

*Henryk Pietras SJ*

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”

## **POCZĄTEK „KONTROWERSJI ARIAŃSKIEJ”**

Powszechnie przyjmuje się, że około roku 320 doszło w Aleksandrii do dysputy z udziałem biskupa Aleksandra i prezbitera Ariusza. Wyniknęło z niej, że Ariusz nie wierzy w wieczność i bóstwo Syna Bożego. Został więc potępiony, wraz ze swoimi zwolennikami, przez zwołany w tym celu synod, o czym biskup powiadomił biskupów innych prowincji. Wtedy cesarz Konstantyn wysłał biskupa Hozjusza ze specjalnym listem do Aleksandrii, z misją załagodzenia sporu, który miałby objąć już cały Kościół. Nastąpiło po jego powrocie do Nikomedii z wojny z Licyniuszem, czyli najwcześniej pod koniec września 324 roku. Gdy wysiłki Hozjusza na nic się zdały, wrócił do Nikomedii, poinformował cesarza, że spór przerodził się w poważną kontrowersję trynitarną zagrażającą jedności Kościoła bardziej, niż się wydawało, i zasugerował zwołanie synodu biskupów całego Kościoła. Cesarz zatem miał wysłać listy do biskupów z zaproszeniem do Ancyry (dzisiejsza Ankara). Wiosną jednak zmienił zamiar i przeniósł zgromadzenie do Nicei, gdzie także miał swój pałac, a ponadto leżała ona znacznie bliżej Nikomedii. Biskupi zebrali się w lipcu 325 roku, potępił Ariusza i sformułował nowe wyznanie wiary, takie, by było jednoznacznie antyariańskie. Przy okazji omawiano też sprawę daty Wielkanocy i sformułowano dwadzieścia kanonów mających normować praktykę dyscyplinarną Kościoła. Tak to wygląda w skrócie, a szczegóły owej teorii znaleźć można we wszystkich opracowaniach na temat.

Problem z ustaleniem początku, a także kluczowego zagadnienia sporu wiąże się z tym, iż relacje na ten temat są późne, a listy zainteresowanych, które za chwilę przeanalizujemy, nie mają wyraźnej daty. Historia<sup>1</sup> wierzy Sokratesowi, który początek sporu opowiada takimi słowami:

„Zdarzyło się kiedyś, że [biskup Aleksander] w obecności podległych mu prezbiterów i reszty duchowieństwa, mając wykład z teologii na temat Trójcy Świętej, z popisową niemal starannością i ambicją przeprowadzał dowód jedności Trójcy. Ariusz zaś, człowiek dostatecznie biegły w dialektyce, przekonany, że biskup wprowadza naukę Libijczyka Sabeliusza, dał się ponieść ambicji i zajmując stanowisko wprost przeciwne do tezy Libijczyka, w sposób, jak się zdaje, zbyt gwałtowny odpowiedział na to, co mówił biskup. A oto słowa Ariusza: »Jeżeli Ojciec zrodził Syna, w takim razie zrodzony ma początek istnienia; z tego zaś jasno wynika, że był kiedyś czas, kiedy

---

<sup>1</sup> Po polsku poglądy te streszcza pokrótce np. J. Gliński, *Współczesny Ojciec*, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1992, s. 21 i n.

nie było Syna. Nieuchronną z kolei konsekwencją tego faktu jest, że Syn ma substancję z niebytu<sup>2</sup>.

Jest rzeczą znamioną, że następny historyk, Sozomen, na podstawie swoich źródeł dopowiada do tego jeszcze parę szczegółów. Otóż Ariusz miał twierdzić, że:

„Syn Boży stworzony został z niczego i że był kiedyś taki czas, kiedy go nie było, a następnie, że cechuje Go możliwość popelniania złych lub dobrych uczynków, na zasadzie swobodnego wyboru; dalej, że jest wytworem stwórczego działania; w końcu wygłosił wiele innych twierdzeń, jakie tylko mógł wygłosić ktoś, kto opierając się na tych założeniach, rozwijał stopniowo argumentację, analizując poszczególne tezy<sup>3</sup>.”

Z relacji tej wynika, iż spór miałby dotyczyć nie tyle tajemnicy Trójcy, ile samego Syna Bożego: że jest stworzony, a nie wieczny, oraz że może wybierać między dobrem a złem. Z tego Ariusz wyciągał różnorakie konsekwencje. Zobaczymy to w jego pismach, a razie jednak zauważmy, iż być może ariańskie odrzucenie „zrodzenia” Syna pozostawało w związku z koncepcjami Pawła z Samosaty, których Ariusz widocznie bardzo się obawiał.

Przypatrzmy się zatem pokrótce poglądom Pawła<sup>4</sup>. Był on biskupem Antiochii w latach sześćdziesiątych III wieku. Pozostało po nim bardzo niewiele świadectw w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, w antyheretyckim *Panarion* Epifaniasza, oraz fragmenty, co do których autentyczności istnieją zastrzeżenia. Wydaje się, że Paweł wychodził z założenia, iż wydarzenie Jezusa Chrystusa wyklucza jakąkolwiek preegzystencję Syna Bożego. Zbawicielem jest Jezus, syn zrodzony z Maryi. Jest On Synem Bożym, gdyż zamieszkał w nim Boski Logos – Mądrość. W jednym z fragmentów czytamy:

„Chrystus został najpierw ulepiony jako człowiek w łonie, a następnie Bóg był złączony w łonie z elementem ludzkim” (fr. 34).

Człowieczeństwo Jezusa jest więc uprzednie w stosunku do zamieszkania Logosu w Nim: Logos stał się Synem, zamieszkując w Jezusie – człowieku. Dla podkreślenia różnicy – między tym szczególnym zjednoczeniem a powszechnie przyjmowanym „zamieszkiwaniem” Logosu w prorokach – Paweł mówi o mieszkaniu „jak w świątyni” (fr. 6, 9, 14, 39). Boski Logos (Mądrość) nie miał własnej osobowości czy hipostazy, czy substancji, odrębnej niż Ojcowska, gdyż – jego zdaniem – byłby wtedy jakimś „drugim Bogiem”, który łącząc się z człowiekiem w łonie Maryi, doznałby umniejszenia. Jeden z fragmentów mówi:

„Jezus Chrystus, zrodzony z Maryi, był złączony z Mądrością i jednym z Nią, i dzięki Niej – Synem i Chrystusem. Mówi się, że ten, który cierpiał, znosił policzkowanie, uderzenia, został pogrzebany, zstąpił do piekieł, zmartwychwstał, to Jezus Chrystus, Syn Boży. Nie można bowiem oddzielać tego, który jest od przedczasów od tego, który został zrodzony w ostatnich dniach. Jeśli

<sup>2</sup> Sokrates, HE I, 5 (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, wstęp Ewa Wipszycka, komentarz A. Ziółkowski, IW PAX, Warszawa 1986, wyd. 2).

<sup>3</sup> Sozomen, HE I, 15 (Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, IW PAX, Warszawa 1980).

<sup>4</sup> Por. moje *Początki teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 179 i n.; P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 87, Augustinianum, Roma 2004. Z tej książki pochodzą cytowane poniżej fragmenty pism Pawła.

o mnie chodzi, drzę przed stwierdzeniem dwóch Synów, przeraża mnie uznanie dwóch Chrystusów” (fr. 21, zachowany w języku syryjskim).

Jest więc tylko jeden Syn Boży, człowiek, Jezus z Nazaretu, którego nie można oddzielać od istniejącego wiecznie Boga Ojca, gdyż posiada w sobie Boski Logos. Nie Logos jednak jest odrębną hipostazą w stosunku do hipostazy Ojca, ale Jezus. Przed narodzeniem się Jezusa z Maryi nie było żadnego Syna Bożego i nie może być mowy o podwójnych narodzinach: z Ojca przedwiecznie i z Maryi w czasie. Jezus jest złączony z Mądrością Bożą nieoddzielnie, nie tak jednak, jak uczyli aleksandryjczycy, to znaczy na skutek wcielenia hipostazy Syna, ale na zasadzie połączenia się Boskiego Logosu z hipostazą Jezusa, Syna Maryi. Paweł nie zgadzał się więc na mówienie o zrodzeniu Logosu przed czasem – jak mówił Justyn i inni apologety, o stadiach Jego istnienia – jak wyobrażał sobie Tertulian czy Klemens Aleksandryjski, ani o oddzielnej, odwiecznej Jego *hipostasis* lub *ousia*, jak głosił Orygenes i jego uczniowie. Wszystko to bowiem prowadziło, jego zdaniem, do niebezpiecznego stwierdzenia, że ktoś inny był zrodzony z Ojca (Boski Logos), a kto inny z Maryi (człowiek Jezus), a wtedy byłoby dwóch Synów Bożych i dwóch Chrystusów.

W latach 263–268<sup>5</sup> odbyło się w Antiochii kilka synodów w tej sprawie, a w roku 268 potępiono wypowiedzi biskupa Pawła, choć nie wiadomo do końca, jakie. Oskarżający go biskupi i teologowie, wykształceni na teologii Logosu i wyraźnie obznajomieni z wyjaśnieniami Orygenesesa, chcieli skłonić Pawła do uznania zjednoczenia w Jezusie natury boskiej i ludzkiej na podstawie swojej chrystologii „odgórnej”. Co prawda oni też nie wiedzieli, jak takie zjednoczenie jest możliwe, ale stali w obronie odwiecznej egzystencji Syna Bożego, zrodzonego z Boga od zawsze, a przynajmniej sprzed stworzenia świata, który przyjął ciało ludzkie z Maryi (co do duszy rozumnej niektórzy mieli wątpliwości) i przez to Jezus jest Synem Bożym. Paweł bronił z kolei synostwa Bożego Jezusa, syna Maryi, i za podmiot oraz hipostazę uważał człowieczeństwo (chrystologia „oddolna”). Bazyl Wielki w *Liście 52*, 1 pisze, że synod ten potępił także termin „współistotny” (*homoousios*) w sensie, w jakim używał go Paweł. Miał on mianowicie twierdzić, iż Logos jest współistotny Ojcu, gdyż nie posiada własnej substancji, jest tylko mocą właściwą substancji Boga.

Co z takich poglądów mogło się znaleźć w wykładzie biskupa Aleksandra, że zbulwersowało to Ariusza i skłoniło do wypowiedzenia się przeciw? Zaiste trudno powiedzieć. Faktem jednak jest, że swoiste „uczulenie” na teologiczne poglądy Pawła z Samosaty panowało w Antiochii. Dowodem na to jest cała *Teologia kościelna* Euzebiusza z Cezarei, poświęcona zwalczaniu poglądów Marcelego z Ancyry jako kontynuatora myśli Pawła, pisma Apolinarego z Laodycei, który w połowie IV wieku z nimi polemizował oraz kanon 19. soboru nicejskiego, w którym odmawia się uznania prawdziwości chrztu zwolennikom Pawła, bynajmniej nie czyniąc takiego zastrzeżenia wobec zwolenników Ariusza. Tylko hipotetycznie możemy więc na razie przypuścić, iż samo mówienie o „zrodzeniu” Syna Bożego mogło kojarzyć się źle, gdyż Paweł z Samosaty używał tego słowa na podkreślenie, że Jezus dlatego jest Synem, iż jest zrodzony z Maryi i nie ma innego zrodzenia.

Poszukajmy zatem innych śladów w dalszym ciągu relacji.

<sup>5</sup> Por. *Acta Synodalia ann. 50–381*, Synodi et Collectiones Legum (=SCL) 1, oprac. A. Baron i H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 43–47.

