

ABP JERZY PAŃKOWSKI
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
ORCID ID: 0000-0001-6748-6189

ARIANIZM JAKO BEZPOŚREDNIA PRZYCZYNA ZWOŁANIA I SOBORU POWSZECHNEGO W NICEI (325) W UJĘCIU ŚW. ATANAZEGO WIELKIEGO

Rocznica 1700-lecia I Soboru Powszechnego, zwołanego przez cesarza Konstantego Wielkiego w Nicei w 325 roku, inspiruje nas do pogłębionej refleksji teologicznej nad jego znaczeniem i aktualnością w dzisiejszych czasach.

Po pierwsze, był to pierwszy Sobór Powszechny, nieprzypadkowo nazywany też Soborem Ekumenicznym, co oznacza, że jego status wykraczał poza problematykę regionalną kościołów lokalnych, bowiem dotyczył całego Kościoła powszechnego. Po drugie, status tego soboru nigdy nie był poddawany w eklezjalną wątpliwość. Dotyczyło to zarówno wschodniego jak i zachodniego chrześcijaństwa. Głównym owocem jego prac pozostaje zasadniczy trzon Symbolu Wiary – Credo, uzupełniony później przez kolejny Sobór Powszechny, tym razem zwołany już w Konstantynopolu w 381 roku, o pneumatologię, eklezjologię i zwięzłą eschatologię chrześcijańską. Po trzecie, Sobór Nicejski określił zasady wyznaczania i świętowania Paschy Chrystusowej, nadając temu zagadnieniu wręcz rangi dogmatycznej – przynajmniej z perspektywy prawosławnej. Pozostałe kwestie poruszane na soborze oraz przyjęte regulacje kanoniczno-prawne podkreślają jedynie jego niezwykły status i autorytet, nie były jednak bezpośrednim powodem jego zwołania. Wszystko to, co wymieniliśmy powyżej, nie byłoby, wszakże, możliwe, gdyby nie wkład i rola, jaką odegrał na nim 28-letni diakon, a późniejszy arcybiskup aleksandryjski, św. Atanazy Wielki.



KLIMAT I UWARUNKOWANIA EPOKI PRZEDSOBOROWEJ. SWOISTA ANTYTEZA IV WIEKU

Powszechnie wiadomo, że IV wiek nazywany jest przez wschodnie chrześcijaństwo „złotym wiekiem chrześcijaństwa” lub ewentualnie „złotym wiekiem patrystycznym”. Taka epoka nigdy więcej już się nie powtórzyła. Eklezjalna aktywność takich „tytanów” teologii, jak chociażby św. Atanazy Wielki, św. Bazyl Wielki, św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz Teolog i wielu innych pozostawiła na zawsze stały ślad w życiu Kościoła. Paradoksalnie był to jednak również czas zagorzałych sporów teologicznych, a szczególnie trynitarnych i chrystologicznych. W IV wieku bowiem najbardziej rozwinęła się herezja arianizmu, która zrodziła szereg innych poważnych herezji w zakresie chrystologii i pneumatologii, ale również eklezjologii. Skutki arianizmu, mimo jego zwalczania, Kościół chrześcijański odczuwa do dnia dzisiejszego w wielu obszarach swego teologicznego i eklezjalnego życia. Aleksander Schmemmann mówi o tym wprost: „Wiek IV wydaje się jednym z najtragiczniejszych w historii Kościoła, a jednak właśnie wtedy po raz pierwszy postawiono w całej głębi problem świata chrześcijańskiego, zrodziła się pewna wizja, która nigdy nie wypadła z pola widzenia świadomości kościelnej” (Schmemmann 2001, 94).

Warto też podkreślić, że każdy z wymienionych powyżej ojców Kościoła wniósł swój wkład w wykładnię prawidłowej teologii dokładnie tam, gdzie pojawiały się źródła skażonej nauki o Bogu zagrażającej nie tyle dla teologii jako takiej, ale przede wszystkim dla zbawienia człowieka. Nikt z nich nie uprawiał teologii dla samej teologii, nie pisał traktatów na potrzeby własnej promocji, czy też pod zamówienie poszczególnych słynnych Szkół Teologicznych, które w ówczesnych czasach kształtowały nie tylko bieg myśli teologicznej, lecz konstituowały szerokie spektrum społeczno-kościelno-politycznego bytu ówczesnej epoki. Zarówno Szkoła Aleksandryjska bowiem, jak i Szkoła Antiocheńska wpływały na rozwój dwóch różnych modeli intelektualnych, na świadomość kulturową i cywilizacyjną, także na sytuację polityczną w regionie, a już na pewno na teologię, która musiała wciąż mierzyć się z różnymi nowymi próbami jej „ziemskiego ulogicznienia”. W kwestii dotyczącej arianizmu, Szkoła Aleksandryjska, na czele z wybitnym Orygenesem, nauczała, że Syn, owszem, został zrodzony przedwiecznie od Ojca, ale jako Syn był podporządkowany Ojcu, a więc nie przyjmowali oni tożsamości woli i natury obu tych Osób. W przypadku Orygenesza chodziło oczywiście o przednicejski subordycjonizm, co mogło wynikać z wykorzystywania przez niego jeszcze wciąż nieprecyzyjnej terminologii teologicznej. Szkoła Antiocheńska zaś, którą reprezentowali Doroteusz i Lukian, utrzymywała, że Syn urodził się w czasie i miał inną naturę niż Ojciec (Χριστοφόρου 2018, 146). Te dwie skrajne strony zbłądzenia w nauce o „współistotności” Syna z Ojcem wymagały precyzyjnej odpowiedzi teologicznej ze

strony Kościoła. Stąd, ojcowie IV wieku, na czele ze św. Atanazym Wielkim, uprawiali realną teologię apologetyczną, broniąc prawd wiary przed pojawiającymi się herezjami i błędnymi naukami. Ich teologia była i nadal pozostaje teologią natchnioną przez Św. Ducha, teologią nie zamkniętą w murach teologii szkolnej czy akademickiej. To była teologia „kairosu”, czyli „tej właściwej chwili”, którą było realne zagrożenie – zagrożenie wymagające niezwykle precyzyjnej odpowiedzi i wielu wykładni teologicznych, aby uniknąć negatywnych konsekwencji dla zbawienia człowieka.

Epoka, w której przyszło się żyć św. Atanazemu Wielkiemu, należała do jednych z najbardziej krytycznych w życiu starożytnego Kościoła. Istniało wówczas bowiem niebezpieczeństwo utraty przezeń swojej szeroko rozumianej tożsamości. Pojawiające się herezje nigdy bowiem nie dotyczą tylko Kościoła, lecz przede wszystkim zbawiających się w Kościele ludzi. Kryzys wiary i duchowości od zawsze odbijał się również na życiu społeczeństwa we wszystkich jego aspektach, poczynając od politycznego poprzez ekonomiczny, gospodarczy, edukacyjny, a skończywszy na rodzinnym i osobistym. Taka sytuacja wytworzyła się w IV wieku. Jeden z wybitniejszych patrologów XX wieku St. Papadopoulos próbuje wyjaśnić źródła takiego stanu rzeczy i odszukuje je w entuzjazmie, który pojawił się zaraz po ogłoszeniu tzw. Edyktu mediolańskiego w 313 roku i ogólnie za czasów panowania Konstantyna Wielkiego. To przecież wtedy chrześcijanie „wyszli z getta i zamknęli ostatecznie katakumby” (Παπαδοπούλου 1990, 264) i odzyskali swój społeczny status. Przywrócona im wolność wyznania, słowa i kultu pozwoliła na pogłębiony namysł nad soteriologicznym sensem prześladowań za wiarę w Chrystusa.

