

Eunomiusz
i jego adwersarze
tom I

Traktacik anomejczyka
Aecjusza

Eunomiusz
Dzieła

Bazyli Wielki
Przeciw Eunomiuszowi

Aecjusz

Traktacik

tłumaczenie

Marta Przyszychowska

Eunomiusz

Dzieła

tłumaczenie

Stanisław Kalinkowski

Bazyli Wielki

Przeciw Eunomiuszowi

tłumaczenie

Karolina Kochańczyk-Bonińska

Seria wydawnicza: Fundamenta, tom 2

Rada naukowa serii:

dr hab. Marta Przyszychowska (przewodnicząca)

ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień

dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska (redaktor prowadząca)

Tłumaczenie sfinansowano z grantu Narodowego Centrum Nauki, program Opus 11, nr grantu 2013/11/B/HS1/04140, kierownik projektu ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień, tytuł projektu: Niepoznawalność Boga jako element polemiki antyariańskiej –problematyka ontologiczna i epistemologiczna.

Wydanie monografii dofinansowano z programu „Doskonała nauka” Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Recenzja:

ks. prof. dr hab. Leon Nieścior

o. prof. dr hab. Jacek Salij

Redakcja naukowa:

dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska

dr hab. Marta Przyszychowska

ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień

Redakcja i korekta językowa: Agnieszka Caba

Indeks biblijny: dr Małgorzata Jesiotr

Skład i łamanie: Konrad Jajecznyk, Manuscript

© Copyright by Stanisław Kalinkowski, Warszawa 2021

© Copyright by Karolina Kochańczyk-Bonińska, Warszawa 2021

© Copyright by Marta Przyszychowska, Warszawa 2021

© Copyright by Tomasz Stępień, Warszawa 2021

© Copyright by Instytut Nauki o Polityce, Warszawa 2021

Niektóre prawa zastrzeżone. Niniejsza publikacja została udostępniona na licencji Creative Commons: Uznanie autorstwa — Użycie niekomercyjne — Bez utworów zależnych 4.0 Polska (CC BY NC ND); szczegóły licencji <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Wydawca: Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce

ISBN: 978-83-963786-1-3

Spis treści

Przedmowa (Karolina Kochańczyk-Bonińska)	7
Słowniczek	11
Wykaz skrótów	13
HISTORIA SPORU EUNOMIAŃSKIEGO (Marta Przyszychowska)	15
1. Kontrowersja anomejska/eunomiańska	15
2. Źródła	19
3. Aecjusz	21
4. Eunomiusz	26
5. <i>Apologia (Liber apologeticus)</i> Eunomiusza	29
6. <i>Przeciw Eunomiuszowi</i> Bazylego	39
7. <i>Apologia apologii</i> Eunomiusza	41
8. <i>Przeciwko Eunomiuszowi</i> Grzegorza z Nyssy	42
9. Sobór Konstantynopolitański I (381) i dekrety Teodozjusza	43
Bibliografia	47
Traktacik anomejczyka Aecjusza	51
(tłumaczenie i opracowanie Marta Przyszychowska)	

EUNOMIUSZ, DZIEŁA	59
Eunomiusz i jego dzieła (Tomasz Stępień)	61
1. Twórczość literacka Eunomiusza	61
2. <i>Apologia</i>	62
3. <i>Wykład wiary</i>	71
Bibliografia	73
Teksty źródłowe	77
(tłumaczenie i opracowanie Stanisław Kalinkowski)	
<i>Apologia</i>	77
<i>Wyznanie wiary</i>	101
Fragmety	107
Fragment I	107
Fragment II	108
Fragment III	108
Fragment IV	109
BAZYLI WIELKI, PRZECIW EUNOMIUSZOWI	111
(tłumaczenie i opracowanie Karolina Kochańczyk-Bonińska)	
Wprowadzenie (Karolina Kochańczyk-Bonińska)	113
1. Kontekst powstania <i>Adversus Eunomium</i>	113
2. Struktura dzieła, wydania i tłumaczenia	115
3. Główne tematy <i>Adversus Eunomium</i>	121
Bibliografia	129
<i>Przeciw Eunomiuszowi</i>	147
Księga pierwsza	149
Księga druga	197
Księga trzecia	251
Indeks biblijny	263

Przedmowa

Trzytomowe tłumaczenie dzieł Aecjusza, Eunomiusza, Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy zostało pomyślane jako jedna całość, w którą włączyło się kilka osób – tłumaczy i badaczy kontrowersji eunomiańskiej: Stanisław Kalinkowski, Marta Przyszychowska, ks. Tomasz Stępień i Karolina Kochańczyk-Bonińska. Prace translatorskie, prócz tłumaczenia Aecjusza, były realizowane w ramach grantu *Niepoznawalność Boga jako element polemiki antyariańskiej – problematyka ontologiczna i epistemologiczna* finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (program Opus 11, nr grantu 2013/11/B/HS1/04140). Projekt, którego kierownikiem był ks. Tomasz Stępień, zaowocował między innymi opracowaniem *Unknown God, Known in His Activities Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*¹. Natomiast wydanie niniejszej monografii zostało dofinansowane przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w ramach programu Doskonała Nauka. W ten sposób polski czytelnik zyskuje w jednym miejscu dostęp do źródeł kluczowych dla sporu Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy z Eunomiuszem. Projekt

¹ T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*, Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa–Wien: Peter Lang 2018.

wspólnego przygotowania i wydanie tak istotnych i związanych ze sobą dzieł ze względu na ich trudność oraz długość *Przeciwko Eunomiuszowi* Grzegorza z Nyssy był prawdziwym wyzwaniem.

Choć polemika z poglądami Eunomiusza stanowiła istotny element kształtowania się teologii chrześcijańskiej, to wciąż brak w języku polskim opracowań na ten temat, zwłaszcza tych dotyczących zagadnień epistemologicznych. Skutkiem tego jest brak wypracowanej terminologii, która precyzyjnie i trafnie oddawałaby po polsku istotę sporu. W konsekwencji konieczne było wypracowanie nowych terminów, takich jak na przykład „upojęciowienie”, a innym nadanie wąskiego znaczenia technicznego. Staraliśmy się, aby we wszystkich dziełach tłumaczenie kluczowych w debacie słów było spójne, a pomocą dla czytelników ma być umieszczony we wstępach do kolejnych dzieł słowniczek. Założenia naszego nie udało się zrealizować w pełni. Po pierwsze dlatego, że w niektórych przypadkach poszczególni autorzy rozumieją ten sam termin nieco inaczej. Nie jest to nic zaskakującego w realiach żywej debaty mającej istotny wpływ nie tylko na doprecyzowanie dogmatów, ale i na wykształcenie odpowiedniego języka. Po drugie dlatego, że sami autorzy nie zawsze używają określonych pojęć konsekwentnie i trzeba zdać się na kontekst, a także poddać regułom języka polskiego. Lektura słowniczka pozwoli czytelnikowi stwierdzić, że także w zakresie tłumaczenia utrwalonych już w tradycji teologicznej terminów zaszły pewne zmiany. Wprowadziliśmy je dzięki Marcie Przyszycowskiej, która przekonała nas, że aby nie utracić niuansów debaty trynitarnej, należy termin $\delta\mu\sigma\acute{o}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ tłumaczyć tak, żeby jego związek ze słowem „substancja” ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) nadal był jasny dla czytelnika polskiego tłumaczenia. Stąd utrwalony w polskim języku termin „współistotny” konsekwentnie zastąpiliśmy słowem, które brzmi dla nas być może obco, ale w kontekście toczącej się debaty pasuje znacznie lepiej, a mianowicie „współsubstancjalny”. Podobny zabieg powrotu do pierwotnego, źródłowego znaczenia zaproponowała Marta Przyszycowska w przypadku terminu $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$, który zwyczajowo tłumaczymy jako „Jednorodzony”, natomiast określenie „Jedyny Syn” lepiej sprawdza się w prezentowanej przez autorów argumentacji i jaśniej oddaje jej sens. O kontekście

wykorzystania tego terminu wzmiankuje zresztą sam Bazyli. „Ponieważ w powszechnym użyciu *μονογενής* nie oznacza tego, który pochodzi tylko od jednego, ale tego, który jako jedyny jest zrodzony”². A o pułapkach, które przez ten termin, a raczej jego określoną interpretację, próbuje zastawić Eunomiusz, pisze tak:

„Dlatego – mówi – Jedyny Syn z jednego »został zrodzony i stworzony mocą Niezrodzonego i stał się doskonałym pomocnikiem (sługą)«. Skoro więc jest nazywany »Jednorodzonym« (*Μονογενής*) nie dlatego, że jest jedynym zrodzonym, ale dlatego, że pochodzi z jednego, i jeśli według ciebie stworzenie jest tym samym, co zrodzenie, dlaczemu nie nazwałeś go także »jednostworzonym« (*μονόκτιστον*), ty, który z łatwością wszystko wyjaśniasz i przedstawiasz? Jednak, jak się wydaje, żaden człowiek, zgodnie z waszym nauczaniem, nie jest jednorodzony, ponieważ wszyscy zrodzili się ze stosunku seksualnego. Nawet Sara nie była matką jednorodzonego dziecka, ponieważ poczęła je nie sama, ale razem z Abrahamem³. Jeśli zwyciężyłaby twoja [nauka], cały świat musiałby ponownie uczyć się, że to określenie nie oznacza braku rodzeństwa, ale brak dwojga rodziców”⁴.

Przy czym zastrzec należy, że zdarzają się sytuacje, gdy w tekście po terminie *μονογενής* występuje słowo „Syn”. W takich przypadkach również pozostawiono termin „Jedyny Syn”. Poza terminami zawartymi w słowniczku w samym tekście znajdują się też odniesienia do niektórych słów greckich, gdy ich użycie lub kontekst są znaczące lub tłumaczenie oryginalne.

Istotnym terminem w debacie epistemologiczej, który wydaje się wręcz sercem tego sporu, jest *ἐπίνοια*. Jego użycie u obu autorów jest

² Bazyli, *Przeciw Eunomiuszowi* II 21, SC 305, 84, tł. K. Kochańczyk-Bonińska, 225.

³ Rdz 21, 2.

⁴ Bazyli, *Przeciw Eunomiuszowi* II 21, SC 305, 86, tł. K. Kochańczyk-Bonińska, 226–227.

na tyle specyficzne, że nie pomoże ogólna literatura przedmiotu⁵ i warto skorzystać z bardziej szczegółowej analizy⁶, jednak zagraniczne publikacje nie dostarczą nam rozwiązania podstawowego problemu, jakim jest wybór polskiego terminu. Zdecydowaliśmy się oddawać *ἐπίνοια* jako „pojęcie, ujęcie/ujmowanie pojęciowe”, a zwroty pochodne, jak *κατ' ἐπίνοιαν*, *ἐν ἐπίνοιαν*, jako „przy pomocy pojęć, pojęciowo, przez upojęciowanie”. Przy tłumaczeniu Bazylego zastosowałam termin „upojęciowanie” z powodu braku w języku polskim adekwatnych terminów. Upojęciowanie, choć w pierwszym momencie może brzmieć obco czy dziwnie, wiernie oddaje sens, a przy tym zachowuje związek z terminem *ἐπίνοια* (pojęcie), który tracimy, gdy użyjemy stosowanego w języku angielskim i francuskim, funkcjonującego jednak w języku polskim w innym znaczeniu, terminu „konceptualizacja”. Termin „upojęciowanie” został utworzony przez analogię do takich wyrazów, jak „ucieleśnienie” czy „uduchowienie”. Upojęciowanie rozumieć należy jako proces intelektualny, który umożliwia pewną znajomość rzeczy bez zrozumienia jej substancji. „Upojęciowanie” jest terminem wieloznacznym, odnoszącym się równocześnie do czynności rozważania jakiejś rzeczy i efektu końcowego tego namysłu⁷. Ten efekt końcowy jest tożsamy z terminem „pojęcie” i o nim najczęściej jest mowa w *Przeciw Eunomiuszowi*. Zestawienie najważniejszych przyjętych terminów polskich znajduje się w poniższym słowniczku.

Karolina Kochańczyk-Bonińska

⁵ A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares historicos de distincion κατ'ἐπίνοιαν*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1955.

⁶ Ch. Terezis, S. P. Panagopoulos, *The Theological Controversy Between Eunomius and Basil the Great: A Philosophical Approach*, *Perichoresis* 11/1 (2013), 3–28; A. Radde-Gallwitz, *Epinoia and Initial Concepts Re-assessing Gregory of Nyssa's Defense of Basil*, *Studia Patristica* 47 (2010), 21–26.

⁷ M. DelCogliano, *Basil of Ceasarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Leiden–Boston: Brill 2010, 164.

Słowniczek

ἡ ἀγεννησία – nierodzoność

τὸ ἄκτιστον – niestworzoność

ἡ ἐνέργεια – działanie

τὸ γέννημα – zrodzony, potomek

ἡ δύναμις – moc

τὸ εἶναι – istota

ἡ ἔννοια – wyobrażenie; αἱ κοιναὶ ἔννοιαι – wspólne pojęcia

ἡ ἐπίνοια – pojęcie, ujęcie/ujmowanie pojęciowe; κατ' ἐπίνοιαν, ἐν ἐπί-

νοίαν – przy pomocy pojęć, pojęciowo, przez upojęciowienie

ἡ ιδιότης – cecha

τὸ ἰδίωμα – własność, cecha charakterystyczna

τὸ κοινόν – wspólność

ὁ λόγος τοῦ εἶναι – zasada istnienia

μονογενής – Jedyne Syn

τὸ νόημα – ujęcie

ὁ νοῦς – intelekt

ὁμοούσιος – współsubstancjalny

τὸ ὄνομα – nazwa, imię

ἡ οὐσία – substancja

τὸ ποίημα – stworzenie

ἡ πρόληψις – rojście; αἱ κοιναὶ προλήψεις – wspólne rojęcia

ἡ προσηγορία – nazwa

τὸ πρόσωπον – osoba

ἡ στέρησις – negacja; κατὰ στέρησιν – negatywnie

ἡ τάξις – porządek

ἡ τέχνη – sztuka, sztuczka, podstęp

τὸ ὑποκείμενον – podmiot, podstawa, zasada

ἡ ὑπόστασις – hipostaza, istnienie

Wykaz skrótów

- GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller (der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig: J. C. Hinrichs 1897–1949. Berlin: Akademie-Verlag 1953–.
- GNO – Gregorii Nysseni Opera, Leiden: Brill 1958–.
- PG – Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca, ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1886.
- PL – Patrologiae Cursus Completus: Series Latina, ed. J.-P. Migne, Paris 1844 –1865.
- SC – Sources Chrétiennes, Paris: Cerf 1941–.
- SCL – Synody i Kolekcje Praw, w: Źródła Myśli Teologicznej, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006–.
- ŻMT – Źródła Myśli Teologicznej, Kraków: Wydawnictwo WAM 1996–.

Historia sporu eunomiańskiego

1. Kontrowersja anomejska/eunomiańska

Koncepcja Boga, której autorami byli Aecjusz i Eunomiusz, przez wielu uczonych była i często nadal jest uznawana za etap arianizmu. John N. D. Kelly i Manlio Simonetti nazywają ją radykalnym arianizmem¹, Henri-Irénéé Marrou i Thomas Kopecek neoarianizmem², Bernard Sesboüé drugim pokoleniem ariańskim³, Charles Pietri subordynacjonizmem podobnym do Ariusza⁴. W obszernym opracowaniu Henryka

¹ J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988, 189; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Augustianum 1975, 253.

² J. Daniélou, H.-I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1984, 204 (wydanie francuskie ukazało się w roku 1963); T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation 1979.

³ B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bógzbowienia*, tł. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999, 226.

⁴ *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 2: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, red. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris: Desclée 1995, 313.

Pietrasa⁵ temat ten nie pojawia się w ogóle, najwidoczniej autor uznał, że doktryna ta niczym się nie różni od arianizmu. Trudno jednak powiedzieć, że doktryna Aecjusza i Eunomiusza była w sensie ścisłym etapem arianizmu⁶. Już przez siebie współczesnych jej zwolennicy byli uznawani za osobną grupę i nazywani anomejczykami (od *ἀνόμοιος* – „niepodobny”, uważali bowiem, że Syn jest innej substancji niż Ojciec) lub eunomianami. Co więcej, przez samych arian uważani byli za hereetyków⁷. Hanson sądzi, że obie te nazwy (anomejczycy i eunomianie) są nieadekwatne, ponieważ sami zwolennicy Aecjusza, a potem Eunomiusza, uznawali określenie „anomejczycy” za obraźliwe, a ich naukę zapoczątkował Aecjusz, nie Eunomiusz⁸. Jednak, jak za chwilę pokażę, nazwy te dobrze oddają charakter omawianej grupy.

Prawdą jest, że ani Aecjusz, ani Eunomiusz w zachowanych pismach nie używali terminu *ἀνόμοιος* na opisanie relacji Syna i Ojca, niemniej stosowali synonimy, które wyrażają taką właśnie koncepcję. Aecjusz był bardzo blisko terminu *ἀνόμοιος*, gdy pisał, że byłoby bluźnierstwem przypisywanie Bogu zrodzoności i niezrodzoności, bo wtedy składałby się on z niepodobnych części (*τοῦ ἀνομοιομεροῦς*)⁹; użył też wyrażenia „nieporównywalność co do substancji” (*τὸ ἐν οὐσίᾳ ἀσύγκριτον*)¹⁰. Eunomiusz wyraźnie twierdził, że substancje Ojca i Syna różnią się od siebie (*παρηλλαγμένας τὰς οὐσίας*)¹¹, podczas gdy światło podobne jest (*ἑοικέναι*) do światła, życie do życia, a moc do mocy¹². Uważał także, że Syn ani nie jest współsubstancjalny z Ojcem, ani podobny do niego

⁵ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.

⁶ Chyba pierwszym, który wyraźnie odróżnił anomejczyków od arian był L. Ayres, który nazywał ich heterouzjanami, por. *Nicaea and its legacy: An approach to fourth-century Trinitarian theology*, New York: Oxford University Press 2004, 145.

⁷ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* II 35, 12, GCS NF I, 151.12–13.

⁸ R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God. The Arian controversy, 318–381*, Grand Rapids: Baker Academic 2005, 598.

⁹ Aecjusz, *Syntagmation* 10, ed. L. R. Wickham, 541.

¹⁰ Aecjusz, *Syntagmation* 4, ed. L. R. Wickham, 541.

¹¹ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 18.14, ed. R. P. Vaggione, 56.

¹² Eunomiusz, *Liber apologeticus* 19.3–4, ed. R. P. Vaggione, 56.

pod względem substancji (μήτε μὴν ὁμοούσιον μηδὲ ὁμοιούσιον)¹³. Thomas Kopecek twierdzi, że Aecjusz specjalnie nie użył w *Traktaciku* terminów „niepodobny” (ἀνόμοιος) i „o różnej substancji” (ἕτεροούσιος), ponieważ próbował dogadać się z Akacjuszem i Eudoksjuszem¹⁴. Wydaje się jednak, że w dyskusjach anomejczycy używali terminu „niepodobny” (ἀνόμοιος). Już w 358 roku w orzeczeniach homojuzańskiego synodu w Ancyrze pojawia się anatema odnosząca się do tego, „kto mówiłby, że Bóg-Logos niepodobny (ἀνόμοιος) jest pod względem substancji do Ojca”¹⁵. Co więcej, Teodoret przekazuje, że na synodzie w Konstantynopolu (359/360) pojawiło się oświadczenie, przypisywane początkowo Eudoksjuszowi, do którego on się jednak nie przyznał i wskazał na Aecjusza jako autora, następującej treści:

„Rzeczy, które określa się w sposób niepodobny, są niepodobne pod względem substancji (ἀνόμοια κατὰ τὴν οὐσίαν): jeden [jest] Ojciec, od którego wszystko, i jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko; to, od czego [wszystko], jest niepodobne do tego, przez co [wszystko], Syn jest więc niepodobny (ἀνόμοιος) do Ojca”¹⁶.

Chociaż Atanazy jeszcze około roku 360 nazywa anomejczykami (Ἀνόμοιοι) tych, którzy przyjęli poglądy Ariusza¹⁷, to jednak Bazyli już w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych IV wieku napisał:

„Pierwszym, który ośmielił się powiedzieć jawnie i nauczać, że jedyny Syn jest niepodobny (ἀνόμοιον) do Boga i Ojca pod względem

¹³ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 26.23, ed. R. P. Vaggione, 70.

¹⁴ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. I, 203.

¹⁵ *Epistula sinodalis* 10, 5, w: *Acta synodalia ann. 50–381*, tł. A. Baron, *ŻMT* 37, 221.

¹⁶ Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 27, 6, GCS 19, 160.1–4, tł. M. Przyszychowska. Także Bazyli w *De Spiritu Sancto* II 4 (SC 17 bis, 260.8–18) przypisuje te słowa Aecjuszowi. Por. T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. I, 203–204.

¹⁷ Atanazy, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 31, 3, w: *Athanasius Werke* II, 260.2; *Epistula ad Afros episcopos* 7, 2, PG 26, 1041B.

substancji (κατὰ τὴν οὐσίαν), był, według tego co wiemy, Aecjusz Syryjczyk¹⁸.

Sobór Konstantynopoliński I w 381 roku wyraźnie odróżnia eunomian, to znaczy anomejczyków, od arian, czyli eudoksjan¹⁹. Poświadcza także, że eunomianie mieli swoją własną liturgię (a więc także strukturę i hierarchię, co potwierdzają źródła²⁰), ponieważ przyjmowali chrzest przez jedno zanurzenie w wodzie; z tego powodu byli przyjmowani do Kościoła jak poganie, najpierw przechodzili katechumenat, potem udzielano im chrztu²¹.

Pierwszym pismem anomejczyków był *Traktacik* (*Syntagmaton*) Aecjusza. Dzieło to, oskarżane zarówno przez przeciwników, jak i przez zwolenników anomeizmu o zbytne skupianie się na sylogizmach (brakuje w nim w ogóle odniesień do Pisma Świętego), nie odegrało tak wielkiej roli w rozwoju i obronie doktryny anomejskiej, jak późniejsze dzieła Eunomiusza, pisane o wiele przystępniejszym językiem i powołujące się na świadectwa biblijne. Zresztą Eunomiusz jeszcze za życia Aecjusza okazał się bardziej znaczącym graczem w polityce kościelnej, czego dowodami są skierowane imiennie przeciwko niemu pisma największych ortodoksyjnych umysłów epoki: Bazyli Wielki i Grzegorz z Nyssy stworzyli swoje wielkie traktaty skierowane przeciw Eunomiuszowi, Grzegorz z Nazjanzu wygłosił przeciwko niemu *Mowy teologiczne*, a Jan Chryzostom *Mowy o niepoznawalności Boga*. Hieronim nazywa Eunomiusza ojcem herezji i twierdzi, że jego zwolennicy uznawali jego dzieła za ważniejsze od Ewangelii²².

¹⁸ Bazyli, *Adversus Eunomium* I 1.26–29, SC 299, 144, tł. K. Kochańczyk-Bonińska, 150.

¹⁹ Sobór Konstantynopoliński I, *Canones* 1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001, t. 1, 70–71.

²⁰ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VII 5, GCS 21, 83; VIII 2–7, GCS 21, 105–107; IX 4, GCS 21, 117; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* IV 13, 1, GCS NF 1, 243.11–14.

²¹ Sobór Konstantynopoliński I, *Canones* 7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, 94–95.

²² Hieronim, *Contra Vigilantium* 8, PL 23, 347.

Chociaż u Epifaniusza, Sokratesa Scholastyka, Teodoretą, a potem Jana Damasceńskiego nazwa „aecjanie” (Ἀετιανοί) pojawia się zamiennie z „eunomianie” (Εὐνομιανοί), nie da się jednak zaprzeczyć, że Eunomiusz był najważniejszym i najbardziej wpływowym przedstawicielem anomeizmu. Moim zdaniem nazwy „anomejczycy” i „eunomianie” najlepiej oddają charakter i odrębność doktryny Aecjusza i Eunomiusza, o wiele lepiej od promowanej przez wielu uczonych nazwy „neoarianie”.

Polemika z anomejczykami była najważniejszym, kluczowym wręcz etapem sporu trynitarneego, którego efektem była ostateczna obrona, wyjaśnienie i doprecyzowanie symbolu nicejskiego z 325 roku. Doktryna anomejska ujrzała światło dzienne po roku 350, gdy Aecjusz i Eunomiusz zaczęli odgrywać ważną rolę w życiu Kościoła, a straciła na znaczeniu po śmierci Eunomiusza około roku 394, chociaż Sokrates Scholastyk twierdzi:

„Istnieją jeszcze po dziś dzień tak zwani wówczas od jego imienia aecjanie, a obecnie eunomianie”²³,

a pisał swoje dzieło w pierwszej połowie V wieku. Przez tych ponad czterdzieści lat trwała debata na niespotykanym wcześniej poziomie merytorycznym, prowadzona sprawdzonymi metodami filozoficznymi, której świadectwem są zachowane do dzisiaj pisma obu stron sporu.

2. Źródła

Pierwszym pismem anomejczyków był zachowany do dziś *Traktacik (Syntagmaton)* Aecjusza²⁴, jednak najważniejszym dziełem anomejskim okazała się *Apologia (Liber apologeticus)* Eunomiusza²⁵. Bazyli odpowiedział

²³ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* II 35, 14, GCS NF I, 151.14–15, tł. S. J. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986, 226.

²⁴ L. R. Wickham, *The Syntagmaton of Aetius*, *Journal of Theological Studies* New Series 19 (1968), 540–544.

²⁵ *Liber apologeticus* wydany w 1987 roku przez R. P. Vaggionego w tomie Eunomius, *The extant works* oraz w 1983 roku przez L. Dolotreleau w SC 305, 234–298.

na nią swoim *Przeciw Eunomiuszowi* (*Adversus Eunomium*), na które z kolei odpowiedzią była *Apologia apologii* (*Apologia apologiae*) Eunomiusza:

„Kiedy zamierzał napisać *Apologię apologii*, księgę o nowym, osobliwym tytule i założeniu, powiedział, że impulsem do tego dziwacznej sformułowania stała się replika na jego pierwsze dzieło”²⁶.

W odpowiedzi na nią Grzegorz z Nyssy stworzył swoje monumentalne *Przeciwko Eunomiuszowi* (*Contra Eunomium*). Był to trzon polemiki. Poza wymienionymi dziełami mamy zachowaną *Expositio fidei*, czyli objaśnienie wyznania wiary Eunomiusza, i *Refutatio confessionis Eunomii*, czyli odparcie/zbicie tego wyznania autorstwa Grzegorza z Nyssy. Z wymienionych tu pism nie zachowała się jedynie *Apologia apologiae* Eunomiusza, jednak znamy ją z obszernych fragmentów cytowanych wiernie, jak się wydaje, przez Grzegorza z Nyssy w jego *Contra Eunomium*²⁷.

Do polemiki z Eunomiuszem włączyli się także inni ojcowie Kościoła: Grzegorz z Nazjanzu wygłosił/napisał *Mowy teologiczne przeciwko anomejczykom*, a Jan Chryzostom *Mowy o niepoznawalności Boga*. Nie zachowały się natomiast dzieła polemiczne Apolinarego²⁸, Dydyma Ślepego²⁹, Teodora z Mopsuestii³⁰ i Teodoret z Cyru³¹.

Szczęśliwie się złożyło, że dotrwały do naszych czasów aż cztery *Historie kościelne*, które opowiadają o tamtych wydarzeniach, chociaż

²⁶ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* I 60, GNO I, 42.24–43.4, tł. M. Przyszychowska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. II, red. K. Kochańczyk-Bonińska, Warszawa: Instytut Nauki o Polityce 2021, 57.

²⁷ R. P. Vaggione, w: Eunomius, *The extant works*, Oxford: Oxford University Press 1987, 89–91.

²⁸ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VIII 12, GCS 21, 114.1–5; Hieronim, *De viris illustribus* 120, PL 23, 711.

²⁹ Hieronim, *De viris illustribus* 109, PL 23, 705; 120, PL 23, 711. Niekiedy identyfikuje się je jako księgi IV–V *Adversus Eunomium* Pseudo-Bazylego.

³⁰ R. P. Vaggione, *Some neglected fragments of Theodore of Mopsuestia's Contra Eunomium*, *Journal of Theological Studies New Series* 31 (1980), 403–470.

³¹ Teodoret, *Haereticarum fabularum compendium* V 2, PG 83, 449, *Epistula* 113, SC III, 64; 116, SC III, 70; 146, SC III, 176.

każda z nieco innej perspektywy. Najobszerniejszą i najwcześniejszą relację napisał Filostorgiusz, zwolennik i uczeń Eunomiusza. Jego *Historia kościelna*, powstała w latach 425–433, zaginęła, lecz z epitome Focjusza oraz innych zachowanych fragmentów można poznać główne założenie dzieła, którym jest opowieść o dziejach anomeizmu. Rekonstrukcję tego pisma wydał w 1913 roku³² Joseph Bidez.

Sokrates Scholastyk ukończył swoją *Historię kościelną* między rokiem 439 a 450. Miała ona być kontynuacją dzieła Euzebiusza z Cezarei, dlatego zaczyna opowieść w roku 305 i prowadzi ją aż do roku 439.

Sozomen napisał dwa dzieła o historii Kościoła, z których zachowało się tylko jedno, stworzone w latach 440–443 z dedykacją dla cesarza Teodozjusza II, a dotyczące wydarzeń od roku 312 do 425. Sozomen w wielu punktach jest zbieżny z relacją Sokratesa Scholastyka, chociaż zdarza mu się dodawać własne źródła czy inaczej interpretować fakty.

Najpóźniejsza z wszystkich, ukończona w latach 449–450, *Historia kościelna* Teodoretą z Cyru zaczyna się wraz z powstaniem arianizmu, a kończy śmiercią Teodora w roku 429. Teodoret cytuje wiele źródeł pominiętych przez Sokratesa i Sozomena, jednak jego relacja jest bardziej jednostronna i antyariańska.

3. Aecjusz

Według Filostorgiusza w wersji znanej z Focjusza Aecjusz pochodził z Celesyrii (ἐν κοίλῃ γέγονεν Συρία)³³ albo według wersji znanej z Sudy – z Antiochii Syryjskiej³⁴. Bazyli nazywa go Syryjczykiem (Σύρος)³⁵.

Według Grzegorza z Nyssy przebieg kariery Aecjusza był następujący:

„Aecjusz początkowo nie przykładał ręki do niedorzecznej nauki, lecz później wymyślił tę nowinkę jako sposób na życie. Po tym jak

³² Philostorgius, *Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, GCS 21, Berlin: Akademie Verlag 1913.

³³ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 15, GCS 21, 44.8.

³⁴ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 15b, GCS 21, 44.28–29.

³⁵ Bazyli, *Adversus Eunomium* I 1.28–29, SC 299, 144.

wyzwolił się z niewoli swojej właścicielki Ampelidy (lepiej, żebym nie opowiadał, w jaki sposób to uczynił, aby nie wydawało się, że robię to ze złości), najpierw był kowalem, zajmował się tym palącym i ciężkim rzemiosłem, we włosianym namiocie pracował krótkim młotem i małym kowadłem, a ledwo i z wielkim trudem zarabiał na życie dzięki temu zajęciu. Ile mógłby zarobić naprawiając podniszczone przedmioty miedziane, zatykając dziury, zmiękczając cynę uderzeniami i wytapiając podstawy kotłów? Jednak w związku z wykonywanym rzemiosłem wydarzyło się coś, co zmieniło jego życie. Przyjął kiedyś od żony wojskowego jakiś złoty przedmiot z rodzaju ozdób na szyję czy rękę, aby naprawić uszkodzenie, lecz celowo oszukał kobietę i zatrzymawszy złoto, oddał jej miedziany przedmiot tej samej wielkości, co złoty, i wyglądający tak samo dzięki cienkiej warstwie złota pokrywającej miedź. Kobieta dała się nabrać (Aecjusz był bowiem biegły w obróbce metali i oszukiwał klientów dzięki swojemu kunsztownemu rzemiosłu), lecz z biegiem czasu wyszło na jaw, że była to tylko podróbka złota, bo z miedzi starła się wierzchnia warstwa. Kobieta postanowiła wymierzyć mu sprawiedliwość i naślała na niego jakichś spokrewnionych ze sobą wojskowych; gdy za swoje zuchwałość wycierpiał to, co należy się oszustowi i złodziejowi, wtedy pod przysięgą wyrzekł się rzemiosła, tak jakby do kradzieży skłonił go nie jego wolny wybór, ale zawód. Po tych wydarzeniach przyłączył się do jakiegoś wędrownego lekarza, aby nie zostać całkiem bez środków do życia, i krążył po najbiedniejszych i najbardziej lekceważonych domach, udając medyka. Gdy to zajęcie powoli zaczęło przynosić mu zyski, jakiegoś Armeńczyk, łatwowierny nieuk, dał się przekonać, żeby go zatrudnić jako lekarza i płacić mu regularnie, uznał więc, że nie wystarczy mu pomaganie innym w pracy, ale jest godny bycia i nazywania się lekarzem. Od tego czasu brał udział w konsyliach lekarzy, mieszał się w spory i stał się jednym z krzykaczy, a umiał tak formułować własne zdanie, że zdobył szacunek tych, którzy wynajmują bezwzględnych pieniaczy do załatwiania własnych spraw. Chociaż jadał znacznie lepiej, jednak

uznał, że nie powinien dłużej prowadzić takiego życia, i powoli wycofywał się z praktykowania medycyny, tak jak wcześniej porzucił obróbkę metali. Po tym jak Ariusz, wróg Boga, zasiał złe ziarna kłakolu, których owocem są nauki anomejczyków, także lecznice rozbrzmiewały wrzawą takich dyskusji. Wyćwiczył się w takich debatach, przejął metodę sylogizmów z popłuczyn po Arystotelesie i stał się sławny, przewyższając w nowinkarstwie nawet heretzarchę Ariusza; a raczej zrozumiał konsekwencje jego założeń, dlatego wydawał się sprytny i zdolny do zgłębiania misteriów, gdy wykazał, że stworzenie, które pochodzi z niczego, jest niepodobne do Stwórcy, który wyprowadził je z niczego. Kiedy więc łechtał takimi stwierdzeniami ciekawskie uszy zainfekowanych chorobą, pustosłowie to dotarło także do Teofila Blemii, a ponieważ był on w zażyłych stosunkach z Gallusem, Aecjusz wślizgnął się dzięki niemu do pałacu królewskiego. Po tym jak Gallus poważił się na zamordowanie prefekta Domicjusza i Moncjusza, wszyscy współnicy zbrodni mieli – co logiczne – udział w jego upadku; jeden Aecjusz uniknął kary, bo nie uznano go za godnego ukarania razem z odpowiedzialnymi za morderstwa. Potem, gdy wielki Atanazy został usunięty przez władzę państwową z Kościoła aleksandryjskiego, a Jerzy z Tarbasteny rozszarpywał jego lud, Aecjusz ponownie stał się Aleksandryjczykiem, nie gorszym od innych żyjących na koszt Kapadocjanina jak pasożyty. A był on tak biegły w pochlebstwach, że Jerzy (który był Kananejczykiem i dlatego przyjaźnił się z człowiekiem swojego pokroju) odnosił się do niego życzliwie, a że już o wiele wcześniej dał się pochwyścić szaleństwu tej nauki, był dla Aecjusza łatwym i łakomym kąskiem³⁶.

Opis ten należy traktować z dużą dozą ostrożności, ponieważ dzieło Grzegorza ma charakter polemiczny, nie historyczny.

³⁶ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* I 38–48, GNO I, 35.7–39.2, tł. M. Przyszychowska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. II, 54.

Filostorgiusz twierdzi, że młody Aecjusz żył w biedzie i pracował jako złotnik, chociaż nie wspomina, żeby był niewolnikiem³⁷. Pierwszą datą z życia Aecjusza, którą da się ustalić w miarę precyzyjnie, jest początek nauki w Antiochii u Paulina³⁸, wcześniej biskupa Tyru. Listy biskupów Antiochii tego czasu różnią się dość znacznie między sobą, jest jednak prawdopodobne, że Paulin był biskupem około roku 326, po Eustacjuszu, a przed Eulaliuszem i Eufroniuszem³⁹. Aecjusz miał wtedy kilkanaście lat⁴⁰ i według Filostorgiusza pozostał uczniem Paulina aż do wybrania Eulaliusza na biskupa Antiochii⁴¹. Wiosną 327 roku Aecjusz wyruszył do miasta Anazarbus w Cylicji do biskupa Atanazego, a następnie do Antoniego z Tarsu. Powrócił na krótko do Antiochii, a potem znowu do Cylicji, skąd udał się do Aleksandrii⁴². W roku 346⁴³ wrócił do Antiochii, gdzie biskup Leoncjusz wyświęcił go na diakona⁴⁴. Z niejasnych do końca powodów⁴⁵ porzucił Antiochię i wrócił do Aleksandrii. Tam dołączył do niego Eunomiusz z Kapadocji⁴⁶ i był jego studentem prawdopodobnie w latach 348–350⁴⁷. Około 351 roku Aecjusz wszedł w łaski cesarza Gallusa, najprawdopodobniej zatem przebywał wtedy

³⁷ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 15, GCS 21, 44.8–11; III 15b, GCS 21, 44.28–45.27.

³⁸ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 15, GCS 21, 45.1–8; III 15b, GCS 21, 45.28–29.

³⁹ H. Chadwick, *The fall of Eustathius of Antioch*, *The Journal of Theological Studies* 49 (1948), 30; T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 1, 64.

⁴⁰ Według Kopecka konkretnie 13 lat, *A history of neo-arianism*, t. 1, 66.

⁴¹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 15b, GCS 21, 45.9–11.

⁴² Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 15, GCS 21, 45.12–47.1; III 15b, GCS 21, 46.35–37.

⁴³ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 1, 96.

⁴⁴ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 17, GCS 21, 47.25–48.2; Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 19, GCS 19, 153.25–154.2.

⁴⁵ Filostorgiusz pisze, że Aecjusz chciał zmierzyć się z Atanazym, który w tym czasie wrócił do Aleksandrii z wygnania, *Historia ecclesiastica* III 17, GCS 21, 48.4–8. Teodoret z kolei przekazuje, że z urzędu zdjął go sam Leoncjusz, przestraszony jego niebezpiecznymi poglądami, *Historia ecclesiastica* II 19, GCS 19, 154.2–11.

⁴⁶ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 20, GCS 21, 48.19–23.

⁴⁷ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 1, 106.

w Antiochii, gdzie stacjonował Gallus⁴⁸. Hanson twierdzi, że to ze względu na powiązania z Gallusem Aecjusz został w 358 roku wygnany przez Konstancjusza do Pepuzy⁴⁹. Zapewne względy polityczne były istotniejsze, chociaż w tym samym roku Bazyli z Ancyry i Eustacjusz z Sebasty zorganizowali homojuzjański synod w Ancyrze, którego orzeczenia były skierowane przeciwko nauce Aecjusza⁵⁰. Po podwójnym synodzie w Seleucji–Rimini, który odbył się jesienią 359 roku i zakończył się podpisaniem homojańskiego wyznania wiary z Sirmium, Aecjusz wrócił z wygnania. W grudniu 359 roku w odpowiedzi na *O synodach w Rimini i Seleucji Izauryjskiej (De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria)* Atanazego, które stanowiło polemikę z orzeczeniami synodów w Seleucji–Rimini, napisał swoje jedyne zachowane dzieło – *Traktacik (Syntagmation)*⁵¹. Na przełomie lat 359 i 360 wziął udział w synodzie w Konstantynopolu, gdzie przyznał się do głoszenia twierdzenia, że Syn jest niepodobny do Ojca pod względem substancji. Pozbawiono go wówczas godności diakona i wygnano⁵². Po dojściu do władzy Juliana w 361 roku Aecjusz wrócił z wygnania i wraz z Eunomiuszem zamieszkał w Konstantynopolu⁵³. Po dojściu do władzy Walensa w 364 roku udał się do swoich posiadłości na wyspie Lesbos⁵⁴. Zmarł najprawdopodobniej w roku 367⁵⁵.

⁴⁸ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 27, GCS 21, 52.18–3.9; Sozomen, *Historia ecclesiastica* III 15, GCS 50, 126.8–127.7; R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God*, 600.

⁴⁹ R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God*, 600.

⁵⁰ *Acta synodalia ann. 50–381*, ŻMT 37, 210–224.

⁵¹ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 1, 225–227.

⁵² Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* IV 12, GCS 21, 64.20–65.17; IV 12b, GCS 21, 65.33–36; Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV 24, 2, GCS 50, 178.15–18; Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 27, 13–20, GCS 19, 161.4–162.12. Teodoret (*Historia ecclesiastica* II 28, 1–8, GCS 19, 163.1–165.8) przekazuje nawet treść listu, który napisali biskupi zebrani w Konstantynopolu do Jerzego z Aleksandrii i w którym potępili Aecjusza.

⁵³ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VI 7, GCS 21, 75.1–2; VI 7b, GCS 21, 75.33–35; Sozomen, *Historia ecclesiastica* V 5, 9, GCS 50, 200.10–13.

⁵⁴ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* IX 4, GCS 21, 117.1–3.

⁵⁵ R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God*, 603.

4. Eunomiusz

Eunomiusz urodził się około roku 335 na granicy Galacji i Kapadocji. Sozomen twierdzi, że jego „ojczyzną była wioska kapadocka pod nazwą Dakora, leżąca w okręgu Cezarei, pod Górą Argejską”⁵⁶. Grzegorz z Nyssy nazwał Eunomiusza Oltiseriotą⁵⁷ – pochodzącym z Oltiseris; wytykał mu także, że wywodził się z niskich klas społecznych:

„Eunomiusz był świadomy, że życie jego biologicznego ojca (człowieka znakomitego we wszystkim z wyjątkiem tego, że był jego ojcem) było przykładowe i szanowane, lecz także nieszczęśliwe z powodu biedy i pełne trudów: był on rolnikiem zgarbionym od pług, wkładającym wiele wysiłku w swoje małe pole, a kiedy zimę odpoczywał od uprawiania ziemi, rył dzieciom na tabliczkach litery i sylaby i dzięki tym dodatkowym zajęciom zręcznie zdobywał środki niezbędne do życia. Widząc taką dolę swego ojca, [Eunomiusz] pożegnał się z pługiem, motyką i wszystkimi innymi narzędziami ojca, żeby nie utknąć w podobnej pracy. Najpierw został uczniem mądrości Prunikos i wyćwiczywszy się w szybkim pisaniu, zamieszkał początkowo, jak sądzę, z jednym z członków swojej rodziny, zarabiając na życie usługami związanymi z pisaniem. Następnie, kiedy był pedagogiem dzieci swojego chlebobawcy, stopniowo zaczął odczuwać pragnienie poznania sztuki retorycznej. Pomijam późniejsze wydarzenia: jego życie w ojczyźnie i to, w jakich okolicznościach i z kim został przyłapany w Konstantynopolu. Potem zatrudnił się, jak mówią, przy płaszczach i pasach, lecz kiedy spostrzegł, że jego starania na niewiele się zdają i efekty nijak się mają do jego pragnień, porzucił wszystkie inne zajęcia i oddał się jedynie podziwianiu Aecjusza, co nie było – jak sądzę – głupie z punktu widzenia jego ambicji, bo taki miał

⁵⁶ Sozomen, *Historia ecclesiastica* VII 17, 1, GCS 50, 324.21–325.1, tł. S. J. Kazikowski, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1980, 488.

⁵⁷ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* I 34, GNO 1, 33.17–23.

pomysł na życie. Od kiedy przyłączył się do owej niewypowiedzianej mądrości, wszystko rośnie mu bez zasiewu i bez uprawy. Umie pilnować swoich interesów i rozumiał, jak zjednać sobie osoby łatwo podlegające wzruszeniu”⁵⁸.

I znowu nie należy przyjmować tych informacji bezkrytycznie. Eunomiusz nie pochodził z nizin społecznych, skoro mógł mieć ambicje zdobycia jakiegokolwiek edukacji⁵⁹. Nauczył się bardzo wtedy poszukiwanej sztuki tachygrafii i został pedagogiem w Konstantynopolu. Grzegorz z Nyssy sugeruje, że został przyłapany w dwuznacznej sytuacji z uczniem i zwolniony⁶⁰. Znęcony sławą Aecjusza, przybył do Antiochii, a że go tam nie zastał, udał się do Aleksandrii⁶¹. Jak zaświadcza Sokrates Scholastyk, Eunomiusz był sekretarzem/tachygrafem Aecjusza⁶². Gdy uczeń Aecjusza Eudoksjusz został biskupem Antiochii, Aecjusz i Eunomiusz przenieśli się z Aleksandrii do Antiochii,⁶³ gdzie brali udział w synodzie w 358 roku, sprzyjającym tezom radykalnego arianizmu⁶⁴.

Sozomen i Sokrates Scholastyk twierdzą, że Eunomiusz został biskupem Kyziku po synodzie w Lampsaku (364)⁶⁵. Bazyli sugeruje, że Eunomiusz został biskupem Kyziku wcześniej, bo na synodzie w Konstantynopolu (359/360)⁶⁶. Teodoret natomiast po opisie wydarzeń na synodzie w Konstantynopolu (359/360) dodaje:

⁵⁸ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* I 49–52, GNO I, 39.2–40.8, tł. M. Przy-szychowska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. II, 55.

⁵⁹ R. P. Vaggione, *Eunomius of Cysicus and the Nicene revolution*, Oxford: Oxford University Press 2000, 4–6.

⁶⁰ R. P. Vaggione, *Eunomius of Cysicus and the Nicene revolution*, 9.

⁶¹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* III 20, GCS 2I, 48.19–23.

⁶² Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* II 35, 14, GCS NF I, 151.16.

⁶³ Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 27, 9, GCS 19, 160.11–19.

⁶⁴ Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV 12, 1–2, GCS 50, 154.13–22; R. Winling, *Introduction*, w: Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, SC 521, 25.

⁶⁵ Sozomen, *Historia ecclesiastica* VI 8, 7, GCS 50, 248.4–5; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* IV 7, 1, GCS NF I, 233.19–21.

⁶⁶ Bazyli, *Adversus Eunomium* I 2, SC 299, 148–150.

„Wtedy Eudoksjusz zawładnął tronem Konstantynopola, a po wygnaniu Eleuzjosa zamiast niego osadził na tronie Kyziku Eunomiusza”⁶⁷.

Rozbieżność między tymi wersjami jest tylko pozorna. Eunomiusz najprawdopodobniej został mianowany biskupem Kyziku w 360 roku na synodzie w Konstantynopolu. Jak wyjaśnia Filostorgiusz, zgodził się przyjąć stanowisko tylko pod warunkiem, że Aecjusz zostanie zrehabilitowany. Najwidoczniej uzyskał taką obietnicę wraz z zapewnieniem, że zostanie zrealizowana w ciągu trzech miesięcy⁶⁸. Filostorgiusz twierdzi, że Eunomiusz został tymczasem oskarżony przez kler Kyziku o głoszenie herezji. Najwyraźniej Eunomiusz rzeczywiście udał się do Kyziku, został oskarżony i w efekcie wezwany przez Eudoksjusza do Konstantynopola celem złożenia wyjaśnień. Taką wersję zdarzeń potwierdza Teodoret⁶⁹. Mimo presji Eudoksjusza Eunomiusz odmówił podpisania wyznania wiary z Seleucji–Rimini i potępienia Aecjusza, zrezygnował z biskupstwa Kyziku i wrócił do Kapadocji⁷⁰.

Po dojściu do władzy Juliana w 361 roku Aecjusz wrócił z wygnania i wraz z Eunomiuszem zamieszkał w Konstantynopolu⁷¹. Kiedy około 362 roku cesarz Julian usuwał biskupa Kyziku, był nim nadal Eleuzjos⁷². Po synodzie w Lampsaku (364) Eunomiusz ponownie objął biskupstwo w Kyziku, za sprawą Eudoksjusza, jednak wkrótce został wygnany przez wiernych i wrócił do Konstantynopola⁷³. Eunomiusz wielokrotnie wracał do Konstantynopola i był skazywany na wygnanie. Po dojściu do władzy Teodozjusza po raz kolejny powrócił do Konstantynopola, gdzie

⁶⁷ Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 27, 21, GCS 19, 162.12–18, tł. M. Przyszychowska.

⁶⁸ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* V 3, GCS 21, 68.6–69.4.

⁶⁹ Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 29, GCS 19, 165.9–167.19.

⁷⁰ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VI 1–3, GCS 21, 70.2–71.22.

⁷¹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VI 7, GCS 21, 75.1–4; Sozomen, *Historia ecclesiastica* V 5, 9, GCS 50, 200.10–13.

⁷² Sozomen, *Historia ecclesiastica* V 15, 4–5, GCS 50, 214.6–12.

⁷³ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* IV 7, 10–11, GCS NF 1, 234.11–16.

w czerwcu 383 roku przedstawił swoje wyznanie wiary, odrzucone przez cesarza⁷⁴. Ponownie wygnany, umarł po roku 392⁷⁵, a przed 395⁷⁶.

5. *Apologia (Liber apologeticus)* Eunomiusza

Nie ma pewności, kiedy i w jakich okolicznościach powstała *Apologia* Eunomiusza, pierwsze znaczące dzieło kontrowersji anomejskiej.

Bazyli i Grzegorz z Nyssy twierdzą, że Eunomiusz nigdy i nigdzie nie miał okazji bronić się przed sądem, a tytuł, jaki nadał swojemu dziełu, ma tylko odsunąć oskarżenia o głoszenie teologicznych nowinek i sugerować, że jedynie broni swojego stanowiska. Warto przyrzeć się uważniej tekstom przeciwników Eunomiusza. Bazyli w długim fragmencie *Przeciw Eunomiuszowi* tak próbuje zdyskredytować dzieło oponenta:

„Przejdę teraz do odrzucenia [jego nauki], zaczynając od samego tytułu [jego dzieła]. Pierwszym bowiem z wszystkich oszustw, które wymyślił, jest forma [którą nadaje] swoim argumentom. Przedstawił bowiem nauczanie w formie apologii, aby nie sprawiać wrażenia, że sam rozpoczyna wykład bezbożnych nauk, ale że podjął te sprawy z konieczności. Chciał bowiem na wszelki sposób rozgłaszać to zło i bezbożną naukę i upublicznić bluźnierstwo, które dawno temu począł i zrodził. Wiedział bowiem, że zasiadając jawnie na miejscu nauczyciela, prócz tego, że dla słuchaczy stałby się ze wszech miar pretensjonalny i wstrętny, dla wielu byłby dodatkowo niewiarygodny i podejrzany, jako ten, który pragnąc sławy, wprowadził nowości. Jeśli jednak sformułowałby te nauki w formie apologii, uniknie podejrzenia o nowinkarstwo i tym bardziej pozyska dla siebie słuchaczy, bowiem z natury wszyscy ludzie mają w zwyczaju sprzyjać słabszym.

