

BENEDYKT JACEK HUCULAK OFM

POCZĄTEK I ZARYS DOGMATU O TRÓJCY

THE BEGINNING AND AN OUTLINE OF THE DOGMA OF THE TRINITY

A b s t r a c t. The present article outlines the beginnings of the dogma of one God in three Persons. Albeit its germ was already present in Jesus' teaching, its growth happened in conditions that were sometimes adverse. This is also testified to by the fact that the very notion and word "Trinity" (*Trinitas*) – as one more precise and distinguished from "Triad" (*Triás*) that was a little older – appeared only at the end of the 2nd century. This development resulted from the Christians' absolute necessity, for they had to find a plane, on which faith in Jesus Christ as God's Son is in accordance with the truth that there is one God. The early twilight, or even disappearance of the Jewish Christianity current that was more sensitive to confessing a strict – that is numerical, and not only qualitative – unity of God, was marked by an influence of Greek philosophy. Its popular form was Middle Platonism combined with Stoicism that was mainly characterized by the teaching about the Word (*ho Lógos*), that is a divine intermediate being between God and the world that, by the way, was supposed to be created by Him. Its way to the Biblical theology was cleared by an Alexandrian Jew whose name was Philo, a Jesus's peer, and this way influenced the Christian thought as soon as the middle of the 2nd century thanks to Justin, and then – to Origen and the Cappadocian Fathers. Even today it is a feature of history of Eastern theology, where the verdict of the First Council of Nicaea is an exception; and the verdict is not without a connection with the thought of Tertullian who worked in the Latin Carthage at the turn of the II and III centuries.

Key words: Trinity, *Logos*, *homoousios*, *homoiousios*, consubstantial, ditheism.

Dogmat o Trójcy, jako ujęcie treści, został zasiany przez Pana Jezusa Chrystusa na owej górze w Galilei (Mt 28, 16), gdzie na krótko przed wniebowstąpieniem zwięzczył On swoje nauczanie – głównie tam zresztą spełnio-

ne – mówiąc do apostołów: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Wyruszywszy więc, *mathêtéusate* – nauczcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, *didáskontes autás* – ucząc je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (18-20). Streścił On tu wcześniejsze wypowiedzi o swej więzi z Ojcem i z Duchem, a także wymowę tego, co dokonało się na początku Jego działalności jawnej, przy Jego chrzcie w Jordanie, gdy tuż po wyjściu z wody spoczął na Nim Duch w postaci gołębicy i rozległ się głos Ojca: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1,11).

Zgodnie z poleceniem Pana uczniowie od początku chrzcili w imię trzech Boskich Podmiotów, niezmiennie wyznając wiarę w Boga jedyne. Przejawem tej jedności nietykalnej było w słowach Chrystusa wyrażenie *eis to ónoma* – w imię owo jedyne, co od strony języka greckiego jest podkreślone przedimkiem (*to*), a z punktu widzenia treściowego podłoża hebrajsko-biblijnego znamienne jest, że słowo „imię” wskazuje na istotę bytu¹, podobnie jak np. wyrażenie „ciało i krew” – na człowieczeństwo². Mieli więc oni chrzczyć w jedno imię, a nie „w imiona”, przeto trzy Podmioty trwają w jednym i tym samym Bycie, choć nawzajem są odróżnione, bo żaden z Nich nie jest tożsamy z drugim czy trzecim.

Niesprzeczność tej troistości z Bożą jednością odczuwano wprawdzie wyraźnie, lecz jej zarys pojęciowo-słowny dojrzał powoli, a działo się to wobec naglącej potrzeby dania odpowiedzi na pytanie, jak pogodzić nauczanie o Chrystusie Odkupicielu, więc o Tym, który jest „Panem i Bogiem” (J 20, 28), z nienaruszalną prawdą o Bogu jedynym. Zachodziła konieczność wyjaśnienia stosunku między Ojcem a Synem. Przede wszystkim zaś należy pamiętać, że greckie słowo *hê Triás*, na oznaczenie Trójcy, pojawiło się dopiero w drugiej połowie II wieku³, bardzo zaczątkowo wskazując na to, co w dwadzieścia lat później miał wyłożyć genialny Tertulian, wprowadzając treściowo bogatsze słowo łacińskie *Trinitas*⁴ i zarysowując prawdę, którą szczęśliwie wyznajemy do dzisiaj.

¹ Mt 1,21; Łk 1,32; Dz 4,12.

² Mt 16,17; Ga 1,16.

³ TEOFIL ANTIOCHEŃSKI, *Ad Autolycum* II, n. 15.

⁴ Rzecz zostanie ukazana niżej, w rozdziale o Tertulianie.

1. WYMÓG TAJEMNICY CHRYSZTUSA

Wyjaśnienia stosunku między Synem a Ojcem potrzebowali sami uczniowie Pańscy, którzy osobiście poznawszy tego najosobliwszego „człowieka Jezusa Chrystusa” (1 Tm 2,5) jako „proroka potężnego w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu” (Łk 24,19), po wstrząsie z powodu Jego śmierci haniebnej – bo zastrzeżonej dla złoczyńcy przekłętą przez Boga (Pwt 21, 23) – widzieli Go i słyszeli zmartwychwstałego, zanim po dniach czterdziestu wstąpił do nieba. To olśnienie, pogłębione i wzmocnione przy zesłaniu Ducha Świętego, zawierało prawdę o Jezusie jako prawdziwym Pomazańcu (*ho Christós*), zwanym z hebrajska Mesjaszem, który „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1) zapowiedziany był przez patriarchów i proroków.

Pojawiły się dwa sposoby patrzenia na Jezusa Chrystusa: jeden „odgórny” przy którym punktem wyjścia był odwieczny Jego byt „w łonie Ojca” (J 1, 18), kiedy istniał On tylko „w postaci Bożej” (Flp 2,6); a drugi „oddolny”, gdzie uwaga skupia się na człowieku Jezusie z Nazaretu, na którym przy chrzcie w Jordanie spełniło się proroctwo Izajasza: „Duch Pański [jest] nade Mną, bo [Pan] *échrísén me* – pomazał Mię [oliwą], abym ubogim ogłosił Wieść Dobrą (*euaggélisasthai ptôchoís*)”⁵, a potwierdziło to i wykazało Jego zmartwychwstanie.

Obydwa wejrzenia występują wprawdzie obok siebie we wszystkich pismach Nowego Przymierza, lecz wyraźnie przeważa tam czynnik „oddolny”. Św. Paweł tak zaczyna swój List do Rzymian: „[Jest to ewangelia] o Jego [Boga] Synu, pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych: o Jezusie Chrystusie Panu naszym” (1,3-4). Znacznie wcześniej zaś apostoł Piotr rzekł: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na miejsce po prawicy Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak sami widzicie i słyszycie [...] Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego ukrzyżowaliście, uczynił Bóg *kai Kýrion kai Christón* – i Panem, i Pomazańcem”⁶, czyli Mesjaszem.

Niniejsze główne wejrzenie „oddolne” Paweł streścił, pisząc: „Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, *ánthrōpos Christós Iêsoús*

⁵ Iz 61,1-2; 58,6; Łk 4,18.

⁶ Dz 4,32-33.36.

– człowiek Pomazaniec Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich” (1 Tm 2,5-6). Taki pogląd był zrozumiały, a nawet konieczny dla chrześcijan żydowskich, dla których przedwstępnie i słusznie było oczywiste, że Jezus z Nazaretu, oczekiwany Pomazaniec Boga, nie mógł głosić czegoś, co – rozwijając – nie wypełniłoby tego, co Bóg oznajmił przez patriarchów i proroków. Głównie dlatego, nawet w przeciwieństwie do żydowskich Esseńczyków, uczestniczyli oni w modlitwach we świątyni aż do jej zburzenia w roku 70 przez wojska Tytusa, a potem modlili się w bożnicach aż do roku 85, kiedy to Żydzi, zaniepokojeni ich rozrostem (Dz 6,7), do swoich modlitw dołączyli klątwę: „Niech nazarejczycy i błędnowiercy zostaną nagle zniszczeni i znikną z księgi żywota”⁷.

Wyrazem ich obrazu Jezusa względem Ojca było słowo *ho País* – Sługa⁸ Boga, nawiązujące do Izajaszowej zapowiedzi przyjścia niewinnego Sługi Pana (*Jahvéh*), który swoim cierpieniem zadośćuczyni za grzechy ludu⁹. Ta nauka o Synu jest obecna w starożytnym piśmie pt. *Didachê tôn dôdeka apostólôn* (Nauka dwunastu apostołów), które powstało pod koniec I wieku, przeto w czasie, gdy żył jeszcze Jan apostoł i pisał swą Ewangelię. Mszalnemu poświęceniu wina według tamtych wskazań powinna towarzyszyć następująca modlitwa: „Dziękujemy Ci, Ojczy nasz, za winny szczerp Dawida, sługi Twego (*Dauíd tou paidós sou*), który nam poznać dałeś *diá Iêsou tou paidós sou* – przez Jezusa, sługę Twego: Tobie chwała na wieki”¹⁰. Taki obraz więzi między Ojcem a Synem stanowił główny i niemal wyłączny nurt aż do połowy II wieku, kiedy to po upadku powstania pod wodzą Bar Kochby, cesarz Hadrian kazał wygnąć Żydów, a Jerozolima pod nową nazwą Aelia Capitolina, stała się miastem helleńskim z pogańskimi świątyniami oraz teatrami.

Wtedy na czoło wysunął się teologiczny czynnik greckochrześcijański, zabarwiony filozofią nie mniej niż Biblią, a pierwszym jego rodzajem twórczości obok listu stała się mowa obronna (*apologia*), pisana przeciw wrogom chrześcijan, a kierowana do osób, którym chciano wyłożyć oszczerstwa przez tamtych rzucane. Wtedy zaczęła przeważać teologia „odgórna”, dla której punktem wyjścia był odwieczny stan Syna Bożego, czyli Słowa (*ho Lógos*), które „na początku... było *pros ton Theón* – u Boga i Bogiem (*Theós*) było

⁷ H. CHADWICK, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa* (z j. ang. tł. A. Wypustek), Warszawa 2004, s. 17.

⁸ Dz 3,13.26; 4,27.30.

⁹ Iz 52,13-53,11.

¹⁰ N. 9 (w. 2): *Enchiridion patristicum* (wyd. M. J. Rouët de Journel), n. 6.

Słowo” (J 1,1). Widoczny tu brak przedimka *ho* przy słowie „Bóg” względem Syna stanie się dla hellenów okolicznością kruchych wyobrażeń, których zresztą skutki tam trwają do dziś¹¹.

Jeszcze zanim do tego doszło, chrześcijanie żydowscy przestrzeganiem zwyczajów Mojżeszowych drażnili wielu chrześcijan helleńskich, skąd po trudnym współżyciu początkowym¹² Żydzi stworzyli zespoły osobne. Siebie samych nazywali *ebioním* – ubogimi, przejmując biblijne – zwłaszcza prorockie – określenie wiernej części ludu, która ostoję swą upatruje nie w posiadaniu dóbr, ale w opatrności Bożej, a zapowiedziany Pomazaniec (*ho Christós*) głównie im miał *euaggelísasthai* – ogłosić Dobrą Wieść o zbawieniu (Łk 4,18). Tymczasem ich pierwotna teologia „oddolna”, widoczna w Nowym Testamencie, przyjmowała postacie coraz bardziej skrajne. Po wygnaniu z Judei liczba ich wprawdzie spadła, lecz jeszcze w wieku IV i później istniały ich gromady w Syrii. Zetknął się tam z nimi Hieronim, który na łacinę przetłumaczył ich „Ewangelię według Hebrajczyków”.