Nie oznacza to, że nie do końca umieli oni sobie poradzić z możliwością swobodnego wyrażania swoich przekonań religijnych, bo to nie za przekonania ich prześladowano, lecz za wiarę, za którą byli gotowi oddać swoje i życie swoich najbliższych. Jednak wywołany tryumfem wiary entuzjazm z czasem upadał, a podstawowy problem, jaki się pojawił, dotyczył ich pracy i służby na rzecz cesarza i jednocześnie Chrystusa. To sytuowało ich nierzadko wokół dylematu ewangelicznej „kohabitacji”, o której Chrystus wyraźnie powiedział: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21). Niezwykle dynamiczny rozwój Kościoła i jego rozprzestrzenianie się po całej ziemi skutkowało niestety także pojawieniem się wielu, niespotykanych dotąd, trudności związanych z organizacją, strukturyzacją i misją Kościoła (Χριστοφόρου 2018, 146). Chrześcijanie musieli teraz bronić nie tyle samej wiary Jezusa Chrystusa, co raczej autentyczności Jego nauczania i objawienia przezeń prawdy. Niebezpieczeństwo dla czystości nauki prawd wiary, po zakończeniu dotkliwych prześladowań, pojawiło się przede wszystkim ze strony ogólnie tzw. „miałkich teologów” (Παπαδοπούλου 1990, 264), jak również wskutek tendencji do moralistycznej wizji Kościoła, do czego przysłużyła się również

etyczna myśl filozoficzna. St. Papadopoulos przedstawia konkretne zjawiska, które pojawiły się szczególnie w regionie i obszarze aleksandryjskiego dyskursu teologicznego, a były nimi (264–65):

a) degradacja absolutnego znaczenia wcielenia Logosu i reaktywacja dyskusji nad pochodzeniem zła poprzez nadmierne akcentowanie znaczenia myśli filozoficznej. Niestety, sprzyjała temu aleksandryjska skłonność do alegorycznej egzegezy. W rezultacie pojawiło się zagrożenie ze strony tzw. „teologii powierzchownej”. Dzisiaj byśmy ją określi również jako „teologię fasadową”, która nie była i wówczas obojętna dla Kościoła, stając się poważnym zagrożeniem dla soteriologicznych skutków uprawiania teologii powierzchownej. Św. Atanazy Wielki radykalnie zmienia bieg takiej teologii, zniekształconej w Szkole Aleksandryjskiej, powracając do łączności z teologią świętych Ignacego Antiocheńskiego, Ireneusza z Lyonu czy Dionizego Aleksandryjskiego, gdzie na pierwszy i zasadniczy plan wysuwa się soteriologiczny aspekt uprawianej teologii. Z punktu bowiem teologii wschodniej nadmierny alegoryzm w teologii nigdy nie wyrażał jej patrystycznego fundamentu. Tymczasem jako odpowiedź na takie wyzwanie aleksandryjskiej teologii przygotowuje jeszcze nie w pełni doskonałe dzieła (później zostaną w nich naniesione pewne poprawki) zatytułowane „Przeciwko Hellenom” i „O wcieleniu”;

b) debata podważająca podwaliny nauki o stworzeniu i o pochodzeniu Syna od Ojca, co powodowało skutki soteriologiczne. Tutaj pojawia się Ariusz wraz ze swoimi zwolennikami, którzy uprawiali „teologię” w oparciu o kosmologiczne i ontologiczne zasady filozoficzne. Nie rozumiał on wyraźnie rozróżnienia pomiędzy „zrodzeniem odwiecznym” (ἡ γέννησις αἰδίως) – czyli teologią a „zrodzeniem w czasie” (ἡ γέννησις ἐν χρόνῳ) – a więc ekonomią zbawienia, co skutkowało głoszeniem błędnej nauki, jakoby „był czas, kiedy Jego (Chrystusa) nie było”. Aleksandryjski kaznodzieja zaczął nauczać, że: „Chrystus jako Syn Boży powinien być uznany za stworzonego w czasie, za jedno ze stworzeń Bożych, gdyż zrodzenie może być wyłącznie procesem w czasie. Został natomiast zrodzony przez Boga w celu stworzenia świata jako narzędzie tego stworzenia, a tym samym ‘był czas, kiedy Jego nie było’. Tym samym Syn Boży jest całkowicie różny od Ojca i niepodobny do Niego”. Powyższe poglądy podziela również o. Aleksander Schmemmann (2001, 94).

Zrodzenie Chrystusa „w celu stworzenia świata” jako „narzędzia” tego stworzenia przeczy całej wcześniejszej spuściźnie teologicznej Kościoła. Problem Ariusza polegał nie tylko na tym, że nie umiał on zrozumieć relacji czy też związku Syna z Ojcem, ale również i na tym, co niemniej ważne, że nie widział konsekwencji swojej nauki. Bo skoro Syn był stworzony, a więc był stworzeniem, to nie mógł On pojednać człowieka z Bogiem. Jak podkreśla St. Papadopoulos, skutek takiej nauki, Kościół zamieniał się w moralistyczny system (gr. ἠθικολογικὸ σύστημα; Παπαδοπούλου 1990, 265), nie mając realnej możliwości

zapewnienia człowiekowi jego zbawienia. To, co głównie pobudzało św. Atanazego do apologetycznej ofensywy, to właśnie obawa przed soteriologicznym wykluczeniem wiernych Kościoła. W tym celu przygotowuje on trzy traktaty o tytule: „Przeciw Arianom”.

c) refleksja nad kwestią ingerencji autokratora (cesarza) w sprawy Kościoła. Do rozważań greckiego patrologa dołącza także A. Schmemmann, który konstatuje fakt „męczącego się rodzenia” chrześcijańskiego Bizancjum w IV wieku. Pisał on rzecz następującą: „Jednak walka o Prawdę od razu została skomplikowana przez udział w niej władzy państwowej, przestała być sprawą czysto kościelną i nabrała charakteru sprawy państwowej. Nie tylko wykuwa się wiara Kościoła, ale także dokonuje się powolne i męczące zrodzenie chrześcijańskiego Bizancjum” (Schmemmann 2001, 94).

Ponadto sprawa stawiała się jeszcze bardziej niejednoznaczna, kiedy cesarz sam stawał po stronie błędnej nauki. I chociaż nie dotyczyło to akurat osoby Konstantego Wielkiego, to jednak św. Atanazy doświadczył wielu trudności związanych z relacją Państwo-Kościół za sprawą następców na tronie. Arianie bowiem wykorzystali obecność autokratora na Soborze Nicejskim, prowokując go do obalenia soborowego nauczania, które zostało obronione i ogłoszone jako prawdziwe w 325 roku. Św. Atanazy przedstawił zatem model synergii Kościoła i władzy świeckiej, a to co najważniejsze, wypracował ogólną teologię Soboru powszechnego jako takiego.

