tym zarówno bytu jednostkowego, jak i istoty gatunkowej Aristotelesia [Arystotelesia]. W pierwszym znaczeniu homoousios znaczył „będący tą samą osobą”, w drugim – „mający tę samą naturę”. Ci, którzy podpisali się pod nikajskim [nicejskim] credo, też rozumieli go na kilka sposobów. Koalicja, która zwyciężyła na soborze, była niejednolita: obok umiarkowanych subordynacjonistów tworzyli ją monarchianie różnych odcieni, w tym radykalni, jak sabellianie podkreślający jedność Boga aż do negowania odrębności Osób. Aleksandros i jemu podobni zaakceptowali ten ryzykowny termin z uwagi na jego ostrze antyariańskie: credo nikajskiego [nicejskiego] nie ułożono po to, by obowiązywało w Kościele, ale by potępić arianizm. Gdy się to stało, homoousion znikło z debaty na 30 lat¹¹¹⁷.*

Z kontekstu naszych dociekań wynika, że w ocenie historyka Konstantyn z jednej strony naciskał – mocą swej władzy cesarskiej i jako *pontifex maximus* – na zgromadzonych w Nicei biskupów, by poddali się jego woli, a z drugiej akceptował każdego, kto choć trochę utożsamiał się z pojęciem *ὁμοούσιος*. Możemy powiedzieć, że z postawy cesarza wynika, iż był przekonany, że skoro ma pożądaną dokument i ustalenia kultu dla ksiąg *annales maximi*, to nie musi wnikać w zawiloci znaczeniowe. Wydaje się, że wniosek ten popierają słowa samego Konstantyna z listu do Ariusza i Aleksandra sprzed zgromadzenia¹¹¹⁸. Pragnął zgody i jedności, które uświetniały rozpoczynające się obchody dwudziestolecia panowania. W swoim przekonaniu Konstantyn zapewne odniósł sukces jako *pontifex maximus* i jedyny władca Imperium. Żeby to osiągnąć, nie wnikał, co kto rozumie pod wprowadzonym przez niego terminem, i gotów był akceptować każdego, by panowała zgoda¹¹¹⁹. Widać tu jego rzymskie nastawienie do religii w ogóle. Jeżeli czysto zewnętrzne warunki zostały spełnione, to nie należy rozpatrywać szczegółów, ponieważ prowadzi to do niepotrzebnych sporów.

¹¹¹⁶ Por. Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 166-168.

¹¹¹⁷ Adam Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, dz. cyt., s. 920 [dopisy w nawiasach EK].

¹¹¹⁸ Por. s. 218 niniejszej pracy.

¹¹¹⁹ John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 181.

Przedstawiliśmy powyżej wydarzenia z synodu, który odbył się w 325 roku w Nicei, oraz hipotezy związane z zaistnieniem niebiblijnego słowa $\delta\mu\sigma\acute{o}\sigma\iota\omicron\varsigma$. John N.D. Kelly w swojej pracy o rozwoju doktryny chrześcijańskiej pyta, czy to zgromadzenie miało swoją teologię, która wyraziła się w *Wyznaniu wiary 318 Ojców*. Przedstawia zagadnienie w dwóch ujęciach, negatywnym i pozytywnym. Pierwsze negatywne ujęcie orzeczeń przyjętych w czasie soboru jest – jego zdaniem – niezaprzeczalne. Postawa biskupów na synodzie jest zdecydowanie przeciwna nauczaniu Ariusza. Jego wczesne poglądy z czasów, gdy ścierał się z biskupem Aleksandrem, zostały stanowczo potępione. W swym podstawowym przesłaniu zgromadzenie było antyariańskie, co wyjaśnia, dlaczego później tak łatwo uznano arianizm za powód jego zwołania. W czasie tego zgromadzenia wiara w Bóstwo Jezusa Chrystusa została stanowczo obroniona. Ojcowie synodalni, pod naciskiem Konstantyna, zgodnie potwierdzili wyznanie Piotra Apostoła: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16,16). Jako przedstawiciele różnych stronnictw wyszli ponad rozumowe dociekania i interpretacje, ostatecznie oparli się na żywej wierze i doświadczeniu Kościoła oraz odczytali przesłanie biblijne tak, jak jest ono przekazane¹¹²⁰. Nie potrafili jeszcze sprecyzować sprzeciwu słowami, ale został on kategorycznie wyrażony. Dzięki sile wiary wiedzieli, że sprzeciwiają się podkopywaniu przez Ariusza wiary chrzcielnej. W sposób pośredni wyraziło się to w przyjęciu kanonu, by chrzcić ponownie tych, którzy nawracali się z herezji Pawła z Samosaty. Sformułowane w czasie Nicei *Wyznanie wiary 318 Ojców* wskazuje, od czego ojcowie się odcinali i na co nie mogli się zgodzić, czyli na zaprzeczenie chrzcielnej wiary w Boga Trójjedynego, która była przechowywana w liturgii Kościoła jako wiara apostołska i biblijna. Żywa wiara wspólnoty nie pozwoliła, by w konsekwencji uproszczeń Ariusza powrócił politeizm. Jest to niezaprzeczalne osiągnięcie tego zgromadzenia i podstawowy przyczynek dla późniejszej *antyariańskiej legendy*, według słów Henryka Pietrasa, oraz otrzymania później statusu pierwszego soboru powszechnego¹¹²¹.

Czy biskupi zgromadzeni na synodzie mieli pełną świadomość tych historyczbawczych działań Boga w dziejach Kościoła? Współcześnie możemy to odczytać i analizować, widząc efekty ich reakcji na zaistniałe problemy. Jednak nie możemy w pełni orzekać o ich przekonaniach. Poznajemy je na drodze pośredniej, czyli z rezultatów decyzji, które w określonych okolicznościach podjęli. Ta rzeczywi-

¹¹²⁰ Ten wątek podejmie około kilkanaście lat później Atanazy, włączając do swoich zaciętych ataków na arian obronę sposobu, w jaki w Nicei odrzucono ich poglądy. John N.D. Kelly stwierdza, że *Atanazy rzeczywiście, [...] miał wystąpić z twierdzeniem, że rozmyślnym celem wstawienia terminu było podkreślenie, że Syn jest nie tylko taki, jak Ojciec, ale z racji jedynego w swoim rodzaju zrodzenia „identyczny w swym podobieństwie do Niego [...]”*. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 180.

¹¹²¹ Por. Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 213-214.

stość nie poddaje się w pełni analizom i musi pozostać niedookreślona. Im bardziej z danych historycznych próbujemy dokładnie odczytać, co się faktycznie wydarzyło, tym bardziej umykają nam historiozbawcze działania w Kościele. Potwierdza to fakt, że John N.D. Kelly za rzecz trudniejszą uznaje przedstawienie pozytywnego przesłania tego zgromadzenia. Stwierdza, że nierealistyczne jest mówienie o teologii zgromadzenia w Nicei. Przytacza problemy związane z przyjmowanym zarówno przez Orygenes, jak i przez Pawła z Samosaty w tamtym czasie znaczeniem pojęcia *ὁμοούσιος*. Przywołuje też znaczenia tego terminu, które nadawali mu w swoim sporze Dionizy Aleksandryjski i Dionizy Rzymski. Te sprawy zostały już szczegółowo umówione w poprzednich. Anglikański uczone podkreśla, że nacisk Konstancyntyna na sformułowanie *ὁμοούσιον τῷ πατρί* (z *tej samej substancji, co Ojciec*) musiało wywoływać niechęć wśród biskupów, teologicznych spadkobierców Orygenes, ze względu na materialne konotacje. Poszukujący racjonalnych uzasadnień i logiki działań historycy czy inni badacze nie potrafią wyjaśnić przyczyn tej sytuacji. Jednakże przy uwzględnieniu tezy o recepcji objawienia w Kościele można uznać, że w odrzucanym przez rozum terminie biskupi dostrzegli coś atrakcyjnego, bo mimo niechęci przyjęli go na czas synodu. Może był jakiś urok w pozytywnym przesłaniu tego sformułowania. Niosło ono przekonanie, że *synostwo jest realne i że Słowo ma tę samą boską naturę, co Ojciec, z którego bytu Ono pochodzi*, i nic więcej¹¹²². W tamtym czasie niesprecyzowane były jeszcze również słowa *ουσία*, *ὑπόστασις* i *πρόσωπον*. Mając to na uwadze, trzeba stwierdzić, że na czas synodu i wiele lat po nim, pojęcie *ὁμοούσιος* pozostało niedookreślone, otwarte, jak skonstatował Adam Ziółkowski. Z tej przyczyny za Johnem N.D. Kellym możemy stwierdzić, że teologia synodu w Nicei, w sensie pozytywnym, *poprzestała na stwierdzeniu pełnego Bóstwa Syna i równości z Ojcem, z którego bytu On pochodzi i w którego naturze w konsekwencji uczestniczy*¹¹²³. Ostatecznie, nawet jeżeli Hozjusz podpowiedział Konstancyntynowi ten termin, to nie udało mu się wprowadzić jego znaczenia przyjmowanego na Zachodzie. Na podkładanym pod ten termin teologicznym przesłaniem zaważyło pragnienie cesarza, by zapanowała zgoda wśród oponentów. Konstancyntyn, można to z dużym przekonaniem powiedzieć, nie miał pojęcia o tym, że w tak wielkim stopniu przyczynił się do obrony wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Realizował własne cele, jednak *post factum* jego działania stały się opatrnościowe. Nasuwa się tu analogia do posunięć innego władcy o władniętego imperialnym posłannictwem. Chodzi o perskiego króla Cyrusa. Ze swego punktu widzenia potrzebował on bazy wypadowej dla wojsk, by podbić Egipt. Przy okazji pozwolił na odbudowę świątyni jerozolimskiej i powrót repatriantów w rodzinne strony. W aspekcie historii politycznej działania Cyrusa (ok. 590-529 r. przed Chr.) wpisywały się w jego wizję uniwersalnego imperium, a odbudowa Jerozolimy była podyktowana planowanym podbojem. Dobrze ufor-

¹¹²² John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 178.

¹¹²³ Tamże, s. 180.

tyfikowana twierdza z ludem wdzięcznym za okazaną łaskę była dyplomatycznym posunięciem realizującym cele wojskowe. W Biblii, w historiozbowczej interpretacji dziejów, Cyrus został przedstawiony jako pełniący wolę Boga (2 Krn 36,22-23)¹¹²⁴. Analogicznie można przedstawić interpretację wyników politycznych działań Konstantyna na zgromadzeniu w Nicei, które pokazują, że Panem dziejów jest Bóg, osobowy i wszechmocny.

Prowadząc dalej historiozbowczą analizę, nie można zapomnieć, że to za sprawą cesarza, za pomocą nacisków administracyjnych i karnych, biskupi ostatecznie opowiedzieli się z przekonaniem wiary za prawdą, że Pismo Święte i Tradycja dowodzą Boskości i niezmienności Syna Bożego Jezusa Chrystusa, a przyjęte w *Credo* słowo *ὁμοούσιος* ma wymiar nie tylko apologijny, ale w pełnym tego słowa znaczeniu apologetyczny¹¹²⁵. Negatywne ujęcie orzeczeń soboru podkreśliło, że nie rozum, a wiara rozeznana we wspólnocie ma decydujące i ostateczne zdanie wobec zapędów filozofującego oświeconego rozumu Ariusza i jemu podobnych. Drogę głębszego wniknięcia w zjawiskowość historyczną podjął Joseph Ratzinger w swoich szkicach do teologii fundamentalnej. Podkreśla w nich, że biskupi nie oderwali się od korzeni, które wyrażały się według nowego ducha trwaniem przy regule chrzcielnej we wspólnocie kultycznej. Ta wspólnota, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom czasów, rozwijała ruch monastyczny i opcję na rzecz ubogich, szukała sposobów wyrazu prawdy życiem i słowem. To dzięki temu zapleczu ojcowie soborowi wykorzystali filozofię jako wyraz inkulturacji w celu *jednoznaczego wykazania specyficznych treści chrześcijaństwa*¹¹²⁶. Przyjęcie nicejskiego wyznania wiary, jak przekonuje Joseph Ratzinger, pozwoliło na ocalenie religijnej powagi chrześcijaństwa i ukazało jego duchową wielkość jako instytucji, której źródła staraliśmy się przedstawić w kolejnych rozdziałach. Jednak, według rozeznania Josepha Ratzingera, było to w tamtym czasie dla wielu wykształconych w filozoficznej kulturze epoki zbyt wygórowane wymaganie. Kardynał konkluduje: *Mimo iż wyznanie wiary soboru nicejskiego miało za sobą autorytet cesarza i biskupów, a więc kompetentnych czynników politycznych i religijnych, na początku zostało przyjęte tylko na Zachodzie, gdzie znalazło pełne poparcie cieszącego się wielką powagą biskupa Rzymu*¹¹²⁷. Jedną z przyczyn tego, o czym mówi kard. Ratzinger, było pozostawanie na uboczu teologii zachodniej w stosunku do rodzących się nowinek teologicznych i filozoficznych, co już wykazaliśmy w postawie Dionizego Rzymskiego. Z drugiej strony pluralizm myśli i nieopanowany chaos teologiczny i organizacyjny na Wschodzie ujawnił ponownie wielkość Kościoła nie

¹¹²⁴ Dla Ksenofonta Cyrus był ideałem władcy, zginął w walce, zanim zrealizował swoje plany, a tę politykę kontynuował jego syn Kambyzes II, pokonując faraona i zajmując Egipt. Por. Marek Stępień, *Bliski Wschód*, w: *Historia starożytna*, dz. cyt., s. 201-207.

¹¹²⁵ Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 177-178.

¹¹²⁶ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady*, dz. cyt., s. 152, por. też Bernard Sesboué, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, w: *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 220-223.

¹¹²⁷ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady*, dz. cyt., s. 152.

tylko w aspekcie formułowania doktryny, ale też w reformach, które musiały być odpowiedzią na nową sytuację. Po zgromadzeniu w Nicei, i to dzięki otwartym jego sformułowaniom, wyznanie wiary w Bóstwo Syna i Ducha Świętego korespondo- wało z programem odbudowy ducha chrześcijańskiego w Kościele przez tworzący się ruch monastyczny¹¹²⁸. Staraliśmy się to udowodnić, dając za przykład rodzinę kapadocką. Ostatecznie pokazaliśmy, że splot działań świeckich i religijnych to pełen napięcie dialog, w którym uczestniczyli nie tylko teologowie czy biskupi, ale cały lud wierny, łącznie z cesarzem jako wpływową osobistością. Był to dialog, w którym kształtowały się sposoby wyrażania myśli, doświadczeń i przeżyć religij- nych w obrazach i słowach kultury hellenistycznej. Przełożono język judaistycznej Biblii na język Greków, historiozbowcze działania Boga na kosmiczne władanie Boga Ojca. Dialog ten miał dramatyczny przebieg, co staraliśmy się przedstawić w całej pracy. Mimo że do IV wieku toczono go, posługując się terminami teore- tycznie niedookreślonymi w teologii, ostatecznie okazał się bardzo owocny, a jego znaczenia w każdej z dyscyplin teologicznych nie sposób nie docenić.

Czym faktycznie było *Credo nicejskie*? Nie było symbolem chrzcielnym, zda- niem Henryka Pietrasa, ułożył je Euzebiusz z Cezarei, a Konstantyn „wyskoczył” z pojęciem *ὁμοούσιος*¹¹²⁹. Tyle fakty, ale Euzebiusz pochodził z Cezarei Palestyń- skiej i był tam biskupem, czyli żył wielką tradycją tamtych stron, w której zro- dził się swoisty ruch teologiczny oparty na naukowej działalności Orygenes¹¹³⁰. W czasie ostatnich prześladowań przebywał w Tebaidzie, w Egipcie, gdzie kształ- tował się i nabierał dynamiki ruch monastyczny¹¹³¹. Żył i działał w kręgu relacji, nie zawsze uświadamianych, ale mających wpływ na intelektualne i religijne ludzkie dokonania. To wszystko spowodowało, że ułożył taką, a nie inną wersję dla Kon- stantyna, w której oczywiście nie było terminu *ὁμοούσιος*, był przecież orygenistą i w tym duchu mógł po cichu sprzyjać Ariuszowi¹¹³². Jednak stworzony przez niego artefakt oparty był na tradycji symboli chrzcielnych, formą i układem do nich na- wiązywał. Joseph Ratzinger podkreśla, że jest to symbol biskupów, podobnie jak późniejszy nicejsko-konstantynopoliński. Jego zadaniem nie było wprowadze- nie katechumenów w prawdy wiary, nie był elementem liturgii, w tamtym czasie nie był modlitwą liturgiczną. Jego zadaniem było pouczenie na szczęblu biskupów i nadzorowanie poprawności podjętych decyzji na chrzcie. Na tym szczęblu słu- żył rozsądzaniu, jako punkt orientacyjny w kaznodziejstwie, ale nie należało jego

¹¹²⁸ Spekulatywne i analityczne ujęcie tej tematyki potrzebuje osobnego opracowania, które wykracza poza zakres tej książki. Por. też Joseph Ratzinger, *Formalne zasady*, dz. cyt., s. 159 oraz s. 188 nn. niniejszej pracy.

¹¹²⁹ Por. s. 229 niniejszej pracy.

¹¹³⁰ Z tego źródła czerpał Grzegorz Cudotwórca. Por. s. 123 nn. niniejszej pracy.

¹¹³¹ Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 51-52.