⁷⁴ Sozomen, *Historia ecclesiastica* VII 12, 9, GCS 50, 315.29–316.5.

⁷⁵ Hieronim zaświadcza, że żył jeszcze w roku 392, *De viris illustribus* 120, PL 23, 709.

⁷⁶ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* XI 5, GCS 21, 135.22–24.

Dlatego też utrzymuje, że ma oskarżycieli i sykofantów i na nich zrzuca odpowiedzialność za powstanie tego traktatu. [...] Udowodniono, że jego apologia jest sztuczką, skoro zarzut, przeciw któremu pozoruje walkę, nie ma oskarżyciela, który go wypowiada, a przedstawienie tej apologii odgrywa się bez aktorów. Nie ze względu na wyrozumiałość powstrzymuje się od wspomnienia imion krzywdzicieli (skoro takimi obelgami obrzuca przeciwników!), ale podejrzewając, że ujawni się [jego] oszustwo, wstydzi się nazywać określone osoby swoimi oskarżycielami. Gdyby był w stanie wymienić kogoś z imienia, to z pewnością wypowiedziałby je i rozgłaszał. Jeśli nawet nie po to, aby dać upust swojemu gniewowi, to dążyłby do tego dla bezpieczeństwa wielu, o których, jak głosił, najbardziej się troszczy. Albowiem zło ukryte szkodliwsze jest niż to, które zostaje ujawnione. Gdybyśmy bowiem poznali sykofantów, łatwiej umknęlibyśmy ich »niepoprawnym językom i niemądrym sądom« – że *posłużę się własnymi słowami tego najmądrzejszego [człowieka]*.

Skoro jednak, niezależnie od powodu, aż do tej chwili zachowywał to w tajemnicy, teraz należy go zapytać, teraz niech udzieli odpowiedzi: Kim są oskarżyciele, którzy przedstawili kłamliwe zarzuty i przymusili go do przedstawienia apologii? Z jakiej części świata pochodzą? Kim są sędziowie, do których wnosi swoją sprawę? W którym sądzie złożył to pismo? W jakim miejscu na ziemi lub na morzu się on zebrał? Cóż mógłby on odpowiedzieć? W Seleucji? Ale tam przez swoje milczenie zostali skazani ci, którzy wielokrotnie wzywani przez członków zgromadzenia w sprawie stawianych zarzutów nie pojawili się i na tej podstawie zostali osądzeni. Moja nauka jest wspólna dla całej tej doktryny, tak jak i z powodu wspólnoty w bezbożności oni zostali amputowani ze zdrowego ciała Kościoła, jak jakaś chora kończyzna. Może w Konstantynopolu? Tam jednak nie było potrzeby żadnej apologii ani przemówień. Zjednawszy bowiem sobie [ludzi] z królewskiego dworu i pozostałe najbardziej wpływowe osoby, przedstawiali sprawy z dominującej pozycji;

sami będąc oskarżycielami, sędziami, oprawcami i wszystkimi tymi, którymi chcieli być, w tym czasie niektórych biskupów zdjęli z urzędu, innych ustanowili, a życie niektórych wystawili na niebezpieczeństwo. Z pełną swobodą podzielili między siebie miasta: ten, który został wygnany z miast Syrii, otrzymał Konstantynopol, aby go tyranizować. Ten zaś niezwyknięty i potężny pisarz otrzymał Kyzyk jako nagrodę za swoją bezbożność. Teozebiuszowi zaś, po tym jak obronił niewypowiedziane bluźnierstwa, podarowano Kościół w Saredes. Przemilczam Bitynię, Paflagonię i Cylicję oraz wszystkie te [ziemie], które zło opanowało, wprowadzając do [swego] kręgu. Na jaki rodzaj apologii był wtedy czas? Uważam, że nawet gdyby chciał, to nie da rady tego sfałszować, ponieważ najprawdziwsze jest to, że zastosował taką formę nauki dla oszustwa. To tyle na ten temat”⁷⁷.

Grzegorz także zwraca uwagę, że *Apologia* z samego swojego znaczenia powinna być obroną albo odpowiedzią na wysuwane zarzuty. Według Grzegorza Eunomiusz miał twierdzić, że stanął przed sądem, jednak nie znajdujemy nigdzie poświadczenia takiego faktu. Grzegorz dowodzi, że Eunomiusz kłamał:

„Tamta księga była zatytułowana *Apologia*. Nasz mistrz uchwycił się tego terminu, ponieważ apologia przystoi tylko oskarżonym, a jeśli ktoś z własnej inicjatywy pisze o sobie samym, to jest to coś innego niż apologia. Ze względu na oczywisty absurd nie zaprzecza, że apologię należy pisać tylko w odpowiedzi na wcześniejsze oskarżenie, twierdzi zaś, że bronił się przed sądem, jakby został oskarżony o poważne przestępstwa. Jak wielkie jest jego kłamstwo, ujawni się, jak sądzę, z jego własnych słów. Zarzucił tym, którzy go sądzili, że zadali mu »wiele cierpień niemożliwych do zniesienia«, a co to było, można się dowiedzieć z samych jego pism. Jak

⁷⁷ Bazyli, *Adversus Eunomium* I 2.1–80, SC 299, 148–156, tł. K. Kochańczyk-Bonińska, 151–154.

to możliwe, że tyle wycierpiał, skoro wybronił się przed zarzutami? Jeśli użył *Apologii* w celu uniknięcia oskarżeń, to cała ta kłamliwa tragedia została wymyślona na próżno; jeśli zaś cierpiał tak, jak napisał, to jasne jest, że cierpiał, ponieważ się nie wybronił. Celem każdej obrony jest to, by uniemożliwić fałszywemu oskarżeniu wprowadzenie sędziów w błąd. Chyba że będzie próbował argumentować, że chociaż bronił się w sądzie, nie był w stanie przekonać sędziów i został pokonany przez przeciwników. Ale przecież w sądzie niczego nie powiedział ani nawet nie zamierzał. Jak to? Sam wyznaje w swojej księdze, że nie chciał mieć do czynienia z wrogo do siebie nastawionymi sędziami: »Przyznajemy – sam mówi – że zostaliśmy skazani, trwając w milczeniu, ponieważ do sądziowania dopuścili się ludzie źli i nieuczciwi«. Chyba za bardzo się podniecił i myślał o czymś innym, bo nie zauważył, że wśród ozdobników wplótł do swojego rozumowania solecyzm, gdy pompatycznie użył niby po attycku słowa »dopuszcili się«; inaczej tego słowa używają ci, którzy mówią poprawnie dzięki wyuczeniu się sztuki retorycznej, a inaczej ów nowy attycysta. Wszystko to jednak nie dotyczy naszego tematu. Nieco dalej dodaje: »Jeśli [Bazyli] sądzi, że zbija moją apologię, dlatego że nie uznałem oskarżycieli za sędziów, to uszło jego uwadze, jak bardzo jest naiwny«. Kiedy i przed kim wygłosił apologię ów zaciekły człowiek, skoro przekreślił sędziów za wrogość i – jak sam przyznaje – milczał w sądzie? Przypatrzcie się, jak ów zagorzały obrońca prawdy odwraca kota ogonem i ucieka się do kłamstwa: twierdzi, że czci prawdę, ale w rzeczywistości się jej przeciwstawia. Zabawne jest jednak, że nie jest w stanie obronić nawet kłamstwa. Jak to możliwe, że ten sam człowiek skutecznie się bronił przed wrogo do siebie nastawionym sądem i jednocześnie roztropnie milczał, ponieważ sądzili go jego nieprzyjaciele? Jego własna księga, którą zatytułował *Apologia*, wykazuje, że w jego sprawie nigdy nie obradował żaden sąd⁷⁸.

⁷⁸ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* I 61–66, GNO I, 43.4–45.7, tł. M. Przyszychowska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. II, 59.

Obaj oponenti Eunomiusza celowo, jak się wydaje, zawężają sens terminu „apologia” (ἀπολογία) do obrony wygłoszonej w trakcie rozprawy sądowej. W serii pytań retorycznych Bazyli wzywa przeciwnika do wskazania, kim byli oskarżyciele (οἱ κατηγοροί) i sędziowie (οἱ δικασταί), wobec których przedstawił swoją sprawę, i w którym sądzie (ἐν ποίῳ δικαστηρίῳ) przedłożył swoje pismo. Wszystkie powyższe określenia są terminami technicznymi z dziedziny sądownictwa, a mimo to Bazyli wyśmiewa Eunomiusza, że zarówno w Seleucji, jak i w Konstantynopolu, milczał. Seleucja i Konstantynopol z pewnością odnoszą do synodów w Seleucji (359) i w Konstantynopolu (359/360), na których dyskutowano anomejskie wyznanie wiary. Sam Bazyli nie mówi w tym kontekście o żadnym przewodzie sądowym, ale o tym, że w Seleucji zgromadzeni wielokrotnie wzywali anomejczyków do złożenia wyjaśnień w sprawie postawionych zarzutów, lecz ci się nie stawili. Również w odniesieniu do Konstantynopola nie ma na myśli przewodu sądowego, ale ewidentnie mówi o synodzie, skoro jest mowa o zdejmowaniu biskupów z urzędu i powoływaniu nowych. Podobny zabieg retoryczny zastosował Grzegorz z Nyssy: użył terminów z dziedziny sądownictwa (ἡ κατηγορία – oskarżenie, ἡ κρίσις – wyrok potępiający, οἱ κύριοι τῆς ψήφου – sędziowie przysięgli, δικάζειν – wydawać wyrok, ὁ δικαστής – sędzia, dykasta), by wykazać, że Eunomiusz nie miał okazji bronić swoich poglądów. Obaj, oczywiście, byli świadomi, że termin „apologia” oznaczał obronę w sądzie, ale w szerszym znaczeniu określał obronę przed zarzutami w ogóle, a nawet odpowiedź i wyjaśnienie⁷⁹. Sądy nie rozpatrywały przecież spraw wiary. Oba cytowane wyżej wywody mają na celu podważenie wiarygodności przeciwnika, a nie przedstawienie relacji z wydarzeń, dlatego nie dziwi zastosowanie takich, a nie innych zabiegów retorycznych.

Warto zwrócić uwagę na dwa fragmenty samej *Apologii*. Jeden, w którym Eunomiusz zapowiada przedstawienie swoich racji na piśmie:

„Uznaliśmy więc, że będzie z korzyścią zarówno dla naszej obrony, jak dla ostrzeżenia tych, którzy bezkrytycznie wierzą w plotki,

⁷⁹ G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1961, 201.

jeśli przedstawimy wam na piśmie wyznanie naszej wiary. Tym sposobem będziemy mogli oczyścić się z oszczerczych zarzutów oraz odebrać na przyszłość złośliwcom zbytnią pewność siebie, umocnić zaś tych, głęboko naiwnych, którzy łatwo dają się podejść: tamtym dowiedzimy, że kłamią, tym zaś pokażemy, jak niebezpiecznie jest dawać wiarę kłamstwu. Udowadniając zaś, że prawda jest po naszej stronie, wykażemy, że ich, jednych i drugich, czeka kara: wspólnota w kłamstwie bowiem na jednych i drugich sprowadza wspólną karę⁸⁰.

I drugi, w którym zwraca się do swoich słuchaczy, co dowodzi, że *Apologia* jednak została wygłoszona:

„Przed wszystkim zwracamy się więc z prośbą do was, którzy teraz będziecie nas słuchać, oraz do tych, którzy w przyszłości będą czytać ten tekst: starajcie się odróżniać fałsz od prawdy, nie ulegając mnogości argumentów, i nie przyznawajcie racji większości⁸¹.”

Pierwszą próbę podania daty *Apologii* w oparciu o tezę, że została ona wygłoszona, podjął Friedrich Diekamp w artykule, w którym ustalił także poprawną kolejność ksiąg Grzegorza z Nyssy *Przeciwko Eunomiuszowi*. Diekamp uznał, że *Apologia* została wygłoszona pod koniec 360 roku, gdy Eunomiusz został wezwany przez Eudoksjusza przed zgromadzenie duchownych Konstantynopola⁸². Data ta została zakwestionowana dopiero sześćdziesiąt lat później przez Lionela R. Wickhama, który uznał, że *Apologia* została wygłoszona na synodzie w Konstantynopolu

⁸⁰ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 1.13–21, ed. R. P. Vaggione, 34, tł. S. Kalinkowski, 78.

⁸¹ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 2.1–3, ed. R. P. Vaggione, 36, tł. S. Kalinkowski, 78.

⁸² F. Diekamp, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909), 5.

w styczniu 360 roku⁸³. Kolejną próbę sprecyzowania daty i okoliczności powstania *Apologii* podjął dziesięć lat po Wickhamie Thomas Kopecek. Uważa on, że zimą na przełomie 359 i 360 roku w Konstantynopolu odbyły się dwa synody: jeden w grudniu 359, drugi w styczniu 360. Z wielu powodów ten pierwszy wydał mu się o wiele mniej prawdopodobnym miejscem wygłoszenia *Apologii*⁸⁴.

Moim zdaniem *Apologia* rzeczywiście została wygłoszona, a potem opublikowana w nieco zmienionej formie, a najbardziej prawdopodobne jest, że została wygłoszona pod koniec 360 roku lub w pierwszych dniach 361 w Konstantynopolu – zgodnie z ustaleniami Diekampa. Zwraca on uwagę, że niedługo po przedstawieniu swoich poglądów Eunomiusz wygłosił kazanie z okazji święta Epifanii (6 stycznia)⁸⁵, więc przedstawienie *Apologii* miało miejsce najprawdopodobniej pod koniec 360 roku⁸⁶. Obrona Eunomiusza przed klerem i świeckimi Konstantynopola wkrótce po synodzie 360 roku w odpowiedzi na oskarżenia kleru Kyziku jest potwierdzona w dwóch źródłach. Oto streszczenie relacji Filostorgiusza według Focjusza:

„[Filostorgiusz mówi,] że niektórzy spośród kleru Kyziku oskarżyli Eunomiusza przed Eudoksjuszem o nauczanie, że Syn jest niepodobny (*ἀνόμοιον*) do Ojca; przerobili stwierdzenie, że nie jest podobny pod względem substancji (*μη κατ' οὐσίαν ὁμοιον*) w orzeczenie niepodobieństwa Ojca do Syna. Oskarżyli go, że zmienia dawne zwyczaje i nakłania niechętnych do swojej bezbożności. Na tym tle powstało wielkie zamieszanie w Kościele konstantynopolitańskim, który został specjalnie podburzony przez jednego z lokalnych prezbiterów imieniem Hezychiusz. Więc Eudoksjusz kazał wezwać Eunomiusza. A kiedy ten przybył, zgał Eudoksjusza

⁸³ L. R. Wickham, *The date of Eunomius Apology. A reconsideration*, *Journal of Theological Studies New Series* 20 (1969), 231–240; taką datę podaje też R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, 8.

⁸⁴ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 305–306.

⁸⁵ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* IV 2, GCS 21, 71.3–6.

⁸⁶ F. Diekamp, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, 5.

za powolność i opieszałość w spełnianiu obietnic. Na co on odpowiedział, że absolutnie ich nie zaniedbał, ale najpierw trzeba uspokoić zamieszki, które wybuchły z jego powodu. Wtedy Eunomiusz wygłosił przed klerem Konstantynopola apologię (εἰς ἀπολογίαὺν καταστάς), którą zjednał sobie krzykaczy, tak że nie tylko zmienili zdanie, ale nawet stali się gorliwymi wyznawcami pobożnej nauki. Nie tylko bowiem dowiódł, iż w publicznych wypowiedziach absolutnie nie uczył, że Syn jest niepodobny do Ojca, ale wręcz otwarcie przyznał, że jest podobny zgodnie z nauczaniem Pisma⁸⁷.

Jak widzimy, Filostorgiusz mówi wprost, że Eunomiusz wygłosił wtedy apologię w obecności kleru Konstantynopola. Że rzeczywiście chodziło o *Liber apologeticus*, potwierdza sama treść tegoż, zbieżna ze streszczeniem Filostorgiusza. Eunomiusz mówi bowiem: „Obraz nie może być podobny do substancji, lecz nosi w sobie podobieństwo do działania”⁸⁸. W *Apologii*, jaką znamy, nie ma też wprost stwierdzenia niepodobieństwa Ojca do Syna.

Potwierdzenie takiego obrotu wydarzeń znajdujemy u Sozomena:

„Kiedy zaś został biskupem miasta Kyzikos, podlegli jego władzy duchowni mieli go podobno oskarżyć o to, że jest twórcą zbyt niebezpiecznych zasad wiary. A wtedy Eudoksjos, głowa sekty ariańskiej w Konstantynopolu, zawezwawszy go do siebie, wydał mu, jak mówią, polecenie, aby wystąpił wobec wiernych z kazaniem o tematyce dogmatycznej (προσομιλῆσαι περὶ τοῦ δόγματος); a ponieważ nie dostrzegł nic takiego, co by mógł mu zarzucić, nakłaniał go do powrotu do Kyzikos. Ale ten podobno miał się wyrazić, że już nie chce być razem z tymi, którym nie może zaufać; i to właśnie posłużyło mu za pretekst do odejścia. Prawdziwym jednakże powodem miało być podobno to, że podlegli jego duszpasterskiej

⁸⁷ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* IV 1, GCS 21, 70.2–18, tł. M. Przyszychowska.

⁸⁸ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 24.10–12, ed. R. P. Vaggione, 64, tł. S. Kalinkowski, 93–94.

władzy wierni nie zdecydowali się przyjąć życzliwie Aecjusza, jego mistrza; dlatego też Eunomiusz cały czas spędzał odtąd u siebie, nie zmieniając nic ze swych poprzednich przekonań⁸⁹.

Skargę kleru Kyziku na Eunomiusza potwierdza także Teodoret⁹⁰, chociaż nie wspomina o wygłoszonej apologii.

Żadne z zachowanych źródeł nie wspomina natomiast, by Eunomiusz wygłaszał cokolwiek na synodzie w Konstantynopolu, ani w grudniu 359 roku, ani w styczniu 360. Kopecek twierdzi, że w czasie pierwszego synodu Eunomiusz miałby wygłosić swoją *Apologię*, dzięki której anomejczycy wygrali debatę, w trakcie drugiego milczał, ponieważ homojużanie mieli przewagę liczebną, a Aecjusz i Eunomiusz nie zostali dopuszczeni do głosu, bo nie byli biskupami⁹¹. Według Filostorgiusza Eunomiusz na tym synodzie „walczył razem” (*συνασπίζωντος*) z Aecjuszem⁹². Kopecek uważa, że ta „wspólna walka” polegała właśnie na wygłoszeniu *Apologii*⁹³. Teodoret poświadcza, że Eunomiusz był na synodzie w Konstantynopolu (359/360) jako stronnik Aecjusza i Eudoksjusza, jednak nie brał udziału w dyskusji⁹⁴. Aecjusz został potępiony, ale Eudoksjusz podpisał homojańskie wyznanie wiary i został biskupem Konstantynopola⁹⁵. Sozomen zaświadcza, że wyznanie wiary zostało podpisane jeszcze w grudniu 359 roku⁹⁶ – jak chce Kopecek, na synodzie grudniowym, chociaż tak naprawdę były to zapewne kolejne sesje tego samego synodu, który najpierw rozpatrzył sprawy doktrynalne, a potem dyscyplinarne. Trudno uznać, żeby podpisanie homojańskiego wyznania wiary okraszonego

⁸⁹ Sozomen, *Historia ecclesiastica* VI 26, 5–7, GCS 50, 273.7–20, tł. S. Kazikowski, 408.

⁹⁰ Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 29, 2–12, GCS 19, 165.17–167.19.

⁹¹ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 448.

⁹² Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* IV 12, GCS 21, 64.21–23.

⁹³ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 303.

⁹⁴ Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 27, 9, GCS 19, 160.11–19.

⁹⁵ Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 27, 21, GCS 19, 162.12–18; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* II 43, 12, GCS NF 1, 181.12–13; Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV 27, 1, GCS 50, 182.23–25.

⁹⁶ Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV 23, 8, GCS 50, 178.2–8.

antyariańskimi anatemami⁹⁷ było sukcesem anomejczyków. Również przewaga liczebna homojużjan, o której mówi Kopecek w odniesieniu do stycznia 360 roku, na niewiele im się zdała. To nie homojużjanie wygrali, dla nich podpisanie homojańskiego wyznania wiary było taką samą klęską, jak dla anomejczyków. Wygrał Akacjusz, doprowadzając wszystkie stronnictwa do podpisania wyznania stwierdzającego, że Syn jest podobny (ὁμοιον) do Ojca⁹⁸. Filostorgiusz jako jedyny stwierdza, że pierwszą debatę wygrał Aecjusz, jednak nawet on potwierdza efekt końcowy: Konstancjusz wezwał do siebie Bazylego z Ancyry i Aecjusza celem złożenia wyjaśnień. W efekcie wygnał Aecjusza, a biskupom nakazał podpisanie homojańskiego wyznania wiary z Rimini⁹⁹.

Kopecek zwraca uwagę, że w 360 roku używanie terminu οὐσία zostało zabronione¹⁰⁰, a jednak *Apologia* Eunomiusza używa go wielokrotnie. Wyciąga stąd wniosek, że ponieważ Eunomiusz został po synodzie w 360 roku biskupem Kyziku¹⁰¹, byłoby raczej nieprawdopodobne, by taka „nagroda” (jak mawiał Bazyli) przypadła mu w udziale mimo złamania tego zakazu¹⁰². Tymczasem Filostorgiusz i Sozomen zaświadczają, że po synodzie zarówno homoużjanie, jak i homojużjanie wyrzekli się podpisanego w Konstantynopolu wyznania wiary i wrócili do swoich własnych przekonań¹⁰³.

Eunomiusz mógł zatem wygłosić obronę swojej nauki w Konstantynopolu pod koniec roku 360 i później przedstawić ją w formie spisanej, zapewne po śmierci Konstancjusza (3 listopada 361), wtedy także

⁹⁷ R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God*, 378–379.

⁹⁸ Tekst tego wyznania wiary przekazują: Atanazy, *De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 30, 2–10, *Athanasius Werke* II, 258.26–259.20; Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 21, 3–7, GCS 44, 145.4–146.12; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* II 41, 14–16, GCS NF I, 178.10–19.

⁹⁹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* IV 12, GCS 21, 65.7–28.

¹⁰⁰ Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV, 24, 1, GCS 50, 178.9–14.

¹⁰¹ Tak podają Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 27, 21, GCS 19, 162.15–18 i Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* V 3, GCS 21, 69.1.

¹⁰² T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 305–306.

¹⁰³ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* V 1, GCS 21, 6.8–11; Sozomen, *Historia ecclesiastica* V 14, 1–3, GCS 50, 213.1–17.

homojuzjanie zaczęli zbierać się na różnych synodach i oficjalnie potępiali homojańskie wyznanie wiary z Rimini, promowane przez Akacjusza i podpisane przez biskupów wszystkich opcji w Konstantynopolu pod koniec grudnia 359 roku¹⁰⁴.

Można by na koniec zapytać, jak to możliwe, że *Apologia* w ogóle przetrwała, skoro w roku 398 cesarz Arkadiusz wydał dekret nakazujący zniszczenie dzieł Eunomiusza¹⁰⁵. *Liber apologeticus* zachował się jako ródzaj aneksu do dzieła Bazylego, tylko w jednym rękopisie jest przekazany samodzielnie¹⁰⁶. Autentyczność *Apologii* potwierdzają cytaty w *Adversus Eunomium* Bazylego.

6. Przeciw Eunomiuszowi Bazylego

Synod w Konstantynopolu (359/360) przyjął formułę wiary z określeniem „podobny” (ὅμοιος), uznał wszystkie pozostałe za niebyłe oraz pozbawił urzędu wszystkich homojuzjańskich biskupów, włącznie z mistrzem duchowym Bazylego Eustacjuszem z Sebasty (choć zarzuty dotyczyły spraw dyscyplinarnych)¹⁰⁷. Ponadto zabronił używania terminu οὐσία. Po tym jak w 360 roku Eunomiusz został biskupem Kyziku, tamtejsi duchowni wnieśli skargę do cesarza, oskarżając go o herezję. Doszło do przesłuchania, w czasie którego Eunomiusz wygłosił swoją *Apologię*. Eudoksjsz był tak zadowolony z wyniku przesłuchania, że poprosił Eunomiusza o wygłoszenie homilii w dniu święta Epifanii, co też on uczynił. Musiała to być Epifania 361 roku, a więc jego proces musiał się odbyć w grudniu 360 lub w styczniu 361 roku¹⁰⁸.

Jednak Eudoksjsz rozjuszył Eunomiusza, prosząc go, by ze względów praktycznych nie tylko podpisał formułę z grudnia 359 roku, ale

¹⁰⁴ Sozomen, *Historia ecclesiastica* V 14, 1-3, GCS 50, 213.1-17; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* III 10, 4-5, GCS NF 1, 205.5-12.

¹⁰⁵ R. P. Vaggione, *General introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, XV.

¹⁰⁶ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, 18.

¹⁰⁷ Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV 24-25, GCS 50, 178.9-182.22; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* II 41-43, GCS NF 1, 176.21-181.22.

¹⁰⁸ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 396.

także zgodził się na odwołanie z urzędu Aecjusza. Na to Eunomiusz zerwał z Eudoksjuszem i udał się do swojej rodzinnej Kapadocji¹⁰⁹. W 361 roku odpowiedział na wezwanie Konstancjusza i stawił się w Antiochii, by bronić swoich przekonań. Zgodnie z przekazem Sozomena synod ponownie przyjął homojańską formułę wiary z 359/360 roku¹¹⁰. Zwolennik Eunomiusza Filostorgiusz ma inne spojrzenie na ów synod. Wspomina mianowicie, że Akacjusz wniósł skargę do cesarza Konstancjusza na Eudoksjusza za bezprawne wyświęcenie Eunomiusza na biskupa Kyzyku. Dlatego cesarz wezwał Eunomiusza do Antiochii, by się bronił. Kiedy jednak synod poprosił Akacjusza o powtórzenie oskarżeń, ten się przestraszył i milczał¹¹¹. Filostorgiusz twierdzi, że cesarz odesłał Akacjusza do Cezarei i zarządził zwołanie synodu w Nicei dla rozstrzygnięcia spraw doktrynalnych¹¹². Synod ten jednak nigdy się nie odbył, ponieważ w drodze z Antiochii do Konstantynopola Konstancjusz zmarł 3 listopada 361 roku.

W grudniu 361 roku władzę objął Julian. Ogłosił oficjalnie tolerancję religijną, która umożliwiła anomejczykom swobodne wyznawanie swojej wiary. Aecjusz i Eunomiusz zamieszkali w Konstantynopolu¹¹³. Tam zwołali pierwszy anomejski synod, który stał się początkiem anomejskiego Kościoła, a jego pierwszym aktem było konsekrowanie Aecjusza na biskupa¹¹⁴. Eunomiusz i Aecjusz zaczęli tworzyć własną strukturę kościelną: w Konstantynopolu (Eudoksjusz i/lub Aecjusz), w Lidii i Jonii (Kandyd), Palestynie (Teodulus w Cheretapie), na Lesbos (Tallus), w Poncie, Galacji i Kapadocji (Eufroniusz), Cylicji (Julian), Antiochii (Teofil) i Libii (Serra, Stefan i Heliodor)¹¹⁵.

¹⁰⁹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VI 3, GCS 2I, 71.15–23; Teodoret, *Historia ecclesiastica* II 29, 1–12, GCS 19, 165.9–167.19.

¹¹⁰ Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV 29, 4, GCS 50, 187.3–7.

¹¹¹ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VI 4, GCS 2I, 71.24–72.2.

¹¹² Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VI 4, GCS 2I, 72.2–6.

¹¹³ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 416.

¹¹⁴ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VII 6, GCS 2I, 84.1–85.1.

¹¹⁵ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VIII 2, GCS 2I, 105.1–24; R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God*, 603.

Prawdopodobnie na fali tych wydarzeń Bazyli napisał i opublikował swoje pierwsze dogmatyczne dzieło – *Przeciw Eunomiuszowi*. Kopecek ustala datę powstania *Adversus Eunomium* Bazylego na 360 lub 361 rok¹¹⁶. Richard Paul Vaggione podejrzewa, że Bazyli mógł napisać swoją odpowiedź na dzieło Eunomiusza w trakcie przebywania na odosobnieniu w Annisach, gdzie jego zdaniem był od roku 362¹¹⁷. Jednak według świadectwa samego Bazylego rozprawa powstała później i nie w Annisach. W liście 223 do Eustacjusza z Sebasty pisze on:

„A w Euzynoi, kiedy wezwałeś mnie do siebie, zamierzając wyprawić się do Lampsaku wraz z licznymi biskupami, czyż rozmowy nasze nie dotyczyły wiary? Czyż przez cały ten czas nie przebywali przy mnie twoi sekretarze, kiedy dyktowałem im rozprawę przeciw herezji?”¹¹⁸.

Synod w Lampsaku odbył się w 364 roku, więc *Adversus Eunomium* musiało powstać niewiele wcześniej, jeśli uznamy „rozprawę przeciw herezji” za to właśnie dzieło. Jednak nie znamy żadnego innego pisma przeciw herezjom, napisanego przez Bazylego w tym okresie. Z kolei w liście z końca 364 lub początku 365 roku informuje on o przesłaniu kopii swojego dzieła Leoncjuszowi Sofiście: „Przesłałem (Ἀπέστειλα) ci moje księgi przeciw Eunomiuszowi”¹¹⁹.

7. *Apologia apologii* Eunomiusza

W 370 roku Eunomiusz został wygnany po raz kolejny, po tym jak Bazyli został biskupem Cezarei Kapadockiej. Zamieszkał na wyspie Neos, gdzie zajął się pisaniem odpowiedzi na *Adversus Eunomium* Bazylego. Pierwsze dwie księgi jego *Apologia apologiae* ukazały się w roku 378,

¹¹⁶ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 364–372.

¹¹⁷ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, 5.

¹¹⁸ Bazyli, *Epistulae* 223, 5, ed. Y. Courtonne, t. 3, 14; tł. W. Krzyżaniak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1972, 255.

¹¹⁹ Bazyli, *Epistulae* 20, ed. Y. Courtonne, t. 1, 51.

czyli w roku śmierci cesarza Walensa¹²⁰. W sierpniu 378 roku zginął cesarz Walens, a dopiero w styczniu 379 roku władcą wschodniej części cesarstwa został Teodozjusz. Kopecek sugeruje, że Eunomiusz wykorzystał chaos interregnum do zaatakowania swojego wieloletniego przeciwnika Bazylego¹²¹. W latach 380–382 opublikował trzecią księgę, a dopiero później księgi czwartą i piątą, jeśli wierzyć Filostorgiuszowi, że dzieło miało pięć ksiąg¹²².

8. *Przeciwko Eunomiuszowi Grzegorza z Nyssy*

Zgodnie z wyznaniem Grzegorza pierwsza księga *Contra Eunomium* powstała po śmierci Bazylego, czyli po wrześniu 378 roku¹²³. Grzegorz opisuje okoliczności, w jakich otrzymał dwie pierwsze księgi *Apologia apologiae*, w *Liście 29* do brata Piotra, pochodzącym z 380 roku:

„Nie odpowiedziałem na obie księgi: nie miałem dosyć czasu, ponieważ ten, kto pożyczył mi tę heretycką księgę, bardzo nieuprzejmie natychmiast kazał mi ją oddać, nie dając mi ani jej przepisać, ani spędzić nad nią więcej czasu. Spędziłem nad nią tylko siedemnaście dni i z uwagi na tak mało czasu nie dałem rady odpowiedzieć na obie księgi. [...] Otrzymałem dzieło Eunomiusza w czasie śmierci Bazylego, gdy serce jeszcze kipiało z bólu i cierpiało z powodu wspólnego nieszczęścia Kościołów”¹²⁴.

Druga księga została ukończona przed majem 381 roku, ponieważ wtedy Grzegorz przeczytał dwie księgi swego dzieła w obecności Grzegorza z Nazjanzu i Hieronima¹²⁵. Około roku 381 Eunomiusz opublikował

¹²⁰ F. Diekamp, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, 9–10.

¹²¹ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 441.

¹²² Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* VIII 12, GCS 21, 114.3.

¹²³ Tradycyjnie za datę śmierci Bazylego uznaje się 1 stycznia 379, jednak według różnych uczonych mógł to być nawet wrzesień 378 roku.

¹²⁴ Grzegorz z Nyssy, *Epistulae* 29, 2–4, GNO 8/2, 87.8–88.1, tł. M. Przyszychowska.

¹²⁵ Hieronim, *De viris illustribus* 128, PL 23, 753–754.

trzecią księgę *Apologia apologiae*, na którą Grzegorz odpowiedział najpóźniej w roku 383¹²⁶. Pod koniec 383 roku Eunomiusz opublikował swoje *Wyznanie wiary*, na które w niedługim czasie Grzegorz odpowiedział w *Refutatio confessionis Eunomii*.

9. Sobór Konstantynopolitański I (381) i dekrety Teodozjusza

Między 14 lipca a 24 listopada 380 roku Grzegorz z Nazjanzu wygłosił mowy przeciwko anomejczykom, czyli słynne *Mowy teologiczne*¹²⁷. Pod koniec listopada 380 roku Teodozjusz przybył do Konstantynopola i zaczął wspierać zwolenników Nicei; powierzył zwierzchnictwo nad Kościołem w Konstantynopolu Grzegorzowi z Nazjanzu¹²⁸. 10 stycznia 381 roku Teodozjusz wydał edykt, zabraniający eunomianom odbywania zgromadzeń w miastach imperium. W efekcie zaczęli spotykać się poza obrębem miast. Nie mogli też uczestniczyć w soborze zwołanym w maju 381 w Konstantynopolu pod przewodnictwem Melecjusza z Antiochii. Sobór oficjalnie potwierdził nominację Grzegorza z Nazjanzu na biskupa Konstantynopola¹²⁹. Gdy Melecjusz zmarł podczas obrad, mowę pogrzebową wygłosił Grzegorz z Nyssy¹³⁰, a następcą Melecjusza w Antiochii został zagorzały obrońca Nicei Flawian. Gdy Grzegorz z Nazjanzu zrezygnował z biskupstwa, biskupem Konstantynopola został Nektariusz¹³¹,

¹²⁶ R. Winling, *Introduction*, SC 521, 55; M. Cassin, *Contre Eunome III: une introduction*, w: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English translation with commentary and supporting studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, Leiden–Boston: Brill 2014, 4.

¹²⁷ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 496.

¹²⁸ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 510.

¹²⁹ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 513.

¹³⁰ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* V 9, 3, GCS NF I, 282.1–3.

¹³¹ Sozomen, *Historia ecclesiastica* VII 7, 6–8, 5, GCS 50, 309.9–311.1; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* V 8, 11–12, GCS NF I, 280.11–17.

przyjaciel Bazylego. Sobór potępił różne odłamy heretyków, a wśród nich „eunomian czy anomejczyków”¹³².

19 lipca 381 cesarz Teodozjusz wydał edykt, który zabraniał anomejczykom wszelkich zebrań i pozwalał na konfiskatę majątków, w których takie zebrania by się odbywały¹³³. Wreszcie 30 lipca 381 roku wydał edykt, w którym nakazał wszystkim kościołom trwać w jedności z wymienionymi biskupami:

„Rozkazujemy natychmiast przekazać wszystkie kościoły biskupom, którzy wierzą, że Ojciec i Syn, i Duch Święty są jednego majestatu i mocy, tej samej chwały, jednego dostojenstwa, i którzy między nimi nie czynią żadnej różnicy w wyniku bezbożnej dystynkcji, lecz wyznają porządek Trójcy przez potwierdzenie Osób i jedności Bóstwa, [to jest biskupom] o których wiadomo będzie, że pozostają we wspólnocie z Nektariuszem, biskupem Kościoła konstantynopolitańskiego, a także Tymoteuszem, biskupem miasta Aleksandrii w Egipcie; o których także byłoby wiadomo, że są w łączności z Pelagiuszem, biskupem Laodycei w krajach wschodnich, i Diodorem, biskupem Tarsu, a także w Azji Prokonsularnej i diecezji azjatyckiej z Amfilochem, biskupem Ikonium, i Optimusem, biskupem Antiochii [Pizydyjskiej]; w diecezji pontyjskiej z Helladiuszem, biskupem Cezarei, i Otrejuszem z Melitene oraz Grzegorzem, biskupem Nyssy, Terenniuszem, biskupem Scytii, Marmariuszem, biskupem Marcjanopolis. Tych należy dopuścić do objęcia katolickich kościołów ze względu na powiązania i wspólnotę z wiarygodnymi kapłanami. Wszystkich zaś, którzy nie zgadzają się w poglądach ze wspólnotą wiary tych, których dotyczy specjalne wyszczególnienie, należy usunąć z kościołów

¹³² Sobór Konstantynopolitański I, *Canones* 1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, 70–71.

¹³³ *Codex Theodosianus* XVI 5, 8, ed. T. Mommsen, P. M. Meyer, 858.

jako jawnych heretyków i w ogóle nie udzielać im później władzy biskupiej i prawa obejmowania kościołów, aby kapłaństwo prawdziwej i nicejskiej wiary pozostało czyste i po jasnym sformułowaniu naszego nakazu nie było miejsca na zgubną przebiegłość¹³⁴.

Mimo wszystkich tych edyktów w 383 przywódca eunomian zostali zaproszeni przez Teodozjusza na „synod wszystkich herezji” do Konstantynopola. Według Sokratesa Scholastyka cesarz chciał przede wszystkim zaprowadzić pokój i zgodę¹³⁵. Początkowo miały się odbyć dysputy teologiczne, lecz za namową biskupa Nektariusza Teodozjusz nakazał przywódcom różnych stronnictw przedłożenie tylko wyznań wiary¹³⁶. To wtedy Eunomiusz przedstawił swoją *Expositio fidei*. Mimo że celem synodu miało być ustalenie jednego wspólnego wyznania, cesarz przyjął jedynie nicejskie, a odrzucił wszystkie pozostałe¹³⁷.

Zgromadzenie odbyło się w czerwcu 383 roku, a 25 lipca 383 roku cesarz wydał kolejny edykt:

„Wszyscy w ogóle, których trawi błąd [fałszywej doktryny] rozmaitych herezji, to znaczy eunomianie, arianie, macedonianie, pneumatomachowie, manichejczycy, enkratyci, apotaktycy, sakkoforowie, hydroparastaci, niech się nie schodzą w żadnych kręgach, niech nie gromadzą żadnego tłumu, nie przyciągają do siebie żadnego ludu, nie przerabiają prywatnych domów na wzór kościołów, ani publicznie, ani prywatnie nie praktykują niczego, co mogłyby zaszkodzić świętości katolickiej [wiary]. A jeśli znalazłby się ktoś, kto w tak widoczny sposób przekraczałby zakazy, na mocy pozwolenia udzielonego wszystkim, którym sprawia radość kult i piękno przestrzegania właściwej reguły religijnej,

¹³⁴ *Codex Theodosianus* XVI 1, 3, ed. T. Mommsen, P. M. Meyer, 834; tł. A. Caba, SCL 7, 3.

¹³⁵ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* V 10, 2, GCS NF 1, 282.10–14.

¹³⁶ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 517.

¹³⁷ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* V 10, 26, GCS NF 1, 284.23–26.

niech zostanie wypędzony wspólnym działaniem wszystkich znacznych ludzi”¹³⁸.

W niedługim czasie, zimą 383/384, Teodozjusz wydał kolejne dwa edykty przeciwko eunomianom. W efekcie synodu wszystkich herezji oraz następujących po nim edyktów eunomianizm nie tylko wypadł z łask cesarskich, ale wręcz stał się nielegalny¹³⁹. Mimo wszystko Eunomiusz zamieszkał na obrzeżach Konstantynopola i zjednywał sobie zwolenników¹⁴⁰. Kiedy cesarz dowiedział się o tym, Eunomiusz natychmiast został wygnany¹⁴¹. Ostatnie lata życia spędził w swoich posiadłościach koło miasta Dakora w Kapadocji¹⁴².

Wygnanie Eunomiusza w roku 383 oraz powstanie wielkich ksiąg polemicznych nie oznaczało końca anomeizmu. Ruch ten był żywy szczególnie w miejscu swojego narodzenia, czyli w Antiochii. To tam właśnie nowo wyświęcony przebiter Jan Chryzostom wygłosił pięć mów przeciwko anomejczykom, począwszy od listopada 386 roku¹⁴³. Jednak po śmierci Eunomiusza w roku 394 ruch zaczął tracić swoją spójność i stopniowo zanikać. Przyczyniły się do tego niewątpliwie kolejne edykty Teodozjusza, między innymi zabraniający eunomianom pisania testamentów i dziedziczenia. Po śmierci Teodozjusza niewiele się w tej kwestii zmieniło, ponieważ jego synowie byli równie jak on gorliwymi obrońcami Nicei¹⁴⁴.

¹³⁸ *Codex Theodosianus* XVI 5, 11, ed. T. Mommsen, P. M. Meyer, 859, tł. A. Caba, SCL 7, 49.

¹³⁹ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 519.

¹⁴⁰ Sozomen, *Historia ecclesiastica* VII 17, 1, GCS 50, 324.16–20.

¹⁴¹ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* V 20, 4, GCS NF I, 294.17–21.

¹⁴² Sozomen, *Historia ecclesiastica* VII 17, 1, GCS 50, 324.21–325.1.

¹⁴³ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 529.

¹⁴⁴ T. A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, 542–543.

Bibliografia

Źródła

- Acta Synodalia ann. 50–381*, red. A. Baron, H. Pietras, ŻMT 37, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Aecjusz, *Syntagmation*, ed. L. R. Wickham, *The Syntagmation of Aetius*, Journal of Theological Studies New Series 19 (1968), 532–569.
- Atanazy, *De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, w: *Athanasius Werke I/2*, ed. H. G. Opitz, Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter 1935.
- Atanazy, *Epistula ad Afros episcopos*, ed. J.-P. Migne, PG 26, 1030–1048.
- Bazyli, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, SC 299 i 305, Paris: Cerf 1982–1983.
- Bazyli, *Lettres*, t. 1–3, ed. Y. Couronne, Paris: Les Belles Lettres 1957–1966.
- Bazyli, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1972.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1 (325–787), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001.
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, ed. K. Holl, t. 3, GCS 37, Leipzig: Akademie Verlag 1933.
- Eunomiusz, *The extant works*, ed. R. P. Vaggione, Oxford: Oxford University Press 1987.
- Filostorgiusz, *Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, ed. J. Bidez, GCS 21, Berlin: Akademie Verlag 1981.

- Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, GNO 1 i 2, Leiden: Brill 1960.
- Grzegorz z Nyssy, *Epistulae*, ed. G. Pasquali, GNO 8/2, Leiden: Brill 1959.
- Hieronim, *De viris illustribus*, ed. J.-P. Migne, PL 23, Paris 1883.
- Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta*, tł. A Caba, SCL 7, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014.
- Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica*, ed. G. C. Hansen, GCS NF 1, Berlin: Akademie Verlag 1995.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. J. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- Sozomen, *Historia ecclesiastica*, ed. G. C. Hansen, GCS 50, Berlin: Akademie Verlag 1960.
- Sozomen, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980.
- Teodoret, *Correspondance*, ed. Y. Azéma, SC 111, Paris: Cerf 1965.
- Teodoret, *Haereticorum fabularum compendium*, ed. J.-P. Migne, PG 83, 335–775, Paris 1864.
- Teodoret, *Historia ecclesiastica*, ed. L. Parmentier, GCS 19, Leipzig: Akademie Verlag 1911.
- Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. T. Mommsen, P. M. Meyer, Berolini: Apud Weidmannos 1905.

Opracowania

- Ayres L., *Nicaea and its legacy: An approach to fourth-century Trinitarian theology*, New York: Oxford University Press 2004.
- Bardy G., *L'héritage littéraire d'Aétius*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 24 (1928), 809–827.
- Cassin M., *Contre Eunome III: une introduction*, w: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with commentary and supporting studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, Leiden–Boston: Brill 2014.
- Cassin M., *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nyse. Polémique littéraire et exégèse dans le „Contre Eunome”*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2012.

- Daniélou J., Marrou H.-I., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1984.
- Diekamp F., *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909), 1–13.
- Hanson R. P. C., *The search for the Christian doctrine of God. The Arian controversy, 318–381*, Grand Rapids: Baker Academic 2005.
- Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 2: *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, red. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris: Desclée 1995.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988.
- Kopecek T. A., *A history of neo-arianism*, Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation 1979.
- Maraval P., *Retour sur quelques dates concernant Basile de Césarée et Grégoire de Nysse*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 99 (2004), 153–166.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Sesboué B., Wolinski J., *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, tł. P. Rak, Kraków: Wydawnictwo M 1999.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Augustinianum 1975.
- Studer B., *Der geschichtliche Hintergrund der ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa*, w: *El Contra Eunomium I en la produccion literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. L. F. Mateo-Seco y J. L. Bastero, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1988, 139–171.
- Vandenbussche E., *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le „technologue”*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 40 (1944–1945), 47–72.
- Vaggione R. P., *Eunomius of Cysicus and the Nicene revolution*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Vaggione R. P., *Some neglected fragments of Theodore of Mopsuestia's Contra Eunomium*, *Journal of Theological Studies New Series* 31 (1980), 403–470.
- Wickham L. R., *The Syntagmation of Aetius*, *Journal of Theological Studies New Series* 19 (1968), 532–569.
- Wickham L. R., *The date of Eunomius Apology. A reconsideration*, *Journal of Theological Studies New Series* 20 (1969), 231–240.
- Winling R., *Introduction*, w: *Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, SC 521, Paris: Cerf 2008.

tłumaczenie i opracowanie Marta Przyszychowska¹

Traktacik anomejczyka Aecjusza²

W czasie prześladowania rozpętanego przeciwko nam przez chro-
nitów³ niektórzy z wyżej wspomnianych przywłaszczyli sobie wśród
innych pism także dziełko, które osobiście napisaliśmy o niezrodzonym
Bogu i o Zrodzonym, zniszczyli je, dodając i usuwając to i owo oraz za-
burzając logiczny porządek, i tak wydali. Dotarło ono do nas w takim
stanie, gdy dostarczył nam je jeden z wyznawców. Musiałem jako jego
autor natychmiast je oczyścić i przesłać je ponownie do was, bogobojni
zapaśnicy i zapaśniczki, abyście mogli się przekonać, że sens opracowa-
nego przez nas pisemka jest zgodny z Pismem Świętym, i abyście dzięki

¹ Tłumaczenie na podstawie tekstu greckiego: *The Syntagmation of Aetius*,
ed. L. R. Wickham, *Journal of Theological Studies New Series* 19 (1968), 532–569.

² W wydaniu Wickhama pojawia się tytuł: *Traktacik anomejczyka Aecjusza* (Τὸ συν-
ταγματίον τοῦ Ἀνομοίου Ἀετίου), który pochodzi od Epifaniusza z Salaminy,
Panarion 76, 11, GCS 37, 351.21. Na pewno nie jest to oryginalny tytuł dzieła;
jeśli nawet jakiś istniał, to zaginął.

³ Chronici (χρονῖται) – nazwa stosowana przez anomejczyków na określenie tych,
którzy głosili, że Syn jest Bogiem, a jednak jest zrodzony, zrodzenie bowiem
według anomejczyków musiało być powiązane z czasem (χρόνος).

temu dziełku mogli szybko i bez wstydu powstrzymać każdego, kto by próbował kwestionować twierdzenie o niezrodzonym Bogu i o Zrodzonym, a przede wszystkim wspomnianych chronitów. Oddzieliłem w formie osobnych ustępów aporię od aporii i rozwiązanie od rozwiązania, mając na celu przejrzystość i jasność rozumowania. Zacząłem od [kwestii] niezrodzonego Boga:

1. Czy jest możliwe, by niezrodzony Bóg uczynił potomka niezrodzonym?
2. Jeśli niezrodzony Bóg od początku jest większy od wszelkiej przyczyny, to jest przez to większy także od zrodzenia. Jeśli przewyższa wszelką przyczynę, to jasne jest, że także zrodzenie, bo ani nie otrzymał istnienia od innej natury, ani sam sobie nie udzielił istnienia.
3. Jeśli sam sobie nie udzielił istnienia, nie z powodu słabości natury, ale dlatego że przewyższa wszelką przyczynę, to jak można zakładać, że zapoczątkowana natura nie różni się pod względem substancji od natury, która dała jej początek, skoro takiej hipotezie obce jest zrodzenie?
4. Jeśli Bóg odwiecznie trwa w niezrodzonej naturze i potomek jest odwiecznie potomkiem, rozpadnie się w pył herezja homouzjanizmu i homojuzjanizmu. Różnica w substancji zostaje zachowana, gdy każda z natur nieprzerwanie trwa w godności właściwej swojej naturze.
5. Jeśli Bóg jest niezrodzony pod względem substancji, to to, co zostało zrodzone, nie zostało zrodzone przez oderwanie od substancji, ale ustanowił to dzięki [swojej] mocy. Żadne pobożne rozumowanie nie pozwala przyjąć, że ta sama substancja jest zrodzona i niezrodzona.
6. Jeśli niezrodzone zostało zrodzone, co stoi na przeszkodzie zrodzonemu, by stało się niezrodzonym? Przecież każda natura

dąży zwykle od tego, co dla niej nieodpowiednie, ku temu, co dla niej odpowiednie.