Różni się ona od czterech przyjętych do kanonu, m.in. uwydatnieniem powagi apostoła Jakuba, biskupa Jerozolimy i całej Judei¹³, który zresztą był ciotecznym bratem Pana Jezusa, bo synem „siostry Matki Jego, Marii, żony Kleofasa” (J 19,25), zwanego też Alfeuszem¹⁴. Najbliższa jest ona wprawdzie Ewangelii Marka, lecz podczas gdy ta od początku cieszyła się czcią ogółu chrześcijan, Ewangelii *ebioním* oni nie przyjęli, m.in. dlatego, że tam Jezus był rzekomo synem Maryi i Józefa, a Jego tożsamość Pomazańca zaczęłaby się dopiero przy chrzcie w Jordanie, kiedy pomazał Go Duch. Podczas, gdy Marek pisze, iż „Jezus z Nazaretu w Galilei” wówczas „ujrzał [...] Ducha jak gołębicę, zstępującego na Niego, a z nieba rozległ się głos: «Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w Tobie mam upodobanie»” (1,10-11), w Księdze żydowskiej zapis jest wprawdzie podobny, lecz zawiera dwa uściślenia, które spowodowały, że umieszczenie jej w jednym zbiorze z Ewangeliami Marka, Mateusza i Łukasza, a już zupełnie z Ewangelią Jana, stało się niemożliwe.

Napisano tam bowiem, że wychodząc z Jordanu, Jezus „ujrzał Ducha Świętego w postaci gołębicę, która zstąpiła i weszła w Niego; a głos z nieba rzekł: «Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w Tobie mam upodobanie»;

¹¹ B.J. HUCULAK OFM, *Jana Dunsza Szkota nauka o Osobie w Trójcy*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3(58)2011, s.114-123.

¹² Dz 6,1; Ga 2,11-12.

¹³ Dz 12,17; 15,13-21.

¹⁴ Mk 3,18; 15,40; Ga 1,19.

i jeszcze głos rzekł: «Ja dzisiaj zrodziłem Cię»¹⁵. Ostatnie słowa, zaczerpnięte z Psalmu 2 (w. 7), miały wskazywać na to, że boskie synostwo Jezusa miało początek właśnie w ów dzień. Wykluczone więc jest cudowne i dziewicze jego narodzenie – według Mateusza i Łukasza – a tym bardziej Jego istnienie odwieczne, podkreślone u Jana.

Według tego obrazu Pan Jezus byłby w osobliwym znaczeniu „pierwotnym między wielu braćmi” (Rz 8,29), bo tylko jako ich przewodnik i wzór do naśladowania, obficie wprawdzie obdarzony Duchem Świętym, lecz to w różnej mierze stało się także ich udziałem we chrzcie. Stąd pogląd ten później nazwano z łacińska adopcjonizmem. Nie uwzględniał on jednak ważnych treści apostoelskich, skąd obraz Jezusa tylko jako wzoru do naśladowania już w wieku II okazał się niewystarczający dla ogółu wiernych, a wkrótce – nie do przyjęcia jako błędnowierczy¹⁶. Niemal jednocześnie pojawił się inny błąd, wskazujący na rzekomo trzy sposoby (*modi*) działania Boga jedyne; a był on także odpowiedzią na ufilozoficzniony obraz Bożego Syna jako Słowa (*ho Lógos*) odwiecznego wprawdzie, lecz Ojcu podporządkowanego, skąd nazwano go też subordynacjonizmem.

2. TEOLOGIA SPOD ZNAKU „LÓGOS”

Stało się to na przełomie II i III wieku, kiedy to Żydzi, wygnani z Palestyny przez cesarza Hadriana w roku 135, pojawiwszy się na szerokich łąkach Cesarstwa, zaczęli współzawodniczyć z wyznawcami Chrystusa w pozyskiwaniu pogan otwartych na wiarę w Boga jedyne, a tych właśnie w owym czasie było bardzo wielu¹⁷. Widać to w dziele pt. *Rozmowa z Żydem Tryfonem*, które greczyn¹⁸ imieniem Justyn, rodem z Palestyny, napisał w Rzymie ok. roku 160. Jego literacki rozmówca rzecze: „Twierdzić, że ten Chrystus jako Bóg istniał przed wiekami i że zgodził się na zrodzenie jako

¹⁵ EPIFANIUSZ, *Panarion omnium haeresium* XXX, n. 13, 7-8.

¹⁶ H. CHADWICK, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 18-19.

¹⁷ F. DÜNZL, *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica* (z j. niem. tł. C. Dana), Brescia 2007, s. 30; J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej* (z j. ang. tł. J. Mruková), Warszawa 1988, s. 21-22, 27-28.

¹⁸ Jest to słowiańska nazwa nieżydowskiego chrześcijanina kultury greckiej, której po stronie zachodniej odpowiada nazwa „łacinnik”.

człowiek, a nie jest człowiekiem zrodzonym z człowieka, wydaje mi się nie tylko sprzeczne, ale także głupie” (n. 48). Wszelkie skojarzenie z obrazem dwóch bogów, nawet jeśli drugi zależny jest od pierwszego – choć jednoczą się według woli – była nie do przyjęcia nie tylko dla Żyda, lecz i dla każdego człowieka światłego. Stąd dziwi, że Justyn odpowiada, że Chrystus, którego „Pismo nazywa Bogiem, jest innym (*héteros*) [Bogiem] niż ten Bóg, który wszystko stworzył; a to – mówię – według liczby (*arithmô*), lecz nie poprzez zamysł (*gnômati*). On bowiem nigdy nie spełnił niczego innego, jak tylko to, co Stworzyciel świata – ponad którym nie ma Boga innego – chciał, by On uczynił i powiedział” (n. 56).

Pogląd ten za sprawą Orygenesesa, który też mówił o Synu jako o drugim Bogu (*deutéros Theós*)¹⁹, miał się położyć cieniem na dziejach teologii greckiej²⁰. Wkrótce jednak Justyn, zapisując własne przemyślenia, zdał sobie sprawę z ich kruchości, więc uznał, że Ojciec i Syn powinni być przedstawiani tak, by Ich sobie nie wyobrażano jako bytów osobnych. Stosowną drogę znalazł on w nauce o Słowie (*ho Lógos*), która wprawdzie obecna była w Ewangelii Jana, lecz tam – pod koniec wieku I – została przejęta z filozofii greckiej za pośrednictwem biblisty Filona, Żyda z Aleksandrii, który był nieco starszy od Pana Jezusa²¹. U Greków zaś nauka ta zakwitła na pół tysiąclecia przed Chrystusem Panem.

Heraklit z Efezu był tak przejęty zmianami na świecie, zwłaszcza zaś powstawaniem i ginieciem rzeczy, iż one zdały mu się przepływać, a wskazał na to wyrażeniem *pánta réi* (wszystko płynie). Poza tymi jednak zmianami dostrzegał on niezmienny czynnik, który nimi rządzi jak woźnica na wodzy trzymający dwa krwiste rumaki. Ten czynnik spójności nazwał on wyrazem *Lógos* (Słowo). Jak wiele innych słów w języku greckim²² wyraz ten ma kilka znaczeń. Pierwotnym jest tu wprawdzie „słowo mówione”, wtórnie – „zespół zdań powiedzianych”, lecz pośrednio – także pojęcie oznaczone tym słowem czy pogląd zawarty w wypowiedzi, przeto treściowy zestrój, splot tego, co wypowiedziano. Tak pojęte słowo jest prawem i rozumem świata,

¹⁹ *Contra Celsum* V, 39; *De principiis* I, 2,13.

²⁰ Do wyjątków należą Egipcjanie, Cypryjczycy. Por. ANDRZEJ Z KRĘTY (ok. 650-740), *Kanon pokutny*, na poniedziałek Ody 2, 4, 6; na wtorek Ody 2, 3; na środę Oda 3; B.J. HUCULAK OFM, *Wczesnochrześcijańska nauka o Duchu Świętym w przekazie Dydyma Aleksandryjskiego, nazywanego Ślepcem*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 2, s. 115-116; TENŻE, *Jana Dunsza Szkota nauka o Osobie w Trójcy*, s. 114-119.

²¹ Żył w latach od 30 przed Chr. do 45 po Chr.

²² Np. *kalós*, *paráklêsis*, *pneúma*.

czynnikiem zgody przeciwieństw i stałości wśród rzeczy zmiennych. Człowiek poprzez swój rozum uczestniczy wprawdzie w świetle Słowa, lecz mało kto z tego sobie zdaje sprawę. Zatrzymuje się na powierzchni zjawisk, a nie stara się dojść do ich korzenia i źródła.

W takiej postaci nauka o Słowie weszła do filozofii, a w dwieście lat później, czyli ok. roku 300 przed Chr., niezmiernie rozwinęła ją szkoła Zenona z Kition na Cyprze (336-264), zbierająca się w ateńskim Podcieniu Zdobionym (*Stoa Poikilê*), skąd nazwano ją gronem stoików. Według nich świat to organizm ożywiany i jednoczony boskim Duchem (*Pneúma*), a dla podkreślenia, że nie jest on bezrozumnym zwałiskiem szczegółów, posłużyli się nauką o Słowie (*Lógos*), które przenika świat i nim rządzi, a w tym dziele jego narzędziem jest Duch. Posiadając rozum, człowiek ma udział w Słowie, którym jest oświecany, a zwie się to jego słowem wewnętrznym (*lógos endiáthetos*), czyli pojęciem, które odróżnia się od jego wypowiedzenia głosem (*lógos prophorikós*). Przejawszy i wzbogaciwszy naukę o Słowie, stoicy przekazali ją platonikom okresu średniego. Ci zaś nazywali wprawdzie najwyższy i czysto duchowy byt wyrazem *Noús* (Rozum), lecz on na świecie miał działać tylko poprzez Słowo (*Lógos*), które jest pośrednikiem między owym duchem czystym, niedostępnym (*transcendens*) i doskonale jedynym a światem pełnym zmian i wielorakości.

Pojęcie tegoż pośrednictwa zachwyliło uczonego Żyda Filona, który w Aleksandrii żył na przełomie starej i nowej ery. W kręgu tamtejszej kultury greckiej chciał on uprzystępnąć Księgi hebrajskie uczonym spoza Izraela, a w nauce o Słowie dostrzegł punkt styczności z biblijną nauką o Mądrości (*Sophia*), która w Starym Przymierzu występuje jako ktoś uosobiony i współwieczny z Bogiem (Prz 8,22). Dla Filona Słowo jest zasadą stworzenia²³. Jest narzędziem Boga i pośrednikiem w tym dziele, a głównie – prawzorem świata. Filon nazywa je „obrazem Boga”, Jego „synem pierworodnym”, także Bogiem, lecz nie w znaczeniu ścisłym, a pochodnym. Coś podobnego, za pośrednictwem Justyna, dokona się w III wieku u Filonowego krajana Orygenesa z Aleksandrii, a w IV – u jego wielbicieli w Kapadocji. Jeśli Filonowi niemal współczesny, też helleński Żyd, Paweł z Tarsu w Cylicji, napisał, że Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), czy po prostu „obrazem Boga [Ojca] (*eikón tou Theou*)” (2 Kor 4,4), to jedynie głębiej wyraził to, co zarysował Filon. Tłem dla obydwu były księgi Mądrości i Przysłów,

²³ *De opificio mundi* 17, 20.

w których biblijna Mądrość kojarzy się z filozofią Słowa, podczas gdy sama określana jest jako *eikôn tês agathótêtos* – obraz dobroci Boga (Mdr 7,26).

Pojęcie obrazu było poręczne dla wskazania na jednoczesną jedność i różnicę, bo z jednej strony obraz nie jest tożsamy z pierwowzorem, ale z drugiej uczestniczy w jego tożsamości, którą przedstawia. Jest on więc jakby lustrzanym odbiciem pierwowzoru, stąd w Liście do Hebrajczyków stwierdza się, że Syn Boga jest „odblaskiem (*apaúgasma*) Jego chwały i odbiciem (*charaktêr*) Jego istoty” (1,3). Dlatego to można do Syna zwracać się jak do Boga według słów Psalmu: „Tron Twój, [Synu] Boże, trwa na wieki wieków [...] dlatego namaścił Cię, [Synu] Boże, Twój Bóg [Ojciec] olejkami radości” (Hbr 1,8-9). Jest to oparte na słowach Księgi Mądrości: „Jest bowiem [Mądrość] odblaskiem (*apaúgasma*) wieczystego światła, zwierciadłem (*ésoptron*) bez skazy działania Boga, obrazem (*eikôn*) Jego dobroci” (7,26).