Ze słów Sozomena zdaje się wynikać, że wzmiankowana wymiana zdań, nawet jeśli gwałtowna, nie spowodowała jeszcze trwałej kontrowersji pomiędzy Ariuszem a biskupem. Byli jednak w Aleksandrii tacy, którzy zgorszyli się wypowiedziami Ariusza i tolerowaniem ich przez Aleksandra, złożyli formalny protest oraz sprowokowali debatę, w której jednak Aleksander nie był stroną, a rozjemcą. Spór zatem zaistniał między Ariuszem a jakąś nieokreśloną „grupą nacisku”, co zgadzałoby się z wypowiedzią Konstantyna ze wspomnianego na wstępie listu, że akademicka dyskusja na tematy szczegółowe spowodowała niesnaski w całym Kościele aleksandryjskim. Cesarz pisał między innymi:

„Okazało się, że przyczyna sprzeczki jest błaha i bez większego znaczenia. Toteż będąc przekonany co do konieczności wysłania tego listu, piszę ze względu na waszą duchową jedność (ομοψυχον) i bystrość umysłu, wzywając pomocy Opatrzności Bożej w tejże sprawie oraz znajdując się w środku waszego sporu jednych przeciwko drugim, słusznie zabieram głos osobiście jako władca pokoju (ειρηνη/νηφ πρου/τανιν). I nie bez racji: chociaż większa była przyczyna niezgody, bez trudu, wsparty mocą zdołałem, odwołując się do pobożnych myśli słuchaczy, wezwać ku większemu pożytkowi każdego, jakżeż więc mógłbym pozostawać obojętny na małe i zaiste licze powody niezgody, która stała się na przeszkodzie dla całego świata, i znacznie łatwiej nie zabiegać o poprawę sytuacji?

(69) Jak się dowiaduję, źródło obecnego zatargu leży w następującym przebiegu wydarzeń: ty, Aleksandrze, zapytywałeś prezbiterów, co każdy z nich myśli na temat pewnego miejsca z tekstu Pisma Świętego, a raczej na temat części jakiegoś nieistotnego zagadnienia, ty natomiast Ariusza, nierozważnie wysunąłeś sugestię, której wcale nie należało przypuścić do myśli, albo po rozważnym przemyśleniu przemilczeć; i kiedy na tym tle powstała między wami niezgoda, rozbita została wspólnota, tymczasem święty lud, opowiadając się to po jednej, to po drugiej stronie, odszedł od ładu i zgody wspólnego ciała. Dlatego więc niech każdy z was okaże jednakowo dobrą wolę i przyjmie to, do czego współsługa wasz gorliwie was zachęca”<sup>6</sup>.

Historyk Sozomen wiedział skądś, że dysputa wyglądała w sposób następujący:

„Jak to zwykle się zdarza w walce na słowa, tak jedna, jak i druga strona usiłowała odnieść zwycięstwo. Obstawiał więc Ariusz uparcie przy swych twierdzeniach, a przeciwnicy znów opowiadali, że współlistotny i współwieczny jest Syn Boży z Bogiem Ojcem. A choć po raz drugi urządzili posiedzenie, wobec rozhuśtanej nadmiernie dyskusji nie potrafili znaleźć wspólnego języka. Kiedy problem wydawał się jeszcze nierozstrzygnięty, udzieliło się z początku i Aleksandrowi coś niezdrowego, bo już to pochwalał tych, już to znów tamtych. Na koniec jednak opowiedział się za głoszącymi, że Syn Boży jest współlistotny i współwieczny z Bogiem Ojcem, a ponadto polecił Ariuszowi, by myślał podobnie, poniekąd też przeciwnych. Ale ponieważ nie zdołał go przekonać, a wielu jego zwolenników, tak spośród biskupów, jak i kleru, uważało, że Ariusz ma rację, Aleksander usunął z Kościoła zarówno Ariusza, jak i duchownych, którzy popierali jego naukę”<sup>7</sup>.

Aleksander zatem wcale nie był do końca przekonany, że Ariusz błędzi, natomiast jego oponenti mają rację. O tych ostatnich powiedziano, że upierali się przy określeniu Syna jako współlistotnego Ojcu. To mogłoby wskazywać na dodatkowy punkt kontaktu z doktryną Pawła z Samosaty. Jak pisałem wyżej, termin ten został ponoć potępiony na

<sup>6</sup> Konstantyn Wielki, *List do Aleksandra i Ariusza* (fragment) [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Vita Constantini* II, s. 68–69. Od nru 69 list cytuje również Sokrates, HE I, 7. List ten jest przedmiotem innego mojego studium, obecnie w przygotowaniu, dlatego pozostawiam go tutaj bez komentarza.

<sup>7</sup> Sozomen, HE I, 15.

synodzie w Antiochii w 268 roku, jako używany przez Pawła w znaczeniu negującym osobową odrębność Syna względem Ojca. Istnieją ślady sporu o prawomocność orzekania współlistotności Ojca i Syna w korespondencji między Dionizym Aleksandryjskim i Dionizym Rzymskim oraz w dziele *De sententia Dionisii* Atanazego<sup>8</sup>. Również wtedy, to znaczy około roku 260, jacyś wierni Kościoła aleksandryjskiego gorszyli się nieużywaniem przez ich biskupa tego terminu<sup>9</sup>. Minęło około 60 lat i problem się powtórzył, z tym że oskarżonym nie był teraz biskup, a prezbiter Ariusz. Dionizy w swoim czasie bronił się takimi słowami:

„To nieprawda, że nie mówiłem o Chrystusie, iż jest współlistotny Bogu. Jeśli bowiem, jak mówiłem, słowo to nie znajduje się w żadnym miejscu Pisma Świętego, to w każdym razie to samo w inny sposób starałem się wyjaśnić – o czym oni przemilczeli – ucząc tego samego. Przytoczyłem przykład rodzenia ludzkiego, gdyż ewidentnie jest homogeniczne. Mówiłem, że rodzice są różni od dzieci tylko przez to, że nie są dziećmi. W przeciwnym razie musiałyby nie być ani rodziców, ani dzieci. [...] Wiem i pamiętam, że używałem też innych porównań. Tak więc mówiłem, że roślina wyrastająca z nasienia lub z korzenia różni się od tego, z czego wyrasta, choć jest dokładnie tej samej natury. Także rzeka wypływająca ze źródła ma inną figurę i nazwę, ani bowiem źródło nie nazywa się rzeką, ani rzeka źródłem, a istnieją oba. I źródło jest jakby ojcem, a rzeka wodą ze źródła”<sup>10</sup>.

Dionizy był współczesny Pawłowi z Samosaty, trudno jednak powiedzieć, czy znał jego opinie. Widzimy jednak, że współlistotność znaczy dla niego tyle samo, co jednakość natury w sensie gatunkowym: z takiego punktu widzenia dzieci nie różnią się niczym od rodziców, poza tym, że nie są rodzicami. Zdaje się też uważać, że znaczenie tego pojęcia jest zbyt związane z rodzeniem właściwym dla ludzi i zwierząt, by stosować je do Boga, zwłaszcza że nie występuje w Piśmie Świętym, czyli nie ma takiej konieczności. Kim jednak mogli być adwersarze Dionizego i – później – Ariusza? Simonetti uważa, iż to monarchianie pozostający pod wpływem Sabeliusza – głoszącego, że Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią jedność nierozdzielającą się na osoby lub hipostazy – choć może nie tak radykalni w poglądach jak Sabeliusz<sup>11</sup>. Trudno powiedzieć. Wiadomość, jaką zaczerpnęliśmy od Sozomena, że Ariusz głosił możliwość wyboru dobra i zła u Chrystusa, oznacza, iż, jego zdaniem, natura Syna musi być różna niż natura Ojca, który jest niezmienny z natury. Nie mógł więc również zgadzać się na współlistotność, która identyczność natur w sobie zawierała.

Sam rdzeń kontrowersji zdaje się ukazywać – z perspektywy ponad 30 lat – Atanazy w pierwszym liście do Serapiona. W kontekście sporu o bóstwo Ducha Świętego, autor nawiązuje do arian i pisze:

<sup>8</sup> H.G. Opitz, *Athanasius Werke. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits 318–328*, II/1, W. de Gruyter, Berlin 1934, s. 46–67. Nasz argument jest przytoczony w *Sent* 18, 1. Wysłano hipotezę, że całe dzieło Atanazego jest falsyfikatem: euzebianie mieliby stworzyć fałszywy zestaw wypisów z Dionizego na poparcie swoich tez, a Atanazy odpowiedział tym samym (Uta Heil, (oprac.) *Athanasius von Alexandrien. De sententia Dionysii*, Patristische Texte und Studien 52, W. de Gruyter, Berlin–New York 1999). Nieprzekonujące.

<sup>9</sup> Por. moje: *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej, Studia i Materiały I, Kraków 1990, s. 55.

<sup>10</sup> Atanazy, *De sententia Dionisii*, 18, 2n; por. moje: *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła*, s. 90.

<sup>11</sup> M. Simonetti, *Aspetti della cristologia del III secolo: Dionigi di Alessandria*, „Bessarione”, Quaderni di Accademia Cardinalis Bessarionis, 7, Herder, Roma 1989, s. 52 i n. Dyskusję na ten temat zob. w moim: *L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria*, Gregorianum 72 (1991), s. 485 i n.

„Arianie, którzy nie rozumieją przyjścia (*parousia*) w ciele Logosu i tego, co w związku z tym się wyjaśnia, uczynili z tego pretekst swej herezji i tak zostali uznani za nieprzyjaciół Boga i za głoszących próżne opinie naprawdę »od ziemi« ( $\alpha\pi\omicron\iota\iota\cdot\gamma\eta=\varphi$ )”<sup>12</sup>.

Wydawca tłumaczenia włoskiego<sup>13</sup> sugeruje, że „od ziemi” jest aluzją do J 3, 31: „Kto z ziemi pochodzi, do ziemi należy i po ziemsku przemawia”, gdzie jednak jest *ek tes ges*. Być może Atanazy podkreśla raczej różnice stosunku do bóstwa Chrystusa właściwe dla Aleksandrii i dla Antiochii: według aleksandryczyków należy mówić o zstępowaniu Logosu na ziemię, według antiocheńczyków zaś mówi się „oddolnie”, poczynając od człowieczeństwa Chrystusa, co budzić może takie właśnie pytania, jak te, które stanowiły podstawę wystąpienia Ariusza.

Sytuacja Aleksandra w czasie tej debaty nie była prosta. Sozomen – jak widzieliśmy – pisząc z perspektywy ponad stu lat, uważa, że coś mu się stało niedobrego, skoro wahał się z jednoznacznym przyznaniem racji krytykom Ariusza. Trudno to też wyjaśnić samym dyplomatycznym ujęciem zagadnienia. Nie jest wykluczone, że on też nie lubił mówić o współlistotności, gdyż kojarzyła mu się materialnie, podobnie jak wcześniej Dionizemu Aleksandryjskiemu czy Orygenesowi, u którego termin ten występuje tylko raz, i to nie w odniesieniu wprost do Trójcy, ale do cielesnej emanacji, która może być obrazem pochodzenia Syna od Ojca<sup>14</sup>. A jeśli do tego dodamy jeszcze wiadomość przekazaną przez Epifaniusza, że niby sam Melecjusz miał stanąć w szranki przeciw Ariuszowi<sup>15</sup>, możemy się domyślać, że nie chciał przyznawać racji akurat temu, z którym miał tyle problemów w Kościele. W końcu jednak miał przyznać słuszność przeciwnikom Ariusza i zgodzić się na współlistotność – piszą cytowani powyżej starożytni historycy. Dalszy rozwój wypadków nie pozostawia wątpliwości co do tego, że Aleksander nie zgodził się z sądem Ariusza. Co do łatwego przystania na mówienie o współlistotności mamy jednak niejaki wątpliwości, gdyż w zachowanych listach nigdy tego terminu nie stosuje.

Być może, w nadziei, że sprawa zostanie ostatecznie zamknięta, Aleksander zwołał synod, na którym poddano ją osądowi stu zebranych biskupów. Ariusz przygotował nań wykład swoich poglądów na piśmie, który wydaje się pierwszym ze znanych jego pism<sup>16</sup>. W następnej kolejności zobaczymy list Ariusza do Euzebiusza z Nikomedii, przez wielu uważany za pierwszy. Charakter listu do Aleksandra skłania mnie jednak do odwrócenia tej kolejności, co postaram się wyjaśnić. Zobaczymy go wraz z komentarzem.