7. Jeśli nie cały Bóg jest niezrodzony, nic nie stoi na przeszkodzie, by został substancjalnie zrodzony. Jeśli natomiast cały jest niezrodzony, to nie został podzielony substancjalnie przez zrodzenie, ale ustanowił potomka dzięki [swojej] mocy.
8. Jeśli cały niezrodzony Bóg ma możliwość rodzenia, to to, co zostało zrodzone, nie zostało zrodzone substancjalnie, ponieważ cała jego substancja ma w sobie możliwość rodzenia, a nie bycia zrodzoną. Jeśli natomiast przemieniona substancja Boga nazywa się potomkiem, to jego substancja nie jest już niezmienna, skoro zmiana zaowocowała wytworzeniem Syna. Jeśli zaś substancja Boga jest niezmienna i przewyższa zrodzenie, to to, co odnosi się do Syna, zostanie uznane za pustą nazwę.
9. Jeśli potomek był w niezrodzonym Bogu jako nasienie, to gdy po zrodzeniu otrzymał coś z zewnątrz, można by rzec: dojrzał. Syn więc jest dojrzały nie dzięki [elementom], za sprawą których został zrodzony, ale dzięki otrzymanym z zewnątrz. Naturalnie inaczej stosuje się określenie „dojrzały” do rzeczy, które przyjmują [elementy] na zasadzie dziedziczenia i są z nich ukształtowane.
10. Jeśli potomek był dojrzały w Niezrodzonym, to jest potomkiem dzięki [elementom], które były w Niezrodzonym, a nie dzięki tym, za sprawą których Niezrodzony go zrodził. [Tak nie jest], nie jest bowiem możliwe, żeby zrodzona natura była w niezrodzonej substancji. To samo nie może bowiem być i nie być. Potomek nie jest Niezrodzonym, bo będąc niezrodzony, nie byłby potomkiem. Mówienie o Bogu, że składa się z niepodobnych części, stanowi najgorsze bluźnierstwo.
11. Jeśli wszechmocny Bóg, który od początku jest niezrodzonej natury, nie wie, że ma zrodzoną naturę, Syn natomiast, który od początku jest zrodzonej natury, wie, że jest tym, czym jest,

- to jak homouzjanizm mógłby nie być fałszem, skoro jeden wie, że jest niezrodzony, a drugi, że jest zrodzony?
12. Jeśli niezrodzoność nie wyraża hipostazy Boga, ale nazwa „nieporównywalność” jest wymysłem ludzkim, to Bóg jest wdzięczny pomysłodawcom za wymyślenie nieporównywalności, ponieważ nie ma w [swojej] substancji wzniosłości odpowiadającej tej nazwie.
 13. Jeśli niezrodzoność orzeka się Bogu z zewnątrz, to orzekający są lepsi od tego, o którym orzekają, bo przypisują mu nazwę lepszą od jego natury.
 14. Jeśli niezrodzona natura nie podlega zrodzeniu, to jest tym, czym się nazywa, a jeśli podlega zrodzeniu, to doznanie zrodzenia jest cenniejsze od hipostazy Boga.
 15. Jeśli potomek jest niezmienny z natury ze względu na tego, który go zrodził, to niezrodzoność jest niezmienną substancją nie dzięki [jego] woli, ale dzięki godności substancji.
 16. Jeśli niezrodzoność stanowi określenie substancji, to logiczne jest, że stanowi przeciwieństwo substancji potomka; jeśli zaś niezrodzoność nie oznacza niczego, to o ileż bardziej niczego nie znaczy określenie „potomek”! Jak jednak nic mogłoby stanowić przeciwieństwo niczego? Jeśli natomiast niezrodzona werbalizacja stanowi przeciwieństwo zrodzonej werbalizacji, to ponieważ po werbalizacji następuje milczenie, wynika z tego, że nadzieja chrześcijan pojawia się i znika, skoro opiera się na różnych werbalizacjach, a nie na naturach, które są takie, na jakie wskazuje znaczenie nazw.
 17. Jeśli niezrodzoność nie oznacza nic większego pod względem substancji niż potomek, to Syn, którzy jest niższy tylko werbalnie, wie, że lepsi są od niego ci, którzy [go tak] nazwali, a nie ten, który został nazwany jego Bogiem i Ojcem.
 18. Jeśli niezrodzona substancja jest wyższa od zrodzenia,

bo ma wyższość w sobie samej, to niezrodzoność jest właśnie substancją. Nie jest wyższa od zrodzenia, ponieważ chce, ale dlatego, że taka jest z natury. Bóg, ponieważ jest właśnie niezrodzoną substancją, w żaden sposób nie dopuszcza koncepcji zrodzenia w odniesieniu do siebie, bo odpiera wszelkie rozumowanie i dociekanie ze strony istot zrodzonych.

19. Jeśli niezrodzoność oznacza negację w odniesieniu do Boga, a niezrodzoność byłaby niczym, to jaki rodzaj rozumowania mógłby odebrać nic niczemu? Jeśli zaś oznacza coś istniejącego, kto oddzieliłby Boga od istnienia, czyli Boga od niego samego?
20. Jeśli negacje są pozbawieniem stanu, to niezrodzoność Boga jest negacją stanu lub stanem negacji. Jeśli jest negacją stanu, to jak coś, czego nie ma, mogłoby być przypisywane Bogu? Jeśli zaś niezrodzoność jest stanem, to zrodzona substancja musiała istnieć wcześniej, aby otrzymawszy ten stan, mogła się nazywać niezrodzoną. Jeśli natomiast zrodzoność dostąpiła udziału w niezrodzonej substancji, ponieważ przeszła utratę stanu, będzie pozbawiona zrodzoności. Zrodzoność byłaby więc substancją, a niezrodzoność stanem. Jeśli potomek oznacza pojawienie się, to jasne jest, że oznacza stan, niezależnie od tego, czy został utworzony z jakiejś substancji, czy jest tym, czym się nazywa.
21. Jeśli niezrodzoność jest stanem i zrodzoność jest stanem, to substancje są z jednej strony wcześniejsze od stanów, a z drugiej strony stany, chociaż są późniejsze, jednak zaiste są cenniejsze od substancji. Jeśli niezrodzone jest przyczyną zrodzonego, to potomek zakłada istnienie i objawia swoją substancją [swoją] przyczynę, a zatem potomek oznacza substancję, a nie stan; skoro niezrodzona natura nie zakłada niczego dla samej siebie, jak niezrodzona natura mogłaby nie być substancją, tylko stanem?
22. Jeśli każda substancja jest niezrodzona, tak jak substancja wszechmogącego Boga, to jak można by o jednej substancji powiedzieć, że podlega zmianom, a o innej, że nie podlega? Jeśli

zaś jedna [substancja], przypadkiem o niezrodzonej naturze, pozostaje ponad wszelką wielkością i jakością, krótko mówiąc: ponad wszelką zmianą, druga zaś podlega zmianom, a jednak stwierdzono, że ma w substancji niezmiennosc, to oczywiście powinniśmy przypisać wspomniane wyżej cechy albo przypadkowi, albo logicznemu następstwu i nazwać działającą [substancję] niezrodzoną, a zrodzoną – podlegającą przemianie.

23. Jeśli niezrodzona natura jest przyczyną zrodzonej, a niezrodzoność jest niczym, to jak nicość może być przyczyną czegoś zrodzonego?
24. Jeśli niezrodzoność jest negacją, a negacja oznacza utratę jakiegoś stanu, z kolei utrata oznacza zniszczenie i zmianę w coś innego, to jak coś w stanie wynikającym ze zmiany lub zniszczenia może być nazywane substancją Boga za pomocą określenia „niezrodzony”?
25. Jeśli niezrodzoność oznacza negację, której nie ma w Bogu, to dlaczego mówimy, że jest niezrodzony, a nie że jest zrodzony?
26. Jeśli niezrodzoność w odniesieniu do Boga jest tylko nazwą i sama werbalizacja wynosi hipostazę Boga ponad wszystko, co zrodzone, to werbalizacja dokonana przez ludzi jest cenniejsza od hipostazy Wszechmogącego, ponieważ ozdobiła wszechmogącego Boga przewyższającą wszystko wzniosłością.
27. Jeśli wszystkimu, co zrodzone, przypisuje się przyczynę, a niezrodzona natura nie ma przyczyny, to jasne jest, że niezrodzoność nie wskazuje na przyczynę, ale na substancję.
28. Jeśli wszystko, co zrodzone, zostało zrodzone przez coś innego, a niezrodzona substancja nie została zrodzona ani przez samą siebie, ani przez nic innego, to niezrodzoność musi oznaczać substancję.
29. Jeśli wraz z substancją potomka ujawnia się jako przyczyna niezrodzona hipostaza, która, jak każda przyczyna, jest odmienna,

to substancja sama w sobie jest nieporównywalna, bo nie przejawia niedostępności na zewnątrz, ale sama w sobie ma nieporównywalność i niedostępność, skoro jest także niezrodzona.

30. Jeśli Wszechmogący przewyższa wszelką naturę, przewyższa ją dzięki niezrodzoności, która jest przyczyną trwania bytów zrodzonych. Jeśli natomiast niezrodzoność nie oznacza substancji, to jak mogłaby trwać natura bytów zrodzonych?
31. Jeśli żaden z niewidzialnych bytów nie istnieje wcześniej sam w postaci nasienia, ale trwa w przydzielonej losowo naturze, to jak niezrodzony Bóg, który od początku jest wolny od przypadkowości, może widzieć swoją substancję raz jako drugą w potomku, a raz jako pierwszą w niezrodzonym w kolejności: pierwszy-drugi?
32. Jeśli Bóg trwa w niezrodzonej naturze, nie powinno się twierdzić, że zna siebie samego w zrodzeniu i niezrodzoności. Gdyby przyjąć, że rozciąga swoją substancję na niezrodzoność i zrodzoność, to nie zna swojej własnej substancji, przeciągany w tę i z powrotem przez zrodzoność i niezrodzoność. Jeśli natomiast zrodzone dostąpiło udziału w niezrodzonym, lecz trwa niezmiennie w naturze zrodzonego, to zna samo siebie w naturze, w której żyje, nie mając świadomości [swojego] udziału w niezrodzonym; nie jest bowiem możliwe, by znało samo siebie jako niezrodzoną i zrodzoną substancję. Jeśli zaś zrodzoność jest pomijalna ze względu na skłonność do zmiany, to niezmienna substancja jest statusem naturalnym, ponieważ przyznaje się, że niezrodzona substancja przewyższa wszelką przyczynę.
33. Jeśli to, co niezrodzone, przewyższa wszelką przyczynę, to gdyby było wiele bytów niezrodzonych, miałyby nieodróżnicowaną naturę. Niemożliwe jest bowiem, żeby jedna [substancja] tworzyła, a druga powstawała, gdy dostały nieodróżnicowaną i wspólną cechę natury.
34. Jeśli każda substancja jest niezrodzona, jedna od drugiej niczym nie będą się różnić pod względem niezawisłości. Jak więc

można by twierdzić, że jedna podlega zmianie, a druga powoduje zmianę, skoro jest zupełnie niemożliwe, by Bóg powstał z nieistniejącej substancji?

35. Jeśli każda substancja jest niezrodzona, niczym się nie różnią. Natomiast działanie i doznawanie substancji, która posiada nie-różnicowanie, należy przypisać przypadkowi. A jeśli istnieje wiele [substancji] niezrodzonych i nie-różnicowanych, będą się różnić między sobą na niepoliczalną liczbę sposobów. Nie dałoby się bowiem zliczyć [substancji] różniących się między sobą czy to w sposób ogólny, czy pod jakimś względem, skoro wszelka różnica, która wskazuje na jakąś przypadkowość, została już wykluczona z niezrodzonej natury.
36. Jeśli terminy „niezrodzone” i „Bóg” oznaczają dokładnie to samo, to niezrodzony zrodził niezrodzonego. Jeśli natomiast „niezrodzone” i „Bóg” oznacza co innego, to nie jest niedorzeczne, że Bóg zrodził Boga, bo jeden otrzymał istnienie z niezrodzonej substancji. Gdyby zaś przed Bogiem nie było niczego, jak jest naprawdę, to terminy „Bóg” i „niezrodzone” oznaczają to samo, bo potomek wyklucza niezrodzoność. Dlatego nie wolno wymieniać go jednocześnie z Bogiem i Ojcem.

Ten, który jest sam niezrodzonym Bogiem i dlatego jako jedyny jest prawdziwy i został nazwany Bogiem przez posłanego przez siebie Jezusa Chrystusa, który naprawdę zaistniał przed wiekami i naprawdę ma zrodzoną hipostazę, będzie was strzegł, umiłowany i umiłowane, od bezbożności, w Chrystusie Jezusie Zbawicielu naszym, przez którego wszelka chwała Bogu i Ojcu i teraz, i na wieki wieków. Amen.

Eunomiusz

Dzieła

Eunomiusz i jego dzieła

1. Twórczość literacka Eunomiusza

Eunomiusz mimo ubogiego pochodzenia musiał być człowiekiem nietuzinkowym, skoro udało mu się w swoich pismach nie tylko w sposób bardziej przystępny niż Aecjuszowi wyjaśnić zawiłości anomejskiej doktryny, ale także zapewnić rozwój i spójność ruchowi, który zdołał przetrwać nawet pewien czas po jego śmierci. Jego spuścizna literacka, jak podaje Sokrates Scholastyk, składała się z siedmiu tomów¹. Z dzieł zachowanych w całości posiadamy tylko *Apologię* (*Liber apologeticus*) i *Wyznanie wiary* (*Expositio fidei*). Choć dokładnie nie wiemy, co poza tym owych siedem tomów zawierało, to jednak możemy się domyślać, że największym dziełem Eunomiusza był obszerny *Komentarz do Listu do Rzymian*, z którego zachował się jedynie mały fragment. Filostorgiusz z kolei wychwala listy Eunomiusza, twierdząc, że były najwspanialszą częścią jego pism². Nawet najdrobniejszy fragment owej korespondencji nie przetrwał do naszych czasów, choć listów było co najmniej czterdzieści³.

¹ Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* IV 7, 6, GCS NF I, 234.6.

² Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* X 6, GCS 2I, 128.18–20.

³ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, XVI.

Poza tym zachowały się fragmenty scholiów Eunomiusza do *Traktaciku* jego mistrza Aecjusza. Scholia owe miały najprawdopodobniej wyjaśnić i uprzystępnąć skomplikowany i kostyczny przekaz krótkiego tekstu Aecjusza. Poza tym posiadamy drobny fragment dzieła *O Synu*. Nie można także zapomnieć o *Apologii apologii*, która była odpowiedzią na dzieło Bazylego *Przeciw Eunomiuszowi*. Fragmenty tego dzieła są dość obszernie cytowane przez Grzegorza z Nyssy w jego odpowiedzi – *Przeciwko Eunomiuszowi*. Z katalogu znanych nam dzieł Eunomiusza wynika, że w zasadzie cała jego twórczość dotyczyła sporu trynitarnego i służyła bądź obronie, bądź wyjaśnianiu stanowiska anomejskiego.

Zarówno przeciwnicy, jak i zwolennicy Eunomiusza potwierdzają, że jego dzieła wywarły wielki wpływ na czytelników, jednak epoka, w której pisał, nie sprzyjała zachowywaniu nieortodoksyjnych tekstów. Po śmierci Teodozjusza ruch anomejczyków przeżywał swój ostatni zryw i właśnie dlatego 4 marca 398 roku jego następcą Arkadiusz wydał dekret nakazujący spalenie wszystkich pism Eunomiusza⁴. Dekret ten nie pozostał jedynie martwym przepisem. Filostorgiusz potwierdza, że był wykonywany⁵, czego, jak możemy przypuszczać, dopilnował nowo wybrany biskup Konstantynopola – święty Jan Chryzostom.

2. *Apologia*

Tytuł i struktura dzieła

Ponieważ *Apologia* jest największym zachowanym dziełem Eunomiusza, warto poświęcić jej nieco więcej miejsca, tym bardziej że to jej zawartość w sposób najbardziej kompletny wyjaśnia doktrynę anomejczyków.

Wyżej został już dokładnie przedstawiony najbardziej prawdopodobny czas powstania tego dzieła, które zgodnie z ustaleniami Marty Przychowskiej zostało wygłoszone pod koniec 360 roku i wkrótce

⁴ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, XV.

⁵ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* XI 5, GCS 21, 135.26–27.

potem opublikowane w nieco zmienionej formie⁶. Warto tutaj także wspomnieć, że nie mamy pewności, jaki dokładnie był tytuł pisma, które zwykło się nazywać po łacinie *Liber apologeticus*. Zgodnie z ustaleniami Richarda Paula Vaggione'go nie możemy być pewni, czy Eunomiusz nazwał je po prostu Ἀπολογία, czy raczej Ἀπολογητικός⁷. Za pierwszą wersją przemawia tytuł drugiego dzieła Eunomiusza, które według tego, co przekazuje nam Grzegorz z Nyssy, brzmiał Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία, czyli właśnie *Apologia apologii*. Za drugą wersją tytułu przemawia tytuł dzieła Bazylego Wielkiego: Ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου⁸.

Druga trudność dotyczy struktury samego dzieła, która także może być rozpatrywana na dwa sposoby. Na pierwszy rzut oka można by uznać, że Eunomiusz na początku *Apologii* prezentuje sposób, w jaki będzie przeprowadzał swoją argumentację. Zamieszcza bowiem krótkie wyznanie wiary, które ma być podstawą jego dalszych wywodów⁹. Ma ono być możliwe do zaakceptowania przez obie strony sporu, skoro „jest to wspólna wiara tych wszystkich, którzy chcą być chrześcijanami albo uchodzić za chrześcijan”¹⁰. Następnie stwierdza:

„Spróbujemy więc w miarę naszych możliwości jasno wyłożyć nasze przekonania dotyczące tych spraw. Uczynimy to albo przedstawiając najpierw wyrażenia, aby potem odkryć ich sens, albo też dostosowując sformułowania do przedstawionych wcześniej pojęć. Odwrócenie kolejności nie spowoduje uszczerbku prawdy. Takie

⁶ M. Przyszychowska, *Historia sporu eunomiańskiego*, 39.

⁷ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomiusz, *The extant works*, 4.

⁸ Bazyl, *Adversus Eunomium* I 1, SC 299, 141.

⁹ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 5.1–7, ed. R. P. Vaggione, 38. Najprawdopodobniej podstawą tego *Credo* jest 1 Kor 8, 6 i jak podaje Bazyl, było ono faktycznie używane, a sam Ariusz złożył je biskupowi Aleksandrowi z Aleksandrii jako swoje wyznanie wiary (Bazyl, *Adversus Eunomium* I 4, SC 299, 162).

¹⁰ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 6.1–2, ed. R. P. Vaggione, 38, tł. S. Kalinkowski, 79.

przedstawienie sprawy wystarczy, aby jednocześnie przeprowadzić naszą obronę oraz zbić argumenty naszych oskarżycieli”¹¹.

Wynikać z tego może, że Eunomiusz chce najpierw przedstawiać fragmenty cytowanego wyżej wyznania wiary, aby następnie je objaśniać. Na tej podstawie Vaggione wyróżnia pierwszą możliwą strukturę dzieła¹²:

1. Wprowadzenie	I.I-6.23
2. Dowodzenie tez anomejczyków	7.I-25.26
2.1. Ojciec	7.I-11.I4
2.2. Syn Boży	11.I5-24.28
2.3. Duch Święty	25.I-26
3. Podsumowanie argumentacji	25.27-27.I5
4. Konkluzja	27.I6-42
5. Dodatek	28.I-26.

Jednak Vaggione sam zauważa, że taka struktura jedynie z pozoru zdaje się pokazywać zamiary Eunomiusza¹³. W centralnej części *Apologii* znajdujemy bowiem tekst, który ujawnia, jaką strukturę on sam chciał nadać swojej argumentacji. Mówi on tutaj o dwóch drogach dowodzenia, z których jedną właśnie przedstawił, a drugą przedstawi w następnej części:

„Dwie bowiem wytyczone drogi prowadzą nas do rozwiązania tego problemu: jedna, na której badamy same substancje i oceniamy je według czystego pojęcia, które je określa; druga, która wiedzie przez badanie działań – tę oceniamy, wychodząc od stworzeń i dokonanych dzieł. I nie jest możliwe na żadnej z tych dwóch przedstawionych dróg dowieść w sposób oczywisty podobieństwa substancji”¹⁴.

¹¹ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 6.17-23, ed. R. P. Vaggione, 40, tł. S. Kalinkowski, 80.

¹² R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, 11.

¹³ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, 11.

¹⁴ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 20.5-10, ed. R. P. Vaggione, 58, tł. S. Kalinkowski, 90.

Mamy więc tutaj dwie drogi, z których jedna prowadzi od substancji (οὐσία) do jej działań (ἐνεργείαι), druga zaś, wychodząc od działań, prowadzi do substancji. Poniżej zaprezentujemy dokładniej, na czym polega argumentacja Eunomiusza, jednak w tym miejscu warto zaznaczyć, że takie właśnie odczytanie struktury dzieła wydaje się bardziej poprawne. Nie tylko przemawia za nią tekst samego Eunomiusza, ale także to, że odwołuje się on do niej w *Apologii apologii*, co mamy wyraźnie poświadczone w cytacie przekazanej przez świętego Grzegorza z Nyssy¹⁵. Sam Grzegorz, przedstawivszy teologię swego adwersarza, określa ją jako „technologię bluźnierstwa” (τεχνολογία τῆς βλασφημίας)¹⁶. Wydaje się więc, że Eunomiusz tak właśnie chciał przedstawić swoją teologię: jako składającą się z dwóch uzupełniających się metod, a zatem strukturę *Apologii* należałoby odczytywać następująco:

1. Wprowadzenie	1.1–6.23
2. Pierwsza droga	7.1–19.23
2.1. Analiza pojęcia ἀγέννητος – niezrodzony (Ojciec)	7.1–11.14
2.2. Analiza pojęcia γέννημα – potomek (Syn)	11.15–19.23
3. Druga droga	20.1–25.26
3.1. Relacje osób boskich (Syn jako wytwór Ojca)	20.1–24.28
3.2. Duch Święty wytworem Syna	25.1–26.
4. Podsumowanie argumentacji	25.27–27.15
5. Konkluzja	27.16–42
6. Dodatek	28.1–26.

Zawartość problemowa *Apologii*

Zaproponowana wyżej struktura dzieła sugeruje już podstawową tematykę, którą podejmuje Eunomiusz. We wprowadzeniu wyraża

¹⁵ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* I 151.1–10, GNO I, 71.28–72.10. Szerszą argumentację za takim właśnie odczytaniem struktury *Apologii* przedstawiłem w: T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God known in his activities*, 115–119.

¹⁶ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* I 155.1, GNO I, 73.16.

on troskę o prawdę i przedstawia swoje stanowisko jako nieustannie atakowane. W ten sposób sprawia wrażenie, jakoby anomejczycy byli prześladowani przez swoich adwersarzy za wierność prawdzie (rozdziały 1–4). Następnie prezentuje wyżej wspomniane krótkie wyznanie wiary (rozdział 5) i deklaruje, że w dalszej części dzieła będzie wyjaśniał sformułowania, które zostały w tym wyznaniu zawarte (rozdział 6).

Dopiero w tym miejscu przechodzi do argumentacji związanej z pierwszą drogą teologii (od substancji do działania). Całe dowodzenie tej części dzieła ma wykazać, że skoro istotą Ojca jest „niezrodzoność”, to jego działanie, którym jest „zrodzenie”, musi doprowadzić do powstania Syna, który jest zrodzony. To zaś oznacza, że Syn musi mieć substancję, która, skoro jest zrodzona, musi być całkowicie odmienna od niezrodzonej substancji Ojca. Najtrudniejsze w tym momencie jest uzasadnienie, że bycie niezrodzonym jest tym samym, co substancja Ojca, albo, jak Eunomiusz lubi się wyrażać, Ojciec jest „substancją niezrodzoną” (οὐσία ἀγέννητος)¹⁷. Aby to uczynić, odwołuje się do teorii nazw, która, jak to ustalił Mark DelCogliano, ma swoje źródło w *Kratylosie* Platona, a następnie została zmodyfikowana przez Filona z Aleksandrii. Zgodnie z tą teorią nazwa, którą nadajemy jakiejś rzeczy, jest z nią tak ściśle związana, że dokładnie określa istotę, umożliwiając jej pełne poznanie¹⁸. Eunomiusz jest tutaj wiernym uczniem swojego mistrza Aecjusza, ponieważ dokładnie tak samo uzasadnia on, że „niezrodzoność” jest określeniem pozytywnym, a nie negatywnym, czyli nie jest zaprzeczeniem (στέρησις) czegoś w Bogu. Właśnie dlatego może doskonale określać substancję Boga, będąc jednocześnie całkowicie niezależne od jakiegokolwiek procesu konceptualizacji, a więc nie jest stworzonym przez człowieka pojęciem (ἐπίνοια)¹⁹.

Eunomiusz zatem, przyjąwszy wyjątkowość nazwy „niezrodzony” w odniesieniu do Boga, postępuje dalej, wysuwając kolejne hipotezy

¹⁷ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 8.11, ed. R. P. Vaggione, 42.

¹⁸ M. DelCogliano, *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the sources of pro-Nicene theology*, *Journal of Theological Studies* 59/1 (2008), 92–95.

¹⁹ M. DelCogliano, *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the sources*, 32.

na temat tego, jak rozumieć ten termin, i starając się pokazać, że odrzucenie heterouzjańskiego rozumienia prowadzi do absurdalnych konkluzji (ἀποπίαις)²⁰. Niezrodzoność wyklucza więc możliwość jakiegokolwiek dzielenia i podziału (rozdział 9), a także następstwa zachodzącego wedle czasu (χρόνος), wieku (αἰών) lub porządku (τάξις) (rozdział 10). Ostania możliwość to równość substancji Ojca i Syna, jednak także i tutaj Eunomiusz dowodzi, że nic i w żaden sposób nie może być równe substancji Ojca (rozdział 11).

W tym miejscu Eunomiusz przechodzi od omawiania nazwy „niezrodzoność” jako imienia Ojca do analizy tego samego problemu z punktu widzenia Syna, który jest nazywany „potomkiem” i „stworzeniem” (γέννημα καὶ ποίημα). Eunomiusz nie wykazuje tutaj specjalnej oryginalności, ponieważ wcześniej wielu ariańskich pisarzy odwoływało się do takiego tytułowania Chrystusa. Jest ono oparte na słowach, które mówi o sobie Mądrość Boża w Księdze Przysłów 8, 22: *Pan mnie zrodził jako początek swej mocy, przed dziełami swymi, od pradawna*. W wersji Septuaginty słowa te brzmią: *Stworzył mnie Pan jako zasadę postępowania przy swym dziele* (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ)²¹. Jest to jedyny fragment Pisma Świętego, w którym Mądrość, utożsamiana z Chrystusem dzięki fragmentowi 1 Listu do Koryntian (1, 24), przedstawia się jako stworzenie. Takie brzmienie tego fragmentu było więc niezwykle istotne, bo jest to jedyne miejsce, w którym Pismo Święte zdaje się potwierdzać ariańskie i tym bardziej anomejskie twierdzenia, że Syn Boży nie jest równy Ojcu, który stwarza, ale raczej jest jego pierwszym stworzeniem. Autorzy ortodoksyjni podkreślali jednak, że takie znaczenie wersetu Prz 8, 22 ma jedynie w Septuagincie, a hebrajski oryginał już może być interpretowany inaczej²². Eunomiusz jednak uważa, że słowa „świętych”

²⁰ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 9. 6, ed. R.P. Vaggione, 42.

²¹ Septuaginta w tłumaczeniu R. Popowskiego, Warszawa: Vocatio 2014, 1019.

²² Używanie tego wersetu w sporach trynitarnych IV wieku było wielokrotnie komentowane. Zob. M. Simonetti, *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22*, w: *Studi sull'Arianesimo*, Roma: Studium 1965, 9–87; M. DelCogliano, *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the sources*, 183–190. Sposób używania go przez Eunomiusza i odpowiedź Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy przedstawiam

są wystarczającym potwierdzeniem, iż owe dwa terminy najlepiej określają naturę Syna²³, jednak świadomy interpretacji swoich adwersarzy, którzy odnoszą te terminy raczej do wcielenia Chrystusa, zamiast do zrodzenia Syna z Ojca, podejmuje się wykazania, że określają one odmienną substancję Syna. Kolejne rozdziały (13–19) zawierają więc dowodzenie, że zrodzenie musi być rozumiane jako stworzenie. Eunomiusz wyraźnie uważa, że te dwie nazwy („zrodzony” i „stworzony”) określają substancję Syna dokładnie tak samo jak nazwa „niezrodzony” określa substancję Ojca. W rozdziale 16 i 17 przedstawia rozróżnienie dwóch rodzajów nazw, które nadajemy Bogu. Twierdzi, że nazwy, które nadajemy jednocześnie bytom prostym i złożonym, należy nazywać homonimami, podczas gdy nazwy, które stosują się tylko do prostej substancji, muszą być synonimami. Innymi słowy, jeżeli mówimy „Ojciec” albo „Syn”, to nazwy te, choć brzmią tak samo, oznaczają coś innego w przypadku Boga i ludzi. W przypadku takich nazw, jak „będący” i „jedyne prawdziwy Bóg”, choć są one różne, oznaczają to samo, ponieważ odnoszą się do tego samego prostego bytu – Boga. Oczywiście do tej drugiej grupy zaliczane są nazwy „niezrodzony” w przypadku Boga Ojca i „zrodzony” i „stworzony” w przypadku Syna.

Poza tym w tym fragmencie swojej *Apologii* Eunomiusz rozważa różne możliwe sposoby rozumienia działania, jakim jest zrodzenie, znów dowodząc, że musi ono koniecznie być rozumiane jako stworzenie, ponieważ wszelkie inne wyjaśnienia znowu prowadzą do absurdalnych konkluzji, które sugerują, że substancja Boga podlega powiększaniu, przemianie (rozdział 14), podziałowi, rozdzieleniu (rozdziały 15 i 19).

W rozdziale 20 Eunomiusz wyjaśnia omówione wyżej dwie drogi teologii i zaczyna przedstawiać drugą z nich, w której wychodzi od rzeczy stworzonych i wiecie do odnalezienia natury Stwórcy. W tym przypadku oznacza to, że wychodzimy od Syna, który jest stworzeniem,

w: T. Stępień, *Created or uncreated Wisdom? Arguments on Christ as the Wisdom of God in the polemic of Basil the Great and Gregory of Nyssa against Eunomius*, w: *Sophia the Wisdom of God*, ed. T. Hainthaler, F. Mali, Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 2017, 147–155.

²³ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 12.1–3, ed. R. P. Vaggione, 46.

aby wykazać, że ma On substancję inną niż Ojciec, który jest Stwórcą. Eunomiusz zaznacza, że takie rozumowanie pokazuje także, iż Duch Święty został wytworzony przez Syna i ma także substancję, która jest odmienna od substancji dwóch pozostałych osób. Fragment ten koncentruje się na działaniach i ich naturze, co do których Eunomiusz chce udowodnić, że są od siebie odmienne (τῆς ἐνεργείας διαφορά), ale także odmienne od działających substancji Ojca i Syna²⁴. W sposób bardzo niejasny próbuje wykazać, że ponieważ Bóg jest całkowicie prosty, jego działanie musi być czymś innym od jego substancji. Bardzo ciekawe jest, że Eunomiusz uważa, iż jego adwersarze, którzy twierdzą, że w Bogu działanie jest tożsame z substancją, ulegli zgubnym wpływom greckiej filozofii²⁵. W końcu precyzuje, że działanie Boga, którym jest zrodzenie, jest aktem woli Ojca, który to akt jest odrębny od jego substancji²⁶.

W rozdziale 25 Eunomiusz bardzo krótko przedstawia swoje rozumienie Ducha Świętego, który jest według niego trzecią substancją po substancji Ojca i Syna, a w dwóch kolejnych rozdziałach podsumowuje cały swój wywód, przypominając kolejno wszystkie podstawowe tezy. Ostatni, 28. rozdział zawiera dodatek, który łatwym językiem przedstawia tezy anomejczyków, pokazując w gradualistyczny sposób, jak Bóg Ojciec stworzył Syna i Ducha Świętego, a następnie wszystkie rzeczy, co w drugiej części tego fragmentu ma być potwierdzone słowami Pisma Świętego. Choć rękopisy nie dają nam żadnego znaku, że ostatni rozdział stanowi osobną całość, Vaggione przypuszcza, że mógł być jednym z krótkich tekstów, które anomejczycy wykorzystywali w swojej działalności misyjnej²⁷.

Warto w tym miejscu pokusić się o kilka ogólnych uwag dotyczących tekstu *Apologii* i używanych przez Eunomiusza argumentów. Jego

²⁴ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 20.20–22, ed. R. P. Vaggione, 60.

²⁵ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 22.10–12, ed. R. P. Vaggione, 58–60. Więcej na temat filozoficznych źródeł i helleńskości tego wyrażenia zob. T. Stępień, *Action of will and generation of the Son in extant works of Eunomius*, *Studia Patristica* 22 (2017), t. 96, 29–36.

²⁶ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 23.16–20; 24.1–4, ed. R. P. Vaggione, 64.

²⁷ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, 16.

dzieło, choć wydaje się zorganizowane i metodyczne, zawiera w istocie wiele przemilczeń i nieścisłości²⁸. W sposób bezlitosny będą je zwalczać Bazyli Wielki i później Grzegorz z Nyssy. Bazyli bardzo celnie zauważył, że najsłabszym punktem argumentacji Eunomiusza jest jego teoria nazw, którą ten po prostu przyjmuje, ale jej nie uzasadnia. Wystarczy ją podważyć, aby całkowicie zniszczyć pierwszą drogę (od substancji do działania). Ponieważ Eunomiusz w *Apologii apologii* powtarza swoje tezy na temat dwóch dróg, Grzegorz z Nyssy podejmuje polemikę dotyczącą rozumienia zależności pomiędzy substancją i działaniem w swoim *Contra Eunomium*. Najpoważniejsze zarzuty Grzegorza dotyczą tego, co jest także zawarte w pierwszej *Apologii*, a więc że Eunomiusz nie potrafi w gruncie rzeczy wyjaśnić relacji substancji i działania oraz co znaczy, że działania naturalnie towarzyszą substancjom. Nie potrafi także wskazać charakterystycznego działania towarzyszącego Synowi, które prowadzi do stworzenia Ducha Świętego²⁹. Eunomiusz jednak wprowadza do teologii zagadnienie boskiego działania (ἐνέργεια), które w zmodyfikowanej przez Grzegorza z Nyssy postaci stanie się podstawą prawosławnej teologii boskich energii. Przeciwno Eunomiuszowi także świadczy to, że choć, jak widzieliśmy, krytykuje on autorów ortodoksyjnych za utożsamianie działania i substancji, dla niego samego jednak zagadnienie działania (ἐνέργεια) stanowi centralny punkt dowodzenia. Tymczasem jest to termin, którego autorem jest Arystoteles, i choć występuje w Septuagincie i u wcześniejszych autorów chrześcijańskich, w przypadku Eunomiusza ma głównie filozoficzne konotacje³⁰.

²⁸ Zob. mój komentarz do treści *Apologii* problematycznych miejsc w rozumowaniu Eunomiusza w: T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God known in his activities*, 149–165.

²⁹ T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God known in his activities*, 174–193.

³⁰ T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God known in his activities*, 161–165. Autorzy podnoszą mocno dyskutowaną kwestię wzajemnych oskarżeń obydwu stron sporu o zbytne poleganie na greckiej filozofii, zob. M. Ludlow, *Contra Eunomium III 10 – Who is Eunomius?*, w: *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III*, red. J. Leemans, M. Cassin, Leiden–Boston: Brill 2014, 442–474.

Dodajmy, że autentyczność dzieła Enomiusza nie jest kwestionowana, ponieważ potwierdzają ją cytaty, które Bazyli Wielki zamieszcza w swoim *Adversus Eunomium*³¹.

3. Wykład wiary

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o *Expositio fidei*, która jest ostatnim dziełem Eunomiusza zachowanym w całości. Możemy powiązać je z wydarzeniami, które rozgrywały się po soborze w Konstantynopolu (381), którego pierwszy kanon głosił, że tylko nicejski symbol należy wyznawać, potępiając wszystkie inne wyznania wiary. Mimo że cesarz Teodozjusz rozpoczął działania mające wprowadzić ten przepis w życie, w lipcu 383 zaprosił przywódców eunomian na „synod wszystkich herezji” do Konstantynopola³². Eunomiusz nie miał chyba żadnych nadziei, że jego wyznanie będzie przyjęte przez kogokolwiek poza kręgiem anomejczyków, choć, jak zauważa Vaggione, nie ma zbyt prowokacyjnego tonu³³, a jego struktura nie odbiega od powszechnie przyjętej w symbolach. Ciekawe jest, że nie zawiera ono tak ważnych dla Eunomiusza terminów, jak „niezrodzony” (ἀγέννητος), „potomek” (γέννημα) czy nawet „niepodobny” (ἀνόμοιος), a zatem można przypuszczać, że rozumiejąc powagę sytuacji, Eunomiusz starał się zachować jak najbardziej pojednawczy styl, który mógłby pokazać jego dobre intencje. Jego *Wyznanie wiary* miało jednak nie tylko wymiar prezentacji anomejskiego symbolu w opozycji do tego, które wyznaczał sobór. Możemy przypuszczać, że było także używane w misjonarskiej działalności anomejczyków i właśnie dlatego Grzegorz z Nyssy uznał, że powinien mu się przeciwstawić w swojej *Refutatio Confessionis Eunomii*.

³¹ Więcej na temat sposobu, w jaki Bazyli Wielki cytuje Eunomiusza, zob. K. Kochańczyk-Bonińska, *Basil the Great's references to Eunomius*, *Vox Patrum* 37 (2017), t. 68, 119–128.

³² M. Przyszychowska, *Historia sporu eunomiańskiego*, 46.

³³ R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *The extant works*, 133.

Bibliografia

Źródła

- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford: Clarendon Press 1949.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, tł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990.
- Arystoteles, *Du ciel*, ed. P. Moraux, Paris: Les Belles Lettres 1965.
- Arystoteles, *O niebie*, tł. P. Siwek, Warszawa: PWN 1980.
- Bazyli, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, SC 299 i 305, Paris: Cerf 1982–1983.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. T. Dorandi, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 2004.
- Eunomiusz, *The extant works*, ed. R. P. Vaggione, Oxford: Oxford University Press 1987.
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, ed. K. Holl, t. 3, GCS 37, Leipzig: Akademie Verlag 1933.
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: herezje 1–33*, tł. M. Gilski, oprac. A. Baron, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie 2015.

- Filostorgiusz, *Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, ed. J. Bidez, GCS 21, Berlin: Akademie Verlag 1981.
- Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, GNO 1 i 2, Leiden: Brill 1960.
- Jan Chryzostom, *In Iohannem homiliae*, PG 59, 23–482, Paris: Migne 1862.
- Jan Damascęński, *Sacra parallela*, PG 95, 1070–1096, 442, Paris: Migne 1864.
- Les constitutions apostoliques*, ed. B. M. Metzger, 3 vols, Paris: Éditions du Cerf 1985–1987.
- Konstytucje Apostolskie*, tł. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Libanii opera*, vols. 10–11, ed. R. Foerster, Leipzig: Teubner 1921–1922.
- Origenes Werke*, vol. 2, ed. P. Koetschau, Leipzig: Hinrichs 1899.
- Orygenes, *O modlitwie*, tł. W. Kania, w: *Odpowiedź na Słowo: najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i oprac. H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 1993, 101–240.
- Platonis opera*, vol. 4, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendon Press 1968, St III.17a–92c.
- Platon, *Timajos*, tł. W. Witkowski, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum” 1993, 299–366.
- Plutarch, *Moralia* in fifteen volumes, ed. P. H. De Lacy, B. Einarson, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann 1959.
- Plutarch, *Moralia* – wybór, t. I–II. tł. i wstęp Z. Abramowiczówna, Warszawa: PWN 1977, 1988.
- Polybii historiae*, vols. 1–4, ed. T. Büttner-Wobst, Leipzig: Teubner 1905; 1889; 1893; 1904.
- Polibiusz, *Dzieje*, t. I–II, tł. S. Hammer, Wrocław: Ossolineum 2005.
- Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica*, ed. G. C. Hansen, GCS NF 1, Berlin: Akademie Verlag 1995.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. J. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- Thucydidis historiae*, vols. 1–2, ed. H. S. Jones, J. E. Powell, Oxford: Clarendon Press 1942; 1942.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tł. K. Kumaniecki, Wrocław: Czytelnik 1998.

Opracowania

- DelCogliano M., *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the sources of pro-Nicene theology*, *Journal of Theological Studies* 59/1 (2008), 92–95.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Basil the Great's references to Eunomius*, *Vox Patrum* 37 (2017), t. 68, 119–128.
- Ludlow M., *Contra Eunomium III 10 – Who is Eunomius?*, w: *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III*, red. J. Leemans, M. Cassin, Leiden–Boston: Brill 2014, 442–474.
- Simonetti M., *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22*, w: *Studi sull'Arianesimo*, Roma: Studium 1965, 9–87.
- Stępień T., *Created or uncreated Wisdom? Arguments on Christ as the Wisdom of God in the polemic of Basil the Great and Gregory of Nyssa against Eunomius*, w: *Sophia the Wisdom of God*, ed. T. Hainthaler, F. Mali, Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 2017, 147–155.
- Stępień T., Kochańczyk-Bonińska K., *Unknown God known in his activities. Incomprehensibility of God during the Trinitarian controversy of 4th century*, Berlin: Peter Lang 2018.

Teksty źródłowe

Apologia

[Poniższy tekst przepisano jedynie po to, aby stanowił dowód oskarżenia. Zawiera bowiem twierdzenie, że Bóg jest niezrodzony, a Syn zrodzony, i podobne głupstwa; to zaś jest szczytem bezbożności i sprzeciwia się naszej świętej wierze. Bacz więc, czytelniku, abyś nie zboczył z prawej drogi].

I. Wiemy, że oczernianie i oskarżenie innych nieprawym językiem i bezmyślną myślą to cecha ludzi złośliwych i kłótliwych. Ludzie roztropni i wysoko ceniący swój zdrowy rozsądek oraz dobro wspólne z całym zaangażowaniem i zapałem mocnymi argumentami starają się odeprzeć oszczerstwa skierowane przeciwko ich dobremu imieniu.

Zdając więc sobie sprawę z obu tych możliwości, modliliśmy się, aby nie mieć nic wspólnego z pierwszymi oraz uniknąć kłopotów drugich. Niestety, sprawy potoczyły się nie po naszej myśli. Wobec wielu ludzi na różne sposoby, w słowach i czynach, zgotowano przeciwko nam kłamliwe obelgi, bolesne dla nas, a zgubne dla tych, którzy w nie uwierzyli; pochodzą one od ludzi złośliwych, którzy nie cofają się przed żadnym słowem i czynem, oraz od ludzi naiwnych, którzy prawdę mierzą

pomówieniami naszych wrogów i bezkrytycznie przyjmują oszczerstwa skierowane przeciw nam.

Uznaliśmy więc, że będzie z korzyścią zarówno dla naszej obrony, jak dla ostrzeżenia tych, którzy bezkrytycznie wierzą w plotki, jeśli przedstawimy wam na piśmie wyznanie naszej wiary. Tym sposobem będziemy mogli oczyścić się z oszczerczych zarzutów oraz odebrać na przyszłość złośliwcom zbytnią pewność siebie, umocnić zaś tych, głęboko naiwnych, którzy łatwo dają się podejść: tamtym dowiedziemy, że kłamią, tym zaś pokażemy, jak niebezpiecznie jest dawać wiarę kłamstwu. Udowadniając zaś, że prawda jest po naszej stronie, wykażemy, że ich, jednych i drugich, czeka kara: wspólnota w kłamstwie bowiem na jednych i drugich sprowadza wspólną karę.

2. Przede wszystkim zwracamy się więc z prośbą do was, którzy teraz będziecie nas słuchać, oraz do tych, którzy w przyszłości będą czytać ten tekst: starajcie się odróżniać fałsz od prawdy, nie ulegając mnogości argumentów, i nie przyznawajcie racji większości. Nie pozwólcie, aby wysokie godności niektórych oraz ich pewność siebie przyćmiły jasność waszych myśli; nie dawajcie posłuchu tym, którzy pierwsi przedstawili swe argumenty, i nie zamykajcie uszu na słowa tych, którzy przedstawiają swoje racje później. Naukę Pana naszego, Jezusa Chrystusa, przekładajcie ponad opinie wielkiej masy ludzi, ponad wszelką ambicję i skłonność do rywalizacji, ponad znajomości i pokrewieństwo, krótko mówiąc – ponad to wszystko, co zwykle zaćmiewa krytycyzm umysłu; starajcie się oceniać słowa z poszanowaniem prawdy. Najlepszym zaś sposobem poznania prawdy jest zażyłość z nią.

3. Ponadto prosimy: nie oburzajcie się na nas, że nie zważając na gniew i strach, ponad doczesne korzyści i bezpieczeństwo przedkładamy pewność co do przyszłości, a groźbę wiszącą nad bezbożnymi uważamy za straszniejszą od wszelkiej ziemskiej udręki i doczesnej śmierci; dlatego przedstawiamy nagą prawdę bez żadnej osłonki. Powtórzmy bowiem za Apostołem: *Obecnych cierpień nie da się porównać z przyszłą chwałą, która ma się objawić*¹, a całego świata nie można porównać ze szczęściem

¹ Rz 8, 18.

i panowaniem, które będą sprawiedliwą zapłatą dla duszy każdego człowieka². Zarówno bowiem szczęście, jak i kara, które czekają każdego człowieka, w ogromnym stopniu przewyższają obecną rzeczywistość.

4. Aby jednak nie przeciągać zbyt długo naszej wypowiedzi i nie zatrzymywać się zbyt długo przy tych zagadnieniach, przejdźmy teraz do samego wyznania wiary; każdy, kto chce, może na jego podstawie poznać nasze poglądy. Myślę bowiem, że jest rzeczą konieczną, aby ludzie, którzy zabierają głos na ten temat i chcą zdać sprawę ze swych poglądów, nie poddawali się pochopnie osądowi szerokich kręgów. Powinni najpierw przedstawić jako swego rodzaju wzorzec i kanon czcigodną, obowiązującą od dawna tradycję pochodzącą od ojców i dopiero potem zgodzić się, aby to ściśle kryterium rozstrzygało o ocenie wypowiadanych poglądów.

5. Wierzymy w jednego Boga Ojca wszechmogącego, *od którego wszystko pochodzi*³. I w jednego Jedynego Syna Bożego, Boga-Słowo, Pana naszego, Jezusa Chrystusa, *przez którego wszystko się stało*⁴. Oraz w Ducha Świętego, Pocieszyciela (Parakleta), w którym w stosownej mierze udzielana jest wszelka łaska każdemu ze świętych dla wspólnego dobra⁵.

6. Oto najprostsze wyznanie wiary; jest to wspólna wiara tych wszystkich, którzy chcą być chrześcijanami albo uchodzić za chrześcijan. Aby wyrazić się możliwie zwięźle i skrótowo, uznaliśmy, że trzeba pominąć w nim sprawy drugorzędne, co do których nie ma dotychczas sporu. Gdyby było tak, że ci, którzy raz uznali słuszność tego, co powiedziałem, musieliby wraz ze słowami przyjąć ich prawdziwy sens i tak samo ci, którzy oskarżyli nas o bezbożność, po tym naszym wyznaniu wiary musieliby uwolnić nas od postawionych zarzutów, oczyszczając swe sumienie od wszelkiego rzuconego na nas podejrzenia, moglibyśmy w tym miejscu przerwać naszą wypowiedź i zakończyć przedstawianie argumentów, a to nasze wyznanie zapewniłoby nam bezpieczny spokój.

² Mt 16, 26.

³ 1 Kor 8, 6.

⁴ 1 Kor 8, 6.

⁵ 1 Kor 12, 7.

Ponieważ jednak dla tych, którzy przez złośliwość albo przewrotność umysłu usiłują zniekształcić lub zafałszować jego prawdziwy sens, jest ono niewystarczające do uznania prawdy – wszak ani Sabeliusz z Libii, ani Galata Marcelli, ani Fotyn⁶, ani żaden z tych, którzy ulegli temu szaleństwu, nie byliby wykluczeni ani ze świętych zgromadzeń, ani z sakramentalnej wspólnoty, ani z kościelnych organizacji – nie wystarczy do obalenia zarzutów skierowanych przeciwko nam. Dlatego do wyjaśnienia sensu prawdy potrzeba mocniejszych i precyzyjniejszych argumentów. Spróbujemy więc w miarę naszych możliwości jasno wyłożyć nasze przekonania dotyczące tych spraw. Uczynimy to albo przedstawiając najpierw wyrażenia, aby potem odkryć ich sens, albo też dostosowując sformułowania do przedstawionych wcześniej pojęć. Odwrócenie kolejności nie spowoduje uszczerbku prawdy. Takie przedstawienie sprawy wystarczy, aby jednocześnie przeprowadzić naszą obronę oraz zbić argumenty naszych oskarżycieli.

7. Zgodnie zatem z naturalnym pojęciem⁷ oraz z nauką ojców wyznaliśmy, że istnieje jeden Bóg, który nie został stworzony ani przez siebie samego, ani przez nikogo innego: jedno i drugie jest bowiem niemożliwe. Sama prawda wymaga, aby to, co tworzy, istniało wcześniej niż to, co jest tworzone, to zaś, co jest tworzone, musi być późniejsze od tego, co tworzy. Nie jest też możliwe, aby cokolwiek było wcześniejsze albo późniejsze od siebie samego, i tak samo niemożliwe jest, aby cokolwiek istniało wcześniej od Boga. W przeciwnym razie to, co istnieje przed tym, co zaistniało później, miałoby godność bóstwa. Przypuśćmy bowiem, że można zgodnie z prawdą powiedzieć, że jakiś byt jest stworzony przez inny byt. Byt taki zatem zaliczałby się do stworzeń i słusznie byłby umieszczany wśród bytów stworzonych przez Boga. Jeśli zatem

⁶ Sabeliusz (III wiek), wyłączony za społeczności wiernych przez papieża Kaliksta ok. 218 roku za szerzenie monarchianizmu; Marcelli (IV wiek), biskup Ancyry, przeciwnik arianizmu, złożony z urzędu jako podejrzany o sabelianizm; Fotyn, uczeń Marcelego, biskup Sirmium, potępiony za herezję w 345 roku.