¹¹³² Potępiono go w Antiochii w 325 r. za sprzyjanie Ariuszowi, ale się tym, jak twierdzi Hen- ryk Pietras, nikt nie przejął. Podpisał *Wyznanie wiary* w Nicei, ale zaraz potem je zwalczał. Por. Teresa Wnętrzak, *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 51-52.

słowami głosić i wyznawać wiarę¹¹³³. Powstał w środowisku wiary zainicjowanej przez chrzest i poddaje ją refleksji w zasadniczych punktach. To nie jest analiza naukowa, ale wyznacznik istotnych punktów wiary, dzięki którym łatwiej było orientować się w całości przekazu biblijnego podtrzymywanego przez tradycję¹¹³⁴. Można powiedzieć, że w tym wymiarze spełniał te funkcje, których pragnął cesarz Konstantyn dla swoich ksiąg *pontifexa*. Z drugiej strony, jako ujednolicony tekst, stał się później narzędziem jedności całego Kościoła, mimo że nikt po Nicei nie uznał go swój, a powstał *wręcz festiwal tworzenia nowych*¹¹³⁵. Rzecz można, że zadziałało prawo społeczne – skoro Euzebiusz mógł stworzyć krótką formułę wiary, to dlaczego inni biskupi nie mogą? Można tu dostrzec również czysto ludzkie, ambicjonalne posunięcia¹¹³⁶. Warto jeszcze raz podkreślić, że *symbol nicejski* był już wtedy znakiem jedności wiary chrzcielnej i powszechności Kościoła, w którym trwa wiara apostołów. Tylko wszyscy biskupi Kościoła mogliby taki tekst ustanowić, co, jak konstatuje Joseph Ratzinger, po 1054 roku jest praktycznie niemożliwe. Kościół ojców jest przede wszystkim kontynuatorem przekazu wiary od Jezusa Chrystusa, jest też świadkiem interpretacji tej wiary, jako że wiara ojców jest też dla wspólnoty konstytutywna. Dlatego, jak podkreśla kardynał, co do rangi nic tego tekstu i jego konstantynopolitańskiej kontynuacji nie może zastąpić, choć są możliwe inne sformułowania przeznaczone dla całego Kościoła¹¹³⁷.

Na I Soborze w Nicei, zgodnie z duchem epoki stwierdzono, w jaki sposób w pełni transcendentny Bóg nawiązuje dialog ze swoim stworzeniem oraz jak myśl ludzka zgłębiła Tajemnicę relacji w Bogu na tyle, na ile całość może być poznawana przez części. Ostatecznie potwierdzono fakt, który stał się paradygmatem dociekań patrystycznej teologii gnostyczo-mądrościowej. Chrześcijaństwo, wchodząc w świat kultury helleńskiej, ostatecznie przyjęło, że relacja między grecką filozofią a doktryną chrześcijańską *jest taka sama jak pomiędzy tym, co niedoskonałe i częściowe a tym, co doskonałe i całkowite*¹¹³⁸. Na tej bazie zrodziło się przekonanie, szczególnie mocne metodologicznie, że nie ma sprzeczności między ludzkimi dociekaniami intelektu, nawet w poszukiwaniu racjonalności, a objawieniem odczytanym z Biblii. Jedno dopełnia się w drugim na zasadzie, że dopełnienie myśli ludzkiej odnajduje się w Bożym słowie i jest to podstawą pełnego dialogu¹¹³⁹. Można powtórzyć tezę Romana Guardiniego, opartą na patrystycznej tradycji, że

¹¹³³ Por. Joseph Ratzinger, *Formalne zasady*, dz. cyt., s. 167.

¹¹³⁴ Por. tamże, s. 169-170.

¹¹³⁵ Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 185.

¹¹³⁶ Henryk Pietras dolicza się 18 synodów, które to zadanie podjęły, por. *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 185.

¹¹³⁷ Por. Joseph Ratzinger, *Formalne zasady*, dz. cyt., s. 167.

¹¹³⁸ Por. Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, dz. cyt., s. 165.

¹¹³⁹ Por. tamże.

tylko objawienie może nam powiedzieć, czym ono jest naprawdę¹¹⁴⁰. Z tego względu skupiliśmy się na śledzeniu procesów wiarygodnej interpretacji w konkretnym czasie i miejscu, zakładając, że chrześcijaństwo jest religią uniwersalną.

*

Naszym zadaniem było zaprezentowanie dziejowego procesu, który doprowadził do wprowadzenia w wyznanie wiary Kościoła terminu *ὁμοούσιος*. Śmiało można powiedzieć, że było to przyjęcie terminu z niedookreślonym znaczeniem i w tym tkwiła wtedy jego siła. Pozwoliła działać biskupom w Kościele i Konstantynowi według zasady: *Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami* (Mk 9,40). Kardynał Joseph Ratzinger podsumowuje, że przy pewnej pomocy Konstantyna ojcowie Kościoła zinterpretowali tytuł Jezusa Chrystusa *Syn Boży* za pomocą formuły *Chrystus jest współistotny Ojcu*. Oznaczało to wyraźne sformułowanie wiary, że Syn jest w sensie dosłownym równy Ojcu, w języku odpowiadającym korzeniom myślenia europejskiego. Dlatego zaistniała konieczność wprowadzenia tego pojęcia do reguły wiary nie tylko w świadomości Kościoła, ale w relacji do politycznej wizji religii świata rzymskiego. Nie było to podstawienie pojęcia filozoficznego pod słowa Pisma. Kardynał Joseph Ratzinger przekonuje: *Uczynili to jednak tylko w tym celu, żeby powiedzieć, że Biblię trzeba czytać dosłownie i nie wolno jej rozmyślać przez filozoficzne dostosowywanie się do zrozumiałych dla wszystkich określeń*¹¹⁴¹. Tym samym w teologii została otwarta droga do werbalizacji objawienia w aspekcie trynitarnym, Bóg przez wcielonego Syna objawia siebie jako Trójjedynego. I nie była to wiara filozofów, ale rybaków, czyli wszystkich, którzy żyli według duchowości opisanej w życiu rodziny kapadockiej. Joseph Ratzinger udowadnia, że w Nicei nie obawiano się stanąć po stronie prostaczków, czyli tych, którzy w pełni żyją głęboką i pewną wiarą. W aspekcie inkulturacji wprowadzenie niebiblijnego pojęcia staje się bramą do dalszych dociekań teologicznych, które też musiały być zakorzenione w wierze i liturgii. Stąd Kościół czerpał odwagę do takiego wyznania. Ostatecznie tylko wiara w Jezusa Chrystusa, który w pełni objawia Ojca, daje odwagę i śmiałość interpretacji, która może być przekazywana jako niezbywalny skarb Kościoła¹¹⁴². Trzeba ostatecznie podkreślić, że przyjęte w *Credo* słowo *ὁμοούσιος* jest wynikiem życia i duchowości tak zwanego pier-

¹¹⁴⁰ Romano Guardini zawarł to przesłanie w *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen* (Würzburg, Werkbund-Verlag, 1940), za: Marek Skierkowski, *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 96-97.

¹¹⁴¹ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady*, dz. cyt., s. 151-152.

¹¹⁴² Por. Mt 11,25-27 oraz komentarz: Joseph Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków, Znak 2006, s. 90-92.

wotnego Kościoła, który jest w środku procesu przekształcania się w Kościół Rzymskokatolicki i bizantyjski¹¹⁴³. Zgromadzenie w Nicei, później określone jako pierwszy sobór powszechny, jest punktem granicznym pomiędzy wyrazem wiary w żywym doświadczeniu, przeczuwanej i niespojęciowanej a wiarą świadomą swego wyrazu w kulturze hellenistycznej. Nie można tych postaw sobie przeciwstawić, ponieważ ta druga powstaje i żyje tylko dzięki tej pierwszej, a obie mają rację bytu tylko dzięki duchowości osadzonej w modlitwie i liturgii. Trzeba było jednak ponad trzystu lat trwania w wierze, by proces inkulturacji w nowe środowisko doprowadził do obrony, a nie rozmycia czy zaprzepaszczenia tej wiary. Przyjęte w nicejskim wyznaniu wiary pojęcie *ὁμοούσιος* jest wyrazem obrony wiary, i to właśnie przez swoje niedookreślenie¹¹⁴⁴. W Nicei zostało zapoczątkowane bardziej dogmatyczne ujęcie teologii, a samo zgromadzenie, obok Biblii, stało się źródłem autorytetu w sprawach wiary. Rozpoczęła się akceptacja znaczenia prawnego formuły wiary, które dla biskupów stawało się punktem odniesienia przy orzekaniu o ortodoksji¹¹⁴⁵. Przyjęte w czasie zgromadzenia w Nicei pojęcie *ὁμοούσιος* obroniło religijną powagę chrześcijaństwa. Dzięki temu ujawniła się ranga Kościoła jako instytucji kierowanej przez kolegium biskupów i papieża w Rzymie¹¹⁴⁶. Ta instytucja ujawniła swą duchową wielkość zakorzenioną we wspólnocie szukającej prawdy i żyjącej modlitwą i liturgią. Ostoją tej wielkości były Kościoły domowe i życie mnisze zrodzone pod koniec III wieku.

¹¹⁴³ Por. Basil Studer, *Sytuacja Kościoła*, w: *Historia teologii*, s. 328.

¹¹⁴⁴ Dzięki temu niedookreśleniu późniejsi teolodzy IV i V w. mocno zaangażowali się w pracę teologiczną, aby bronić wiernych przed niebezpieczeństwem zbyt uproszczonych czy koniunkturalnych twierdzeń, żeby sprostać wymaganiom wierności apostołskiej tradycji. Por. Basil Studer, *Próba dokonania syntezy myśli biblijnej*, w: *Historia teologii*, s. 523.

¹¹⁴⁵ Por. Basil Studer, *Sytuacja Kościoła*, w: *Historia teologii*, s. 340.

¹¹⁴⁶ Joseph Ratzniger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 152.

ZAKOŃCZENIE

Joseph Ratzinger przekonuje w swoich szkicach do teologii fundamentalnej, że Sobór Nicejski, wprowadzając do *Credo* filozoficzne pojęcie $\delta\mu\sigma\sigma\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ (równy w istocie, współistotny), zabezpieczył biblijne przesłanie, którym w liturgii i modlitwie od początku żyła chrześcijańska wspólnota¹¹⁴⁷. Zabezpieczył je przed wpływami filozofii, zbytnej hellenizacji i polityki. Kardynał Ratzinger, a później papież Benedykt XVI w całej swojej twórczości podkreśla znaczenie Tradycji i tradycji w życiu Kościoła. Jednocześnie akcentuje, że *zdolność utrwalania w pamięci i zachowywania na przyszłość jest równoważna ze zdolnością antycypowania przeszłości w teraźniejszości i planowania jej już teraz*¹¹⁴⁸. Przedstawione w pracy analizy miały na celu ukazanie procesów, które choć działały się ponad 1600 lat temu, mogą być przydatne dla zrozumienia i prawidłowego rozpoznania w wierze niepokojów XXI wieku. Mogą też być pomocne w rozeznaniu kierunków poszukiwań, by współcześni ludzie tak jak pierwsi chrześcijanie rozpoznawali obecne znaki czasu i wyrażali objawienie w języku jego odbiorców. W opisie procesów kształtowania się wyrazu Bożego dialogu z człowiekiem, przez zastosowanie metody historiozbowczej w ujęciu Geralda O'Collinsa, chodziło nam o ukazanie sposobów działania wiernych w Kościele, w przekazie i interpretacji objawienia. Pamiętając o sentencji Cycerona, można je aktualizować w każdym czasie. Szczególnie w XXI wieku, gdy zarówno dokumenty Kościoła, jak i badacze historii, o czym wspomnieliśmy we *Wprowadzeniu*, wskazują na znamienne analogie czasów późnego antyku i XX/XXI wieku związane z rodzeniem się nowego świata. Chrześcijaństwo jest religią uniwersalną, charakteryzującą się powszechnością i globalną potencjalnością kulturową, a przedstawione badania można poddawać aktualizującej je analizie¹¹⁴⁹.

Każda chrześcijańska idea, szczególnie mająca znamiona inkulturacji, jest zakorzeniona w Kościele pierwotnym. Wiarygodnymi świadkami dokonującego się procesu adaptacji do nowych miejsc i czasów są chrześcijanie pierwszych wieków. Ich sposoby działania i interpretacji są źródłowe w każdym czasie, ponieważ Kościół zawsze jest jeden, powszechny i apostołski i jako taki strzeże wiary w Bóstwo Syna Bożego.

Na zakończenie trzeba powtórzyć pytanie, dlaczego warto było zająć się historią przyjęcia pojęcia $\delta\mu\sigma\sigma\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ przez zgromadzenie biskupów w Nicei. Bene-

¹¹⁴⁷ Por. Joseph Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 85-92.

¹¹⁴⁸ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 114.

¹¹⁴⁹ Por. Karol Klauza, *Uniwersalizm chrześcijaństwa*, w: *Leksykon*, dz. cyt., s. 1288.

dykt XVI w swoim dziele dotyczącym teologicznej analizy dzieciństwa Jezusa z Nazaretu wyraził taki pogląd: *Interpretujące słowo Boże i interpretująca historia pozostają ze sobą w obustronnej relacji: słowo Boże uczy, że wydarzenia zawierają dotyczącą wszystkich „historię zbawienia”. Same jednak wydarzenia ze swej strony wyjaśniają słowo Boże i umożliwiają poznanie konkretnej rzeczywistości, ukrytej w poszczególnych tekstach*¹¹⁵⁰. Refleksja ta dotyczyła tekstów prorockich odniesionych do Jezusa z Nazaretu. W Starym Testamencie według tego, o czym przekonuje Benedykt XVI, są słowa, które czekają na *swego pana*. Pełne znaczenie słów z Księgi Izajasza¹¹⁵¹ czy z Księgi Jeremiasza ujawniło się w przyjściu Człowieka, który słowa te wypełnia. On, Jezus z Nazaretu jest właścicielem tych słów. Dopiero po Jego narodzeniu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu słowa te odnajdują właściciela. Przytoczyliśmy to rozważanie, ponieważ potwierdza ono w teologicznej interpretacji zasadność podjętych badań. Przedstawiliśmy długi proces oraz jego szeroki kontekst, w którym Kościół odnalazł słowo, niejako *należące* do Boga, choć nie ma go w Piśmie Świętym. Ukazaliśmy, jak to nowe w teologii pojęcie nabierało znaczenia w relacji do objawienia uznanego we wspólnocie za natchnione. Zaprezentowaliśmy warunki, w których realizował się dialog Boga z człowiekiem, dzięki któremu zapewniono wierny przekaz i interpretację objawienia. W całej pracy podkreślaliśmy, że w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa, wiara pierwszych chrześcijan poszukiwała słów, które pozwoliłyby nie tylko rozeznawać, ale i wielbić fakt, że przez wcielenie Syn Boży oddał się całkowicie ludzkości, pozostając równy w Bóstwie Ojcu, dlatego staraliśmy się uchwycić proces wyrażania ścisłego związku między Ojcem a Synem Bożym¹¹⁵².

Trzeba też wspomnieć o podstawowych trudnościach, z jakimi przyszło się nam zmierzyć w niniejszej pracy. Guy Bedouelle, francuski dominikanin, zastanawiając się, jak przedstawiać historię Ciała Chrystusa, która tworzona jest przez najzwyczajniejszych ludzi, stwierdza, że na sposób analitycznokrytyczny jest to zadanie niewykonalne. Również w teologicznym aspekcie, który uwzględnia działanie łaski oraz kształtowanie się wyrazu wiary w przestrzeni *sensus fidelium*, nie jest to sprawa łatwa, by nie ulec tendencjom sprzyjającym providencjalizmowi i zbytнім uogólnieniom. Proces inkulturacji, ze względów metodycznych, podzielono na cztery etapy, w sposób obrazowy określone przedrostkiem, przyimkiem oraz spójnikami, „w, wobec, a, i”. Użyto też nazwy Imperium Rzymskie, chcąc podkreślić ludzką potęgę, z którą przyszło się chrześcijaństwu zmierzyć w czasie

¹¹⁵⁰ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu: dzieciństwo*, dz. cyt., s. 30. W dalszych słowach Benedykt XVI przekonuje: *Historiografia początków chrześcijaństwa polega również na tym właśnie, że tym oczekującym słowom daje głównego właściciela. Dzięki temu powiązaniu oczekującego słowa i poznaniu ukazującego się teraz owego właściciela powstała typowo chrześcijańska egzegeza, która jest nowa, jednak w pełni dochowuje wierności pierwotnemu słowu Pisma*, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 31.

¹¹⁵¹ Benedykt XVI odwołuje się do rozdziału Iz 53 oraz Iz 7,14.

¹¹⁵² George A. Maloney, *Chrystus Kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, dz. cyt., s. 15, 16.

misyjnej ewangelizacji. Pierwszy etap opisany jako chrześcijanie „w” Imperium Rzymskim miał na celu podkreślenie, że rozpoczął się czas wnikania do wnętrza sprawnie działającego organizmu państwowego. Podjęto próby włączania się w całość pluralistycznej kultury „w” obszarze Cesarstwa. To wnikanie w nieprzychylny świat postawiło chrześcijan „wobec” ówczesnych: państwa, społeczności, kultury i wierzeń. Wymusiło intensywniejsze działania apologetyczne i inkulturacyjne, którym Kościół sprostał dzięki wysokim standardom duchowym. Na koniec trzeciego etapu wnikania w świat kultury hellenistycznej Kościół w pełni wyrażał swoją odrębność i oryginalność¹¹⁵³, stąd przeciwstawienie chrześcijaństwo „a” Imperium. W czwartym etapie, Kościół po 313 roku, dzięki sile organizacyjnej, wynikającej z kulturowanej od początku duchowości, stał się w pełni partnerem ludzkiej potęgi uosobionej w osobie władcy Cesarstwa Rzymskiego, stąd użycie spójnika „i”.

W pierwszej części, również ze względu na nikłość materiałów źródłowych, nakreślono duchowość wiernych poprzez działania organizacyjne i działania apologetów oraz prace teologiczne chroniące pierwotny kerygmat „w” Cesarstwie Rzymskim. W drugim etapie, gdy Kościół stanął „wobec” tych, których nazwał *żyzną glebą*, w nawiązaniu do Ewangelii według św. Łukasza (8,15), postawa chrześcijan ukazywała, że jednym Panem Wszechświata jest Bóg, wyznawany słowami reguły chrzcielnej. W trzecim etapie, dzięki duchowej potędze świadków wiary, Kościół coraz bardziej rozeznawał kerygmat i dookreślał swoją wiarę w Bóstwo Syna. Ten etap inkulturacji najtrudniej było przedstawić w ujęciu analityczno-krytycznym czy w opisie przyczynowo-skutkowym, ponieważ jako czas przełomu wydał owoce dopiero w IV wieku. W pracy podjęto próbę ukazania najważniejszych aspektów rozwoju świadomości wiary w tym ukrytym czasie wzrostu, zdając sobie sprawę, że jest to czubek góry lodowej, jak to obrazowo przedstawił Manlio Simonetti¹¹⁵⁴. W celu jaśniejszego przedstawienia relacji Kościół „a” Cesarstwo Rzymskie w III wieku, w prezentacji chrześcijańskiej duchowości wyszliśmy poza czas opisywanych w niniejszej pracy faktów, czyli poza rok 325. W przekonaniu autorki było to konieczne, by ukazać rodzący się dopiero w trzecim etapie inkulturacji ruch monastyczny, którego duchowość jest najpiękniejszym wyrazem stawania z orędem Ewangelii wobec wymogów świata. Siła duchowości hierarchów oraz rodzin chrześcijańskich i wszystkich anonimowych świadków wiary, w tym anachoretów i cenobitów, doprowadziła do tego, że Kościół mógł stanąć jako licząca się siła społeczna wobec Imperium. W czwartym etapie inkulturacji relacje Kościół „i” Cesarstwo weszły w nowy, nie mniej trudny etap, ale żywa wiara kulturowana w modlitwie i liturgii obroniła się wobec potęgi politycznej oraz roszczeń filozoficznych czystego rozumu.