Judeohelleńskie nauczanie o Mądrości i Słowie zostało przejęte przez helleńskich chrześcijan, choć były też inne próby opisanie więzi między Ojcem a Synem w taki sposób, by wyrażając boskość Jezusa, nie utożsamiać Go z Ojcem. Zawarte są one w „Drugim Liście Klemensa” z okresu między rokiem 130 a 150, według którego Syn przed wcieleniem był duchem (*pneúma*), więc miał bytową tkankę tę samą, co Ojciec; a to – po linii słów Pana; „Bóg jest duchem (*pneúma*)” (J 4,24). Niniejsze myśli w połowie II wieku rozwija tajemniczy Hermas w piśmie pt. *Pasterz*. Ukazuje tam Syna jako rzecznika, czyli zwiastuna (*ággelos*) Boga, bo jest On Jego zastępcą i uobecnieniem. Wśród wielu wydarzeń tego rodzaju miejsce szczególne zajmuje to, które przeżył Mojżesz, gdy pasł owce teścia u stóp góry Horeb. Wtedy ukazał mu się *malák Jahvéh* – zwiastun (anioł) Pana [imieniem *Jahvéh*] (gr. *ággelos Kyriou*) w płomieniu ognia ze środka krzewu...; krzew płonął, lecz nie spłonął od niego [...]. Kiedy zaś Pan ujrzał, że [on] podchodzi, by się przyjrzeć, zawołał do niego ze środka krzewu: «Mojżeszu, Mojżeszu!»” (Wj 3,2.4). W krzewie przeto ukazał się zwiastun (anioł), a przemówił Bóg. Dla Niego więc ów zwiastun był przedstawicielem, z którym tajemniczo utożsamiał się Bóg.

Widać tu, że ów «zwiastun» nie jest duchem podrzędnym, służebnym względem Boga Ojca, lecz Jego pełnomocnikiem, *alter ego* – drugim uosobieniem, czyli przedstawicielem, i to doskonalej niż np. dla cesarza Austrii był *Kronprinz* (arcyksiążę), najstarszy syn i następca tronu. Jak Pan Jezus był zapowiedziany jako prorok ponad wszystkich proroków, tak jest On zwiastunem (*ággelos*) osobliwym i jedynym. Celnie podkreślono to w Liście do Hebrajczyków: „On [Syn] o tyle stał się większy od «zwiastunów» (aniołów), o ile odziedziczył dostojniejsze od nich imię” (Hbr 1,4): *Kýrios* – Panem

(hebr. *Adonái*), co wskazywało na Boga imię własne *Jahvéh* (Istniejący). Bóg Ojciec bowiem przy zmartwychwstaniu „darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na [nowe] imię Jezusa zgięło się każde kolano [...] i aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem (*Kýrios*), ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,9-11), której godność Syna niczego nie ujmuje, bo jest to jedna i ta sama chwała, co promieniuje z jednego Bytu Bożego. Otóż w odróżnieniu od «Zwiastuna» współistotnego Ojcu, którym jest Syn, inni «zwiastunowie» są „duchami służebnymi (*leitourgiká pneúmata*), posyłanymi na służbę tym, co mają odziedziczyć zbawienie” (Hbr 1, 14). Ten взгляд pozwolił pierwotnym chrześcijanom dostrzec, że przedmiotem objawień Boga w Starym Przymierzu (*theophaníaí*) był Jego Syn odwieczny, czyli zanim On wcielił się w „pełni czasu” (Ga 4,4). W ich odczuciu Bóg Ojciec jest niedostępny, a tylko Jego Syn ukazywał się patriarchom i Mojżeszowi.

Justyn twierdzi, że Bóg, który z krzewu mówił do Mojżesza oraz ów «zwiastun», który ukazał się w płomieniu, to Byt boski jeden i ten sam, lecz odróżniony od Boga stwórcy i Pana wszechświata²⁴. Dotyczy to zresztą wszystkich objawień Boga w czasach Starego Przymierza, o których Justyn twierdzi: „W rzeczywistości ani Izaak, ani Jakub, ani żaden inny człowiek nie widział Ojca i niewysłowionego Pana wszechświata [...], lecz widzieli oni Tego, który według woli tegoż Ojca jest także Bogiem, Jego Synem, a przez to, że spełnia Jego zamysły, – także «Zwiastunem» (*áγγελος*)”²⁵. Widoczne tu podporządkowanie (*subordinatio*) Syna Ojcu nie powinno dziwić, bo pierwotna teologia – także nauczanie Ireneusza o Synu i Duchu jako dwóch rękach Boga²⁶ (ok. roku 185) – poruszała się niemal wyłącznie na płaszczyźnie dziejów zbawienia, które są treścią Biblii, także Nowego Testamentu.

Wyrażna była świadomość, że takie zarysy – kojarzące się z obrazem dwóch bogów, z których drugi podlega pierwszemu – nie są odpowiednie, by wyrazić chrześcijańską naukę o Bogu, czyli pogodzić nienaruszalną wiarę w Boga jednego i jedynego z nauczaniem o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, która stanowiła rdzeń liturgii, począwszy od chrzcielnej²⁷. Jedna ścieżka

²⁴ *Dialogus cum Tryphone Hebraeo*, n. 60, 5.

²⁵ Tamże, n. 127, 4.

²⁶ IRENEUSZ, *Adversus haereses* IV, praef. 4; 20, 3; V, 1-6; *Demonstratio apostolicae praedicationis*, n. 11.

²⁷ *Didaché tôn dódeka apostólôn* (Nauka dwunastu apostołów, 90/100 r.), c. 7, n. 1; JUSTYN, *Apologia prior* (150/155 r.), n. 61; TERTULIAN, *De baptismo*; HIPOLIT, *Traditio apostolica* (ok. 215 r.), n. 21.

jednak wyglądała obiecująco, a była nią biblijno-helleńska nauka o Słowie-Mądrości, którą wskazał Justyn.

W drugiej połowie II wieku niemal dla wszystkich chrześcijan języka greckiego, na tle rozpowszechnionej nauki platońskiej, było jasne, że ów *Lógos* (Słowo) pośredniczy między boskim duchem czystym i pozaświatowym, którym jest Rozum (*Noús*) a światem naznaczonym mnogością i wielorakością. Na tym tle Justyn napisał: „Bóg, jako źródło, przed wszystkimi stworzeniami zrodził z siebie Moc rozumną (*dýnamin logikén*)”, a ta w Biblii nazywana jest „raz Synem, raz Mądrością, raz «Zwiastunem», raz Bogiem, raz Panem i Słowem... Nazwy te przypadają stąd, że Ona wykonuje zamysły Ojca i że została zrodzona z zamysłu Ojca”²⁸. Nie jest ona jednak bytowo odłączona czy wydzielona z Niego, co widać już na przykładzie słowa ludzkiego. Kiedy bowiem je wymawiamy, to poniekąd rodzimy je, lecz nie przez odcięcie, przy którym uszczypliłoby się słowo (czyli pojęcie), które jest w nas²⁹.

Justyn odwołuje się do znanego wówczas rozróżnienia między słowem wewnętrznym, czyli pojęciem (*lógos endiáthetos*), a tymże słowem wyrzeczonym (*lógos prophorikós*). Chce on podkreślić, że Bóg ma swoje Słowo, czyli swoją Mądrość, lecz nie traci Go wówczas, gdy wydaje On to Słowo na zewnątrz jako Moc pośredniczącą między Nim a światem: tak jak człowiekowi z umysłu nie ubywa pojęcie, które wyraził na zewnątrz, wypowiadając wyraz, który je oznacza³⁰.

3. MIĘDZY DYTEIZMEM A MODALIZMEM

Filozoficzne wyjaśnienie zgodności między nauką o wcielonym Synu Bożym (*christologia*) a prawdą o Bogu jedynym (*mono-theismós*, a częściowej *monarchía*) nie zadowoliło wszystkich teologów, i to nie tylko wśród judeo-chrześcijan, lecz nawet wśród Greków. W swoim wyczuleniu biblijnym i w czci dla nauki apostoelskiej, dziwili się odsuwaniu Boga w jakieś zaświaty

²⁸ *Dialogus cum Tryphone Hebraeo*, n. 61, 1.

²⁹ Tamże, n. 61, 2.

³⁰ „Sermo vocis [meae] ducit ad te intellectum verbi [mei seu conceptus]; et cum ad te duxerit sonus vocis intellectum verbi, sonus quidem ipse pertransit, verbum autem, quod [ille sonus] ad te perduxit, iam est in corde tuo, nec recessit a meo”: AUGUSTYN, *Sermones* 293, n. 3: PL 38, 1328.

(*transcendentia*), bo z tym łączyło się wprowadzanie drugiego boga niższego, który bezpośrednio zająłby się dziełem stworzenia. Przede wszystkim zaś chodziło im o obronę prawdy o Bogu jedynym, na którą wówczas powszechnie wskazywano słowem *monarchia*, oznaczającym jedyną (*monê*) źródłowość (*archê*), a wtórnie – zwierzchność Boga jedynego.

Ogólnie biorąc, prawdę tę uznawali wprawdzie wszyscy chrześcijanie, lecz jedni mniej, inni bardziej dosłownie; a wielu teologów wschodnich tak wykladało naukę o dwóch czy trzech boskich Podmiotach, że przy jakichś dobrych zamiarach nie zdawali sobie sprawy, że ich wywody rysują się jako pogląd, jakoby było dwóch (*dy-theismós*) albo trzech bogów (*tri-theismós*), ustopniowanych począwszy od Ojca jako Boga w pełnym słowa znaczeniu³¹. Sprzeciw monarchian względem stronników ufilozoficznionej teologii Słowa pochodził także stąd, że Kościół prowadził walkę z gnozą, gdzie niektóre treści chrześcijańskie zostały wpisane w ramy dualizmu Platona. W nim zaś dawcą wiedzy zbawczej (*gnôsis*) jest nie Stworzyciel świata, czyli Bóg według Biblii, lecz Bóg niepomierne doskonalszy i całkiem pozaświatowy. Przeciw nim skierowane jest główne dzieło Ireneusza (140-202), które potocznie wprawdzie nazywane jest *Adversus haereses* (Przeciw błędom w wierze), lecz samo nosi tytuł wymowny: „Ujawnienie i odparcie wiedzy zakłamanej (*Élegchos kai anastrophê tês pseudonýmou gnôseôs*)”.

Ireneusz i teologowie Kościoła przeciwstawiali nauczanie o „jedyniej zwierzchności (*manarchia*)” Boga jedynego, który zarówno stworzył świat widzialny i niewidzialny, jak i zbawił człowieka całego, a nie tylko jego duszę, jak utrzymywali gnostycy, dla których ciało, jako wzgardzony czynnik materialny, było tylko więzieniem dla duszy. Modaliści natomiast – uważający, że imiona „Ojciec”, „Syn” i „Duch” wskazują tylko na następujące po sobie sposoby (*modi*) działania jednego i tego samego podmiotu boskiego – utrzymywali, że sprzyja im Biblia, gdzie Bóg przez Izajasza mówi: „Ja jestem Bogiem, a poza mną nie ma Zbawiciela (*Sôzôn*)” (43,11); a w innym miejscu: „Był [Pan (*Kýrios-Jahvéh*)] dla nich zbawieniem (*sôtêrian*) we wszelkim ucisku. Nie poseł ani «zwiastun», lecz *autós Kýrios ésôsén autoús* – Pan sam ich zbawił. Z miłości i współczucia odkupił ich” (63,8-9). Podobną treść zawiera Księga Barucha, gdzie poza tym rysuje się zapowiedź Syna wcielonego: „Ten jest Bogiem naszym; żaden nie może z Nim równać się. Zbadał wszystkie drogi wiedzy (*epistêmês*) i dał ją Jakubowi, swemu słudze, i Izraelowi, umiło-

³¹ Orygenes nazwie go *autótheos* i jedynym *ho Theós* (z przedimkiem): *Contra Celsum* V, 39; *De principiis* I, 2, 13.

wanemu przez Niego. Potem ukazała się [ona] na ziemi i zaczęła przebywać pośród ludzi” (3,36-38). Spełnienie się tych słów w Panu Jezusie Chrystusie apostoł Jan wyraził, pisząc: „Słowo (*ho Lógos*) stało się ciałem i zamieszkało wśród nas i ujrzeliśmy Jego chwałę...” (J 1,14).