Należy również pamiętać, jak zauważa Wł. Łoski, że trzeba było nadludzkich wysiłków, aby zmienić spekulację rozumową na kontemplację tajemnicy Trójcy. Wspomniany wybitny filozof tak oto ujmuje to zagadnienie: „Trzeba było nadludzkich wysiłków takich ludzi, jak Atanazy z Aleksandrii, Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu i wielu innych, by oczyścić pojęcia myśli hellenistycznej, by zburzyć ich szczelne przegrody przez wprowadzenie apofatyizmu chrześcijańskiego, który zamienił spekulację rozumową na kontemplację tajemnicy Trójcy. Chodziło o uchwycenie różnicy terminów, które wyrażałyby jedność i zróżnicowanie Boskości, nie dając pierwszeństwa jednemu, ani drugiemu, aby myśl nie mogła zagubić się w sabeliańskim unitaryzmie, ani w pogańskim tryteizmie” (Łoski 1989, 44). Problem tkwił nie tylko w spekulatywnym myśleniu, ale również w deficycie terminologicznym. Ponadto, poważną barierą w walce z arianizmem były utrzymujące się w tamtym czasie dwie tendencje heretyckie, a mianowicie unitaryzm i tryteizm. To wszystko wpływało również na rozumienie nauki o wcieleniu Logosu. Unitaryzm bowiem zmierzał w kierunku absolutnego monarchizmu, gdzie w Bogu istnieje tylko jedna Osoba – Osoba Ojca, a Syn i Duch są jedynie Jego emanacjami lub mocami. Przeciwny temu był tryteizm, jak podkreśla Wł. Łoski, chociaż „nigdy nie pojawił się w czystej postaci”, to jednak „ciągle spotykamy (w nim) znane osłabienie wzajemnego związku trynitarnego: Trójca nie jest równa czci, a to oznacza, że zostaje osłabiona”

(Łoski 2000, 19). Wiązało się to oczywiście z herezją Sabeliusza, która głosiła istnienie w Bogu jednej natury i jednej Osoby, która przejawia się w trzech działaniach będących obliczami jednej i tej samej Osoby. Tryteizm tymczasem umacniał tendencje subordynacjonistyczne, głoszące podporządkowanie Ojcu Syna i Ducha Świętego (subordianismus). Historyk i kanonista VI. Phidas uważa, co prawda, że wiara Kościoła we współwieczność (συναιδιότητα) i naturalną boskość (φυσική θεότητα) trzech Osób Trójcy Świętej była synoptycznie sformułowana w chrzcielnych symbolach wiary poszczególnych kościołów lokalnych, to jednak te tendencje, na rzecz supremacji czy wyższości (ὕπεροχή) Ojca nad Synem lub synowskiego podporządkowania Ojcu, były ewidentne. Do tego doszły podwaliny arianizmu polegające na heretyckiej negacji naturalnego synostwa Syna i Logosu Bożego (dynamiczny monarchizm lub usynowienie – δυναμικός μοναρχισμός ἢ υιοθετισμός) czy chociażby Jego hipostatyczne rozróżnienie w Świętej Trójcy (τροπικός μοναρχισμός ἢ σαβελλιανισμός; Φειδᾶ 1994, 376).

Nawarstwienie się tylu wzajemnie wykluczających się błędnych nauk teologicznych o endotrynitarnych relacjach pomiędzy trzema Osobami Świętej Trójcy, ze szczególnym uwzględnieniem relacji Syn-Ojciec, zmusiło Kościół IV wieku do stawienia im czoła na poziomie decyzji soborowych. Mimo, iż miały one na początku charakter lokalny, to jednak upór Ariusza w przekonywaniu do swojej nauki sprawiał, że roztaczały one coraz szersze kręgi i angażowały do sporu zarówno biskupów i wiernych Wschodu, jak i Zachodu, a także przedstawicieli ówczesnej władzy świeckiej.

Dla jaśniejszego zaprezentowania poziomu świadomości zagrożenia dla Kościoła tych błędnych nauk warto jest przytoczyć rozważania o. Aleksandra Shmemanna na ten temat. Pisał on:

Współczesnej wspólnotie chrześcijańskiej, w swojej masie obcej zainteresowaniom teologicznym ('Niepotrzebne i niebezpieczne mędrkowania!'), trudno jest zrozumieć, po pierwsze, jak mogła pojawić się taka nauka, sprzeczna z podstawowymi tezami chrześcijaństwa, a po drugie, dlaczego 'odgłosy' tego sporu w ciągu pięćdziesięciu lat rozrywały Kościół na części. Aby to zrozumieć, należy odczuć, że dla ówczesnych chrześcijan teologia była – jak mawiał o. Jerzy Florowski – 'sprawą życia, duchowym wysiłkiem, wyznaniem wiary, twórczym rozwiązaniem życiowych problemów', że wiodąc spór o słowa i określenia, uczestnicy sporów w istocie bronili właśnie życiowego, obecnie można powiedzieć, 'praktycznego' lub 'egzystencjalnego' znaczenia chrześcijaństwa, zamkniętego w słowie 'zbawienie'... Wierzę w Ojca i Syna i Świętego Ducha – tym doświadczeniem Boga w Trójcy żył Kościół od pierwszego dnia. W objawieniu Trójcy jako doskonałej jedności, doskonałej miłości i doskonałego życia tkwi sens Ewangelii. (Schmemmann 2001, 94–95)

GŁÓWNE TEZY ARIANIZMU

„Sprawą życia” zatem była kwestia rozwiązania jakichkolwiek wątpliwości związanych z czystością wiary, albowiem to właśnie arianizm z jednej strony kwestionował trójjedność Boga (gr. τριαδικότητα του Θεοῦ), z drugiej zaś, naturalne bóstwo Syna i Logosu Bożego (gr. φυσική θεότητα). Główne założenia herezji Ariusza, które zmuszą Kościół do soborowej reakcji na wyższym poziomie niż lokalny, można byłoby skrótowo przedstawić w siedmiu segmentach (Φειδᾶ 1994, 386–90).

Po pierwsze, Ariusz uważał, że Syn nie jest prawdziwym Bogiem według natury i według istoty (gr. κατὰ φύσιν καὶ κατ’οὐσίαν), skoro jest stworzony „w czasie” z niebytu (gr. ἐξ οὐκ ὄντων). Po drugie, Logos jednak nie jest zwykłym stworzeniem Boga, albowiem był „pośrednikiem” (gr. μεσάζων) pomiędzy Bogiem i światem, dlatego Ariusz utrzymywał, że był kiedyś czas, kiedy Syna nie było, co wyraził znanym greckim stwierdzeniem „ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν”. Skoro nie jest współwieczny Ojcu, oznacza to, że przed Jego narodzinami również Ojciec nie był Ojcem, a Syn nie istniał, zanim nie został stworzony przez Ojca (gr. οὐκ αἰεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦν, ἀλλ’ ἦν ὅτε ὁ Θεὸς Πατὴρ οὐκ ἦν). Ariusz opowiada się zatem za absolutną monarchią Boga, o czym pisał w liście do błogosławionego biskupa Aleksandra (Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας, 440–44; Atanazy Wielki 2011, 15 I 16). Po trzecie, że jedynym rozróżnieniem pomiędzy Synem i Logosem Bożym a innymi stworzeniami jest to, że Syn został stworzony „z woli” (θελήσει) Ojca, natomiast pozostałe stworzenia zostały stworzone przez Boga za pośrednictwem Syna, a to oznacza, że Syn nie uczestniczy w istocie i naturze Ojca, i nie jest prawdziwym Bogiem z natury. I nawet jeśli Ariusz nazywa Syna Bogiem, a nawet „pełnym Bogiem”, to ma na myśli pewną etyczną kategorię lub czyni to jedynie z nazwy (gr. κατ’ ὄνομα), lecz nie oznacza to Bóstwa Syna „z istoty”. W tym też kontekście św. Atanazy tak relacjonował wystąpienie Ariusza w Thalii: Ośmielił się następnie rzec, że Logos nie jest prawdziwym Bogiem, i nawet jeśli mówi o Nim „Bóg”, nie mówi jednak „Bóg prawdziwy”. Logos otrzymuje tylko imię Boga, tak jak wszyscy inni, z powodu uczestnictwa. Jak wszystkie byty pod względem istoty są obce Bogu i niepodobne do Niego, tak samo i Logos nie należy do Niego i jest całkowicie niepodobny do istoty i właściwości Ojca, natomiast należy do stworzeń i dzieł i jest jednym z nich. (Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας, 21–24; Atanazy Wielki 2013, I, 6) Po czwarte, Syn i Logos Boży poddaje się zmianom (gr. τρεπτός καὶ ἀλλοιωτός), lecz stał się niezmienny (ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος) z woli Bożej. Aleksandryjski prezbiter twierdził mianowicie, że: „tak jak wszystkie moce, również sam Logos pod względem natury jest zmienny, ale mocą własnego wyboru pozostaje dobry, póki chce. Gdy jednak zechce, może się zmienić, ponieważ również On, tak jak my, jest zmiennej natury. I dlatego – mówi – że Bóg przewidział, że On będzie dobry,