#### Ariusz, *List do Aleksandra*<sup>17</sup>

„(1) Do błogosławionego papieża i biskupa naszego Aleksandra, od kapłanów i diakonów, pozdrowienie w Panu.

<sup>12</sup> Atanazy, *EpSer* I, 3, drugie zdanie. Tłumaczenie zmienione na bardziej dosłowne w stosunku do wydania polskiego (S. Kalinkowski, *ŻMT* 2; 1996).

<sup>13</sup> E. Cattaneo, *Collana di testi patristici* 55 (1986), *ad loc.*

<sup>14</sup> Orygenes, *HbrFr*, zacytowany przez Pamfilą w *Obronie Orygenes* 5, PG 17, 581; *ŻMT* 3, s. 73.

<sup>15</sup> Epifaniusz, *Panarion* 69, s. 3.

<sup>16</sup> Simonetti uważa, że list ten został napisany przez Ariusza dopiero z wygnania, być może za sugestią Euzebiusza z Cezarei (M. Simonetti, *Il Cristo II*, Arnaldo Mondadori Editore 1986, 74). Porównaj jednak komentarz poniżej, na zakończenie listu.

<sup>17</sup> Tekst cytowany przez Atanazego, *De Synodis*, 16 i Epifaniusza, *Panarion* 69, 7.

(2) Nasza wiara, pochodząca od naszych przodków, której nauczyliśmy się również od ciebie, błogosławiony Ojczy, jest taka:

Znamy jednego Boga, który jest jedyny niezrodzony (μοῦνον ἀγεννητον), jedyny wieczny, jedyny bez początku (przyczyny), jedyny prawdziwy, jedyny nieśmiertelny, jedyny mądry, jedyny dobry, jedyny Pan, sędzia wszystkich, rządca, niezmienny i nieprzeobrażalny (ἀφτρεπτον και ἀναλλοιωτον), sprawiedliwy i dobry, Bóg prawa i proroków i Nowego Testamentu, który zrodził Syna Jednorodzonego przed niezmiernym czasem”,

[kom.] Przyjmując zrodzenie przedwiecznego Syna, Ariusz zdecydowanie odcina się od poglądów Pawła z Samosaty i pozostaje w zgodzie z powszechnie przyjętym twierdzeniem o „zrodzonym przed wszystkimi wiekami”. Zauważmy, że ta dwuznaczna formuła pozostała w wyznaniach wiary.

„przez którego uczynił (πεποιηκε) wieki i wszechświat; nie zrodził Go na pozór, ale naprawdę, jako istniejącego z własnej jego woli niezmiennego i nieprzeobrażalnego (ἀφτρεπτον και ἀναλλοιωτον)”,

[kom.] Oba ostatnie słowa oznaczają niezmienność i zastosował je Ariusz do Boga i do Syna. Różne tłumaczenia mogą tutaj zwieść i sugerować, że zdaniem Ariusza, Logos nie może się zmienić w żadnym wypadku, to znaczy, że niezmienność Ojca i Syna jest taka sama. W rzeczywistości jest inaczej. Jak widzieliśmy w relacji Sozomena, Ariusz uważał Chrystusa za wolnego i zdolnego przez to do wyboru dobra lub zła. Gdy chciano określić ściśle, o jaką niezmienność chodzi, dopowiadano, czy jest to niezmienność faktyczna (czyli jest, ale mogłoby jej nie być), czy płynąca z natury rzeczy. Ariusz później wyjaśnił ten pogląd dokładniej. W swym fundamentalnym, a zachowanym jedynie w kilku fragmentach dziele *Thalia* pisał o Chrystusie: „Z natury jest zmienny, ale z własnej wolnej woli, ponieważ chce, pozostaje dobry; gdyby jednak chciał, mógłby się zmienić również On, jak wszystkie inne rzeczy. Dlatego też Bóg, wiedząc z góry, że On będzie dobry, przewidując to, dał Mu tę łaskę, którą następnie On sam uzyskał przez zasługi. Tak więc z powodu swoich dzieł, które Bóg znał z góry, został uczyniony takim, jakim jest teraz” (Atanazy, *List do biskupów Egiptu i Libii* 12; PG 25, 564B-565C)<sup>18</sup>. Zauważmy, że analogiczną argumentację stosuje się w odniesieniu do Niepokalanego Poczęcia NMP: Bóg, przewidując jej posłuszeństwo, obdarzył ją uprzednio łaską, jaką Jej Syn miał wysłużyć.

„doskonałe stworzenie (κτισμα) Boga, ale nie jak inne stworzenia; zrodzony (γεννημα)”,

[kom.] Ariusz rozumie mówienie o stworzeniu Syna jako równoznaczne mówieniu o Jego zrodzeniu. Bierze się to z lektury Księgi Przysłów 8, 22nn, gdzie czytamy: „(22) Pan mnie stworzył (*ektisen*) początkiem swych dróg w swoich dziełach, (23) przed wiekami założył mnie (*ethemeliosen*), na początku (24) uczynił (*poiesai*) przed ziemią i uczynił przed otchłanią, przed powstaniem strumieni wód, (25) przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi wzgórzami rodzi mnie (*genna*)”. Powszechnie przyjmowano, że tak oto mówi Mądrość o sobie samej. Uprawnionym więc było używanie na pochodzenie Syna od Ojca wszystkich tych terminów: „stworzył”, „założył”, „uczynił”, „rodzi”. Wszystkie one wskazują na początek Syna; Orygenes co prawda dowodził szeroko, że

<sup>18</sup> W komentarzach do tego listu i następnych, odniesienia do źródeł i literatury podaję nie w przypisach, a w tekście, gdyż są ich niezbywalną częścią.

chodzi o przyczynowość, a nie o początek czasowy, jego rozważania jednak wyraźnie nie były dla wszystkich przekonujące.

„ale nie jak inne rzeczy zrodzone. (3) Nie jak u Walentyna, który rozumiał zrodzonego z Ojca jako emanację (προβολή)”,

[kom.] Ariusz odgradza się od jakiegokolwiek innego mówienia o pochodzeniu Syna od Ojca, jak biblijne. Nie akceptuje zatem mówienia o emanacji, gdyż termin ten oznaczał wychodzenie czegoś z czegoś, jak na przykład pary z wody. W zastosowaniu do Boga oznaczałoby to jakieś pomniejszenie monady boskiej. Przypomnijmy sobie przy okazji, że na przykład Tertulianowi to nie przeszkadzało i akceptował ów termin, argumentując w sposób następujący: „Jeśli ktoś pomyślałby, że wprowadzam tak jakąś emanację, to znaczy wyłanianie się jednej rzeczy z drugiej, jak to czyni Walentyn, wywodzący kolejno nowy Eon z Eonu, jeden po drugim, od razu odpowiem ci tak: 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. Czy Słowo wyłoniło się, czy nie? Zatrzymajmy się nad tym razem. Jeśli się wyłoniło, poznaj prawdziwą emanację i niech herezja zobaczy, czy w czymś upodobniła się do prawdy” (*Przeciw Prakseaszowi* 8, 1n, tłum. Elwira Buszewicz, ŻMT 4). Tertulian mógł tak mówić, gdyż uważał substancję Boga za cielesną. Ariusz zaś wyraźnie broni się przed jakimkolwiek materialnym wyobrażeniem Boga, który mógłby się dzielić.

„ani nie jak Manicheusz, który uważa zrodzonego za część Boga, z Nim współlistotną”;

[kom.] System teologiczny Manicheusza jest bardzo skomplikowany i po gnostycyku niejasny. U niego też jednak mowa jest o emanacjach, podobnie jak u walentynian, podobnie też, prawdopodobnie, występowało pojęcie współlistotności. Bóg jednak, według Manicheusza, nie był materialny, raczej więc Ariusz z samego używania pojęcia współlistotności wnosi o jego znaczeniu, zgodnie w własną teorię. Wygląda więc na to, że nieodzielnie kojarzy mu się współlistotność z emanacją i cielesnością, dlatego też blokowo to odrzuca. W literaturze zależnej od profesora Manlio Simonettiego (a jest tego sporo) powtarza się za nim, że *homoousios* miało przede wszystkim zabarwienie monarchiańskie, mniej lub bardziej ortodoksyjne. Pragnę zauważyć jednak, że z analizowanego tekstu, a i z późniejszych dyskusji na temat tego terminu, wynika przede wszystkim, że obawiano się jego konotacji materialnych.

„ani jak mówił Sabeliusz, który podzielił monadę i nazwał ją »Ojciec-Syn«”;

[kom.] Dla Sabeliusza istnieje tylko jedna hipostaza boska, objawiająca się jako Ojciec lub jako Syn; konsekwentnie trzeba dodać i Ducha Świętego, w rozważaniach chrystologicznych jednak ograniczano się do relacji Ojciec–Syn. Syn zatem nie istniałby rzeczywiście jako odrębny od Ojca, co Ariusz słusznie neguje.

„ani nie jak Hieraka w znaczeniu świecy, która zapala się od innej, czy w sensie płomienia dzielącego się na dwa”;

[kom.] Być może mowa o współczesnym Ariuszowi mnichu egipskim, o którym pisze Epifaniusz (*Panarion* 67). Podobno był radykalnym orygenistą, nie wiadomo zatem, dlaczego akurat miałby tak się wypowiadać, jak tu zacytowano. Pogląd o pochodzeniu Syna od Ojca jak płomień lampy zapalanej od innej lampy podzielał natomiast Justyn



(*Dialog z Żydem Tryfonem* 128, 4). Ariuszowi nie podoba się w tym przykładzie sugerowana identyczność natury obu płomieni, co mogło naprowadzać na bezbożną myśl o dwóch bogach.

„ani w sensie kogoś, kto najpierw już istniał na inny sposób istnienia, a potem został zrodzony i stworzony tak, że stał się Synem”.

[kom.] Mówienie o stadiach istnienia Logosu było prawdopodobnie zapożyczony od Filona z Aleksandrii (por. *O stworzeniu świata* 19; moje *Początki teologii Kościoła*, 157nn) i dość powszechne wśród filozofujących Ojców, takich jak Justyn, Tertulian, Klemens Aleksandryjski. Nie mieściło się w ramach systemu myślowego Ariusza, gdyż przyjęcie istnienia Logosu odwiecznie, jak Boga Ojca, koniecznie prowadziło do uznania w Nim boskiej natury, identycznej z Ojcowską. To zaś nie zgadzało się z jego teorią o możliwości zmian w Chrystusie, zmian w sensie możliwości wyboru dobra lub zła: Bóg z definicji uważany był za niezmiennego.

„Ty sam, błogosławiony ojczy, w kościele i na spotkaniach wiele razy potępiałeś głoszących podobne pojęcia”.

[kom.] Na pewno jest to prawda, gdyż Ariusz wymienił tylko poglądy już powszechnie uważane za niepoprawne.

„My mówimy, że z woli Bożej On był stworzony (*ktisthenta*) przed czasem i przed wiekami i od Ojca otrzymał życie, istnienie i chwałę, a Ojciec istnieje razem z nim. (4) Ojciec bowiem, dając mu w dziedzictwie cały wszechświat, nie pozbawił sam siebie rzeczy, które ma w sobie będąc niezrodzony, gdyż jest źródłem wszystkich rzeczy”.

[kom.] Ariusz powtarza sformułowania biblijne i zaznacza, że zrozumieć to trzeba tak, by nienaruszona i niepominięzona została monada Boska.

„Tak więc są trzy hipostazy, Bóg zaś, który jest przyczyną wszystkiego, jest jedyny bez początku (przyczyny), a Syn zrodzony z Ojca poza czasem, i stworzony, i ustanowiony przed wiekami, nie istniał nim nie został zrodzony, ale zrodzony poza czasem przed wszystkimi, jest jedynym, który otrzymał istnienie bezpośrednio przez działanie Ojca”.