Wyrazicielem niniejszych trosk był Noet ze Smyrny, miasta na zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej. W drugiej połowie II wieku był on tam biskupem, bliskim następcą Polikarpa, który z kolei był uczniem Jana apostoła. Noet pragnął chronić nietykalaną i przedwstępną prawdę o Bogu jedynym, skąd musiała wynikać bytowa tożsamość odwiecznego Boga stwórcy i odkupiciela w Jezusie Chrystusie. Nazwy „Ojciec” i „Syn” – według niego – nie oznaczają dwóch bytów osobnych, lecz jeden byt boski, który jest nazywany różnie w zależności od okoliczności. Nazwa „Syn” dotyczy Boga wcielonego, czyli zrodzonego, bo tu Bóg stał się widzialny i cierpieliwy. Nazwa „Ojciec” natomiast odnosi się do Boga jako niezrodzonego, czyli nie mającego źródła bytowego, przeto niewidzialnego i niecierpieliwego, jakim On zresztą pozostaje niezależnie od Wcielenia, gdyż ono w czasie i przestrzeni tylko nakłada się na Jego byt odwieczny, nie zmieniając go. Obydwie nazwy przeto „Ojciec” i „Syn” nie wskazywałyby na różnicę rzeczową (*realis*), lecz na sposoby (*modi*), według których jeden Bóg jest postrzegany w danych okolicznościach. Stąd później pogląd ten nazwano modalizmem.

Noetowi zdawało się, że w ten sposób chroni nie tylko przesłanie Starego Przymierza o jedynym Bogu prawdziwym, lecz także Nowego, w którym sam Jezus oświadcza: „Ja i Ojciec *hen esmén* – jedno jesteśmy” (J 10,30) lub później, odpowiadając na pytanie Filipa: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”, rzecze: „Filipie, tak długo jestem z wami, a ty Mnie [jeszcze] nie poznałeś? Kto zobaczył Mnie, [ten] zobaczył Ojca. Jak możesz mówić: «Pokaż nam Ojca»? Czy nie wierzysz, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (J 14,8-10).

Biblijną prawdę o jedynym Bogu prawdziwym Noet zachował z tym uściśleniem, że Bóg w Jezusie objawił się jako człowiek, który w naturze ludzkiej cierpiał i dokonał zbawienia. Przez to Noet odsunął zarówno dwoistość obecną w pomysłach chrześcijańskich gnostyków, jak wielobóstwo (*polytheismós*) rozpowszechnione wśród pogan. Choć wykład ten w różnym stopniu uwzględniał świadectwa Nowego Przymierza, to jednak wydawał się zwarty, jasny, przeto zdobył stronników. Słabe jego strony jednak zarysowały się pod koniec owego wieku, gdy ono zostało przyniesione do głównych ośrodków

kultury w Cesarstwie – Rzymu, Aleksandrii i Kartaginy³² – bo tam nauczali teologowie, którzy rozróżniali boskie Podmioty, a czasem – zwłaszcza na Wschodzie – nawet Je porządkowali pod względem domniemanego stopnia ich boskości.

Takimi po Justynie byli: w Rzymie Hipolit, piszący po grecku i rodem ze Wschodu, w Kartaginie wielki Tertulian, a później w Aleksandrii o ćwierć wieku od niego młodszy Orygenes, który – poprzez ucznia swego Grzegorza zwanego Cudotwórcą, Euzebiusza z Cezarei oraz Ojców kapadockich – miał stać się nauczycielem głównym Kościoła greckiego³³, porównywalnym z Augustynem względem łacińskiego Zachodu. W tym wąskim gronie najszczęśliwsze, a nawet jedynie szczęśliwe, było dzieło Tertuliana. Jego treści nieco później, bo w roku 240, przejął i rozwinął rzymski Nowacjan w rozprawie swej *De Trinitate*, pierwszym dziełem poświęconym wyłącznie tajemnicy Trójcy, którego tytuł miał się ponownie pojawić na księdze Hilarego i na wielkim dziele Augustyna.

Na początku wieku III oba nurty spotkały się, więc musiało dojść nie tylko do wzajemnego wytykania słabych stron przeciwnika, lecz także do przeglądu teorii własnej po to, by składniki objęte jego ostrzałem ukazać w nowy sposób, osłaniając je dowodami nowymi. Przeciwnicy bowiem tak stronniczo rysowali pogląd rozmówców, że powstały obraz był nie do utrzymania. Oto pisarze, podkreślający Bożą jedność, zarzucali kolegom spod znaku *Lógos*, że ci przez swe pojmowanie rozstawne wprowadzają dwóch bogów (*dytheismus*); natomiast im samym przekornie wytykano, że według nich rzekomo Bóg Ojciec cierpiał na krzyżu (*patripassionismus*).

³² „Dwa ośrodki [wczesnej] myśli chrześcijańskiej: Kartagina i Aleksandria”: P. PIERRARD, *Historia Kościoła katolickiego* (z j. fr. tł. T. Szafranski), Warszawa 1984, s. 39-43. Szkoła antiocheńska z właściwym sobie dosłownym rozumieniem zapisu Biblii zarysowała się dopiero na przełomie IV i V wieku, głównie w odniesieniu do tajemnicy Wcielenia. Lucjan z Antiochii bowiem, działający w 2. połowie III wieku, mistrz m.in. Ariusza i Euzebiusza z Nikomedii, poruszał się po ścieżkach Orygenes, którego twórczość – podatna na przejęcie w postaci wielorakiej – opanowała cały Wschód grecki, promieniując z Cezarei Palestyńskiej nie mniej niż z Aleksandrii – EPIFANIUSZ, *Panarion*, h. 63; *Ancoratus*, n. 64; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rzym 1975, s. 20-21.

³³ Przekazicielem orygenizmu do Kapadocji był jej nauczyciel wiary Grzegorz, nazwany Cudotwórcą (zm. ok. 270), bezpośredni i gorliwy uczeń Orygenes w Cezarei Nadmorskiej. Bazyli zaś i jego przyjaciel, Grzegorz z Nazjanzu, nawet ułożyli wyciąg z dzieł mistrza aleksandryjskiego, który nazwali „Umiłowaniem piękna (*Philokalia*)”. Jednym natomiast z niewielu wczesnych teologów greckich przeciwnych Orygenesowi był Metody z Olimpu we Frygii, działający około drugiej połowy III wieku.

Nauczanie Noeta do Rzymu przyniósł jego diakon Epigonos, a później działał tam jego uczeń Kleomenes, który na początku wieku III założył szkołę, prawdopodobnie za zgodą papieża Zefiryra i jego diakona, a później następcy Kaliksta. Do tego kręgu dołączył libijczyk Sabeliusz, którego imię wkrótce zasłynęło w nazwie stronnictwa *Sabellianoí*. Wyniknęło to nie tyle z wieści o wyłączeniu Sabeliusza ze wspólnoty kościelnej w roku 218 za sprawą Kaliksta, ile raczej stąd, że jego stronnicy przeniknęli do Afryki greckiej, czyli do Egiptu i Libii, gdzie przeciwstawiali się rozplenionemu twierdzeniu Orygenesesa o trzech ustopniowanych bytach boskich (*hypostáseis*).

Do Afryki łańcisńskiej, a nawet do samej jej stolicy – Kartaginy, przeniknął inny modalista imieniem Prakseasz. Tu jednak napotkał na teologa bardzo wybitnego imieniem Tertulian³⁴, któremu – już pod koniec II wieku – dane było wyłożyć prawdę o Trójcy oraz o Wcieleniu tak celnie, że w istocie do dziś prawie nic tam nie dodano, podczas gdy grecki Wschód orygeniański z trudem doszedł do jakiegoś minimum dopiero pod koniec wieku IV co do kluczowej tajemnicy pierwszej, a w połowie V co do drugiej. Na początku zaś II wieku działał wprawdzie w Rzymie teolog nie tylko grekojęzyczny, lecz także pochodzący ze Wschodu, imieniem Hipolit³⁵, ale znacznie młodszy od Tertuliana, raczej rówieśnik Orygenesesa, który zresztą w roku 212, przebywając w cesarskiej stolicy i poznając ów „prastary Kościół Rzymian”³⁶, spotkał tam Hipolita, który wzbudził jego podziw, dlatego zaprzagnął posłuchać jego kazania³⁷.

Jak wcześniejsi pisarze greccy spod znaku *Lógos*, a zwłaszcza Justyn i Teofil, i jak rozwijał to Orygenes, tak nie tylko rozróżniał Hipolit trzy podmioty w Bóstwie, lecz na nie wskazywał jako na byty osobne i ustopniowane według istoty, co później z łańciska nazwano subordynacjonizmem. Ponieważ wówczas, jak zresztą jeszcze długo później – bo do ok. połowy IV wieku – na Wschodzie o Duchu Świętym mówiono niewiele i mgliście³⁸,

³⁴ Hieronim, raczej oszczędny w pochwałach – zwłaszcza względem autorów łańciskich – pisze o nim jako o „największym pisarzu łańciskim prowincji Afryki”, który „był człowiekiem o wnikliwym i potężnym umyśle”: *De viris illustribus*, n. 53.

³⁵ P.F. BEATRICE, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, Vicenza 1982, s. 87.

³⁶ EUZEBIUSZ, *Historia ecclesiastica* VI, 14, 10.

³⁷ HIERONIM, *De viris illustribus*, n. 61: „Napisał [Hipolit] kilka komentarzy do Pisma świętego [...] i homilię «O chwale Zbawiciela», w której zaznacza, że wygłosił ją w obecności Orygenesesa [gdy ten przebywał w Rzymie]”.

³⁸ J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 84-88; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 6, 11, 502: „La monade divina (Dio Padre) si sviluppa in una diade e, là dove si ha coscienza anche della funzione – se non della persona – dello Spirito santo, in una triade

więc dotyczyło to głównie stosunku Syna do Ojca. Stąd to współczesny Hipolitowi papież Kalikst nazwał go *dýtheos* – wyznawcą dwóch bogów. W osobliwym zapale natomiast, jaki wśród Greków pojawił się znów u Bazylego i innych stronników Melecjusza, oskarżał Hipolit Kaliksta o sabelianizm³⁹, wykrzywiając jednak jego nauczanie, gdzie – według wyczulenia zachodniego, a biblijnie uzasadnionego – podkreśla się jedność Bytu boskiego⁴⁰. W istocie Kalikst, podobnie jak poprzednik jego Zefiryn, zachowywali środek między skrajnościami, czyli dzielącą i stopniującą nauką o Słowie – gdzie koniecznym Bogiem jedynym był Ojciec⁴¹ – a modalizmem, czego dowodem jest wyklęcie Sabeliusza za sprawą Kaliksta⁴².