udzielił Mu już uprzednio takiej chwały, którą człowiek posiada dzięki cnocie, ale dopiero później. Bóg, ponieważ znał uprzednio jego dzieła, na ich podstawie sprawił, że już teraz powstał On właśnie taki” (I, 5).

Po piąte, skoro Syn i Logos Boga połączył się ze stwórczą energią Boga Ojca w odniesieniu do stworzenia za Jego pośrednictwem wszystkiego innego, to oznacza to, że również stworzył podporządkowanego Ojcu Ducha Świętego, a ponadto cały duchowy i materialny świat. Tutaj arianizm wkracza już zatem w pneumatologię. Ariusz też nie precyzuje swego stosunku, jeśli chodzi o relację Syna i Logosu Bożego względem nieposiadających hipostazy i bezosobowych mocy, takich jak *logos* i *mądrość*, które są nieodłączne od Boskiej natury Boga Ojca. Po szóste, chociaż Ariusz nie doprecyzował relacji Syna z *logosem* i *mądrością*, to jednak uważając Go za pośredni byt pomiędzy Bogiem i światem, łączy jego Osoby właśnie z tymi bezosobowymi mocami Boskiej Istoty, mimo iż nigdzie nie dokonuje utożsamienia ich z tą właśnie istotą. Zawilość tego aspektu arianizmu wymaga od nas sięgnięcia do słów św. Atanazego, który opisał ją w sposób następujący: „Istnieją liczne moce, a jedna jest wieczną i własną mocą Boga co do natury. Chrystus natomiast nie jest prawdziwą mocą Boga, lecz także On jest jedną z tak zwanych mocy. Inną mocą pośród nich jest szarańcza i gąsienica, o której mówi się, że jest nie tylko mocą, ale wielką mocą. Te różne moce są liczne i podobne do Syna i to o nich śpiewa Dawid, gdy mówi: „Pan mocy” (Ps 24[23]) 10)” (I, 5). W końcu, po siódme - co szczególnie akcentuje Vl. Phidas (Φειδᾶ 1994, 390) – stworzony przez Ojca Syn i Logos Boży, jak Chrystus zrodzony „w czasie”, nie przyjął w pełni i całej natury ludzkiej, ale jedynie bezduszne ciało (gr. ἄψυχον σῶμα), czyli ciało żywe, jednak pozbawione duszy, której to miejsce zajął stworzony Logos (gr. κτιστός Λόγος). Ten aspekt herezji arianizmu dotyczył serca soteriologii chrześcijańskiej i był szczególnie groźny dla prawdziwej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem dzięki wcieleniu Syna Bożego. Ariusz uważał, że wcielenie (gr. ἐν-σωμάτωσις) Logosu nie dokonało się w celu zbawienia świata w ramach Bożej Ekonomii Zbawienia, ale było najzwyczajniej oznajmieniem człowiekowi (gr. γνωστοποίησις) woli Bożej poprzez zaoferowanie mu wyjątkowego wzorca moralnego w osobie wcielonego Chrystusa. To zaś miało zmobilizować jego wolną wolę, dzięki czemu dokonywało się usynowienie i przebóstwienie człowieka. Warto przy tym zauważyć, że w języku greckim istnieje kilka terminów na określenie wcielenia, niosących w sobie semantyczne i etymologiczne delikatne rozróżnienie, którego nie zawsze można dokonać w języku polskim. Są nimi: ἡ ἐνανθρώπησις (stanie się człowiekiem), ἡ ἐνσάρκωσις (przyjęcie ciała naruszonego, grzesznego – „sarkowego”), ἡ ἐνσωμάτωσις (przyjęcie ciała jako takiego – somatycznego).

Arianizm (szerzej o arianizmie i walce z nim ze strony św. Atanazego Wielkiego zob. Μουτσούλα, 1994) był daleki od ograniczenia się tylko do ram własnej nauki jako takiej, okazując się herezją niezwykle groźną przede wszystkim

dla zbawienia człowieka (szerzej o znaczeniu wcielenia Logosu dla zbawienia człowieka (zob. Szewczyk 2010, 131–40). Skoro bowiem Syn i Logos Boga nie był z natury prawdziwym Bogiem, to również i to tym bardziej, nie był też prawdziwym Zbawicielem rodzaju ludzkiego. Mógł być oczywiście uznany za największego Proroka, Mesjasza, charyzmatycznego Nauczyciela, Pośrednika pomiędzy Bogiem i światem, nie mógł, wszakże, przynieść na świat zbawienia. Arianizm zatem stanowił herezję herezji, która wybrała drogę logicznego wyjaśnienia tajemnicy wcielenia Syna Bożego, nie rozumiejąc jej soteriologicznych powodów i skutków. Píše o tym dobitnie o. A. Schmemman: „Arianizm jest „racjonalizacją” chrześcijaństwa; nie ma w nim żywego, religijnego doświadczenia będącego natchnieniem myśli, zmusza do postrzegania i rozumienia tego, czego myśl wcześniej nie rozumiała, i wiara zostaje „wysuszona” przez logiczne analizy i przekształcona w abstrakcyjną konstrukcję. Arianizm „współdźwigał” z epoką; surowy monoteizm, odrzucenie wszystkiego, co „irracjonalne”, niezrozumiałe. Arianizm był bardziej zrozumiały dla przeciętnych umysłów, poszukujących „rozumnej” wiary niż tradycja Kościoła z jej biblijnymi, realistycznymi obrazami i wyrażeniami” (Schmemmann 2001, 98).

Ta soteriologiczna groźba płynąca z takiej „racjonalizacji” dogmatycznej wiary stała się dla św. Atanazego kluczowa w jego w walce z arianizmem. Nie miał on ambicji wdawania się w pozbawione sensu teologiczne dysputy z Ariuszem. Wiedział jednak ponad wszystko, że musi udowodnić błędność i zgubność nauki Ariusza już nie tylko w Aleksandrii, ale znacznie szerzej i dalej.