[kom.] Przypomnieć sobie warto, że mówienie o stworzeniu czy zrodzeniu Syna przed czasem, ale jednak w jakimś określonym momencie było rozpowszechnione w Kościele starożytnym. Pierwszym, który wykazał logicznie, że Syn jest współwieczny Ojcu, był dopiero Orygenes (por. moje: *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesesa* [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1998, s. 89–97). Ariusz przyjmuje Orygenesowe mówienie o trzech hipostazach, nie idzie jednak za jego argumentacją do końca. Zauważmy jednak, że pisze o stworzeniu (zrodzeniu) Syna poza czasem, a nie na początku czasu: jest *achronos*, nie ma nic wspólnego z czasem. Z tego wynikałoby, że Ariusz nie chciał mówić – przynajmniej w tym momencie – o czasie, który mógłby istnieć przed stworzeniem Syna. Zaraz powie jednak, że Ojciec jest Bogiem przed Synem, wprowadzając kategorię czasu.

„On więc nie jest wieczny czy współwieczny, czy niezrodzony jak Ojciec, ani nie ma istnienia razem z Ojcem, jak mówią niektórzy w oparciu o zasadę relacji”.

[kom.] Być może mowa tu o relacji Ojciec/Syn, która – zdaniem Orygenesesa i Dionizego Aleksandryjskiego – jednoznacznie wskazywała na współwieczność Obu (por. Ory-

genes, *O zasadach* II, 2, 1, Dionizy [w:] Atanazy, *De sententia Dionisii* 15, 1). Podkreślali oni, że nie można być Ojcem, jeśli się nie ma potomka, ani nie może istnieć potomek bez Ojca. Relacja ta zatem z racji niezmienności Boga jako Ojca musi być wieczna. Dla Ariusza jest to niebezpieczne, gdyż wprowadza podwójność w miejsce jedności.

„wprowadzając dwie przyczyny niestworzone. Ale On (Ojciec) jako monada i przyczyna wszystkiego jest Bogiem przed wszystkim, a więc także przed Synem, jak też dowiedzieliśmy się od ciebie, gdyś tak uczył w kościele. (5) Jak więc od Boga ma On istnienie, chwałę i życie, i wszystko Mu zostało dane, Bóg jest jego przyczyną. Ma przed Nim pierwszeństwo, jako że jest Bogiem i istnieje przed Nim”.

[kom.] Jak więc widać, Ariusz nie potrafi mówić o Ojcu jako przyczynie istnienia Syna bez wprowadzania porządku chronologicznego.

„Jeśli zaś wyrażenia »od Niego«, »z łona« i »od Boga wyszedłem i przychodzę« (1 Kor 8, 6; Ps 109, 3; J 8, 42) są rozumiane przez kogoś jako część z nim współistotną (με/ροφ□ αυ)του=□ ο(μοουσι-ου)”

[kom.] Również to wyrażenie zdradza, że Ariusz pojmuje mówienie o współistotności jako zakładające cielesność; tylko ciało może mieć części.

„lub emanacja, to według nich Ojciec jest złożony, podzielny, zmienny i cielesny; i Bóg niecielesny będzie zupełnie poddany, według nich, temu co łączy się z ciałem.

Życzę Ci pomyślności w Panu, błogosławiony ojcze.

Ariusz, Achileus, Aetiales i Karpones, Sarmates, Ariusz – prezbiterzy; diakoni: Euzoios, Lukios, Iulios, Menas, Helladios, Gaios; biskupi: Sekundos z Pentapoli, Teonas z Libii”.

[kom.] Podpisani pod listem stronnicy Ariusza zostali wszyscy wraz z nim wyłączeni z Kościoła przez Aleksandra, jak wynika z jego listu do wszystkich biskupów, który za chwilę będziemy analizować. Takie a nie inne imiona pod listem świadczą – moim zdaniem – o tym, że list ów nie mógł być napisany po potępieniu, ale przed. W przeciwnym wypadku jego wysłanie i zamieszczenie podpisów w takiej samej kolejności, w jakiej Aleksander je wymienia, wyglądałoby na bezczelne drażnienie Aleksandra. Poza tym jest mało prawdopodobne, by po wykluczeniu z Kościoła wszyscy podróżowali całą komitywą w te same miejsca, nie mówiąc już o tym, iż nie ma żadnej pewności, że w ogóle z Aleksandrii razem wyjeżdżali. Widzieliśmy już, że w jakiś czas potem Ariusz będzie razem z Aleksandrem adresatem listu cesarza, czyli musiałby tam wrócić mimo ekskomuniki.

Nie wiadomo, jak przebiegały obrady synodu, ani czy pismo Ariusza znalazło tam jakichś zwolenników. Wygląda jednak na to, że nie, gdyż jego sygnatariuszy wyłączono ze wspólnoty Kościoła<sup>19</sup>.

W następstwie tego wyłączenia rozgorzała prawdziwa wojna epistolarna. Starożytni historycy mówią, że Ariusz pisał o poparciu do Euzebiusza z Nikomedii<sup>20</sup>, że ten wziął go w obronę i sam pisał listy w jego sprawie do całego Kościoła. Niektórzy biskupi podzielali zdanie Ariusza i w tym tonie pisali do Aleksandra, inni, wprost przeciwnie, przyznawali rację biskupowi i w tym go umacniali. Aleksander też nie zasypiał przy-

<sup>19</sup> Sokrates, HE I, 6. Por. niżej.

<sup>20</sup> Tekst w: Epifaniusz, *Panarion* 69, 6.

słowiowych gruszek w popiele i pisał listy po całym świecie. Było ich ponoć wiele. Epifaniusz mówi<sup>21</sup> o *dossier* liczącym 70 dokumentów, zachowały się jednak tylko dwa: encyklika po synodzie, którą za chwilę przytoczymy, oraz list do Aleksandra z Bizancjum. Być może jednak nastąpiło tu pewne przekłamanie. Wiadomo, że obyczajem starożytnym było gromadzenie listów przychodzących i wychodzących. Skoro pierwszy list był encykliką skierowaną do wszystkich biskupów, wystarczyło, by był jeden, choć w wielu egzemplarzach. Natomiast odpowiedzi nań otrzymywał Aleksander sporo, z poparciem dla siebie lub dla Ariusza. Tak mogła się utworzyć pokaźna liczba dokumentów w zbiorze. Co do drugiego listu, podejrzewa się, że był on w rzeczywistości skierowany do biskupa Aleksandra z Tesalonik<sup>22</sup>, gdyż ten z Bizancjum został biskupem dopiero w roku 325, a ponadto zdaje się, że niczym się w pamięci potomnych nie zapisał poza tym, iż był adresatem tego listu oraz listu posynodalnego z Antiochii z wiosny 325 roku. Relacje Sokratesa i Sozomena na temat tych wydarzeń są podobne, choć niejednakowo ustalają chronologię wydarzeń. Ponadto Epifaniusz podaje<sup>23</sup>, że Ariusz opuścił Aleksandrię i udał się do Cezarei, do biskupa Euzebiusza. W jakiś czas potem miałby – zgodnie z tym, co pisze z kolei Sozomen – napisać do Paulina, biskupa Tyru, tegoż Euzebiusza z Cezarei i do Patrofila ze Scytopolis, z prośbą, by on sam i jego zwolennicy mogli dalej sprawować funkcje prezbiterów w swoich kościołach. Sozomen opowiada o tej petycji:

„W Aleksandrii bowiem – pisali – utarł się taki zwyczaj, obowiązujący i w chwili obecnej, że choć władzę nad wszystkimi sprawuje jeden biskup, poszczególni prezbiterzy przydzielone mają swoje kościoły i zbierają na nabożeństwa ludność z ich terenu. Tymczasem ci, którzy urządzili w Palestynie zjazd z udziałem także innych jeszcze biskupów, poparli prośbę Ariusza, polecając im odprawiać nabożeństwa jak dawniej, ale jednocześnie podporządkować się Aleksandrowi, by zawsze mieć udział w jego błogosławieństwie pokoju i pozostawać z nim we wspólnocie Kościoła”<sup>24</sup>.

Wynika z tego, że mimo wspomniania różnych podróży, Ariusz znajdował się wtedy w Aleksandrii, gdyż tylko w takim wypadku miało sens doradzać mu zachowanie jedności z biskupem. Tenże Sozomen pisze też, że w Nikomedii odbył się synod pod przewodnictwem Euzebiusza, biskupa tego miasta, w którym uczestniczyli zwolennicy Ariusza i postanowiono tam, by do wszystkich biskupów napisać o poparcie dla Ariusza.

Zobaczmy teraz dwa podstawowe teksty dotyczące początków kontrowersji. Jest to list Aleksandra do wszystkich biskupów napisany po synodzie, który ekskomunikował Ariusza i czternastu jego stronników, oraz list Ariusza do Euzebiusza z Nikomedii, w którym skarży się na potępienie i wyjaśnia swoje stanowisko.

#### Aleksander, *List do wszystkich biskupów*<sup>25</sup>

„(1) Umiłowanym i czcigodnym współsłużebnikom Kościoła powszechnego na całym świecie pozdrowienie w Panu.

<sup>21</sup> *Panarion* 69, 4.

<sup>22</sup> Por. M. Simonetti, *La crisi ariana* 34, n. 15.

<sup>23</sup> *Panarion* 69, 4.

<sup>24</sup> *Sozomen*, HE I, 15.

<sup>25</sup> *Sokrates*, HE I, 6, *Opitz*, 4b.; *SCL* I, 78–82.

(2) Ponieważ Kościół powszechny stanowi jedno ciało, a Pismo Święte zawiera nakaz, że należy strzec więzi zgody i pokoju, winniśmy przeto utrzymywać wymianę korespondencji i wzajemnie sobie komunikować o wszelkich wydarzeniach, po to mianowicie, aby zarówno smutek, jak i radość każdego z nas były bądź to wspólnym cierpieniem, bądź to wspólną radością, dzieloną między nami pospołu.

(3) Oto więc w naszej parafii”

[kom.] Aleksander podkreśla charakter lokalny sporu w jego początkach. Przez parafie należy tu rozumieć Kościół lokalny.

„pojawił się ostatnio mężowie niegodziwi i zwalczający Chrystusa, nauczyciele apostazji, którą słusznie mógłby ktoś uznać za zapowiedź głoszącą przyjsie Antychrysta. (4) I z początku chciałem przemilczeć tę tak niepokojącą sprawę, ażeby – o ile to jest możliwe – posiew zła zużył swą siłę wśród samych jedynie odstępców i nie zbrukał uszu ludzi nieskalanych i czystych, jeśliby rozszerzył się na inne miejscowości. Skoro jednak Euzebiusz, obecnie rezydujący w Nikomedii, uznawszy się za autorytet w Kościele na tej zasadzie, że nie wszczęto przeciw niemu rygorów kościelnych, kiedy to opuścił Berytos i wśliznął się potajemnie na tron biskupi Kościoła w Nikomedii”.

[kom.] Berytos to obecny Bejrut. Widać z tego, że istniał już w Kościele obyczaj – jeśli nie prawo – zabraniający przenoszenia się biskupów z jednej stolicy na drugą. Formalnie zakazuje tego sobór nicejski (kanon 15), nigdy jednak nie będzie to traktowane zbyt poważnie. Bejrut był ważnym miastem, Euzebiusz jednak wyraźnie wołał być biskupem stołecznym, a Nikomedia, jako siedziba cesarza, spełniała funkcję stolicy. Nawiasem mówiąc, Euzebiusz przeniesie się później wraz z cesarzem do nowo wybudowanego Konstantynopola.

„stanął na czele również i tych odstępców, a ponadto usiłował na wszystkie strony pisać, wydając im polecenia i szukając sposobów, jak by tu wciągnąć jakichś nieświadomych w tę najgorszą i zwalczającą Chrystusa herezję – zmuszony byłem, znając przepisy prawa, przerwać swe milczenie i wszystkim wam o tym oznajmić, po to, abyście się dowiedzieli, kto jest odstępca, a jednocześnie zapoznali się z nieszczęsnymi tezami ich herezji, wreszcie, byście nie ulegli, jeśliby napisał do was Euzebiusz”.