Zastanawiając się nad wymiernymi efektami rozprawy, można stwierdzić, że ukazaliśmy, jak w sieci relacji społecznych teologia pierwszych wieków kształto-

¹¹⁵³ Co wyraziło się w dziele Orygenesesa, *Contra Celsus*, dz. cyt.

¹¹⁵⁴ Manlio Simonetti, *Teologia nieuczona*, w: *Historia teologii*, dz. cyt., s. 243.

wała się jako pomoc w życiu chrześcijan. Zaprezentowaliśmy, w miarę dostępności źródeł, na ile wiara prostych ludzi zgromadzonych wokół ich biskupa przyczyniła się do rozwoju sposobu wyrażania prawd wiary, a szczególnie wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Przedstawianie zakończyliśmy opisem, w jaki sposób za sprawą wspólnych działań biskupów i Konstantyna, władcy Imperium, wprowadzono pojęcie *ὁμοούσιος* w wyznanie wiary niepodzielonego Kościoła. Nakreśliliśmy, jak pierwsi chrześcijanie trwali przy prawdzie o Boskości Syna Bożego i wypowiadali ją w kulturze swoich ojców. Zarysowaliśmy historię poszukiwania obrazów, metafor oraz słów i wyrażen, by to, co najbliższe sercu i myśli, mogło być przełożone na sposób myślenia i obrazowania właściwy kulturze hellenistycznej. Zaprezentowaliśmy też walkę pierwszych chrześcijan o precyzję wypowiedzi wobec tych, którzy zagubili przesłanie biblijne lub chcieli je zawłaszczyć. Ukazaliśmy też kierunek rozwoju myśli, który przyczyniał się do rozwoju teologii, a w tym aspekcie nieczęsto ukazywany, czyli obronę wobec oszczerstw i ukazywanie prawdy wobec nieprzychylnego świata. Wszystko to przedstawiliśmy na tle historycznych zmian w relacjach Kościół a Cesarstwo Rzymskie. Chrześcijanie potrafili w dialogu wyjść naprzeciw stereotypom i żywą wiarą przekonać, że jednym władcą świata jest Bóg objawiony przez Syna, Jezusa Chrystusa. Ten dialog, w ramach tak zwanej teologii nieuczoney, był koniecznym etapem na drodze ku pełnemu rozwojowi teologii gnostyczno-mądrościowej¹¹⁵⁵. Zaprezentowaliśmy też, że w toku walk o czystość wiary, w dialogu z ówczesną kulturą, a szczególnie filozofią, rozwijało się patrystyczne *ratio*, rozumowanie, które miało podwójny cel. Z jednej strony stało na straży czystości przekazu, z drugiej pomagało przeciwstawić się zbyt upraszczającym ujęciom wyjaśniającym objawienie. Zaprezentowaliśmy, jak interpretacja rozumowa przesłania Bożego kierowała się ku uzasadnianiu Bożych tajemnic, ale przede wszystkim, jak przekonywała, by włączać je w każdy aspekt ludzkiego życia. Zasadniczo praca obejmuje okres od czasów poapostolskich do zgromadzenia w Nicei w 325 roku. Jednak, chcąc w pełni ukazać, jak przyjęcie tajemnic Bożych włączało się w życie chrześcijan, trzeba było wyjść poza te ramy czasowe. W opisie duchowości Kościoła wkroczyliśmy w IV wiek, ponieważ owoce wiary chrześcijańskiej w pełni się ukazały wówczas w życiu rodziny kapadockiej oraz anachoretów i mnichów. To dzięki nim proces inkulturacji nie był powierzchowny, sięgał korzeni człowieczeństwa i przemieniał struktury społeczne. Wykazaliśmy, że w teologicznej perspektywie można zobaczyć, iż ta duchowość już w czasach zgromadzenia biskupów w Nicei była ostoją prawowierności i tylko na jej tle można próbować zrozumieć i przybliżyć odpowiedź na pytania, jaka była historia dochodzenia do werbalizacji w kulturze hellenistycznej prawdy, że Syn jest współistotny Ojcu i w jaki sposób splot historii świata i historii zbawienia dał w efekcie oręż do walki szczególnie z herezją ariańską.

¹¹⁵⁵ Dokonał się on w pełni w IV i V w.

W zakresie osiągnięć metodologicznych udało się zobrazować zakres znaczeniowy przyjętego przez Geralda O'Collinsa *objawienia zależnego*, czyli zakorzenień je w procesach rozumowego uzasadniania i interpretacji objawienia oraz wcielania rozeznaczonych prawd w życie, w myśl zasady, że poznana prawda w Kościele daje zbawienie. Nie jest to ostateczne rozwiązanie, pokazuje jednak, że można zauważony brak koncepcji australijskiego teologa uzupełnić przez interdyscyplinarne działania teologii fundamentalnej i patrologii. Pozytywnej weryfikacji poddano też *model kolistej ekspresji myśli*, wokół tematyki pracy przedstawiony jako spiralne zbliżanie się do zasadniczego problemu. Przyjęta metodyka działań odpowiada dziejom Kościoła w świecie opisanym w literaturze i pozwala na integralne ujęcie tematu z zachowaniem ścisłości naukowej poszczególnych dziedzin nauk pozytywnych i teologii. W obszarze teologii fundamentalnej, dzięki metodzie historiozbawczej mogliśmy podjąć się interpretacji historii, która była przyjmowana jako dar, pamiętana, aktualizowana i objaśniana w duchu Tajemnicy, przez co odkrywaliśmy sens dziejów pozwalający głębiej odczytywać zamysł Boży. Ukazywaliśmy, jak człowiek we wspólnocie Kościoła coraz lepiej rozeznawał prawdę i jej źródło. W tym aspekcie trzeba powtórzyć, że nie do końca znane są meandry zaistnienia rozpatrywanego pojęcia $\delta\mu\sigma\acute{o}\sigma\iota\omicron\varsigma$ w *Credo* z Nicei 325 roku, a podaliśmy prawdopodobne hipotezy. Badacze zgodnie twierdzą, że przyjęcie, pod wpływem cesarza Konstantyna, tego niebiblijnego pojęcia było wstrząsem, po którym Kościół dochodził do siebie przez ponad 30 lat, by właśnie tym słowem później podjąć walkę o prawdę¹¹⁵⁶. Na dodatek był to termin mający na Wschodzie, kultywującym teologię Logosu, niefortunną przeszłość. Tylko w perspektywie historiozbawczej można powiedzieć, że przyjęto to nie do końca zdefiniowane, otwarte pojęcie jako wyraz obrony wiary w Bóstwo Syna, i tylko w tej perspektywie można prawomocnie sformułować wniosek, iż w tym procesie okazało się, że to nie ubóstwiona władza, religie Wschodu czy filozofia pokazały ludziom drogi, dzięki którym nie ulegali lękom egzystencjalnym i że nie na tych drogach odnaleźli nadzieję.

Ostatecznie podstawowym osiągnięciem pracy jest ukazanie procesu wprowadzenia terminu filozoficznego, zakorzenionego w kulturze hellenistycznej, by obronić wiarę rybaków, a nie filozofów. Dodatkowo zaprezentowano dojście do świadomości, że pojęcie $\delta\mu\sigma\acute{o}\sigma\iota\omicron\varsigma$ trzeba rozumieć dosłownie, tak jak w imieniu całego Kościoła Piotr Apostoł odpowiadał na pytanie Jezusa w okolicach Cezarei Filipowej. Przedstawiona historia i kontekst dziejowy pozwalają bez uprzedzeń zobaczyć, że tym, co faktycznie umożliwiło zaistnienie niebiblijnego słowa, był Kościół jako Ciało Chrystusa, żywy organizm, w którym życie zwykłych ludzi zgromadzonych wokół swoich biskupów, przez ponad trzysta lat dawało świadectwo o Bóstwie Syna. W perspektywie historiozbawczej, w polu znaczeniowym poję-

¹¹⁵⁶ Por. Bernard Sesboüé, *Treść Tradycji: reguła wiary i symbole: II-V wiek*, w: *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 83-84; cała praca Henryka Pietrasa jest ukazaniem tego problemu w bardzo szerokim kontekście źródłowym, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny*, dz. cyt.

cia ὁμοούσιος, które uwzględnia kontekst dziejowy i proces dookreślania znaczeń, możemy mówić o syntezie czynnika boskiego z ludzkim w wypracowywaniu tego werbalnego wyrazu wiary. W tym sensie słowo ὁμοούσιος jest wyrazem „objawienia zależnego” w relacji do „objawienia fundacyjnego”. Dzięki temu rozróżnieniu mogliśmy powiedzieć, że historia pierwszych chrześcijan, mimo że uznana za konstytutywną dla późniejszych pokoleń, nie jest natchniona tak jak teksty biblijne, nie jest też tekstem *sensu stricto*, należy do czasu interpretacji Pisma Świętego (Łk 24,27.44-45), czasu niezwykle ważnego przy przechodzeniu od przeczuwanego i niespojęciowanego wyrazu żywej wiary do jej werbalizacji w teologii i dokumentach Kościoła. Czasu, w którym realizuje się w historia świata i historia zbawienia, która siłą Bóstwa Chrystusa przyciąga ludzi do wspólnoty. W tej wspólnocie bowiem żyje Chrystus i Jego mocą możliwe było i jest uobecnianie wydarzeń zbawczych, w myśl słów *to czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22,19). Przedstawione ujęcie tematu pracy pozwoliło na zachowanie *tego, co zostało znalezione wczoraj, i tworzenia w ten sposób drogi prowadzącej przez czas*¹¹⁵⁷, by to, co czeka Kościół w przyszłości, mogło być rozeznane należycie w duchu tradycji i Tradycji.

¹¹⁵⁷ Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 114.

SUMMARY

THE NICENE ὉΜΟΟΥΣΙΟΣ IN THE PROCESS OF INCULTURATION OF THE FAITH IN THE DIVINITY OF THE SON. A FUNDAMENTAL-THEOLOGICAL STUDY AGAINST THE BACKDROP OF TRADITION

Real values of what is good and beautiful are present in every culture. They can be integrated into Christianity through a process referred to in the twentieth century as inculturation, so that man can express his faith in terms of his and his ancestors' culture. In this way Christianity can be fully integrated into other than biblical forms of expression. European Christianity is very strongly associated with Hellenistic culture. So much so that we often forget how difficult was the transition from biblical culture to the culture of the Greeks in terms of the expression and defence of faith. However, it was a process that lasted more than three centuries.

In the attempt to answer the question of who Jesus Christ is, we observe a process in which two conventional border points can be distinguished. One is Jesus' dialogue with his disciples on how the world sees Him and how they see Him, the other one is a document of the Nicene Council, later called the First Ecumenical Council (325), *The Creed of the 318 Fathers*, also known as the *Nicene Creed*.

As Evangelists write, Jesus of Nazareth was interested in what people said about him and how his disciples saw him. He asked: *Who do people say that the Son of Man is?* He heard the answer: *Some say John the Baptist, but others Elijah, and others Jeremiah or one of the prophets.* To the straightforward question: *But who do you say that I am?* The Apostle Peter answered, *You are the Messiah, the Son of the living God,* [Mt 16,13–16]. The Church of the first centuries had to translate this answer into the language of Hellenistic culture, which reigned throughout the Roman Empire. Evidence of inculturation is already visible in the entire New Testament. Language is the most important carrier of culture, and writings of the Church arose in Greek, which facilitated and accelerated the process of inculturation. But it took almost three hundred years of struggle for an appropriate word in order to introduce, with determination and courage, a non-biblical notion into the profession of faith of the Church. The Fathers of the first general assembly of bishops convened by Emperor Constantine signed a document, *The Creed of the 318 Fathers*, in which the word ὁμοούσιος appeared in the statement that the Son is of *one substance with the Father* (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ). This word defines the relationship between the Father and the Son, emphasizing the divinity of the Son of God. The two expressions are equivalent, they carry the same message, one was spoken in the region of Caesarea Philippi, and the other was written down in the *Nicene Creed*. They express the same truth revealed in Jesus Christ, which subsists in the faith transmitted and interpreted in the Church that Jesus Christ is God. To show the maturation of the process of talking about faith, the present study focuses on the following question: *How did the process of inculturation develop so that it could lead to the adop-*

tion of non-biblical words in defence of the biblical faith, seen from the perspective of the pagans and of those who received the point of view of the Revelation?

In that spirit, we look for answers to subsequent questions: What were the needs of the people of those times towards whom the Church directed her inculturation activities? In which human struggles did the Christian faith give people the strength to win a victory? How did the Church protect her followers while giving them assistance in an unfavorable environment (the apologetic mission *ad intra*)? How did the Church realize and proclaim her certainty? What did the Church emphasize in relations with a world biased against her (the apologetic mission *ad extra*)? How did Christians help others to find their way to Him who is the Lord of the Universe and whose truth is salvation, giving through their entire life the testimony that they had found the truth? How did they express the truth that Jesus Christ is the Son of God? The answers to these questions gave us the opportunity to present the environment of the pagans and Christians and their desires, expectations and anxieties which could be gathered from a perusal of historical materials. The theology of the first centuries developed as an aid in two directions. Firstly, it made an attempt to express the truth of the divinity of the Son of God in terms of the culture of those who accepted Christianity so that their religious feelings and thoughts could be adequately voiced. It was also a struggle for precision of expression in polemics with those who lost the biblical message or wanted to appropriate it. The second aspect was a defence against slander by showing the truth to the unfriendly world. This dialogue, in the framework of the so-called *unschooled theology*, was a necessary step towards the full development of theology in the fourth century. In the course of the struggle for the purity of faith in dialogue with culture, especially philosophy developed a line of reasoning, the patristic *ratio*, which had a two-fold objective. On the one hand, it was a guardian of the purity of the message, while on the other hand it helped counter the too simplistic explanatory interpretations of Revelation. It was not just a rational justification of the mysteries of God, its most important objective being to include them in the entirety of human life, which resulted in a spirituality cultivated in families and then in the life of hermits and monks. To present this aspect in the discussion of our focal issues we went beyond the time frame associated with the adoption of the concept of ὁμοούσιος in the fourth century, when the fruits of Christian spirituality appeared fully in family life and the life of the monks in the monasteries. To complete this apologetic subject, at the end of our study we focused on a more specific question: What was the final account of the introduction of the claim that the Son is consubstantial with the Father? In this way we showed the role played by Constantine, the first Christian emperor, in the context of his time.

The concept of ὁμοούσιος adopted during the Nicene Council defended the religious solemnity of Christianity. Thanks to this pronouncement the Church revealed her dignity as an institution run by the College of Bishops and the Pope in Rome. This community had already demonstrated its spiritual greatness rooted in the search for truth and a life of prayer and liturgy. Home church and monastic life which evolved at the end of the third century were the mainstay of the Church's prominence. The term ὁμοούσιος was still theologically incomplete and open in the fourth century and thus eventually became the weapon of the struggle for orthodoxy in the lives of Christians and at subsequent councils.