KU NICEI. PIERWSZE PRÓBY SYNODALNEJ REAKCJI NA ARIANIZM W IV WIEKU

Rosnące zagrożenie dla nauki Kościoła i jego wiernych ze strony herezji arianizmu spowodowało, że problem ten należało rozwiązać najpierw wewnątrz Kościoła aleksandryjskiego na poziomie decyzji kolegialnych. Kongres duchownych (gr. Συνέδριον) (szerzej patrz: Pietras 2025, 21–45), składający się z 46 kapłanów i 44 diakonów, wydał potępiający naukę Ariusza „Tomos”, jego zaś samego zasuspendował, wydalaając go z kapłańskiego stanu. Wszystko to jednak dokonało się pod jego nieobecność, co zostało przez Ariusza skrupulatnie wykorzystane w swojej obronie. W obszernej korespondencji do biskupów innych regionów przedstawił on siebie jako ofiarę niesprawiedliwych represji oraz wręcz prześladowań ze strony arcybiskupa Aleksandrii Aleksandra. Szczególnie ważna jest tutaj korespondencja adresowana do Euzebiusza biskupa Nikomedii. Ponadto udał się on do Palestyny i do Syrii w celu osobistego spotkania się ze sprzyjającymi mu biskupami, którym starał się przypodobać poprzez wypowiedane pochlebstwa pod adresem każdego z nich (Φειδᾶ 1994, 405). Po kolejnych próbach

dyskredytacji Aleksandra Aleksandryjskiego i zgromadzeniu sporego zaplecza zwolenników jego nauczania, wyłożył on swoją naukę w *Thalii*, co wymusiło na arcybiskupie Aleksandrze zwołanie około 320 roku Synodu z udziałem biskupów Egiptu, Libii i Pantapolii, który jednogłośnie potępił arianizm, samego zaś Ariusza obłożył ekskomuniką. Przeciwno tej decyzji było zaledwie dwóch hierarchów na około stu biskupów uczestniczących w synodzie (Χριστοφόρου 2018, 50–151).

O rezultatach prac synodu arcybiskup aleksandryjski Aleksander poinformował korespondencyjnie pozostałych biskupów dwoma encyklikami. Mowa tutaj raczej o dogłębnej i obszernej wykładni teologicznej, która wyrażała „zdrową” teologię aleksandryjską, neutralizując skrajne poglądy Ariusza odnośnie do relacji Syna i Logosu Bożego z Bogiem Ojcem. Tych starań jednak nie wystarczyło, aby definitywnie zwalczyć herezję arianąską, co rezonuje ze słów o. A. Schmemmana:

Pierwszą reakcją na arianizm była żywa wiara, która zadrżała wobec takiego skażenia świętości Kościoła. Ariusz został osądzony przez jego własnego biskupa, Aleksandra z Aleksandrii. Było to jednak osądzenie, a nie odpowiedź. W odpowiedzi Aleksander popadł w ślepy zaulek, nie znajdując odpowiednich słów. Ariusz zwrócił się o poparcie do swoich byłych przyjaciół ze szkoły znanego teologa antiocheńskiego Lucjana. Jako wykształceni teolodzy wielu z nich zajmowało katedry biskupie... (sic) Przyjaciele podtrzymali Ariusza nie tylko z przyczyn osobistych. W tych latach w Kościele rodziła się ‘inteligencja’ pragnąca ‘rozumowo’ wyjaśnić wiarę, zaczynająca krępować się brakami filozoficznego charakteru w nauce kościelnej. Herezja Ariusza wydawała im się ‘współczesnym’ wyjaśnieniem tej nauki, do przyjęcia przez szerokie kręgi wykształconych ludzi. W ten sposób lokalny spór z Aleksandrii ogarnął cały Wschód. (Schmemmann 2001, 98)

Kolejną próbą uporządkowania sytuacji kościelnej, którą zakłócała coraz bardziej szerząca się herezja arianizmu, było zwołanie Synodu w Antiochii w 325 roku pod przewodnictwem św. Hozjusza z Kordoby z pokaźnym frekwencyjnie udziałem w nim biskupów. I ten fakt arytmetyczności soborowych ojców zawsze odgrywał ważną rolę w świadomości Kościoła pierwszych trzech wieków, o czym wspominał przy rozstrzygnięciu kwestii *lapsi* św. Cyprian z Kartaginy (łac. *copiosus episcoporum numerus*; Φειδᾶ 1994, 419). Historyk Euzebiusz zaś w swej Historii Kościoła V, 24 również nawiązuje do ilości uczestniczących w soborze biskupów, pisząc: „jeślibym spisał ich imiona, byłoby ich mnóstwo” (gr. ὅν τὰ ὀνόματα εἰς γράφω, πολλὰ πλήθη εἰσίν).

Synod ten należy postrzegać jako niezwykle istotne preludium do I Soboru Powszechnego w Nicei. Punktem odniesienia dla decyzji tego synodu były dwie wspomniane encykliki teologiczne św. Aleksandra z Aleksandrii. Odrzucił on bowiem błędne nauczanie o zrodzeniu Syna przez Ojca „w czasie”, stwierdzając jednocześnie, że „nikt nie zna Ojca jak tylko Syn, ani Syna jak tylko Ojciec –

Syna, Który zawsze istniał, i nie było wcześniej tak, że nie istniał” (gr. οὐδεὶς γὰρ ἐπιγινώσκει τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱός, εἴτε τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ, τὸν ἀεί ὄντα καὶ οὐ πρότερον οὐκ ὄντα) i ogłosił obszerne Credo, które przyjęto praktycznie jednogłośnie za wyjątkiem trzech biskupów. Mimo, iż nie był to sobór powszechny, to jednak brak akceptacji dla jego postanowień dotyczących prawd wiary spowodował nałożenie na nich sankcji bezterminowego wyłączenia z łączności z Kościołem (gr. ἐκκλησιαστικὴ ἀκοινωνησία).