[kom.] Z tego możemy wnosić, że Euzebiusz dopiero zaczął pisać listy w sprawie Ariusza, gdyż Aleksander ma nadzieję, iż swoim listem go ubiegnie, a także to, że Aleksander po raz pierwszy pisze o tej sprawie do innych.

„(5) Pragnąc bowiem wznowić właśnie teraz za ich pomocą swe dawne, przycichłe z upływem czasu niegodziwości, stara się on wywołać wrażenie, że pisze w ich obronie; czynem jednak dowodzi, że robi to wszystko w imię własnych interesów”.

[kom.] Interesem mogło być podkreślenie ważności jego nowej stolicy. Dotychczas precedencję w Kościele miały miasta, w których Kościoły były pochodzenia apostołskiego, czyli Antiochia, Aleksandria, Cezarea, Jerozolima i Rzym. Jerozolima była wtedy miastem prawie zupełnie pogańskim, o nazwie Aelia Capitolina, bez większego znaczenia, Rzym znajdował się daleko, Antiochia w środku Syrii, Cezarea niezbyt duża. Za najważniejszego biskupa na Wschodzie uważał się więc biskup Aleksandrii. Gdyby urosło znaczenie biskupa stolicy, mimo braku apostołskiego pochodzenia, byłoby to zagrożeniem dla pozycji Aleksandrii. Stanie się to później z Konstantynopolem, który rzeczywiście wyprzedzi Aleksandrię, czego tamtejsi biskupi nie będą chcieli

długo zaaprobować (por. kanon 3. Soboru Konstantynopolińskiego I oraz kanon 28 Soboru Chalcedońskiego).

„(6) Odstępcami zatem są Ariusz, Achileus, Aetiales i Karpones, ponadto drugi Ariusz, Sarmates, którzy byli prezbiterami, Euzebios, Lukios, Julios, Menas, Helladios, Gaios, którzy byli diakonami, a wraz z nimi Sekundos i Teonas, uważani kiedyś za biskupów”.

[kom.] Jak z tego widać, wszyscy uznani za winnych apostazji zostali pozbawieni urzędów kościelnych i przestali należeć do stanu duchownego. Zauważmy, że Aleksander podaje imiona ekskomunikowanych w tej samej kolejności, w jakiej występują jako sygnatariusze listu Ariusza do Aleksandra. Wnoszę stąd, że list Aleksandra jest późniejszy niż list Ariusza: Aleksander potępił tych, którzy podpisali list, przepisując ich imiona, a nie odwrotnie. List Ariusza zatem nie mógł być raczej wysłany Aleksandrowi z zesłania w Nikomedii, jak podaje Manlio Simonetti (*La crisi ariana*, 33) oraz Domenico Spada (*Le formule trinitarie*, 35nn) za Epifaniszem (*Panarion* 69, 7).

„(7) Treść zaś ich wymysłów, niemądrych i sprzecznych z Pismem Świętym, wygląda jak następuje:

Bóg nie był Ojcem odwiecznie, lecz był kiedyś taki czas, kiedy Bóg nie był Ojcem. Logos Boży nie istniał odwiecznie, lecz powstał z niebytu. Albowiem Bóg, który jest, uczynił z niebytu tego, którego nie było. Dlatego też był kiedyś czas, kiedy Logos nie istniał”.

[kom.] Jest to tradycyjna teoria apologetów. Justyn, Tertulian i inni uważali, że Syn Boży rzeczywiście zaistniał w początku stworzenia, gdyż jako Pośrednik stworzenia był „potrzebny” dopiero wtedy. Jego istnienie odwieczne nie wydawało się konieczne. Podkreślano jednak, że jest „z Boga”, co wcale nie było jednoznaczne. Orygenes co prawda wykazał biblijnie i filozoficznie, że Syn musi być współwieczny Ojcu i to twierdzenie zdążyło się w Aleksandrii przyjąć, mimo ciągłego i zamiennego używania wyrażeń „stworzenie” i „zrodzenie” (por. moje *L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria*, *Gregorianum* 72 (1991) 459–490). Ariusz jednak nie potrafił się wyzwolić z tradycyjnego i chronologicznego sposobu myślenia o pochodzeniu Syna od Ojca.

„Syn bowiem jest stworzeniem i dziełem Boga (Κτίσμα γὰρ ἐστὶ καὶ ποιηµα). Co do istoty zaś niepodobny do Ojca”

[kom.] Οὐ φτε δεῖ. ὁ ἴσμοιοφ κατῆ οὐ)στὶ-αν τ% | Πατρι-ε)στὶν. Jak z tego widać, późniejsze sformułowanie Bazylego z Ancyry, który ukuł neologizm *homoiousios*, było znacznie łagodniejsze niż wyrażenie, jakie Aleksander przypisuje Ariuszowi.

„ani nie jest prawdziwym Słowem Ojca, mającym Jego naturę, ani też nie jest Jego prawdziwą Mądrością: jest natomiast jednym z dzieł i bytów powołanych do istnienia; w sposób niewłaściwy nazywany jest Słowem i Mądrością, boć przecież i On sam zaistniał dzięki własnemu słowu Boga i dzięki zawartej w Bogu Mądrości, w której Bóg uczynił zarówno wszystkie rzeczy, jak i Jego samego”.

[kom.] Prawdziwą Mądrość, zdaniem Ariusza, posiada Bóg jako swoją niezbywalną i immanentną cechę. Uważał, że gdyby ta Mądrość „wyszła” z Boga, nastąpiłaby niedopuszczalna zmiana w Bogu i Ojciec przestałby posiadać swoją Mądrość, co uznawał za absurd – zresztą zupełnie słusznie. Przywiązawszy się do idei niepodzielnej Monady, nie widział innego rozwiązania niż przyjęcie, że Syn musi być stworzony z niczego.

„(8) Dlatego też jest co do natury zmienny i przeobrażalny”;

[kom.] Aleksander sugeruje, że to twierdzenie Ariusza o naturalnej zmienności Logosu jest wnioskiem z rozumowania o stworzości Logosu z niczego. Może jednak jest odwrotnie i przekonanie o możliwości zmian w Chrystusie naprowadziło go na mówienie o odrębności natury Logosu względem natury Boga. Oba twierdzenia jednak idą w parze.

„podobnie jak i wszystkie istoty rozumne. Całkowicie obcy jest Logos istocie Boga i nie ma w niej żadnego udziału; a Ojciec jest dla Syna niewyraźalny i okryty tajemnicą. Albowiem Syn ani nie zna Ojca w sposób doskonały i dokładny, ani nie może Go w sposób doskonały oglądać; bo Syn nie zna nawet swej własnej istoty. (9) Stworzony bowiem został ze względu na nas, po to, ażeby Bóg powołał nas do istnienia za Jego pośrednictwem, niby za pomocą narzędzia; i w ogóle by nie istniał, gdyby Bóg nie zechciał być stworzyć nas. (10) Tak więc postawił im ktoś pytanie, czy Logos Boży może odwrócić się [od Boga] tak, jak odwrócił się szatan; a oni nie zawahali się przed odpowiedzią: »Może, gdyż jest zmiennej natury będąc zrodzony i zmienny« (τρεπτη=φ γα.:ρ φυ/σεωφ εστι[, γενητο.:φ και[ τρεπτο.:φ υ(πα/ρξων))”.

[kom.] Przypomnijmy jednak, że sam Ariusz pisał wyraźnie o niezmienności Logosu (*List do Aleksandra*, 2), prawdopodobnie miał jednak zawsze na myśli niezmiennosc faktyczną, a nie niemożliwość zmienności, właściwą naturze boskiej. Opitz w swoim wydaniu zmienia na końcu tego zdania „zmienny” na „stworzony”. Wydaje się to jednak tyleż arbitralne, ile zbędne. Dla Ariusza zmienność natury Logosu płynie z faktu jego zrodzenia, gdyż wszystko co zrodzone, jest zmienne. Oczywiście, Ariusz mógłby powiedzieć tak, jak sugeruje Opitz, ale z tekstu to nie wynika ani nic nie dopomina się o taką korektę.

„(11) Na wypowiadających takie zdania duchownych z otoczenia Ariusza i ich bezwstydnym zwolenników, na nich samych i na tych, którzy przyjęli ich naukę, ja wraz z biskupami Egiptu i Libii, których razem było blisko stu, rzuciliśmy na synodzie klątwę. Stronnictwo Euzebiusza przyjęło ich natomiast życzliwie, starając się połączyć kłamstwo z prawdą i bezbożność z pobożnością”.

[kom.] Nie musi to znaczyć, że Ariusz z popierającymi go duchownymi wyemigrował do Nikomedii. W liście do Euzebiusza Ariusz (Epifaniusz, *Panarion* 69, 6) pisze, że przesyła list, korzystając z pośrednictwa wybierającego się tam „ojca Ammoniusza”, i nie wspomina o żadnych planach wyjazdu. Na temat wyjazdu Ariusza z Aleksandrii piszę niżej.

„Nie zdołają tego jednak osiągnąć. Prawda bowiem zwycięża, światło nie ma nic wspólnego z ciemnością, a Chrystus nie może pozostawać w zgodzie z Belialem. (12) Bo czy słyszał kto kiedy o czymś podobnym? Albo kto słysząc o tym obecnie nie wpada w zdumienie, nie zatyka sobie uszu, byleby tylko słuch jego nie zetknął się z brudem tego rodzaju sformułowań? Kto, słuchając Jana: *Na początku było Słowo* (J 1, 1), nie potępia ich za stwierdzenie, że było kiedyś tak, że [Logos] nie istniał?”

[kom.] Wypowiadając się wielokrotnie o stworzości Syna, Ariusz nie pozostawił nam jednak zapisanego zdania, w którym byłoby tak ostre sformułowanie. W przywołanym powyżej liście do Euzebiusza pisze co prawda, że „nie istniał, nim nie został zrodzony lub stworzony, lub ustanowiony, lub założony”, cytując wyrażenia z Prz 8, 22–25, gdyż byłyby wtedy niezrodzony, a to jest prerogatywa samego Boga. Sformułowanie, które przypisuje Ariuszowi Aleksander, musiało mu raczej być obce, gdyż sugerowałoby istnienie czasu przed zrodzeniem (stworzeniem) Logosu, a na to na pewno

nie byłby się zgodził, wierząc, że wszystko stworzone jest przez Syna, także i czas. Jest to za bardzo podobne do stwierdzeń Pawła z Samosaty, na którego Ariusz był szczególnie wyczulony, a który mówił, że Syn zaistniał dopiero, gdy Jezus urodził się z Maryi. Wydaje mi się to ważne, gdyż potępienie na soborze nicejskim takiego właśnie sformułowania niekoniecznie musiało być aktem antyariańskim.

„Albo kto czytając w Ewangelii wyrazy *Syn Jednorodzony* (J 3, 16) i wszystko *przez Nie* się stało (J 1, 3) nie znienawidzi ich za spostrzeżenia, że Syn jest jednym z dzieł uczynionych (εἰς τὸ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ποιητῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον)? Jakże może być równy tym, które zaistniały przez Niego? Albo jak może być jednorodnym ten, kto według nich zalicza się do tej samej kategorii, co wszystko inne?”

[kom.] Relacja Aleksandra wydaje się niesprawiedliwa. W liście do niego (por. wyżej) Ariusz wyraźnie pisał, że Syn jest „doskonałym stworzeniem, ale nie jak inne stworzenia”.