⁷ Φυσική ἔννοια, pojęcie naturalne – niewątpliwa aluzja do stoickiej koncepcji κοινὰ ἔννοιαι, powszechnych pojęć wspólnych wszystkim ludziom, w przeciwieństwie do τεχνικὰ ἔννοιαι, wynikających z rozumowania filozoficznego.

dowodzono, że on nie istnieje wcześniej od samego siebie ani nic nie istnieje wcześniej od niego, a on sam jest przed wszystkim, to wynika stąd, że jest niezrodzony⁸, albo raczej jest niezrodzoną substancją.

Niektórzy uznają za zbędne i niepotrzebne analizowanie i podawanie w wątpliwość spraw, które większość uznała za pewniki. Jednak ze względu na tych, którzy za rzecz mądrą uważają walkę z tym, co oczywiste, albo też ze względu na tych, którzy chętnie stawiają zarzuty i miotają oszczerstwa, musimy przedstawić dokładniejszą analizę.

8. Gdy nazywamy Boga „niezrodzonym”, uważamy, że nie tylko należy okazywać mu cześć za pomocą określenia wymyślonego przez ludzi, lecz trzeba także spłacić Bogu dług, który mu się naprawdę najbardziej należy – przez wyznanie, że on jest tym, czym jest⁹. Wypowiadane pojęcia bowiem istnieją jedynie w słowie i artykulacji, a zwykle giną razem z dźwiękami. Bóg zaś był i jest „niezrodzony” niezależnie od tego, czy stworzenia milczą, czy mówią, czy już zaistniały, czy też jeszcze nie zostały powołane do istnienia.

⁸ O znaczeniu terminów „niezrodzony” i „zrodzony” por. Arystoteles, *O niebie* I 11, 280b, tł. P. Siwek, Warszawa: PWN 1980, 262–263: „W pierwszym znaczeniu termin »niezrodzony« stosuje się do rzeczy, której przedtem nie było, lecz która istnieje teraz, chociaż nie było procesu powstawania ani zmiany, jak to zachodzi – według niektórych – w kontakcie i ruchu. W tych bowiem wypadkach, mówią, nie ma procesu powstawania, gdy rzecz wchodzi w kontakt albo w ruch. W drugim znaczeniu termin ten jest używany, gdy chodzi o coś, co wprawdzie nie istnieje, lecz może, lub mogło, istnieć. Bo i to nazywamy »niezrodzonym«, dla oznaczenia, że może jeszcze powstać. W trzecim znaczeniu używamy tego terminu wtedy, gdy chcemy oznaczyć nim coś, co w żadnych okolicznościach nie może istnieć nawet tak, żeby raz istniało, drugi raz nie... Podobnie termin »zrodzony« jest używany do oznaczenia czegoś, czego przedtem nie było, lecz co istnieje później już to dzięki procesowi powstawania, już to – niezależnie od niego. Wystarczy, by raz go nie było, a drugi raz – by było. W drugim znaczeniu odnosimy ten termin do tego, co może być zrodzone, lecz możliwość, o której mowa, wyraża albo fakt, albo łatwość powstania. W trzecim znaczeniu służy ten termin do oznaczenia czegoś, co przechodzi od niebytu do bytu niezależnie od tego, czy już istnieje dzięki procesowi stawania się, czy jeszcze nie istnieje aktualnie, lecz dopiero w możliwości”.

⁹ Wj 3, 14; Rz 1, 20–23.

Jest „niezrodzony” nie przez brak, jeśli brak jest pozbawieniem pewnych naturalnych przymiotów i jest wtórny względem posiadania tych przymiotów¹⁰. Bóg nie miał żadnego naturalnego narodzenia, nie było więc tak, że najpierw był „zrodzony”, a potem, pozbawiony tej właściwości, stał się „niezrodzony”. Taki pogląd – mianowicie twierdzenie, że Bóg jest pozbawiony czegokolwiek, to znaczy przymiotów, które posiada z natury – jest zaiste bezbożny: jest zgubny dla pojęcia o Bogu i jego doskonałości, a raczej dla myśli tych, którzy taki pogląd sformułowali. Nikt przy zdrowych zmysłach nie może przecież powiedzieć, że ktoś jest pozbawiony czegoś, czego wcześniej nie posiadał. Jeżeli więc jest „niezrodzony” nie w sensie pojęciowym ani, jak tego dowiodło nasze powyższe rozumowanie, nie przez pozbawienie jakiejś części (Bóg bowiem jest niepodzielny), czegoś, co w nim było (bo jest Bytem prostym i niezłożonym), albo czegoś, co istniało obok niego (jest bowiem jeden i jedyny niezrodzony), to wynika z tego, że Bóg jest substancją niezrodzoną.

9. Skoro zatem zgodnie z przyjętym wyżej rozumowaniem Bóg jest niezrodzony, to nie może nigdy podejmować aktu rodzenia – w tym sensie, żeby przekazać część własnej natury potomkowi; nie może mieć żadnego porównania¹¹ ani związku z urodzonym. Gdyby bowiem ktoś chciał łączyć go z kimś innym albo przekazać komuś część jego substancji, to mógłby tego dokonać albo na sposób rozdzielania go i dzielenia, albo na sposób porównania. Cokolwiek by przyjął, twierdzenie jego zawierać będzie wiele nedorzeczości, albo raczej bluźnierstw. Gdyby bowiem Bóg został rozdzielony i podzielony, to nie byłby już niezrodzony: skutek podziału stałby się już czymś, czym nie był wcześniej. A zatem nie byłby już niezniszczalny¹², gdyż podział niszczy godność

¹⁰ Arystoteles, *Kategorie* 10, 12a, 30, w: *Dzieła wszystkie*, t. I, tł. K. Leśniak, Warszawa: PWN: 1990, 56: „Wtedy mówimy, że jakaś rzecz jest pozbawiona czegoś, gdy w ogóle nie posiada tego, co z natury powinna posiadać”.

¹¹ Σύγκρισις, termin oznaczający również złączenie, zespolenie.

¹² O definicji terminu „niezniszczalny” – por. Arystoteles, *O niebie* I 11, 280b, tł. P. Siwek, 263–264: „Oznacza on naprzód to, co bez procesu destrukcyjnego przechodzi od bytu do niebytu... Po wtóre, oznacza on coś, co istnieje wprawdzie,

niezniszczalności. Gdyby natomiast dopuścił porównanie z kimś innym (porównanie zaś nie może dotyczyć elementów całkowicie różnych), to w godności jego substancji miałby udział inny byt. A skoro tak, to ów inny byt będzie miał udział również w jego nazwie. Tych zatem, którzy pragną zachować niepodzielność nazwy, nasz tok rozumowania zmusza, by uznali też niepodzielność substancji albo, jeśli usiłują jej część przenieść na kogoś innego, razem z substancją przenieśli też nazwę. Zaszczyt, który, jak im się wydaje, czynią, będzie jednak wątpliwy, skoro jednej z dwóch osób przyznają cześć w pewnym stopniu niższą, a poza tym, choć głęboko zastanawiają się nad znaczeniem wyrazów, wprowadzają różnicę, o której nie warto nawet mówić, skoro z nazwy jedna osoba jest wyższa, a druga niższa. Skoro jednak sama logika zmusza ich, by obu przyznali tę samą nazwę, to niechaj przyznają im też coś bardziej zaszczytnego, mianowicie równość, skoro nie ma tam miejsca na wyższość.

10. Nie mogą twierdzić, że obie osoby mają wspólną substancję, ale wedle porządku i prerogatyw wynikających z czasu jeden (Ojciec) jest pierwszy, a drugi (Syn) – drugi. Przecież dla bytów wyższych powód wyższości musi być wcześniejszy, a z substancją Boga nie jest związany ani czas, ani wiek, ani porządek. Porządek wszak jest wtórny w stosunku do tego, kto go ustanawia, a żaden przymiot Boga nie został ustanowiony przez kogoś innego. Czas jest swego rodzaju ruchem gwiazd¹³, gwiazdy zaś zostały stworzone nie tylko po substancji niezrodzonej, po wszelkich bytach duchowych, ale nawet po pierwszych ciałach¹⁴. O wiekach zaś czyż trzeba mówić, skoro Pismo stwierdza wyraźnie, że Bóg istnieje przed wiekami¹⁵, a potwierdza to powszechne ludzkie przekonanie¹⁶?

lecz może nie istnieć lub nie będzie kiedyś istnieć, chociaż teraz istnieje... W znaczeniu najściślejszym termin »niezniszczalny« stosuje się do tego, co istnieje i nie może ulec zniszczeniu w tym sensie, że chociaż istnieje teraz, przestanie lub może przestać istnieć w przyszłości, lub co nie jest jeszcze zniszczone, lecz może później przestać istnieć, bo nazywamy także niezniszczalnym to, co niełatwo ulega zniszczeniu”.

¹³ Platon, *Timajos* 37c–39e.

¹⁴ Arystoteles, *O niebie* II 4, 287a; II, 291b.

¹⁵ Ps 55 (54), 20.

¹⁶ Κοινὰ ἔννοια. Por. przypis 7, 80.

Nie tylko więc bezbożne albo wręcz śmieszne jest, że ci, którzy przyjmują istnienie jednego Niezrodzonego, twierdzą, że coś innego istnieje wcześniej od niego albo że istnieje razem z nim. Gdyby coś istniało wcześniej, to słusznie powinno się nazywać niezrodzonym, a nie czymś późniejszym; gdyby zaś współistniało, to wspólne istnienie obu odbierałoby Bogu przymiot bycia jednym i jedynym niezrodzonym. To tak, jakby wprowadzali jakieś losowanie substancji na zasadzie przypadkowości i rozgraniczenie dwóch osób, a przy tym jakiś układ między nimi oraz przyczynę tego układu.

II. W tej substancji nie może się mieścić coś, co nazywamy formą¹⁷, masą¹⁸ i wielkością¹⁹, albowiem Bóg jest bytem całkowicie niezłożonym. Jeśli zaś jest rzeczą niegodziwą – i oby się to nigdy nie zdarzyło! – wymyślanie takich lub podobnych atrybutów, które łączyłyby się z substancją Boga, to na jakiej podstawie można szukać podobieństwa substancji zrodzonej do niezrodzonej? Podobieństwo przecież, porównanie lub wspólnota w zakresie substancji nie dopuszczają żadnej wyższości ani różnicy, lecz w sposób oczywisty tworzą równość i przez nią dowodzą, że ten, kto jest podobny [do niezrodzonego] albo porównywalny [z nim], sam musi być również niezrodzony. Nikt nie jest tak szalony i zuchwały w swej bezbożności, by twierdzić, że Syn jest równy Ojcu, skoro sam Pan powiedział wyraźnie: *Ojciec, który mnie posłał, jest większy ode mnie*²⁰, albo żeby łączyć ze sobą obydwie nazwy [Syn i Ojciec], podczas gdy każda ma swój odrębny sens i nie dopuszcza związku z drugą. Jeżeli bowiem jest niezrodzony, to nie jest Synem, a jeśli jest Synem, to nie jest niezrodzony.

Chociaż wiele aspektów tej sprawy tutaj pominęliśmy, to jednak wydaje mi się, że powiedzieliśmy dosyć, by dowieść, że jedynie Bóg wszechrzeczy jest niezrodzony i nieporównywalny.

¹⁷ Kształt – εἶδος.

¹⁸ Masa – ὄγκος.

¹⁹ Rozmiar – πηλικότης.

²⁰ J 14, 28.

12. Na dowód, że również Syn jest jeden (jest bowiem Jedynym Synem), moglibyśmy przytoczyć wypowiedzi świętych, którzy nazywają go „potomkiem”²¹ i „stworzeniem”²², a nadając mu inną nazwę, wskazują na różność substancji; w ten sposób pozbylibyśmy się troski i kłopotu. Jednakże ze względu na tych, którzy przyjmują, że chodzi tu o narodzenie cielesne, i potykają się o dwuznaczność wyrazów (homonimię)²³, trzeba chyba będzie powiedzieć kilka słów również na ten temat. Zgodnie więc z nauką Pisma głosimy, że Syn jest „potomkiem”, ale nie uważamy, że substancja jest czymś innym niż znaczenie tego słowa, lecz że hipostaza jest tym, co oznacza nazwa, gdyż nazwa dokładnie określa substancję. Została ona zrodzona wówczas, gdy jej nie było przed swym zaistnieniem, ale z woli Boga Ojca została zrodzona przed wszystkimi rzeczami.

13. Jeśli zaś to, cośmy powiedzieli, wydaje się komuś zuchwalstwem, to niechaj sam się zastanowi, czy jest to prawda, czy fałsz. W pierwszym przypadku zuchwalstwo, zgodnie z jego oceną, nie zasługuje na oskarżenie, ponieważ żadna prawda wypowiedziana w stosownym czasie i z umiarem na naganę nie zasługuje. Jeżeli zaś jest to fałsz, to wynika stąd niezbity wniosek, że prawdą jest twierdzenie przeciwne temu, które myśmy sformułowali. To zaś oznacza, że Syn został zrodzony wówczas, gdy istniał. A to jest już bezmiar nie tylko niedorzeczności czy błuźnierstwa, ale wręcz głupoty. Czyż bowiem ten, kto istnieje, potrzebuje jeszcze zrodzenia? Chyba że miałby zostać przekształcony na podobieństwo jakiejś rzeczy stosownie do natury ciał ożywionych lub nieożywionych. Można zgodnie z prawdą powiedzieć, że ciała te, będąc tym, czym są, stają się czymś, czym nie są. Ani bowiem nasienie nie jest człowiekiem, ani kamień domem: nasienie dopiero staje się człowiekiem, a kamień staje się domem. Jeśli zaś jest rzeczą ze wszech miar pobożną porównywanie zrodzenia Syna z obydwoma tymi przykładami – a chodzi tu

²¹ Γέννημα.

²² Ποίημα.

²³ Arystoteles, *Kategorie* I, 1a, 1, w: *Dzieła wszystkie*, t. I, tł. K. Leśniak, 32: „Homoniemi nazywają się rzeczy, które tylko nazwę mają wspólną, natomiast należąca do nazwy istota jest różna”.

o powstanie czegoś, co nie istniało, bo nie powstaje coś, co istniało wcześniej – to jak przywrócić zdrowie komuś, kto twierdzi, że Syn został zrodzony wówczas, gdy istniał? Jeśli bowiem istniał przed zrodzeniem, to był niezrodzony.

14. Od dawna słusznie się uznaje, że nie ma bytu niezrodzonego oprócz Boga. Niechaj więc [nasi oponenty], uznając istnienie innego bytu niezrodzonego, odrzucą to przekonanie albo, jeśli trwają przy swojej opinii, niechaj odstąpią od poglądu, że Syn został zrodzony, kiedy już istniał! Tymczasem określenia „Syn” i „potomek” sprzeczne są z określeniem „niezrodzony”. Wynikłoby z tego bowiem gruntowne pomieszanie słów i rzeczy, gdyby istniała jedna substancja i nazywała się „niezrodzona”, a oni w słowie wprowadziliby obok niej jeszcze inną i ona również nosiłaby nazwę niezrodzonej. Lecz wedle ich zdania ani Syn nie został zrodzony, ani Ojciec go nie zrodził; są to tylko czcze słowa, skoro mianowicie Syn istniał, kiedy jeszcze nie został zrodzony.

Chyba że ktoś, lecząc, jak mówi przysłowie²⁴, mniejsze zło większym złem, wymyśli „zrodzenie” polegające na powiększeniu albo na przemianie. Obok wszystkich innych popełnionych błędów również tej sprawy dokładnie nie przemyślał, bo jeśli cokolwiek by się powiększyło, to owo powiększenie wymagałoby jakiegoś czynnika zewnętrznego. A skąd miałby ten czynnik powiększający pochodzić, skoro nie możemy założyć istnienia jakiegokolwiek innego bytu? Gdyby zaś tak było, to trzeba by koniecznie uznać istnienie wielu innych bytów niezrodzonych, niezbędnych do powstania jednego bytu. Jeżeli natomiast powiększenie pochodziłoby od czegoś, co nie istnieje, to co jest lepsze: uznać, że wszystko, co wcześniej nie istniało, powstało z woli tego, który je powołał do istnienia, czy twierdzić, że substancja zrodzona składa się z czegoś, co istniało, i czegoś, co nie istniało?

²⁴ Powiedzenie to znajdujemy u różnych autorów greckich, por. Tukidydes, *Wojna peloponeska* 5, 65; Plutarch, *Moralia* 783b; Polibiusz, *Historie* 5, 11, 3; Jan Chryzostom, *Homilie o Ewangelii św. Jana*, PG 59, 286; Libanios, *Listy* 1538, 2; Jan Damaśceński, *Święte paralele*, PG 95, 1368.

Gdyby [zrodzenie] było skutkiem zmiany, to skoro nie istniało nic, w co [zrodzony] mógłby się przemienić, to musiałby przemienić się w coś, co nie istniało. Czyż nie jest głupotą, by nie powiedzieć: bezbożnością, twierdzić, że coś, co istniało, przemieniło się w coś, co nie istniało? Musimy więc odrzucić tę niezmierną głupotę, czy raczej szaleństwo, i roztropnie przyjąć prawdę.

15. Ci, którzy nie pamiętają, że sami są odpowiedzialni za to i wiele podobnych głupstw, nie mają prawa oskarżać nas o zuchwalstwo, skoro sami ściągają na siebie zarzut bezbożności. My zaś trwamy przy tym, czego dowiedli niegdyś święci i co my sami teraz wykazaliśmy: ponieważ substancja Boga nie dopuszcza ani aktu zrodzenia, bo Bóg jest niezrodzony, ani podziału czy rozdzielenia, bo Bóg jest niezniszczalny, ani też nie istniało nic, co mogłoby posłużyć za materiał do zrodzenia Syna, to twierdzimy, że Syn został zrodzony, gdy nie istniał. Nie wiążemy bowiem substancji Jedyne Syna z bytami, które zostały stworzone z niczego, bo przecież nie jest substancją coś, co nie istnieje. Wskazując na różnicę między wszystkimi bytami, która powstała z woli Stworzyciela, przyznajemy Stwórcy taką wyższość, jaką Stworzyciel powinien mieć nad swoim stworzeniem. Za świętym Janem wyznajemy, że *przez niego wszystko się stało*²⁵, gdyż wraz z Synem zrodzona została moc stwórcza, tak że on jest Jedynym Synem, Bogiem wszystkich bytów, które po nim i przez niego zostały stworzone. Tylko on jeden bowiem został zrodzony i stworzony mocą Niezrodzonego i stał się doskonałym pomocnikiem (sługą) w całym akcie stworzenia oraz w spełnianiu woli Ojca.

16. Jeśli zaś użycie nazw „Ojciec” i „Syn” ma nam przywozić na myśl ludzkie cielesne narodziny i mając przed oczyma ludzkie narodziny, mamy przypisywać Bogu określenia i namiętności związane z prokreacją, to skoro Bóg jest również Twórcą, należy zgodnie z błędnymi pomysłami Greków przyjmować także istnienie materii, niezbędnej do powstania bytów stworzonych. Człowiek przecież, który rodzi potomstwo z własnej substancji, nie może tworzyć niczego bez materii. Jeśli zaś [nasi oponenti] odrzucają taki punkt widzenia i nie bacząc na brzmienie słów

²⁵ J 1, 3.

oraz zachowując pojęcia przynależne Bogu, akt stworzenia przypisują jedynie jego potędze, to w jaki sposób nazwa „Ojciec” ma sugerować istnienie w Bogu namiętności związanych z prokreacją? Jaki człowiek przy zdrowych zmysłach nie przyznałby, że istnieją słowa, które wypowiada się i które brzmią jednakowo, ale mają różne znaczenie? Na przykład mówi się o oku człowieka i o oku Boga. Oko człowieka jednak oznacza część ciała, oko Boga zaś oznacza już to wsparcie dla sprawiedliwych i opiekę nad nimi, już to znajomość [ludzkich] uczynków.

17. Z drugiej zaś strony istnieją określenia brzmiące w różny sposób, ale mające to samo znaczenie, na przykład „będący”²⁶ i „jedyne prawdziwy Bóg”²⁷.

Zatem gdy jest mowa o [Bogu] Ojcu, nie możemy temu określeniu przypisywać takiego samego działania jak ludziom ani myśleć w obu przypadkach o nasieniu i namiętności; działanie Boga jest bowiem pozbawione namiętności, a działanie ludzkie dokonuje się z jej udziałem. Również gdy mówimy o Duchu, nie ma on takiej samej natury jak inne byty nazywane duchami. We wszystkim zachowujemy analogię i słysząc, że Syn jest stworzeniem, nie oburzajmy się, tak jakby identyczność wyrazów powodowała identyczność substancji. Syn bowiem jest potomkiem i stworzeniem Niezrodzonego i Niestworzonego, niebo zaś, aniołowie i wszystkie pozostałe byty są stworzeniem tego Bytu stworzonego, a zostały przez niego stworzone na rozkaz Ojca. W ten sposób możemy zachować prawdę przekazaną przez Pisma, które nazywają Syna potomkiem i stworzeniem, a sami nie schodzimy z drogi słusznego rozumienia, bo ani nie dzielimy Boga na części, ani nie przypisujemy własnej substancji temu, który został zrodzony, ani nie uznajemy, że materia była niezbędnie potrzebna w akcie stworzenia. Z tego zwykle biorą się różnice z znaczeniu wyrazów.

18. Jeśli zaś inaczej, niż to się dzieje u ludzi, Bóg w akcie rodzenia nie przekazuje części swej natury temu, który zostaje zrodzony – Bóg bowiem jest niezrodzony i w akcie stworzenia nie potrzebuje żadnej

²⁶ Wj 3, 14.

²⁷ J 17, 3. Por. Orygenes, *O modlitwie* 24, 2.

materii, jest bowiem samowystarczalny i potężny – to zupełnie nie mają racji ci, którzy nie chcą przyjąć, że Syn jest stworzeniem. Przekonani wszak przez te i tym podobne argumenty nie powinni starać się wszędzie szukać podobieństwa znaczeń do słów ani próbować zmieniać znaczenia, gdy słowa ulegają zmianie. Powinni raczej zwracać uwagę na pojęcia tkwiące w rzeczywistości i odpowiednie do nich stosować nazwy. Natura rzeczy nie idzie zwykle za nazwami, lecz znaczenia słów muszą być dostosowane do rzeczywistości.

Można też zganić tych, którzy przyznają, że Syn jest zrodzony i stworzony, oraz przyjmują, że Bóg jest niezrodzony i niestworzony, ale wbrew przyjętym założeniom wprowadzają dodatkowe uzupełnienia i mówią o podobieństwie substancji [Ojca i Syna]. Jeśli zaś mają jakiś wzgląd na prawdę, powinni raczej przyznać, że skoro różne są nazwy, to i substancje są różne, bo tylko w ten sposób mogliby zachować właściwy porządek i złożyć wyznanie właściwe w stosunku do obu. Jeśli zaś nie przywiązują żadnej wagi do tego wyznania, powinni przynajmniej zachować spójność przyjętych przez siebie pojęć i skoro nie chcą zaakceptować podobieństwa w zakresie natury, niechaj nie pozbawiają nazw ich właściwego znaczenia. W całym powyższym tekście wykazaliśmy przecież, że nazwy oznaczają same substancje.

19. Ktoś skłonny do sporów mógłby powiedzieć: Jeżeli trzeba zwracać szczególną uwagę na nazwy i pozwolić, by wiodły nas one do znaczenia rzeczy przez nie określanych, to twierdzimy, że Niezrodzony różni się od Zrodzonego, natomiast światło podobne jest do światła, życie do życia, a moc do mocy. Odpowiemy mu, nie używając kija zamiast odpowiedzi na pytanie, jak to mówi chwalca Diogenesa²⁸, filozofia cynicka bardzo bowiem odległa jest od chrześcijaństwa, lecz będziemy gorliwie naśladować świętego Pawła, który mówi, że wrogo nastawionych należy pouczać z wielką łagodnością²⁹. Powiemy zatem, że istnieje światło

²⁸ Chodzi o Diogenesa Cynika, który według przekazu Diogenesa Laertiosa kijem odpędzał od siebie ludzi, których wcześniej przyzywał; wołał przy tym: „Ludzi wołałem, a nie wyrzutków!”. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VI 2, 32.

²⁹ 2 Tm 2, 25.

niezrodzone i światło zrodzone. Czy zatem światło zrodzone oznacza coś innego niż światło zwane niezrodzonym, czy obydwie oznaczają to samo? Jeśli bowiem są dwiema różnymi rzeczami, to jasne jest, że coś, co składa się z dwóch różnych rzeczy, jest bytem złożonym, to zaś, co złożone, nie jest niezrodzone. Jeśli zaś są tym samym, to w jakim stopniu różni się niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu musi się różnić światło od światła, życie od życia i moc od mocy. Ta sama przecież zasada i ta sama reguła służy rozwiązywaniu wszystkich problemów tego rodzaju. Jeżeli zatem wszystko, co służy do oznaczenia substancji Ojca, zgodnie z sensem słów oznacza również Niezrodzonego, ponieważ on jest niezłożony i niepodzielny, i tak samo to, co powiedziano o Jedynym Synu, oznacza również potomka, a sami nasi oponenty przyznają, że ci dwaj różnią się między sobą, to któż może się zgodzić, że logika prowadzi do podobieństwa substancji albo przyznaje jednej wyższość, podczas gdy nie ma w niej żadnej masy (objętości), żadnego czasu ani żadnych innych podobnych przypadłości, albowiem substancja jest prosta i jedyna i za taką jest uważana?

20. Przede wszystkim wydaje mi się, że ci, którzy ośmielają się porównywać substancję niepoddaną żadnej władzy, wyższą od wszelkiej przyczyny oraz stojącą ponad wszelkimi prawami, z tą, która jest zrodzona i podlega prawom nadanym przez Ojca, albo zupełnie nie biorą pod uwagę natury rzeczy, albo nie wydają w tych sprawach opinii zgodnie z czystym pojęciem. Dwie bowiem wytyczone drogi prowadzą nas do rozwiązania tego problemu: jedna, na której badamy same substancje i oceniamy je według czystego pojęcia, które je określa; druga, która wiezie przez badanie działań – tę oceniamy, wychodząc od stworzeń i dokonanych dzieł. I nie jest możliwe na żadnej z tych dwóch przedstawionych dróg dowieść w sposób oczywisty podobieństwa substancji.

Jeśli bowiem ktoś rozpocząłby swoją analizę, wychodząc od substancji: ta, która nie uznaje nad sobą żadnej władzy, która nie przyjmuje żadnego narodzenia oraz zakłada dla tych zagadnień stosowne pojmowanie zgodne z właściwym sensem, na mocy prawa naturalnego każe jak najdalej odrzucić porównanie z czymkolwiek innym oraz pozwala

oceniać swoje działanie wedle tego, co jest odpowiednie i właściwe dla tej substancji.

A jeśli ktoś wychodzi w swej analizie od obserwacji stworzeń i w ten sposób dochodzi do substancji, i stwierdzając, że Syn jest stworzeniem Niezrodzonego, a Paraklet stworzeniem Jedyne Syna, na podstawie wyższości Jedyne Syna dochodzi do przekonania o istnieniu różnic w działaniach, to dochodzi też do niepodważalnego wniosku, że istnieją różnice również w zakresie substancji. Nie musimy mówić o trzecim argumencie, że mianowicie ten, który stwarza swą własną mocą, różni się bardzo od tego, który działa zgodnie z wolą Ojca oraz wyznaje, że niczego nie czyni sam z siebie³⁰ oraz że ten, który odbiera cześć, różni się od tego, który cześć oddaje.

21. Jeśli więc [nasi przeciwnicy] uważają, iż nie ma nic niedorzecznego w tym, że obydwu przyznają na równi te same dobra, mianowicie tę samą substancję, działanie, moc i nazwę, usuwając tym sposobem różnice między nazwami i rzeczami, to niechaj powiedzą wyraźnie, że istnieją dwa byty niezrodzone. Skoro jednak jest to oczywista bezbożność, niechaj nie zasłaniają się terminem „podobieństwo” i nie tworzą czegoś, co wszyscy nazywają bezbożnością.

Aby więc nie wydawało się, że według oszczerczych zarzutów, które sformułowali przeciwko nam i które szeroko rozpowszechnili, zadajemy gwałt prawdzie przez swoje własne wymysły i przypuszczenia, przedstawimy nasz dowód, opierając się na samym tylko Piśmie. Prawo i Prorocy głoszą jednego Boga. On jest również Bogiem Jedyne Syna, jak to wyznaje sam Zbawiciel. Powiada on: *Idę do Boga mojego i do Boga waszego*³¹. Istnieje jedyny Bóg prawdziwy³², jedyny mądry³³, jedyny dobry³⁴, jedyny mocny³⁵, jedyny mający nieśmiertelność³⁶. I niechaj nikt

³⁰ J 5, 19.

³¹ J 20, 17.

³² J 17, 3.

³³ Rz 16, 27.

³⁴ Mt 19, 17.

³⁵ 1 Tm 6, 15.

³⁶ 1 Tm 6, 16.

nie niepokoi i nie wzburza swojego umysłu! Przytoczyliśmy te słowa nie po to, żeby odmówić Jedynemu Synowi boskości, mądrości, nieśmiertelności czy dobroci; chodzi nam raczej o wykazanie wyższości Ojca. Wyznajemy bowiem Jedynego Syna-Boga i Pana naszego, Jezusa, niezniszczalnego i nieśmiertelnego, mądrego i dobrego. Jednak na podstawie jego aktualnego istnienia oraz tego wszystkiego, czym jest, twierdzimy, że Ojciec jest przyczyną i skoro jest niezrodzony, nie istnieje przyczyna jego substancji czy dobroci. Takie przekonanie podsuwa nam to, cośmy powiedzieli wyżej.

22. Jeśli więc istnieje tylko jeden prawdziwy i mądry Bóg, bo tylko on jeden jest niezrodzony, to Jedyny Syn, który jest jedynym potomkiem Niezrodzonego, nie mógłby być żadnym jedynym bytem, gdyby naturę przez podobieństwo miał wspólną z jakimś innym bytem. A zatem odrzucając podobieństwo w zakresie substancji, a przyjmując, zgodnie z ich własnymi słowami, podobieństwo Syna do Ojca, należy wprowadzić przyczynę i początek wszystkich rzeczy, przy czym oczywiście Syn jest poddany Ojcu. Należy starannie oczyścić pogląd, który o nich formułujemy, oraz uznać, że ich działanie nie dokonuje się na sposób ludzki, lecz jest pozbawione wysiłku i boskie. Nie możemy też uznawać, że ich działanie polega na jakimś podziale albo poruszeniu substancji, a tak właśnie muszą myśleć ci, którzy ulegają sofizmatom greckim, które działanie łączą z substancją, i stąd wynika ich twierdzenie, że świat współistnieje z Bogiem. Z tego też powodu nie mogą uniknąć absurdu: skoro bowiem nie uznają końca świata, muszą też odrzucić jego początek. To bowiem, co nie zmierza do żadnego końca, nie może też mieć żadnego początku.

23. Zostawmy jednak tych, którzy nie potrafią zdrowymi oczami dostrzec różnicy między bytami ani nie umieją właściwie ocenić rzeczywistości; skutek ich złej woli samo Prawo zasłania przed nimi prawdę. My zaś, zgodnie z tym, cośmy powiedzieli nieco wyżej³⁷, oceniamy działanie na podstawie dzieł i uważamy, że nie jest roztropne wiązanie działania z substancją. Wiemy wszak, że substancja jest bez początku,

³⁷ Eunomiusz, *Liber apologeticus* 20.

niezłożona i bez końca, działanie zaś nie jest bez początku – bo gdyby było bez początku, to również dzieło nie miałyby początku – ani bez końca, nie może być bowiem tak, żeby po zakończeniu istnienia dzieł działanie trwało nadal. Głupstwem bowiem i dziecinadą jest twierdzić, że działanie nie ma początku ani końca, i uważać je za tożsame z substancją, skoro żadne dzieło nie może być niezrodzone i nie mieć końca. Z takiego założenia wynikałoby jedno z dwojga: albo że działanie Boga jest nieskuteczne, albo że dzieło jest również niezrodzone. Skoro jednak zgodnie z powszechną opinią obydwie hipotezy są bezsensowne, to prawdą będzie to, co pozostaje, a mianowicie, że skoro dzieła mają początek, to również działanie nie jest bez początku, a skoro dzieło przestaje istnieć, to i działanie nie jest pozbawione końca. Nie należy jednak akceptować nierozsądnej opinii innych i łączyć działania z substancją. Powinniśmy zaś uznać, że najprawdziwsze i właściwe Bogu działanie jest jednoznaczne z jego wolą; ona wystarcza do tego, aby wszystko zaistniało i było utrzymywane w istnieniu. Świadczą o tym słowa proroka: *Uczył wszystko, co chciał*³⁸. Bóg nie potrzebuje bowiem niczego, aby stworzyć wszystko, co chce, lecz w chwili, w której chce, powstaje rzecz, której istnienia chce.

24. Jeśli zatem nasze rozumowanie dowiodło, że wola [Ojca] jest działaniem, a działanie nie jest substancją, zaś Jedyny Syn podlega woli Ojca, to Syn koniecznie zachowuje podobieństwo nie w zakresie substancji, lecz działania, którym jest sama wola. Idąc dalej tokiem naszego rozumowania, musimy uznać za prawdziwy powód, dla którego Syn nazywany jest „obrazem”. Sam błogosławiony Paweł wyjaśnia to, stwierdzając: *On jest obrazem niewidzialnego Boga, pierworodnym wszelkiego stworzenia, gdyż w nim wszystko zostało stworzone w niebie i na ziemi, to, co widzialne, i to, co niewidzialne*³⁹. Dlatego jest „obrazem”. Wszystko zaś, co w nim zostało stworzone wraz z Pierworodnym, nie oznacza niezrodzonej substancji – substancja bowiem nie ma z tym nic wspólnego; oznacza zaś działanie, dzięki któremu istnieje Syn, w którym jest wszystko. Obraz nie może

³⁸ Ps 115, 3 (113, 11).

³⁹ Kol 1, 15–16.

być podobny do substancji, lecz nosi w sobie podobieństwo do działania, które zawarte jest w sposób niezrodzony w uprzedniej wiedzy Boga przed powstaniem Jedyne Syna oraz rzeczy, które w nim zostały stworzone. Któż bowiem, kto poznał samego Jedyne oraz to, co przez niego się stało⁴⁰, nie przyznałby, że w nim przejawiała się cała moc Ojca? To właśnie miał na myśli święty Paweł, gdy mówił *w nim*, a nie „przez niego”, i dodał określenie „pierworodny”, aby zaliczony był do bytów, które przez niego zostały stworzone, i był znany tym wszystkim, którzy mogą dostrzec w tym działanie Ojca. Nazywamy go więc „obrazem” nie po to, żeby porównywać zrodzonego do niezrodzonego – to byłoby niestosowne i dla nikogo niemożliwe – lecz by porównać jedyne i pierworodne Syna do Ojca, gdzie określenie „Syn” oznacza substancję, a „Ojciec” działanie tego, który rodzi. A jeśli ktoś w polemicznym uporze trwa przy swojej opinii, nie zważając na to, co zostało powiedziane, oraz z uporem obstaje, że nazwa „Ojciec” oznacza substancję, niechaj tę samą nazwę nada również Synowi, któremu wcześniej przyznał udział w tej samej substancji, a raczej niechaj tą samą nazwą określi obu, to znaczy Syna nazwie Ojcem, a Ojca Synem. Podobieństwo substancji bowiem zmusza tych, którzy taką o nich mają opinię, aby obu nadali tę samą nazwę.

25. Skoro zaś dość już powiedzieliśmy również o Jedynym, rzeczą naturalną będzie powiedzieć z kolei o Paraklecie; nie pójdziemy za nierozważnymi opiniami większości, lecz trzymać się będziemy we wszystkim nauki świętych. Poczyli nas oni, że Duch Święty zajmuje trzecie miejsce w godności i kolejności; wierzymy, że jest on trzeci również co do natury. Nie chodzi tu o to, że godności natury są nadawane poszczególnym osobom wedle zwyczaju stosowanego przez ludzi w działalności politycznej ani że kolejność ich powstawania jest odwrotna w stosunku do wartości ich substancji, lecz pozostaje w zgodzie z naturą, tak że to, co było pierwsze w kolejności, nie jest drugie wedle natury, ani to, co było pierwsze z natury, nie zajmuje drugiego lub trzeciego miejsca. Dlatego, skoro kolejność powstawania bytów rozumnych jest doskonała, to Duch Święty, który zajmuje trzecie miejsce, nie może być pierwszym z natury,

⁴⁰ J 1, 3.

bo tym jest Bóg Ojciec. Absurdem i dziwactwem byłoby, żeby ten sam byt zajmował już to pierwsze, już to trzecie miejsce albo żeby obaj byli jednym – ten, który odbiera cześć, i ten, w którym cześć jest oddawana; Pan bowiem mówi: *Bóg jest Duchem i ci, którzy go czczą, powinni go czcić w Duchu i w prawdzie*⁴¹. Duch Święty nie jest też identyczny z Jedynym Synem; nie byłby bowiem wymieniany jako byt, który posiada własną hipostazę. Na potwierdzenie tego poglądu wystarczy stwierdzenie Zbawiciela, który mówi wyraźnie, że ktoś inny zostanie posłany, aby przypominał i pouczał apostołów⁴². Oprócz Ojca nie ma nikogo innego niezrodzonego. Jeden bowiem i jedyny jest Niezrodzony, *od którego wszystko pochodzi*⁴³. Nie ma też innego potomka oprócz Syna; powiada bowiem Apostoł: Jeden jest Jedyny Syn, nasz Pan, *przez którego wszystko*⁴⁴. Duch Święty jest trzeci z natury i w kolejności, powstał z rozkazu Ojca przez działanie Syna, odbiera cześć w trzeciej kolejności, jako pierwsze, najdoskonalsze i jedyne takie stworzenie Jedynego Syna. Brakuje mu boskości i mocy stwórczej, lecz jest napełniony mocą uświęcania i nauczania.

Zbyt wiele czasu zabrałyby zbijanie poglądów tych, którzy wierzą, że Paraklet jest swoistym działaniem Boga, i umieszczają go poniżej substancji; są to bowiem ludzie naiwni i dalecy od prawdy.

26. Aby jednak przez zbytnią rozwlekłość mowy nie naprzykrzać się słuchaczom, w skrócie przedstawimy cały sens naszej wypowiedzi. Stwierdzamy zatem, że prawdziwy Bóg wszechświata jest jeden i jedyny, niezrodzony, bez początku, z niczym nieporównywalny, wyższy od wszelkiej przyczyny, a sam będący przyczyną istnienia wszystkich bytów. On dokonał stworzenia wszystkich bytów bez udziału kogokolwiek innego; on zajmuje pierwsze miejsce nie wedle kolejności, a jest doskonalszy od wszystkiego nie na zasadzie porównania, lecz jest nieporównywalnie wyższy w swej substancji, mocy i władzy. On przed zaistnieniem wszystkich rzeczy zrodził Jedynego Syna-Boga, Pana naszego, Jezusa Chrystusa,

⁴¹ J 4, 24.

⁴² J 14, 16.26.

⁴³ 1 Kor 8, 6.

⁴⁴ 1 Kor 8, 6.

przez którego wszystko się stało⁴⁵. Syn jest obrazem i odbiciem mocy i działania Ojca, nie jest związany substancjalnie ani z tym, który go zrodził, ani z Duchem Świętym, którego sam stworzył. Od Ojca jest niższy, bo jest jego stworzeniem, od Ducha Świętego jest wyższy, bo jest jego stwórcą. O tym, że Syn został stworzony, wiarygodne świadectwo składa Piotr, o którym Pan zaświadczył, że wiedzę posiadał od Ojca⁴⁶. Piotr mówi: *Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że Bóg uczynił go Panem i Chrystusem*⁴⁷. Ten zaś, który wypowiada się w imieniu Pana, stwierdza: *Pan stworzył mnie u początku swej drogi*⁴⁸. O tym zaś, że Syn stworzył Ducha Świętego, zaświadcza ten, który mówi: *Jeden jest Bóg, od którego wszystko pochodzi, i jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko*⁴⁹; a święty Jan powiada: *Wszystko przez niego się stało, a bez niego nic się nie stało*⁵⁰. Wynika stąd logiczny wniosek, że albo należy stwierdzić, że Duch Święty jest niestworzony – co jest bezbożnością, albo że jeśli został stworzony, to został stworzony przez Syna. Wyznajemy zatem, że jedynym zrodzonym przez Ojca jest Syn, który poddany jest jego substancji i woli: On sam przecież wyznaje, że żyje przez Ojca⁵¹ oraz że *nie czyni niczego sam z siebie*⁵². Syn nie jest ani współsubstancjalny z Ojcem, ani całkowicie do niego podobny; pierwsze określenie zakładałoby bowiem zrodzenie substancji i jej podział, drugie zaś równość [osób].

27. Ani Ojciec nie jest zrodzony, ani Syn nie jest niezrodzony. Syn jednak nie ma końca i zgodnie z prawdą nazywany jest Potomkiem, posłusznym Synem, doskonałym Sługą. On przy całym akcie stworzenia służył woli Ojca, pomagał mu, stwarzając wszystkie byty i utrzymując je przy istnieniu, nadając ludziom prawa oraz wypełniając Bożą ekonomię i sprawując opatrność, a sam jako sługą posługiwał się Parakletem

⁴⁵ 1 Kor 8, 6.

⁴⁶ Mt 16, 17.

⁴⁷ Dz 2, 36.

⁴⁸ Prz 8, 22.

⁴⁹ 1 Kor 8, 6.

⁵⁰ J 1, 3.

⁵¹ J 6, 57.

⁵² J 5, 18.

przy uświęcaniu, nauczaniu i umacnianiu wiernych. On też w czasach ostatecznych narodził się ze świętej Dziewicy, żył święcie według praw ludzkich, został ukrzyżowany, umarł, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił do nieba i przyjdzie sądzić żywych i umarłych⁵³, udzielając im sprawiedliwej odpłaty za wiarę i uczynki, będzie królował na wieki, przy zachowaniu we wszystkim i zawsze wyższości i władzy Boga. Duch Święty jest oczywiście poddany Chrystusowi wraz ze wszystkimi, sam zaś Syn jest poddany Bogu Ojcu, zgodnie z pouczeniem błogosławionego Pawła, który mówi: *Kiedy bowiem wszystko zostanie mu poddane, wówczas i Syn zostanie poddany temu, który poddał mu wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich*⁵⁴.

Ponieważ wszystkie te zagadnienia wyłożyliśmy jasno i szerzej w innych naszych pismach, a teraz przedstawiliśmy je w skrócie wobec was, prosimy was, zarówno tu teraz obecnych, jak i tych, którzy wraz z nami uczestniczą w tych samych sakramentach: nie obawiajcie się ludzkiej krytyki, nie dajcie się oszukać za pomocą sztuczek retorycznych ani uwieść pochlebstwami, lecz to, co zostało powiedziane, oceńcie zgodnie z prawdą i sprawiedliwie i niech u wszystkich przeważy oczywiście to, co jest słuszne.

Skoro zaś poznaliście też rozumowanie tych, którzy wprowadzają zamieszanie, starajcie się unikać wszelkich zasadzek i sideł, które diabeł przygotował przeciwko ludziom, usiłując wielu przestraszyć albo złowić, tych mianowicie, którzy ponad przyjemności nie stawiają tego, co przynosi pożytek, albo uważają życie doczesne za pewniejsze od życia przyszłego. I chociaż u niektórych zwycięży to, co gorsze – oby Bóg nie pozwolił spełnić się tym słowom! – bo większość zwykle zgadza się w kłamstwie, a nie zgadza w prawdzie, i obecne bezpieczne życie oraz doczesny spokój stawia wyżej od tego, co się podoba Bogu i jest pożyteczne dla ogółu, prosimy tych, którzy idą za nami, niechaj zachowają mocną i pewną wiarę w tego, który ją im dał, niechaj oczekują sądu przed trybunałem naszego Pana Zbawiciela, gdzie gniew,

⁵³ *Konstytucje Apostolskie* VII 41, 6.

⁵⁴ I Kor 15, 28.

próżna chwała i kłamstwo wyrwane są z korzeniami, a stojący przed trybunałem pozbawieni są wszelkiej władzy, wszelkich oznak szacunku i poważania, gdzie przewaga liczebna i bogactwo nie mają siły przekonywania, chociaż odgrywają wielką rolę wśród ludzi. Dla wstawiania się przed trybunałem prawdy tłum sławnych ludzi ma mniejsze znaczenie niż jeden człowiek ubogi, ale pobożny; pobożność tych, którzy uważają, że śmierć za nią jest zyskiem, będzie ich wspierała w walce wedle sprawiedliwej odpłaty za życie doczesne, a Chrystus, który od dawna i teraz udziela zapłaty, wypłaci im sowity żołąd za udział w zawodach; tym, którzy cierpieli za prawdę, da prawdziwą wolność i królestwo niebieskie, na tych zaś, którzy w swej złościwości pogardzili prawdą, ześle nieuniknione kary. Takie dwie drogi stoją przed wami. Oby koniec wypadł pomyślnie!

28. Jeden Jest Bóg, niezrodzony, bez początku; nie ma nikogo, kto byłby wcześniej od niego, bo nic nie może istnieć przed Niezrodzonym; nie ma też nic, co by istniało razem z nim, bo tylko jeden i jedyny jest niezrodzony Bóg; nie ma również niczego w nim, bo on jest prosty i niezłożony. A skoro jest jeden, jedyny i niezmienny, jest Bogiem wszystkiego, Stwórcą i Budowniczym, w pierwszej kolejności i w nadzwyczajny sposób Stwórcą Jedynego Syna oraz wszystkiego, co *przez niego* powstało. Przed wszystkimi i przed wszelkim stworzeniem własną mocą i działaniem zrodził, stworzył i uczynił Syna, ale nie udzielił mu żadnej części własnej hipostazy. Bóg jest bowiem niezniszczalny i niepodzielny, niezniszczalny zaś nie może udzielić żadnej części swojej substancji. Nie stworzył też innego bytu, który by był taki sam jak on. On bowiem jedyny jest niezrodzony, a niemożliwe jest, aby zrodzona została substancja taka sama jak substancja niezrodzona. [W akcie stworzenia Syna] nie posłużył się więc własną substancją, lecz samą tylko wolą. Nie zrodził bowiem Syna na wzór własnej substancji, lecz takiego, jakiego chciał.

Przez Syna jako pierwszego i większego od wszystkich uczynił Ducha Świętego, własną potęgą i wolą, ale przez działanie i moc Syna. Po nim przez Syna stworzył wszystkie inne rzeczy na niebie i na ziemi, widzialne i niewidzialne, cielesne i niecielesne. Albowiem, jak mówi

Apostoł, *jeden jest Bóg, od którego wszystko pochodzi, i jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko*⁵⁵.

Jeden więc jest Bóg niezrodzony, niestworzony, nieuczyniony. I jeden Pan Jezus Chrystus, Syn Boży, potomek niezrodzonego (nie jak jeden z bytów zrodzonych), stworzenie niestworzonego (nie jak jedno ze stworzeń), dzieło nieuczynionego (nie jak jedno z dzieł). Jak jest powiedziane przez Pismo Święte: *Pan stworzył mnie jako początek dróg swoich, przed wiekami mnie umocował, zrodził mnie przed wszystkimi pagórkami*⁵⁶.

I jeden Duch Święty, pierwsze i największe dzieło Jedyne Syna, stworzone na rozkaz Ojca, działaniem i mocą Syna.

⁵⁵ 1 Kor 8, 6.

⁵⁶ Prz 8, 22.23.25.

Wyznanie wiary

1. Nasz Bóg i Zbawiciel, Jezus Chrystus, z najwyższym poczuciem sprawiedliwości zapowiedział, że przyzna się przed Bogiem Ojcem do tych, którzy przyznają się do niego przed ludźmi, oraz wyprze się tych, którzy jego wyprą się przed ludźmi¹. Również nauka apostołska napomina nas, abyśmy byli gotowi do obrony wobec każdego, kto żąda zdania sprawy². Cesarskie wreszcie zarządzenia wymagają od nas tego wyznania. Dlatego chętnie wyznajemy, co myślimy:

2. Wierzymy w jednego i jedyne prawdziwego Boga³ zgodnie z jego własną nauką i oddajemy mu cześć szczerym głosem. On bowiem jest prawdomówny⁴.

On z natury i w chwale naprawdę jest jednym Bogiem bez początku, wiecznie i bez końca jedyny, w substancji, wedle której jest jeden, jest niepodzielny, nie dzieli się na wielu, nie istnieje już to jako ten, już to jako inny, nie przestaje być tym, którym jest⁵, ani z jednej substancji nie dzieli się na trzy hipostazy. Absolutnie bowiem i bezwzględnie jest

¹ Mt 10, 32–33.

² 1 P 3, 15.

³ J 17, 3.

⁴ Tt 1, 2.

⁵ Wj 3, 14.

jeden, zawsze i niezmiennie trwa jako jedyny. Nikt inny nie uczestniczy w jego bóstwie, nikt inny nie dzieli z nim jego chwały ani nie ma udziału w jego mocy, nikt nie zasiada wraz z nim na jego królewskim tronie, on bowiem jest jednym i jedynym Bogiem wszechmogącym⁶, Bogiem bogów⁷, Królem królujących, Panem panujących⁸, najwyższy na całej ziemi⁹, najwyższy w niebiosach, najwyższy wśród najwyższych, zasiada w niebie, prawdziwy w tym, że „jest, który jest”¹⁰ zawsze, trwa prawdziwy w czynach, prawdziwy w słowach, wyższy ponad wszelką władzę, wyższy ponad poddanie, potęgę, królowanie, wolny od wszelkiej zmiany i przemiany, nieskalany. W akcie stworzenia nie dzieli własnej substancji, nie jest jednocześnie Stwórcą i stworzeniem, nie jest jednocześnie Ojcem i Synem. Jest bowiem niezniszczalny, a przy stworzeniu świata nie potrzebuje materii, części ciała ani materialnych narzędzi – nie potrzebuje bowiem goła niczego.