W ogóle zaś Hipolit był nie tyle teologiem twórczym, ile badaczem Tradycji⁴³, a zwłaszcza biblistą, i to nawet pierwszym, gdyż zapoczątkował zwyczaj ciągłego wyjaśniania tekstu Biblii według ksiąg i zdań, co w kręgu języka greckiego miało osiągnąć wyżyny za sprawą Orygenesisa i Jana z Antiochii, nazwanego Złotoustym (*Chrysóstomos*)⁴⁴. W teologii zaś przejął całościowo

[...] Origene..., sia pur a fatica, inserisce in questo schema anche lo Spirito santo, attribuendogli specifici e limitati compiti (ispirazione delle sacre scritture, santificazione dei fedeli) [...] Fino al 360 la questione dibattuta fu soltanto intorno alla relazione Figlio-Padre, senza apprezzabile ripercussione sullo Spirito santo. Dopo il 360 invece, a seguito dell'insorgere della questione dello Spirito santo, si può finalmente parlare di teologia trinitaria nel senso specifico della parola”.

³⁹ HIPOLIT, *Refutatio omnium haeresium* IX, 12, 16-19; X, 27, 3-4.

⁴⁰ Obszernie wyraziło się to w kilkadziesiąt lat później, w liście papieża Dionizego do jego imiennika na stolicy biskupiej w Aleksandrii, którego oskarżono o dzielenie Trójcy na trzech bogów i Jej stopniowanie. Ów Dionizy egipski wcześniej był uczniem Orygenesisa i drugim po Mistrzu kierownikiem *didaskáleion*, katechetycznej szkoły w Aleksandrii, a tak gorliwym jego nauk krzewicielem, że – również według Bazylego (*Epistulae* IX, 2) – jego własny wykład o Trójcy był wstępem do błędu Ariusza. J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 107-109.

⁴¹ Niniejszy pogląd, głównie za sprawą Orygenesisa, miał zasadniczo przetrwać w teologii greckiej; por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio XXIX – theologica III. De Filio* I, n. 2: „My natomiast czcimy «monarchię» [jedność boską...] jedną poprzez równą godność natury [Podmiotów] (*phýseôs homotimía*), zgodność woli, tożsamość ruchu i nawrót do Jednego Tych, którzy są z Niego (*pros to hen tón ex autoú sýnneusis*)”; JAN DAMASCENSKI, *De fide orthodoxa* I, c. 8: *De Sancta Trinitate*: „Dlatego to o Ojcu, Synu i Duchu Świętym mówimy nie jako o trzech bogach, lecz raczej jako o jednym Bogu, Świętej Trójcy, bo Syn i Duch zwracają się ku jednej Przyczynie [Ojcu], a nie składają się i nie zlewają, jak [Je] zlewał Sabeliusz”.

⁴² HIPOLIT, *Refutatio omnium haeresium* IX, 11-12.

⁴³ Szczególnie widoczne to jest w jego dziele *Traditio apostolica*. Drugą zaś tego stroną było ukazywanie przeciwnych Tradycji błędów w wierze, co zawiera się w księdze *Refutatio omnium haeresium*, nazwaną też *Philosophoumena*.

⁴⁴ Jego „Komentarz do Księgi Daniela” jest najstarszym dziełem chrześcijańskiego piś-

bogate wprowadzie nauczanie Ireneusza Liońskiego – podobnie jak on Greka osiadłego na Zachodzie – który jednak względem Trójcy nie przyjął ufilozoficznej teologii Słowa, gdzie było więcej kosmologii niż myśli o zbawieniu osiągalnym w Jezusie Chrystusie⁴⁵, a *Lógos* stał się streszczeniem gnostyckich eonów, owych pozaczasowych bytów pośrednich, rzekomo potrzebnych Bogu do stworzenia świata, które zresztą były tylko przejawami (*phainómena*) jakiegoś pośrednika jednego⁴⁶. Pozostał więc Ireneusz przy biblijnym obrazie Boga, który dla swojej chwały stwarza świat i człowieka, za pośrednictwem Syna oraz Ducha⁴⁷, posługując się Nimi jakby obiema rękami⁴⁸. Do tego wykładu podstawowego Hipolit z umiarem dodał treści przejęte od apologetów, podzielających filozofię platońsko-stoicką spod znaku *Lógos*.

W ogniu sporu więc obie strony, czyli modalisci i filozoficzni subordynacjoniści – dla których Bogiem był jedynie Ojciec – zaczęli miarkować zapędy, uściślając i doskonaląc wykład, aby usunąć punkty zaczepienia dla pomocy ze strony przeciwnej. Otóż modalisci, zaniepokojeni zarzutem patrypasjonizmu, dopracowali rozumienie słów „Ojciec” i „Syn”. Stwierdzili więc, że odnośnie do Jezusa Chrystusa, który jest Bogiem i człowiekiem, słowo „Syn” oznacza składnik ludzki, przeto ciało (*sarx*) ożywione duszą rozumną, natomiast jego składnik boski, czyli duch (*pnéuma*) nazywa się imieniem „Ojciec”. Oczywiście jednak starania te nie mogły im zjednać teologów Słowa. Wśród tych zaś niektórzy wprowadzie uświadomili sobie, że mnożą byty bos-

miennictwa biblijnego. Hieronim we wspomnianym rozdziale o Orygenesie i jego spotkaniu z Hipolitem w Rzymie dodaje: „Ambroży, o którym powiedzieliśmy, że nawrócił się z herezji Marcjona do prawdziwej wiary [n. 56], zachęcał Orygenes do współzawodnictwa z nim [Hipolitem], aby napisał objaśnienia do Pisma świętego. W tym celu dostarczył mu na własny koszt siedmiu lub więcej sekretarzy i taką samą liczbę kopistów; a przy tym jeszcze pilnie domagał się od niego pracy codziennej, tak że Orygenes w jednym ze swoich listów nazywa go «naganiaczem do pracy (*ergodióktês*)»”: *De viris illustribus*, n. 61. Z powodu większej sławy kolegi nazywano Hipolita rzymskim Orygenesem: G. RAUSCHEN, *Patrologie*, Fryburg Br. 1926, s. 151-152.

⁴⁵ Nie mogło być inaczej, bo zadanie pierwsze teologii widział Ireneusz w ukazaniu i odparciu błędnej wiedzy (*gnôsis*) chrześcijańskiej, czego wyrazem jest główne jego dzieło w pięciu księgach pt. *Élegchos kai anatropê tês pseudónymou gnôseôs*, zwyczajowo nazywane *Adversus haereses*.

⁴⁶ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 4-6.

⁴⁷ Hi 10,8; Ps 119,73; Prz 3,19; 8,22-23; B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia* (z j. niem. tł. P. Pachciarek), Warszawa 1990, s. 192.

⁴⁸ IRENEUSZ, *Adversus haereses* IV, praef. 4; 20,3; V, 1-6; *Demonstratio apostolicae praedicationis*, n. 11.

kie i stopniują je, lecz mało kto się tym przejął – nawet Orygenes około pół wieku później – poza łacińskim Terulianem z Kartaginy.

4. TERTULIAN

Okolo roku 160 urodził się on w stolicy Afryki środkowo-zachodniej, która stała się nie tylko kolebką literatury chrześcijańskiej w języku łacińskim – począwszy od najstarszych przekładów Pisma świętego – lecz także krajem najwcześniejszej liturgii łacińskiej⁴⁹. Zanim ten żyzny ogród życia i myśli katolickiej został w V wieku zniszczony przez germańskich Wandalów, wyznających arianizm, a potem zalany przez nawałę islamu, tam miał rozwinąć się geniusz Augustyna, który przetrwał wieki. Tertulian doskonale władał także językiem greckim, dzięki czemu dogłębnie wejrzął w dorobek teologów Wschodu, począwszy od Justyna poprzez Teofila aż do Ireneusza ze Smyrny, biskupa Lionu.

Niektórzy uczeni zaliczają Tertuliana do teologów spod znaku *Lógos* dlatego, że główne dzieło o Trójcy skierował on przeciw modalistce Prakseaszowi, ucząc o Synu i Duchu jako podmiotach samoistnych. To samo jednak, chociaż mniej głęboko – bo na potrzeby głównie duszpasterskie⁵⁰ – uczynił starszy odeń Ireneusz, który nie zechciał stanąć po stronie owych twórców filozofujących o Słowie⁵¹. Postawę podobnie ostrożną przyjął Tertulian, którego umiar stał się złotym środkiem między platońsko-stoickim pojęciem Słowa jako boga drugorzędnego (*theós*)⁵² – zwanego też „bogiem drugim

⁴⁹ A.J. NOWOWIEJSKI, *Msza święta* I, Warszawa 2001, s. 134.

⁵⁰ Szczególnym tego wyrazem jest krótsze, a wyżej wspomniane dzieło Ireneusza pt. *Wykład nauczania apostołskiego*, które skupia nauczanie wokół dwóch prawd zasadniczych, którymi są Trójca i Wcielenie. Ma ono znamie katechetyczne, a prawdziwość Ewangelii wykazuje na podstawie wyjątków z Starego Testamentu.

⁵¹ J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 86: „Ich myśl była bardziej pod wpływem [platonizującego Żyda] Filona niż [apostoła] Jana [...] Chociaż należał [Ireneusz] do bardziej świadomych własnego posłannictwa jako człowieka Kościoła i był szczerze przywiązany do troistego «prawdła wiary» Kościoła, a przy tym bardziej skłonny do wyznawania jej, to jednak zrąb jego myślenia pozostał w istocie taki sam, co tamtych”.

⁵² Już Justyn nadużył Ewangelii Jana, w której przedmowie napisano: „Słowo było u Boga i *Theós ên ho Lógos* – Bogiem było Słowo” (J 1,1). Zwrócił bowiem uwagę na to, że Słowo nazwane jest wyrazem *theós* bez przedimka określonego, w przeciwieństwie do Ojca nazwane-

(*deuteros theós*)”⁵³ – który jedynemu Bogu w znaczeniu ścisłym (*ho Theós*)⁵⁴ był rzekomo konieczny do stworzenia świata jako *dèmiourgós* – a modalizmem, który wykluczał rzeczywiste rozróżnienie trzech boskich podmiotów. Od krańca pierwszego był Tertulian odległy m.in. przez to, że wykluczał bytowe „odróżnienie (*diversitas*)” Syna od Ojca⁵⁵, natomiast od krańca drugiego – przez to, że uczył o trzech boskich podmiotach, wzajemnie odróżnionych rzeczywiście i jednocześnie; a są Oni *tres cohaerentes* – Trzema ściśle złączonymi⁵⁶.

Tertulian stał się więc naśladowcą Ireneusza⁵⁷, którego wykład – pierwszy zresztą zestrój nauki chrześcijańskiej – przejąwszy zgłębił i rozwinął bardziej niż Hipolit, Warunkiem zaś i rękojmą tego dziedziczenia i wzrostu było obydwóm wspólne wyczulenie na probierz, czyli „prawidło wiary (*regula fidei*)”, którym była zasada Tradycji apostoelskiej, niezmiennie żyjącej w Kościele dzięki nieprzerwanemu nurtowi sakramentalnego następstwa biskupów (*successio*), począwszy od samego źródła, czyli od apostołów Pana Jezusa Chrystusa. Tę zasadę, o której Ireneusz pisał w części trzeciej swego dzieła głównego⁵⁸, Tertulian jako pierwszy wyłożył w osobnej rozprawie pt. *De praescriptione haereticorum* (Bezpodstawne roszczenia błędnowierców). „Najwznioślejszym [zaś] twierdzeniem Kościoła Bożego” – jak to określił papież Dionizy w III wieku – jest „święta jedność [boskiej Trójcy] (*he hagía mónas*)”, czyli *to hágion kêrygma tês monarchias* – święte twierdzenie

go *ho Theós* (w bierniku *ton Theón*), skąd miałyby wynikać, że tylko Ojciec jest Bogiem w znaczeniu ścisłym, a Syn (Słowo) – w jakimś uogólnionym, przeto drugorzędym. Zaszło tu jednak jakieś nieporozumienie, bo wyraz *theós* w odniesieniu do wyrazu „Słowo” nie jest podmiotem, lecz orzecznikiem (*praedicatum*), skąd np. nawet gdyby ktoś pragnął na wyrost oświadczyć, że ów Ojciec Jezusa, o którym mówią Ewangelie, jest Bogiem, to rzekłby po grecku: *ho Patér estin Theós*, czyli bez przedimka przy orzeczniku. Pomimo tego jednak, co powinno być oczywiste, podobnie do Justyna miał postąpić Orygenes, który ponadto Syna nie zaważał się nazwać *deuteros theós* (bogiem drugim): *De principiis* I, 2, 13.