INDEKS NAZWISK

W indeksie nie uwzględniono stron *Wykazu skrótów* i *Bibliografii*

- Adamski Michał 62
Adonis 102
Ajschylos 100
Aleksander bp Aleksandrii 215, 216, 217,
218, 219, 223, 224, 225, 237
Aleksander Macedoński 37, 100
Aleksander Sewer 98
Ammoniusz bp. 150
Ananke 100, 101
Anatolios Khaled 182
Antioch IV Epifanes 108
Antoni Pustelnik 182, 185, 191
Ariusz 37, 56, 132, 151, 152, 158, 169, 186,
193, 194, 213, 215, 217, 218, 219, 223,
224, 225, 228, 233, 236, 237, 239, 240
Arystydes z Aten 62, 90, 107
Atanazy 80, 137, 139, 143, 144, 145, 150,
151, 153, 154, 155, 156, 175, 182, 183,
185, 187, 192, 199, 204, 220, 221, 223,
224, 228, 230, 237
Atropos 99
Attis 102
Augustyn z ~~Hipony~~ 64, 96, 112, 122, 129,
164, 165, 213, 215
Aurelian cesarz 141, 142, 158, 168, 203, 212
Balthasar Hans Urs von 66, 122, 124
Banaszak Marian 27, 38, 187, 198, 199,
204, 216
Barnaba 59, 61, 88, 107
Baron Arkadiusz 16, 83, 128, 132, 141, 142,
219, 221, 222
Bartnik Czesław 137
Bazyli Starszy 173, 174, 175, 178, 187
Bazyli Wielki 87, 124, 128, 134, 139, 146,
151, 155, 156, 159, 160, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 192, 207, 230
Bedouelle Guy 26, 246
Benedykt XVI 13, 26, 35, 38, 39, 43, 49, 67,
69, 85, 127, 245, 246 – zob. Ratzinger
Joseph
Berardino Di Angelo 42, 146, 150, 227
Bielawski Krzysztof 164, 165, 166, 167,
168, 171
Bober Andrzej 49, 56, 59, 124, 165, 167, 183
Bogucki Andrzej 145
Bosch David J., 95
Bourgeois Henri 77, 209
Bravo Benedetto 202
Browning Robert 164
Butler Alban 179
Campenhausen Hans von 111,
Carcopino Jérôme 107, 163
Cecyliusz 82
Cecylian 212,
Celsus 73, 75, 124, 247
Cęcelek Grażyna 176
Chaos 99
Chevallier Raymond 223
Cholewiński Alfred 69
Crouzel Henri 55, 73, 74, 125, 137, 165,
166, 168
Cuda Jerzy 97
Cyceron 26, 119, 129, 135, 162, 200, 201,
202, 245
Cyprian z Kartaginy 51, 52, 53, 71, 72, 83,
84, 91, 115, 145, 147, 157, 212
Dadaczyński Jerzy 63
Daniélou Jean G.M., 27, 37, 46, 47, 87, 108,
109, 142, 148, 170
Daniel-Rops [Henri], 107
Dawson Christopher 36
Decjusz Trajan 53, 71, 72, 195,
Delsol Chantal 16, 17
Deman Thomas 113

Demeter 103
 Demetriusz 74
 Desprez Vincent 183, 184
 Didym Ślepy 148
 Dioklecjan 98, 191, 192, 195, 196, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 224
 Dionizos 103
 Dionizy Aleksandryjski 56, 64, 68, 124, 132, 133, 134, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 189, 208, 217, 222, 224, 225, 228, 229, 235, 238
 Dionizy Rzymski 56, 64, 68, 124, 132, 133, 134, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 189, 208, 217, 222, 228, 229, 235, 238, 239
 Dodds Eric Robertson 98
 Dołganiszewska Elżbieta 53, 83, 84
 Domicjusz 148
 Domnos bp 141
 Donatus [Donat] 211, 212, 229
 Drączkowski Franciszek 54, 59
 Dybała Jolanta 174, 178, 179, 180, 183
 Dyczewski Leon 161, 172, 176
 Dzidek Tadeusz 55, 125
 Eckmann Augustyn 115, 212
 Eco Umberto 123
 Emmelia 173, 174, 175, 178, 186, 187
 Eneas 39, 40
 Epifaniusz 136, 137, 139
 Eufor bp. 150
 Eustacjusz bp. Sebasty 180
 Euzebiusz z Cezarei 50, 54, 59, 69, 71, 74, 86, 91, 92, 112, 114, 139, 141, 142, 145, 147, 150, 163, 181, 197, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 240, 241
 Euzebiusz z Nikomedii 217, 222
 Farrugia Edward G., 213, 220
 Fatum córka Chaosu i Nocy 41, 99, 100, 101
 Fausta 209
 Fedimos bp. 167
 Figiel Józef 149
 Filon z Aleksandrii 41, 55, 65, 72, 110, 120, 152, 182
 Filostorgiusz 221
 Flawiusz bp. 148
 Flora 116, 136, 137
 Florenski Paweł 29
 Fortuna 41, 96, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 131, 195
 Gaja 99
 Gajus Cilnius Maecenas 105
 Galen 195
 Galeriusz 196
 Gargano Innocenzo 120
 Gądecki Stanisław 85
 Gerken Aleksander 81
 Gracjan 205
 Grech Prosper 42, 43, 44, 45, 78
 Grodz Stanisław 17
 Gryczyński Michał 175
 Grzegorz z Pontu 141
 Grzegorz Cudotwórca, Teodor 32, 124, 146, 147, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 186, 187, 191, 230, 240
 Grzegorz z Nazjanzu, Teolog 96, 159, 165, 167, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 185, 187, 192, 207
 Grzegorz z Nyssy 29, 123, 124, 128, 134, 135, 156, 157, 159, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 180, 183, 187, 192
 Grzegorz brat Emmelii 173
 Grześkowiak Jerzy 101
 Guardini Romano 241, 242
 Haddad Robert M. 63
 Hägg Henny Fiska 123
 Hegezyp 50, 51
 Heil Uta 153
 Heim Manfred 162
 Helena matka Konstantyna 209
 Hellenos z Tarsu 141
 Herkules 38, 203, 206,
 Hermas 59, 61, 88, 89
 Herodot 103
 Hezjod 99
 Hieronim 51, 84, 164, 182, 184
 Hilary z Poitiers 115, 139
 Hipolit Rzymski 54, 70, 76, 78, 79, 80, 93, 137

Horacy 100
 Hozjusz z Kordoby 115, 210, 216, 217, 218,
 219, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 238
 Hryniewicz Waław 78
 Hunt David 207
 Ignacy Antiocheński 47, 48, 51, 58, 59, 60,
 81, 82, 88
 Ireneusz z Lyonu 49, 50, 51, 66, 67, 68, 72,
 82, 113, 116, 117, 118, 121, 137
 Izyda 100, 101, 102, 103, 104, 105, 119, 131
 Jaczynowska Maria 27, 37, 38, 39, 40, 41,
 45, 49, 90, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 131, 146, 195, 196, 201, 202,
 203, 204, 205, 207, 209
 Jakub Apostoł 57, 167
 Jan Apostoł 56
 Jan Chrzciel 15, 182
 Janeczek Stanisław 13
 Jankowski Augustyn 166
 Jan Paweł II 13, 14, 25, 37, 61, 65, 78, 87,
 89, 98, 186, 187
 Janus 38, 201
 Jańkiewicz Grzegorz 152
 Joachimowicz Leon 162
 Jezus
 z Nazaretu 22, 43, 56, 57, 62, 80, 93, 96,
 104, 112, 114, 127, 109, 234, 246, 251
 Chrystus 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21,
 22, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 43,
 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58,
 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 70, 71, 72,
 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
 88, 90, 91, 93, 95, 96, 104, 105, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 127,
 128, 130, 133, 140, 143, 145, 152, 153,
 154, 155, 156, 159, 160, 161, 164, 165,
 168, 171, 176, 178, 180, 186, 187, 189,
 190, 191, 195, 199, 200, 213, 220, 226,
 233, 234, 237, 239, 241, 242, 248, 250
 Jonas Hans 137, 148
 Jowisz 38, 104, 201, 203, 206,
 Józef z Arymatei 97
 Julian Apostata 177, 196, 207, 208,
 Juliusz Cezar 37, 39, 40, 203, 204, 206, 233
 Jurewicz Oktawiusz 48,
 Justyn Męczennik 48, 49, 51, 62, 63, 64, 65,
 66, 67, 70, 71, 72, 81, 82, 86, 91, 92, 97,
 111, 112, 113, 114
 Justynian 164
 Kalikst papież 146, 149
 Kambyzes II 239
 Kaucha Krzysztof 65, 98
 Kasper Walter 143,
 Kelly John N.D. 23, 41, 44, 46, 51, 55, 56,
 64, 66, 67, 70, 79, 80, 82, 83, 84, 85,
 90, 92, 98, 106, 117, 120, 135, 136, 137,
 138, 139, 140, 150, 151, 153, 154, 155,
 156, 157, 161, 221, 228, 229, 234, 236,
 237, 238, 239
 Kempis Tomasz à 183
 Kieling Michał 71
 Klauza Karol 95, 245
 Klemens Aleksandryjski 54, 55, 72, 73, 74,
 78, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125,
 127, 135, 137
 Klemens Rzymski 60, 61, 64, 81, 88, 107
 Kłosowski Tadeusz 15, 115
 Kloto 99
 Kochaniewicz Bogusław 63
 Konstancjusz 192, 204
 Konstancjusz Chlorus 204
 Konstantyn 15, 16, 32, 37, 78, 86, 115, 128,
 133, 157, 160, 190, 191, 192, 194, 196,
 197, 198, 199, 204, 205, 206, 207, 208,
 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232,
 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,
 241, 242, 248, 249
 Kopaliński Władysław 99, 100, 103
 Kotarbiński Tadeusz 223
 Kotkowska Elżbieta 18, 29, 44, 49, 57, 58,
 64, 66, 106, 113, 123, 124, 143, 162,
 193, 233
 Kozłowski Jakub 191
 Krawczuk Aleksander 27, 40, 71, 90, 98,
 142, 146, 175, 177, 195, 205, 207, 209,
 224, 232
 Krąpiec Mieczysław A. 134, 135
 Krescens [Crescens] 65, 209

Kronos 99
 Kryspus 209
 Ksenofont 112, 162, 215, 239
 Lachesis 99
 Lampe Geoffrey William Hugo 121, 122, 134, 137
 Le Goff Jacques 27, 89
 Ledwoń Ireneusz 20, 23, 24, 25,
 Lepidus 203
 Lewis Clive Staples 112, 180, 191, 197, 200, 207
 Licyniusz 196, 211, 213, 215, 219, 224, 226
 Lisiecki Arkadiusz 50, 63, 65, 91
 Liwiusz historyk 201
 Lohfink Gerhard 220
 Lucas Francisco Mateo-Seco 157
 Łącki Paweł 143
 Majewski Józef 20,
 Makowski Jarosław 20
 Makryna Młodsza 128, 170, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 180, 183, 187
 Makryna Starsza 124, 159, 163, 164, 167, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 186, 187, 191
 Maksymian 206
 Maksymin Daja 175
 Maksymus 141
 Malchion 140
 Maloney George A., 107, 110, 113, 114, 116, 118, 121, 123, 124, 126, 246
 Manikowski Maciej 135, 173,
 Marek Aureliusz 40, 41, 98, 203
 Maria z Magdali 97
 Marrou Henri-Irénée 27, 28, 37, 42, 43, 98, 109, 119, 129, 130, 131, 132, 142, 148, 163, 164, 166, 170, 172, 174
 Maryniarczyk Andrzej 117, 134, 135,
 Maspero Giulio 157
 Mastej Jacenty 57
 Melicjusz z Likopolis 224
 Meliton 59
 Michalski Marian 42, 49, 53, 65, 67, 68, 72, 74, 76, 88, 91, 116, 119, 120, 157
 Migne Jacques-Paul 24
 Minerwina 209
 Minucjusz Feliks 88, 89, 90
 Misiarczyk Leszek 62, 63, 64, 89, 90, 107, 111
 Misiurek Jerzy 164, 167
 Mitra 102
 Mojra (Mojry) 41, 99, 100, 101
 Moskal Piotr 58
 Myszor Wincenty 50, 51, 67, 68, 76, 79, 84, 109, 116, 118, 137, 149
 Nadolski Bogusław 81
 Naukratios 173, 175, 178, 179, 180
 Naumowicz Józef 174, 180, 183, 184, 233
 Necessitas 100
 Neron 209
 Nieścior Leon 14, 16, 84, 91
 Nikodem 97
 Noc (mitologia) 99
 Nowacjan 147, 152
 Numa Pompiliusz 201
 O'Collins Gerald 20, 21, 22, 23, 29, 36, 95, 127, 190, 213, 220, 242, 245, 249
 Oktawian August 37, 38, 39, 40, 43, 104, 192, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 209
 Orygenes 49, 55, 56, 73, 74, 75, 76, 78, 95, 123, 124, 125, 126, 133, 137, 138, 141, 147, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 164, 165, 166, 172, 235, 238, 240, 247
 Ozorowski Edward 80, 81
 Ozyrys 103
 Pachomiusz 87, 182, 183
 Padovese Luigi 16, 18, 24, 36, 41, 47, 55, 59, 61, 79, 87, 88, 89, 90, 91, 105, 108, 109, 110, 112, 126, 134, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 198, 241
 Pamfil 138
 Panten 54, 55, 73
 Parain Charles 41
 Parka (Parki), 41, 99, 100, 101
 Parmenides 135
 Paweł Apostoł 56, 96, 97, 102, 163, 173,
 Paweł z Samosaty 32, 56, 124, 133, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 158, 165, 168, 212, 228, 237, 238
 Pfister Emile J., 173,
 Pietras Henryk 16, 26, 32, 52, 53, 59, 64, 68, 80, 83, 85, 98, 115, 118, 121, 128,

- 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 189, 200, 201, 202, 205, 208, 210, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 240, 241, 249
- Pietrow Piotr 185
- Pietrzak Andrzej 17
- Pilarczyk Ewelina 30
- Piotr Apostoł 15, 16, 96, 237, 249
- Piotr z Sebasty 173, 175, 179, 180, 185
- Piszczek Zdzisław 92
- Platon 36, 64, 71, 100, 112, 113, 120, 131, 135, 138, 181, 200,
- Pliniusz 90
- Pliniusz Starszy 105
- Plotyn 49, 74, 105, 125, 136
- Polikarp ze Smyrny 87, 88, 91
- Przędki (Klothes), 99
- Ptolemeusz walentynianin 116, 136
- Rahner Hugo 191, 204, 207, 210, 211, 213, 228
- Rahner Karl 25, 48
- Ratzinger Joseph 15, 17, 26, 38, 65, 70, 78, 106, 127, 128, 133, 143, 145, 156, 159, 161, 169, 186, 187, 199, 220, 233, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 245, 250 – zob. Benedykt XVI
- Reale Giovanni 64
- Rodak Paweł 27
- Romaniuk Kazimierz 166
- Rusecki Marian 29, 57, 65, 66, 92, 97, 98, 121, 163, 164
- Sabeliusz 146, 148, 149, 150
- Sajdek Zofia 113
- Salij Jacek 83
- Saturn 38
- Schaff Philip 68
- Schmidt Joël 110
- Schwaiger Georg 162
- Serapis 80, 103, 104, 119, 147
- Sesboué Bernard 20, 23, 45, 47, 50, 56, 57, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 70, 73, 77, 85, 86, 107, 133, 135, 149, 235, 239, 249
- Seweryniak Henryk 22, 64, 95, 104
- Simonetti Manlio 32, 45, 74, 111, 112, 113, 125, 133, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 222, 223, 230, 247
- Skarga Piotr 167, 170
- Skierkowski Marek 20, 21, 22, 25, 29, 59, 80, 127, 242
- Słomka Jan 82
- Socha Paweł 97
- Sokrates 71, 112, 113, 119, 120, 135, 162
- Sokrates Scholastyk 139, 217, 219, 221, 222, 223, 230, 231, 233
- Sol (mitologia) 104, 204
- Solarz Franciszek 65
- Sozomen Hermiasz 139, 181, 182, 185, 221, 222, 230
- Špidlík Tomáš 120
- Stachowiak Lech 166
- Staniek Edward 53, 72
- Stanula Emil 51, 76, 79, 84, 115, 121, 147, 148
- Starowieyski Marek 28, 39, 62, 73, 80, 173
- Stefan (papież) 53, 145, 147, 212
- Stępień Marek 198, 239
- Stępień Tomasz 113
- Stöger Alois 39
- Strękowski Stanisław 109
- Strzelczyk Grzegorz 20, 29
- Studer Basil 42, 60, 74, 75, 77, 95, 119, 214, 243
- Sybilla 80, 100
- Sykstus (Ksystos) II 145, 137, 147
- Szapur I 146, 195
- Szczaniecki Paweł 101
- Szczur Piotr 47, 167, 172, 174, 175, 178
- Szewczyk Przemysław M., 139, 151, 224, 228
- Szram Mariusz 23, 24, 25, 57, 152
- Szulc Franciszek 46, 108, 109, 110
- Szymik Jerzy 63
- Szymon Mag 112
- Szymusiak Jan Maria 159, 165, 167, 172, 174, 178, 185
- Śnieżyński Krzysztof 114
- Świderkówna Anna 28, 46, 59, 60, 61, 82, 87, 103, 121

Takeda Fumihiko F., 180
 Tatarkiewicz Władysław 105, 131, 136
 Teodor mnich 164, 165, 166, 183
 Teodora 164
 Teodoret 221
 Teodozjusz 164, 193, 205
 Teofil z Antiochii 89, 90
 Teosebia 173
 Tertulian 38, 48, 51, 52, 67, 68, 69, 70, 72,
 76, 79, 83, 84, 89, 90, 114, 115, 117, 118,
 122, 137, 142, 146, 152, 196, 212
 Theissen Gerd 176
 Trajan 90, 195
 Trebonian Gallus 195
 Terlikowski Tomasz 91
 Trocmé Étienne 109
 Tryfon Żyd 81
 Turek Waldemar 14, 115, 118
 Tyburowski Krzysztof 54
 Tyche/Fortuna 41, 100, 101, 103, 104, 131
 Uranos 99
 Vagaggini Cipriano 24, 144, 199
 Van Dam Raymond 166
 Verbraken Pierre P. 80
 Vorgrimler Herbert 25
 Waldenfels Hans 95
 Walens 205
 Walerian cesarz 146, 147, 195
 Wergiliusz 38, 39, 40, 100, 131
 Widok Norbert 44, 45, 47, 48, 51, 55, 58,
 62, 69, 81, 82
 Wielgus Stanisław 136
 Wierzbicka Anna 109, 114, 126
 Winniczuk Lidia 130
 Wipszycka Ewa 27, 28, 36, 42, 45, 62, 68,
 97, 111, 114, 129, 132, 139, 142, 144,
 146, 150, 159, 162, 163, 175, 182, 184,
 192, 193, 194, 196, 197, 198, 202, 205,
 206, 208, 210, 211, 212, 213, 218, 219,
 222, 227, 228, 231, 232, 233, 235
 Witczyk Henryk 230
 Wnętrzak Teresa 197, 209, 212, 213, 214,
 215, 216, 217, 222, 224, 225, 226, 229,
 231, 232, 233, 240
 Wojciechowski Michał 39, 64
 Wolinski Joseph 20, 23, 149, 150
 Wulff David M. 97
 Wysocki Marcin 53
 Zawadzki Arnold 45
 Zdybicka Zofia 99
 Zenobia, cesarzowa Palmiry 141, 142, 158
 Zeus 99
 Zgraja Brunon 120
 Ziółkowski Adam 27, 40, 45, 98, 101, 103,
 104, 127, 139, 142, 146, 195, 196, 202,
 203, 205, 207, 214, 229, 236, 238
 Żyła Marcin 196

WYKAZ SKRÓTÓW

Sigla biblijne, dokumentów Kościoła i inne skróty – zasadniczo według: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin, TN KUL 1993.