3. Wierzymy również w Syna Bożego, Jedynego Syna-Boga¹¹, pierwotnego wszelkiego stworzenia¹², prawdziwego Syna, nie niezrodzonego, lecz naprawdę zrodzonego przed wiekami. On nie został nazwany Synem, zanim się narodził; on powstał przed wszelkim stworzeniem, nie jest niestworzony; on był początkiem dzieł i dróg Bożych¹³; był *na początku*¹⁴, ale nie bez początku. On jest żywą Mądrością, działającą Prawdą, istniejącą Mocą, zrodzonym Życiem – jest bowiem Synem Bożym, który daje życie żywym i przywraca życie umarłym¹⁵; on jest prawdziwą Światłością, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi¹⁶; sam jest dobry i jest szafarzem dobra – zrodzony z dobroci

⁶ Por. J 17, 3.

⁷ Ps 50 (49), 1.

⁸ 1 Tm 6, 15.

⁹ Ps 83 (82), 19.

¹⁰ Wj 3, 14.

¹¹ J 1, 18.

¹² Kol 1, 15.

¹³ Prz 8, 22.

¹⁴ J 1, 1.

¹⁵ J 5, 19–29.

¹⁶ J 1, 9.

i potęgi Ojca – lecz nie ma udziału w godności tego, który go zrodził, ani z nikim innym nie uczestniczy w substancji Ojca i jego władzy królewskiej, lecz od urodzenia jest pełen chwały i jest *Panem chwały*¹⁷; chwałę otrzymał od Ojca¹⁸, ale nie ma udziału w jego chwale, gdyż chwała Wszechmogącego jest niepodzielna, jak sam powiedział: *Chwały mojej nie oddam innemu*¹⁹. Ojciec otoczył go chwałą przed wiekami²⁰, przez wieki oddaje mu cześć Duch oraz wszelkie byty rozumne i stworzone; chroni go całe wojsko niebieskie, będąc bowiem Synem Bożym i Bogiem, jest również Panem i Królem chwały²¹. On jest Stworzycielem bytów nieśmiertelnych i śmiertelnych, Stwórcą duchów i wszelkiego ciała, wszystko bowiem przez niego się stało, a bez niego nic się nie stało²²; on jest Królem i Panem wszelkiego życia i tchnienia bytów, które przez niego powstały, gdyż wedle jego świętych słów Ojciec wszystko mu przekazał²³ i *wszystko oddał w jego ręce*²⁴. On był posłuszny, stwarzając i budując wszystkie byty, był posłuszny, zarządzając; jednakże tego, że jest Synem albo Bogiem, nie zawdzięcza swemu posłuszeństwu, przeciwnie, ponieważ jest Synem i narodził się jako Jedyne Syn-Bóg²⁵, stał się posłuszny w uczynkach, posłuszny w słowach, jest pośrednikiem w przekazywaniu wiary, pośrednikiem przy stanowieniu praw. Znamy go jako Syna Bożego i Jedynego Syna-Boga. Tylko on jeden jest podobny do Ojca niezwykle podobieństwem, w sensie szczególnie go wyróżniającym: nie jak Ojciec do Ojca (bo nie ma dwóch Ojców) ani jak Syn do Syna (bo nie ma dwóch Synów), ani jak niezrodzony do niezrodzonego (bo jeden tylko jest niezrodzony Wszechmogący i jeden zrodzony Jedyne Syn), lecz jest podobny jak Syn do Ojca, jako obraz i pieczęć wszelkiego działania i mocy

¹⁷ 1 Kor 2, 8.

¹⁸ 2 P 1, 17; por. J 17, 3.

¹⁹ Iz 42, 8; 48, 11.

²⁰ J 17, 5.

²¹ 1 Kor 2, 8; Ps 24 (23), 7–10.

²² J 1, 3.

²³ Mt 11, 27.

²⁴ J 3, 35.

²⁵ J 1, 18.

Wszchemogącego²⁶, pieczęć dzieł, słów i postanowień Ojca. Jego jednego wyznajemy: on odkrył trwały grunt pośród wód, on ogniem zniszczył mieszkańców Sodomy, on wymierzył karę Egipcjanom, on ustanowił prawa według rozporządzenia wiekuistego Boga²⁷, on przez proroków przemawiał do przodków²⁸, powoływał tych, którzy okazywali nieposłuszeństwo²⁹, otrzymał wszelką władzę sądzenia (Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz wszelki sąd przekazał Synowi³⁰); on w czasach ostatecznych przyjął ciało³¹, narodził się z Niewiasty³² i stał się człowiekiem, aby wyzwolić i zbawić rodzaj ludzki, ale nie przybrał na siebie człowieka złożonego z duszy i ciała; on swym głosem i językiem głosił dobrą nowinę: pokój tym, którzy byli blisko, i tym, którzy byli daleko³³; on stał się posłuszny aż do krzyża i śmierci³⁴, nie zaznał jednak rozkładu³⁵, lecz zmartwychwstał trzeciego dnia, a po zmartwychwstaniu streścił tajemnicę swoim uczniom³⁶, zasiada po prawicy Ojca i przyjdzie sądzić żywych i umarłych.

4. Wierzymy dalej w Pocieszyciela, Ducha prawdy³⁷, Nauczyciela pobożności, który pochodzi od jedyne Boga³⁸ przez Jedyne Syna, któremu zawsze podlega; nie zajmuje miejsca obok Ojca ani nie zalicza się do Ojca (jednym bowiem i tylko jednym³⁹ Ojcem jest Bóg ponad wszystkim⁴⁰); nie jest też równy Synowi (bo Syn jest Jedynym Synem

²⁶ Kol 1, 15; J 6, 27.

²⁷ Wj 3, 1nn; 20, 1nn; Rz 16, 26.

²⁸ Hbr 1, 1.

²⁹ 1 P 3, 20.

³⁰ J 5, 22.

³¹ Hbr 1, 2.

³² Ga 4, 4.

³³ Ef 2, 17.

³⁴ Flp 2, 8.

³⁵ Dz 2, 27; 13, 37; Ps 16 (15), 10.

³⁶ Mt 28, 18-20.

³⁷ J 14, 17.

³⁸ 1 Tm 1, 17.

³⁹ J 17, 3.

⁴⁰ Rz 9, 5.

i nie ma brata, który by pochodził z jego rodu) ani nie może być porównany z żadnym innym bytem, pochodzeniem bowiem, naturą, chwałą i wiedzą przewyższa wszelkie stworzenia, które powstały przez Syna; jest wszak pierwszym, najdoskonalszym, największym i najpiękniejszym dziełem Jedyne go Syna. Przeciwnie – on również jest jeden, pierwszy i jedy ny⁴¹, przewyższa wszelkie stworzenia Syna pod względem substancji i naturalnej godności, wypełnia wszelkie dzieło i głosi naukę zgodnie z wolą Syna, przez którego został posłany⁴²; od niego otrzymuje naukę, którą przekazuje tym, którzy ją przyjmują; głosi prawdę, uświęca świętych, udziela wtajemniczenia tym, którzy przystępują do sakramentów, rozdziela wszelkie dary na skinienie tego, który udziela łask, pomaga wiernym poznać i dostrzec to, co zostało nakazane, wspomaga w modlitwie tych, którzy się modlą⁴³, prowadzi ku temu, co przynosi pożytek⁴⁴, umacnia w pobożności, oświeca dusze światłem wiedzy, oczyszcza myśli, wyrzuca złe duchy⁴⁵, leczy chorych, umacnia słabych, nawraca błądzących, pociesza strapionych, dźwiga poniżonych, pokrzepia strudzonych, dopinguje walczących, dodaje odwagi załężnionym, troszczy się o wszystkich, z wielką starannością i gorliwością dba o rozwój życiowych i opiekuje się wiernymi.

5. Ponadto wierzymy również w zmartwychwstanie, które dokona się za sprawą Zbawiciela; zmartwychwstanie dotyczyć będzie ciał, tych mianowicie, które uległy rozkładowi, a zmartwychwstaną one wraz ze swymi własnymi członkami i częściami, niczego w nich nie zabraknie i nie ulegnie zmianie żaden z członków, z których składa się każde ciało w obecnym życiu.

Wierzymy dalej w sąd nad złymi wyobrażeniami i przeżyciami, a także nad wszystkimi czynami, słowami, działaniami, uczynkami, myślami i zamiarami w obecnym życiu, a nic zgoła nie zostanie zapomniane z rzeczy wielkich i małych; żaden czyn ani postępek dokonany zgodnie

⁴¹ I Kor 12, 9.11.13.

⁴² J 15, 26.

⁴³ Rz 8, 26.

⁴⁴ Ps 144 (143), 10; I Kor 12, 7.

⁴⁵ Mt 12, 28.

z prawem albo wbrew prawu nie będzie pominięty. Wymierzona zostanie należna i sprawiedliwa zapłata: ci, którzy okażą się całkowicie bezbożni i grzeszni, zostaną wydani na wieczną karę, ci natomiast, którzy żyli bogobojnie i sprawiedliwie, zostaną zaprowadzeni do wiecznego życia.

6. Tak myślimy, pouczeni przez świętych, oraz wierzymy tak, jak myślimy. Niczego, cośmy się nauczyli, nie odrzucamy ze wstydu lub strachu ani też ze strachu albo pod wpływem skłonności do sporów nic nie dodajemy ani niczego nie fałszujemy; nie mamy świadomości, że popełniamy bezbożność albo bluźnierstwo, które kłamliwie nam przypisują nasi oskarżyciele i oszczercy. Takich słusznie spotyka wyrok potępiający⁴⁶.

⁴⁶ Rz 3, 8.

Fragmenty

Fragment I

Scholia Eunomiusza do *Traktaciku* Aecjusza¹

[Aecjusz, *Traktacik* 18: Jeśli substancja niezrodzona jest doskonalsza niż zrodzenie i sama z siebie posiada to, co doskonalsze, to sama substancja [Boga] jest niezrodzona. Ten, kto chce być doskonalszy, jest nim nie dlatego, że tego chce, lecz jest taki z natury].

Wola i pragnienie Boga nie są identyczne z jego substancją: wola ma swój początek i koniec, substancja Boga nie ma ani początku, ani końca. To, co się zaczyna i co się kończy, nie może być tożsame z tym, co nie ma początku ani końca. Innymi słowy: gdyby wola Boża była tożsama z jego substancją, to skoro substancja jest jedna, wola również powinna być jedna. Lecz wola jest wieloraka, zgodnie z tym, co mówi Pismo: *Uczylił wszystko, co chciał*². Chciał więc wiele, a nie czegoś jednego. Wyraźniej można to zauważyć w akcie stworzenia: chciał, aby zaistniał świat, i powstał on wedle jego woli, a to, co powstało, trwa. Ale trwanie

¹ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion* 76, 12, 18.

² Ps 115, 3 (113, 11).

stworzenia jest czymś innym niż sam akt stworzenia. Nakazał również, aby świat się zmieniał³; a skoro taka była jego wola, zmienia go. Wola więc jest czymś nie tylko mnogim, ale i różnym: chciał, aby powstało niebo, chciał, aby powstało słońce, chciał, aby powstała ziemia. Skoro zatem wola jest różnorodna, zatem poszczególne akty jego woli muszą się koniecznie między sobą różnić; dotyczy to także bytów rozumnych.

Fragment II

Fragment z *Historii kościelnej* Sokratesa Scholastyka⁴

Aby nikt nie uznał, że to, co tu piszę, jest tylko obraźliwą napaścią, posłuchaj, proszę, słów samego Eunomiusza; oto jakie zuchwałe wymyślił sofizmaty na temat Boga. Mówi on literalnie tak: „Bóg o swej własnej substancji nie wie nic więcej niż my. Nie jest tak, że on zna ją lepiej, a my gorzej; przeciwnie, co my możemy o nim wiedzieć, to samo dokładnie wie i on, a znowu to, co wie on, to samo bez żadnej różnicy znajdziesz i u nas”. Takie to i wiele podobnych sofizmatów bezmyślnie tworzył Eunomiusz.

Fragment III

Z pisma Eunomiusza *O Synu*

Z rozdziału 19 księgi III pisma *O Synu* Eunomiusza, przewodnika błazeńskiego chóru Ariusza

[Chrystus] stwierdza: *Z nieba zstąpiłem nie po to, żeby pełnić swoją wolę, ale wolę Ojca*⁵. Zwróć uwagę, że Słowo, które zstąpiło z nieba, nie dba

³ Rdz 1, 9nn.

⁴ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* IV 7.

⁵ J 6, 38.

o swoją własną wolę, gdyż ta nie jest identyczna z niestworzoną wolą Ojca. Zarówno bowiem natura, jak i wola Słowa zostały stworzone.

Fragment IV

Fragment z Barhadbesabba Arbaia

Ojciec stworzył tylko Syna, a Syn stworzył Ducha Świętego – oczywiście Ojciec przelał na Syna całą moc Bożą, aby Syn był *mocą Bożą i mądrością Bożą*⁶.

⁶ I Kor I, 24.

Bazyli Wielki

Przeciw Eunomiuszowi

tłumaczenie i opracowanie
Karolina Kochańczyk-Bonińska

Wprowadzenie

1. Kontekst powstania *Adversus Eunomium*

Szczegółowo o okolicznościach i czasie powstania dzieła *Przeciw Eunomiuszowi* (*Adversus Eunomium*) napisała już we wstępie historycznym Marta Przyszychowska¹. Podstawowym celem traktatu, który był też pierwszym w ogóle pismem Bazylego, była odpowiedź na *Apologię*. Jak też już wskazano wyżej, Bazyli twierdzi, że Eunomiusz nie miał potrzeby obrony w sądzie, a pisząc swoją *Apologię*, tylko udaje, że faktycznie ją wygłosił. Nie mamy dowodów, że tych dwóch kiedykolwiek się spotkało, jest to jednak więcej niż prawdopodobne, gdyż Eunomiusz oskarżył Bazylego o tchórzostwo i wypomniał mu, że przed czasem opuścił synod w Konstantynopolu w 360 roku², czemu nie zaprzecza Grzegorz z Nyssy, gdy broni brata³. Pisze on w ten sposób: „Twierdzi, że »pewnym nauczycielem«, których imion nie wyjawia, »przedłożono streszczenie spornych stanowisk«, a obecny tam nasz nauczyciel i ojciec »tylko kibicował, lecz

¹ M. Przyszychowska, *Historia sporu eunomiańskiego*, 15–74.

² S. Giet, *Saint Basil et le Concile de Constantinople de 360*, *Journal of Theological Studies* 6 (1955), 94–99.

³ Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi* I 79–90, GNO I, 49.16–53.10.

kiedy zapadł wyrok na korzyść przeciwników, uciekł z tego miejsca i porzuciwszy swoją drużynę, pognął za wonią ojczyzny«. I uparcie wyszydza w swoim opisie jego tchórzostwo⁴. I dalej: „Ten, który wytyka Bazylemu tchórzostwo, niech wykaże, że sam kiedykolwiek wyszedł na środek, że powiedział cokolwiek w obronie swoich poglądów, że odważnie wygłosił mowę, że ostro starł się z przeciwnikami. Nie mógłby tego powiedzieć bez jawnego zaprzeczania samemu sobie”⁵. To, że przyszły biskup Cezarei umknął z debaty, potwierdza także Filostorgiusz⁶.

Bezpośrednim impulsem do metodycznego odparcia tez Eunomiusza było, jak się wydaje, przygotowanie do synodu w Lampsaku, który odbył się w 364 roku. Wzmiankuje o tym sam Bazyl w *Liście 223* kierowanym do Eustacjusza z Sebasty:

„A w Euzynoi, kiedy wezwałeś mnie do siebie, zamierzając wyprawić się do Lampsaku wraz z licznymi biskupami, czyż rozmowy nasze nie dotyczyły wiary? Czyż przez cały ten czas nie przebywali przy mnie twoi sekretarze, kiedy dyktowałem im rozprawę przeciw herezji?”⁷.

Fakt ten determinuje także datację dzieła. Wszystkie hipotezy umieszczają je między rokiem 360 a 366⁸, z czego najbardziej prawdopodobny wydaje się właśnie rok 364. Jednym ze świadectw jest *List 20* Bazylego do Leontiosa Sofisty, datowany na koniec roku 364 lub początek 365. W tekście prócz osobistych refleksji dotyczących braku wzajemnej korespondencji Bazyl píše:

⁴ Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi* I 79, tł. M. Przyszychowska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. II, 62.

⁵ Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi* I 83, tł. M. Przyszychowska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. II, 63.

⁶ Filostorgiusz, *Historia ecclesiastica* IV 12, GCS 21, 64.

⁷ Bazyl, *Epistula* 223, 5, ed. Y. Courtonne, t. 3, 14; Bazyl, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1972, 255.

⁸ B. Sesboüé, *Introduction*, w: Basil de Césarée, *Contre Eunome*, ed. B. Sesboüé, G. M. du Durand, L. Doutreleau, t. I, SC 299, Paris: Cerf 1982, 40.

„Przesłałem ci moje pisma przeciw Eunomiuszowi. Czy należy je nazwać dziecinną zabawą, czy też czymś nieco poważniejszym, tobie samemu pozostawiam już osąd. Dla siebie, jak sądzę, bynajmniej pism tych nie potrzebujesz, myślę jednak, że może będą one dla ciebie skuteczną bronią przeciw przewrotnym ludziom, których spotkasz, nie dlatego żebyśmy tak dalece polegali na dowodowej sile naszej rozprawy, ale dlatego że dobrze wiemy, iż z nielicznych argumentów sam zdołasz wiele wyprowadzić. Jeśliby coś wydawało się słabsze, niż być powinno, nie wahaj się nam tego wytknąć”⁹.

Fragment ten pokazuje nam też, że Bazyli, pisząc traktat, był pełen obaw o jego wartość, a określenie „dziecinna zabawa” wcale nie musi być tylko kurtuazyjnym zwrotem właściwym dla tego typu korespondencji czy wstępów. Przecież autor był nie tylko młodym człowiekiem (urodził się najpewniej w roku 329 lub 330), ale także początkującym kapłanem, który święcenia przyjął w roku 362¹⁰ lub nieco później, właśnie około 364 roku¹¹. Było to jego pierwsze pismo, od razu tak poważne i na wiele sposobów trudne.

2. Struktura dzieła, wydania i tłumaczenia

Tłumaczenie *Adversus Eunomium* na język polski przygotowałam na podstawie najnowszego wydania krytycznego, które opracowali Bernard Sesboüé, Georges-Matthieu du Durand, Louis Doutreleau i które opublikowane zostało w serii *Sources Chrétiennes*¹². Było to możliwe dzięki uprzejmości wydawnictwa Le Cerf, które wyraziło zgodę na nieodpłatne wykorzystanie tekstu źródłowego. Wśród wydań nowożytnych

⁹ Bazyli, *Epistulae* 20, ed. Y. Courtonne, t. 1, 51; Bazyli, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, 58.

¹⁰ J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tł. A. Brzostowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1999, 9.

¹¹ *Vita S. Basilli Magni*, PG 29, 38–39.

¹² Basil de Césarée, *Contre Eunome*, ed. B. Sesboüé, G. M. du Durand, L. Doutreleau, t. I-II, SC 299, 305, Paris: Cerf 1982, 1985.

wymienić należy tłumaczenia na język francuski, angielski i włoski, takie jak:

Basile de Césarée, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, t. I, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, SC 299, Paris: Cerf 1982.

Basile de Césarée, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, t. II, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, SC 305, Paris: Cerf 1983.

Basil the Great, *Against Eunomius*, translated by M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, Washington DC: The Catholic University of America Press 2011.

Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio*, introduzione, traduzione e note a cura di D. Ciaro, Roma: Città Nuova Editrice 2007.

Traktat Bazylego w obecnie uznanej przez badaczy wersji jest podzielony na trzy księgi o nierównej długości. Pierwsza poświęcona jest przed wszystkim Ojcu, druga Synowi, a trzecia, zdecydowanie najkrótsza, Duchowi Świętemu. W wydaniu Patrologia Graeca J.-P. Migne'a znajdujemy także księgi czwartą i piątą, ale ich autentyczność jest współcześnie powszechnie kwestionowana¹³. Wśród ich potencjalnych autorów wymieniani byli Apolinary oraz Amfiloch z Ikonium, ale najpowszechniej wskazywanym autorem jest Dydym Ślepy, choćby ze względu odnalezioną we wstępie do księgi IV wzmiankę o nim¹⁴. O tym, że Dydym napisał traktat *Przeciw Eunomiuszowi*, zaświadcza także Hieronim¹⁵. Warto zaznaczyć, że pewne zastrzeżenia badaczy budzi też księga trzecia. W tym przypadku w wątpliwość podawany jest przede wszystkim czas jej powstania, ale niektórzy naukowcy zgłaszają zastrzeżenia także do autorstwa¹⁶. Powołują się przy tym na różnice w użyciu

¹³ Pseudo-Basilus, *Adversus Eunomium* IV-V, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Franz Xaver Risch, Leiden: E.J. Brill 1992; E. Calalcani, *Studi eunomiani*, Roma: Pontificio Istituto Orientale 1976.

¹⁴ J. Lebanon, *Le Pseudo-Basile (Adv. Eun. IV-V) est bien Didyme d'Alexandrine*, *Le Muséon* 50 (1970), 362-379.

¹⁵ Hieronim, *De viris illustribus* CXX, PL 23, 750B.

¹⁶ B. Sesboüé, *Introduction*, w: Basil de Césarée, *Contre Eunome*, 60-61.

niektórych terminów kluczowych dla debaty teologicznej. Księga trzecia jest także znacznie krótsza niż dwie pierwsze, co jednak może wynikać z tego, iż komentowane w niej cytaty z Eunomiusza również są znacząco mniej obszerne. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, choćby ze względu na brak podsumowania, że była ona pisana w pośpiechu. Być może ostatnią księgę Bazylego napisał już po przeprowadzce do Cezarei, gdzie pochłonęły go obowiązki duszpasterskie. Sam wspomina w księdze drugiej, że zarzutami dotyczącymi Ducha Świętego zajmie się w czasie wolnym¹⁷, co może zapowiadać, że planuje odłożyć napisanie księgi trzeciej na później.

Ponieważ zarówno forma, jak i treść traktatu Bazylego są zależne od dzieła Eunomiusza, to należy zacząć od niego i przypomnieć, że dysponujemy dwoma wydaniem krytycznymi *Liber apologeticus*, które ukazały się niemal równocześnie i są właściwie identyczne¹⁸, a główna część dzieła dotyczy kolejno zagadnień Ojca, Syna i Ducha Świętego¹⁹. Jak wskazuje Richard Paul Vaggione, traktat Bazylego ma charakter polemiczny, a autor punkt po punkcie odpiera główne argumenty Eunomiusza oraz przedstawia apologię ortodoksyjnej wiary. Większość tekstu wygląda podobnie: biskup Cezarei najpierw cytuje kilka linijek z *Apologii*, a następnie argumentuje obszernie przeciwko przypuszczeniom lub pomysłom wyrażonym w cytacie. Metodę tę znamy choćby z *Przeciw Celsusowi* Orygenesa²⁰ czy *Przeciw Marcelemu i O teologii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei²¹, którzy w swoich pismach zachowali fragmenty autorów, z którymi polemizowali. W tych i analogicznych przypadkach

¹⁷ Bazyle Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* II 34.

¹⁸ Eunomius, *The Extant Works (The Apology, The Apology for the Apology, The Confession of Faith)*, text and translation R. P. Vaggione, Oxford: Oxford University Press 1987; Eunome, *Apologie*, w: Basil de Césarée, *Contre Eunome*, t. II, 234–299.

¹⁹ Eunomius, *The Extant Works*, 11. Szerzej na ten temat pisze T. Stępień w części *Eunomiusz i jego dzieła*, 65.

²⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1977.

²¹ J. Słomka, *Wcielenie w teologii Marceliego z Ancyry*, *Vox Patrum* 20 (2000), 38–39.

refutatio prowadzona jest w podobny sposób: cytaty przeplatają się z kontrargumentami²².

W rzeczywistości możemy odnaleźć w *Adversus Eunomium* przynajmniej dwa rodzaje cytatów. Przede wszystkim dłuższe, wyraźnie zaznaczone w wydaniu krytycznym, a w naszym tłumaczeniu poprzedzone imieniem Eunomiusza, które są bezpośrednim przedmiotem polemiki. Są one wykorzystywane w znacznej mierze w porządku występowania. To na tych cytatach opiera się struktura *refutatio*. Sam Bazyli jest przekonany, że przywoływanie słów Eunomiusza może wzmocnić krytykę, gdyż czytelnicy lepiej w ten sposób zrozumieją jego bezbożność i pokrętny tok rozumowania:

„Dlaczego umieściłem tutaj całą jego wypowiedź? Aby pokazać gadulstwo tego człowieka, które ujawnia się w całej jego nauce. Po tym bowiem, gdy sam powiedział, że według wspólnych pojęć (κοινὰ ἔννοιαι) dla wszystkich oczywiste (ἐναργής) jest, że Bóg w swym istnieniu (τὸ εἶναι) jest niezrodzony, próbuje przedstawić nam na to dowody”²³.

W traktacie odnajdziemy jednak także fragmenty *Apologii*, które Bazyli przywołuje powtórnie, czasem bez odwołania do autora, a czasem z kolei tylko luźno je referuje.

Wykorzystanie dłuższych cytatów przedstawia poniższa tabela²⁴:

<i>Apol.</i> 1.1-6	<i>Adv.</i> 1 2	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 2.1-7	<i>Adv.</i> 1 3	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 3.1-7	<i>Adv.</i> 1 3	dosłowny cytat

²² M. Del Cogliano, A. Radde-Gallwitz, *Introduction*, w: Basil the Great, *Against Eunomius*, trans. M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, Washington DC: The Catholic University of America Press 2011, 39.

²³ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 5, tł. K. Kochańczyk-Bonińska, 161.

²⁴ K. Kochańczyk-Bonińska, *Basil the Great's References to Eunomius*, *Vox Patrum* 37 (2017), t. 68, 119-128.

<i>Apol.</i> 4.7-10	<i>Adv.</i> I 4	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 5.1-6	<i>Adv.</i> I 4	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 6.1-3	<i>Adv.</i> I 4	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 7.1-8	<i>Adv.</i> I 5	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 7.11-14	<i>Adv.</i> I 5	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 8.1-6	<i>Adv.</i> I 5	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 8.9-10	<i>Adv.</i> I 9	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 8.18-22	<i>Adv.</i> I 11	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 9.1-4	<i>Adv.</i> I 16	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 10.1-11	<i>Adv.</i> I 19	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 11.1-13.17-19	<i>Adv.</i> I 22	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 12.1-7	<i>Adv.</i> II 1	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 12.8-12	<i>Adv.</i> II 6	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 12.14	<i>Adv.</i> II 11	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 13.1-8	<i>Adv.</i> II 14	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 13.16-17	<i>Adv.</i> II 17	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 14.18	<i>Adv.</i> II 17	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 15.4-9	<i>Adv.</i> II 18	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu

<i>Apol.</i> 15.9-14	<i>Adv.</i> II 19	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 15.18-20	<i>Adv.</i> II 20	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 15.18-21	<i>Adv.</i> II 21	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 16.1-4	<i>Adv.</i> II 22	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 17.8-10	<i>Adv.</i> II 24	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 18.16-18	<i>Adv.</i> II 24	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 19.11-18	<i>Adv.</i> II 25	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 20.14-17	<i>Adv.</i> II 30	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 20.1-5	<i>Adv.</i> II 31	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 20.16-19	<i>Adv.</i> II 31	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 20. 19-24	<i>Adv.</i> II 32	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 24. 26-28	<i>Adv.</i> I 24	istotne zmiany, które mogą mieć wpływ na sens cytowanego tekstu
<i>Apol.</i> 25.1-6	<i>Adv.</i> III 1	dosłowny cytat
<i>Apol.</i> 25.28-32	<i>Adv.</i> III 5	drobne zmiany w cytowanym tekście
<i>Apol.</i> 25-26	<i>Adv.</i> III 6	podsumowanie autorstwa Bazylego

Nietrudno oszacować, że Bazyl cytuje około 1/3 całego tekstu Eunomiusza. Zazwyczaj przywołuje początek rozdziału, ale są odstępstwa od tej reguły i to one są dla nas szczególnie interesujące. Dwa rozdziały (piąty i dwunasty) są przywołane w całości, a kolejne cztery (ósmy, jedenasty, piętnasty i dwudziesty) niemal w całości. Większość pozostałych zostaje przywołana częściowo, ale są i takie, które Bazyl zupełnie pomija. Są też pewne kłopotliwe miejsca *Adversus Eunomium*, w których Bazyl nie tylko dość swobodnie odniósł się do słów Eunomiusza, ale nawet przypisał mu słowa, których ten w ogóle nie napisał, co wpłynęło na przebieg argumentacji²⁵. Najważniejsze jednak wydaje się wskazanie, które fragmenty pisma Eunomiusza Bazyl metodycznie pomija. Chodzi o rozdziały 21–24, które „zagubiły się” między księgą drugą i trzecią, a także rozdziały 26–28, do których komentarza należałoby się spodziewać w księdze trzeciej. Jestem przekonana, że w pierwszym przypadku jest to działanie celowe, a nie rodzaj przeoczenia. Fragment dotyczy bowiem zagadnień substancji i działania, które należą do kluczowych elementów polemiki. Eunomiusz, chcąc wykazać nierówność Ojca i Syna, zaproponował dwa sposoby zdobywania wiedzy o Bogu, wśród których pierwszy wychodzi od substancji objawionej w nazwach „niezrodzony”, „zrodzony” (ἀγέννητος, γέννημα), co prowadzi do zrozumienia działań Osób Boskich. Natomiast drugi sposób wskazany przez Eunomiusza – od działania do substancji – Bazyl właśnie tutaj pomija, a rozbiera go dopiero Grzegorz z Nyssy. Prawdopodobnie na tym etapie debaty Bazyl nie był w stanie skutecznie zmierzyć się z tym problemem. Natomiast brak komentarza do ostatnich rozdziałów jest łatwiejszy do usprawiedliwienia, gdyż zawierają one podsumowanie *Wyznania wiary* Eunomiusza i nie wnoszą nowych i oryginalnych treści.

3. Główne tematy *Adversus Eunomium*

Ponieważ tekst Bazylego ma charakter *refutatio*, autor podąża przede wszystkim za argumentami Eunomiusza. Można wskazać główne tematy

²⁵ Te miejsca opisano w przypisach: np. *Przeciw Eunomiuszowi* II 18 i II 24.

dzieła i zagadnienia bezpośrednio się z nimi łączące, a także szereg interesujących wątków pobocznych. Pierwszy główny temat, który łączy trzy księgi, to obrona nicejskiego wyznania wiary. W księdze pierwszej, poświęconej Ojcu, Bazyle mierzy się przede wszystkim z tezą, iż „niezrodzoność” (ἀγέννητος) jest substancją Ojca, aby wykazać równość i tożsamość substancji Ojca i Syna. W księdze drugiej wykazuje, że Syn nie jest stworzeniem, gdyż określenie to jest sprzeczne z tradycją biblijną, a także prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Natomiast w księdze trzeciej dowodzi, że choć w porządku pochodzenia Duch Święty jest trzeci, to pod względem natury jest równy Ojcu i Synowi. Ten ogólny schemat wypełniony jest problematyką szczegółową, by wskazać tylko zagadnienie substancji czy prostoty Boga oraz orzekania o jego własnościach.

Drugi główny temat obecny w całym *Adversus Eunomium* to pytanie o możliwość poznania Boga, które stanowi odpowiedź na twierdzenie Eunomiusza, iż określenie „niezrodzony” (ἀγέννητος) objawia substancję Boga. Przekonanie to było oparte na jego założeniach dotyczących teorii nazw, dlatego to je musiał przede wszystkim podważyć Bazyle. Najpierw zajmuje się zagadnieniem „upojęciowienia” (κατ’ ἐπίνοιαν), gdyż Eunomiusz uważał, że pojęcia utworzone na tej zasadzie są tylko ulotnymi słowami²⁶. Późniejszy biskup Cezarei wskazywał, że w ten sposób zyskujemy jednak pewną wiedzę o rzeczach²⁷. Dzięki poznaniu, pochodzącemu zarówno ze zmysłów, wspólnych pojęć (αἱ κοινὰ ἔννοιαι), jak i przekazu Pisma Świętego, człowiek poprzez upojęciowienie może wyrobić sobie pojęcie tak o rzeczywistości ziemskiej, jak i o sprawach duchowych. Jednak pojęcia utworzone w ten sposób nie dają nam wiedzy o substancji rzeczy. Nie dotyczy to wyłącznie substancji Boga, ale także świata stworzonego²⁸. Bazyle wskazuje tu na paradoks, który streszcza w *Liście 235*: równocześnie znam i nie znam (καὶ οἶδα καὶ ἀγνοῶ)²⁹. Co według Bazylego wiemy o Bogu? Znamy przymioty Boga, które poznajemy

²⁶ Eunomiusz, *Apologia* 8.

²⁷ Bazyle Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 6.

²⁸ Bazyle Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 14.

²⁹ Bazyle Wielki, *List 235*, 2, tł. Krzyżaniak, 277–280; Basile, *Lettres*, t. 3, ed. Y. Couronne, Paris: Les Belles Lettres 1966, 45–46.

dzięki jego działaniu w świecie³⁰, i rozpoznajemy go jako Stwórcę, który jest źródłem wszystkich istnień³¹. To, że możemy go poznać, także zawdzięczamy jemu, choćby dlatego, że zostaliśmy stworzeni na jego obraz³². Niezmiennie jednak broni niepoznawalności substancji Boga dla wszystkich jego stworzeń.

Szczegółowa analiza wzmiankowanych wyżej dwóch głównych tematów *Przeciw Eunomiuszowi* jest przedmiotem wielu obszernych opracowań, które znajdują się w bibliografii przedmiotu³³. Wśród innych wątków, pobocznych w stosunku do głównego sporu, a jednak równie ważnych, należy zwrócić uwagę na problem czasu i jego natury³⁴, wykorzystanie tak krytykowanej przez samego Bazylego logiki³⁵, wpływ edukacji klasycznej na myśl Bazylego czy wreszcie zagadnienia angelologiczne³⁶ i problem prostoty Boga, który łączy się zarówno z relacjami w Trójcy Świętej i działaniami trzech Osób Boskich, jak i z możliwością poznania Boga. Najcenniejszym studium na ten temat jest książka Andrew Radde-Gallwitsza *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Podsumowuje on, że największym problemem, z jakim

³⁰ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 10.

³¹ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 14.

³² Więcej na temat teologii negatywnej Bazylego w: T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities*, 195–202.

³³ Najważniejsze opracowanie, którego nie można pominąć, to książka Marka DelCogliano *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Boston–Leiden: Brill 2010.

³⁴ T. Stępień, *The Understanding of Time and Eternity in the polemic between Eunomius, Basil the Great and Gregory of Nyssa*, w: *Platonic Pathways. Selected Papers from the Fourteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, ed. J. F. Finamore, D. A. Layne, Bream: Prometheus Trust 2018, 151–162.

³⁵ A. Zhyrkova, *Can We Predicate of and Speak about God, and What Are the Rules for Doing So? On the Epistemological and Logical Premises of Conciliar Trinitarianism*, *TheoLogica. An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 4(2) (2020), 182–202.

³⁶ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* III 1–2.

zmierzyli się Bazyli i Grzegorz, było pogodzenie doktryny boskiej prostoty ze spójną teologiczną epistemologią³⁷.

Warto także pokazać, jak w tym konkretnym traktacie Bazyli rozumie termin οὐσία, który był kluczowy w obu wątkach debaty (zarówno trynitarnym, jak i epistemologicznym), a który właśnie za jego czasów dookreślał się na potrzeby debat teologicznych. Sam Bazyli istotnie wpłynął na rozumienie kluczowej w debacie trynitarnej terminologii. Jego uporządkowanie takich terminów, jak οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον i φύσις stało się punktem odniesienia dla późniejszych autorów³⁸. Rozróżnienie ὑπόστασις i οὐσία stało się kluczowe w dyskusjach trynitarnych, ponieważ terminy te początkowo były bliskoznaczne i nie miały precyzyjnych definicji w pismach chrześcijańskich, a nawet po Pierwszym Soborze Nicejskim były używane zamiennie³⁹. Najważniejszą linią podziału, jak zauważa Agnieszka Kijewska, było arystotelesowskie podwójne znaczenie substancji⁴⁰. Problem rozumienia terminu οὐσία u Bazylego był już tematem wielu analiz⁴¹, jednak interpretacje badaczy

³⁷ A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford: Oxford University Press 2009, 1.

³⁸ Na przykład Maksym Wyznawca, *Epistula* 15, PG 91, 545 A.

³⁹ *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001, 58–59; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Portland: Wipf & Stock 2008, 188.

⁴⁰ A. Kijewska *Filozofi jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty: Antyk Marek Derewiecki 2011, 77.

⁴¹ D. G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 393–717; J. Zachhuber, *Stoic substance, non-existent matter? Some passages in Basil of Caesarea reconsidered*, *Studia Patristica* 41 (2006), 425–431; D. L. Balás, *The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius*, *Studia Patristica* 14 (1976), 275–81; Th. Böhm, *Basilii: Adversus Eunomium II 4: Eine untypische Verwendung von οὐσία und ὑπόστασις?*, *Studia Patristica* 32 (1997), 72–80; A. H. Armstrong, *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, *Studia Patristica* 5 (1962), 427–9; L. Turcescu, *Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*, *Vigiliae Christianae* 51 (1997), nr 4, 374–95; D. G. Robertson, *Mind, Language, and the Trinity in Basil of Caesarea*, w: *Reason, Faith and History. Philosophical Essays for P. Helm*, ed. M. Stone, London: Routledge 2008, 11–25;

są zaskakująco rozbieżne. Jako przykład można wskazać słynną frazę stwierdzającą, że substancja jest ὑλικὸν ὑποκειμένον⁴² – niemal każdy autor dostarcza dowodów na odmienne tło filozoficzne takiej koncepcji⁴³. Moim zdaniem przyczyna leży w założeniach metodologicznych autorów, którzy starali się traktować nauczanie Bazylego jako spójną całość, a tylko część z nich brała pod uwagę polemiczny kontekst jego traktatu⁴⁴, a także to, iż *Adversus Eunomius* to pierwsze dzieło Bazylego, w którym część koncepcji dopiero się krystalizuje. Jego definicji substancji szukać należy wśród argumentów polemicznych. Pokazuje to następujący cytat, który obrazuje styl Bazylego:

„Substancja nie jest jedną z tych [rzeczy], które nie są obecne, ale ona właśnie jest samą istotą Boga i szczytem szaleństwa jest zaliczanie jej do tego, czego nie ma. Jeśli bowiem substancja zalicza się do [rzeczy], które nie istnieją, to tym bardziej nie istniałoby to, co mówimy o innych. Wykazano bowiem, że „niezrodzony” mieści się w kategorii pojęć, które nie są obecne, a więc ten, kto twierdzi, że samo to słowo oznacza substancję, jest kłamcą”⁴⁵.

Bazyli koncentruje się na krytyce tezy Eunomiusza, iż niezrodzoność jest substancją Boga, i odpiesza jego argumenty, wskazując, że także inne określenia nie odnoszą się do substancji Boga, gdyż ta jest zawsze

R. Hübner, *Basilus von Caesarea und das Homoousios*, w: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, ed. L. P. Wickham, C. P. Bammel, Leiden: Brill 1993, 70–91.

⁴² Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* II 4.

⁴³ R. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basilius*, w: *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris: Beauchesne 1972, 463–490; D. G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, 393–717; J. Zachhuber, *Stoic substance, non-existent matter?*, 425–43.

⁴⁴ Według mnie argumenty D. G. Robertsona najlepiej definiują rozumienie terminu οὐσία u Bazylego. Przechodzi on jednak swobodnie od *Przeciw Eunomiuszowi* przez *O Duchu Świętym* aż do *Homilii o sześciu dniach stworzenia*.

⁴⁵ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 10, tł. K. Kochończyk-Bonińska, 174.

taka sama i niezmienna⁴⁶. Jednak podstawową trudnością, z jaką musi się zmierzyć Bazyli, jest wyjaśnienie istnienia jednej boskiej substancji i trzech oddzielnych osób. Musi balansować między ujęciami οὐσία dobrze znanymi w różnych systemach filozoficznych, aby uniknąć ryzyka założenia, że wspólna substancja boska jest czymś podobnym do materii pierwszej, z której wyłaniają się trzy Osoby Boskie i niejako oddzielają się od wspólnej οὐσία⁴⁷. Bazyli podkreśla, że wspólnota boskiej substancji oznacza tę samą zasadę istnienia odnoszącą się do każdej z osób, które różnią się przymiotami⁴⁸. W samej substancji nie ma cech indywidualizujących, a Bazyli sprzeciwia się przypisywaniu własności (ἰδιώματα) i działań (ἐνεργεῖαι) substancji Boga⁴⁹. Te indywidualizujące cechy i działania nie naruszają jedności substancji, jej zindywidualizowanie dokonuje się przez relacje, w jakich znajdują się Osoby Boskie. Co ciekawe, w całym *Przeciw Eunomiuszowi* jest tylko jedno miejsce, gdzie Bazyli mówi o Ojcu, Synu i Duchu Świętym jako trzech hipostazach⁵⁰. Głównym celem jego argumentacji jest obrona równości substancji Ojca, Syna i Ducha Świętego. Robi to, pokazując różnicę między οὐσία i ὑπόστασις. Należy jednak podkreślić, że pomimo przyjętych przez niego ogólnych założeń użycie terminologii ontologicznej w *Przeciw Eunomiuszowi* nie jest precyzyjne. Często myli on te terminy, a nawet używa ich zamiennie. Nie rozróżnia jeszcze terminologicznie cech wyróżniających, które są unikalne dla Ojca, Syna i Ducha Świętego, od przymiotów, które należą do wspólnej boskiej substancji⁵¹. Takie nieścisłości terminologiczne nie ułatwiają zrozumienia Bazylego, ale są w pełni uzasadnione ze względu na dynamiczny charakter sporu.

⁴⁶ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 8.

⁴⁷ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I, 19.

⁴⁸ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* I 19.

⁴⁹ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* II 4.

⁵⁰ Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* III 3.

⁵¹ A. Kimel, *St Basil of Caesarea and the Not so Simple God of the Gospel*, <https://afkimel.wordpress.com/2013/07/01/st-basil-of-caesarea-and-the-not-so-simple-god-of-the-gospel/> [dostęp: 12.2018].

W tłumaczeniu wykorzystano piąte wydanie Biblii Tysiąclecia⁵², gdyż w znanych już tekstach czytelnikowi łatwiej będzie od razu dostrzec źródło, z którego czerpie Bazyli. Zaznaczyć jednak należy, że priorytetem był cytowany tekst grecki, dlatego cytaty mogą stanowić modyfikację lub znacząco różnić się od wydania polskiego.

Poniżej przedstawiam bibliografię, która zwiera nie tylko opracowania przywołane wprost w niniejszej publikacji, ale też takie, które mogą być użyteczne w dalszych badaniach nad *Adversus Eunomium* Bazylego Wielkiego.

⁵² Biblia Tysiąclecia, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2003.

Bibliografia

Źródła

- Arystoteles, *Kategorie*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, tł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990.
- Atanazy Wielki, *Mowy przeciw Arianom I-III*, tł. P. M. Szewczyk, Kraków: WAM 2013.
- Basile de Césarée, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, t. I, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, SC 299, Paris: Cerf 1982.
- Basile de Césarée, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, t. II, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, SC 305, Paris: Cerf 1983.
- Basil the Great, *Against Eunomius*, translated by M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, Washington DC: The Catholic University of America Press 2011.
- Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio*, introduzione, traduzione e note a cura di D. Ciaro, w: Eunomio, *Apologia*, Basilio do Cesarea, *Contro Eunomio*, Roma: Città Nuova Editrice 2007, 65-321.
- Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tł. A. Brzóstkowska, wstęp J. Naumowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1999.

- Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. I: *Wstęp do zarysu ascezy. O sędzie Bożym. O wierze. Reguły moralne*, przekład i opracowanie J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 1994.
- Basile, *Lettres*, t. 1–3, ed. Y. Couronne, Paris: Les Belles Lettres 1957–1966.
- Bazyli Wielki, *Listy. Wybór*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1972.
- Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2: *Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, przekład i opracowanie, J. Naumowicz, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 1995.
- Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, tł. i wstęp T. Sinko, Kraków: Wydawnictwo Mariackie 1947.
- Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscript tradition of the works of Basil of Caesarea*, vol. I, *The Letters*, ed. P. J. Fedwick, Turnhout: Brepols 1993.
- Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscript tradition of the works of Basil of Caesarea*, vol. II: *The Homiliae Morales, Haexameron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters*, ed. P. J. Fedwick, Turnhout: Brepols 1996.
- Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscript tradition of the works of Basil of Caesarea*, vol. III: *The Ascetica, Contra Eunomium 1–3, Ad Amphiloichium de Spiritu Sancto, Dubia et Spuria, with Supplements to vol. I–II*, ed. P. J. Fedwick, Turnhout: Brepols 1997.
- Epiphanius, *Panarion*, ed. K. Holl, t. 3, GCS 37, Leipzig: Akademie Verlag 1933.
- Eunomio, *Apologia*, introduzione, traduzione e note a cura di A. Negro, w: Eunomio, *Apologia*, Basilio do Cesarea, *Contro Eunomio*, Roma: Città Nuova Editrice 2007, 5–63.
- Eunomius, *The extant works*, ed. R. P. Vaggione, Oxford: Oxford University Press 1987.
- Grégoire de Nazianze, *Discours 32–37*, ed. C. Moreschini, SC 318, Paris: Cerf 1985.
- Grzegorz z Nazjanu, *Mowy wybrane*, tł. T. Sinko, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1967.
- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium libri. Pars prima: libri I et II (vulgo I et XII B)*, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden: Brill 1960.
- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium libri. Pars altera: liber III (vulgo III–XII)*, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden: Brill 1960.
- Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus*, PL 23, 602–726.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1977.

- Philostorgius, *Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, ed. J. Bidez, GCS 21, Berlin: Akademie Verlag 1981.
- Plato, *Timaeus*, ed. J. Burnet, w: *Platonis opera*, vol. 4, Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1968), St III.17a-92c.
- Plato, *Symposium*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press 1901 (repr. 1967), St III.172a-223d.
- Platon, *Timajos*, w: *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum” 1993, 297-367.
- Platon, *Uczta*, w: *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum” 1993, 71-122.
- Pseudo-Basilius, *Adversus Eunomium* IV-V, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von F. X. Risch, Leiden: Brill 1992.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. G. C. Hansen, GCS NF 1, Berlin: Akademie Verlag 1995.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. J. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, ed. G. C. Hansen, GCS 50, Berlin: Akademie Verlag 1960.
- Sozomen, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1989.
- Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, SC 57.1, ed. P. Canivet, Paris: Cerf 2000.
- Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tł. Stanisław Kalinkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1981.
- Vita S. Basilli Magni, PG 29, 4-177.

Opracowania

- Aelfric's *Life of Saint Basil the Great*, wd. G. Corona, Anglo-Saxon Texts 5, Cambridge: Boydell & Brewer 2006.
- Aghiorgoussis M., *Applications of the Theme „Eikon Theou” (Image of God) according to St. Basil*, translated by N. Pissare, Greek Orthodox Theological Review 21 (1976), 265-288.

- Albertz M., *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Wittenberg: Horrose & Ziemssen 1908.
- Amand D., *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et grécolatines de s. Basile de Césarée*, *Revue Bénédictine* 52 (1940), 141-61; 53 (1941), 119-51; 54 (1942), 124-44; 56 (1944-45), 126-53.
- Amand D., *L'ascèse monastique de Saint Basile: Essai historique*, Maredsous: Éditions de Maredsous 1949.
- Amand D., *La tradition manuscrite des oeuvres de saint Basile*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 49 (1954), 507-21.
- Anastos M. V., *Basil's Κατὰ Ἐὐνομίον, a Critical Analysis*, w: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, vol. 1, ed. P. J. Fedwicks, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981, 67-136.
- Anastos M. V., *Basil's Lapses into Arianism and How Athanasius Had Avoided Them*, w: ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. *Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, ed. J. Chrystostomides, Camberley: Porphyrogenitus Ltd 1988, 153-171.
- Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. M. R. Barnes, D. H. Williams, Edinburgh: UNKNO 1993.
- Armstrong A. H., *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, *Studia Patristica* 5 (1959), 427-429.
- Arnou R., *Unité numérique et unite de nature chez les Pères après le Concile de Nicée*, *Gregorianum* 15 (1934), 242-254.
- Arpe C., *Substantia*, *Philologus* 94 (1940), 65-78.
- Ayres L., *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Ayres L., Radde-Gallwitz A., *Basil of Caesarea*, w: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* vol. I, ed. L. Gerson, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 459-470.
- Balas D. L., *The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius*, *Studia Patristica* 14 (1976), 275-81.
- Bardy G., *L'héritage littéraire d'Aétius*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 24 (1928), 809-827.
- Barmann B. Ch., *The Cappadocian Triumph over Arianism*, *Ph D. diss.*, Stanford: Stanford University 1966.

- Barnes M. R., *Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa: Two Traditions of Transcendental Casuality*, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 59–87.
- Barnes M. R., *The Background and Use of Eunomius' Causal Language*, w: *Arianism after Arius Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. M. R. Barnes, D. H. Williams, Edinburgh: T. & T. Clark 1993, 217–236.
- Bartelink G. J. M., *Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique*, *Vigiliae Christianae* 17 (1963), 85–104.
- Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, vols 1–2, ed. P. J. Fedwicks, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981.
- Bassières M., *La tradition manuscrite de la correspondance de s. Basil*, Oxford: Oxford University Press 1923.
- Bathune-Baker J. F., *The Meaning of the Homousios in the Constantinopolitan Creed*, Cambridge: Cambridge University Press 1967.
- Bernard L. W., *The Antecedents of Arius*, *Vigiliae Christianae* 24 (1970), 172–188.
- Bernard L. W., *What was Arius Philosophy?*, *Theologische Zeitschrift* 28 (1972), 110–117.
- Böhm Th., *Basilius: Adversus Eunomium II 4: Eine untypische Verwendung von οὐσία und ὑπόστασις?*, *Studia Patristica* 32 (1997), 72–80.
- Böhm T., *Basil of Caesarea, Adversus Eunomium I–III and Ps. Basil, Adversus Eunomium IV–V*, *Studia Patristica* 37 (2001), 20–6.
- Bradshaw D., *Time and Eternity in the Greek Fathers*, *The Thomist* 70 (2006), 311–366.
- Cadiou R., *Le Problème des relations scolaires entre saint Basile et Libanios*, *Revue des études grecques* 79 (1966), 89–98.
- Callahan J. F., *Basil of Caesarea: A New Source for St. Augustine's Theory of Time*, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 437–54.
- Casevitz M., *Basil, le grec et les grecques: Réflexion linguistiques*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 315–320.
- Cassin M., *Contre Eunome III: une introduction*, w: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, Leiden–Boston: Brill 2014.