⁵³ ORYGENES, *Contra Celsum* V, 39; *De principiis* I, 2, 13.

⁵⁴ Dla Orygenesa jest On „sam jedynym Bogiem (*autótheos*)”, więc „dobrym bezwzględnie (*háplôs agathós*)”, podczas gdy Syn jest tylko „obrazem dobroci (*eikôn agathótêtos*)”: *Contra Celsum* V, 39; *De principiis* I, 2. Duch Święty zresztą – według niego – jest jeszcze niższy według istoty niż Syn: *De principiis* praef., 4.

⁵⁵ TERTULIAN, *Adversus Praxeam*, n. 9.

⁵⁶ Tamże, n. 25.

⁵⁷ G. RAUSCHEN, *Patrologie*, s. 121: „Alle späteren Ketzerebekämpfer, von Tertullian angefangen, haben für die frühere Zeit aus Irenäus geschöpft”.

⁵⁸ *Adversus haereses* III, 3.

o jedynowładztwie”⁵⁹, tj. o jedności Boga w Trójcy, a nie tylko Ojca jako rzekomo jedynego Boga w pełnym słowa znaczeniu.

Wyprzedzając bieg dziejów kościelnych, zwłaszcza greckich, doszedł Tertulian do takiego ujęcia dwu prawd kluczowych⁶⁰, że ich treść istotną wyłożył około dwieście lat wcześniej zanim do formuł podobnych doszedł chrześcijański Wschód, gdyż to odniesienie do trzech Podmiotów jego udziałem – w jakiejś mierze – stało się dopiero pod koniec wieku IV na synodzie biskupów wschodnich w Konstantynopolu (381) – później uznanym za drugi sobór powszechny, a wobec Wcielenia – w połowie V wieku na soborze w Chalcedonie (451).

Znamienne jest, że właśnie Tertulian jako pierwszy użył słowa *Trinitas* (Trójca), które sam ukuł na oznaczenie tajemnicy Boga; a nie było to zwykłe przeniesienie greckiego *Triás*, którym nieco wcześniej – zresztą dla obrazu dość pierwotnego – posłużył się Teofil z Antiochii⁶¹, gdyż to słowo, używane w mowie potocznej, po prostu oznaczało liczbę trzy, czyli odpowiadało polskiemu wyrazowi „trójka” lub rosyjskiemu „trojka”, także w znaczeniu jednego zaprzęgu złożonego z trzech koni, więc jego tłumaczeniem łacińskim byłoby *terna* lub *ternarium*, a nie *trinitas*, w którym to słowie pobrzmiewa zarówno troistość jak jedność, bo właśnie po to je stworzył Tertulian.

Przede wszystkim zaś wyraził on celnie tę Bożą jedność i troistość, ukazując ich niesprzeczność na tle dwu różnych płaszczyzn, do których należą. Otóż pierwsza z nich dotyczy Bożej istoty (*substantia*), natomiast druga – Osób (*Personae*), które wzajemnie są połączone więzią pochodzenia: „Złączenie Ojca w Synu, a Syna w Paraklecie [Duchu Świętym] – pisze on – ustanawia ich Trzech złączonych, przy czym jeden jest z drugiego (*alterum ex altero*). Ci zaś Trzej nie są [kimś] jednym (*unus*), lecz jedno [według istoty] (*unum*)”⁶². W Bogu więc „«innego» [należy pojmować] pod nazwą «osoby (*persona*)», a nie «istoty (*substantia*)»; [to zaś] dla rozróżnienia, a nie dla rozdzielenia”⁶³.

⁵⁹ *Epistula ad Dionysium, archiepiscopum Alexandrinum* (262), DS 112.

⁶⁰ B.J. HUCULAK OFM, *Herbem Trójca i Wcielenie*. Wybór pism pomniejszych, Rzeszów 2014.

⁶¹ *Ad Autolyicum* II, 15. Owa *Triás* to Bóg, Słowo i Mądrość, przy czym ta ostatnia – podobnie jak u innych apologetów, używających nazwy „Duch” – ukazana jest mgliście; J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 84-86.

⁶² *Adversus Praxeam*, n. 25.

⁶³ Tamże, n. 12.

Trudno przecenić to, że dla oznaczenia trzech boskich podmiotów Tertulian użył słowa *persona* (osoba), które występowało już w łacinie starożytnej – także w niedoścignionym prawie rzymskim – gdzie wskazywało na poszczególne człowieka, przeto ludzki – głównie więc duchowy – byt świadomy i wolny. Wschód grecki natomiast nie doszedł do wyraźnego pojęcia osoby, nawet w dziele Platona i Arystotelesa, natomiast na jego treść główną samorzutnie wskazywał słowem *prósôpon*, którego znaczeniem pierwotnym było „twarz”, „oblicze”⁶⁴; a widoczne to jest już w wieku V przed Chr. na zwojach pierwszych dramatów, w odniesieniu do postaci w nich występujących.

Słowo *prósôpon* obecne jest wprawdzie w tłumaczeniu Biblii na język grecki, dokonany począwszy od połowy III wieku przed Chr., i w Nowym Testamencie, lecz we wspomnianym znaczeniu pierwotnym⁶⁵. Żydzi bowiem jeszcze mniej niż Grecy potrzebowali wyraźnego pojęcia osoby i odnośnego słowa, gdyż od początku i stale byli skłonni do myślenia raczej według obrazów rzeczy postrzegalnych niż według pojęć ogólnych; co widać nawet u Pawła z Tarsu w helleńskiej Cylicji, który pojęcie natury oddaje słowem „postać” (*morphé*) (Flp 2,6-7), podczas gdy powszechnie np. naturę ludzką oznaczano tam wyrażeniem „ciało i krew”⁶⁶, a wzięcie odpowiedzialności za krzywdę człowieka nazywano ściąganiem jego krwi na siebie⁶⁷. Podobnie zaś jak Grecy wyrażali ogólne pojęcie osoby słowem „twarz” (*prósôpon*), tak Żydzi czynili to posługując się wyrazem „dusza” (*psyché*)⁶⁸.

⁶⁴ Od Greków zwyczaj ten mieli przejąć kulturowo związani z Bizancjum Rosjanie, w których języku wyraz *licó* też występuje w obydwu znaczeniach.

⁶⁵ Także częste w całej Biblii wyrażenie *prosôpolêmpsia*, na Zachodzie tłumaczone potocznie w postaci „wzgląd na osobę”, w istocie pochodzi od czasownika *prosôpolêmpéô*, który znaczy „brać [pod uwagę] twarz [danego] człowieka”, domyślnie – aby wobec niego działać nie tyle według sprawiedliwości, ile według jego stanowiska i wpływu.

⁶⁶ Mt 16,17; Ga 1,16.

⁶⁷ Gdy przywódcy Żydów usilnie wymuszali na Piłacie zgodę na stracenie Jezusa, a ten się sprzeciwiał, „cały lud zawołał: «Krew Jego [niech spadnie] na nas i na dzieci nasze!»” (Mt 27,25). Ci sami przywódcy apostołom, głoszącym prawdę o Jezusie, rzekli: „Surowo zakazaliśmy wam nauczać w to imię, a oto napełniliście Jerozolimę waszą nauką i chcecie ściągnąć na nas krew tego człowieka” (Dz 5,28). Paweł zaś powiada w Efezie: „Nie jestem winien niczyjej krwi” (Dz 20,23), tzn. „Nie odpowiadam za nikogo”, zwłaszcza za czyjąś krzywdę. Podobnie w Starym Testamencie np. o Zuzannie, obronionej przez Daniela, stwierdza się: „W tym dniu wybawiono krew niewinną” (Dn 13,62).

⁶⁸ Występuje ono w obu Testamentach bardzo wiele razy, a przykładowo: Rdz 46,15.18. 22.25; Wj 1,5; 12,4; 16,16; Syr 10,28; Iz 49,7; Ez 18,4; Mt 16,25-26; J 15,13; Dz 7,14. Tylko trzy razy w tym znaczeniu użyto słowa „imię (*ónoma*)”: Dz 1,15; Ap 3,4; 11,13.

Także najpóźniejsze części starej Biblii greckiej, czyli księgi Syracha i Mądrości – niemal dotykające czasów Nowego Przymierza – choć już wykazują wpływ kultury rzymskiej, to jednak słowo *prósôpon* w nich jeszcze wskazuje tylko na główne swe znaczenie – twarz⁶⁹. Także stąd wynika, że pojęcie osoby z pism Tertuliana przejął młodszy, a mniej twórczy Hipolit, który mieszkając w Rzymie, dobrze znał łacinę⁷⁰. Pozostając jednak w ramach dorobku greckiego, nie był on zdolny dorównać głębi wejrzenia Tertulianowego, co wynika także stąd, że – w odróżnieniu od Kartagińczyka – nigdy nie mówi on o „trzech Osobach”, a głównie dlatego, że Ducha za taką nie uważał⁷¹.

Błędem zaś, powtarzanym nazbyt łatwowiernie, jest wymysł stronniczy, jakoby słowo *prósôpon* oznaczało maskę, gdyż ta w języku greckim miała inną nazwę⁷². Jeden z najwybitniejszych znawców tego przedmiotu, George Prestige, po wieloletnich i głębokich badaniach źródłowych, musiał „bezwzględnie zauważyć, iż nikt ze starożytnych Ojców aż do Bazylego nie używa słowa *prósôpon* w znaczeniu maski. Kiedy ten wyraz zostaje użyty dla opisanego Osób Trójcy, oznacza on nie powierzchowny i przejściowy sposób ukazania się, lecz po prostu [oznacza] indywiduum [podmiot]”⁷³. Stąd jasno wynika, że Bazylego pomówienie słowa *prósôpon* (osoba) o znaczenie sabellańskie i teatralne, jakoby ono wskazywało na maskę, jak również „ tym spowodowane niedowierzanie względem tego słowa w teologii [wschodniej] – o którym tak huczą współczesne podręczniki – zdają się być legendami najzwyczajniejszymi”⁷⁴. Sami też nawet najstarsi dramatopisarze greccy nie myśleli o maskach, gdy na wstępie dzieł swoich wymieniali postacie, często

⁶⁹ Dotyczy to również Syr 10,5: „Powodzenie męża spoczywa w ręku Pana, bo on swą chwałę kładzie na twarzy pisarza” i Mdr 6,7-8: „Władca wszechrzeczy nie będzie zważał na niczyją twarz, ani nie będzie brał pod uwagę [niczyjej] wielkości. On bowiem stworzył małego i wielkiego, i jednakowo się troszczy o wszystkich”.

⁷⁰ Są wprawdzie uczeni skłonni przyjąć kolejność odwrotną, lecz ich uzasadnienia wydają się niewystarczające, a innych okoliczności – i to ważniejszych – nie biorą pod uwagę.

⁷¹ HIPOLIT, *Contra Noëtum*, c. 7; J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 93; G.L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, s. 175.

⁷² Był to wyraz *prosôpeion*, a był on nie tylko odróżniany od „twarzy” (*prósôpon*) i – tym bardziej – od pochodnej w znaczeniu „osoby”, lecz nawet z oczywistością przeciwstawiany, jak to widać np. u Klemensa Aleksandryjskiego, który ok. roku 195 pewnym kobietom malującym się zarzuca, że swoje twarze (*prósôpa*) zamieniają na maski (*prosôpeia*): *Paedagogus* 3, 2; 11, 2.

⁷³ *Dio nel pensiero dei Padri* (z j. ang. tł. A. Comba), Bolonia 1969, s. 132.

⁷⁴ Tamże.

historyczne, uczestniczące w wydarzeniach ukazywanych na scenie⁷⁵. Jak dzieje się to w teatrze nowym, tak oni nazywali je *Ta tou drámatos próso̅pa*, czyli „Osobami dramatu”⁷⁶.