- ALP 1 — *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, red. i tłum. Marian Michalski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975.
- BOK — Biblioteka Ojców Kościoła, red. Józef Naumowicz, Kraków, Wydawnictwo m 1996-2004.
- Dokumenty Soborów Powszechnych* — *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski. (325-787)*, t. 1, oprac. Baron Arkadiusz, Pietras Henryk, Kraków, WAM 2005.
- EKat — *Encyklopedia katolicka*, t. 1-20, praca zbiorowa, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1995-2014.
- Fides et ratio* — Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: Opoka, czytelnia, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [przeglądane 18.02.15].
- Historia teologii* — *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, red. Angelo Di Berardino, Basil Studer, tłum. zespół, Kraków, Wydawnictwo m 2010.
- IPEF — *Internetowa powszechna encyklopedia filozofii*, wybór haseł, dostępne w: <http://www.ptta.pl/pef/> [przeglądane 01.09.14], Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000.
- KK — *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 2002; poprzednie tłumaczenie dostępne też w: <http://biblia.deon.pl/PS/Wstep/KonstytucjaSWII.html> [przeglądane 29.12.15].
- KKK — *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 1994.
- KO — *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Dei verbum*, Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 2002; poprzednie tłumaczenie dostępne też w: <http://biblia.deon.pl/PS/Wstep/KonstytucjaSWII.html> [przeglądane 29.12.15].
- Leksykon* — *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki i in., Lublin, Kraków, Wydawnictwo m 2002.
- OŻ — Ojcowie żywi, Kraków, WAM 1978-1988.
- PG — *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, Paris, wyd. Jacquesa-Paula Migne'a 1844-1866.

- Pierwsi apologeci greccy* — *Pierwsi apologeci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milicjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Heremiasz*, tłum. i red. Leszek Misiarczyk, BOK 24, Kraków, Wydawnictwo m 2004.
- PL — *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1-217, Paris, wyd. Jacquesa-Paula Migne'a 1844-1855, indeksy 1862-1865.
- POK — *Pisma Ojców Kościoła*, red. Jan Sajdak, t. 1-27, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1924-1971.
- PSP — *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa, ATK, UKSW 1969-
- Pświad.* — *Pierwsi świadkowie*, tłum. Anna Świderkówna, przypisy i oprac. Marek Starowieyski, OŻ 8, Kraków, Wydawnictwo Znak 1988.
- Sources chrétiennes — *Sources chrétiennes*, red. Jean Daniélou, Claude Mondésert, Henri de Lubac i in., Paris, Cref 1942-2015, t. 1-540.
- ŻM — *Źródła Monastyczne*, red. Marek Starowieyski, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, 1993-2005.
- ŻMT — *Źródła Myśli Teologicznej*, seria wydawnicza WAM 1996-2007.

SKRÓTY TŁUMACZEŃ – DZIEŁA PATRYSTYCZNE

(w nawiasie dla orientacji podano łacińskie tytuły dzieł)

- Akta męczeńskie św. Justyna*
(*Martyrium S. Justini*) — *Akta męczeńskie św. Justyna i towarzyszy*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, *Wstęp*, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926, s. XXIII-XXV.
- Apologetyk*
(*Apologeticum*) — Tertulian, *Apologetyk*, tłum. Jan Sajdak, POK 20, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Akademicka 1947.
- Apologia*
(*Apologie*) — Arystydes, *Apologia*, tłum. Leszek Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy*, s. 135-150.
- Apologia 1 i 2* [L]
(*Apologia*) — Justyn, św., *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926.
- Apologia 1 i 2* [M]
(*Apologia*) — Justyn Męczennik, *Apologia 1 i 2*, w: tenże, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2012, s. 43-157.
- De viris* — Hieronim, *De viris illustribus*, PL 23, 631-760, dostępne w: http://khazarzar.skeptik.net/books/hieronim/viris_1.htm [przełądane 13.02.15]

- Dialog z Żydem Tryfonem* [L]
(*Dialogus cum Tryphone Judaeo*)
- Justyn, św., *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: tenże, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Arkadyusz Lisiecki, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926.
- Dialog z Żydem Tryfonem* [M]
(*Dialogus cum Tryphone Judaeo*)
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: tenże, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2012, s. 159-318.
- Didache*
(*Didachè*)
- *Nauka dwunastu apostołów*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 39-52, oraz <http://www.grekat.stalwol.pl/didache.html> [przełgądane 01.05.14], inne tłumaczenie Kamil Mańka oraz tekst oryginalny, dostępne w: <https://pl.scribd.com/doc/48415562/Didache> [przełgądane 01.05.14].
- Didaskalia*
(*Didascalia apostolorum*)
- *Didaskalia, czyli katolicka nauka dwunastu apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*, w: ALP 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975, s. 305-316.
- Do Diogneta*
(*Ad Diognetum*)
- *Do Diogneta*, w: *Pświad.*, s. 359-375.
- Do Flory*
(*Ad Floram*)
- Ptolemeusz, *List Ptolemeusza do Flory*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975, s. 156-159.
- Do Grzegorza*
(*Epistola ad Gregorium*)
- *List Orygenesza do Grzegorza*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesza oraz List Orygenesza do Grzegorza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Katarzyna Augustyniak, ŻMT 11, Kraków, WAM 1998, s. 83-85.
- Do Kościoła w Filadelfii*
(*Ad Philadelphenses*)
- Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pświad.*, s. 162-169.
- Do Kościoła w Filipi*
(*Epistola ad Philippenses*)
- Polikarp, *List do Kościoła w Filipi*, w: *Pświad.*, s. 191-214.
- Do Kościoła w Magnezji*
(*Ad Magnesios*)
- Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, w: *Pświad.*, s. 143-149.
- Do Kościoła w Tralleis*
(*Ad Trallianos*)
- Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis*, w: *Pświad.*, s. 150-155.
- Do Kościoła w Efezie*
(*Ad Ephesios*)
- Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Pświad.*, s. 132-143.
- Do Kościoła w Rzymie*
(*Ad Romanos*)
- Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, w: *Pświad.*, s. 156-162.
- Do Kościoła w Smyrnie*
(*Ad Smyrnaeos*)
- Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pświad.*, s. 160-176.
- Do Polikarpa*
(*Epistola ad Polycarpum*)
- Ignacy Antiocheński, *Do Polikarpa*, w: *Pświad.*, s. 176-181.

- Do Autolika*
(*Libri tres ad Autolyicum*) — Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, tłum. Leszek Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, s. 385-477.
- Epigramy (2)*
(*Epigrammata*) — Grzegorz z Nazjanzu, *Epigramy (2)*, tłum. Jerzy Łanowski, oprac. Marek Starowieyski, „Warszawskie Studia Teologiczne” nr 5, 1992, s. 25-63.
- Historia kościelna*
(*Historia Ecclesiae*) — Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 3, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1924.
- Historia Kościoła*
(*Historia ecclesiastica*) — Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, wstęp Zygmunt Zieliński, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1989.
- Historia Kościoła*
(*Historia ecclesiastica*) — Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, wstęp Ewa Wipszycka, komentarz Adam Ziółkowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1986.
- Homilia paschalna*
(*Peri Pascha*) — Meliton, *Melitona homilia paschalna*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 318-353.
- Kobierce 1, 2*
(*Stromata*) — Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, t. 1- 2, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej 1994.
- Komentarz do Ewangelii św. Jana*
(*Comentaria in Evangelium Joannis*) — Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. Stanisław Kalinkowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor, ŻMT 27, Kraków, WAM 2003.
- List*
(*Epistola*) — Dionizy Aleksandryjski, *List frag.*, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tekst grecki i polski tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 26-26*.
- List Barnaby*
(*Epistola Barnabae*) — Barnaba, *List Barnaby*, w: *Pświad.*, s. 220-240.
- List Dionizego papieża*
(*Epistolae, Adversus sabellianos*) — Dionizy Rzymski, cytowany u Atanazego, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 27-28 oraz *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. 1, oprac. i tłum. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2006, s. 41-42*.

- List do Kościoła w Koryncie*
(*Ad Corinthos*) — Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 61-109 oraz *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Ojcowie apostołscy*, PSP 46, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1990, s. 23-55.
- List kanoniczny*
(*Epistula canonica*) — Grzegorz Cudotwórca, tłum. frag. *List kanoniczny*, w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1965, s. 72-73.
- Listy*
(*Epistolae*) — Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. Włodzimierz Krzyżaniak, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1972.
- Listy-C*
(*Epistularium*) — Cyprian, *Listy*, tłum. Władysław Szoldrski, PSP 1, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1969.
- Mowa na cześć Grzegorza*
(*De vita beati Gregorii*) — wolne tłum. pol. Piotr Skarga, *Żywyoty świętych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok*, t. 4, Kraków, Drukarnia „Przeglądu Powszechnego” 1932, s. 263-276.
- Mowa pochwalna*
(*Oratio panegyrika*) — Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa oraz List Orygenesesa do Grzegorza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Katarzyna Augustyniak, ŻMT 11, Kraków, WAM 1998, s. 47-79.
- Na cześć Bazylego*
(*In laudem Basilii*) — Grzegorz z Nazjanzu, *Na cześć Bazylego*, w: *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, red. Stefan Kazikowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1967, s. 476-523.
- O chrzcie*
(*De baptismo*) — Tertulian, *O chrzcie*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 133-154.
- O dekretach*
(*De decretis*) — Atanazy, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tłum. Przemysław Marek Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 1-33*.
- O Duchu*
(*De spiritu Sancto*) — Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. Alina Brzóstowska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1999.
- O duszy i zmartwychwstaniu*
(*De anima et resurrectione dialogus*) — Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: *Św. Grzegorz z Nyssy, Wybór pism*, tłum. Wojciech Kania, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 27-87, PSP 14 oraz (frag.) *Z dialogu „O duszy i zmartwychwstaniu”*, w: *Święty Grzegorz z Nyssy, Wybór pism*, tłum. Tadeusz Sinko, Warszawa Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 137-153.

- O jedności Kościoła*
(*De ecclesiae catholicae unitate*) — Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, tłum. Jan Czuj, w: *Pisma, I. Traktaty*, POK 19, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1937, s. 157-193.
- O pokucie*
(*De poenitentia*) — Tertulian, *O pokucie*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 175-192.
- O rozróżnieniu*
(*De discrimine essentia et hypostasis*) — Grzegorz z Nyssy, *List 38. O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, tłum. Włodzimierz Krzyżaniak, w: Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1972, s. 73-85; oraz w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. Tomasz Grodecki, Kraków WAM 2001, ŻMT 21, s. 69-79.
- O synodach*
(*De synodis*) — Atanazy, *O synodach w Rimini i Seleucji*, tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 54-106*.
- O Trójcy świętej*
(*De Trinitate*) — Nowacjan, *O Trójcy świętej*, tłum. Grzegorz Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków, WAM 2005.
- O wypowiedzi Dionizego*
(*De sententia Dionysii*) — Atanazy, *O wypowiedzi Dionizego*, tekst grecki i polski, tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 34-53*.
- O zasadach*
(*De principis*) — Orygenes, *O zasadach*, tłum. Stanisław Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków, WAM 1996; dostępne w wersji pdf, w: *Pistis*, dostępne w: <http://www.pistis.pl/> księgozbiór [przełądane 01.08.14].
- Obrona Orygenesesa*
(*Apologia pro Origene*) — Pamfil, *Obrona Orygenesesa*, w: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*; Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, tłum. i oprac. Stanisław Kalinkowski, ŻMT 3, Kraków, WAM 1996, s. 28-104.
- Oktawiusz*
(*Octavius*) — Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, tłum. Marian Szarmach, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1988, s. 20-77.
— *Octavius*, tłum. Jan Sajdak, POK 2, Poznań, Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka 1925.
- Pasterz*
(*Pastor*) — Hermas, *Pasterz*, w: *Pświad.*, s. 248-307.

- Przeciw Celsusowi*
(*Contra Celsum*) — Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1977, dostępne w wersji pdf, w: *Pistis*, dostępne w: <http://www.pistis.pl/ksiegozbiór> [przełądane 01.08.14].
- Przeciw Prakseaszowi*
(*Adversus Praxeam*) — Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. Elwira Buszewicz, w: *Trójca Święta*, ŻMT 4, Kraków, WAM 1997, s. 35-86.
- Przeciw wszystkim herezjom*
(*De praescriptione haereticorum*) — Tertulian, *Preskrypcja przeciw herezykom*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanuła, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 40-78.
- Przeciwko herezjom*
(*Adversus haereses*) — Ireneusz z Lyonu, *Przeciwko herezjom*, frag., w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1965, s. 30-56.
- Tradycja Apostolska*
(*Apostolica traditio*) — Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, tłum. Henryk Paprocki, w: tenże, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14 (1976), z. 1, s. 145-169.
— *Tradycja Apostolska*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975, s. 305-316.
- Vita Macrinae*
(*Życie Makryny*) — Grzegorz z Nyssy, PG 46, kol. 959-1000; frag. *Modlitwa św. Makryny na łożu śmierci* (PG 46, kol. 984-985), tłum. Mieczysław Bednorz, w: Andrzej Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków, WAM 1965, s. 134-136.
- Wielka katecheza*
(*Oratio catechetica magna*) — Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, tłum. Wojciech Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 128-184, oraz Tadeusz Sinko, *Nauka katechetyczna*, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 57-136.
- Wychowawca*
(*Paedagogus*) — Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. Marian Szarmach, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.
- Wykład*
(*Demonstratio*) — Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, ŻMT 7, tłum. Wincenty Myszor, Kraków WAM 1997.

Zachęta Greków
(*Protreptikos*)

— Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, tłum. Jan Sołowianiuk, w: *Apologie*, PSP 44, tłum. Marian Szarmach, Anna Świderkówna, Jan Sołowianiuk, red. Emil Stanula, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1988.

Życie Konstantyna
(*De vita Constantini*)

— Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. Teresa Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków, WAM 2007.

Żywot Antoniego
(*Vita Antonii*)

— Atanazy, *Żywot św. Antoniego*, w: *Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻM 35, tłum. Ewa Dąbrowska i in., wprowadzenie, wstępy i red. naukowa: Ewa Wipszycka, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2005, s. 77-152.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- *Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. Augustyn Jankowski, Lech Stachowiak, Kazimierz Romaniuk, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 1980.
- *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. pol. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Vocatio 1994.
- *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, Paris, wyd. Jacques'a-Paula Migne'a, 1844-1866.
- *Patrologiae Cursus completus. Series Latina*, t. 1-217, Paris, wyd. Jacques'a-Paula Migne'a, 1844-1855, indeksy 1862-1865.

A – Pisarze chrześcijańscy

Wydania i użyte przekłady

Tam, gdzie było możliwe, jako źródło podano dzieła zebrane w: *Patrologiae cursus completus*. W zasobach internetowych są to wydania ogólnie dostępne i dla weryfikacji cytatów z oryginału wystarczające, choć nie dla znawcy tematyki. W tłumaczeniach podanych w poniższej bibliografii można znaleźć szczegółowe informacje o nowszych, krytycznych wydaniach źródeł w różnych językach. Zob. *Patrologia Graeca*, <http://patristica.net/graeca/#t005>; *Patrologia Latina*, <http://patristica.net/latina/> oraz <http://www.roger-pearse.com/weblog/> [przeglądane 12.11.15].

Dzielo/autor

- | | |
|------------------------------------|---|
| <i>Acta martyrum Scillitanorum</i> | — <i>Acta martyrum Scillitanorum</i> , w: <i>The Scillitan Saints and the Pauline Epistles</i> , trans. Bonner Gerald, "The Journal of Ecclesiastical History" 7, nr 2, 1956, s. 141-146. <ul style="list-style-type: none">○ <i>Akta męczenników Scylitańskich</i> [180 r.], tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, s. 137-138. |
| <i>Acta SS</i> | — <i>Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa</i> , PL 8, kol. 705-715. |

- Arystydes z Aten — *Apologie*, Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. Pouderon et M.J. Pierre, Sources chrétiennes, 470, Paris, Éditions du Cerf 2003.
- *Apologia*, tłum. Leszek Misiarczyk, w: *Pierwsi apologety greccy*, s. 135-150.
- Atanazy — *De decretis Nicaenae synodi (Epistola de Niceanis decretis)*, PG 25, kol. 411-477.
- *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tekst grecki i polski tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 1-33*.
- *Epistula ad Iovianum*, PG 26, kol. 813-824.
- *List do Jowiana*, tłum. pol. Agnieszka Caba, *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, oprac. i tłum. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2006, s. 257-259*.
- *Epistola de sententia Dionysii*, PG 25, kol. 477-522.
- *O wypowiedzi Dionizego*, tekst grecki i polski, tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 34-53*.
- *Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebrateis*, PG 26, kol. 681-793.
- *O synodach w Rimini i Seleucji*, tekst grecki i polski, tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 54-106*.
- *Vita Antonii*, PG 26, kol. 835-978
- *Żywot św. Antoniego*, w: *Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻM 35, tłum. Ewa Dąbrowska i in., wprowadzenie, wstępy i red. naukowa Ewa Wipszycka, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2005, s. 77-152.
- Augustyn z Hipony — *De civitate Dei*, PL 41, kol 13-804.
- *Państwo Boże*, tłum. Władysław Kubicki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2002 oraz *O Państwie Bożym: przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. Wiktor Kornatowski, Warszawa, De Agostini Polska, Altaya 2003.
- *Confessionum*, PL 32, kol. 659-868.
- *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków, Wydawnictwo Znak 1998.

- Barnaba — *Epistola Barnabae*, PG 2, kol. 727-782.
- *List Barnaby*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Warszawa, Wydawnictwo Znak 1988, s. 220-240.
- Bazyli Wielki — *De Spiritu Sancto*, PG 32, kol. 67-217.
- *O Duchu Świętym*, tłum. Alina Brzóstowska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1999.
- *Epistolae*, PG 32, kol. 219-1112.
- *Listy*, tłum. Włodzimierz Krzyżaniak, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1972.
- *Opera omnia*, t. 3, PG 31.
- *Pisma ascetyczne. Wstęp do zarysu ascezy. O sędzie Bożym. O wierze. Reguły moralne*, przekł. i oprac. Józef Naumowicz, ŻM 1, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 1994.
 - *Pisma ascetyczne. Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, przekł. i oprac. Józef Naumowicz, ŻM 2, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2005.
- Cyprian z Kartaginy — *De ecclesiae catholicae unitate*, wyd. Maurice Bévenot, CCL III, Turnholti 1972, s. 249-268.
- *O jedności Kościoła katolickiego*, tłum. Jan Czuj, w: *Pisma, I. Traktaty*, POK 19, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1937, s. 157-193.
- *Epistularium*, wyd. G.F. Diercks, CCL III B-D, Turnholti 1994.
- *Listy*, tłum. Władysław Szoldrski, PSP 1, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1969.
- Didachè*
(Διδαχή κυρίου
διὰ τῶν δώδεκα
ἀποστόλων τοῖς
ἔθνεσιν)
- *Christian Classics Ethereal Library*, dostępne w: <http://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.v.html> [przełądane 01.05.13] oraz *Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Berlin, Adolf von Harnack 1884.
- *Nauka dwunastu apostołów*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Warszawa, Wydawnictwo Znak 1988, s. 39-52 oraz dostępne w: <http://www.grekat.stalwol.pl/didache.html> [przełądane 11.01.16].
 - nowe tłumaczenie Kamil Mańka oraz tekst oryginalny, dostępne w: <https://pl.scribd.com/doc/48415562/Didache> [przełądane 01.05.14].