- Cassin M., *Extraire pour réfuter. Pratiques de la fin du IVe siècle après Jésus-Christ, w: Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, ed. S. Morlet, Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne 2015, 239–257.
- Cattaneo E., *Eunomio e gli Anomei nel Commento a Isaia*, *Orientalia Christiana Periodica* 85 (2019) 45–75.
- Cavalcanti E., *Il problema del linguaggio nell'Adv. Eunomium di Basilo Magno*, *Augustinianum* 14 (1974), 527–39.
- Cavalcanti E., *Studi Eunomiani*, *Orientalia Christiana Analecta* 202, Rome: Pontificio Istituto Orientale 1976.
- Courtonne Y., *Saint Basil et l'Hellénisme: Étude sur le recontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexamérone de Basile le Grand*, Paris: Didot 1934.
- Courtonne Y., *Un témoin du IVe siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris: Les Belles Lettres 1973.
- Dagron G., *Les Moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, *Travaux et Mémoires* 4 (1970), 229–276.
- Dams Th., *La controverse eunoméenne*, Institut Catholique de Paris, 1951.
- Danielou J., *Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, *Revue des Études Grecques* 69 (1956), 412–452.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea on Proverbs 8 22 and the Sources of Pro-Nicene Theology*, *Journal of Theological Studies*, 59 (2008), 183–90.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea on the Primacy of the Name „Son”*, *Revue d'études augustinnienes et patristiques* 57 (2011), 45–69.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Leiden–Boston: Brill 2010.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea's Homily On Psalm 115 (CPG 2910): Origen and Anti-Eunomian Polemic*, *Sacris Erudiri* 56 (2017), 7–31.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time: A Patristic Reception of the Critique of Plato*, *Vigiliae Christianae* 68 (2014), 498–53.
- DelCogliano M., *How Did Arius Learn from Asterius? On the Relationship between the Thalia and the Syntagmaton*, *The Journal of Ecclesiastical History* 69 (2018), nr 3, 477–492.

- DelCogliano M., *Phinehas the Zealot and the Cappadocians: Philo, Origen, and a Family Legacy of Anti-Eunomian Rhetoric*, *Annali di Storia dell'Esgesi* 34 (2017), 107–123.
- DelCogliano M., *The Influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's Decentralization of „Unbegotten“*, *Journal of Early Christian Studies*, 19 (2011), 197–223.
- Demetracopoulos J. A., *Glossogony or Epistemology? The Stoic Character of Basil of Caesarea's and Eunomius' Epistemological Notion of ἐπίνοια and its Misinterpretation by Gregory of Nyssa*, w: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. L. Karfíková, S. Douglass, J. Zachhuber, Leiden–Boston: Brill 2007, 387–397.
- Demetracopoulos J. A., Δημητρακόπουλος Γ. Α., *Οι πηγές του περιεχομένου και της χρήσης του όρου επίνοια στο Κατά Ευνομίου Ι του Βασιλείου Καισαρείας: Στωικοί και Πλωτίνος*, *Βυζαντινά* 20 (1999), 7–42.
- Diekamp F., *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909), 1–13.
- Douglass S., *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, New York: Peter Lang 2005.
- Drecoll H. V., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- Durand G. M. de, *Un passage de IIIe livre contre Eunome de S. Basile dans la tradition manuscrit*, *Irenikon* 54 (1981), 36–52.
- Esbroeck M. van, *L'aspect cosmologique de la philosophie d'Eunome pour la reprise de l'Hexaemeron basilien par Grégoire de Nysse*, w: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, ed. M. Brugarolas, Leiden–Boston: Brill 2018, 223–239.
- Fedwick P. J., *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea* w: *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, ed. P. J. Fedwick, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981.
- Fox M., *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in His Works*, Washington DC: The Catholic University of America Press 1939.
- Frazeo C. A., *Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, *Catholic Historical Review* 66 (1980), 16–33.

- Gain B., *L'Église du Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basil de Césarée*, Roma: Pontificium Institutum Orientale 1985.
- Gerlitz P., *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas: zugleich ein religions- und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft der Homousie*, Leiden: Brill 1963.
- Giet S., *Basile et le Concile de Constantinople de 360*, Journal of Theological Studies, 6 (1955), 94-99.
- Girardi M., „Semplicità” e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell'eretico, *Vetera Christianorum* 15 (1978), 51-74.
- Girbomont J., *L'Origénisme de s. Basil, w: L'homme devat Dieu. Méllanges offerts au Pière de Lubac*, Paris: Aubier 1964, 281-294.
- Girbomont J., *Le paulinisme de s. Basil, w: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1961, Roma: Pontificio Instituto Biblico 1963, 481-490.
- Grandsire A., *Nature and hypostases divines dans saint Basil*, *Recherches de science religieuse* 1 (1923), 130-152.
- Gribomont J., *Les succés des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes*, *Sacris Erudiri* 22 (1974/1975), 23-49.
- Gribomont J., *Notes biographiques sur s. Basile le Grand, w: Basil of Caesarea: Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundreth Anniversary Symposium*, ed. P. J. Fedwick, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981.
- Gribomont J., *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*, *Oecumenica. Annales de Recherche Oecuménique* (1967), 22-58.
- Gribomont J., *Études sur l'histoire du texte de saint Basile*, *Scriptorium* 8 (1954), 298-304.
- Gribomont J., *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 54 (1959), 115-124.
- Halleux A. de., „Hypostase”er „personne” dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-81), *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984), 313-369, 625-70.
- Halleux A. de., *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controvers*, *Revue théologique de Louvain* 17 (1986), 129-155, 265-292.
- Hanson R. P. C., *The search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh: T&T Clark 1988.
- Hayes W. M., *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V*, Leiden-Boston: Brill 1972.

- Heron A. I. C., *Homoousios with the Father*, w: *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed*, ed. T. F. Torrance, Edinburgh: Handsel Press 1981, 58–87.
- Hildebrand S. M., *A Reconsideration of the Development of Basil's Trinitarian Theology: The dating of Ep. 9 and Contra Eunomium*, *Vetera Christianorum* 58 (2004), 393–406.
- Hildebrand S. M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, Washington DC: The Catholic University of America Press, 2014.
- Hübner R., *Basilus von Caesarea und das Homoousios*, w: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, ed. L. P. Wickham, C. P. Bammel, Leiden–Boston: Brill 1993, 70–91.
- Hübner R., *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basilus*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris: Beauchesne 1972, 463–490.
- Jacks L. V., *St. Basil and Greek Literature*, Washington DC: Catholic University of America, 1922.
- Kalligas P., *Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names*, w: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Kardong T.G., *Who was Basil's mentor?*, part 1, *American Benedictine Revue* 60 (2009), 183–201.
- Karfíková L., *Der Geist als Wesen, die Aussage des Namens und die οὐσία bei Eunomius, Basilus und Gregor von Nyssa*, w: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, Leiden–Boston: Brill 2014, 335–368.
- Kardong T. G., *Who was Basil's mentor?* part 2, *American Benedictine Revue* 60 (2009), 299–309.
- Keidel A.-G., *Eunomius' Apologia and Basil of Caesarea's Adversus Eunomium*, w: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. L. Karfíková, S. Douglass, J. Zachhuber, Leiden–Boston: Brill 2007, 387–398.
- Kijewska A., *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty: Antyk Marek Derewiecki 2011.

- Kobusch Th., *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie*, w: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. L. Karfíková, S. Douglass, J. Zachhuber, Leiden–Boston: Brill 2007, 3–20.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Basil the Great Contra Eunomius and His Thesis – the State of Research*, *Studia Pelplińskie* 51 (2017), 189–201.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Basil the Great's References to Eunomius*, *Vox Patrum* 37 (2017), t. 68, 119–128.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Defining substance in Basil the Great's dispute with Eunomius about the incomprehensibility of God*, *E-patrologos* 4/1 (2019), 93–103.
- Kochańczyk-Bonińska K., *The Role of Natural Theology and Its Sources in the Anti-Eunomian Discourse Concerning Comprehensibility of God*, *Seminare* 38 (2017), nr 4, 49–56.
- Kochańczyk-Bonińska K., Przyszychowska, M., *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, *Vox Patrum* 34 (2014), t. 62, 239–247.
- Kopecek Th. A., *A History of Neo-Arianism*, t. 1–2, Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation 1979.
- Kustas G. L., *Saint Basil and the Rethorical Tradition*, w: *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981, 211–279.
- Larchet J.-C., *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*, Paris: Cerf, 2010.
- Lebanon J., *Le Pseudo-Basile (Adv. Eun. IV–V) est bien Didyme d'Alexandrine*, *Le Muséon* 50 (1970), 362–379.
- Lienhard J. T., *Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of „One hypostasis”*, w: *The Trinity: An International Symposium on the Trinity*, ed. S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, Oxford: Oxford University Press 2000, 99–121.
- Lienhard J. T., *The Epistle of the Synod of Ancyra, 358. A Reconsideration*, w: *Arianism. Historical and theological reassessments*, ed. R. C. Gregg, Philadelphia: Wipf and Stock 1985, 313–319.

- Loofs F., *Eustathius von Sebaste und die chronologie der Basilius-briefe. Eine patristische studie*, Halle a.S.: Niemeyer 1898.
- Ludlow M., *Contra Eunomium III 10 – Who is Eunomius?*, w: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, Leiden–Boston: Brill 2014, 442–474.
- Lymna R., *A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism*, w: *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. M. René, D. H. Williams, Edinburgh, 1993, 45–46.
- Maraval P., *Encore les frères et soeurs de Grégoire de Nysse*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 60 (1980), 161–166.
- Maraval P., *La date de la mort de Basile de Césarée*, *Revue des Études Augustiniennes* 34 (1988), 25–38.
- Maraval P., *Retour sur quelques dates concernant Basile de Césarée et Grégoire de Nysse*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 99 (2004), 153–166.
- Marison E. F., *St. Basil and His Rule. A Study in Early Monasticism*, London: Oxford University Press 1912.
- Meredith A., *The Language of God and Human Language (CE II 195–293)*, w: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. L. Karfiková, S. Douglass, J. Zachhuber, Leiden–Boston: Brill 2007, 247–256.
- Meredith A., *Pr VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse*, w: *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. C. Kannengiesser, Paris: Beauchesne 1974, 349–357.
- Moutsoulas E., *Le problème de la date de la mort de saint Basile de Césarée*, *Studia Patristica* 32 (1997), 196–200.
- Narvaja J. L., *Teología y piedad en la obra de Eunomio di Cízico (Excerpta ex dissertatione)*, Romae: Istituto patristico Augustinianum 2003.
- Narvaja J. L., *Tradición y escritura en la teología de Eunomio de Cízico*, *Stromata* 59 (2019), 161–197.
- Orbe A., *La Epinoia. Algunos preliminaeres historicos de la distinction κατ' ἐπίνοιαν*, Romae: Pontificia Universitas Gregoriana 1955.
- Otis B., *Cappadocian Thought as a Coherent System*, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 95–124.

- Owen E. C. E., Ἐπινοέω, ἐπίνοια and *Allied Words*, *The Journal of Theological Studies* 35 (1934), 368–376.
- Paczkowski M. C., *Esegesi, teologia e mistica. Il prologo di Giovanni nelle opere di S. Basilio Magno*, Jérusalem: Franciscan Printing Press 1995.
- Parys M. van, *Quelques remarques à propos d'un texte controversé de Saint Basile au concile de Florence*, *Irénikon* 40 (1967), 6–14.
- Pépin J., *Hyparxis et hypostasis en Capadoce*, w: *Hyparxis et hypostasis nel neoplatonismo*, ed. F. Romano, D. P. Taormina, Firenze: Leo S. Olschki Editore 1994, 59–78.
- Pfister J. E., *A biographical note: The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*, *Vigiliae Christianae* 18 (1964), 108–113.
- Picavet F., *Hypostases Plotiniennes et trinité chrétienne*, *Annuaire de l'école pratique de Hautes Études*, Paris: Imprimerie Nationale 1917.
- Pohle, J., Preuss A., *God: His knowability, essence, and attributes; a dogmatic treatise prefaced by a brief general introduction to the study of dogmatic theology*, London: B. Herder 1911.
- Pouchet J. R., *La Date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 87 (1992), 5–33.
- Prestige G. L., *God in Patristic Thought*, Portland: Wipf & Stock 2008.
- Prestige G. L., *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, ed H. Chadwick, London: S.P.C.K. 1956.
- Prieur J.-M., *Àèce selon l'Histoire ecclésiastique de Philostorge*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 85 (2005), 529–552.
- Prieur J.-M., *Eunome selon l'Histoire ecclésiastique de Philostorge*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 86 (2006), 171–182.
- Pruche B., *Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à S Basile de Cesaree?*, *Studia Patristica* 10 (1970), 151–155.
- Racine J.-F., *The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2004.
- Radde-Gallwitz A., *Basil of Caesarea. A Guide to his Life and Doctrine*, Oregon: Cascade Books 2012.
- Radde-Gallwitz, A., *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford: Oxford University Press 2009.

- Radde-Gallwitz A., *Gregory of Nyssa's Pneumatology in Context: The Spirit as Anointing and the History of the Trinitarian Controversies*, *Journal of Early Christian Studies* 19 (2011), 197–223.
- Radde-Gallwitz A., *Epinoia and Initial Concepts: Re-assessing Gregory of Nyssa's Defense of Basil*, *Studia Patristica* 47 (2010), 21–26.
- Radde-Gallwitz A., *Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa*, London: Routledge 2020.
- Radde-Gallwitz A., *The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen's Argument with Modalism and its Afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus*, *Vetera Christianorum* 65 (2011), 227–248.
- Riedmatten H. de, *La Correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire De Laodicée I*, *The Journal of Theological Studies* 7 (1956), 199–210.
- Riedmatten H. de, *La Correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire De Laodicée II*, *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), 53–70.
- Rist J. M., *Basil's Neoplatonism: Its Background and Nature*, w: *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, ed. P. J. Fedwick, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981, 137–220.
- Robertson D. G., *Mind, Language, and the Trinity in Basil of Caesarea*, w: *Reason, Faith and History. Philosophical Essays for Paul Helm*, ed. M. W. F. Stone, London: Routledge 2008, 11–25.
- Robertson D. G., *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 393–417.
- Robertson D. G., *A Patristic Theory of Proper Names*, *Archiv fuer Geschichte der Philosophie* 84(1) (2002), 1–19.
- Rousseau P., *Basil of Caesarea, Contra Eunomium: The Main Preoccupations*, w: *The Idea of Salvation*, ed. D. W. Dockrill, R. G. Tanner, Newcastle: University of Newcastle 1988, 77–94.
- Rousseau P., *Basil of Caesarea*, Berkeley–London–Los Angeles: University of California Press 1998
- Rudberg S. Y., *Études sur la tradition manuscrite de saint Basil*, Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri 1953.
- Runia D. T., *Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with Special Reference to the De mutatione nominum*, w: *In Knowledge of God in the*

- Graeco-Roman World*, ed. R. Van Den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld, Leiden–Boston: Brill 1988, 69–91.
- Schmitz D., *Formen der Polemik bei Basilius in der Streitschrift Adversus Eunomium*, Glotta 67 (1989), 233–242.
- Sesboüé B., *Saint Basile et la Trinité, un acte théologique au IVe siècle le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaire*, Paris: Desclée 1998.
- Shear T. L., *The Influence of Plato on St. Basil*, Baltimore: J.H. Furst Co. 1906.
- Silvas A. M., *Macrina the Younger. Philosopher of God*, Turnhout: Brepols Publishers 2008.
- Silvas A. M., *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Simonetti M., *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22*, w: *Studi sull'Arianesimo*, Roma: Studium 1965, 9–87.
- Słomka J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 4, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007.
- Słomka J., *Wcielenie w teologii Marcelego z Ancyry*, Vox Patrum 20 (2000), t. 38, 157–169.
- Starowieyski M., W. Stawiszyński, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2018.
- Stead Ch., *Divine Substance*, Oxford: Clarendon Press 1977.
- Stead Ch., *Substance and Illusion in the Christian Father*, London: Variorum Reprints 1985.
- Stead G. C., *Logic and the Application of Names to God*, w: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, ed. M. Brugarolas, Boston–Leiden: Brill 2018, 341–356.
- Stead G. C., *The Freedom of the Will and the Arian Controversy*, w: *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, ed. D. Blume, F. Mann, Münster: Aschendorff 1983, 245–257.
- Stead G. C., *Why not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine*, w: *Studien zu Gregor von Nyssa und Die Christlichen Spätantike*, ed. H. R. Drobner, Ch. Klock, Leiden: Brill 1990, 149–163.
- Stępień T., *Created or uncreated Wisdom? Arguments on Christ as the Wisdom of God in the polemic of Basil the Great and Gregory of Nyssa against Eunomius*, w: *Sophia. The Wisdom of God - die Weisheit Gottes. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, ed. Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger, M. Lenkaityté Ostermann, Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 2017, 147–155.
- Stępień T., *There are two roads marked out to us for the discovery of what we seek...*

- Eunomius' arguments on the generation of the Son based on the concepts of substance and activity*, *Vox Patrum* 37 (2017), t. 68, 107–118.
- Stępień T., *The Understanding of Time and Eternity in the polemic between Eunomius, Basil the Great and Gregory of Nyssa*, w: *Platonic Pathways. Selected Papers from the Fourteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, ed. J. F. Finamore, D. A. Layne, Bream: Prometheus Trust 2018, 151–162.
- Stępień T., Kochańczyk-Bonińska K., *Unknown God, Known in His Activities. Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*, Berlin: Peter Lang 2018.
- Studer B., *Der geschichtliche Hintergrund der ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa*, w: *El „Contra Eunomium I” en la produccion literaria de Gregorio de Nisa : VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. L. F. Mateo-Seco y J. L. Bastero, Pamplona 1988, 139–171.
- Studer B., *Hypostase*, w: J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Basel 1974, 1255–59.
- Taylor J., *St. Basil the Great and Pope St. Damasus I*, *Downside Review* 91 (1973), 186–203, 262–274.
- Troiano M. S., *I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio*, *Vetera Christianorum* 17 (1980), 313–346.
- Troiano M. S., *La polemica sull'origine dei nomi nell'Adversus Eunomium di Basilio: l'epinoia*, w: *Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso internazionale*, ed. P. J. Fedwick, Messina: Centro di studi umanistici 1983, 523–531.
- Troiano M. S., *Il concetto di numerazione delle ipostasi in Basilio di Cesarea*, *Vetera Christianorum* 24 (1987), 337–352.
- Troiano M. S., *Il Contra Eunomium III di Basilio do Cesarea e le Epistolae ad Serapionem I–IV di Anastasio di Alessandria: nota comparative*, *Augustinianum* 41.1 (2001), 59–91.
- Troiano M. S., *L'Omelia xxii in Mamentem martyrem di Basilio di Cesarea*, *Vetera Christianorum* 24 (1987), 147–157.
- Turcescu L., *Prosopon and Hypostasis in Basil of Cesarea's*, *Vigiliae Christianae* 51 (1997), nr 4, 374–395.
- Uthemann K.-H., *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 104 (1993), 143–175.

- Uthemann K.-H., *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt*, *Studia Patristica* 24 (1993), 336–344.
- Vaggione R. P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, New York: Clarendon Press 2001.
- Vandenbussche A. E., *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le „technologue”*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 40 (1944–1945), 47–72.
- Vasiliu A., *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Paris: Presses Universitaires de France 2010.
- Vinel F., *Eunome, juif et païen à la fois, à la religion trompeuse*, w: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, Leiden–Boston: Brill 2014, 718–730.
- Vinel F., *Le silence, un argument théologique dans la lutte contre Eunome chez les Pères Cappadociens*, *Studia Ephemeridis Augustinianaum* 127 (2012), 341–349.
- Vogt H. J., *Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris. Übersetzung der Briefe mit Kommentar*, *Theologische Quartalschrift* 175 (1995), 46–60.
- Wickham L. R., *The Date of Eunomius Apology. A Reconsideration*, *Journal of Theological Studies New Series* 20 (1969), 231–240.
- Wickham L. R., *The Syntagmation of Aetius*, *Journal of Theological Studies New Series* 19 (1968), 532–569.
- Wiles M., *Eunomius: Hair-splitting Dialectician or Defender of the Accessibility of Salvation?*, w: *The Making Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 157–172.
- Williams R., *Arius. Heresy and Tradition*, London: Darton, Longman, & Todd 1987.
- Winling R., *L'influence d'Aèce sur Eunome est-elle repérable dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse?*, w: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, ed. M. Brugarolas, Boston–Leiden: Brill 2018, 40–51.
- Zachhuber J., *Stoic substance, non-existent matter? Some passages in Basil of Caesarea reconsidered*, *Studia Patristica* 41 (2006), 425–431
- Zachhuber J., *Basil and the Three-Hypostases Tradition Reconsidering the origins of Cappadocian theology*, *Zeitschrift für Antikes und Christentum* 5 (2001), 65–85.

-
- Zhyrkova A., *Can We Predicate of and Speak about God, and What Are the Rules for Doing So? On the Epistemological and Logical Premises of Conciliar Trinitarianism*, *TheoLogica. An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 4(2) (2020), 182–202.
- Zizioulas J., *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, w: *Trinitarian Theology Today: Essays in Divine Being and Act*, ed. Ch. Schwobel, Edinburgh: T&T Clark 2000, 44–60.

Przeciw Eunomiuszowi

Odrzucenie apologii¹ bezbożnego Eunomiusza przez naszego świętego ojca Bazylego, arcybiskupa Cezarei Kapadockiej

KSIĘGA PIERWSZA

1. Gdyby więc wszyscy, nad którymi zostało wezwane imię Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, zechcieli nie kwestionować niczego z prawdy Ewangelii, tylko poprzestali na tradycji apostołów² i prostocie wiary³, nie musielibyśmy przedstawiać tego traktatu, ale trwalibyśmy także teraz w całkowitym milczeniu, które zachowywaliśmy od początku. Skoro jednak wróg prawdy bez ustanku powiększa zło, dodając chwastów do tych, które zasiał na początku w Kościele Boga⁴, a teraz,

¹ Na tej podstawie oraz na podstawie tytułu drugiego dzieła Eunomiusza (*Apologia apologii*) uznano, że pierwsze nosi tytuł *Apologia*. R. P. Vaggione, *Introduction*, w: Eunomius, *Extant Works*, 3.

² Bazyli wielokrotnie w tym tekście, a także w dziele *O Duchu Świętym*, odnosi się do tradycji (παράδοσις). Raz powołuje się na tradycję apostołów (I 1), innym razem na tradycję ojców (I 4) lub świętych (I 3), a także tradycję dawnych wieków (I 3). Więcej na ten temat pisze J. Gribomont, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*, *Oecumenica. Annales de Recherche Oecuménique* 1967, 22–58.

³ Prostota wiary (ἡ ἀπλότης τῆς πίστεως) to drugi kluczowy zwrot wykorzystywany przez Bazylego w polemice z heretykami. Szerzej porusza ten temat M. Girardi, „*Semplicità*” e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell’eretico, *Vetera Christianorum* 15 (1978), 51–74.

⁴ Mt 13, 25.

znalazłszy narzędzia, które doskonale nadają się do [przeprowadzenia] całego jego dzieła (τέχνη)⁵, pod pozorem chrześcijaństwa wprowadza negację bóstwa Jedyne Syna (τοῦ Μονογενοῦς)⁶, zewnętrzną⁷ jakąś i świecką mądrością zaburzając czystą i prostą naukę boskiego Ducha, a przez pozorne dowodzenie (πιθανολογία)⁸ zwodzi nieskażonych, musieliśmy, ze względu na Waszą Miłość⁹, która nas przynagliła i z uwagi na nasze własne bezpieczeństwo, nie zważając na [naszą] w tym słabość i całkowite nieprzygotowanie do tego typu nauczania, wziąć na siebie obowiązek utwierdzania prawdy, a przeciwstawiania się kłamstwu, dzięki dodanej nam przez Pana wiedzy¹⁰. Sądzimy bowiem, że przyniesie to chociaż jeden z trzech możliwych pożytków: albo tym, którzy już zostali pochwyteni, damy kontrargument na obronę przeciw złu, albo zdrowym zapewnimy odpowiednią ochronę, a w każdym przypadku sami otrzymamy nagrodę za ofiarowanie naszym braciom tego, co najlepsze.

Pierwszym, który ośmielił się powiedzieć jawnie i nauczać, że Jedyne Syn jest niepodobny (ἀνόμοιον) do Boga i Ojca pod względem

⁵ Termin τέχνη, który tłumaczę także jako „sztuka”, ma u Bazylego wyraźny wydźwięk negatywny i odnosi się do logicznych i dialektycznych sztuczek. Biskup Cezarei oskarża Eunomiusza, że tak manipuluje swoją argumentacją, aby sprzecznościom nadać pozór racjonalności. E. Vandebussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius „le technologue”*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 40 (1944-1945), 47-72.

⁶ Uzasadnienie takiego tłumaczenia terminu μονογενής przedstawiono we wstępie, 8-9.

⁷ Mądrość zewnętrzna, czyli mądrość tego świata, tożsama z mądrością pogańską, jest przeciwieństwem mądrości wewnętrznej, duchowej, pochodzącej od Boga. Także w I 5 Bazyli wskazuje na Arystotelesa i Chryzypa jako źródło mądrości Eunomiusza.

⁸ Kol 2, 4.

⁹ Dzieło skierował Bazyli prawdopodobnie do Eustacjusza z Sebasty. Do tej hipotezy skłaniają się zarówno wydawcy Sources Chrétiennes, jak i tłumacze na język angielski, M. DelCogliano i A. Radde-Gallwitz, choć czynią to przede wszystkim na podstawie *Listu 223*. Więcej informacji o historii sporu i kontekście postania dzieła zamieszono we wstępie.

¹⁰ Mt 7, 2; Mk 4, 24; Łk 6, 38.

substancji (κατὰ τὴν οὐσίαν), był, z tego, co wiemy, Aecjusz Syryjczyk¹¹. Aby nie wydawało się, że obrażam go, zamiast odpierać argumenty, nie powiem o nim, jakimi stylem życia¹² przynosił sam sobie wstyd od samego początku, a wkroczył on do kościołów Boga dla ich zguby. Tym jednak, który przejął tę bezbożność i doprowadził ją do doskonałości, jest Eunomiusz Galata¹³, który zyskał sobie najgorszy możliwy rozgłos – *Ich chwała* – mówi – *w tym, czego winni się wstydzic*¹⁴ – wybierając chwałę z pisania tego, czego nie odważył się dotąd napisać nikt inny, zamiast dóbr zarezerwowanych dla pobożnych. Do tego stopnia nadał się pychą, że bluźnierstwo, które do tej pory mamrotał pod nosem, zaczął głosić publicznie, kierując się ambicją, aby uznano go za założyciela i przywódcę całej herezji. On zatem jest osobą, na której teraz mamy zamiar się skoncentrować. Skoro jedno jest zło w nich obu, oczywiście jest, że we w pełni wykształconym uczniu¹⁵ także nauczyciel, ten, który zasiał ziarna bezbożności, razem z nim zostanie zwyciężony. Obyśmy dzięki waszym modlitwom mogli otrzymać taką moc słowa jak zelota Fineasz¹⁶, aby jednym uderzeniem argumentu osiągnąć ich obu połączonych ze sobą bezbożnością.

Wiele mam w istocie dowodów, aby pokazać, że w swym dziele [Eunomiusz okazuje się] kłamcą, nieukiem, pyszałkiem, hipokrytą, bluźniercą, odłożę jednak te rzeczy jako poboczne, a postaram się obnażyć jego sztuczki (τέχνη), uczynię jawnym dla wszystkich bluźnierstwo, [którego się dopuszcza] mówiąc o wzniosłej chwale Jedynego Syna.

¹¹ Więcej o samym Aecjusu i jego dziele por. 21–25.

¹² Informacje o życiu Aecjusza Bazyli mógł czerpać z listu Jerzego z Laodycei (359) zachowanego u Epifaniusza z Salaminy (*Panarion* 73, 12, 1 – 22, 4, GCS 37, 284–295), który później został też wykorzystany przez Grzegorza z Nyssy (CE I 37).

¹³ W rzeczywistości Eunomiusz pochodził z Kapadocji, urodził się bowiem w mieście Oltiseris. Od Grzegorza z Nyssy (CE I 105) dowiadujemy się, że Eunomiusz w *Apologii apologii* wypominał Bazylemu ten błąd.

¹⁴ Flp 3, 19.

¹⁵ Łk 6, 40.

¹⁶ Lb 25, 7–8.

2. Przejdę teraz do odrzucenia [jego nauki], zaczynając od samego tytułu [jego dzieła]. Pierwszym bowiem z wszystkich oszustw, które wymyślił, jest forma [którą nadaje] swoim argumentom. Przedstawił bowiem nauczanie w formie apologii, aby nie sprawiać wrażenia, że sam rozpoczyna wykład bezbożnych nauk, ale że podjął te sprawy z konieczności. Chciał bowiem na wszelki sposób rozgłaszać to zło i bezbożną naukę i upublicznić bluźnierstwo, które dawno temu począł i zrodził. Wiedział bowiem, że gdyby zasiadł jawnie na miejscu nauczyciela, nie tylko wydałby się słuchaczom ze wszech miar pretensjonalny i wstrętny, lecz wielu uznałoby go ponadto za niewiarygodnego i podejrzanego, jako tego, który pragnąc sławy, wprowadza nowości¹⁷. Skoro jednak sformułował te nauki w formie apologii¹⁸, uniknie podejrzenia o nowinkarstwo i tym łatwiej pozyska dla siebie słuchaczy, bowiem z natury wszyscy ludzie mają w zwyczaju sprzyjać słabszym. Dlatego też utrzymuje, że ma oskarżycieli i sykofantów, i na nich zrzuca odpowiedzialność za powstanie tego traktatu. Nie ma lepszego sposobu niż posłuchać wstępu jego mowy, aby dla każdego stała się jasna jego sztuczka. Oto on:

EUNOMIUSZ: „Wiemy, że oczernianie i oskarżenie innych niegodziwym językiem i bezmyślną myślą to cecha ludzi złośliwych i kłótliwych; ludzie roztropni i wysoko ceniący swój zdrowy rozsądek oraz dobro wspólne z całym zaangażowaniem i zapałem mocnymi argumentami starają się odeprzeć oszczerstwa skierowane przeciwko ich dobremu imieniu”¹⁹.

BAZYLI: Dzieło to ma taką formę, która jakby pochodziła od kogoś, kto niczego nie czyni szczerze ani uczciwie. Zakrywa bowiem podejrzaną nowość zasłoną apologii i pozyskuje przychyłność słuchaczy tym, że owe słowa powstały rzekomo pod przymusem fałszywych oskarżeń.

¹⁷ Czasownik *νεωτερίζειν* to termin odnoszący się do wprowadzania nowych rzeczy, podobnie jak *καινοτομία* odnosi się do nowości w wierze; oba oznaczają dla Bazylego herezje. Eunomiusz wypiera się ich swojej *Apologii* 1.4.

¹⁸ Więcej o kontekście powstania *Apologii* por. 29-39.

¹⁹ Eunomiusz, *Apologia* 1.1-6, tł. S. Kalinkowski, 77.

Udowodniono, że jego apologia jest sztuczką²⁰, skoro zarzut, przeciw któremu pozoruje walkę, nie ma oskarżyciela, który go wypowiada, a przedstawienie tej apologii odgrywa się bez aktorów²¹. Nie ze względu na wyrozumiałość powstrzymuje się od wspomnienia imion krzywdzicieli (skoro takimi obelgami obrzuca przeciwników!), ale podejrzewając, że ujawni się [jego] oszustwo, wstydzi się nazywać określone osoby swoimi oskarżycielami. Gdyby był w stanie wymienić kogoś z imienia, to z pewnością wypowiedziałby je i rozgłaszał. Jeśli nawet nie po to, aby dać upust swojemu gniewowi, to dążyłby do tego dla bezpieczeństwa wielu, o których, jak głosił, najbardziej się troszczy. Albowiem zło ukryte szkodliwsze jest niż to, które zostaje ujawnione. Gdybyśmy bowiem poznali sykofantów, łatwiej umknęlibyśmy ich „niepoprawnym językom i niemądrym sądom”²² – że posłużę się własnymi słowami tego najmądrzejszego [człowieka].

Skoro jednak, niezależnie od powodu, aż do tej chwili zachowywał to w tajemnicy, teraz należy go zapytać, teraz niech udzieli odpowiedzi: Kim są oskarżyciele, którzy przedstawili kłamliwe zarzuty i przymusili go do przedstawienia apologii? Z jakiej części świata pochodzą? Kim są sędziowie, do których wnosi swoją sprawę? W którym sądzie złożył to pismo? W jakim miejscu na ziemi lub na morzu się on zebrał? Cóż mógłby on odpowiedzieć? W Seleucji²³? Ale tam przez swoje milczenie zostali skazani ci, którzy wielokrotnie wzywani przez członków zgromadzenia w sprawie stawianych zarzutów nie pojawili

²⁰ Bazyli stosuje tu grę słów, gdyż grecki termin *σκηνη* oznacza przede wszystkim namiot czy budynek sceniczny, a dopiero w drugiej kolejności oszustwo, sztuczkę, wymysł. W dalszej części wypowiedzi rozwija porównanie do teatru. Wracą do tego problemu jeszcze w II 1.

²¹ Termin tu wykorzystany (*ἀπόσσωπος*) w kontekście teatru oznacza „bez maski”, ale w szerszym ujęciu także „bezosobowo”.

²² Por. Eunomiusz, *Apologia* 1.1.

²³ Synod w Seleucji Izauryjskiej miał miejsce we wrześniu 359 roku. Por. Sokrates Scholastyk, *Historia kościelna* II 39–40, tł. S. Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX: Warszawa 1972, 204–213. Nie ma dowodów na obecność Eunomiusza na tym synodzie. Brali w nim natomiast udział Aecjusz i Eudoksusz. Więcej informacji we wstępie, 25, 33.

się i na tej podstawie zostali osądzeni. Moja nauka jest wspólna dla całej tej doktryny, tak jak i z powodu wspólnoty w bezbożności oni zostali amputowani ze zdrowego ciała Kościoła, jak jakaś chora kończyła. Może w Konstantynopolu²⁴? Tam jednak nie było potrzeby żadnej apologii ani przemówień. Zjednawszy bowiem sobie [ludzi] z królewskiego dworu i pozostałe najbardziej wpływowe osoby, przedstawiali sprawę z dominującej pozycji; sami będąc oskarżycielami, sędziami, oprawcami i wszystkimi tymi, którymi chcieli być, w tym czasie niektórych biskupów zdjęli z urzędu, innych ustanowili, a życie niektórych wystawili na niebezpieczeństwo. Z pełną swobodą podzielili między siebie miasta: ten, który został wygnany z miast Syrii, otrzymał Konstantynopol, aby go tyranizować²⁵. Ten zaś niewyciężony i potężny pisarz²⁶ otrzymał Kyzyk jako nagrodę za swoją bezbożność. Teozebiuszowi zaś²⁷, po tym jak obronił niewypowiedziane bluźnierstwa, подарowano Kościół w Saredes. Przemilczam Bitynię, Paflagonię i Cylicję oraz wszystkie te [ziemie], które zło opanowało, wprowadzając do [swego] kręgu. Na jaki rodzaj apologii był wtedy czas? Uważam, że nawet gdyby chciał, to nie da rady tego sfałszować, ponieważ najprawdziwsze jest to, że zastosował taką formę nauki dla oszustwa. To tyle na ten temat.

Zrobiwszy krok do przodu, zobaczmy, co pisze. Nie jest bowiem rzeczą bezużyteczną przed odparciem jego bezbożności przedstawić małe [przykłady] jego próżności.

3. EUNOMIUSZ: „Przede wszystkim zwracamy się więc z prośbą do was, którzy teraz będziecie nas słuchać, oraz do tych, którzy

²⁴ Synod w Konstantynopolu odbył się w styczniu 360 roku. Bazyli wzmiankuje o nim w swoich *Listach* 9, 3 i 52, 1. Szerzej na ten temat pisze S. Giet, *Saint Basile et le Concile de Constantinople de 360*, *Journal of Theological Studies* 6 (1955), 94–99.

²⁵ Bazyli ma tu na myśli Eudoksjusza, biskupa Antiochii od roku 358, odwołanego z urzędu przez Synod w Seleucji.

²⁶ Bazyli ma tu oczywiście na myśli Eunomiusza. Historię objęcia przez niego stolicy biskupiej przedstawiono we wstępie, 28.

²⁷ Wspomina o nim tylko Bazyli. U Sozomena znajdujemy natomiast informację na temat pozbawienia biskupstwa w Sardes Heortazjosa. Sozomen, *Historia Kościoła* IV 24.3, tł. S. Kazikowski, 272.

w przyszłości będą czytać ten tekst: starajcie się odróżniać fałsz od prawdy, nie ulegając mnogości argumentów, i nie przyznawajcie racji większości. Nie pozwólcie, aby wysokie godności niektórych oraz ich pewność siebie przyćmiły jasność waszych myśli; nie dawajcie posłuchu tym, którzy pierwsi przedstawili swe argumenty, i nie zamykajcie uszu na słowa tych, którzy przedstawiają swoje racje później”²⁸.

BAZYLI: Cóż mówisz? Że nie powinniśmy uznać przewagi tych, którzy pierwsi przedstawili swe argumenty? Że nie powinniśmy szanować rzeszy tych, którzy teraz są chrześcijanami, i tych, którzy byli nimi, odkąd Ewangelia została ogłoszona? Że nie powinniśmy brać pod uwagę godności tych oświeconych wielorakimi duchowymi darami? Otworzyłeś przed nimi nienawistną i wrogą drogę bezbożności. Ale czy każdy z nas powinien poddać swoje uwolnione i oczyszczone²⁹ serce twoim oszustwom i sofizmatom, zamykając zupełnie oczy duszy i usuwając z intelektu pamięć wszystkich świętych? Otrzymałbyś wtedy wielką władzę, jeśli to, czego diabeł nie osiągnął przez swoje różnorakie podstępny³⁰, tobie przypadłoby w udziale na mocy rozkazu. Ponadto, przekonani przez ciebie, uznalibyśmy tradycję, która dominowała w całym minionym czasie dzięki tak wielu świętym, za mniej godną szacunku niż wasze bezbożne pojęcia.

Nie wystarcza mu jednak, że zagarnie poglądy współczesnych słuchaczy, ale oczekuje, że to samo zdanie podziela także następcy, którzy będą mieli do czynienia z tą nauką. Cóż to za chętność! Myśli, że jego pismo przetrwa dla potomnych, a nieśmiertelna pamięć o nim zostanie zachowana na przyszłość. A potem, nieco dalej, przyjmuje przed słuchaczami odmienny ton, udając, że gardzi próżnością. Dlatego zwraca się do tych, których uważa za sędziów.

EUNOMIUSZ: „Nie oburzajcie się na nas, że nie zważając na gniew i strach, nad doczesne korzyści i bezpieczeństwo przedkładamy pewność

²⁸ *Apologia* 2.1-7, tł. S. Kalinkowski, 78.

²⁹ Mt 12,44; Łk 11, 25.

³⁰ Ef 6, 11.

co do przyszłości, a groźbę wiszącą nad bezbożnymi uważamy za straszniejszą od wszelkiej ziemskiej udręki i doczesnej śmierci; dlatego przedstawiamy nagą prawdę bez żadnej osłonki”³¹.

BAZYLI: Czy bezczelność tych słów nie przewyższa każdego innego oszustwa? Udawanie niewiedzy³² współlistnieje z pychą wobec sędziów, bowiem uznaje on, że to, co dobre, nie podoba się im i że z trudem powstrzymują się od gniewnego osądu kogoś, kto gardzi pychą i zarozumiałością i kto wyżej ceni nadchodzące w przyszłym świecie bezpieczeństwo i uważa, że przyszła kara jest bardziej przerażająca niż śmierć doczesna. Tym właśnie jest [jego stwierdzenie]: Dlaczego mężowie oburzacie się na mnie³³, który doszedłem do szczytu cnoty, przekroczyłem sprawy ziemskie i przekształciłem cały sposób życia w niebiański? Oto nowy rodzaj bezczelności! Poprzez to, że udaje, iż nie dba o miłość własną, wznosi się do najwyższej pychy. Jeśli bowiem twierdzi, że jego czyny zasługują na przebaczenie, ponieważ jego sposób życia w głównych zasadach jest ewangeliczny, to daje mu to podstawę, aby zaliczyć się do grona postępujących słusznie³⁴. W pewien sposób jest to cecha charakterystyczna całego jego planu. Choć wiele przemilczano, to wystarczająco dużo zostało powiedziane, abyśmy, kiedy kłamał, rozpoznali ojca kłamstwa³⁵ mówiącego przez niego, a rozpoznaliśmy to dzięki pysze, razem z którą został skazany. Apostoł bowiem mówi otwarcie, że kto unosi się pychą, podpada pod sąd diabła³⁶. Przechodzimy więc wreszcie do odparcia bezbożności.

³¹ *Apologia* 3.1–7, tł. S. Kalinkowski, 78.

³² Użyty tu termin *εἰρωνεία* odnoszono między innymi do metody Sokratesa; oznacza on zarówno ironię, jak i udawaną niewiedzę.

³³ Bazyli parafrazuje słowa samego Eunomiusza.

³⁴ Sens tego zdania wydaje się taki: działania całkowicie zgodne z Ewangelią zostały ocenione negatywnie i przyniosły Eunomiuszowi oskarżenie, które należy uznać za niesprawiedliwe i które musi zakończyć się rozgrzeszeniem, w konsekwencji należałby zatem uznać jeszcze większą jego doskonałość.

³⁵ J 8, 44.

³⁶ 1 Tm 3, 6.

4. Najpierw przedstawia on wyznanie wiary składające się z prostych i nieprecyzyjnych wyrażen, których używali także niektórzy ojcowie, nie dociekając niuansów w nich ukrytych, ale swobodnie i na własny użytek³⁷ rozumiejąc je w prostocie serc. Jeśli, jak mówią, także Ariusz przedstawił to wyznanie Aleksandrowi, zwodząc go (tak bowiem twierdzą), to Eunomiusz powołuje się na nie jako na zgodne z jego własnym zdaniem z dwóch powodów: po pierwsze, aby uniknąć podejrzania o nowinkarstwo, przyjmuje jako słuszną wiarę ojców; po drugie, aby zaskoczenia złapać w sidła swoich sofizmatów wszystkich wierzących w prostotę tych słów. W tym samym czasie pojął, że także swój pogląd może z pozoru uczciwie wprowadzić, objaśniając prawdziwe słowa ojców i w ten sposób pozostawiając bezbożność niezauważoną. A jeśli nawet zostałyby to ujawnione, to wydawałby się niewinny, ponieważ nie głosił niczego własnego, ale objaśniał poglądy innych. Nie spostrzegł jednak, że w ten sposób robi z siebie największego głupca. Wygłosivszy zaś wielkie i wspaniałe pochwały tej [wiary], niewiele niżej obrzuca ją znów najbardziej hańbiącymi obelgami³⁸.

Aby jednak to, co mówię, stało się jaśniejsze, przeanalizuję jego naukę, dzieląc ją na części. Najpierw zbadajmy wiarę, którą przedstawia jako przykład, przywołując jego własne słowa.

EUNOMIUSZ: „Powinni – powiada – najpierw przedstawić jako swego rodzaju wzorzec i kanon czcigodną, obowiązującą od dawna tradycję pochodzącą od ojców i dopiero potem zgodzić się, aby to ściśle kryterium rozstrzygało o ocenie wypowiedzianych poglądów”³⁹.

³⁷ Jak sugerują autorzy tłumaczenia na język angielski, Bazyli ma tu zapewne na myśli, iż ojcowie używali prostych i nieprecyzyjnych wyrażen na własne potrzeby, w pismach, które nie charakteryzowały się teologiczną precyzją i miały charakter prywatny. Saint Basil, *Against Eunomius*, 88.

³⁸ Bazyli odnosi się w ten sposób do drugiej części szóstego rozdziału *Apologii*, którego jednak nie cytuje.

³⁹ Eunomiusz, *Apologia* 4.7-10, tł. S. Kalinkowski, 79.

BAZYLI: Do tych słów dodaje takie oto wyznanie wiary:

EUNOMIUSZ: „Wierzimy w jednego Boga Ojca wszechmogącego, od którego wszystko pochodzi⁴⁰. I w jednego, Jedynego Syna Bożego, Boga-Słowo, Pana naszego, Jezusa Chrystusa, przez którego wszystko się stało⁴¹. Oraz w Ducha Świętego, Poczyciela (Parakleta)⁴².”

BAZYLI: Następnie natychmiast dodaje:

EUNOMIUSZ: „Oto najprostsze wyznanie wiary; jest to wspólna wiara tych wszystkich, którzy chcą być chrześcijanami albo uchodzić za chrześcijan. Aby wyrazić się możliwie zwięźle i skrótowo⁴³.”

BAZYLI: Nieco później powiemy o sprzeczności w tym, co powiedział, i deklaracjach bezwstydnego walki jednych przeciw drugim. Najpierw bowiem przypomnimy sobie, że to on właśnie jest tym, który w powyższych słowach z całą gwałtownością głosi nam nagą prawdę pozabawioną wszelkich zasłon. O tym natomiast napisano gdzieś: „Wierzimy, że niezrodzoność (ἀγέννησία) stanowi substancję Boga wszechrzeczy” albo „Wierzimy, że Jedyne Syn (Μονογενής) jest niepodobny (ἀνόμοιος) do Ojca pod względem substancji⁴⁴”. To bowiem napisałby, gdyby, jak zapewniał, nie zaciemniał zupełnie swojej myśli zasłoną podstępów. Uważam jednak, że wszystkie jego argumenty są zdradliwe; z jednej strony przemilcza to, co czyni jego [naukę] niewiarygodną i trudną do przyjęcia dla niedoświadczonych uszu, z drugiej używa dla pozorów wiary ojców, a ponieważ zawiera ona twierdzenia ogólne, nie stanowi przeszkody

⁴⁰ 1 Kor 8, 6.

⁴¹ 1 Kor 8, 6.

⁴² Eunomiusz, *Apologia* 5.1–6, tł. S. Kalinkowski, 79.

⁴³ Eunomiusz, *Apologia* 6.1–3, tł. S. Kalinkowski, 79.

⁴⁴ W ten sposób Bazyl podsumowuje poglądy przeciwników i streszcza ich główne tezy, odwołując się do *Traktaciku* i generalnie Aecjusza, którego poglądy przekazuje Epifaniusz z Salaminy w *Panarionie* III, I 76, II, 5 i III, I 76, I 8, PG 42, 536C. 537D–540A.

dla jego własnego wyводу i łatwo znajdziemy fragmenty, w których pod pretekstem wyjaśnień [Eunomiusz] zmienia znaczenie słów, tak jak postanowił.

Że jest to prawda, to oczywiste samo przez się. Wyznawszy wiarę, od razu przystępuje do wyjaśnień, posługując się między innymi pretekstem, iż samo wyznanie nie wystarcza do wycofania oskarżenia przeciwko niemu. Dlaczego więc przedstawiłeś je⁴⁵ najpierw, a nie przeszedłeś od razu do tych terminów, które cechuje dokładność i które oczyściłyby cię z zarzutów? Przedstawia [wiarę ojców] jako niezawodne kryterium, a zaraz potem poprawia ją, jakby nie miała żadnej słuszności. W ten sposób wszyscy dowiedzieli się, że zakłada prostotę wiary jak przynętę na haczyk swojego rozumowania, aby pociągnąć nim ku śmierci. Kiedy więc niedoświadczeni w sposób nieunikniony biegną za tym, co jawi się jako dobre, zostają złapani przez zło bezbożności. Aby nie wydawało się, że bez potrzeby przystąpił do poprawiania wyznania wiary, które wcześniej wysławiał przesadnymi pochwałami, teraz wyśmiewa je tak, jakby zapomniał własnych słów. Sami popatrzcie!

EUNOMIUSZ: „To jest wiara prostsza i wspólna wszystkim, którzy albo wydają się, albo są chrześcijanami, tak aby można było najistotniejsze sprawy wskazać w podsumowaniu”⁴⁶.

BAZYLI: Powiedz mi, czy pobożna tradycja ojców i zasada (κανών)⁴⁷, jak sam ją nazwałeś, oraz wiedza i nieomylna miara teraz będą określone jako narzędzie oszustwa, sztuka pozorów i tym podobne? Jeśli bowiem nie odnosi się ona do tych, którzy naprawdę są chrześcijanami, ale do tych, którzy wolą ich udawać, niż nimi być, to co jeszcze powinien do nich odnieść? Kto więc, o ile nie jest kompletnie pozbawiony rozsądku, będzie twierdził, że zasada prawości odnosi się do tych, których dusze są zbłąkane, a miara prawdy do wrogów prawdy? Ponieważ ci, którzy

⁴⁵ Wyznanie wiary ojców.

⁴⁶ Eunomiusz, *Apologia* 6.1-3, tł. S. Kalinkowski, 79.

⁴⁷ Termin κανών oznacza zarówno normę, jak i model i wzór.

wolą nazywać się chrześcijanami, niż być nimi w rzeczywistości, i ten, który przywdziewa tę maskę, aby zwieść wielu, są dalecy od wszelkiej poprawności i prawdy. Jak według nauki Eklezjastesa *to, co jest krzywe, nie da się wyprostować*⁴⁸, tak i miary prawdy nie można stosować wobec tych, którzy wybrali w swoim życiu kłamstwo, jak to się mu wydaje.