„W jaki sposób może być z tego, co w rzeczywistości nie istnieje, skoro Ojciec powiada: *z mego serca tryska piękne słowo* (Ps 44, 2), i: *zrodziłem Cię z łona* (Ps 109, 3) przed jutrzenką? (13) Albo w jaki sposób może nie być podobny do Ojca co do istoty ten, kto jest doskonałym obrazem i odbłaskiem światłości Ojca i mówi: *kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14, 9)? Jeśli Syn jest rozumem i mądrością Boga, to jakże mógł być kiedyś czas, kiedy Go nie było? Przecież to zupełnie to samo, jak gdyby mówili, że Bóg był kiedyś bez rozumu i bez mądrości! (14) A jak może być zmienny i przeobrażalny ten, kto powiada o sobie samym: *Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu* (J 10, 38) oraz: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10, 30), ustami zaś proroka mówi: *patrzcie, że Ja jestem i nie odmieniam się* (Ml 3, 6)? I chociaż ktoś może odnieść to powiedzenie do samego Ojca, to przecież stosowniej by było połączyć to teraz z Logosem, ponieważ nawet kiedy stał się człowiekiem, nie uległ zmianie, ale jak powiada Apostoł: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Hbr 13, 8). Cóż ich tedy skłoniło do tego, by orzec, że urodził się ze względu na nas, zwłaszcza że św. Paweł pisze: *dla którego wszystko i przez którego wszystko* (Hbr 2, 10)? (15) Nie ma się zatem co dziwić ich bluźnierstwu, że Syn nie zna Ojca w sposób doskonały. Kiedy bowiem raz na zawsze powzięli postanowienie toczyć walkę z Chrystusem, drwią również z wypowiedzi samego Pana, który mówi: *podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca* (J 10, 15). Jeśli tedy Ojciec po części zna Syna, jasne jest, że i Syn po części zna Ojca. Jeśli zaś nie godzi się tak mówić, a Ojciec zna Syna w sposób doskonały, to jasne jest, że jak Ojciec zna swoje własne Słowo, tak samo i Słowo zna swego własnego Ojca, którego jest Słowem.

(16) I kiedy to mówiliśmy i otwieraliśmy przed nimi Pismo Święte, niejednokrotnie udało nam się zbić ich argumenty. Ale oni jak kameleon ponownie zmieniali swą skórę i z uporem naciągali sens tego, co napisano, tłumacząc wszystko na swą korzyść: *kiedy bezbożny wpadnie w otchłań zła, poczyna [wszystkim] gardzić* (Prz 18, 3). Oczywiście wiele było herezji przed nimi, które porwawszy się na więcej niż była potrzeba, popadły w czyste szaleństwo. Ale ci poprzez wszystkie swe sformułowania usiłując obalić bóstwo Słowa, usprawiedliwili, ile to było w ich mocy, tamte herezje, bo stanęli bliżej Antychrysta. Dlatego też wykluczeni zostali z Kościoła i spadła na nich klątwa. (17) Bolejemy tedy nad ich zgubą, zwłaszcza że i oni przyjęli kiedyś naukę Kościoła, a teraz od niego odstąpili. Ale nie ma się czemu dziwić: tak samo było z Hymenajosem i Filetosem (2 Tm 2, 17), a przed nimi z Judaszem, który najpierw towarzyszył Zbawicielowi, potem zaś został zdrajcą i odstępcą. (18) I o tych także przypominaliśmy, bośmy o nich dobrze wiedzieli. Przecież Pan zapowiedział: *strzeżcie się, żeby was kto nie zwiódł. Bo przyjdzie wielu pod moim imieniem i będą mówić: Ja jestem i czas nadszedł, i w błąd wprowadzą wielu. Nie wstępujcie w ich ślady* (Łk 21, 8). Paweł natomiast pouczony przez Zbawiciela napisał, że w czasach *ostatnich niektórzy odpadną od zdrowej wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów brzydzących się prawdą* (1 Tm 4, 1). (19) Skoro więc Pan i Zbawiciel nasz Jezus Chrystus

zarówno osobiście przykazuje, jak i poprzez Apostoła objawia swą wolę w takich sprawach, przeto my, którzy na własne uszy słyszeliśmy ich bezbożne nauki, rzuciliśmy klątwę na tego rodzaju ludzi, jak już poprzednio o tym powiedzieliśmy, i ogłosiliśmy ich wrogami Kościoła powszechnego i jego świętej wiary. (20) Tak więc informujemy o tym Wasze Pobożności, umiłowani i czcigodni bracia, złączeni służbą Bożą, byście nie przyjmowali ich, jeśli się do was przyjdzie pokwapili, i abyście nie dawali wiary ani Euzebiuszowi, ani nikomu innemu, jeśli by pisał w ich sprawie. Wypada bowiem wam jako chrześcijanom odwracać się ze wstrętem od tych wszystkich, którzy słowem i myślą występują przeciwko Chrystusowi, jako od bogoburców i zwodzicieli dusz, i nawet z tego rodzaju ludźmi nie witać się pozdrowieniem, byśmy nie stali się w jakiś sposób współodpowiedzialni za ich błędy, jak nauczał święty Jan (2 J 10, 11). Pozdrówcie waszych braci. Ci, którzy są ze mną, przekazują wam pozdrowienie”.

Zobaczmy teraz zapowiadany już list Ariusza do Euzebiusza z Nikomedii. Pisałem już, iż jest on traktowany jako pierwszy dokument dotyczący kontrowersji. Zwróćmy jednak uwagę, że Ariusz przedstawia się w nim jako „prześladowany przez papieża Aleksandra” (1), a nie tylko z nim poróżniony.

*Ariusz, List do Euzebiusza z Nikomedii*<sup>26</sup>

„(1) Panu, człowiekowi ukochanemu i wiernemu Bogu, prawowiernemu Euzebiuszowi, pozdrowienia w Panu od Ariusza, prześladowanego przez papieża Aleksandra za prawdę, która wszystko zwycięża i której Ty również bronisz.

(2) Jako że mój ojciec Ammoniusz”

[kom.] Raczej jakiś mnich niż rodzony ojciec Ariusza, który musiałby być już bardzo stary.

„udawał się do Nikomedii, uznałem za stosowne i słuszne pozdrowić Cię za jego pośrednictwem oraz wspomnieć na wrodzoną Ci miłość i przychylność, którą masz wobec braci ze względu na Boga i Jego Chrystusa, ponieważ biskup wielce nas dręczy, prześladuje i używa wszelkich środków przeciwko nam, do tego stopnia, że wyrzucił nas z Kościoła”

[kom.] Dosłownie Ariusz pisze „z miasta” i tak wielu tłumaczy. Raczej jednak „miastem” jest tutaj Kościół, gdyż takie stosowanie tego słowa jest poświadczone (np. „miastem Boga jest Kościół”, Orygenes, JerHom 9, 2; wiele innych miejsc zob. w G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1112n), przede wszystkim jednak dlatego, że żaden biskup nie miał wtedy władzy skazywania kogoś na banicję.

„jako ludzi bezbożnych. Powodem tego jest, że nie zgodziliśmy się z jego publicznie wypowiadanymi stwierdzeniami, że »zawsze Ojciec, zawsze Syn; razem Ojciec i razem Syn; Syn razem z Ojcem w sposób niezrodzony (αγγελον/τωφ); zrodzony odwiecznie; niezrodzeniezrodzony (αγγελον/τωφ); ani w myśli, ani przez jeden moment Ojciec nie uprzedza Syna; wiecznie Bóg, wiecznie Syn; Syn z samego Boga«”.

[kom.] Trudno osądzić, czy rzeczywiście Aleksander tak się wypowiadał, czy też jest to Ariuszowe streszczenie jego nauczania, dokonane na dodatek stronniczo. Aleksander niewątpliwie mówił o odwieczności Syna, trudno jednak uwierzyć, by nazywał Syna „niezrodzeniezrodzonym”, który to termin wygląda raczej na wymyślony przez Ariusza. Można odnieść wrażenie, że Ariuszowi zależy na takim przedstawieniu nauczania biskupa, by wydawało się ono utożsamiające Ojca i Syna na sposób monar-

<sup>26</sup> Epifaniusz, *Panarion* 69, 6; Teodoret z Cyru, HE I, 5; Opitz 1, *Il Cristo* II, 68 i n.



chiański. Sformułowanie, że Syn miałby być „z samego Boga” mogło nasuwać na myśl poglądy Pawła z Samosaty, według którego Ojciec i Syn są jednym i tym samym i przed zrodzeniem z Maryi nie odróżniają się od siebie. Od Hilarego z Poitiers (*De synodis* 86), Atanazego (*De synodis* 45) oraz Bazylego (Ep 52) wiemy, że Paweł miał używać terminu *homoousios* na oznaczenie tej jedności i za to – między innymi – został potępiony (Por. C.I. Gonzalez, *Antecedentes de la cristologia ariana el el siglo III*, Medellin 16 (1990) z. 63, 358nn). Odmawiał on Logosowi własnej hipostazy, gdyż przy pojmowaniu Jezusa, syna Maryi, jako osoby ludzkiej, istniałyby w Chrystusie dwie osoby (hipostazy), czyli byłoby dwóch „Synów”, a myśl taka napawała go lękiem (por. fr. 21 i 32; H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la cristologie du IIIe au IVe siecle*, Friburg en Suisse 1952, 147. 155). Ariusz robi wszystko, by w swym liście przedstawić poglądy Aleksandra jako bliskie koncepcjom Pawła, słusznie licząc na oburzenie Euzebiusza.

„(3) Jako że Euzebiusz, Twój brat z Cezarei, Teodot, Paulin, Atanazy, Grzegorz, Ecjusz i wszyscy ze Wschodu mówią, że Bóg [istniejący] bez przyczyny jest uprzedni (πρὸν+παρῥεσι) względem Syna, zostali potępieni z wyjątkiem Filogoniusza, Ellanika i Makariusza, niedouczonej heretyków, którzy mówią o Synu, że jest »wypływem« (ἐρρῳγη/ν), emanacją (προβολη/ν) lub współniezrodzonym”.

[kom.] Terminy te używane w odniesieniu do Syna nie cieszyły się dobrą sławą u teologów (stąd zarzut niedouczenia). Wspólniezrodzenie sugeruje utożsamianie Ojca i Syna, „wypływ” nawiązujący do Ps 44, 2, w którym czytamy: „z mego serca wypłynęło dobre słowo”, został skrytykowany przez Orygenesę jako pozbawiający Syna własnej hipostazy (JKom I, 151–155), „emanacja” należała do słownictwa gnostyków i również była odrzucana przez Orygenesę (*O zasadach* I, 2, 6; por. M. Simonetti, *Il Cristo* II, 546). Ariusz ukazuje tutaj filomonarchiańskie preferencje Aleksandra.

„(4) Takich bezbożności nie możemy nawet słuchać, choćby heretycy grozili nam tysiąc razy śmiercią. My zaś cóż mówimy, myślimy, uczyliśmy i uczymy? Otóż że Syn nie jest niezrodzony, ani [nie jest] żadną częścią Niezrodzonego, ani nie pochodzi z jakiejś uprzedniej materii (ε)χ υ(ποκειμε/νου τινος/φ)”,

[kom.] Także to zmartwienie Ariusza, by nie pojmować Syna jako „części” Boga, wiąże się z potępieniem Pawła z Samosaty i znaczeniem słowa *homoousios* w tym sensie, w jakim zostało potępione, a przynajmniej poddane krytyce na synodzie w Antiochii w 268 roku. W przytoczonych powyżej wzmiankach Atanazego, Hilarego i Bazylego na ten temat, jest mowa o tym, że *homoousios* rozumiano właśnie jako orzekające o ciałach wychodzących jedno z drugich (jak na przykład para z wody) lub o ciałach mających jakiś wspólny cielesny substrat. Ciągłe w języku potocznym, a także w słownictwie stoików termin *ousia* rodził cielesne (materialne) skojarzenia.

„ale że zaistniał przed czasem i przed wiekami”,

[kom.] Ulokowanie początku istnienia Syna przed czasem było zgodne z tradycją teologiczną i bez niebezpiecznego – jak wielu się obawiało – zrównywania Syna z Ojcem, stawiało Go jednak po stronie Boga, a nie stworzeń „tego świata”, który miał zaistnieć dopiero razem z czasem. Dlatego w *Liście do Aleksandra* (2) Ariusz może pisać, że „Syn jest stworzeniem, ale nie jak inne stworzenia”.