Tertulianowi dane było przeniknąć mrok gęsty, a jeśli w tym czy owym miejscu wyraził się nieco inaczej niż miało to zostać ustalone później – o wiele zresztą rzadziej niż inni myśliciele wybitni, z Orygenesem na czele – to żadna w tym ujma, gdyż prawidło wiary było wtedy w załączku. Rzekł on wprawdzie, że Słowo, które odwiecznie było u Ojca, także pod nazwą Mądrości, przybrało nazwę Syna dopiero pod kątem stworzenia świata, lecz to układało się po linii teologii najbardziej tradycyjnej – głównie Ireneusza – a przede wszystkim było uwarunkowane słowami Pawła: „Wreszcie nastąpi koniec [tego świata], gdy [Chrystus] przekazuje królowanie Bogu i Ojcu... Trzeba bowiem, aby królował [Jezus], aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy [...] Gdy zaś już wszystko Mu zostanie poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg [Ojciec] (*ho Theós*) był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,24-28).

Zdawało się stąd wynikać, że postrzegalna osobność Syna wcielonego zakończy się po sądzie ostatecznym, a trwa ona nie tylko od Wcielenia, lecz od stworzenia świata, gdyż „wszystko przez Nie [Słowo] się stało, a bez Niego nic się nie stało [z tego], co istnieje” (J 1, 3). Stan więc postrzegalności Słowa łączyłby się z dziejami świata. Na ich tle Jego samodzielność nazywana jest przez Tertuliana „zrodzeniem doskonałym”, z którym łączy się orzecznik „Syn”⁷⁷. Przy końcu świata, czyli po sądzie ostatecznym, Osoba Druga nie zaniknie, lecz tylko zakończy się owa postrzegalność zestrojona z dziejami zbawienia (*oikonomia*) – na których tle zresztą miała zajaśnieć tajemnica Trójcy⁷⁸ – a kres ten u Tertuliana łączy się z powrotem do imienia „Mądrość”, które Słowo miało przed dziełem stworzenia⁷⁹. – Podobny zresztą, choć mniej głęboki był wykład teologów starszych, od Justyna i Teofila do Ireneusza. Późniejsze zaś pojęcie zrodzenia wiecznego miało okazać się szczęśliwym trafem Orygenesem, czyli jednym z nielicznych składników jego bujnej twórczości, które miały pozostać w granicach nauki prawowiernej. Ten

⁷⁵ C. MOSSÉ, *Pericle, l'inventore della democrazia* (z j. fr. tł. B. Gregori), Rzym-Bari 2006, s. 156-164; I. MONTANELLI, *Storia dei Greci*, Mediolan 2004, s. 18-22.

⁷⁶ B.J. HUCULAK OFM, *Jana Dunsza Szkota nauka o Osobie w Trójcy*, s. 119-121.

⁷⁷ TERTULIAN, *Adversus Praxeam*, n. 7; *Adversus Hermogenem*, n. 3.

⁷⁸ B.J. HUCULAK OFM, *Najświętsza Trójca na tle dzieła zbawczego*, Kalwaria Zebrzydowska 2000.

⁷⁹ *Adversus Praxeam*, n. 7.

szczegół jednak nie był owocem jakiegoś geniuszu, lecz oczywistością na tle poglądu Orygenes, jakoby nie tylko Bóg, lecz także byty duchowe (*logiká*), czyli aniołowie i dusze ludzkie były odwieczne; mało tego – nawet świat nie miałby początku⁸⁰. Te jednak pomysły, począwszy od III wieku, zostały wielokrotnie potępione przez biskupów jako całkiem obce nauczaniu chrześcijan⁸¹.

Tertulian podkreśla, iż także przed stworzeniem świata, czyli odwiecznie Słowo pochodzi od Ojca jako osobowy i boski byt samoistny⁸². Są oni jednak *unius substantiae* – jednej istoty⁸³, czyli jednym i tym samym bytem jednostkowym. Słowo, czyli Syn, jest więc „kimś drugim względem Ojca (*secundus a Patre*)”⁸⁴, gdyż po Nim następuje „według stopnia (*gradu*)”⁸⁵, czyli miejsca w kolejności Trzech – co Grecy nazywali słowem *táxis* (porządek) – a miejsce trzecie, lecz równorzędne według natury boskiej, zajmuje Duch Święty, którego Tertulian, ze względu na wieloznaczność tego źródłosłowa, czasem nazywa biblijnie *Paracletus* (Pocieszycielem). Przede wszystkim zaś stwierdza, że Duch jest Osobą boską⁸⁶, co jest niezmiernie ważne, a nawet genialne, jeśli zważy się, że nie tylko greckojęzyczny i młodszy od niego Hipolit nie zdobył się na takie stwierdzenie, lecz nawet ogólnowschodni Synod Konstantynopolski nie wyznał tego wyraźnie pod koniec wieku IV (381).

Tegoż Ducha Świętego – według słów Chrystusa o „innym Pocieszycielu”, którego da wiernym po wniebowstąpieniu (J 14,16-18) – Tertulian nazywa

⁸⁰ J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 105: „Stanowiąca jej [nauki o Trójcy] podstawę struktura myślowa, jak ją sformułował Orygenes, jest jednak niewątpliwie zapożyczona ze współczesnego platonizmu. Uderzającym obrazem jest, że dodatkowo obok Syna albo Słowa Orygenes wyobrażał sobie cały świat bytów duchowych (które nazywał *logikoi* lub *noés*) jako istniejących współwечно z Ojcem. Ich stosunek do Słowa jest w istocie dokładnie taki, jak na wyższym szczeblu stosunek Słowa do Ojca. Są one obrazami Słowa, jak Ono jest obrazem Ojca, i w swoim stopniu mają równe prawo, by je nazywać bogami. Opiera się to na pewniku, który Orygenes wziął ze średniego platonizmu, że Ojciec musiał zawsze mieć świat, aby nad nim swą władzę sprawować. Tego jednak skutkiem jest podkopanie chrześcijańskiego pojęcia o Bogu Trójjedynym, który przekracza porządek rzeczy”.

⁸¹ Pierwszymi byli Meliton ze Sardes, Piotr z Aleksandrii i Eustacjusz z Antiochii.

⁸² „Słowo” (J 1,1-3) już odwiecznie było „rzeczą i osobą (*res et persona*)”, a to „przez właściwość substancji [boskiej]”: *Adversus Praxeam*, n. 7.

⁸³ *Adversus Praxeam*, n. 2.

⁸⁴ Tamże, n. 6.

⁸⁵ Tamże, n. 9; J.N. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 93.

⁸⁶ *Adversus Praxeam*, n. 11.

„zastępcą (*vicaria vis*) Syna”⁸⁷. Pochodzi On „od Ojca przez Syna”⁸⁸, będąc trzecim po Nich „jak owoc pochodzący od gałęzi, jest trzeci [po niej] względem korzenia [lub] jak strumień pociągnięty od rzeki, jest trzeci względem [jej] źródła, i jak punkt oświetlony przez promień, jest [po nim] trzeci względem słońca”⁸⁹. Bóg jest więc „Trójcą jednej boskości (*Trinitas unius divinitatis*)”⁹⁰, czyli jednej natury (*substantia*) jako bytu jednostkowego. Dlatego to „innego [od Ojca, czyli Syna i Ducha] należy pojąć pod nazwą osoby, a nie natury: dla rozróżnienia, a nie dla oddzielenia”⁹¹. Ci bowiem „Trzej mają jedną naturę i jeden stan [bytowy], i jedną moc”⁹²: przeto „są czymś jednym, a nie kimś jednym (*unum sunt, non unus*)”⁹³.

*

Tak oto prawda o Trójcy została streszczona wyrażeniem: *una substantia, tres personae* (jedna istota, trzy osoby), i to w blisko dwieście lat zanim na Wschodzie Bazyli wysunął formułę mniej zasadną w postaci *mía ousía, treís hypóstáseis*, która w najlepszym wypadku mogła oznaczać „jedną istotę, a trzy byty jednostkowe”, jeżeli przyjmie się, że neoplatońska *hypóstasis* odpowiada Arystotelesowej *ousía prôtê* (istocie pierwszej), czyli bytowi danemu, a nie rodzajowi, do którego on jako jednostka należy, co z kolei Arystoteles nazywał „istotą drugą (*ousía deutéra*)”, bo uogólnioną⁹⁴. To jednak nie musiało być oczywiste, bo w języku greckim od czasów niepamiętnych obydwu słów używano zamiennie jako bliskoznacznych, co widać np. u Orygenes, który boskie podmioty rozróżnia według „hipostazy” lub „istoty” (*ousía*), czyli „podłoża [bytowego] (*hypokeímenon*)”⁹⁵, a także w orzeczeniu Soboru Nicejskiego (325): „Tych zaś, którzy mówią: «Był czas, kiedy Go nie

⁸⁷ *De prescriptione haereticorum*, n. 13.

⁸⁸ *Adversus Praxeam*, n. 4.

⁸⁹ Tamże, n. 8.

⁹⁰ TERULIAN, *De pudicitia*, n. 21; *Adversus Praxeam*, nn. 3, 11, 12.

⁹¹ *Adversus Praxeam*, n. 12.

⁹² Tamże, n. 2.

⁹³ Tamże, n. 25.

⁹⁴ B.J. HUCULAK OFM, *Jana Dunsza Szkota nauka o Osobie w Trójcy*, s. 117-119.

⁹⁵ ORYGENES, *Commentarii in Ioannem II*, 10 (6); 23 (18); X, 37 (21); *Contra Celsum VIII*, 12; *De oratione*, c. 15 (1).

było [Syna]»... lub że jest [On] z innej [niż Ojcowa] hipostazy, czyli istoty (*ex hetéras hypostáseôs ê ousías*), ... wyklina [ich] Kościół katolicki”⁹⁶.

O teologicznym geniuszu można mówić nie tylko w stosunku do Orygenesusa na Wschodzie czy później Augustyna na Zachodzie, lecz także – a może nawet głównie – w odniesieniu do wcześniejszego od nich Tertuliana z Afryki łacińskiej. Jeżeli zaś miał on jakieś kłopoty w wymiarze kościelnym, to należy podkreślić, że – na tle okresu manichejskiego u Augustyna – miały one wymiar tylko prawny, podczas gdy Orygenes miał pobić w wierze.

W nauce o Trójcy do dzisiaj nikt nie wyszedł ponad zarys Tertuliana, i to nie tylko Orygenes, lecz nawet Augustyn, choć ten jego treść nieco zgłębił, wskazując na opisane już przezeń więzi pochodzenia między Osobami (*alterum ex altero*)⁹⁷, za pomocą pojęcia odniesienia (*relatio*)⁹⁸. Znamienne też jest, że względem drugiej prawdy kluczowej chrześcijan, którą jest wcielenie Syna, Tertulian prawie o dwa i pół wieku wyprzedził teologów Wschodu, którzy dopiero w połowie V wieku na Soborze Chalcedońskim – nie bez trudu i nie bez pomocy Zachodu, a zwłaszcza papieża Leona – doszli do formuły tym razem równoznacznej z nauką Tertuliana⁹⁹. Także w tym względzie punicki jego ziomek Augustyn czy papież Leon dodał raczej niewiele.

W nauce o Trójcy dla Wschodu jednak wyrocznią miał zostać Orygenes, którego obraz trzech bytów boskich (*hypostáses*), ustopniowanych co do stopnia boskości – począwszy od Ojca będącego jedynym Bogiem w znaczeniu pełnym (*ho Theós*) – w drugiej połowie IV wieku został nieco ulepszony przez Bazylego, który – pod wpływem bliskiego Latynom Atanazego – przyjął równość tych podmiotów w boskiej czcigodności (*homotimia*). Wyrazem

⁹⁶ Symbol Nicejski, DS 126.

⁹⁷ TERTULIAN, *Adversus Praxeam*, n. 25.