5. Z tych właśnie opisanych przeze mnie powodów doszedł do tak oczywistych sprzeczności, że kiedy wychwala wiarę [ojców], to wydaje się, że jest we wspólnocie pobożności z ojcami, natomiast w innych stwierdzeniach krytykuje ją, aby mógł skrycie otworzyć drogę do własnej interpretacji. Dlatego o tym samym [wyznaniu wiary] mówi, że jest zasadą, a jednocześnie twierdzi, że potrzebuje dokładniejszego uzupełnienia. Samo to stwierdzenie niech będzie znakiem kompletnej ignorancji, jeśli ktoś chciałby je badać. Bowiern, o najmądrzejszy, zasada (κωνών) i miara, kiedy niczego im nie brakuje, aby być zasadą i miarą, nie mogą zyskać poprzez doprecyzowanie. Uzupełnienie bowiem [czyni się] w przypadku braku. Jeśli istniejące [zasady] są niepełne, to słusznie nie ma powodu, aby takimi je nazywać. Tyle na ten temat.

Zbadajmy teraz, czego naucza o Bogu.

EUNOMIUSZ: „Zgodnie zatem z naturalnym pojęciem⁴⁹ oraz z nauką ojców wyznaliśmy, że istnieje jeden Bóg, który nie został stworzony ani przez siebie samego, ani przez nikogo innego: jedno i drugie jest bowiem niemożliwe. Sama prawda wymaga, aby to, co tworzy, istniało wcześniej niż to, co jest tworzone, to zaś, co jest tworzone, musi być późniejsze od tego, co tworzy. Nie jest też możliwe, aby cokolwiek było wcześniejsze albo późniejsze od siebie samego, i tak samo niemożliwe jest, aby cokolwiek istniało wcześniej od Boga. W przeciwnym razie to, co istnieje przed tym, co zaistniało później, miałyby godność bóstwa”⁵⁰.

⁴⁸ Koh 1, 15.

⁴⁹ Φυσική έννοια to termin nawiązujący do stoickich κοινὰ έννοιαι, czyli powszechnych pojęć wspólnych wszystkim ludziom, w przeciwieństwie do τεχνικαὶ έννοιαι, wynikających z rozumowania filozoficznego.

⁵⁰ Eunomiusz, *Apologia* 7.1–8, tł. S. Kalinkowski, 80.

BAZYLI: Dlaczego umieściłem tutaj całą jego wypowiedź? Aby pokazać gadulstwo tego człowieka, które ujawnia się w całej jego nauce. Po tym bowiem, gdy sam powiedział, że według wspólnych pojęć (κοινὰ ἔννοιαι)⁵¹ dla wszystkich oczywiste jest, że Bóg w swym istnieniu jest niezrodzony, próbuje przedstawić nam na to dowody. Czyniąc to, przypomina kogoś, kto chciałby przy pomocy rozumowania w samo południe nauczyć osoby mające zdrowe oczy, że słońce na niebie jest bardziej widoczne niż gwiazdy. Jeśli zaś śmieszny jest ten, kto rzeczy dobrze znane dzięki poznaniu zmysłowemu pokazuje przy pomocy rozumowania, to czy ten, kto tłumaczy rzeczy, które przyjmujemy na podstawie wspólnych pojęć (πρόληψις)⁵², nie zostanie oskarżony o taki sam obłąd? Dla ludzi roztropnych te rzeczy są bardziej wiarygodne niż te widoczne dla oczu. Jeśli znalazłby się ktoś, kto bezwstydnie przeciwstawiałby się prawdzie i [twierdził], że niezrodzony został zrodzony albo z siebie samego, albo z kogoś innego, to wtedy być może głupota jego [Eunomiusza] słów zasługiwałaby na wybaczenie. Jednak aż do dziś nikt, zarówno z tych, którym obca jest nasza nauka, jak i spośród [członków] naszego Kościoła, którzy powstałi przeciw prawdzie, nie oszalał do tego stopnia, aby podawać w wątpliwość niezrodzoność niezrodzonego. Nie rozumiem, jaka korzyść [płynie] z tych argumentów. Czy naprawdę potrzebujemy sylogizmów Arystotelesa i Chryzypa⁵³, aby zrozumieć, że niezrodzony nie został zrodzony ani przez samego siebie, ani przez

⁵¹ W odpowiedzi na użyte przez Eunomiusza określenie φυσικῆ ἔννοια Bazyli używa terminu κοινὰ ἔννοιαι, który ma dłuższą tradycję filozoficzną i odnosi się do pojęć, które są tak samo w sposób naturalny rozumiane przez wszystkich ludzi.

⁵² Kolejnym podobnym terminem zaczerpniętym z filozofii stoickiej, którego Bazyli używa jako zamiennika dla κοινὰ ἔννοιαι, są κοινὰ πρόληψις. Więcej na temat rozumienia tego terminu we wstępie, 10 i 122.

⁵³ Arystoteles i Chryzyp, choć wywodzili się z różnych tradycji filozoficznych, zostali tu przez Bazylego przywołani razem ze względu na swój wkład w rozwój logiki, choć ewidentnie ma ona tu wydźwięk negatywny i bliższa jest „sztuczce” (τέχνη) Eunomiusza. Warto wspomnieć, że także inni: Grzegorz z Nazjanzu (*Mowa* 32, 15, w: Grégoire de Nazianze, *Discours* 32–37, ed. C. Moreschini, SC 318, Paris 1985, 136) i Teodoret z Cyru (*Leczenie chorób hellenizmu* 5, 71,

nikogo innego i że nie jest ani starszy, ani młodszy od samego siebie? O co mu więc chodzi? Wydaje mi się, że aby chełpić się przed swoimi naśladowcami, że jest kimś mądrym i o niepospolitym umyśle, a także szybkim w wykrywaniu paradoksu i jeszcze szybszym w rozwiązywaniu tego już odkrytego, z tego właśnie powodu pyszni się grami słownymi i konstruuje misterne dowodzenie, że niezrodzony nie został zrodzony ani przez siebie, ani przez nikogo innego. Jednak wcale nie zapomniał w ten sposób o swoim podstępnie (τέχνη), ale tracąc czas na to, co do czego panuje powszechna zgoda, równocześnie wprowadza na własną korzyść pewne elementy, na których osadza swoją dalszą naukę. Nie jest bowiem dla niego bez znaczenia, że „sama prawda wymaga, aby to, co tworzy, istniało wcześniej niż to, co jest tworzone”⁵⁴, co służy mu w jego rozważaniach o Synu do wykazania, że Syn później dołączył do Ojca, skoro to, co tworzy, jest starsze od tworzonego, i aby jako konsekwencję przyjąć, że Syn powstał z niczego⁵⁵. Lecz dowodzenie przeciw jego bezbożności względem Syna niech zaczeka na właściwe miejsce⁵⁶.

Ze swej strony powiedziałbym, że choć określenie „niezrodzony” zdaje się w najwyższym stopniu odpowiadać naszym przekonaniom, to ponieważ nie ma go nigdzie w Piśmie, a w ich bluźnierstwie stanowi pierwszy element dowodzenia, słusznie byłoby je przemilczeć. Termin „ojciec” ma to samo znaczenie, co „niezrodzony”, a sam z siebie przez relację implikuje pojęcie syna. Ten, który rzeczywiście jest Ojcem, jest jedynym, który nie pochodzi od nikogo innego, a niepochodzenie od nikogo innego oznacza to samo, co „niezrodzony”. Nie powinniśmy więc nazywać go niezrodzonym zamiast Ojcem, jeśli nie chcemy być mądrzejsi

w: Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, SC 57.1, ed. P. Canivet, Paris 2000, 250) przywoływali tę parę filozofów w podobnym kontekście.

⁵⁴ Eunomiusz, *Apologia* 7.4–5, tł. S. Kalinkowski, 80.

⁵⁵ W rzeczywistości twierdzenie to nie odzwierciedla poglądów Eunomiusza zaprezentowanych w *Apologii* 15: „Nie wiążemy bowiem substancji Jedyne Syna z bytami, które zostały stworzone z niczego, bo przecież nie jest substancją coś, co nie istnieje”.

⁵⁶ Synowi Bożemu Bazyli poświęca księgę drugą swego dzieła.

od nauczania Zbawiciela, który powiedział: *Idźcie chrzcić w imię Ojca*⁵⁷, a nie niezrodzonego. Tyle na ten temat.

My zaś zbadajmy dalszy ciąg jego nauczania. Odrobinę dalej, niejako aby podsumować to, co powiedział wcześniej, pisze on:

EUNOMIUSZ: „Jeśli zatem dowiedziono, że on nie istnieje wcześniej od samego siebie ani nic nie istnieje wcześniej od niego, a on sam jest przed wszystkim, to wynika stąd, że jest niezrodzony, albo raczej jest niezrodzoną substancją”⁵⁸.

BAZYLI: Uważam, że w tych słowach wykryliśmy przewrotność łatwą do rozpoznania nawet przy małej uważności, ale niełatwo będzie ujawnić ją powszechnie. Niemniej należy spróbować, pokładając nadzieję w tym, który daje *słowo tym, którzy głoszą z wielką mocą radosną nowinę*⁵⁹. Po tym jak powiedział, że jeśli [Bóg] „nie istnieje wcześniej od samego siebie ani nic nie istnieje wcześniej od niego”, to wynika z tego jego niezrodzoność, zdał sobie sprawę, że w konsekwencji tego, co przedstawił, jego nauka doprowadziła do czegoś zupełnie przeciwnego. Jeżeli niezrodzoność jest konsekwencją bycia Bogiem, to oczywiście jest, że pochodzi z zewnątrz niego. To zaś, co jest na zewnątrz Boga, nie jest jego substancją. Z tych właśnie powodów jego podstęp jest skazany na niepowodzenie. Co robi, aby do tego nie dopuścić? Nie zastanawiając się wiele nad pośmiewiskiem, na który zamierzał się wystawić, głosząc takie niespójne poglądy, wprowadził poprawki w nauce w pożądanym przez siebie kierunku, mówiąc: „Raczej jest on niezrodzoną substancją”. To jednak zupełnie nie zgadza się z tym, co wcześniej zostało powiedziane. Jak bowiem niezrodzoność jest dla Boga jednocześnie jego następstwem i przeciwnie – nie jest następstwem, ale zawiera się w zasadzie jego substancji?⁶⁰ Jednak nie przyznaje, że jego pozorny dowód został

⁵⁷ Mt 28, 19.

⁵⁸ Eunomiusz, *Apologia* 7.11-14, tł. S. Kalinkowski, 80-81.

⁵⁹ Ps 68 (67), 12.

⁶⁰ Zarówno użyty tu termin *λόγος τῆς οὐσίας*, jak i inny zwrot używany przez Bazylego jako równoznaczny – *λόγος τοῦ εἶναι* został zaczerpnięty z Arystotelesa

całkowicie obalony. Jeśli bowiem mówi, że niezrodzoność towarzyszy Bogu, i na tym oparł swoje dowodzenie, to nie będzie miał żadnej możliwości, aby twierdzić, że niezrodzoność jest substancją Boga wszechrzeczy, ani aby dowieść, że Jedyne Syn różni się od niego pod względem substancji, bowiem żadna siła pochodząca z zewnątrz nie może oddzielić Ojca od Syna według ich własnej substancji. Teraz zaś, dodając: „Raczej jest on niezrodzoną substancją”, wskazał, że Bóg jest właśnie tym, czym jest niezrodzoność. Odrobinę dalej pokażę w moim piśmie, w jaki sposób przygotował sobie drogę zmierzającą do bezbożności.

Jest zatem to, co ten pisarz od początku twierdzi, mianowicie ukazuje na podstawie prawdy rzeczy zgodnie z konsekwencjami stawianych przesłanek⁶¹, i to, co na końcu dorzucił z heretyckiego sposobu myślenia, kiedy z całą bezczelnością poprawił swoje nauczanie⁶². Jak bowiem ta sama rzecz⁶³ jednocześnie wynika z Boga i jest z nim tożsama? Dla wszystkich jasne jest, że to, co jest skutkiem, różni się od tego, czego jest skutkiem. On zaś, jakby wkraczając na pewną drogę, zaczyna od rozumowania i zmierza do ustanowienia nauki, że niezrodzoność jest substancją Boga wszechrzeczy, aby to pokazawszy, uznać, że Jedyne Syn jest niepodobny do Ojca pod względem substancji.

Spójrzcie na to, co mówi:

EUNOMIUSZ: „Gdy nazywamy Boga »niezrodzonym«, uważamy, że nie tylko należy okazywać mu cześć za pomocą określenia (*ἐπίνοια*) wymyślonego przez ludzi, lecz także trzeba spłacić Bogu dług, który mu się naprawdę najbardziej należy – przez wyznanie, że on jest tym, czym jest⁶⁴. Wypowiadane pojęcia bowiem istnieją jedynie w słowie i artykulacji, a zwykle giną razem z dźwiękami. Bóg zaś był i jest

i Bazyli rozumiał przez niego, podobnie jak Stagiryta, zasadę, która definiuje substancję, z czego wynika, że byty posiadające tę samą zasadę substancji mają tę samą substancję.

⁶¹ Chodzi o twierdzenie, że Bóg jest niezrodzony.

⁶² Bazyli ma tu na myśli tezę, że niezrodzoność jest substancją Boga.

⁶³ Niezrodzoność.

⁶⁴ Wj 3, 14; Rz 1, 20–23.

»niezrodzony« niezależnie od tego, czy stworzenia milczą, czy mówią, czy już zaistniały, czy też jeszcze nie zostały powołane do istnienia”⁶⁵.

BAZYLI: Zaprzecza on, że przy pomocy pojęć (κατ' ἐπίνοιαν) możemy rozważać o niezrodzoności Boga, ponieważ zakłada, że to ułatwi mu dowiedzenie, iż niezrodzoność jest substancją, a na tej podstawie bez przeszkód można wykazać, że Jedyne Syn jest niepodobny do Ojca pod względem substancji. Dlatego właśnie uczepia się słowa „pojęcie” (ἐπίνοια), jakby zupełnie nic nie znaczyło, lecz posiadało istnienie (ὑπόστασις) tylko w momencie wypowiedzania. Sprawia też wrażenie, że jest niegodny, aby czcić Boga przy pomocy pojęć. Nie przyznam bowiem, że niezrodzoność może lub nie może być rozpatrywana przy pomocy pojęć, zanim nie zostaniemy pouczeni przez zbadanie [znaczenia] samego tego słowa.

6. Ja zaś z przyjemnością zapytam, czym jest samo to pojęcie. Czy ta nazwa zupełnie nic nie oznacza i jest tylko dźwiękiem spadającym z języka? Jednak coś takiego nie jest nazywane pojęciem, ale raczej szaleństwem⁶⁶ i brednią. Jeśli zaś [Eunomiusz] przyznaje, że pojęcie jednak coś znaczy, ale coś zupełnie fałszywego i nierealnego, jak występujące w mitach wymyślone centaury i chimery, to jak wypowiedziane kłamstwo zniknie wraz z odgłosem języka, po tym gdy cały dźwięk wyleje się w powietrze, skoro błędne koncepcje pozostają w umyśle? Za każdym razem bowiem, kiedy dusza zostaje napełniona całkowicie błędnymi i próżnymi wyobrażeniami, czy to przez wizje [powstałe] w czasie snu, czy po prostu w wyniku próżnych poruszeń intelektu (νοῦς), zatrzymuje wspomnienia w pamięci i decyduje się je ujawnić przy pomocy głosu, nie oznacza to, że te zjawiska (φαντάσματα) znikają przez opowiedzenie ich słowami. Mówienie kłamstw byłoby niezwykle cenne, gdyby natura kłamstwa ginęła wraz z wypowiedzanymi słowami, jednak kłamstwo nie ma takiej natury.

⁶⁵ Eunomiusz, *Apologia* 8.1-6, tł. S. Kalinkowski, 81.

⁶⁶ Gra słów: ἐπί-νοια (pojęcie) – παρά-νοια (szaleństwo).

Pozostaje więc tylko wykazać, jak i w stosunku do jakich rzeczy zwyczajowo używa się [terminu] „pojęcie”⁶⁷ (ἐπίνοια) i jak boskie wyrocznie⁶⁸ potwierdzają takie użycie. Widzimy więc, że w powszechnym zastosowaniu (κοινή χρήση) cokolwiek wydaje się proste i pojedyncze w ogólnym oglądzie, w szczegółowym badaniu, rozróżnione przy pomocy intelektu, przedstawia się jako złożone i liczne; mówi się też, że te rzeczy są podzielone tylko pojęciowo. Na przykład ciało na pierwszy rzut oka wydaje się proste, ale użycie rozumu sprawia, że jawi się jako złożone, pojęciowo zostaje rozdzielone na części, z których zostało złożone: kolor, kształt, twardość, wielkość i pozostałe. Następnie [wskazać należy] rzeczy zupełnie nieistniejące, odmalowane w pojęciach i przedstawione wyłącznie w wyobrażeniach, jak [to robią] twórcy mitów i malarze, aby wywołać zadziwienie opowiadaniem o rzeczach niezwykłych; takie wyobrażenia zwyczajowo także określa się jako upojęciowienie.

[Eunomiusz] nie poruszył tego zagadnienia w żaden sposób, albo z powodu niewiedzy, albo ze złej woli, a przekazał nam tylko filozofię dotyczącą pojęć (ἐπίνοια) rzeczy nieistniejących, nie wyjaśniając nawet, jaką mają one naturę. Twierdzi, że pojęcie nic nie oznacza, chociażby nawet coś fałszywego, ale termin jest całkowicie pozbawiony znaczenia, a posiada istnienie (ὑπόστασις) tylko w momencie wypowiedzania. Termin „pojęcie” nie ogranicza się tylko do próżnych i nieistniejących wyobrażeń; po tym jak powstaje pierwsze ujęcie (νόημα), które dociera do nas ze zmysłów, delikatniejszy i dokładniejszy namysł nad tym, co zostało dostrzeżone, nazywany jest pojęciem (ἐπίνοια). Tak jak ujęcie zboża jest proste dla każdego i poznajemy je na pierwszy rzut oka, jednak dokładne jego zbadanie doprowadzi do widzenia wielu rzeczy i użycia różnych znaczeń dla wyrażenia tego, co zostało ujęte. To samo zboże nazywamy bowiem raz owocem, raz ziarnem, a kiedy indziej pożywieniem. Owocem [nazywamy je] jako kres dokonanej uprawy ziemi, nasionem jako początek

⁶⁷ Mające swe źródło w filozofii stoickiej terminy: zwyczaj, zwykłe użycie (συνήθεια) i powszechne zastosowanie (κοινή χρήση) dla Bazylego stanowią podstawę komunikacji między ludźmi, zgodnie z założeniami teorii konwencjonalnego pochodzenia języka.

⁶⁸ Pismo Świąte.

zamierzonej uprawy, pożywieniem jako odpowiednie pokrzepienie dla ciała, które je otrzymało. Każdy z tych [elementów], o których mowa, jest rozważany przy pomocy pojęć i żaden nie znika wraz z dźwiękiem głosu, ale raczej ujęcia pozostają w duszy ujmującego. Ogólnie wszystko, co poznajemy zmysłowo i co wydaje się proste w swojej zasadzie (ὕποκειμενον), w rozważaniu (θεωρία) otrzymuje różnorakie znaczenie; mówi się, że te rzeczy są rozważane pojęciowo⁶⁹.

7. Słowo Boże pouczyło nas o sposobie użycia pojęć bliskiemu takiemu właśnie [jak wyżej]⁷⁰. Pozostawię to wszystko, choć wiele mam do powiedzenia, a przypomnę tylko jedną, najważniejszą [sprawę]. Kiedy Pan nasz Jezus Chrystus mówił o sobie, aby ukazać miłość Boga do ludzi i łaskę [płynącą] dla nich z ekonomii [zbawienia], wskazał własności (ιδίωμα), które można o nim orzekać. Nazwał się bramą, drogą, chlebem, winoroślą, pasterzem i światłem⁷¹, choć nie jest wieloimienny, bowiem wszystkie te nazwy nie niosą takiego samego znaczenia. Co innego oznacza bowiem światło, co innego winorośl i co innego droga, a jeszcze co innego pasterz. Pan, mając jedno istnienie i jedną substancję prostą i niezłożoną, w różnych miejscach nazywa się na różne sposoby, używając nazw, które różnią się od siebie, dla [wyrażenia] różnych pojęć. Na podstawie różnych działań i relacji, które ma z przedmiotami swojej dobroczynności, nadaje sobie różne określenia. Na przykład kiedy nazywa siebie światłem świata, to wskazuje tym określeniem na niedostępność⁷² boskiej chwały i oświecenie przez wiedzę tych, którzy oczy swej duszy oczyścili jego blaskiem. Nazywa siebie winoroślą, ponieważ

⁶⁹ W tym ujęciu termin θεωρία odnosi się bardziej do intelektualnego rozważania niż do kontemplacji. Warto zwrócić uwagę, jak Bazylej różnicuje terminy θεωρία i ἐπίνοια. Termin ἐπίνοια występuje u niego w dwóch ujęciach. Po pierwsze jako synonim θεωρία, czyli jako zdolność i proces refleksji intelektualnej (dlatego tłumaczę go jako „przez upojęciowienie” lub „pojęciowo”), a po drugie, znacznie częściej w tym dziele, jako efekt tych rozważań, czyli pojęcie.

⁷⁰ Chodzi o sposób użycia pojęć opisany przez Bazylego wyżej.

⁷¹ Odpowiednio: J 10, 7; 15, 6; 6, 51; 15, 1; 10, 11; 8, 12.

⁷² 1 Tm 6, 16.

karmi tych, którzy zostali w niego wszczępieni przez wiarę, aby mogli przynieść owoce dobrych uczynków. Chlebem, ponieważ okazuje się najodpowiedniejszym pokarmem dla istoty rozumnej (λογικός), takim, który podtrzymuje konstytucję duszy, zachowuje jej własności i zawsze uzupełnia sobą to, czego jej brakuje, który nie pozwala popaść w słabości, będące wynikiem braku rozumu (ἀλογία). Jeśli ktoś zbadałby każdą z nazw jedną po drugiej, odnajdzie różnorodne pojęcia, chociaż dla nich wszystkich ze względu na substancję istnieje jeden podmiot. Kto więc tak wyostrzył swój język do bluźnierstwa, że odważyłby się powiedzieć, iż pojęcia te rozwiewają się razem z [wypowiadanymi] dźwiękami?

Co niezwykłego jest w zastosowaniu upojęciowienia także w odniesieniu do Boga wszechrzeczy, nawet jeśli dotyczy ono właśnie tego terminu, który stoi u początku całego naszego traktatu?⁷³ Odkryjemy, że termin „niezrodzony” nie jest wymieniany nigdzie w żaden inny sposób. Ponieważ mówiąc, że Bóg wszechrzeczy jest niezniszczalny (ἀφθαρτος) i niezrodzony, przyznajemy mu te określenia w różnych ujęciach. Ilekroć popatrzymy na minione wieki i odkrywamy, że życie Boga przekracza wszelki początek, mówimy o nim „niezrodzony”, a ilekroć kierujemy nasz umysł ku nadchodzącym wiekom, określamy niezniszczalnym tego, który jest bez granic, nieskończony i nieograniczony żadnym punktem końcowym. Dlatego też jeśli rozważamy te rzeczy przy pomocy pojęć, to jak „niezniszczalny” jest określeniem, które mu nadajemy, ponieważ jego życie jest bez końca, tak „niezrodzony” jest określeniem nadanym mu ze względu na to, że jego życie jest bez początku. Jaki zatem byłby powód, by zaprzeczyć, że każdy z tych terminów jest utworzony przy pomocy pojęć i że stanowią one wyznaczenie tego, co naprawdę przynależy Bogu? On zaś oddziela jedne od drugich, jakby stanowiły przeciwieństwa i były całkowicie ze sobą niezgodne: to, co jest powiedziane „przez upojęciowienie”, z tym, co należy się Bogu, a mianowicie wyznaczenie, „że jest tym, kim jest”.

8. Nie pomińmy pozorów religijnego szacunku, który zaplanował na zgubę tych, którzy go słuchają, kiedy mówi, aby nie czcić Boga przez

⁷³ Czyli terminu „niezrodzony”.

ludzkie wyobrażenia i przez określanie go „niezrodzonym”, ale aby spłacić dług, który mu się naprawdę najbardziej należy, wyznając, że jest tym, kim jest⁷⁴. Jakie słowo właściwie odda tę przebiegłość i dwulicowość? Próbuje zaalarmować prostszych, twierdząc, że nie oddają tego, co należy się Bogu, jeśli nie wyznają, że niezrodzoność jest jego substancją, a swoją własną bezbożność nazywa splatą długu, tak że wydaje się, że nie mówi od siebie, lecz przeciwnie, wypełnia wobec Boga zobowiązanie, które wobec niego mamy. Wskazuje też innym, że gdy umieszczą niezrodzoność w substancji Boga, będą mogli odejść bez zarzutu, ale jeśli pojmą sprawę odmiennie, w sposób pobożny, powinni spodziewać się nieubłaganego gniewu, ponieważ nie wypełnili najważniejszego i najbardziej koniecznego ze wszystkich zobowiązań.

Chętnie zapytam go, czy zachowuje taką samą roztropność w przypadku wszystkiego, co się mówi o Bogu, czy też robi tak tylko w przypadku tego słowa. Jeśli bowiem nie ujmuje niczego pojęciowo, aby uniknąć pozorów czczenia Boga ludzkimi określeniami, wówczas wyzna, że podobnie wszystko, co mówimy o Bogu, odnosi się do jego substancji. Ale czy stwierdzenie, że jego stwórcza moc jest jego substancją, nie jest absurdalne? Albo że opatrnościowa [moc] jest jego substancją? Czy to samo dotyczy jego uprzedniej wiedzy? Innymi słowy, czy nie jest niedorzeczne uznawać każde jego działanie za substancję? A jeśli wszystkie te nazwy łączą się w jednym znaczeniu, to każda z nich musi oznaczać to samo, co pozostałe, tak jak w przypadkach wieloimienności, gdy nazywamy tego samego człowieka Szymonem, Piotrem i Kefasem. Zatem ten, kto usłyszał, że Bóg się nie zmienia, zostanie także doprowadzony do jego niezrodzoności, a ten, kto usłyszał, że nie ma w nim żadnych części, zostanie również przywiedziony do [poznania] jego stwórczej mocy. Cóż jest bardziej absurdalne niż to pomieszanie? Każda z nazw jest pozbawiona właściwego znaczenia, a ustanowione prawa sprzeczne są zarówno z powszechnym użyciem, jak i nauką Ducha. A przecież gdy słyszymy, jak mówi się o Bogu, że *wszystko mądrze uczynił*⁷⁵,

⁷⁴ Eunomiusz, *Apologia* 8.1-4.

⁷⁵ Ps 103, 24.

zostajemy pouczeni o jego stwórczym dziele, natomiast gdy [słyszemy]: *Ty otwierasz swą rękę i wszystko, co żyje, nasycasz*⁷⁶, chodzi o opatrność wobec wszystkiego, co istnieje, natomiast [przez słowa:] *Uczył ciemność swym miejscem ukrycia*⁷⁷ zostajemy pouczeni, że jego natura jest niewidzialna. Co więcej, gdy słyszymy to, co powiedział sam Bóg: *Ja jestem i nie zmieniam się*⁷⁸, dowiadujemy się, że boska substancja jest zawsze taka sama i niezmienna. Czy nie jest więc zwykłym szaleństwem zaprzeczyć, że właściwe znaczenie leży u podstaw każdej z nazw, i twierdzić, że wszystkie nazwy niezależnie od działania, do którego się odnoszą, oznaczają to samo, co inne?

Niemniej jednak, gdybyśmy nawet zgodzili się na to, także wtedy nie zbliży się on do osiągnięcia swojego celu. Bo jeśli wszystkie te [określenia], które używane są w odniesieniu do Boga i Ojca, oznaczają jego substancję – mam na myśli „niezmienny”, „niewidzialny”, „niepodlegający zepsuciu” – to jasne jest, że będą one również wskazywać na substancję w przypadku Jedyne Syna i Boga. Bowiem również Jedyne Syna nazywamy niewidzialnym, niezmiennym, niezniszczalnym, niepodzielnym i wszystkimi tego typu [określeniami]. W ten sposób ich mądrość obróci się przeciwko nim samym. Nie będą bowiem w stanie wykazać, że Syn jest niepodobny pod względem substancji z powodu jednego odmiennego określenia, ale zostaną zmuszeni do wyznania jego podobieństwa z powodu wielu wspólnych określeń. Gdyby miał powiedzieć, że wyraził ten pobożny szacunek tylko w przypadku terminu „niezrodzony”, nie stosując tych samych środków w innych przypadkach, to zadajmy mu raz jeszcze pytanie: skąd taka losowa decyzja? Skoro tak wiele rzeczy mówi się o Bogu, dlaczego decyduje się być dokładny tylko w tym jednym przypadku? A dlaczego w przypadku tego określenia spłaca swój dług, „wyznając, że jest tym, kim jest”, a jeśli chodzi o mnogość innych, to nie powstrzymuje się od czczenia go ludzkimi pojęciami? Ten bowiem, kto ma wiele długów, ale spłaca tylko jeden, nie jest rozsądny, bo spłaca,

⁷⁶ Ps 145 (144), 16.

⁷⁷ Ps 18 (17), 12.

⁷⁸ Ml 3, 6.

ale raczej niezmiernie nierozsądny, gdyż wstrzymuje spłatę całej reszty. Zatem, tak jak w przypadku pułapki zastawionej na dzikie zwierzęta, Eunomiusz zostaje złapany przez swoje własne podstępny, a im bardziej próbuje im uciec, tym bardziej jest przez nie powalany.

9. Zobaczcie, co będzie dalej w jego traktacie. Po tym jak udowodnił, jak sądzi, że niemożliwe jest zrozumienie niezrodzoności przy pomocy pojęć, dodaje:

EUNOMIUSZ: „Jest »niezrodzony« nie przez brak, jeśli brak jest pozbawieniem pewnych naturalnych przymiotów i jest wtórny względem posiadania tych przymiotów”⁷⁹.

BAZYLI: Nietrudno pokazać, że wypowiada się w oparciu o mądrość świata, przez którą zdeprawowany zaproponował takie jak te nowinkarskie argumenty. Twierdzenia dotyczące posiadania i braku pochodzą od Arystotelesa, a ci, którzy go czytali, mogą potwierdzić, że w swojej księdze zatytułowanej *Kategorie* mówi on, że brak jest wtórny wobec posiadania⁸⁰. Aby udowodnić, że mówi nie na podstawie nauczania Ducha, ale według *mądrości władców tego świata*⁸¹ wystarczy, że przytoczymy przeciw niemu werset psalmu: *Doły wykopali na mnie zuchwalczy, którzy nie postępują według twego Prawa*⁸². By uświadomić sobie, że jego wypowiedzi nie są oparte na naukach naszego Pana Jezusa Chrystusa, wystarczy przypomnieć jego własny głos: *Kto mówi kłamstwo, od siebie mówi*⁸³. W ten sposób jesteśmy w stanie ograniczyć większość naszych własnych argumentów, ponieważ jasno wykazaliśmy wszystkim, że nie mamy z nim nic wspólnego. *Jakaż jest wspólnota Chrystusa z Beliarem lub wierzącego z niewiernym?*⁸⁴ Jednak aby nie wydawało się, że z powodu braku

⁷⁹ Eunomiusz, *Apologia* 8.9–10, tł. S. Kalinkowski, 82.

⁸⁰ Arystoteles, *Kategorie* 10, 12a26–13a37.

⁸¹ 1 Kor 2, 6.

⁸² Ps 119 (118), 85.

⁸³ J 8, 44.

⁸⁴ 2 Kor 6, 15.

argumentów szukamy schronienia w ciszy, chodźmy, krótko omówimy te sprawy.

Wiele rzeczy dotyczących Boga jest, Eunomiuszu, wyrażanych za pomocą określeń o podobnej formule, na przykład „niezniszczalny”, „nieśmiertelny” i „niewidzialny”. Uważamy, że „niezrodzony” jest utworzony w ten sam sposób. Tak więc jeśli niektórzy nazywają te określenia przeczącymi (στερητικός), to nas to nie dotyczy. Nie znamy bowiem prawideł sztuki wyrażania ani nie zazdrościmy tym, którzy ją znają. Niemniej jednak, niezależnie od kategorii, do której zaliczyć możemy wymienione słowa, twierdzimy, że określenie „niezrodzony” należy do tej samej. Podobnie jak „niezniszczalny” oznacza, że nie ma żadnego zepsucia w Bogu, a „niewidzialny”, że jest on ponad wszelkim poznaniem przy pomocy wzroku, i „bezcieleśny”, że jego substancja nie jest trójwymiarowa, a „nieśmiertelny”, że rozpad nigdy go nie dotknie, tak też mówimy „niezrodzony”, aby było jasne, że nie ma w nim żadnego zrodzenia. Jeśli zatem żadna z tych form nie jest przecząca, to nie jest nią też ta [ostatnia]. Ale jeśli przyznajesz, że warunki, które są określone w negacji, nie stosują się do terminu „niezrodzony”, to powiedz mi, jakie posiadanie odnosi się do braku, który wyraża [termin] „niezniszczalny”? Dlaczego z „niezrodzonym” nie jest tak samo? Ale on podstępnie knuje przy jednym terminie, ponieważ na nim oparte są podstawy jego bezbożności. Aby ujawnić jego fortel, uczynicie rzecz następującą: ćwiczenie umysłu, które on stosuje przy „niezrodzonym”, a mianowicie, że nie można mówić o Bogu ani przy pomocy ludzkich pojęć, ani poprzez negację, a następnie zastosujcie je do innych rzeczy powiedzianych o Bogu. Odkryjecie, że doskonale pasują do każdej. Jeśli chcecie, możemy wypróbować to dla „niezniszczalnego”, zastępując go w jego własnym tekście: „Kiedy nazywamy Boga »niezniszczalnym«, uważamy, że nie tylko należy okazywać mu cześć za pomocą określenia wymyślonego przez ludzi, lecz trzeba także spłacić Bogu dług, który mu się naprawdę najbardziej należy – przez wyznanie, że on jest tym, czym jest”. Jest „niezniszczalny” nie przez brak, jeśli brak jest pozbawieniem pewnych naturalnych przymiotów i jest wtórny względem posiadania tych przymiotów. Dlatego bardziej odpowiednie jest odnoszenie tego

filozoficznego przekazu do „niezrodzonego” niż do „niezniszczalnego” i w ogóle do każdego słowa utworzonego w ten sam sposób? Nic innego nie pomaga mu w jego bezbożności. Dlatego nie wspomina o całej reszcie, pomimo że istnieje niezliczona ilość rzeczy, które mówimy o Bogu.

10. A jest tak: Nie ma jednego imienia, które wystarczy, aby objąć całą naturę Boga i wyrazić ją w wystarczający sposób; raczej jest wiele różnorodnych nazw, a każda z nich, zgodnie ze swoim znaczeniem, przyczynia się do wyobrażenia, które jest całkiem ciemne i nieznaczące, ale przynajmniej dla nas wystarczające. Niektóre z nazw odnoszących się do Boga wskazują na to, co jest obecne w Bogu, inne, wręcz przeciwnie, na to, co nie jest obecne. Na podstawie tych dwóch [rodzajów] powstaje w nas jakby wrażenie Boga, na które składa się zaprzeczenie temu, co jest niezgodne z nim, i wyznanie tego, co istnieje.

Na przykład gdy nazywamy go „niezniszczalnym”, domyślnie mówimy sobie i tym, którzy słuchają: „Nie myśl, że Bóg podlega zniszczeniu”, a kiedy „niewidzialnym”, [to mówimy]: „Nie myśl, że można go uchwycić przez percepcję wzrokową”, kiedy zaś [nazywamy go] „nieśmiertelnym”, [to mówimy]: „Pod żadnym pozorem nie myśl, że śmierć może przydarzyć się Bogu”. Tak samo, gdy [nazywamy go] „niezrodzonym”, [mówimy]: „Nie sądz, że istota Boga zależy od jakiegokolwiek przyczyny czy zasady”. I przez każde z tych [określeń] jesteśmy nauczani, jak w naszym rozważaniach o Bogu nie wpaść w nieodpowiednie wyobrażenia. W konsekwencji, aby poznać poszczególne własności (*ιδίωμα*) Boga, zabraniamy sobie nawzajem w wypowiedziach o nim zniżyć nasze myśli do rzeczy niezgodnych z prawdą, aby nikt z ludzi nie doszedł do wniosku, że Bóg jest jednym z bytów podlegających skażeniu albo widzialnych czy zrodzonych. Zaprzeczenie wszystkich tych nazw skutkuje jakby odrzuceniem tego, co jest mu obce, ponieważ nasze myśli rozjaśniają się i odsuwają z góry przyjęte założenia dotyczące tego, czego w nim nie ma.

Następnie mówimy, że Bóg jest dobry, sprawiedliwy, jest stwórcą, sędzią i [podajemy] inne takie określenia. Tak jak w przypadku słów odnoszących się do poprzednich pojęć, które negują i odrzucają to, co obce jest Bogu, te wskazują na potwierdzenie i istnienie tego, co właściwe

Bogu i słusznie się do niego odnosi. Jesteśmy pouczeni przez obie formy określania, że to, co jest obecne, jest obecne, a to, co nie jest obecne, nie jest obecne. Niezrodzony oznacza to, co nie jest obecne, bowiem nie ma żadnego zrodzenia w Bogu⁸⁵. Ale nie ma dla nas znaczenia, czy ktoś chce nazwać to „brakiem”, „odrzuconiem”, „negacją” czy jeszcze inaczej⁸⁶, co analizowaliśmy powyżej. Sadzę, że dość zostało powiedziane o tym, że „niezrodzony” nie pokazuje tego, co istnieje w Bogu. Substancja nie jest jedną z tych [rzeczy], które nie są obecne, ale ona właśnie jest samą istotą Boga, a szczytem szaleństwa jest zaliczanie jej do tego, czego nie ma. Jeśli bowiem substancja zalicza się do [rzeczy], które nie istnieją, to tym bardziej nie istniałoby to, co mówimy o innych. Wykazano bowiem, że „niezrodzony” mieści się w kategorii pojęć, które nie są obecne, a więc ten, kto twierdzi, że samo to słowo oznacza substancję, jest kłamcą.

II. Ponieważ nie mógł znieść, że cokolwiek może być powiedziane o Bogu przez pomocy negacji, jakoby to miało być absurdalne, ucieka się do czegoś bardziej pobożnego, mianowicie umieszcza niezrodzoność w samej substancji. Oto, jak podsumował swój dowód:

EUNOMIUSZ: „Jeżeli więc jest »niezrodzony« nie w sensie pojęciowym ani, jak tego dowiodło nasze powyższe rozumowanie, nie przez pozbawienie jakiejś części (Bóg bowiem jest niepodzielny), czegoś, co w nim było (bo jest Bytem prostym i niezłożonym), albo czegoś, co istniało obok niego (jest bowiem jeden i jedyny niezrodzony), to wynika z tego, że Bóg jest substancją niezrodzoną”⁸⁷.

⁸⁵ Ten fragment wymaga komentarza, że chodzi o to, że natura Boga nie jest zrodzona.

⁸⁶ Bazyl odnosi się co prawda do *Kategorii* Arystotelesa, jednak wprowadza różnicę jeszcze bardziej szczegółowe. Prawdopodobnie jest to rodzaj zdystansowania od szczegółowych analiz gramatycznych.

⁸⁷ Eunomiusz, *Apologia* 8.18–22, tł. S. Kalinkowski, 82.

BAZYLI: Doprowadził swoją argumentację dokładnie do tego miejsca, do którego zamierzał. Po użyciu terminu „niezrodzony” na wszystkie możliwe sposoby, wtłoczył go wprost do substancji, a przynajmniej tak myśli, gdy o Bogu wszechrzeczy mówi „Bóg jest substancją niezrodzoną”. Jeśli chodzi o mnie, to również powiedziałbym, że substancja Boga jest niezrodzona, ale nie że niezrodzoność jest jego substancją. Co więcej, warto rozważyć, że to samo dotyczy także niepodzielności i prostoty, ponieważ niepodzielny to taki, którego nie można podzielić na części, a prosty to taki, który nie składa się z większej liczby elementów. Jednak on oddziela te dwa [określenia] od siebie, jakby ich podmiot (ὕποκειμενον) był różny. Następnie zabrania dzielenia Boga, a także zakładania, że jakaś jego część jest niezrodzona, a inna zrodzona. Nie powinniśmy sądzić, że niezrodzoność znajduje się w nim jak jedna rzecz w innej. Odmawiam odpierania tych głupot. Kto bowiem występuje przeciwko mówiącemu głupio, zdaje się do niego upodabniać. Myślę, że właśnie dlatego mądry Solomon zaleca: *Nie odpowiadaj głupiemu według jego głupoty*⁸⁸. On w każdym razie pod pretekstem rozdzielenia pewnych słów, które nigdy nie zostały przez nikogo wypowiedziane ani wygłoszone, udaje, że dokonał odkrycia, iż z wielu sposobów, które wyliczył, jest tylko jeden właściwy sposób, by powiedzieć „niezrodzony”. Być może potrzebowalibyśmy dłuższego dowodzenia, aby ujawnić jego błąd i pokazać, że niezrodzoność nie jest substancją Boga, gdyby wyliczone przez niego wcześniej podziały nie zostały jasno odrzucone. Bo nawet jeśli ktoś przyznałby, że „niezrodzony” nie jest ujmowany pojęciowo ani negatywnie, to nie doszedłby do wniosków, które on wysnuwa. Czemu koniecznie „niezrodzoność” miałyby podpadać pod którąś z wymienionych kategorii? Jednak skoro on sam wprowadza jako konieczne zależne od przesłanki stwierdzenie, że niezrodzoność nie istnieje „ani pojęciowo, ani negatywnie”, ani według innego sposobu, który wylicza, to „wynika z tego, że jest substancją niezrodzoną”, to my odwrócimy to, mówiąc: „Ponieważ to określenie⁸⁹ jest ujmowane pojęciowo i jest ne-

⁸⁸ Prz 26, 4.

⁸⁹ Niezrodzony.

gacją, w związku z tym nie jest substancją Boga”. Dopóki bowiem nie odeprze tego, co powiedzieliśmy, i nie wzmocni własnych twierdzeń, nie będzie miejsca dla jego wniosków.

12. Podsumowując: ile wyniosłości i dumy musiałby mieć ktoś, aby pomyśleć, że odkrył samą substancję Boga, który przewyższa wszystko? W przechwałkach przyćmiewa nawet tego, który powiedział: *Powyżej gwiazd postawię mój tron*⁹⁰. Jednak oni nawet nie przenikają gwiazd ani nieba, ale przechwalają się, że przeniknęli samą substancję Boga wszechrzeczy! Zapytajmy go, na jakiej podstawie mówi, że posiadał taką wiedzę. Może na podstawie wspólnego pojęcia (κοινῆς ἐννοίας)? Ale ono mówi nam tylko, że Bóg istnieje, a nie jaki Bóg jest. A może z nauczania Ducha? Jakiego? Gdzie ono się znajduje? Czy wielki Dawid, któremu Bóg objawił niewidzialne tajemne swojej mądrości⁹¹, nie mówi, że taka wiedza jest niedostępna: *Zbyt dziwna jest dla mnie twa wiedza, zbyt wzniosła: nie mogę jej pojąć*⁹²? Czy zaś Izajasz, który został dopuszczony do kontemplacji chwały Boga⁹³, objawił nam coś o boskiej substancji? To on w swoim proroctwie o Chrystusie daje świadectwo, mówiąc: *Kto się przejmuje jego pochodzeniem*⁹⁴. A co *naczynie wybrane*⁹⁵, Paweł, który miał w sobie Chrystusa mówiącego przez niego⁹⁶ i został porwany do trzeciego nieba, i usłyszał niewypowiedziane słowa, których człowiek nie jest godny powtarzać⁹⁷? Jakie nauczanie przekazał nam na temat substancji Boga? Kiedy dosięgnął szczegółowych zasad ekonomii zbawienia, jakby oszołomiony niemożliwością widzenia, wołał takim głosem, jakby ogrom tego, co zobaczył, doprowadził go do zawrotów głowy: *O, głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są jego wyroki*

⁹⁰ Iz 14, 13.

⁹¹ Ps 51 (50), 8.

⁹² Ps 139 (138), 6.

⁹³ Iz 6, 1-3.

⁹⁴ Iz 53, 8.

⁹⁵ Dz 9, 15.

⁹⁶ 2 Kor 13, 3.

⁹⁷ 2 Kor 12, 2-4.

*i nie do wysłedzenia jego drogi!*⁹⁸. Jeśli te sprawy są niedostępne dla tych, którzy osiągnęli miarę poznania właściwą Pawłowi, to jak wielka jest pycha tych, którzy twierdzą, że znają substancję Boga? Chciałbym zapytać ich o ziemię, na której stoją i z której pochodzą. Co mówią? Jaką substancję nam objawia? Jeśli potrafią udowodnić niezbitie coś z rzeczywistości znajdującej się na ziemi i pod ich stopami, to uwierzmy im także, gdy zwrócą się ku temu, co wykracza poza wszelkie pojęcia. Jaka zatem jest substancja ziemi? W jaki sposób ją poznajemy? Niech odpowiedzą, czy chodzi o poznanie rozumowe, czy o poznanie zmysłowe⁹⁹. Jeśli twierdzą, że przez poznanie zmysłowe, to przez który ze zmysłów jest ujmowana? Przez wzrok? Przecież wzrok poznaje jedynie kolory. Być może przez dotyk? Ale dotyk może być użyty do rozróżnienia twardości i miękkości, gorąca i zimna i takich różnic, z których żadnej nie można nazwać substancją, chyba że zupełnie oszalałszy. Co do smaku i zapachu, co powinniśmy powiedzieć o tych zmysłach? Jeden poznaje smaki, a drugi zapachy. A co do słuchu, to odbiera on dźwięki i głosy, które nie mają nic wspólnego z ziemią. Dlatego jedyne, co im pozostaje, to powiedzieć, że odkryli substancję ziemi w Słowie¹⁰⁰. W jakim Słowie? Tym, które mieści się w Piśmie? Którzy święci je przekazują?

13. Ten, który poucza nas o stworzeniu, powiedział nam tylko o tym, że *na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była niewidzialna i nieukształtowana*¹⁰¹. Uznał bowiem, że wystarczy objawić, kto ją stworzył i ukształtował, ale odmówił badania z ciekawości kwestii jej substancji jako sprawy błażej i nieprzydatnej jego słuchaczom. Jeśli więc ani przez świadectwo płynące z poznania zmysłowego, ani przez nauczanie Słowa nie zapewniają oni jej znajomości, to na jakiej podstawie twierdzą, że ją poznali? Bo przez nic, co w niej zmysłowe, kolor, objętość,

⁹⁸ Rz 11, 33.

⁹⁹ Bazyli odnosi się tu do pary rozum – zmysły (λόγος – αἴσθησις).

¹⁰⁰ W tym zdaniu także pojawia się λόγος, ale tłumaczę go jako Słowo. Choć nie jest to konsekwentne, jasno wynika z kontekstu, w którym umieszcza ten termin Bazyli.

¹⁰¹ Rdz 1, 1.

ciężar ani lekkość, gęstość ani giętkość, twardość ani miękkość, chłód ani gorącość, ani własności, które odnoszą się do smaku albo kształtu, lub wielkości¹⁰², nie powiedzieli nic o substancji, nawet jeśli wszystko powiedzieli zgodnie z prawdą. Słowo (λόγος)¹⁰³ zaś znów nie daje nam żadnych mądrych ani błogosławionych środków jej poznania. Jaki więc zostaje sposób pozyskania wiedzy? Niech nam odpowiedzą ci, którzy gardzą wszystkimi rzeczami pod swymi stopami, którzy przekraczają niebo i wszystkie moce ponadziemskie i łączą się z samą pierwszą substancją¹⁰⁴ przez swój intelekt. Wydaje się jednak, że pycha jest najbardziej niebezpieczną ze wszystkich namiętności ludzkich, ponieważ tych, których dosięga, dotyka potępienie diabła¹⁰⁵. Dlatego też ci, którzy nie mają pojęcia o naturze ziemi, która jest pod ich stopami, posuwają się tak daleko, że chwala się, iż przeniknęli samą substancję Boga wszechrzeczy.

Bóg natomiast powiedział swoim świętym: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, że pozwolił się nazwać Bogiem ze względu na ich doskonałość we wszelkiej cnocie, co było szczególnym przywilejem, odpowiednim dla jego wielkiej chwały¹⁰⁶. A powiedział to sam, nazywając się Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba¹⁰⁷. *To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia*¹⁰⁸. Bóg nie ujawnił im nawet innego swojego imienia, a tym bardziej swojej substancji. *Ja jestem Panem – mówię – i ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako ich Bóg, ale imienia mego nie objawiłem im*¹⁰⁹, zapewne dlatego, że jest zbyt wielki, aby został pojęty przez ludzkie ucho. Ale wydaje się, że Eunomiusz otrzymał

¹⁰² Jak zauważa wydawca Sources Chrétiennes, podobne wyliczenie własności można odnaleźć w wielu starożytnych pismach filozoficznych i medycznych. Basile de Césarée, *Contre Eunome*, 216–217.

¹⁰³ Także w tym miejscu termin λόγος może się odnosić do Słowa lub do rozumu i tę grę słów wykorzystuje tu Bazyl.

¹⁰⁴ Substancja pierwsza (ἡ πρώτη οὐσία) nie jest tu rozumiana tak jak u Arystotelesa, ale jako substancja boska, która jest pierwsza wobec wszystkich innych.

¹⁰⁵ 1 Tm 3, 6.

¹⁰⁶ Wj 3, 15.

¹⁰⁷ Wj 3, 15.

¹⁰⁸ Wj 3, 15.

¹⁰⁹ Wj 6, 2–3.

od Boga objawienie nie tylko jego imienia, ale także samej substancji. Tę wielką tajemnicę, która nie została objawiona żadnemu ze świętych, on ogłasza w swoich pismach i rozpowszechnia ją beztrąsko wszystkim ludziom. Podczas gdy obiecane błogosławieństwa mieszczą się poza wszelkim ludzkim poznaniem, *pokój Boży przewyższa wszelki intelekt*¹¹⁰, on nie uznaje, że sama substancja Boga przekracza wszelki intelekt i całą ludzką wiedzę.