„z wolnej woli i decyzji [Ojca], w pełni Bóg Jednorodzony”,

[kom.] Sformułowanie „w pełni (πληρῆς) Bóg Jednorodzony” – moim zdaniem – należy brać w całości, bez oddzielania przecinkiem „Boga” od „Jednorodzonego”, co czynią wydawcy, robiąc sobie kłopot, gdyż sprawia to wrażenie niespójności myśli Ariusza (por. Opitz oraz Simonetti w *Il Cristo* II, 72). Ariusz nigdy nie negował stosowności nazywania Syna Bogiem, byle bez rodzajnika określonego, który rezerwował dla Ojca, idąc w tym za tradycją (por. Orygenes, JKom II, 13). Określenie „pełny” odnosi się jednak nie do samego „Boga”, gdyż takim jest Ojciec, ale do „Boga Jednorodzonego”, który jest własnym imieniem Syna. Opitz daje przecinek i widząc problem, dopisuje biblijnie: „pełny »łaski i prawdy«, Bóg, Jednorodzony”, co jednak jest arbitralne. Tytuł „Bóg Jednorodzony” występuje w ogromnej części manuskryptów w J 1, 18, jako wariant do „Syn Jednorodzony” i nic nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć, że tak właśnie czytał Ariusz w swoim kodeksie.

„niezmienny”.

[kom.] Niezmiennność Syna ciągle jest podkreślana przez Ariusza, a równocześnie zarzuca się mu, że tę niezmiennność negował. Aleksander w *Liście do wszystkich biskupów* (8) precyzuje, że Ariusz głosił zmienność Syna „z natury” oraz możliwość Jego nieposłuszeństwa Ojcu (10). Do tego tematu ciągle autorzy nawiązują. Ariusz ma na myśli niezmiennność faktyczną, będącą Jego zasługą i owocem łaski, w przeciwieństwie do niezmienności naturalnej właściwej samej naturze Boga.

„(5) Nim został zrodzony lub stworzony, lub ustanowiony, lub założony, nie istniał”.

[kom.] Wszystkie cztery określenia mają podstawę biblijną, przede wszystkim w Prz 8, 22–25, ale również w Syr 24, 8n, gdzie Mądrość mówi o sobie, że została „stworzona”, oraz w Rz 1, 4, gdzie Chrystus jest „ustanowiony” Synem Bożym. Ariusz traktuje te terminy jako synonimy i rozumie w sensie chronologicznego początku istnienia Syna.

„Nie jest bowiem niezrodzony. Jesteśmy prześladowani, ponieważ mówimy: »Syn ma początek, Bóg zaś jest bez początku« (α)ρξῆς·:·ν εϕξεί ο( υι+ο/φ, □ ο( δε·:· θεο·:·φ α ρ ναρξο/φ ε)στιν)”.

[kom.] α)ρξῆς·:· nie musi oznaczać początku czasowego, ale również przyczynę czy zasadę istnienia. Ariusz jednak zdaje się rozumieć przez to pojęcie zarówno przyczynę istnienia, jak i początek chronologiczny.

„Również dlatego jesteśmy prześladowani, że mówimy: „Pochodzi z niczego”. Tak zaś mówimy, gdyż nie jest częścią Boga, ani nie pochodzi z jakiejś uprzedniej materii (ε)χ υ(ποκειμε/νου)”.

[kom.] Por. komentarz wyżej, do numeru 4.

„Dlatego jesteśmy prześladowani, a resztę sam wiesz. Bądź mocny w Panu, pamiętając o naszych cierpieniach, Euzebiuszu, prawdziwy kollucjonisto”.

[kom.] Wnioskuje się z tego, że Ariusz był razem z Euzebiuszem uczniem Lucjana z Antiochii. Nie jest to jednak jednoznaczne, gdyż być może, że Ariusz w ten sposób tylko porównuje grzecznie Euzebiusza do wielkiego nauczyciela Lucjana, a nie mówi o sobie. Trudno powiedzieć, czego Lucjan uczył; można się tylko domyślać, że poparcie Euzebiusza dla Ariusza mogło mieć jakieś podstawy w tym nauczaniu (por. M. Simonetti, *Le origini dell'arianesimo*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 7 (1971) 330).

Przyznam, że list sprawia wrażenie pisanego pośpiesznie, co oczywiście jest kiepskim dowodem naukowym. Ariusz powtarza się ze sformułowaniem „zawsze Ojciec, zawsze Syn” (2), być może dlatego, iż wydaje mu się to zbyt skandaliczne. Pisze też, że potępiony został Euzebiusz z Cezarei i „wszyscy” biskupi Wschodu, z wyjątkiem kilku, których poglądy przedstawia się jako monarchiańskie. Trudno się domyślić, do czego nawiązuje. Nieznana pozostaje jakakolwiek oficjalna decyzja synodalna, która potępiłaby wyżej wymienionych przed rokiem 324. Raczej należy więc wziąć słowa Ariusza o anatemie w sensie szerokim, nie w znaczeniu technicznej ekskomuniki. Ariusz pisze, że został wyrzucony z Kościoła przez biskupa (nr 2 i kom). Kiedy mogło to nastąpić, pozostaje w sferze domysłów. Epifaniusz pisze<sup>27</sup>, że Ariusz udał się do Cezarei Palestyńskiej, gdzie znalazł gościnę u Euzebusza. Przypuszcza się więc, że to stamtąd napisał list do Nikomedii<sup>28</sup>. Widzieliśmy już, że Aleksander w *Liście* do biskupów informuje o potępieniu Ariusza i jego zwolenników, wymieniając ich imiona w tej samej kolejności, w jakiej występują w liście Ariusza do Aleksandra, czyli wszystko wskazuje na to, że Aleksander je po kolei przepisał. Skoro zaś Ariusz pisze do Euzebusza z Nikomedii po potępieniu i skarżąc się na nie, to dopiero po synodzie aleksandryjskim list ten można datować. Również Filostorgiusz, historyk ariański, pisze o podróży Ariusza na Wschód, tyle że kiedy indziej<sup>29</sup>. Donosi mianowicie, że po pobycie w Aleksandrii Hozjusz wrócił do Nikomedii, a za nim pojechali Ariusz i Aleksander, pierwszy lądem, drugi morzem. Przeanalizujemy to za chwilę, na razie jednak wróćmy na krótko do listu Konstantyna do Aleksandra i Ariusza. Cesarz traktuje w nim przedmiot ich sporu jako błahy, uważa sprawę za problem wewnątrzaleksandryjski i wie tylko tyle, że spowodował on zamęt w tamtejszym Kościele. Pomyślmy: gdyby rzeczywiście Ariusz zdążył objechać Palestynę, a nawet Bitynię – jak sądzą niektórzy<sup>30</sup> – próbując zyskać poparcie, gdyby w Nikomedii odbył się synod w sprawie Ariusza, po którym na dodatek rozesłano by listy do wszystkich biskupów, gdyby Aleksander już do wszystkich pisał, czy cesarz nic by o tym nie wiedział? Nie powiedziałby mu o tym Hozjusz i inni duchowni przy dworze? Z wyżej przytoczonych relacji zdaje się wynikać, że problem stałby się już rzeczywiście ogólnokościelny i list powinien być skierowany raczej do Aleksandra i Euzebusza, na którego cesarz także mógłby już być zły. Nic zaś na to nie wskazuje.

To chyba musiało być inaczej.

Dla rekonstrukcji kolejności wydarzeń przyjmijmy za dobrą monetę to, co pisze Konstantyn w liście, który jest jedynym na razie dokumentem datowanym; drugim będzie list wysłany po synodzie w Antiochii, wiosną 325 roku, do Aleksandra z Bizancjum<sup>31</sup>. Skoro cesarz uważa w nim spór między Aleksandrem a Ariuszem za sprawę dotyczącą samej tylko Aleksandrii, przyjmijmy, że w październiku 324 roku taki był stan jego wiedzy. Mając zaś pod bokiem Euzebusza z Nikomedii i Hozjusza, zapewne był poinformowany o rozmiarach kontrowersji.

Jeśli coś uważa się za mało ważne, nie zwołuje się w tej sprawie biskupów z całego świata. Nie ma więc żadnego powodu, by o taką megalomanię podejrzewać Konstan-

<sup>27</sup> *Panarion* 69, 4.

<sup>28</sup> Por. M. Simonetti, *La crisi ariana* 31.

<sup>29</sup> Filostorgiusz, HE I, 7.

<sup>30</sup> M. Simonetti, *La crisi ariana* 33.

<sup>31</sup> Por. SCL I, 83–90.

tyna. Faktem jest jednak, że i sobór zwołał, i list takowy napisał. Jakie więc były tego powody?

W tym momencie nabiera znaczenia wiadomość, że list do Aleksandra i Ariusza polecił Konstantyn doręczyć samemu Hozjuszowi z Kordoby, wysyłając go „z misją na Wschód” (VC II, 73). Hozjusz, jak już pisałem, był kimś w rodzaju doradcy cesarza, szanowanym biskupem zbliżającym się do siedemdziesiątki. Na dodatek trzeba się było spieszyć, gdyż 12 listopada Rzymianie zamykali wszystkie porty na Morzu Śródziemnym (*mare clausum*); w zimie nie żeglowano, aż do 10 marca, a i wiosną, do 25 maja, ruch był niezwykle ograniczony, drogę morską wybierali tylko ryzykanci<sup>32</sup>. Podróż lądowa z Nikomedii do Aleksandrii nie może raczej być brana pod uwagę, gdyż trwałaby kilka miesięcy, i to na dodatek zimowych.

Mówi się, że Hozjusz niczego nie zdziałał w Aleksandrii, wrócił więc do Nikomedii z niczym i nakłonił cesarza do zwołania soboru powszechnego, gdyż zdał sobie sprawę z doktrynalnej wagi arianizmu<sup>33</sup>. Problem jednak w tym, że jest na to za mało czasu. Hozjusz mógł wyruszyć z Nikomedii prawdopodobnie dopiero w październiku 324 roku, czyli którymś z ostatnich statków do Aleksandrii, nie mógł więc już liczyć, że zdąży wrócić przed wiosną. Raczej nie miał też nawet możliwości wysłania listu do cesarza i poinformowania go o sukcesie lub fiasku misji. Misja zatem, z którą został posłany, musiała być ogólniejszej natury, zwłaszcza że wiosną 325 roku widzimy Hozjusza w Antiochii.

Atanazy wspomina mimochodem, że Hozjusz uczestniczył w Aleksandrii w jakimś synodzie, na którym była mowa o melecjanach. Widocznie nie tylko przyjechał podać list, ale i sprawę melecjan miał jakoś załatwić<sup>34</sup>. Coś zresztą musiał w tej Aleksandrii robić, skoro przyszło mu tam zimować.

Wspominałem już, że Filostorgiusz, ariański historyk przełomu IV i V wieku, pisze<sup>35</sup>, że po pobycie w Aleksandrii Hozjusz wrócił do Nikomedii, a za nim pojechali Ariusz i Aleksander, aby się z nim spotkać: Ariusz lądem, Aleksander morzem. Pewnie mamy tu do czynienia z jakimś skróceniem perspektywy historycznej, gdyż po co mieliby jechać za nim, dopiero co go pożegnawszy? Po drugie, rozumiem, że obaj duchowni aleksandryjscy się nie lubili i nie uśmiechało im się podróżować razem. Żeby jednak zdecydować się na kilkumiesięczną podróż lądem, zamiast najwyżej parotygodniową morzem, trzeba było mieć ważniejsze powody, na przykład coś ważnego do załatwienia po drodze. Trzeba też było wyruszyć odpowiednio wcześniej, by konkurent nie miał zbytnej przewagi. Co jednak mógł mieć Ariusz do załatwienia po drodze, że skłoniło go to do takiej niewygody, i czemu miałby chcieć się znowu spotykać z Hozjuszem?