Zebranie biskupów w Antiochii ilustruje ówczesną synodalną świadomość Kościoła. Synody zwoływano zawsze w zależności do powagi sytuacji dotyczącej poszczególne społeczności lokalne, ale również wtedy, kiedy pojawiały się niepokojące przejawy nadinterpretacji nauki wiary. Najczęściej, jak w przypadku Ariusza, były one wynikiem zarówno wpływu filozoficznego podejścia do Objawienia Bożego, jak też próbą „uprawiania teologii” w oparciu o logiczne kryteria ludzkiego intelektu. Jeśli lokalny Kościół nie był w stanie w pojedynkę zapobiec rozprzestrzenianiu się błędnej nauki teologicznej, poszerzał swój format o kolejne obszary kościelne, włączając je tym samym we wspólne działanie w obronie wiary chrześcijańskiej i wspólną deklarację ortodoksyjnej nauki, czego przykładem są zarówno Synod w Aleksandrii (324), jak i Synod w Antiochii (325). Ich status wykraczał przecież poza sprawy bieżące, a decyzje w kwestiach dogmatycznych stawały się obligatoryjne dla wszystkich w celu zachowania jedności wiary w Kościele powszechnym. Powyższe potwierdza VI. Phidas, pisząc o sytuacji synodalności eklezjalnej w IV wieku: „Funkcjonowanie więc synodów lokalnych stanowiło oczywistą supremację lokalności w celu ukazania ‘zgodności wiary’ (gr. ἡ ὁμόνοια τῆς πίστεως) wszystkich rozproszonych po całym świecie kościołów” (419). To właśnie dlatego również ilość uczestniczących w takich synodach czy soborach biskupów była zawsze akcentowana i to nie dla podkreślenia frekwencji samej w sobie, lecz przede wszystkim w celu wykazania jedności w wierze aż tak wielu naraz zebranych hierarchów. Oprócz tego, trzeba było decyzje te następnie zakomunikować także biskupom pozostałych terytoriów kościelnych, nieraz bardzo odległych. Nieznajomość tych postanowień miała wpływ na rozumienie czystości prawd wiary. Ówczesne możliwości korespondencyjne, akomodacyjne i lokomocyjne nie rysowały perspektywy zapraszania na sobory czy synody lokalne wszystkich biskupów. Późniejsza historia soborowych spotkań pokazała, że szczególnie sędziwi wiekowo hierarchowie nie wytrzymywali trudu wielotygodniowych czy nawet wielomiesięcznych podróży, umierając w drodze czy to jadąc na sobór, czy też z niego powracając. Zdarzało się również, że podczas absencji uczestniczącego na odległym terytorialnie soborze biskupa danej diecezji, dokonywano na jego miejsce wyboru innego hierarchy, często z powodu różnych napięć w lokalnej społeczności eklezjalnej, którym trzeba było stawić niezwłocznie czoła na poziomie najwyższej administracji kościelnej.

Zwołanie Soboru powszechnego wydawało się więc przedsięwzięciem trudnym pod względem zarówno chronologicznym, jak i logistycznym (Pietras 2025, 153–83). Ta obiektywna przeszkoda powodowała, że obwieszczenie postanowień synodów lokalnych, węższego czy też szerszego formatu, musiało się dokonywać w miarę możliwości jak najobszerniej i jak najszybciej. Adresatami tych komunikatów byli biskupi poszczególnych Kościołów lokalnych, których Euzebiusz Historyk nazywa „wszelkie na świecie bractwo” (gr. *πάση τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι*).

Dlaczego więc doszło do zwołania I Soboru Powszechnego, skoro zarówno Synody w Aleksandrii, jak i Antiochii ogłosiły ortodoksyjne wyznanie wiary? Wszystko wskazuje na to, że św. Hozjusz z Kordoby nie zdołał uspokoić sytuacji w Aleksandrii, która z każdym dniem stawała się coraz bardziej niepokojąca i zagrażająca nie tylko Kościołowi, ale również całemu imperium. Hermiasz Sozomem opisuje ten powód w swojej Historii Kościoła i mówi: „Ponieważ jednak sprawa przybrała obrót – wbrew wszelkim nadziejom – niekorzystny i spór okazał się silniejszy aniżeli wszelkie próby pojednania, ten zaś, którego wysłano z zadaniem, by swym rozstrzygającym głosem zaprowadził pokój, powrócił z niczym, przeto zwołał cesarz sobór do Nicei w Bytanii i napisał do wszystkich, gdziekolwiek by byli, zwierzchników Kościołów, by w dniu umówionym stawili się na miejscu” (I, 17). Nicea wydawała się najlepszym miejscem na taki sobór przede wszystkim ze względu na swoje usytuowanie geograficzne, a także warunki atmosferyczne. Zarówno biskupi Wschodu na czele z Aleksandrią, jak i Zachodu mieli podobne możliwości dotarcia na miejsce obrad, a ponadto Nicea dawała możliwość cesarzowi bezpośredniego uczestniczenia w soborze i obserwowania jego prac. Cesarz zabezpieczył również licznie przybyłym uczestnikom soboru godny pobyt, wyżywienie i zakwaterowanie. Dotyczyło to również osób im towarzyszących (zob. Φειδᾶ 1994, 423).

Należy też pamiętać, że ingerencja cesarza w sprawy kościelne i to w trosce o jego dobro była dla większości biskupów i ich wiernych czymś zupełnie nowym z uwagi na sztafetę okrutnych prześladowań chrześcijan ze strony jego poprzedników na tronie cesarskim. Mówi o tym o. A. Schmemman: „Trzeba sobie wyobrazić, coź znaczyło dla Kościoła po trzech wiekach prześladowań nawrócenie samego imperatora, aby zrozumieć, dlaczego dwór Konstantyna stał się od razu atrakcyjny nie tylko dla oportunistów i karierowiczów, ale także dla tych, którzy uskrzydleni zwycięstwem Chrystusa marzyli o rozprzestrzenianiu tego zwycięstwa na cały świat. Imperator i cesarstwo stali się opatrznociowymi narzędziami Królestwa Chrystusa! [...]. Wokół Konstantyna od razu utworzył się krąg chrześcijańskich doradców, rodzaj nieoficjalnego „sztabu”, w którym znaczące miejsce zajął bardzo wcześniej – od pojawienia się Konstantyna na Wschodzie – Euzebiusz z Nikomedii, pierwszy z bolesnej serii nadwornych biskupów. Sam Konstantyn nie mógł, oczywiście, orientować się w istocie sporu teologicz-

nego. Był jednak wstrząśnięty nowym zamieszanym w Kościele. Były to lata jego tryumfu” (Schmemmann 2001, 98).

Poza naturalną dla ówczesnej epoki świadomością synodalności lokalnej w życiu ówczesnego Kościoła, w jego kodzie genetycznym nadal pozostawała jednak pamięć o znaczeniu Soboru Apostolskiego (49 r.), o którym wspominają Dzieje Apostolskie, kiedy to „zgromadzili się apostołowie i starsi, aby rozpatrzyć tę sprawę” (15,6). Mówiąc o znaczeniu soborowości w Kościele, nie można w żaden sposób pominąć tego fundamentalnego paradygmatu ukazującego metodologię rozstrzygania sporów kościelnych, i to właśnie tych o znaczeniu soteriologicznym. Powód zwołania Soboru Apostolskiego wynikał bezpośrednio z wątpliwości wiernych co do możliwości ich zbawienia, bo przecież: „niektórzy z tych, co przyszli z Judei, nauczali braci: Jeśli nie dacie się obrzezać zgodnie ze zwyczajem Mojżeszowym, to nie możecie być zbawieni” (Dz 15,1). Tutaj po raz kolejny uświadamiamy sobie fakt, iż dla chrześcijan pierwszych wieków kwestia zbawienia była nadrzędną w ich życiu. Nic bardziej nie martwiło ówczesną społeczność kościelną, jak właśnie ta świadomość, że dzięki ortodoksyjnej wierze, podąża ona prawidłową ścieżką do wieczności. Cypryjski biskup Karpazji Christoforos dodaje: „Pierwszą rzeczą, którą dostrzegamy jest to, że powód zwołania Soboru Apostołów miał bezpośredni związek ze zbawieniem chrześcijan. Kiedy zagrożone jest zbawienie wiernych od strony błędnych nauk, wówczas Kościół zbiera się, aby wyrazić swoją naukę w sposób autentyczny (prawdziwy), aby w oparciu o ten fundament jego członkowie byli prowadzeni w bezpieczeństwie do zbawienia” (Χριστοφόρου 2018, 78).