- Didascalía apostolorum* — *Didascalía apostolorum*, w: *Didascalía et Constitutiones apostolorum*, wyd. F.X. von Funk, Paderbonae, F. Schoeningh 1905.
- *Didaskalia, czyli katolicka nauka dwunastu apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*, w: ALP 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975, s. 305-316.
- Dionizy Aleksandryjski — *Epistola*, frag. w: Atanazy, *Epistola de Niceanis decretis*, PG 25, kol. 461-462.
- *List frag.* w: *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tekst gr. i pol. tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 26-26*.
- *Epistolae 2, Ad Dionisium Romanum*¹¹⁵⁸ PL 5, kol. 117-130.
- *Letters and treatises*, tłum. ang. Charles L. Feltoe, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1918; dostępne w: <http://www.archive.org/details/cu31924005838747> [przełądane 01.05.13].
- Dionizy Rzymski — *Epistolae, Adversus sabellianos*, frag. w: PL 5, kol. 110-116.
- Cytowany u Atanazego, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tłum. Przemysław M. Szewczyk, w: *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. 27-28 oraz *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, oprac. i tłum. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2006, s. 41-42*.
- Ecclesiae Smyrnensis, Epistola circularis — *Martyrio sancti Policarpi*, PG 5, kol. 1029-1046.
- *Męczeństwo świętego Polikarpa, biskupa Smyrny*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Warszawa, Wydawnictwo Znak 1988, s. 201-214 oraz *Męczeństwo św. Polikarpa*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, s. 133-136.
- *Epistola ad Diognetum*, PG 2, kol. 1167-1186.
- *Do Diogneta*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Warszawa, Wydawnictwo Znak 1988, s. 359-375.

¹¹⁵⁸ Wydanie Jacques Paul Migne, podając informację o *Libris ad Dionysium Romanum pontificem*, w PG 10, kol. 1271, odsyła do PL kol. 117.

- Euzebiusz z Cezarei
- *De laudibus Constantini*, PG 20, kol. 1315-1438.
 - *De vita imp. Constantini*, PG20, kol. 906-1233.
 - *Życie Konstancyntyna*, tłum. Teresa Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków, WAM 2007.
 - *Comentaria in Psalmos*, PG 23 i 24, kol. 9-76.
 - *Historia Ecclesiae*, PG 20, kol. 9-906.
 - *Historia kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 3, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1924.
 - *Historia kościelna*, tłum. Agnieszka Caba na podstawie tłumaczenia Arkadiusza Lisieckiego, Kraków, WAM 2013.
 - *Praeparatio Evangelica*, PG 21.
Preparation for the Gospel, Tr. E.H. Gifford 1903 dostępne w: http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_00_intro.htm [przełgądane 13.10.15].
- Ewagriusz Scholastyk
- *Historia ecclesiastica*, PG 86,2, kol. 2415-2912.
 - *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1990.
- Grzegorz Cudotwórca
- *Epistula canonica*, PG 10, kol. 1019-1048.
 - *List kanoniczny*, frag. w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1965, s. 72-73.
 - *Canonical Epistle*, tłum. ang. Philip Schaff, w: *Fathers of the third century. Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and minor writers, Methodius, Arnobius, Ante-Nicene Fathers*, v. 6, wyd. Alexander Roberts, James Donaldson, Edinburgh, dostępne w: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf06.html> [przełgądane 16.11.15].
 - *Exposito fidei, (Ekthesis tes pisteos)*, PG 10, kol. 983-988.
 - frag. *Wykład wiary*, w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1965, s. 72.
 - *Oratio panegyrika in Origenem*, PG 10, kol. 1051-1104.
 - *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa oraz List Orygenesesa do Grzegorza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Katarzyna Augustyniak, ŻMT 11, Kraków, WAM 1998, s. 47-79.

- Grzegorz z Nazjanzu — *De vita sua*, PG 37, kol. 1030-1064.
- *Opowieść o moim życiu*, tłum. Anna M. Komornicka, Poznań, Wydawnictwo W drodze 2003.
- *Epigrammata*, PG 38, kol. 81-130.
- *Epigramy (2)*, tłum. Jerzy Łanowski, oprac. Marek Starowieyski, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 5, 1992, s. 25-63.
- *In laudem Basilii, Oratio 43*, PG 36, kol. 493-605.
- *Mowa 43. Na cześć Bazylego, biskupa Cezarei kapadockiej*, w: *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, red. Stefan Kazikowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1967, s. 476-523.
- Grzegorz z Nyssy — *De anima et resurrectione dialogus*, PG 46, 12-160.
- *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Wojciech Kania, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 27-87, PSP 14 oraz (frag.) *Z dialogu „O duszy i zmartwychwstaniu”*, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Tadeusz Sinko, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 137-153.
- *De instituto Christiano*, PG 46, kol. 288-305.
- *O celu życia i prawdziwej ascezie*, tłum. Józef Naumowicz, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, Kraków, Wydawnictwo m 2001, s. 99-137.
- *De pauperibus amandis oratio I (vulgo De beneficentia)*, PG 46, kol. 453-469.
- *O miłości ku żebrakom: mowa I*, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Tadeusz Sinko, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 166-178.
- *De pauperibus amandis oratio II (vulgo In ilud: Quatenus Uni ex His Fecistis Mihi Fecistis)*, PG 46, kol. 472-489.
- *O miłości ku żebrakom: mowa II*, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Tadeusz Sinko, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 179-193.
- *De perfectione christiana*, PG 46, kol. 252-285.
- *O doskonałości*, tłum. J. Naumowicz, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, Kraków, Wydawnictwo m 2001, s. 59-98.

- Grzegorz z Nyssy — *De professione christiana*, PG 46, kol. 237-247.
- *Co to znaczy być chrześcijaninem?*, tłum. Józef Naumowicz, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, Kraków, Wydawnictwo m 2001, s. 45-58.
- *De vita beati Gregorii*, PG 46, kol. 893-957;
- *Mowa na cześć Grzegorza*, wolne tłum. pol. Piotr Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok*, t. 4, Kraków, Drukarnia „Przeglądu Powszechnego” 1932, s. 263-276.
- *Epistola 38, Gregorio fratri de discrimine essentia et hypostasis*, PG 32, kol. 326-340.
- *List 38. O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, tłum. Włodzimierz Krzyżaniak, w: Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1972, s. 73-85 oraz w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarnie*, tłum. Tomasz Grodecki, Kraków WAM 2001, ŻMT 21, s. 69-79.
- *In laudem fratris Basilii*, PG 46, kol. 787-818.
- *Na cześć brata Bazylego*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. Wojciech Kania, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 112-127.
- *Oratio catechetica magna*, PG 45, kol. 9-106.
- *Wielka katecheza*, tłum. Wojciech Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1974, s. 128-184, PSP 14 oraz Tadeusz Sinko, *Nauka katechetyczna*, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1963, s. 57-136.
- *Vita Macrinae*, PG 46, kol. 959-1000.
- frag. *Modlitwa św. Makryny na łożu śmierci*, (PG 46, kol. 984-985) tłum. Mieczysław Bednorz, w: Andrzej Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków, WAM 1965, s. 134-136.
- Hermas — *Pastor*, PG 2, kol. 892-1012.
- *Pasterz*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Warszawa, Wydawnictwo Znak 1988, s. 248-307.
- Hermiasz — *Historia ecclesiastica*, PG 67, kol. 843-1131.
- *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, wstęp Zygmunt Zieliński, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1989.
- Hieronim — *De viris illustribus*, PL 23, 631-760.
- Hilary z Poitiers — *Liber de sinodis*, PL 10, kol. 479-546.

- Hipolit Rzymski — *Apostolica traditio*, tekst zrekonstruowany z tekstów egipskich arabskich i łacińskich i in.
- *Tradycja Apostolska*, tłum. Henryk Paprocki, w: tenże, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976), z. 1, s. 145-169.
 - *Tradycja Apostolska*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975, s. 305-316.
- Ignacy Antiocheński — *Epistolae*, PG 5, kol. 643-718 oraz interpolacja kol. 730-858.
- Ad Ephesios*, kol. 643-662.
 - Ad Magnesios*, kol. 662-674.
 - Ad Philadelphenses*, kol. 698-708.
 - Ad Romanos*, kol. 686-698.
 - Ad Smyrnaeos*, kol. 708-718.
 - Ad Trallianos*, kol. 674-686.
 - *Do Kościoła w Efezie, Do Kościoła w Magnezji, Do Kościoła w Tralleis, Do Kościoła w Rzymie, Do Kościoła w Filadelfii, Do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pświad.*, s.132-176.
- *Epistola ad Polycarpum*, PG 5, kol. 718-728; Interpolacja s. 858-872.
- *Do Polikarpa*, w: *Pświad.*, s. 176-181.
- Ireneusz z Lynou — *Adversus haereses libri quinque*, PG 7, kol. 433-1224.
- *Przeciwko herezjom*, frag. w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1965, s. 30-56.
 - *Adversus Haereses*, tłum. ang., *Against Heresies*, w: *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, American Edition, Ante-Nicene Fathers, v. 1, Arthur Cleveland Coxe, Buffalo, NY 1885, s. 315-567.
- *Démonstration de la prédication apostolique, (Demonstratio predicationis apostolicae)* Adelin Rousseau, Paris Éditions du Cerf, Sources chrétiennes 406, 1995.
- *Wykład nauki apostolskiej*, ŻMT 7, tłum. Wincenty Myszor, Kraków, WAM 1997.

- Justyn Męczennik — *Apologia prima pro Christianis, Apologia secunda*, PG 6, kol. 327-470.
- *Apologia*, w: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926.
 - *Apologia*, w: *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2012, s. 207-284, to samo tłumaczenie, tenże *1 i 2 Apologia*, w: *Pierwsza apologetyka grecka*, s. 207-284.
- *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, PG 6, kol. 471-800.
- *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926.
 - *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2012, s. 207-284.
- *Martyrium S. Justini et sociorum*, tekst gr. w: *Ausgewählte Märtyrerakten*, wyd. Rudolf Knopf, Tübingen, J.C.B. Mohr 1913, s. 16-18.
- *Akta męczeńskie św. Justyna i towarzyszy*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926, s. XXIII-XXV oraz *Akta świętych Justyna i towarzyszy*, tłumaczenie brewiarzowe, dostępne w: <http://brewiarz.pl/indeksy/pokaz.php?id=6&nr=102> [przełądane 01.05.13].
- Klemens Aleksandryjski — *Paedagogus*, PG 8, kol. 247-684.
- *Wychowawca*, tłum. Marian Szarmach, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.
- *Protreptikos pros Hellenas*, PG 8, kol. 49-246; Sources chrétiennes, 2bis, Claude Mondésert, wyd. D'André Plassart, Paris, Éditions du Cerf 2004.
- *Zachęta Greków*, tłum. Jan Sołowianiuk, w: *Apologie*, PSP 44, tłum. Marian Szarmach, Anna Świderkówna, Jan Sołowianiuk, red. Emil Stanula, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1988.
- *Stromata*, PG 8, kol. 684-1382; PG 9, kol. 9-602.
- *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej 1994.

- Klemens Rzymski — *Epistola ad Corinthos*, PG 1, kol. 199-328.
- *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 61-109 oraz *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Ojcowie apostołscy*, PSP 46, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1990, s. 23-55.
- Meliton — *Peri Pascha*, w: *Melito, Saint Bishop of Sardis*, oprac. Othmar Perler, Sources chrétiennes, 123, Paris, Éditions du Cerf 1966.
- *Melitona homilia paschalna*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pświad.*, s. 318-353.
- Minucjusz Feliks — *Octavius*, PL 3, kol. 231-360.
- *Oktawiusz*, tłum. Marian Szarmach, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1988, s. 20-77 oraz *Octavius*, tłum. Jan Sajdak, POK 2, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1925.
- Nowacjan — *De Trinitate*, PL 3, kol. 885-952.
- *O Trójcy świętej*, tłum. Grzegorz Jaśkiewicz, ŻMT 35, Kraków, WAM 2005.
- Orygenes — *Philocalie 21-27*, Éric Junod, Sources chrétiennes, 226, Paris, Éditions du Cerf 1976, reprint 2006.
- *Filokalia*, red. Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, tłum. Katarzyna Augustyniak, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1979.
- Orygenes — *Contra Celsum*, PG 11, kol. 637-1632.
- *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1977, dostępne w wersji pdf w: *Pistis*, dostępne w: <http://www.pistis.pl/ksiegozbior> [przeglądane 01.08.14].
- *Comentaria in Evangelium Joannis*, PG 14, kol. 21-830.
- *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. Stanisław Kalinkowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor, ŻMT 27, Kraków, WAM 2003.
- *De principis*, Περὶ ἀρχῶν, interprete Rufino, PG 11, kol. 115-414.
- *O zasadach*, tłum. Stanisław Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków, WAM 1996; dostępne w wersji pdf w: *Pistis*, dostępne w: <http://www.pistis.pl/ksiegozbior> [przeglądane 01.08.14].
- *Epistola ad Gregorium*, PG 11, kol. 87-92.
- *List Orygenes do Grzegorza*, w: *Mowa pochwalna na cześć Orygenes a oraz List Orygenes do Grzegorza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Katarzyna Augustyniak, ŻMT 11, Kraków, WAM 1998, s. 83-85.

- Pamfil — *Apologia pro Origene*, PG 17, kol. 541-616.
- *Obrona Orygenesesa*, w: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*; Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, tłum. i oprac. Stanisław Kalinkowski, ŻMT 3, Kraków, WAM 1996, s. 28-104.
- Polikarp ze Smyrny — *Epistola ad Philippenses*, PG 5, kol. 1006-1022.
- *List do Kościoła w Filipi*, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Warszawa, Wydawnictwo Znak 1988, s. 191-200.
- Ptolemeusz — *Ad Floram epistola*, w: Epifaniusz, *Adversus haereses*, PG 41, kol. 558- 568.
- *List Ptolemeusza do Flory*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975, s. 156-159.
- Sokrates Scholastyk — *Historia ecclesiastica*, PG 67, kol. 30-843.
- *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, wstęp Ewa Wipszycka, komentarz Adam Ziółkowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1986 [wcześniej 1972].
- Teofil z Antiochii — *Libri tres ad Autolycum*, PG 6, kol. 1023-1120.
- *Do Autolika*, tłum. Leszek Misiarczyk, w: *Pierwsi apologety greccy*, s. 385-477.

- *Adversus Praxeam*, PL 2, kol. 154-196; *Adversus Praxean*, wyd. A. Kroymann and E. Evans, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1157-1205.
 - *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. Elwira Buszewicz, w: *Trójca Święta*, ŻMT 4, Kraków, WAM 1997, s. 35-86.
- *Apologeticus*, PL 1, kol. 249-536; *Apologeticum*, wyd. E. Dekkers, CCL I, Turnholti 1954, s. 78-171.
 - *Apologetyk*, tłum. Jan Sajdak, POK 20, Poznań, Fiszer i Majewski Księgarnia Akademicka 1947.
- *De baptismo*, PL 1, kol. 1197-1224; *De baptismo*, wyd. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954, s. 275-295.
 - *O chrzcie*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 133-154.
- *De poenitentia*, PL 1, kol. 1224-1248; *De poenitentia*, wyd. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954, s. 319-340.
 - *O pokucie*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 175-192.
- *Praescriptionibus adversus haereticos*, PL 2, kol. 10-74; *De praescriptione haereticorum*, wyd. R.F. Refoulé, CCL I, Turnholti 1954, s. 185-224.
 - *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: *Wybór pism*, tłum. Emil Stanula, Wojciech Kania, Wincenty Myszor, PSP 5, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 40-78.
- *The Passion of SS. Perpetua and Felicity, MM: a new edition and translation of the Latin text, together with the sermons of St. Augustine upon these saint*, red. Walter Shewring tekst łaciński i grecki dostępne w: http://www.earlychurchtexts.com/main/perpetua/passio_of_perpetua_01.shtml [przeoglądane 01.05.13], tekst łaciński dostępny w: <http://www.thelatinlibrary.com/perp.html> [przeoglądane 04.01.16].
 - *Męczeństwo Perpetuy i Felicity*, tłum. Marian Michalski, w: ALP 1, s. 138-142.

B – Antologie i tłumaczenia pomocnicze

- Bober Andrzej (red.) — *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tłum. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1965.
- Ireneusz z Lyonu
Jean Comby,
Donna Singles (red.) — *Chwałą Boga żyjący człowiek*, tłum. Wincenty Myszor, Paris, Kijów, Kraków, Cref, Kairos, Wydawnictwo m, Znak 1999; dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/chwala_boga.html# [przeglądane 02.07.15].
- Lisiecki Arkadiusz (red.) — *Pisma Ojców Apostolskich*, POK 1, Poznań, Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka 1924.
- Michalski Marian (red.) — *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1975.
- Misiarczyk Leszek (red.) — *Pierwsi apologetycy greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milicjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Heremiasz*, tłum. Leszek Misiarczyk, BOK 24, Kraków Wydawnictwo m 2004.
- Myszor Wincenty (red.) — *Ojcowie Apostolscy*, tłum. i przypisy Anna Świderkówna, PSP 65, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1990.
- Starowieyski Marek,
(red.) — *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, red. Marek Starowieyski, Kraków, WAM 2002.
- Starowieyski Marek
(red.) — *Pierwsi świadkowie*, tłum. Anna Świderkówna, przypisy i oprac. Marek Starowieyski, OŻ 8, Kraków, Wydawnictwo Znak 1988.
- Szymusiak Jan Maria
(red.) — *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań, Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha 1965.
- Turek Waldemar (red.) — *Tertulian*, oprac. i wybór tekstów, Waldemar Turek, Kraków, WAM 1999.