⁹⁸ Nie znał on tak, jak Tertulian, języka greckiego (Augustyn, *Confessiones* XIV), dlatego na wyrost napisał: „Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinatorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii, sed unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit [idem] qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit [idem] qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem [...] Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides; sed in ea nonnulli perturbantur, cum audiunt Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum Sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos, sed unum Deum”: *De Trinitate* I, 7-8.

⁹⁹ TERTULIAN, *Adversus Praxeam*, n. 27; *De carne Christi*, n. 5; B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, s. 245.

tęgo stał się Symbol Konstantynopolski, gdzie biskupi wschodni – zwołani na synod przez bizantyńskiego cesarza Teodozjusza w lecie roku 381 – wobec Ducha Świętego nie wyznają wprawdzie wprost, że jest On Bogiem, lecz czynią to pośrednio oświadczając, że jest „Panem i ożywcielem, pochodzącym od Ojca¹⁰⁰, [a] *to syn Patri kai Hyi sym-proskynoúmenon kai syn-doxazómenon* – z Ojcem i Synem wspólnie odbierającym cześć i chwałę” (DS 150).

Napięcie między łacińskim nurtem Tertuliana a greckim Orygenesesa miało pewną odslonę na Zachodzie pod koniec wieku XII. Otóż Sobór Laterański IV w roku 1215 opowiedział się przeciw rozprawie, którą „opat Joachim [z Fiore] wydał przeciw mistrzowi Piotrowi Longobardowi względem jedności, czyli istoty Trójcy. Nazywa go [Piotra] heretykiem i nierozsądnym, dlatego że w «Sentencjach» powiedział: «Jakąś najwyższą rzeczywistością (*quaedam summa res*) jest Ojciec, Syn i Duch Święty [...]». Stąd twierdzi, że [Piotr] odnajdywał nie troistość, ale «poczwórność» w Bogu, czyli trzy osoby i tę ich wspólną istotę jako czwarty człon. Wyraźnie stwierdził, że nie ma takiej rzeczywistości, która byłaby [jednocześnie] Ojcem, Synem i Duchem Świętym”, a jedność ich „nie jest prawdziwa ani właściwa: [bo] jest to tylko jedność wspólnoty ujęta podobnie, jak o wielu ludziach mówi się, że są jednym narodem, a o wielu wiernych – że są jednym Kościołem [...]” (DS 803). W tym więc odniesieniu Sobór wyznaje, że „[tylko] jedna jest rzeczywistość najwyższa (*una quaedam summa res*), niepojęta i niewysłowiona, która prawdziwie jest Ojcem i Synem i Duchem Świętym; a trzy osoby są nią razem i każda z nich jest nią pojedynczo” (DS 804). W ponad dwieście lat później na Soborze Florenckim, Latyni i Bizantyńczycy – zwłaszcza egipczy – pragnąc odnowić jedność, poprzez swych przedstawicieli uroczyście wyznali, że „święty Kościół rzymski [jako wspólnota], założony słowem Pana i Zbawcy naszego [Jezusa Chrystusa], przede wszystkim usilnie wierzy, wyznaje i głosi [wiarę w] jednego prawdziwego Boga..., Ojca i Syna, i Ducha Świętego, jednego w istocie, [a] troistego w osobach [...]. Te trzy osoby są jednym Bogiem, a nie trzema bogami, bo ci trzej mają jedną substancję, jedną istotę, jedną naturę: jedno bóstwo...” (DS 1330).

Do dzisiaj są to najdokładniejsze ujęcia dogmatu o Trójcy za sprawą soboru powszechnego, czyli ekumenicznego. Nawiązując do nich, a zwłaszcza do Soboru Laterańskiego, Paweł VI w dziewiętnastowiecznym męczeństwie świętych

¹⁰⁰ B.J. HUCULAK OFM, *W sprawie odniesienia poglądu Focjusza do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolińskiego*, „Analecta Cracoviensia” 25(1993), s. 150-153.

Piotra i Pawła (30 VI 1968 r.) oświadczył w uroczystym wyznaniu wiary: „Wierzimy w jednego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego [...] Wierzimy w tego Boga jednego, który jest *absolute unus* – bezwzględnie jeden, tak w najświętszej istocie swej jak i w innych swych doskonałościach [...] Bóg jeden [zaś] może nam udzielić prawdziwego i pełnego poznania siebie samego, objawiając siebie jako Ojca i Syna i Ducha Świętego [...] Wzajemne więzi, odwiecznie ustanawiające trzy Osoby – z których każda jest jednym i tym samym Bytem boskim (*unum idemque Esse divinum*) – stanowią szczęśliwe najświętszego Boga życie wewnętrzne, które nieskończenie przewyższa to, co my jako ludzie potrafimy zrozumieć”¹⁰¹.

Już jednak w wieku III, którego początek ozdobiła twórczość Tertuliana, papież Dionizy oświadczył, że w obliczu błędu Sabeliusza orygeniści w Aleksandrii – będący dziedzicami Greków spod znaku *Lógos* – schodzą na kraniec przeciwny, bo „niszczą jedność [Boga] (*monarchian*), dzieląc ją i rozcinając na jakieś trzy moce i hipostazy oddzielne oraz bóstwa trzy [...] W pewien sposób *treís theóús kêrýttousin* – głoszą trzech bogów, dzieląc świętą jedność [Boga] (*tên hagían mónada*) na trzy zupełnie oddzielne hipostazy”, a przecież „dobrze wiedzą, że w boskim Piśmie wprawdzie głoszona jest Trójca, lecz o trzech bogach nie uczy ani Stary, ani Nowy Testament” (DS 112). Nawołuje więc papież do umiaru, czyli do złotego środka, który zresztą pokrywa się z linią Tertuliana. „W ten sposób – rzecze – bez uszczerbku zostanie zachowana Trójca, jak i święte twierdzenie o jedności [Boga]” (DS 115).

BIBLIOGRAFIA

- ANDRZEJ Z KRETY (ok. 650-740), *Kanon pokutny*.
 AUGUSTYN, *Sermones*.
 AUGUSTYN, *Confessiones*.
 AUGUSTYN, *De Trinitate*.
 BAZYLI, *Epistulae*.
Didachê tôn dódeka apostólôn (Nauka dwunastu apostołów).
 DIONIZY RZYMSKI, *Epistula ad Dionysium, archiepiscopum Alexandrinum*.
 EPIFANIUSZ, *Panarion omnium haeresium*.
 EPIFANIUSZ, *Ancoratus*.
 EUZEBIUSZ, *Historia ecclesiastica*.

¹⁰¹ *Insegnamenti di Paolo VI*, t. VI, Rzym 1968, p. 300.

- FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*.
GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio XXIX – theologica III. De Filio I*.
HIERONIM, *De viris illustribus*.
HIPOLIT, *Commentarii in Daniele*.
HIPOLIT, *Contra Noëtum*.
HIPOLIT, *Refutatio omnium haeresium*.
HIPOLIT, *Traditio apostolica*.
IRENEUSZ, *Adversus haereses*.
IRENEUSZ, *Demonstratio apostolicae praedicationis*.
JAN DAMASCEŃSKI, *De fide orthodoxa I*, c. 8: *De Sancta Trinitate*.
JUSTYN, *Dialogus cum Tryphone Hebraeo*.
JUSTYN, *Apologia prior*.
KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Paedagogus*.
ORYGENES, *Contra Celsum*.
ORYGENES, *Commentarii in Ioannem*.
ORYGENES, *De oratione*.
ORYGENES, *De principiis*.
PAWEŁ VI, *Credo*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. VI, Rzym 1968, p. 300.
TEOFIL ANTIOCHEŃSKI, *Ad Autolyicum*.
TERTULIAN, *Adversus Hermogenem*.
TERTULIAN, *De carne Christi*.
TERTULIAN, *De baptismo*.
TERTULIAN, *De praescriptione haereticorum*.
TERTULIAN, *De pudicitia*.

*

- ALTANER B., STUIBER A., *Patrologia* (z j. niem. tł. P. Pachciarek), Warszawa 1990.
BEATRICE P. F., *Introduzione ai Padri della Chiesa*, Vicenza 1982.
CHADWICK H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa* (z j. ang. tł. A. Wypustek), Warszawa 2004.
DÜNZL F., *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica* (z j. niem. tł. C. Danna), Brescia 2007.
HUCULAŁ B.J., OFM, *Jana Dunsza Szkota nauka o Osobie w Trójcy*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3(58)2011, s. 113-140.
HUCULAŁ B.J., OFM, *Wczesnochrześcijańska nauka o Duchu Świętym w przekazie Dydyma Aleksandryjskiego, nazywanego Ślepce*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 2, s. 101-116.
HUCULAŁ B.J., OFM, *Herbem Trójca i Wcielenie*. Wybór pism pomniejszych, Rzeszów 2014.
HUCULAŁ B.J., OFM, *Najświętsza Trójca na tle dzieła zbawczego*, Kalwaria Zebrzydowska 2000.
HUCULAŁ B.J., OFM, *W sprawie odniesienia poglądu Focjusza do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolańskiego*, „Analecta Cracoviensia” 25(1993), s. 147-154.

- KELLY J.N., *Początki doktryny chrześcijańskiej* (z j. ang. tł. J. Mrukówna), Warszawa 1988.
- MONTANELLI I., *Storia dei Greci*, Mediolan 2004.
- MOSSÉ C., *Pericle, l'inventore della democrazia* (z j. fr. tł. B. Gregori), Rzym–Bari 2006.
- NOWOWIEJSKI A.J., *Msza święta I*, Warszawa 2001.
- PIERRARD P., *Historia Kościoła katolickiego* (z j. fr. tł. T. Szafranski), Warszawa 1984.
- PRESTIGE G.L., *Dio nel pensiero dei Padri* (z j. ang. tł. A. Comba), Bolonia 1969.
- RAUSCHEN G., *Patrologie*, Fryburg Br. 1926.
- SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Rzym 1975.

POCZĄTEK I ZARYS DOGMATU O TRÓJCY

S t r e s z c z e n i e

Niniejszy artykuł zarysowuje początki dogmatu o Bogu jednym w trzech Osobach. Choć jego załazek był już obecny w nauczaniu Chrystusa, to jednak wzrost dokonywał się w warunkach czasem niekorzystnych. Ubocznie świadczy o tym również okoliczność, że samo pojęcie i słowo „Trójca” (*Trinitas*) – jako dokładniejsze i odróżnione od nieco starszego „Trójka” (*Triás*) – pojawiło się dopiero pod koniec II wieku. Ów rozwój wynikał z życiowej konieczności dla chrześcijan, gdyż oni musieli znaleźć płaszczyznę, na której wiara w Pana Jezusa jako Syna Bożego pozostaje w zgodności z prawdą, że jest jeden Bóg. Wczesny zmierzch, a nawet zanik nurtu judeochrześcijańskiego, bardziej wyczulonego na wyznawanie ścisłej – tj. liczbowej, a nie tylko jakościowej – jedności Boga, zaznaczył się wpływem filozofii greckiej. Potoczną jej postacią był średni platonizm zespolony ze stoicyzmem, czego wykładnikiem głównym była nauka o Słowie (*ho Lógos*), czyli boskim bycie pośrednim między Bogiem a światem, który zresztą za jego sprawą miał zostać stworzony. Drogę do teologii biblijnej uutorował jej Żyd aleksandryjski imieniem Filon, rówieśnik Jezusa, a na myśl chrześcijańską wywarła ona wpływ już w połowie II wieku za sprawą Justyna, a później – Orygenesa i Ojców Kapadockich. Do dzisiaj jest ona cechą dziejów teologii wschodniej, gdzie wyjątek stanowi orzeczenie Soboru Nicejskiego I, które nie pozostaje bez związku z myślą Tertuliana, tworzącego w łacińskiej Kartaginie na przełomie II i III wieku.

Słowa kluczowe: Trójca, *Logos*, *homoousios*, *homoiousios*, współlistotny, dyteizm.