Fakt, że dla zapobiegania tym sporom „apostołowie zeszli się wraz ze starszymi, wskazuje na pewien eklezjalny truizm soborowy, a mianowicie, że w Kościele nikt personalnie nie decyduje sam z siebie w sprawach wiary i prawdy ewangelicznej. Wyraża je zawsze *pleroma* Kościoła jako Ciało Chrystusa. Każdy kryzys nauki wiary napotykał na kogoś takiego, jak św. Atanazy Wielki w przypadku I Soboru Powszechnego, który przyjął oświecenie i uświęcenie od Boga, aby wyrazić doświadczenie Kościoła, będące od zawsze ortodoksyjną nauką wszystkich jego członków. Ważna była również zgodność głoszonego doświadczenia Kościoła z doświadczeniem życia tego, kto je głosił. Taki duch przyświecał także Soborowi Apostolskiemu, gdzie oparta na mistycznym doświadczeniu świadomość Piotra stanowiła ogólny duch całego zgromadzenia, niebędącego jednak zgromadzeniem ludzkim. Św. Jan Chryzostom, koncentrując się na apostolskim Soborze, stwierdza, że nie było w nim „nic ludzkiego” (gr. ἄρα οὐδὲν ἀνθρώπινον). Świadczy o tym opis zachowany w Dziejach Apostolskich: „Po długich sporach Piotr powstawszy, rzekł do nich: – Mężowie bracia, wy wiecie, że już dawno temu przez usta moje Bóg dokonał wśród nas wyboru, by poganie słuchali słowa Ewangelii i uwierzyli. I Bóg, który zna serca, poświadczył to, dając im Ducha Świętego, jak i nam. I nie uczynił żadnej różnicy między nami

a nimi, wiary oczyściwszy ich serca. Teraz więc czemuż kusicie Boga, nakładając na kark uczniów jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my nie mogliśmy unieść? Ale przez łaskę Pana Jezusa [Chrystusa] wierzymy, że zostaniemy zbawieni tak samo, jak i oni” (15,7–11).

Greckie „Ἐδοξε τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν”, tłumaczone jako „dając im Ducha Świętego, jak i nam” stanowi niepodważalne kryterium nie tylko dla Soboru Apostolskiego, lecz też każdego kolejnego Soboru powszechnego. Pozostałe wymogi soborowości stanowią naturalną konsekwencję powyższej prawdy, a są nimi (81):

a) jedynym celem zwołania Soboru jest potrzeba przedstawienia lub obrony ortodoksyjnej nauki, która w Kościele nosi miano prawdy ewangelicznej i w granicach której muszą zachować się również sami wierni. Kościół miał zawsze świadomość, że poza tymi niewidzialnymi, ale jasno określonymi granicami eklezjalnej empirii liturgicznej, człowiek jest pozbawiony możliwości zbawienia;

b) nie każdy może pretendować do bycia wyrazicielem prawidłowej nauki Kościoła. Zazwyczaj była ona objawiana tym świętym, którzy otrzymywali od Boga szczególnie charyzmat wskazania błędów w teologii. Niezwykle istotna jest tutaj pełna harmonia teorii i *praksis* w ich życiu. O zbawieniu, dzięki prawdziwej nauce, mogli bowiem mówić tylko ci, którzy kroczyli drogą soteriologicznej doskonałości.

Wypada przy tej okazji przytoczyć parafrazę słów wypowiedzianych przez św. Grzegorza Teologa na temat „prymatu” w Kościele w odniesieniu do św. Atanazego Wielkiego. Oto, co opowiadał o Atanazy: „I oto dał Bóg, że po tylu prześladowaniach i cierpieniach, teologia Atanazego stawała się pomału wspólną wiarą w całym Kościele... Około 320 roku Atanazy, młody wówczas diakon, pomógł w zwalczeniu Ariusza i jego herezji. Jego wielkość jednak objawiła się dla wszystkich w Nicei, na naszym soborze ekumenicznym w 325 roku (*Деяния Вселенских Соборовъ* 2008, 7–90). W głowie się to nie mieści... to przecież był jeszcze tylko diakon, ale to właśnie on poprowadził biskupów ku prawdzie. To on stał się narzędziem świętego Ducha. Poprzez niego pokazał On, jaka jest prawda. Wszyscy wówczas się przekonali, że Bóg wysłał diakona Atanazego, aby zburzył arianizm. Stał się zatem kolumną i fundamentem Kościoła. Wszyscy więc od tej chwili powinniśmy zważać na to, czego naucza i co czyni Atanazy. Ten kto za nim podążał, był prawosławnym (gr. ὀρθόδοξος), ten kto go odrzucał, był heretykiem (gr. κακόδοξος) [...]. Tego, kogo Bóg oświeca bardziej, za tym powinniśmy podążać. Ten, kto zмага się bardziej, ten kto więcej znosi z powodu prawdy i Kościoła, ten posiada prymat... Jakie znaczenie ma to, czy miejsce jest Aleksandrią, Cezarią, Rzymem czy Jerozolimą? Duch działa tam, gdzie chce. Bóg sam decyduje o tym, gdzie, kiedy i kogo oświeci szczególnie, abyśmy podążali za tym jako liczni wierni. Za każdym razem to Bóg decyduje, kto będzie posiadał prymat prawdy” (*Παπαδοπούλου* 1994, 170–71; *Γρηγορίου Θεολόγου* 1980);

c) święci, natchnieni do obrony wiary, nie prezentują ani nie formułują własnej nauki. Nie dokonują również własnej interpretacji nauki Kościoła. Wyjaśniają za to i wykładają empiryczne nauczanie Kościoła, które możliwie jest do przeżycia jedynie w granicach doświadczenia eklezjalno-dogmatyczno-liturgicznego.

ZAKOŃCZENIE

Sobór Nicejski, zwołany w 325 roku, pozostaje jednym z najważniejszych wydarzeń w historii chrześcijaństwa, które ukształtowało fundamenty teologiczne Kościoła. Jego decyzje, zwłaszcza dotyczące Symbolu Wiary oraz definicji współlistotności Syna z Ojcem, stały się trwałym punktem odniesienia dla ortodoksyjnych dogmatów.

Rola św. Atanazego Wielkiego jako młodego diakona, który odważnie przeciwstawił się arianizmowi, pokazuje, jak wielkie znaczenie ma osobiste świadectwo wiary w obliczu zagrożeń czystości wiary. Dziedzictwo Soboru Nicejskiego przypomina o konieczności zachowania jedności Kościoła i wierności objawionej prawdzie.

ARIANIZM JAKO BEZPOŚREDNIA PRZYCZYNA ZWOŁANIA I SOBORU POWSZECHNEGO W NICEI (325) W UJĘCIU ŚW. ATANAZEGO WIELKIEGO

Abstrakt

Artykuł analizuje teologiczne, historyczne i eklezjalne znaczenie I Soboru Nicejskiego (325 r.) w kontekście 1700. rocznicy jego zwołania. Autor szczegółowo omawia herezję arianizmu, która negowała boskość Chrystusa i Jego współlistotność z Ojcem, stanowiąc poważne zagrożenie dla soteriologii chrześcijańskiej. Tekst podkreśla kluczową rolę św. Atanazego Wielkiego, który mimo młodego wieku i diakońskiego statusu, stał się głównym obrońcą ortodoksyjnej nauki o Trójcy Świętej. Przedstawiono również genezę soborowości w Kościele, nawiązując do Soboru Apostolskiego jako pierwowzoru kolegialnego rozwiązywania sporów dogmatycznych. Autor ukazuje IV wiek jako paradoksalny okres zarówno rozkwitu myśli patrystycznej, jak i intensywnych sporów teologicznych, podkreślając, że prawdziwa teologia służyła nie akademickim spekulacjom, lecz zbawieniu wiernych.