C – Pisarze niechrześcijańscy

- Apulejusz z Madaury — *Metamorfozy albo złoty osioł*, tłum. Edwin Jędrkiewicz, Warszawa, Unia Wydawnicza „Verum” 1998.
- Codex Justinianus* — *Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani codex*, dostępne w: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex3.shtml> [przełądane 21.01.16].
- Cyceron — *De legibus* II, dostępne w: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg2.shtml> [przełądane 06.12.15].
- Cyceron — *De oratore*, t. II, 12, 52-53, Londyn, Cambridge Mass., Harvard University Press, William Heinemann Ltd. 1967, s. 236- 237, dostępne w: <http://archive.org/stream/cicerodeoratore01ciceuoft#page/n5/mode/2up> [przełądane 06.12.15].
- Ksenofont — *Ekonomik*, tłum. Antoni Bronikowski, Poznań, Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego 1857.
- *Pisma sokratyczne*, tłum. Leon Joachimowicz, Warszawa, PWN 1967.
- Platon — *Fajdros*, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki, Warszawa, PWN 1958.
- Platon — *Obrona Sokratesa*, przeł. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył. Władysław Witwicki, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Platon — *Timaios*, tłum. Władysław Witwicki, dostępne w: <http://www.pistis.pl/biblioteka/Platon%20-%20Dialogi.pdf> [przełądane 21.01.16]; Warszawa, Unia Wydawnicza „Verum” 2006.
- Caius Plinius Secundus (Pliniusz Starszy) — *Historia naturalna. Wybór*, t. 1, tłum. Irena Zawadzka, Tadeusz Zawadzki, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2004.
- Theodosii Codex, Imperatoris* — *Theodosii Codex, Imperatoris*, dostępne w: <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm> [przełądane 21.01.16].
- Wergiliusz — *Bukoliki i georgiki*, tłum. Zofia Abramowiczówna, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1953.
- Wergiliusz — *Eneida*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków, Oficyna Literacka 1994.

D – Dokumenty Kościoła

Jan Paweł II

- *Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787), tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2005.
- *Dokumenty Soborów Powszechnych (869-1312), tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2003.
- *Dokumenty synodów, od 50 do 381 roku*, t. 1, oprac. i tłum. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2006.
- Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum, 2002; poprzednie tłum. dostępne w: <http://biblia.deon.pl/PS/Wstep/KonstytucjaSWII.html> [przełądane 29.12.15].
- *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 1994.
- Audiencja generalna 9 września 1998. *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich*, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_09091998.html [przełądane 12.12.15].
- *Fides et ratio*, w: Opoka, c. Czytelnia, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [przełądane 18.02.15].
- *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na Placu placu Zwycięstwa*, 3, Warszawa, 2 czerwca 1979, dostępne w: <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/?print=1> [przełądane 01.09.14].
- *List apostolski »Orientale lumen«, do biskupów do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę listu apostolskiego »Orientalium dignitas« papieża Leona XIII*, dz. cyt., dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html, [przełądane 01.05.14].
- *Redemptoris missio*, 52-54, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_note.html#p85 [przełądane 05.12.15].

- *Tertio millenio adveniente*, w: Opoka, c. Czytelnia, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html [przełgądane 18.02.15].
- Congregatio de
Institutione Catholica,
Kongregacja ds.
Wychowania
Katolickiego
- *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione*, 10 listopada 1989, Acta Apostolicae Sedis 82 (1990), s. 607-636, dostępne w: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-82-1990-ocr.pdf>
- Międzynarodowa
Komisja Teologiczna
- *Teologia odkupienia*, dostępne w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzione_pl.html [przełgądane 27.02.15].
- II Nadzwyczajny
Synod Biskupów
- Relacja końcowa, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, 24 listopada 1985, dostępne w języku angielskim w: <https://www.ewtn.com/library/CURIA/SYNFINAL.HTM>

Encyklopedie i słowniki

- *Greek Word Study Tool*, dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph> [przełgądane 20.01.16].
- *Słownik teatralny – AICT Polska*, dostępne w: <http://www.aict.art.pl/sownik-teatralny/id.fatum/i.html> [przełgądane 01.09.14].
- Gryglewicz Feliks i
in. (red.)
- *Encyklopedia katolicka*, t. 1-20, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL (t. 1-10), Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II (t. 11-20) 1995-2014.
- Jurewicz Oktawiusz
(opr.)
- *Słownik grecko-polski*, t. 1, 2, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000.
- Kopaliński Władysław
- *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1985, dostępne w: Scribd, <https://pl.scribd.com/doc/139948023/Kopali%C5%84ski-W%C5%82adys%C5%82aw-S%C5%82ownik-mitow-i-tradycji-kultury> [przełgądane 18.02.15].
- Lampe Geoffrey
William Hugo
- *A Patristic Greek Lexicon*, London, Oxford Clarendon Press 1961-1968.

- Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, (red.) — *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, tłum. Seth Cherney, *Supplements to Vigiliae Christianae*, v. 99, Leiden, Boston, Brill 2010.
- Majewski Józef, Makowski Jarosław (red.) — *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, Biblioteka Więzi, Warszawa, Więż 2003.
- Rusecki Marian i in. (red.) — *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin, Kraków, Wydawnictwo m 2002.
- O'Collins Gerald, Farrugia Edward G. — *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. Jan Ożóg, Barbara Żak, Kraków, WAM 2002.
- Piszczyk Zdzisław (red.) — *Mała encyklopedia kultury antycznej: A-Z*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990.
- Rahner Karl, Vorglimler Herbert — *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1987.
- Schmidt Joël — *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Katowice, Wydawnictwo „Książnica” 1996.

Opracowania

- *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesboüé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 1999.
- *Duchowy rozwój człowieka, fazy życia, osobowość, wiara, religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. Paweł Socha, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000.
- *Historia starożytna*, red. Maria Jaczynowska, Warszawa, Wydawnictwo „TIRO”, 2010.
- *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, red. Angelo Di Berardino, Basil Studer, tłum. zespół, Kraków, Wydawnictwo „M” 2010.
- *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w kościele starożytnym*, red. Franciszek Drączkowski i in., Lublin, Wydawnictwo Polihymnia 2011.

- *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, „Settimane di Studio” 25, 11-20 aprile 1977, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1978.
- *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, red. Bogusław Kochaniewicz i in., Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2012.
- *Nowy Testament a religie*, red. Ireneusz Sławomir Ledwoń, Lublin, Wydawnictwo KUL 2011.
- *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. Emil Stanula, Wincenty Myszor, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1987.
- *Powracanie apologii*, red. Marek Skierkowski, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2013.
- *Siedmiu mędrców*, dostępne w: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/siedmiu-medrcow;3974903.html> [przełądane 01.09.14].
- *Skąd Kościół? Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*, red. Marek Skierkowski, Henryk Seweryniak, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2011.
- *Stary Testament a religie*, red. Ireneusz Sławomir Ledwoń, Lublin, Wydawnictwo KUL 2009.
- *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. Ireneusz Sławomir Ledwoń, Lublin, Wydawnictwo KUL 2012.
- *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, t. 3, red. Bernard Sesboüé, Henri Bourgeois, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 2001.
- Adamski Michał — *W co wierzą żydzi?*, w: Opoka, czytelnia, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/wiar_zyd.html# [przełądane 18.02.15].
- Anatolios Khaled — *Athanasius, The Early Church Fathers*, London, New York, Routledge 2004.
- Balthasar Hans Urs von — *Chwała. Estetyka teologiczna. Modele teologiczne: od Ireneusza do Bonawentury*, t. 2, tłum. Ewa Marszał, Jerzy Zakrzewski, Kraków, WAM 2007.
- Balthasar Hans Urs von — *Teologika. Duch prawdy*, t. 3, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków, WAM 2005.
- Banaszak Marian — *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1987.

- Baron Arkadiusz — *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: *Pelagiusz, Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Kraków, ŻMT 15, WAM 1999.
- Bartnik Czesław S. — *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin, KUL 1999.
- *Eklezjalność*, w: *Leksykon*, s. 344-346.
- Bazylianki — *Dziedzictwo*, *e-kai.pl*, dostępne w: <http://dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=3838> [przełgądane 01.05.13].
- Bedouelle Guy — *Kościół w dziejach*, tłum. Aldona Fabiś, t. 14, seria Amateca, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 1994.
- Benedykt XVI — *Eucharystii Chrystus żyje wśród nas i dla nas. Msza św. na zakończenie XXIV Kongresu Eucharystycznego we Włoszech*, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/kongrese_29052005.html [przełgądane 01.09.14].
- *Euzebiusz z Cezarei, Audicncja generalna 13 czerwca 2007*, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audicncje/ag_13062007.html# [przełgądane 01.05.13].
- *Ireneusz z Lyonu, Audicncja generalna 28 marca 2007*, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audicncje/ag_28032007.html [przełgądane 01.05.14].
- *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. Wiesław Szymona, cz. 3, Kraków, Wydawnictwo Znak 2012.
- *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. Wiesław Szymona, Kraków, Wydawnictwo m 2007.
- *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. Wiesław Szymona, Wydawnictwo Jedność 2011.
- *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI z okazji XXIII ŚDM – Sydney 2008*, dostępne w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20070720_youth_pl.html [przełgądane 14.05.14].
- *Prawda w teologii*, tłum. Magdalena Mijalska, Kraków, Wydawnictwo m 2005.
- *Św. Grzegorz z Nyssy (I)*, Audicncja generalna 29 sierpnia 2007, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audicncje/ag_29082007.html [przełgądane 01.09.14].

- *Św. Grzegorz z Nyssy (II)*, Audiecja generalna 5 września 2007, dostępne w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_05092007.html [przełądane 01.09.14].
- Berardino Di Angelo — *L'imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua*, w: Giorgio Bonamente, Franca Fusco, *Costantino il Grande: dall' antichità all' umanesimo*, colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18-20 Dicembre 1990, s. 363-384.
- Bielawski Krzysztof — *Wstęp*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesy oraz List Orygenesy do Grzegorza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Katarzyna Augustyniak, *ŻMT* 11, Kraków, WAM 1998, s. 7-28.
- Bober Andrzej — *Od słowa mówionego do słowa pisanego*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, red. Andrzej Bober, Kraków, WAM 1967, s. 7-12.
- Bogucki Andrzej — *Dionizy*, w: EKat., kol. 1336-1337.
- Bosch David J. — *Oblicza misji chrześcijańskiej: zmiany paradygmatu w teologii misji*, tłum. Robert Merecz, Konstanty Wiazowski, Maciej Wilkosz, Katowice, Wydawnictwo Credo 2010.
- Bourgeois Henri — *Świadectwo dawnego Kościoła: ekonomia sakramentalna*, w: *Znaki zbawienia, Historia dogmatów*, t. 3, Kraków, Wydawnictwo m 2001, s. 21-95.
- Bravo Benedetto, Wipszycka Ewa — *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, t. 1-2, Warszawa, PWN 1986.
- Browning Robert — *Justynian i Teodora*, tłum. Maria Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa, PIW 1977.
- Butler Alban — *St. Peter of Sebaste, Bishop and Confessor*, w: *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, dz. cyt., dostępne w: <http://www.bartleby.com/210/1/091.html> [przełądane 01.05.13].
- Campenhausen Hans von — *Ojcowie Kościoła*, tłum. Kazimierz Wierszyłowski, Instytut Wydawniczy Pax 1965.
- Carpolino Jérôme — *Życie codzienne w Rzymie, w okresie rozkwitu Cesarstwa*, tłum. Maria Pąckińska, Warszawa PIW 1966.
- Cęcelek Grażyna — *Rodzina – jej przemiany oraz zagrożenia i problemy wychowawcze*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” nr 1-2, 2005, s. 239-249.

- Chevallier Raymond — *Voyages et déplacements dans l'Empire Romain*, Paris, Armand Colin 1988.
- Cholewiński Alfred — *Patrzcie, jak oni się miłują*, w: tenże, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Radiu Watykańskim w latach 1976-1985, dostępne w: <http://mateusz.pl/ksiazki/chpo/chpo2-04.htm> [przeoglądane 01.05.14].
- Courth Franz — *Bóg trójjedynej miłości*, t. 6, Podręcznik Teologii Katolickiej, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 1997.
- Crouzel Henri — *Orygenes*, tłum. Janusz Margański, Kraków, Wydawnictwo Homini 2004.
- *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, red. Angelo di Berardino, Basil Studer, tłum. zespół, Kraków, Wydawnictwo m 2010, s. 197-242.
- Cuda Jerzy — *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalne*, Katowice, Księgarnia Świętego Jacka 2002.
- Dadaczyński Jerzy — *Iluminacja w kontekście odkrycia teologicznego*, „*Studia Theologiae Fundamentalis*”, t. 3, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2012, s. 24-44.
- *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2012, s. 300-316.
- Daniélou Jean G.M. — *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, “*Revue de Sciences Religieuses*”, vol. 29, nr 4, 1955, s. 346-372, dostępne w: http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1955_num_29_4_2093 [przeoglądane 02.01.16].
- *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. Stanisław Basista, Kraków, WAM 2002.
- Daniélou Jean G.M. — *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, t. 1, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1984.
- Marrou Henri-Irénée
- Daniel-Rops [Henri] — *Kościół pierwszych wieków*, tłum. Kinga Ostrowska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1968.
- Dawson Christopher — *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1969.

- Delsol Chantal — *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków, Wydawnictwo Znak 2003.
- *Wyjść poza utopię*, wywiad Agnieszki Sabor, dostępne w: <http://www2.tygodnik.com.pl/tp/2808/kraj04.php> [przełądane 24.03.08].
- Demian Thomas — *Chrystus Pan i Sokrates*, tłum. Zofia Starowieyska-Morstinowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1953.
- Desprez Vincent — *Wstęp*, w: Pachomius, *Pachomiana latina*, tłum. Andrzej Bober i in., Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 1996, s. 15-82.
- Di Berardino Angelo — *Tablice chronologiczne*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, tłum. zespół, red. Angelo Di Berardino, Basil Studer, Kraków, Wydawnictwo m 2010.
- Dodds Eric Roberts — *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, University Press 1965.
- Dołganiszewska Elżbieta — *Biskup Cyprian z Kartaginy, świadek wiary*, Wrocław, TUM 2007.
- Drączkowski Franciszek — *Patrologia*, Pelplin-Lublin, Bernardinum 1988.
- Dybała Jolanta — *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, „Przełąd Nauk Historycznych”, nr 2 [10], 2011, s. 27-51.
- Dyczewski Leon — *Rodzina, społeczeństwo państwo*, Lublin, TN KUL 1994.
- *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin, TN KUL 2003.
- Dzidek Tadeusz, współpraca: Hop Ewa, Horowski Aleksander, Kita Marek, Sikora Piotr — *Mistrzowie teologii. Prezentacja, antologia tekstów, dyskusja*, w: Opoka czytelnia, dostępne w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/mistrzowie/orygenes.html#> [przełądane 19.05.15].
- Eckmann Augustyn — *Hozjusz z Kordoby*, w: EKat., t. 6, kol. 1261.
- Eco Umberto — *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Jadwiga Gałuszka, Warszawa, Czytelnik 1994.
- Figiel Józef — *Sabeliusz*, EKat., t. 17, kol. 813.

- Fłorenski Paweł — *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. Jacek Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo KR 2009.
- Fłorenski Paweł — *Rozum i dialektyka*, tłum. Andrzej Turczyński, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, red. Lilianna Kiejzik, Łódź, Wydawnictwo Ibidem 2002, s. 33-44.
- Gądecki Stanisław — *Kazanie na Boże Ciało 2007*, dostępne w: http://www.archpoznan.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=360&Itemid=121&date=2018-03-01 [przełądane 01.09.14].
- Gerken Aleksander — *Teologia Eucharystii*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1977.
- Grech Prosper — *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, tłum. zespół, red. Angelo Di Berardino, Basil Studer, Kraków, Wydawnictwo m 2010.
- Grodź Stanisław — *Afrykańska chrystologia inkulturacji: ujęcie historyczno-bibliograficzne (do końca XX w.)*, dostępne w: http://chrystologia.pl/pages/przyczynki/mono/p_m_8.3.htm [przełądane 01.01.16].
- Gryczyński Michał — *Św. Grzegorz z Nyssy*, „Przewodnik Katolicki” nr 02, 2005 [święty tygodnia].
- Grześkowiak Jerzy, Szczaniecki Paweł — *Boże Narodzenie, w liturgii*, w: *EKat.*, t. 2, kol. 865-866.
- Guardini Romano — *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg, Werkbund-Verlag 1940.
- Haddad Robert M. — *The Case for Christianity: St. Justin Martyr's Arguments for Religious Liberty and Judicial Justice*, Taylor Trade Publishing 2010.
- Häggen Henny Fiska — *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, New York, Oxford University Press 2006 [pdf].
- Heil Uta — *Athanasius von Alexandrien, De sententia Dionysi. Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Patristische Texte und Studien 52, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1999.
- Hryniewicz Waław — *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1987.

- Hunt David — *The Successors of Constantine*, w: *The Cambridge Ancient History: The Late Empire, A.D. 337-425*, red. Averil Cameron, Peter Garnsey, t. XIII; Cambridge University Press 1998, s. 1-43.
- Jaczynowska Maria — *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa, PWN 1975.
- *Religie świata rzymskiego*, Warszawa, PWN 1990.
- *Rzym*, w: *Historia starożytna*, red. Maria Jaczynowska, Warszawa, Wydawnictwo „TIRO”, 2010.
- Janeček Stanislav — *Inkulturacja*, w: *EKat*, t. 7, kol. 234.
- Jaśkiewicz Grzegorz — *Przedmowa i Wprowadzenie*, w: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków, WAM 2005.
- Joachimowicz Leon — *Wstęp do przekładu*, w: *Pisma Sokratyczne*, Warszawa, PWN 1967.
- Jonas Hans — *Religia gnozy*, tłum. Marek Klimowicz, Kryspin, Wydawnictwo PLATAN 1994.
- Kaucha Krzysztof — *Wiarygodność Kościoła, w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2008.
- Kelly John N.D. — *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Julia Mrukówna, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1988.
- Kieling Michał — *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie „Penitencjału Egberta”*, „Teologia Praktyczna”, t. 13, 2012, s. 83-95.
- Klauza Karol — *Uniwersalny charakter chrześcijaństwa*, w: *Leksykon*, s. 1288-1289.
- Kłosowski Tadeusz — *Inkulturacja religijnych wartości pogańskich w chrześcijaństwie w twórczości wczesnochrześcijańskich apologetów greckich. Stanowiska Atenagorasa i Justyna*, w: *Nowy Testament a religie*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2011, s. 319-327.
- *Tertulian*, w: Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. Emil Stanula, wstęp i oprac. Tadeusz Kłosowski, PSP 64, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2005, s. 14-16.
- Kotarbiński Tadeusz — *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa, PWN 1986 [z 1929].