Hipotetycznie mogę to sobie wyobrazić tak: Hozjusz przyjechał do Aleksandrii w ramach powierzonej mu przez imperatora misji na Wschód, w której zakres wcho-

<sup>32</sup> Por. R. Chevallier, *Voyages et déplacements dans l'Empire Romain*, s. 119. Por. A.L. Udovitch, *Time, the Sea and Society: duration of commercial voyages on the southern shores of the Mediterranean during the high Middle Ages*, s. 503–546. Według Marka Diakona i jego *Żywota świętego Porfiryusza, biskupa Gazy*, 33, (tłum. I. Milewski, *Christianitas Antiqua, fontes*, vol. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2003) [...], biskup Jan z Cezarei uważał, że za późno wybierać się w morze już we wrześniu! Por. J. Jundziłł, *Rzymianie a morze*, WSP, Bydgoszcz 1999, s. 16 i n).

<sup>33</sup> Na przykład M. Simonetti, *La crisi ariana* 37.

<sup>34</sup> Atanazy, *Apologia przeciw arianom* 74.

<sup>35</sup> Filostorgiusz, *Historia Ecclesiae* I, 7.

dziło załatwienie przynajmniej trzech problemów, a były to: schizma melecjańska, ustalenie daty Wielkanocy i pogodzenie Aleksandra z Ariuszem. W tej ostatniej sprawie doręczył list cesarza, pewnie rozmawiał z oboma adresatami, sporu jednak nie załagodził. W pierwszej sprawie uczestniczył w co najmniej jednym synodzie, pewnie też pertraktował z zainteresowanymi, trudził się czas jakiś i nie wiadomo, co załatwił. Sądząc po tym, że na soborze nicejskim ustalono pewien sposób legalizacji święceń melecjańskich, można przypuszczać, iż było to owocem jego mediacji. Co do daty Wielkanocy, to wiemy, że też miał w tej sprawie negocjować<sup>36</sup>. Dalszy rozwój wydarzeń ukazuje, iż w Aleksandrii dowiedzieć się mógł tylko tyle, że ich zdaniem ma być tak, jak oni sami obliczają, i żadna inna praktyka ich nie interesuje. To zresztą było do przewidzenia, jeśli więc Hozjusz miał w tej sprawie cokolwiek ustalić, zakładało to, że wybiera się także gdzie indziej, nie tylko do Aleksandrii.

Gdyby teraz Hozjusz chciał wrócić do Nikomedii, musiałyby być już „otwarte morze”, czyli co najmniej po 10 marca 325 roku, jeśliby należał do zuchwałych i znalazł statek. Porządni ludzie i ostrożni żeglarze nie wybierali się na pełne morze przed 25 maja, po wiosennych burzach, chyba że wzdłuż brzegów. Zdecydowanie za późno na to, by złożyć sprawozdanie cesarzowi i by ten mógł zaprosić biskupów na czerwiec lub nawet lipiec tego samego roku z nadzieją, że zaproszenia otrzymają i że zaproszeni zdążą przyjechać. Na dodatek wiosną Hozjusz przewodniczył obradom synodu w Antiochii i potem sam zdążył stamtąd na sobór do Nicei, zdążyli też inni biskupi. Statkiem płynęło się z Antiochii do Bizancjum lub Nikomedii, skąd jeszcze trzeba było dostać się do Nicei, jakieś trzy tygodnie. Podróż lądowa pocztą cesarską, zalecaną biskupom przez Konstantyna<sup>37</sup>, zajmowała dwa miesiące. Musimy więc przyjąć, że Hozjusz z Aleksandrii nie wrócił do Nikomedii, ale udał się prosto do Antiochii, kontynuując „misję na Wschodzie”<sup>38</sup>. Mógł tam dotrzeć przed Wielkanocą, która wypadła wtedy 18 kwietnia, jak wyliczyli aleksandryjczycy. Być może w Azji były jakieś wspólnoty obchodzące Paschę razem z Żydami, ale stanowiły już margines Kościoła. Wiadomość Filostorgiusza zaczyna mieć sens: Aleksander i Ariusz chcieli się spotkać z Hozjuszem, gdyż spodziewali się, że Hozjusz złoży sprawozdanie cesarzowi ze swego pobytu nie tylko w Aleksandrii – bo na ten temat wiedzieli ile potrzeba – ale i z przebiegu synodu w Antiochii. Widocznie było to dla nich ważne. Ariuszowi zaś mogło szczególnie zależeć na wcześniejszym spotkaniu z Euzebiuszem z Cezarei, swoim przyjacielem, wybrał się więc w długą podróż lądem, przez Palestynę. To pewnie wiadomość o tej wyprawie, niedokładnie przekazywana, stała się podstawą również dla Epifaniusza, który napisał, że Ariusz po ekskomunice nałożonej na niego przez Aleksandra pojechał do Cezarei<sup>39</sup>.

To pozwala nam na sformułowanie nowej hipotezy na temat kolejności wydarzeń związanych ze sporem Aleksandra z Ariuszem i potępieniem tego ostatniego.

1) Publiczna dysputa, w trakcie której uczestnicy poróżnili się na temat interpretacji jakiegoś fragmentu Pisma. Antymonarchiańsko nastawiony Ariusz mocno podkreśla odrębność Ojca i Syna, co powoduje sprzeciw ze strony pewnych ludzi, którzy wytaczają przeciwko niemu argumenty podobne do tych, jakie kiedyś skierowano przeciw-

<sup>36</sup> Sozomen, HE I, 16.

<sup>37</sup> Euzebiusz z Cezarei, VC III, 6.

<sup>38</sup> A.H.B. Logan, *Marcellus of Ancyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ancyra and Nicaea*, JThSt 43 (1992), s. 428–446.

<sup>39</sup> *Panarion* 69, 3.

ko Dionizemu Aleksandryjskiemu. Biskup Aleksander po namyśle przyznaje rację przeciwnikom Ariusza i wzywa go do przedłożenia swego stanowiska na piśmie. Wieść o sporze rozchodzi się i budzi powszechną dyskusję.

2) Ariusz wraz ze swymi zwolennikami pisze do Aleksandra list, w którym wykląda swoje poglądy na temat stworzonego Syna („ale nie jak inne stworzenia”).

3) Aleksander zwołuje synod, na którym wraz ze stu biskupami potępia list i jego sygnatariuszy, w takiej samej kolejności, w jakiej mieli nieostrożność go podpisać, oraz informuje o tym innych biskupów.

4) W tym samym mniej więcej czasie Ariusz pisze list do Euzebiusza z Nikomedii, w którym przedstawia Aleksandra jako sprzyjającego heretykom o tendencjach monarchiańskich.

5) Euzebiusz wierzy mu i rozpowszechnia wiadomości na temat niesprawiedliwego postępowania Aleksandra.

6) Dowiadują się o tym Hozjusz i cesarz Konstantyn, który w ramach planowanej „misji na Wschód” poleca Hozjuszowi pogodzić zwaśnionych i pisze list do obu duchownych aleksandryjskich.

7) Hozjusz niczego nie wskórał, wprost przeciwnie, po załatwieniu więc (lub nie) innych spraw, wczesną wiosną przemieszcza się do Antiochii.

Dotychczasowe analizy pozwalają w końcu sformułować pytania: kiedy cesarz zaprosił biskupów do Nicei? Wiosną 325 roku byłoby za późno, gdyż prawie nikt z zaproszonych by nie zdążył. Musiał to więc uczynić wcześniej, żeby listy poszły ostatnimi statkami roku 324 lub też lądową pocztą, która za to była znacznie wolniejsza. Wynika z tego, że pomysł zaproszenia biskupów był wcześniejszy lub co najwyżej równoległy z planem wysłania Hozjusza z misją na Wschód. Jako iż nikt nie wysłał negocjatora z założeniem, że i tak mu się nie powiedzie, Konstantyn musiał się spodziewać, że Hozjusz załatwi powierzone mu sprawy, to znaczy kwestię arianizmu, schizmy melecjańskiej i daty Wielkanocy. Po co więc zapraszał biskupów na wielki synod? Pozostawmy to pytanie na razie w zawieszaniu.

Wspominałem wyżej, że napisano wiele listów w sprawie Ariusza. Przeciwno niemu pisał list okólny Aleksander, pisał też do „wszystkich” biskupów Euzebiusz z Nikomedii. Na tej podstawie sądzi się, że lokalny spór stał się problemem ogólnokościelnym i że kontrowersja trwała kilka lat przed soborem. Ciągłe jednak daje do myślenia fakt, że cesarz w październiku 324 roku nadal uważał sprawę za lokalną. Jak to pogodzić? Myślę, że bardzo ważna w tym kontekście jest wypowiedź Aleksandra z jego cytowanego powyżej listu okólnego. Pisze on:

„[...] zmuszony byłem, znając przepisy prawa, przerwać swe milczenie i wszystkim wam o tym oznajmić, po to, abyście się dowiedzieli, kto jest odstępcą, a jednocześnie zapoznali się z niebezpiecznymi tezami ich herezji, wreszcie, byście nie ulegli, jeśli by napisał do was Euzebiusz”<sup>40</sup>.

Zdaje się z tego wynikać, że Aleksander otrzymał już list Euzebiusza, a przynajmniej dowiedział się, że inni takowe dostają, choć niekoniecznie wszyscy już dostali. Mogłoby to znaczyć, że obaj biskupi piszą listy do kolegów w episkopacie mniej więcej w tym samym czasie, jakby prześcigając się. Rodzi to pytanie natury detektywistycznej, a mianowicie o „motyw zbrodni”. Dlaczego zależy im na szybkim skaptowaniu dla swoich racji wszystkich biskupów? Rozumiem, że Ariusz zaraz po synodzie,

<sup>40</sup> Aleksander do biskupów, s. 4.

który go potępił, wysłał list do swego przyjaciela Euzebiusza z Nikomedii. Rozumiem, że ten chciał się za nim ująć. Nie rozumiem jednak, po co w tym celu miałby nadawać sprawie ogólnokościelny rozgłos. Istniało przecież łatwe do przewidzenia niebezpieczeństwo, że wielu przyzna rację raczej metropolicie Aleksandrowi niż prezbiterowi Ariuszowi. Aleksander miałby powody, by cały świat powiadomić o wyroku synodalnym, gdyż taka była praktyka. Dlaczego jednak miał to robić Euzebiusz? Jedyńm sensownym powodem jawi mi się to, że wszyscy byli już zaproszeni do Nicei i przed tym spotkaniem obaj biskupi starali się zyskać zwolenników: wydaje mi się, że Aleksander chciał przedstawić Euzebiusza jako heretyka, by mieć dodatkowy argument przeciwko jego ambicjom zasiadania na coraz to ważniejszych stolicach, a Euzebiusz pragnął stępić jego krytykę, przedstawiając go jako niesprawiedliwego satrapę.

### THE BEGINNING OF THE „ARIAN CONTROVERSY”

#### Summary

We know today that the so called „Arian controversy” began with a certain theological dispute; the dispute was initiated by bishop Alexander and presbyter Arius. The argument concerned the interpretation of a certain fragment of the Holy Scripture. It is not known when exactly the dispute took place, but in all likelihood, it occurred at the beginning of the twenties of the IV century. In the article, the author analyzes the three texts which are fundamental to the above controversy, namely: Arius’ *Letter to Alexander* in which he presents his own credo, Alexander’s *Letter to All the Bishops*, from which we learn about the condemnation of Arius and his followers by the synod which had gathered specially for this end in Alexandria, and finally Arius’ *Letter to Eusebius of Nicomedia*. In his letter, Arius appeals to his followers for support in his dispute with the bishop. In the article, the author draws our attention to the fact that the above controversy could not have been the real reason for calling the Nicene Council as Emperor Constantine tended to ignore its significance which is best borne out by his letter to Alexander and Arius sent in the autumn of A.D. 324 and delivered in person by bishop Hosius of Cordoba. When the emperor had learnt about the fiasco of Hosius’ mission, it was already too late to invite the bishops to Nice for July 325, as they would not have received the invitation in time to be able to travel to Nice and attend the Council.