Słowa kluczowe: I Sobór Nicejski, arianizm, św. Atanazy Wielki, soborowość, współlistotność, teologia trynitarna.

ARIANISM AS THE IMMEDIATE CAUSE FOR THE CONVOCA-
TION OF THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL OF NICAËA (325)
ACCORDING TO ST. ATHANASIUS THE GREAT

Abstract

The article analyzes the theological, historical, and ecclesial significance of the First Council of Nicaea (325 CE) in the context of its 1700th anniversary. The author discusses in detail the heresy of Arianism, which denied Christ's divinity and His consubstantiality with the Father, posing a serious threat to Christian soteriology. The text emphasizes the crucial role of St. Athanasius the Great who, despite his youth and diaconal status, became the main defender of the orthodox doctrine of the Holy Trinity. The genesis of synodality in the Church is also presented, referring to the Apostolic Council as the prototype for collegial resolution of dogmatic disputes. The author portrays the 4th century as a paradoxical period of both the flourishing of patristic thought and intense theological controversies, emphasizing that true theology served not academic speculation but the salvation of the faithful.

Key words: First Council of Nicaea, Arianism, St. Athanasius the Great, synodality, consubstantiality, Trinitarian theology.

DER ARIANISMUS ALS UNMITTELBARER GRUND FÜR DIE EINBERUFUNG
DES ERSTEN KONZILS VON NICÄA (325)
AUS DER SICHT DES HL. ATHANASIUS DES GROSSEN

Abstrakt

Der Artikel analysiert die theologische, historische und ekklesiale Bedeutung des Ersten Konzils von Nicäa (325) im Kontext des 1700. Jahrestags seiner Einberufung. Der Autor diskutiert ausführlich die Häresie des Arianismus, die die Göttlichkeit Christi und seine Wesensgleichheit mit dem Vater leugnete und eine ernsthafte Bedrohung für die christliche Soteriologie darstellte. Der Text betont die Schlüsselrolle des hl. Athanasius des Großen, der trotz seines jungen Alters und seines Diakonenstatus zum Hauptverteidiger der orthodoxen Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit wurde. Es wird auch die Entstehung der Konziliarität in der Kirche dargestellt, mit Bezug auf das Apostelkonzil als Urform der kollegialen Lösung dogmatischer Streitigkeiten. Der Autor zeigt das 4. Jahrhundert als paradoxe Periode sowohl der Blüte des patristischen Denkens als auch intensiver theologischer Auseinandersetzungen und betont, dass die wahre Theologie nicht akademischen Spekulationen, sondern dem Heil der Gläubigen dient.

Schlüsselwörter: Erstes Konzil von Nicäa, Arianismus, hl. Athanasius der Große, Konziliarität, Wesensgleichheit, trinitarische Theologie.

BIBLIOGRAFIA

- Athanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi* (Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας). 1857. “Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ἑώρακυῖα τὴν πανουργίαν τῶν περὶ Εὐσέβιον, ἐξέθετο πρεπόντως καὶ εὐσεβῶς κατὰ τῆς Ἀρειανῆς αἰρέσεως τὰ ὀρισθέντα.” In *Patrologiae cursus completus, series graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 25:415–76. Paris: Migne. Polish translation: Atanazy Wielki. 2011. *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego, O synodach w Rimini i Seleucji. Źródła Myśli Teologicznej*. Kraków: WAM.
- Athanasius Alexandrinus, *Orationes adversus Arianos* (Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας). 1857. “Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος πρῶτος – τρίτος.” In *Patrologiae cursus completus, series graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 26:11–145. Paris: Migne. Polish translation: Atanazy Wielki. 2013. *Mowy przeciw Arianom I–III. Źródła Myśli Teologicznej*. Kraków: WAM.
- Łoski, Włodzimierz. 1989. *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*. Translated by Maria Szczaniecka. Warszawa: PAX.
- Łoski, Włodzimierz. 2000. *Teologia dogmatyczna*. Translated by Henryk Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.
- Pietras, Henryk. 2025. *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty, komentarze*. Kraków: WAM.
- Schmemmann, Aleksander. 2001. *Droga prawosławia w historii*. Translated by Henryk Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.
- Szewczyk, Przemysław Marek. 2010. *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*. Kraków: WAM.
- Γρηγορίου Θεολόγου. 1980. “Λόγος εἰς τὸν Μέγαν Ἀθανάσιον.” In *Ἔργα*, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς: Θεσσαλονίκη, 40–95.
- Μουτσούλα, Ἡλία. 1994. *Ἡ ἀρειανικὴ ἐρίς καὶ ὁ Μέγας Ἀθανάσιος*. Ἀθήναι.
- Παπαδοπούλου, Στυλιανού. 1990. *Πατρολογία Β΄*. Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος: Αθήνα.
- Παπαδοπούλου, Στυλιανού. 1994. *Ὁ πληγωμένος ἀετός (Γρηγόριος ὁ Θεολόγος)*. Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος: Αθήνα.
- Φειδᾶς, Βλασίος. 1994. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α΄*. Ἀθήναι.
- Χριστοφόρου, Ἐπισκόπου Καρπασίας. 2018. *Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι. Ἱστορία – Θεολογία – Πράξη*. Ἱερὰ Μονὴ Τροοδιτίσης.
- Деяния Вселенских Соборовъ. 2008. Vol. 1–2. Санкт-Петербургъ.

Jerzy Pańkowski – duchowny prawosławny, arcybiskup wrocławski i szczeciński, prawosławny ordynariusz wojskowy, profesor teologii, od 2020 roku rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (ChAT). Od 2003 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie. Specjalizuje się w liturgice, teologii pasterskiej, homiletyce, duchowości prawosławnej i teologii fundamentalnej. W latach 2012-2020 był prorektorem ChAT. W latach 2015–2019 członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, w 2024 wybrany na członka Prezydium KNT PAN. Opublikował m.in. artykuły: „*Współczesna*” antropologia chrześcijańska (2012), *Duchowość w prawosławiu* (2012), *Metanoias epangelma. Wybrane aspekty monastycyzmu wschodniego* (2013), *Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce* (2015), *Czym jest sobór (Sobór Wszechprawosławny) dla Kościoła? Perspektywa prawosławna* (2016), *Kościół Prawosławny a ekumenizm* (2017), *Prawosławie wobec reformacji Lutra* (2018), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru na Krecie w 55 rocznicę „Dekretu o Ekumenizmie. Unitatis redintegratio”* (2020), *Jedność Kościoła w świetle Modlitwy Arcykapłańskiej Chrystusa* (2023) oraz książki *W poszukiwaniu zbawienia. Bogactwo i piękno życia duchowego w ascetyczno-teologicznej myśli św. Ignacego Branczaninowa* (2006), *Teologia kerygmatu* (2012), *Nie zaniedbuj w sobie daru łaski... Rozważania o kapłaństwie* (2016), *Śmierć, pogrzeb i modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym* (2018), *Misterium metanoi i spowiedzi* (2020).

Adres do korespondencji: j.pankowski@chat.edu.pl; bpgeorgios@gmail.com.