- *Kalendarz juliański i gregoriański*, w: *Katechezy. Konspekty dla szkół średnich*, red. Aleksandra Bałoniak, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2000, s. 338-342.
- *Kościół jako zwołanie Boże*, „Studia Bydgoskie” nr 1, 2007, s. 193-206.
- *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum”*. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2010.
- *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań, Wydawnictwo św. Wojciecha, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2003.
- *The Research Potential of the Notion of Logos Spermatikos in Relation to the Church Understood as Assembly of God* „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 24, 2010, s. 151-161 oraz w: *Believing in Community Ecumenical Reflections on the Church*, wyd. Peter de Mey; Pieter de Witte; Gerard Mannion, Leuven-Paris-Walpole Ma, Uitgeverij Peeters 2013, s. 41-50.
- *Warunki wstępne interpretacji doświadczenia religijnego. logos spermatikos (λόγος σπερματικός) a q^ehal el (קַהַל אֱלֹהִים)*, w: *Ja-wspólnota, wspólnota-ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Małgorzata Wiertelwska, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2008, s. 263-275.
- *Wzajemne relacje Kościoła – rodzina w perspektywie eklezjologii communio*, w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, Socjologia Religii, t. 5, red. Józef Baniak, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2007, s. 47-55.
- *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w.*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. taż, Poznań Wydział Teologiczny UAM 2007, s. 11-22.
- *Źródła „ratio” i „intellectus” w myśleniu teologicznym*, w: *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, red. Jacek Hadryś, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2013, s. 263-270.

- Kozłowski Jakub — *O wizji Konstantyna uwag kilka*, dostępne w: <http://histmag.org/O-wizji-Konstantyna-uwag-kilka-2606> [przełgądane 01.05.13].
- Krawczuk Aleksander — *Poczet cesarzy rzymskich. Kalendarium cesarstwa rzymskiego*, Warszawa, Iskry 1995.
- Krąpiec Mieczysław A., Maryniarczyk Andrzej — *Byt*, w: IPEF, dostępne w: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/byt.pdf> [przełgądane 12.07.15].
- Kręcidło Janusz — *Inkultuacja chrześcijaństwa w świecie hellenistyczno-rzymskim czasów Nowego Testamentu*, w: *Nowy Testament a religie*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2011, s. 89-117.
- Krzyżaniak Włodzimierz — *Wstęp*, w: Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1972, s. 5-23.
- Le Goff Jacques — *Historia i pamięć*, tłum. Anna Gronowska, Joanna Stryczyk, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2007.
- Ledwoń Ireneusz Sławomir — „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2006.
- *Wprowadzenie*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2012.
- Leszczyński Rafał Paweł — *Paweł z Samosaty*, EKat., kol. 137.
- Lewis Clive Staples — *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. Witold Ostrowski, Kraków, Wydawnictwo Znak 1995.
- Lohfink Gerhard — *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, Poznań, Wydawnictwo W drodze 2006.
- Łącki Paweł — „*Ecclesiae in et ex Ecclesia*”. *Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera dyskusja o Kościele*, w: *Prawda, zaufanie, wspólnota, wokół książki "Powiedzcie prawdę" Tomasza Węclawskiego*, Poznań 2006, s. 195-240.
- Maloney George A. — *Chrystus Kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1986.
- Manikowski Maciej — *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław, Arboretum, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Wrocławski 2002.
- Marrou Henri-Iréné — *Historia wychowania w starożytności*, tłum. Stanisław Łoś, Warszawa, PIW, 1969.

- *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?: III – VI wiek*, tłum. Marek Węcowski, Warszawa, Oficyna wydawnicza Wydawnicza Volumen, Bellona 1997.
- Maryniarczyk Andrzej — *Creatio ex nihilo*, w: Internetowa Powszechna Encyklopedia Filozofii, dostępne w: <http://ptta.pl/pef/pdf/c/creatie.pdf> [przeoglądane 01.09.14].
- Mastej Jacenty — *Apolojiny wymiar świadectwa wiary chrześcijańskiej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, nr 1, 1006, s. 101-113.
- Misiarczyk Leszek — *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi apologety greccy*, s. 11-91.
— *Wstęp. Justyn Męczennik*, w: *Pierwsi apologety greccy*, s. 161-206.
- Misiurek Jerzy — *Grzegorz Cudotwórca*, w: *EKat.*, t. 6, s. 309-311.
- Moskal Piotr — *Religia i prawda*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2008.
- Myszor Wincenty — *Gnostycyzm*, w: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, dostępne w: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnostycyzm.pdf> [przeoglądane 01.05.15].
— *Gnoza*, w: IPEF, dostępne w: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnoza.pdf> [przeoglądane 07.07.15].
— *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł*, w: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, „Studia Antiquitatis Christianae” 13, 1998, s. 10-20.
— *Wprowadzenie*, w: *Wykład nauki apostołskiej*, ŻMT 7, tłum. tenże, Kraków, WAM 1997.
- Nadolski Bogusław — *Msza święta*, Kraków WAM 2005,
- Naumowicz Józef — *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2000.
— *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” nr 13, 2000, s. 17-30.
- Nieścior Leon — *Mowa Misyjna Jezusa Chrystusa w interpretacji patrystycznej*, PWT, Wrocław 2013.
— *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2002.
- O’Collins Gerald — *Fundamental theology*, New York, Paulist Press 1981.
— *Retrieving Fundamental Theology: The Three Styles of Contemporary Theology*, New York, Paulist Press 1993.

- *Theology and Revelation*, Cork, Mercier, 1968, tłum. włoskie, *Teologia della Rivelazione*, Catania Edizioni Pauline 1969.
- Ozorowski Edward — *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1990.
- Padovese Luigi — *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. Arkadiusz Baron, Kraków, WAM 1994.
- Parain Charles — *Marek Aureliusz*, tłum. Julian Rogoziński, Warszawa, PWN 1962.
- Pfister Emile J. — *A Biographical Note: The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*, „*Vigiliae Christianae*” 18, 1964, s. 108-113.
- Pietras Henryk — *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków, Wydawnictwo Maszachaba 1991.
- *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” – próba zrozumienia świadectw patrystycznych*, „*Studia Antiquitatis Christianae*”, vol. 17, 2004.
- *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków, Wydział Filozoficzny TJ 1990.
- *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza*, [AH V, 23, 1-2], w: *Grzech pierworodny*, red. Henryk Pietras, ŻMT 12, Kraków, WAM 1999.
- *Początki teologii Kościoła*, MT, Kraków, WAM 2000.
- *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny*, Kraków, WAM 2013.
- *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, ŻMT 4, Kraków WAM 1997, s. 5-28.
- *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, w: *Atanazy, Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Kraków, WAM 1996, s. 5-60.
- Pietrow Piotr — *Reguły św. Bazylego Wielkiego*, „*Elpis*”, nr 16, 2014, s. 119-126.
- Pietrzak Andrzej — *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latinoamerykańskiej*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2013.
- Pilarczyk Ewelina — *Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym*, Kraków, Collegium Columbinum 2008.
- Rahner Hugo — *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. Maria Radożycka, Jan Radożycki, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1986.

- Ratzinger Joseph — *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. Julisz Zychowicz, Kraków, Wydawnictwo Znak 2006.
- *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. Wiesław Szymona, Poznań, Wydawnictwo W drodze 2009.
- *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Zofia Włodkowska, Kraków, Wydawnictwo Znak 1996.
- Reale Giovanni — *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. Edward Iwo Zieliński, Lublin, Rada Wydawnictw KUL 2001.
- Rodak Paweł — *Wstęp*, w: Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, tłum. Anna Gronowska, Joanna Stryczyk, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2007, s. 7-29.
- Rusecki Marian — *Metoda historiozbawcza w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” Lublin, KUL, z. 2, 1997, s. 101-112.
- *Traktat o religii*, Warszawa, Verbinum 2007.
- *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, KUL Jana Pawła II, 2010.
- *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin Wydawnictwo Naukowe KUL 1994.
- Sajdek Zofia — *O głosach w głowie Sokratesa. Przyczynek do dyskusji*, „Racjonalia. Z Punktu Widzenia humanistyki”, z. 3, 2013, s. 154-169.
- Salij Jacek — *Co wynika z odrzucenia chrztu niemowląt?*, dostępne w: http://mateusz.pl/ksiazki/js-pww/js-pww_39.htm [przełądane 14.06.15].
- Schaff Philip — *Introductory note*, w: *Latin christianity: its founder, Tertullian*, American edition, Ante-Nicene fathers, vol. 3, e-book, Christian Classics Ethereal Library 2005.
- Schwaiger Georg, Heim Manfred — *Zakony i klasztory. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 2007.
- Sesboüé Bernard — *Bóstwo Syna i Ducha Świętego*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesboüé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 1999, s. 211-249.
- *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”. Relacje trynitarne (począwszy od IV wieku)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesboüé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 1999, s. 251-300.

- *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesbouïé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 1999, s. 21-61.
- *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań, Wydawnictwo W drodze 2007.
- *Treść Tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesbouïé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 1999, s. 63-120.
- *W nurcie Chalcedonu*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. Bernard Sesbouïé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, Kraków, Wydawnictwo m 1999, s. 367-442.
- Seweryniak Henryk — *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2001.
- *Teologia fundamentalna*, t. 1 i 2, Biblioteka „Więzi” Warszawa, Więż 2010.
- *Metodologia eklezjologii fundamentalnej „demonstratio catholica”*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 2, 2007, s. 117-144.
- Simonetti Manlio — *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, Borla 1983.
- *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Studia ephemeridis Augustinianum, Institutum Patristicum Augustinianum 1975.
- *Początki refleksji teologicznej na Zachodzie*, w: *Historia teologii*, s. 267-290.
- *Teologia nieuczona*, w: *Historia teologii*, s. 243-249.
- *Wschód po Orygenesie*, w: *Historia teologii*, s. 251-266.
- Skarga Piotr — *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok*, t. 4, Kraków, Drukarnia „Przeglądu Powszechnego” 1932.
- Tłumaczenie o Grzegorz Cudotwórcy, Grzegorza z Nyssy, s. 263-276.
- Skierkowski Marek — *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O’Collinsa*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2002.
- *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O’Collinsa*, „Studia Teologiczne” nr 16, 1998, s. 93-110.

- *Objawienie, wiarygodność, przekaz. (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)*, „Studia Theologica Varsoviensis”, nr 2 (38), 1999, s. 128-160.
- *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów, Biblos 2012.
- Słomka Jan — *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice, Wydawnictwo UŚ 2009.
- Solarz Franciszek — *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie. Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków, Drukmar 2005.
- Špidlík Tomáš,
Gargano
Innocenzo — *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. Janina Dembska, Kraków, Wydawnictwo m 1992.
- Staniek Edward — *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, „Studia Antiquitatis Christianae”, vol. 17, 2004, s. 194-213.
- Stanula Emil — *Dionizy Wielki*, w: EKat., kol. 1342-1343.
- Starowieyski
Marek — *Pogarda, plotka, oszczerstwo – pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach*, w: *Pierwsi świadkowie*, tłum. Anna Świderkówna, przypisy i oprac. Marek Starowieyski; OŻ 8, Kraków, Wydawnictwo Znak 1988.
- *Wstęp*, w: *Pświad.*, s. 5-29.
- Stępień Marek — *Bliski Wschód*, w: *Historia starożytna*, Warszawa, Wydawnictwo „TIRO”, 2010.
- Stępień Tomasz — *Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa*, „Teologia Polityczna”, nr 2, 2004-2005, s. 242-251.
- Stöger Alois — *Das Evangelium nach Lukas, 1. Teil, Geistliche Schriftlesung*, t. 3/1, Düsseldorf, Patmos 1963.
- Strękowski
Stanisław — *Literatura judeochrześcijańska: kryterium chronologii i gatunków literackich*, w: *Elementy judeochrześcijańskie w literaturze patrystycznej*, „Studia Antiquitatis Christianae”, t. 13, 1998, s. 21-35.
- Strzelczyk
Grzegorz — *Gerald O'Collins*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, red. Józef Majewski, Jarosław Makowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa, Więż 2003, s. 227-236.
- Studer Basil — *EruditioVeterum*, w: *Historia teologii*, s. 355-395.
- *Próba dokonania syntezy myśli biblijnej*, w: *Historia teologii*, s. 513-532.
- *Rozumowe poznawania Biblii*, w: *Historia teologii*, s. 495-512.

- *Sapientia Veterum*, w: *Historia teologii*, s. 397-437.
- *Sytuacja Kościoła*, w: *Historia teologii*, s. 327-341.
- Szczur Piotr — *Kościół pierwotny wobec nikolaitów*, „Roczniki Teologiczne”, t. 54, 2007, z. 4, s. 41-64.
- *Makryna Młodsza, Makryna Starsza*, w: *EKat.*, t. 11, kol. 894-895.
- Szewczyk Przemysław M. — *Wprowadzenie*, w: *Atanazy Wielki, O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*, Kraków, WAM 2011, s. V-XXXII.
- Szram Mariusz — *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon*, s. 71-78.
- *Nowacjan*, w: *EKat.*, t. 14, kol. 24-25.
- Szulc Franciszek — *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou SJ*, Kraków, WAM 2005.
- Szymik Jerzy — *Jaka teologia dzisiaj?*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, red. Bogusław Kochaniewicz i in., Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2012, s. 286-300.
- Śnieżyński Krzysztof — *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2008.
- Świderkówna Anna — *Życie codzienne w Egipcie greckich papirusów*, Warszawa, PIW 1983.
- Takeda Fumihiko F. — *Monastic Theology of Syriac Versuino of the „Life of Antony“*, w: Maurice F. Wiles, *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*, Leuven, Peeters 2001.
- Tatarkiewicz Władysław — *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa, PWN 1968.
- Terlikowski Tomasz — *Wspólnota zbudowana na krwi*, dostępne w: <http://www.fronda.pl/a/tomasz-terlikowski-wspolnota-zbudowana-na-krwi,45671.html?part=2> [przeglądane 18.06.15].
- Trocme Étienne — *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. Joanna Gorecka-Kalita, Kraków, WAM 2004.
- Turek Waldemar — *Dlaczego studiować pisma Ojców Kościoła? Niektóre wskazania Magisterium*, „Studia Płockie”, t. 31, 2003, s. 15-26, dostępne w: http://mazowsze.hist.pl/21/Studia_Plockie/494/2003/16073/ [przeglądane 10.01.16].

- Tyburowski Krzysztof — *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego w kontekście sytuacji wczesnego Kościoła, w: Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w kościele starożytnym*, red. Franciszek Drączkowski i in., Lublin, Wydawnictwo Polihymnia 2011, s. 111-120.
- Vagaggini Cipriano — *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. Jacek Partyka, Kraków, Hommini 2005.
- Van Dam Raymond — *Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus*, „Classical Antiquity”, vol. 1, nr 2 (Oct., 1982), s. 272-308.
- Verbraken Pierre P. — *Narodziny i wzrost Kościoła. Od czasów apostołskich do VIII w.*, tłum. Katarzyna Dembińska, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1988.
- Waldenfels Hans — *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. Antoni Paciorek, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1993.
- Widok Norbert — *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii „communio”*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. Andrzej Czaja, Marek Marczewski, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2004.
- Wielgus Stanisław — *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin, TN KUL 1990.
- Wierzbicka Anna — *Co mówi Jezus? Objasnienie przypowieści w słowach prostych i uniwersalnych*, tłum. Izabela Duraj-Nowosielska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- Winniczuk Lidia — *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa, PWN 1985.
- Wipszycka Ewa — *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2014.
- Wipszycka Ewa — *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2006.
- *Wprowadzenie*, w: *Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻM 35, tłum. Ewa Dąbrowska, i in., wprowadzenie, wstępy i red. naukowa: Ewa Wipszycka, Kraków, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2005,
- Witczyk Henryk — *Natchnienie i prawda Pisma Świętego – nowe perspektywy*, w: *Biblia w teologii fundamentalnej*, red. Jan Perszon, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 5, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010, s. 161-179.

- Wnętrzak Teresa — *Wprowadzenie*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŻMT 44, Kraków, WAM 2007, s. 7-96.
- Wojciechowski Michał — *Bóg stał się człowiekiem. Objąsnienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa, Edycja św. Pawła 2013.
- Wolinski Joseph — *Od ekonomii do „teologii” (III w.)*, w: *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, Kraków, Wydawnictwo m 1999, s. 159-210.
- Wulff David M. — *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, tłum. Przemysław Jabłoński, Małgorzata Sacha-Piekło, Paweł Socha, Warszawa, WSZiP 1999.
- Wysocki Marcin — *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej w II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. Franciszek Drączkowski i in., Lublin, Wydawnictwo Polihymnia 2011, s. 75-96.
- *Przebaczenie w pismach św. Cypriana*, „Verbum Vitae” nr 18, 2010, s. 187-211.
- Zawadzki Arnold — *Obraz pogaństwa w Nowym Testamencie*, w: *Nowy Testament a religie*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2011, s. 31-72.
- Zdybicka Zofia — *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” nr 37-38, 1989-1990, z. 1, s. 239-255.
- Zgraja Brunon — *Chrystus Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Warmińskie”, nr 67, 2010, s. 49-69.
- Ziółkowski Adam — *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa, PWN 2010.
- Żyła Marcin — *Fantazja alternatywna*, dział *Wiara*, „Tygodnik Powszechny” nr 15 (3274), 2012.