14. Myślę, że jej zrozumienie przerasta nie tylko ludzi, ale także wszelką naturę rozumną. Mówiąc o „naturze rozumnej”, [mam na myśli tę], która należy do stworzenia. Albowiem Ojciec jest znany tylko przez Syna i przez Ducha Świętego, ponieważ: *Ojca nikt nie zna, tylko Syn*¹¹¹ i *Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży*¹¹². Co zatem wyjątkowego w wiedzy, którą posiadają Jedyne Syn i Duch Święty, jeśli nie to, że jako jedyni posiadają zrozumienie substancji Boga? Ci zaś, chociaż nie przypisują Jedynemu Synowi kontemplacji mocy, dobroci i mądrości Boga, to jednak sprowadzili poznanie substancji do swojej własnej miary. W rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie – należy się spodziewać, że sama substancja [Boga] jest niepojęta dla wszystkich z wyjątkiem Jedyne Syna i Ducha Świętego. My zaś jesteśmy prowadzeni do Boga na podstawie jego działań i poprzez stworzenia poznajemy Stwórcę, w ten też sposób poznajemy jego piękno i mądrość. Bowiem to, co możemy poznać o Bogu, to to, co Bóg objawił wszystkim ludziom¹¹³. Ponieważ wszystko, co u teologów możemy znaleźć na temat substancji Boga, zostało wyrażone w figurach i w alegoriach, a słowa przenoszą nas do innych pojęć. Gdyby ktoś uparcie i bez zrozumienia trzymał się samej litery zgodnie ze zwykłym znaczeniem, pozostałby przy żydowskich baśniach¹¹⁴ i opowieściach

¹¹⁰ Flp 4, 7.

¹¹¹ Mt 11, 27.

¹¹² 1 Kor 2, 10–11.

¹¹³ Rz 1, 19.

¹¹⁴ Tt 1, 14.

staruch¹¹⁵ i zestarzałby się w strasznym ubóstwie, pozbawiony pojęć godnych Boga. Nie tylko bowiem myślałby, że substancja Boża jest w jakiś sposób materialna, i zgadzał się w tym z greckimi ateistami, lecz zakładałby również, że substancja jest różnorodna i złożona. Kiedy prorok opowiada o Bogu, że poniżej tego, co wyglądało na jego biodra, był ogień¹¹⁶, to ten, kto przy pomocy pisma nie wzniesie się do wyższych pojęć i przylgnie do cielesnych opisów tego fragmentu, zostanie przez Ezechiela pouczony, że to właśnie jest substancja Boga; usłyszy także, jak Mojżesz mówi, że Bóg jest ogniem¹¹⁷, a przez mądrość Daniela zostanie pociągnięty w kierunku innych przypuszczeń¹¹⁸. I stwierdzi także na podstawie przekazu Pisma, że wyobrażenia te są nie tylko fałszywe, ale i wzajemnie sprzeczne.

Porzućmy więc tę cczą ciekawość dotyczącą substancji jako czegoś nieosiągalnego i zastosujmy się do prostej rady Apostoła, który mówi: *Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy go szukają*¹¹⁹. Bowiem nie poszukiwanie, jaki jest, ale wyznanie, że jest, przygotowuje nam zbawienie. Wykazano więc, że substancja Boga jest z natury niepoznawalna dla człowieka i jest całkowicie niewypowiedziana; pozostaje nam dokładnie zbadać samą niezrodzoność, zarówno czym jest, jak i w jaki sposób przypisywana jest Bogu wszechrzeczy.

15. Odkrywamy przy pomocy rozumowania, że nie w badaniu, czy jest, poznajemy pojęcie „niezrodzony”, ale raczej – i jestem zmuszony mówić w ten sposób – jaki jest. Nasz intelekt, badając, czy Bóg, który jest ponad wszystkim¹²⁰, ma jakąś przyczynę przewyższającą jego samego, nie mogąc wskazać żadnej, nazwał niezrodzonością to, iż jego życie jest bez początku (ἀναρχον). Podobnie gdy mówimy o ludziach, że jeden pochodzi od drugiego, to nie wyjaśniamy tym samym, „czym jest” każdy

¹¹⁵ 1 Tm 4, 7.

¹¹⁶ Ez 8, 2.

¹¹⁷ Pwt 4, 24.

¹¹⁸ Dn 7, 9–10.

¹¹⁹ Hbr 11, 6.

¹²⁰ Hbr 11, 6.

z nich, ale „skąd pochodzi”; tak samo w tym, co dotyczy Boga, słowo „niezrodzony” nie oznacza, „kim jest”, ale że jest „znikąd”.

Moje stanowisko można wyjaśnić w ten sposób. Ewangelista Łukasz, podając cielesną genealogię Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa¹²¹, idąc od ostatnich do pierwszych, zaczął od Józefa; powiedział, że on był synem Helego¹²², a ten synem Mattata¹²³, i w ten sposób dotarł aż do Adama¹²⁴, a doszedłszy do pierwszych, powiedział, że Set pochodził od Adama, a Adam od Boga¹²⁵, i tu zakończył wyliczanie. Opisu-
jąc pochodzenie każdej osoby, nie ujawnił ich substancji, ale wskazał na początek każdego od kolejnej osoby. Tak więc, jak powiedział, Adam pochodzi od Boga, a my pytajmy samych siebie: Czy Bóg pochodzi od kogokolwiek? Czyż pierwszą myślą każdego nie będzie, że nie pochodzi od nikogo? To, co [pochodzi] „od nikogo”, jest oczywiście „bez początku”, a to, co „bez początku”, jest niezrodzone. Jak więc u ludzi pochodzenie od kogoś nie stanowi substancji, tak samo w odniesieniu do Boga wszechrzeczy nie można powiedzieć, że niezrodzoność jest jego substancją. Ten, który twierdzi, że bycie „bez początku” (*ἀναρχον*) jest substancją [Boga], zachowuje się jak ktoś, kto zapytany, jaka jest substancja Adama i jaka jest jego natura, odpowiedziałby: Nie został ukształtowany ze zjednoczenia mężczyzny i kobiety, ale rękami Boga. Nie szukam jednak, mógłby ktoś powiedzieć, sposobu jego istnienia (*τρόπος τῆς ὑποστάσεως*), lecz materialnej zasady (*ὕλικὸν ὑποκείμενον*) człowieka. Twoja wypowiedź nic mi nie daje. Tak właśnie ma się sprawa z terminem „niezrodzony”; daje nam on wiedzę o Bogu [w kategorii] „jak”, ale nie o jego naturze.

16. Generalnie, jeśli ktoś chce się przekonać o prawdziwości tego, co mówimy, niech sam zbada to, co robi, czy kiedy chce uzyskać pewne pojęcie o sprawach dotyczących Boga, dociera do tego, co jest określane

¹²¹ Łk 3, 23–38.

¹²² Łk 3, 23.

¹²³ Łk 3, 24.

¹²⁴ Łk 3, 38.

¹²⁵ Łk 3, 38.

jako „niezrodzony”. Ja widzę to w ten sposób, że kiedy skupiamy umysł na nadchodzących wiekach, mówimy, że życie nieograniczone żadną granicą to życie „bez kresu”. Podobnie kiedy wznosimy się w naszych myślach do tego, co przed wiekami, i spoglądamy na bezgraniczność życia Boga, jak na jakiś rozległy ocean¹²⁶, nie jesteśmy w stanie uchwycić żadnego początku (ἀρχή), z którego on powstał. Raczej myślimy o życiu Boga jako będącym zawsze na zewnątrz i przekraczającym wszystko, co możemy sobie wyobrazić, i dodaliśmy jeszcze, że jego życie bez początku jest „niezrodzone”. Ponieważ pojęcie „niezrodzony” oznacza, że nie ma on innego początku (ἀρχή) swojego istnienia.

Skoro jednak termin „niezrodzony” jest używany tylko w odniesieniu do Boga wszechświata, [Eunomiusz] wykorzystał najgorsze ze wszystkich okropieństw, aby bluźnić przeciw Jedynemu Synowi. Co więc mówi dalej?

EUNOMIUSZ: „Skoro zatem zgodnie z przyjętym wyżej rozumowaniem Bóg jest niezrodzony, to nie może nigdy podejmować aktu rodzenia – w tym sensie, żeby przekazać część własnej natury potomkowi; nie może mieć żadnego porównania ani związku z urodzonym”¹²⁷.

BAZYLI: Cóż za bezwstydną i nikczemną bluźnierstwo! Jaki ukryty podstęp i kompletne łotrostwo! To dokładnie tak, jakby mówił o sztuczce diabła, ponieważ chce pokazać, że Jedyne Syn i Bóg jest niepodobny do Boga i Ojca; milcząc o określeniach „Ojciec” i „Syn”, po prostu omawia [terminy] „niezrodzony” i „zrodzony”. Ukrywa określenia, które należą do zbawczej wiary, a jawnie przekazuje swoje bluźniercze nauki. Czyni to w ten sposób, że najpierw ukazuje swoją bezbożność na rzeczach, a następnie przechodzi do osób, ukrywając, że mówi coś zniesławiającego, i wprowadza bluźnierstwo, które wynika z jego rozumowania. „Skoro zatem Bóg jest niezrodzony – mówi – nie może mieć żadnego porównania ani związku z urodzonym”. Nie powiedział „Ojciec” i „Syn”, ale „niezrodzony” i „zrodzony”. W tym tkwi jego oszustwo, ale spójrzcie

¹²⁶ Platon, *Uczta* 210D.

¹²⁷ Eunomiusz, *Apoloogia* 9.1–3, tł. S. Kalinkowski, 82.

uważnie na drugie: „Skoro zatem Bóg jest niezrodzony – mówi – to nie może nigdy podejmować aktu rodzenia”. I dodaje: „żeby przekazać część własnej natury potomkowi”. Zwrot „nie może nigdy podejmować aktu rodzenia” ma dwa znaczenia: pierwsze, że zrodzenie nie ma zastosowania do jego własnej natury, ponieważ niemożliwe jest, aby niezrodzona natura została zrodzona, i drugie, że nie dopuszcza zrodzenia. Użył tego wyrażenia zgodnie z drugim znaczeniem, ale chwyta tłumy przy pomocy pierwszego. Z dalszej części jasno wynika, że taki jest jego plan. Po tym bowiem, jak powiedział, że „nie może nigdy podejmować aktu rodzenia”, dodał: „żeby przekazać część własnej natury potomkowi”. Jest to zgodne z drugim znaczeniem: nie zgadza się zostać Ojcem, więc nie przekazuje części własnej natury potomkowi. Czy może być niebezpieczniejsza bezbożność niż ta? Kto kiedykolwiek kierował tak wielkie zniewagi ku niebu?¹²⁸

17. Ze swej strony obawiam się, że jeśli włożymy w nasze usta cudze bluźnierstwa, możemy zbeczczyć nasz własny umysł i stać się uczestnikami ich potępienia. Pociesza mnie jednak fragment z Ewangelii, gdyż także Duch Święty nie odmawia przekazania potomnym na piśmie o bluźnierstwie Żydów przeciw Panu¹²⁹ i zapisuje ich bluźnierstwo na wieki, sam nie popełniając żadnego bluźnierstwa przeciwko nieskazitelnej chwale Jedyne Syna. Jeśli więc „nie może nigdy podejmować aktu rodzenia, żeby przekazać część własnej natury potomkowi”, to wtedy Bóg nie jest Ojcem i nie ma ***¹³⁰. Lepiej jednak, abyśmy pozostawili to bluźniercze stwierdzenie niedokończone. Ponieważ jeden nie zgodził się na zrodzenie, a drugi nie miał udziału w naturze tego, który go zrodził.

Następnie [Eunomiusz] próbuje prześcignąć siebie i wymyślić jakiś nowatorski sposób przekazania swojego bluźnierstwa. Nie przedstawia

¹²⁸ Ps 73 (72), 8.

¹²⁹ Mt 26, 65; Mk 14, 63–64; Łk 5, 21; J 10, 33–38.

¹³⁰ Zdanie urwane. Zapewne należałoby dopisać: „żadnego Syna”. Bazyli jednak, jak sam od razu przyznaje, obawia się nawet hipotetycznie wygłaszać takie sądy.

jednak niczego [świadczącego o] nawróceniu, ale podstępnie wykorzystuje to, co następuje później, aby ukryć to, o czym wspomniał wcześniej. Cóż ośmielił się powiedzieć? „Ucieknij od każdego porównania i związku z urodzonym”. Jeśli nie ma porównania Syna z Ojcem i nie ma wspólnoty z tym, który go spłodził, apostołowie są kłamcami i ewangelisci są kłamcami, nawet ten, który jest samą Prawdą, nasz Pan Jezus Chrystus. Jeśli chodzi o mnie, znów wzdrygam się na bluźnierstwo, które jednak wszyscy łatwo mogą rozpoznać. Jeśli nie ma on żadnego porównania z Ojcem, jak mógłby powiedzieć Filipowi: *Tak długo jestem z wami, a jeszcze mnie nie widziałeś, Filipie?*¹³¹? I jak mógł powiedzieć: *A kto mnie widzi, widzi tego, który mnie posłał*¹³²? Jak Syn mógł ukazać w sobie tego, z którym nie ma żadnego porównania ani wspólnoty? Ponieważ nieznanego nie da się poznać przy pomocy tego, co niepodobne i obce, ale to, co podobne, naturalnie rozpoznawane jest przez podobne. W ten sposób cechy pieczęci są postrzegane za pomocą jej odcisku, a wiedza o archetypie jest znana dzięki jego obrazowi, ponieważ dzięki porównaniu staje się dla nas jasne, że jedne i drugie są takie same.

18. Dlatego przez to jedno bluźnierstwo odrzuca wszystkie wyrażenia przekazane przez Ducha Świętego dla uwielbienia Jedyne Syna, choć Ewangelia poucza, że Ojciec, Bóg, postawił na nim swoją pieczęć¹³³, a Apostoł, że on *jest obrazem Boga niewidzialnego*¹³⁴. Nie jest obrazem martwym ani uczynionym ręką, ani wytworem sztuki czy pojęć, ale żywym obrazem, a raczej samym życiem, które zawsze pozostaje niezmiennie (*ἀπαράλλακτος*)¹³⁵, nie przez podobieństwo kształtu, ale w samej swej substancji. Ja zaś mówię, że *istniejąc w postaci Boga*¹³⁶ oznacza to samo, co „istniejąc w substancji Boga”. Natomiast *istniejąc w postaci niewolnika*¹³⁷

¹³¹ J 14, 9.

¹³² J 12, 45.

¹³³ J 6, 27.

¹³⁴ Kol 1, 15.

¹³⁵ Termin *ἀπαράλλακτος* jest dla Bazylego właściwie synonimem *ὁμοούσιος*.

¹³⁶ Flp 2, 6.

¹³⁷ Flp 2, 7.

oznacza, że nasz Pan został zrodzony w substancji ludzkiej. Tak samo mówi się, że *istniejąc w postaci Boga*¹³⁸ z pewnością objawia charakterystyczne cechy boskiej substancji. *Kto mnie zobaczył – mówi – zobaczył także i Ojca*¹³⁹.

[Eunomiusz] natomiast czyni Jedynego Syna obcym Ojcu i całkowicie odcina go od wspólnoty z nim, i – na ile może – od drogi wiedzy, która prowadzi w górę przez Syna. Podczas gdy Pan mówi: *Wszystko, co ma Ojciec, jest moje*¹⁴⁰, Eunomiusz twierdzi, że Ojciec nie uczestniczy we wspólnocie z tym, który od niego pochodzi. *Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi, żeby ten miał życie w nim*¹⁴¹ – tak na ten temat zostaliśmy pouczeni przez Pana. Ale czego nas nauczył Eunomiusz? Nie ma żadnego porównania między tym, który zrodził, a zrodzonym. W skrócie, przez to jedno stwierdzenie, usuwa znaczenie obrazu i zaprzecza temu, że Syn jest odblaskiem jego chwały i odbiciem jego istoty¹⁴². Ani bowiem nie można wyobrazić sobie obrazu nieporównywalnego, ani też nie może istnieć blask czegoś, z czym nie ma on wspólnoty natury. Ale po raz kolejny upiera się przy tym samym schemacie, mówiąc, że „nie ma porównania między niezrodzonym a zrodzonym”. Nie [mówi]: „Ojciec nie ma porównania z tym, który pochodzi od niego”, aby ukazać sprzeczność między tymi słowami¹⁴³, a tym samym przenieść tę sprzeczność do samej substancji Ojca i Syna.

19. Aby nasz traktat nie stał się zbyt długi przez to, że będziemy przechodzić przez każde jego błuźnierstwo i próbować naprawić wszystko, co powiedział, pominiemy te fragmenty, których bezbożność jest oczywista i natychmiast ukazuje się tym, którzy je czytają. Przytoczymy natomiast te fragmenty, które wymagają pewnego uzasadnienia, aby je obalić. Utwierdza on bowiem, pod różnymi względami, niemożność

¹³⁸ Flp 2, 6.

¹³⁹ J 14, 9.

¹⁴⁰ J 17, 10.

¹⁴¹ J 5, 26.

¹⁴² Hbr 1, 3.

¹⁴³ Chodzi o terminy „zrodzony” i „niezrodzony”.

przekazania Synowi substancji Ojca, a gdy uważa, że już wszelkimi sposobami wykazał absurdalność, dodaje:

EUNOMIUSZ: „Nie mogą twierdzić, że obie osoby mają wspólną substancję, ale wedle porządku i prerogatyw wynikających z czasu jeden jest pierwszy, a drugi drugi. Przecież dla bytów wyższych powód wyższości musi być wcześniejszy, a z substancją Boga nie są związane ani czas, ani wiek, ani porządek. Porządek wszak jest wtórny w stosunku do tego, kto go ustanawia, a żaden przymiot Boga nie został ustanowiony przez kogoś innego. Czas jest swego rodzaju ruchem gwiazd, gwiazdy zaś zostały stworzone nie tylko po substancji niezrodzonej, po wszelkich bytach duchowych, ale nawet po pierwszych ciałach. O wiekach zaś czyż trzeba mówić, skoro Pismo stwierdza wyraźnie, że Bóg istnieje przed wiekami?”¹⁴⁴.

BAZYLI: W toku rozprawy przyjął takie założenia, jakie chciał, a z hipotez tych wyciągnął wnioski. Następnie zanurza się w absurdalne pojęcia i myśli, że z tego rozumowania wynika konieczność przyjęcia jego własnej doktryny. Mówi: „Nie możemy twierdzić, że obie osoby mają wspólną substancję, ale wedle porządku i prerogatyw wynikających z czasu jeden jest pierwszy, a drugi drugi”. Tak więc jeśli mówi o wspólności substancji, uznając ją za rodzaj rozdzielenia wcześniej istniejącej materii i podziału jej na rzeczy, które z niej pochodzą, to interpretacja ta jest dla nas nie do przyjęcia. Broń Boże! Oświadczamy, że ci, którzy mówią w ten sposób (jeśli rzeczywiście ktoś tak naprawdę robi), są nie mniej bezbożni niż ci, którzy uznają, że [Ojciec i Syn] są „niepodobni” (*ἀνόμοιοι*). Ale jeśli ktoś przyjmuje wspólnotę substancji, tak że zasada istnienia jest jedna i ta sama dla obu, to jeśli, mówiąc hipotetycznie, Ojciec będzie rozumiany w swym istnieniu jako światło, to także substancja Jedyne Syna uznana zostanie za światło. I jakkolwiek inna zasada istnienia zostanie przypisana Ojcu, ta sama odnosi się do Syna. Jeśli ktoś w ten sposób przyjmowałby wspólnotę substancji, akceptujemy

¹⁴⁴ Eunomiusz, *Apologia* 10.1–9, tł. S. Kalinkowski, 83.

ją i traktujemy jako naszą naukę. W ten bowiem sposób boskość jest jedna. Oczywiście ich jedność jest pojmowana zgodnie z zasadą substancji. Stąd, gdy istnieje różnica w liczbie i cechach charakterystycznych, które są właściwe dla każdego z nich, jedność może być uznana za zasadę boskości.

20. Teraz, gdy ustaliliśmy, w jaki sposób powinniśmy rozumieć wspólnotę substancji, zbliżmy się, zbadajmy związek tego, co następuje, z tym, co było wcześniej. „Wedle porządku – mówi – i prerogatyw wynikających z czasu, jeden jest pierwszy, a drugi drugi”. W przypadku rzeczy, których substancja jest wspólna, jaka jest konieczność, aby podlegały porządkowi i aby były wtórne wobec czasu? Bo niemożliwe jest, aby Bóg wszechrzeczy nie współistniał przez całą wieczność ze swoim obrazem¹⁴⁵, który promienieje poza czasem, i nie miał z nim związku nie tylko poza czasem, ale także ponad wszystkimi wiekami. I dlatego jest „odblaskiem”¹⁴⁶, abyśmy zrozumieli połączenie¹⁴⁷, i „odbiciem jego substancji”¹⁴⁸, abyśmy dobrze zrozumieli, że [jest] „współsubstancjalny” (ὁμοούσιος).

Jeśli chodzi o porządek, to jest taki, który jest czymś naturalnym, albo taki, który wynika z dociekania (κατ' ἐπιτήδευσιν). Naturalny dotyczy na przykład stworzeń uporządkowanych zgodnie z zasadami ich powstania, kolejności liczb, relacji przyczyn i skutków; zostało już uprzednio ustalone, że Bóg jest Stworzycielem i Stwórcą samej natury. Z drugiej strony porządek ustalony przez dociekanie i sztuczny to ten, który odnajdujemy w pracach intelektualnych, w naukach, w aksjomatach i tak dalej. Jednak [Eunomiusz] ukrył pierwszy rodzaj porządku i wspominał tylko o drugim rodzaju, twierdząc, że nie należy mówić o porządku w przypadku Boga, ponieważ „porządek jest drugorzędny wobec porządkującego”. Nie zrozumiał albo celowo ukrył, że istnieje

¹⁴⁵ Czyli Synem.

¹⁴⁶ Hbr I, 3.

¹⁴⁷ Połączenie między Ojcem i Synem.

¹⁴⁸ Hbr I, 3.

pewnego rodzaju porządek, który nie powstaje przez nasze ustalenie, ale wynika z naturalnej kolejności rzeczy, tak jak kolejność ognia i światła, które z niego pochodzą. W tych przypadkach mówimy, że przyczyna jest pierwsza, a skutek drugi, bez rozdzielania ich od siebie w czasie, ale umieszczając w naszym rozumowaniu przyczynę przed skutkiem. A zatem jak można w przypadku rzeczy, wśród których są pierwsze i drugie, zaprzeczyć porządkowi, który nie pochodzi z naszego rozumowania, ale istnieje w nich z natury?

Dlaczego więc nie chce zaakceptować, że istnieje porządek w Bogu? Uważa, że jeśli udowodnił, że nie ma żadnego innego sposobu myślenia o pierwszeństwie w Bogu, to pozostanie mu tylko udowodnić pierwszeństwo względem samej substancji. Ale mówimy, że Ojciec jest w porządku przed Synem, jeśli chodzi o relację, jaką ma przyczyna, z tym, co od niej pochodzi, a nie w kategoriach różnicy natur lub pierwszeństwa w czasie. W przeciwnym razie musielibyśmy wykluczyć nawet to, że Bóg jest Ojcem, ponieważ różnica w substancji wyklucza ich naturalne połączenie.

21. Skoro ten, który jest mądry pod każdym względem, posiadał definicję natury czasu, zbadajmy, czy jego myślenie w tej sprawie jest solidne i ugruntowane. Mówi, że „czas jest pewnym rodzajem ruchu gwiazd”, to znaczy słońca, księżyca i reszty, które mają w sobie moc samoistnego poruszania się. Czym w takim razie jest interwał między powstaniem nieba i ziemi aż do powstania gwiazd? Ten, który w mocy Ducha zapisał opowieść o powstaniu świata, wyraźnie powiedział, że wielkie światła i reszta gwiazd pojawiły się w czwartym dniu¹⁴⁹. Dlatego wydaje się, że w poprzedzających dniach nie było czasu; gwiazdy bowiem jeszcze się nie poruszały. Jak mogłyby, skoro nie zostały stworzone od początku? I znowu, gdy Jozue, syn Nuna, toczył wojnę z Gibeonitami, powstrzymane przez rozkaz słońce pozostało niewzruszone, a księżyc stał nieruchomo, czy nie było wtedy czasu¹⁵⁰? Co powiemy o czasie trwania tego dnia? Jakie określenie na to wymyślisz? Jeśli zawiodła na-

¹⁴⁹ Rdz I, 14–19.

¹⁵⁰ Joz 10, 12–13.

tura czasu, to „wiek” wyraźnie zajął jej miejsce. Jeśli jednak określiś małą część dnia jako wiek, czy jest jakieś większe szaleństwo? Wydaje się, że z powodu swojej wielkiej przenikliwości uważa, że dzień i noc powstają za pomocą pewnego rodzaju ruchu gwiazd, te zaś są częściami czasu. Z tego powodu oświadczył, że „czas jest pewnym rodzajem ruchu gwiazd”, nie zdając sobie sprawy z tego, co powiedział. Bardziej stosowne było powiedzieć nie „pewien rodzaj” ruchu, ale raczej „pewna ilość”. Ale kto jest tak całkowicie dziecinny w swoim myśleniu, aby nie wiedzieć, że dni i miesiące, pory roku i lata są miarami czasu, a nie jego częściami? Czas zaś jest interwałem współlistniejącym z powstaniem świata; a w nim¹⁵¹ jest mierzony każdy ruch, czy to gwiazd, czy istot żyjących, czy czegokolwiek innego, co się porusza. Na podstawie czasu mówimy, że jedna rzecz jest szybsza lub wolniejsza od innej. Szybsza jest ta, która przebywa dłuższy interwał w krótszym czasie; wolniejsza jest ta, która mniej się przemieszcza w dłuższym czasie. Skoro zaś gwiazdy poruszają się w czasie, ogłasza on, że są stwórcami czasu. Z rozumowania tego najmądrzejszego z ludzi wynika, że skoro również gnojowce poruszają się w czasie, to powinniśmy zdefiniować czas jako pewien rodzaj ruchu gnojowców. Nie ma bowiem żadnej różnicy między powyższym a tym, co mówi [Eunomiusz], z wyjątkiem godności nazw.

Tyle na ten temat. Spójrzcie na to, co następuje:

22. EUNOMIUSZ: „W tej substancji – mówi – nie może się mieścić coś, co nazywamy formą¹⁵², masą¹⁵³ i wielkością¹⁵⁴, albowiem Bóg jest bytem całkowicie niezłożonym. Jeśli zaś jest rzeczą niegodziwą – i oby się to nigdy nie zdarzyło! – wymyślanie takich lub podobnych atrybutów, które łączyłyby się z substancją Boga, to na jakiej podstawie można

¹⁵¹ Czyli w czasie.

¹⁵² Εἶδος.

¹⁵³ Ὅγκος.

¹⁵⁴ Πηλικότης.

szukać podobieństwa substancji zrodzonej do niezrodzonej? Podobieństwo przecież, porównanie lub wspólnota w zakresie substancji nie dopuszczają żadnej wyższości ani różnicy, lecz w sposób oczywisty tworzą równość i przez nią dowodzą, że ten, kto jest podobny [do niezrodzonego] albo porównywalny [z nim], sam musi być również niezrodzony. Nikt nie jest tak szalony i zuchwały w swej bezbożności, by twierdzić, że Syn jest równy Ojcu, skoro sam Pan powiedział wyraźnie: *Ojciec, który mnie posłał, jest większy ode mnie*¹⁵⁵¹⁵⁶.

I dalej następuje:

„Chociaż wiele aspektów tej sprawy tutaj pominęliśmy, to jednak wydaje mi się, że powiedzieliśmy dosyć, by dowieść, że jedynie Bóg wszechrzeczy jest niezrodzony i nieporównywalny”¹⁵⁷.

BAZYLI: Ilekroć ma zamiar wytoczyć jakieś podstępne argumenty, poprzedza je stwierdzeniami, z którymi wszyscy się zgadzają, aby dzięki roztropności tych, nikt nie wątpił w pozostałe. Mówi: „W tej substancji nie może się mieścić coś, co nazywamy formą, masą i wielkością, albowiem Bóg jest bytem całkowicie niezłożonym”. Do tego momentu jest rozważny, ale już w tym, co następuje, odzyskuje rezon. Dodaje bluźnierstwo, jakby to było konieczne następstwo tego, co przedstawił, mówiąc: „Jeśli zaś jest rzeczą niegodziwą – i oby się to nigdy nie zdarzyło! – wymyślanie takich lub podobnych atrybutów, które łączyłyby się z substancją Boga, to na jakiej podstawie można szukać podobieństwa substancji zrodzonej do niezrodzonej?”. Jaki jest związek przyczynowy między tymi zdaniami: Jeśli Bóg jest niezrodzony, to Syn nie wykazuje do niego podobieństwa? Powiedz mi: czy nie będziesz w ten sposób potwierdzać także, że Syn nie ma w sobie ani formy, ani masy, ani rozmiaru i że jest całkowicie wolny od złożenia?

¹⁵⁵ J 14, 28.

¹⁵⁶ Eunomiusz, *Apologia* II.1-12, tł. S. Kalinkowski, 84.

¹⁵⁷ Eunomiusz, *Apologia* II.17-19, tł. S. Kalinkowski, 84.

23. Według mnie nawet ty nie jesteś tak szalony, abys kiedykolwiek ośmielił się twierdzić, że Syn jest kimś innym niż [istota] bezcielesna, bez formy i kształtu, i bez wszystkiego, co byś powiedział o Ojcu. W jaki sposób nie jest więc rzeczą pobożną porównywać jedną [istotę] bez formy do innej bez formy i tego, który nie ma rozmiaru, do tego, który nie ma rozmiaru, tego bez wielkości do tego bez wielkości, tego bez złożenia do tego bez złożenia? On jednak umieszcza podobieństwo w formie, a równość w masie, a jeśli chodzi o wielkość, to sam będzie musiał dokładniej wyjaśnić, czym według niego różni się od masy. „Nie jest ani równy, ani podobny – mówi – ponieważ jest bez ilości i bez formy”¹⁵⁸. Ja natomiast uważam, że ich podobieństwo właśnie na tym się opiera¹⁵⁹, ponieważ jak Ojciec jest całkowicie wolny od złożenia, tak samo Syn jest w całości prosty i bez złożenia, a podobieństwa nie rozważa się na podstawie tożsamości formy, ale raczej według samej substancji. We wszystkich rzeczach, które mają kształt i postać, podobieństwo uważa się za kwestię tożsamości formy, natomiast w przypadku natury bez formy i kształtu podobieństwo tkwi w samej substancji, a równość nie jest kwestią porównania masy, ale raczej tożsamości mocy. *Chrystus* – mówi – *jest mocą Boga*¹⁶⁰, jasne więc jest, że cała moc Ojca w nim się wyczerpuje. Wynika z tego, że *widząc Ojca czyniącego, to samo czyni Syn*¹⁶¹.

„Przecież – mówi – podobieństwo, porównanie lub wspólnota w zakresie substancji nie dopuszczają żadnej wyższości ani różnicy, lecz w sposób oczywisty tworzą równość”. Jak to nie dopuszczają żadnej różnicy? Nawet takiej między przyczynami i tym, co z nich wynika? Następnie dodaje: „Kto jest tak szalony i zuchwały w swej bezbożności, by twierdzić, że Syn jest równy Ojcu?”. Odpowiemy mu przy pomocy [słów] proroka na ten temat: *Twoja twarz stała się twarzą nierządniczy, przed wszystkimi straciłaś skromność*¹⁶². Kobiety te przerzucają swój własny wstyd na tych, którzy żyli w czystości, on zaś nazywa głupimi i zuchwałymi

¹⁵⁸ Parafraza. Takiego zdania nie znajdziemy wprost u Eunomiusza.

¹⁵⁹ Na braku ilości i formy.

¹⁶⁰ 1 Kor 1, 24.

¹⁶¹ J 5, 19.

¹⁶² Jr 3, 3.

w bezbożności tych, którzy chcą wywyższać chwałę Jedyne Syna, okazując im swoją złość z tych samych powodów, które kierowały Żydami, kiedy mówili: *On czyni siebie równym Bogu*¹⁶³.

24. A jednak – i oby nikt nie uważał tej mowy za paradoks – wydawało się, że oni¹⁶⁴ zwracają większą uwagę na wynikanie. Oburzyli się, że *nazwał Boga swoim Ojcem*¹⁶⁵, ponieważ z tego wywnioskowali, co następuje, a mianowicie, że *sam siebie czyni równym Bogu*¹⁶⁶. Ponieważ „on ma Boga za ojca” musi koniecznie pociągać za sobą „on jest mu równy”. [Eunomiusz] natomiast zgadza się z pierwszym, a zaprzecza drugiemu; przedstawiając nam głos Pana, który mówi: *Ojciec, który mnie posłał, jest większy ode mnie*¹⁶⁷, nie słyszy Apostoła mówiącego: *On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem*¹⁶⁸. Jednak z twojego rozumowania wynika, że niezrodzoność była substancją i gdyby [Pan] chciał wskazać wyższość według substancji, to powiedziałby: „Niezrodzony jest większy ode mnie”. Wy jednak nauczacie, że określenie „Ojciec” oznacza działanie, a nie substancję. Tak więc kiedy mówicie, że Ojciec jest większy od Syna, twierdzicie, że działanie jest większe niż dzieło. Jednak każde działanie odpowiada mierze swoich skutków: z wielkiego pochodzą wielkie dzieła, a z małego mniejsze. Dlatego wyznanie, zgodnie z takim rozumowaniem, że Ojciec jest większy od Syna, nie oznacza nic innego niż utrzymywanie, że dzieło jest nieproporcjonalne do działania, i stwierdzenie, że Bóg, uruchamiając wielkie działanie, nie jest w stanie zrównać efektu z działaniem. W tej sytuacji jedna z tych dwóch możliwości jest z konieczności błędna: albo „Ojciec” nie wskazuje na działanie, ale raczej na substancję, a jeśli tak jest, wymyślona przyczyna podobieństwa zostaje przekreślona, ponieważ zakłada, że Syn jest podobny do Ojca, to znaczy do jego działania

¹⁶³ J 5, 18.

¹⁶⁴ Żydzi.

¹⁶⁵ J 5, 18.

¹⁶⁶ J 5, 18.

¹⁶⁷ J 14, 24.28.

¹⁶⁸ Flp 2, 6.

(twierdzi, że Ojciec zrobił, cokolwiek chciał, dlatego też nazywają [Syna] „obrazem Jego woli”); albo, jeśli trwają na tym stanowisku, nie mogą równocześnie ogłosić, że Ojciec jest większy. Ponieważ każde działanie, pod warunkiem, że nic z zewnątrz mu się nie przeciwstawia, jest proporcjonalne do własnych rezultatów. Niech te rzeczy zostaną wypowiedziane, aby obalić sprzeczność w ich naukach.

25. Czyż nie jest jasne dla wszystkich, kimkolwiek by byli, że *większy niż*¹⁶⁹ powiedziano albo ze względu na zasadę przyczyny, przewagę mocy, wyższość w godności, albo według górowania masą? Skoro więc sam jako pierwszy powiedział, że „większy niż” nie odnosi się do masy, i tak oczywiście jest, ponieważ „większy niż” odnosi się do wielkości w takim samym stopniu, w jakim „mniejsze niż” i tym podobne, któż mógłby porównać ze sobą rzeczy nieokreślone przez wielkość, a raczej rzeczy zupełnie pozbawione wielkości i ilości? W jaki sposób mógłby rozpoznać wyższość w rzeczach, których porównanie jest niemożliwe?

Także mówienie, że Chrystusowi, *mocy Boga*¹⁷⁰, brakuje mocy, cechuje ludzi całkowicie dziecinnych i tych, którzy nie słyszeli głosu Pana mówiącego: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy*¹⁷¹. Przyjmuje, że to „jedno” odnosi się do równości pod względem mocy, jak to wykażemy na podstawie samych słów Ewangelii. Po tym jak powiedział o wierzących: *Nikt ich nie wyrwie z mojej ręki*¹⁷² oraz: *Ojciec mój, który mi je dał, jest większy od wszystkich*, i nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca¹⁷³, dodał: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy*¹⁷⁴, w sposób oczywisty traktując to „jedno” jako równość i tożsamość w mocy.

Co więcej, jeśli „tron Boży”¹⁷⁵ – jak uwierzyliśmy – jest określeniem godności, to cóż innego oznacza miejsce zarezerwowane dla Syna

¹⁶⁹ J 14, 28.

¹⁷⁰ I Kor 1, 24.

¹⁷¹ J 10, 30.

¹⁷² J 10, 28.

¹⁷³ J 10, 29.

¹⁷⁴ J 10, 30.

¹⁷⁵ Mt 5, 34; 23, 22; Hbr 12, 2; Ap 7, 15.

po prawicy Ojca, jeśli nie równość w godności? Pan obiecał także, że przyjdzie w chwale Ojca¹⁷⁶.

Pozostaje więc powiedzieć jeszcze o „większy niż” ze względu na powód (λόγος). Ponieważ zasada (ἀρχή) Syna pochodzi od Ojca, w tym znaczeniu Ojciec jest większy, jako przyczyna (αἰτία) i zasada (ἀρχή). Z tego powodu Pan powiedział w ten sposób: *Ojciec jest większy jest ode mnie*, wyraźnie o tyle, o ile jest Ojcem. Ale co jeszcze oznacza „Ojciec”, jeśli nie to, że on jest przyczyną i zasadą zrodzonego z niego? Mówiąc ogólnie, nawet zgodnie z waszą mądrością nie mówi się, że substancja jest większa lub mniejsza od substancji. Stąd, według nich i według samej prawdy, nie ma sposobu, w jaki przedstawiona nauka na temat „większy niż” wykazałaby wyższość pod względem substancji. Ponadto on sam nigdy nie twierdził, że Ojciec jest większy według masy, ponieważ oświadczył, że nie można zakładać wielkości w odniesieniu do Boga. Pozostaje zatem opisany przez nas sposób [rozumienia] „większy niż”, mam na myśli zasadę (ἀρχή) i przyczynę (αἰτία). W ten właśnie sposób próbował bluźnić przeciw „większy niż”.

26. Zadziwia, że w tak krótkim czasie zaczął głosić rzeczy, które są tak sprzeczne. Jakby oczy jego duszy dotknęła jakaś ślepotą i nie był w stanie dostrzec wzajemnego wykluczania się swoich twierdzeń. W ten sposób wydaje się tak całkowicie obcy pokojowi Bożemu, temu, który nasz Pan pozostawił tym, którzy autentycznie i szczerze wierzą w niego, gdy powiedział: *Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam*¹⁷⁷. W konsekwencji walczy nie tylko z innymi, ale także z samym sobą, po tym gdy powiedział, że Bóg i Ojciec jest „większy niż” Jedyne Syn, i oskarżył o szaleństwo tych, którzy twierdzą, że jest on równy, jak gdyby miał na to niepodważalne dowody. Przyjrzyjcie się temu, co pisze odrobinę dalej: „Chociaż wiele aspektów tej sprawy tutaj pominęliśmy, to jednak wydaje mi się, że powiedzieliśmy dosyć, by dowieść, że jedynie Bóg wszechrzeczy jest niezrodzony i nieporównywalny”¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Mt 16, 27.

¹⁷⁷ J 14, 27.

¹⁷⁸ Eunomiusz, *Apologia* II.15-17.

Teraz należy mu zadać następujące pytanie: jeśli Bóg jest nieporównywalny, to na jakiej podstawie można zrozumieć jego wyższość? Ponieważ to, co jest „większe niż”, uznaje się za takie na podstawie porównania z tym, co przewyższa. Zatem jak ten sam może być zarówno większy, jak i nieporównywalny? Aby wykazać, że substancja Boża różni się od tej Jedyne Syna, akceptuje, że [określenie] „większy niż” używane jest do porównania różnicy substancji; następnie jednak, aby sprowadzić Jedyne Syna do godności równej z godnością stworzenia, ustanawia, że Ojciec jest nieporównywalny, wymyślając jakąś nową i nieporównywalną drogę do bluźnierstwa: pod pozorem wyniesienia i wychwalania Boga i Ojca umniejsza chwałę Jedyne Syna i Boga, mimo że Pan świadczy przeciwko temu mówiąc: *Kto nie oddaje czci Synowi, nie oddaje czci Ojcu*¹⁷⁹ i *Kto mną gardzi, gardzi tym, który mnie posłał*¹⁸⁰.

Jednak wróg prawdy, który sprawia, że mówią i piszą takie rzeczy, widział, że jeśli może ich oślepić w sprawie zrozumienia chwały Jedyne Syna, usunie wraz z nim poznanie samego Boga i Ojca. Dlatego też nawet jeśli, jak się zdaje, przypisują pewną wyższość Bogu i Ojcu, nie przynosi im to żadnych korzyści, ponieważ zostali pozbawieni poznania drogi, która prowadzi do niego. Zresztą i Żydzi myślą, że chwałą Boga, możemy też posłuchać kogoś z Greków, kto chce powiedzieć coś wspaniałego o Bogu, niemniej nikt nie może powiedzieć, że wywyższa Boga bez wiary w Chrystusa, przez którego jest dostęp do wiedzy.

27. Tak więc mówi, że Bóg jest nieporównywalny, aby wskazać, że Syn jest równy stworzeniu, podobnie jak odległy jest od chwały Ojca. Ponieważ rzeczy, które w równej mierze przewyższa, są z konieczności sobie równe. Według jego słów Jedyne Syn jest niższy od Boga i Ojca w takim samym stopniu, jak wszystkie inne [stworzenia]. To, co nieporównywalne, jest także podobnie niedostępne i nieosiągalne dla wszystkich. Ale jeśli [Syn] jest odległy od Ojca na równi z innym

¹⁷⁹ J 5, 23.

¹⁸⁰ Łk 10, 16.

rzeczami, to jest równy tym rzeczom, z którymi jest oddalony. Co zatem mogli powiedzieć Żydzi, co byłoby gorsze niż to bluźnierstwo? Czy możemy usłyszeć coś gorszego od Greków? A ci ludzie nawet się nie rumienią, kiedy udając, że oddają cześć Słowu Boga, jednocześnie przedstawiają nauki, które Żydzi i Grecy uznają za bliskie i znajome. Jeśli [Syn] nie może zostać porównany z Ojcem, tak jak nie mogą być porównani aniołowie, niebiosa, słońce, ziemia ani żadne jej zwierzęta czy rośliny, to jak będzie on różnił się od własnych stworzeń? Z drugiej strony jak znajdzie pokrewieństwo z tym, który go zrodził? Mówi: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy*¹⁸¹. Zastanówmy się jeszcze raz nad tym samym. Powiedz mi, czy nie są to słowa kogoś, kto się porównuje? Co rozumiem przez „porównuje się”? Zjednoczenie, jak powiedziano, oparte na braku różnicy w naturze. Jednak Eunomiusz oświadcza, że Bóg jest nieporównywalny. Teraz zaś dobroć Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystus prowadzi ludzi, na ile jesteśmy do tego zdolni, przez praktykę i wykonywanie dobrych czynków do podobieństwa do Boga wszechrzeczy. Mówi on w ten sposób: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski*¹⁸². Jednak on ze swej strony pozbawia Jedyne Syna tego, co ma z natury wspólne z tym, który go zrodził. A jednak nawet w tym miejscu doprowadza swoją naukę do sprzeczności. Jeśli bowiem Ojciec jest nieporównywalny, to gdzie znajdzie dowody, aby przedstawić, że Syn nie jest podobny? Jeśli mówi, że odkrył niepodobieństwo przez porównanie jednej substancji do drugiej, to w jaki sposób jest on nieporównywalny? A jeśli nie można go porównać pod względem zasady (ἀρχή), to w jaki sposób mógł rozpoznać różnicę? Wydaje się więc, że zło jest przeciwieństwem nie tylko dobra, ale i samego siebie.

¹⁸¹ J 10, 30.

¹⁸² Mt 5, 48.

KSIĘGA DRUGA

1. W swoich naukach dotyczących Boga wszechrzeczy [Eunomiusz] przygotował ukradkiem, na tyle, na ile potrafił, bluźnierstwa przeciwko Synowi Bożemu, odtąd jednak atakował językiem Jedyne Syna i Boga. Co takiego mówi?

EUNOMIUSZ: „Na dowód, że również Syn jest jeden (jest bowiem Jedynym Synem), moglibyśmy przytoczyć wypowiedzi świętych, którzy nazywają go „potomkiem” (γέννημα) i „stworzeniem” (ποίημα), a nając mu inną nazwę, wskazują na różność substancji; w ten sposób pozbylibyśmy się troski i kłopotu. Jednakże ze względu na tych, którzy przyjmują, że chodzi tu o narodzenie cielesne, i potykają się o dwuznaczność wyrazów (homonimie)¹, trzeba chyba będzie powiedzieć kilka słów również na ten temat”².

¹ Por. Arystoteles, *Kategorie* 1, 1a, 1, w: *Dzieła wszystkie*, tł. K. Leśniak, 32: „Homonimami nazywają się rzeczy, które tylko nazwę mają wspólną, natomiast należąca do nazwy istota jest różna”.

² Eunomiusz, *Apologia* 12.1-7, tł. S. Kalinkowski, 85.

BAZYLI: To właśnie [mówi] Eunomiusz. Ja zaś, jeśli trzeba analizować całe jego nauczanie jak wymyśloną scenkę, taką, jaką zadaje się młodzieńcom w szkołach próżności dla ćwiczenia wiarygodności w kłamstwie – skoro, tak jak w ich przypadku, wszystko przypomina walkę z cieniami: jest to walka z nieistniejącymi oskarżycielami, obrona przed niewypowiedzianym oraz mowa wobec sędziów, którzy nigdzie się nie ujawnili³ – jeśli trzeba także tych [słów] wysłuchać, to porzucę ich analizę i doradzam wszystkim, aby nie zajmowali się w ogóle tymi wypowiedziami. Ale jeśli jego głoszenie jest czymś większym i wielu podejrzewa, że jest w nim jakaś troska o prawdę, to naprawdę koniecznie trzeba każde z jego twierdzeń zbadać najlepiej, jak to możliwe.

Jaki sposób dociekań będzie bardziej odpowiedni niż porównanie jego argumentów z naukami, które dał nam Duch? Wszystko, co odkryjemy jako zgodne z nimi, przyjmiemy, ale nie będziemy wierzyć w to, co jest im przeciwne, i uciekniemy przed takimi [naukami] jak przed wrogiem.

2. Przede wszystkim musi nam pokazać, którzy święci nazywali Chrystusa „potomkiem” (γέννημα) i „stworzeniem” (ποίημα)? Jakie słowa ze świętych Pism posiada na dowód? Jeśli opiera swoje twierdzenia na nauczaniu błogosławionego Piotra zapisanym w *Dziejach Apostolskich*, gdzie mówi on: *Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego ukrzyżowaliście, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem*⁴, to przede wszystkim świadectwo to nie ma związku z omawianą kwestią. Choć bowiem obiecał pokazać, że święci nazywają Syna „stworzeniem”, dostarcza świadectwa tego, że to Bóg i Ojciec „uczynił” (ἐποίησεν). W końcu nawet on nie twierdzi, że zasadne jest, aby w odniesieniu do słów o tak wielkiej wadze wymyślać jakieś odmiany i przekształcenia nazw. Jeśli bowiem w dniu sądu zdamy rachunek z bezużytecznego

³ Powraca tu zarzut Bazylego z *Księgi pierwszej*, iż Eunomiusz nigdy nie musiał się bronić przed zarzutami.

⁴ Dz 2, 36.

słowa⁵, to w jaki sposób nowinka dotycząca tak ważnych zagadnień ujdzie nam bezkarnie? Zostaliśmy pouczeni przez boskie Słowo, że coś może zostać powiedziane o Bogu i Ojcu, jednak to samo nie stosuje się do Jedyne Syna, a ukazuje to milczenie Ducha Świętego. A więc czy roztropnie jest mówić, zmieniając formę wyrażenia „stworzył” (ἐποίησεν)⁶, że Stwórca wszechświata jest „stworzeniem” (ποίημα)? Gdyby jednak taka nazwa była dla niego odpowiednia, Duch by jej nie przemilczał. W odniesieniu do stworzenia (ποίημα) stwierdzamy, że określenie „stwarzanie” pochodzi od wyrażenie „stworzył” (ἐποίησεν), ale nie jest tak w odniesieniu do Syna Bożego. *Na początku stworzył (ἐποίησεν) Bóg niebo i ziemię⁷ i dalej: Rozważam dzieła (ποιήμασι) rąk twoich⁸. Oraz: Od stworzenia świata niewidzialne jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez jego dzieła⁹. Pismo stosuje więc ten termin w tych przypadkach, w których jest on użyteczny, a w przypadku Pana i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, milczy o nim jako o niegodnym wielkości jego chwały. Teraz zaś, nie wstydy się określać Chrystusa jako Pana chwały¹⁰, jako siekierę¹¹, kamień węgielny¹², kamień upadku i skałę zgorszenia¹³ oraz przypisuje mu inne określenia, które nie wydają się bardzo czcigodne, gdy brakuje zrozumienia znaczenia nazw. Nigdzie w ogóle nie nazywa go „stworzeniem”. [Eunomiusz] mówi jednak, że wziął tę nazwę od samych świętych, aby uwikłać w swoje fałszywe oskarżenia nie tylko sobie współczesnych, ale także tych, którzy stali się świętymi dawno temu.*

3. Dodatkowo nie należy samemu ośmielać się zmieniać formy imion Pana ze względu na [grożące] takim [osobom] niebezpieczeństwo.

⁵ Mt 12, 36.

⁶ Dz 2, 36.

⁷ Rdz 1, 1.

⁸ Ps 143 (142), 5.

⁹ Rz 1, 20.

¹⁰ 1 Kor 2, 8.

¹¹ Mt 3, 10.

¹² Ef 2, 20.

¹³ 1 P 2, 8.

Nie było też zamiarem Apostoła przedstawianie nam istnienia (ὑπόστασις) Jedynego Syna przed wiekami, co teraz jest tematem naszych badań. W żaden sposób nie mówi on o samej substancji Boga-Słowa, które było na początku u Boga¹⁴, ale o tym, który *ogłosił samego siebie, przyjmawszy postać sługi*¹⁵ i stał się w ciele podobny do naszego uniżenia¹⁶, i *został ukrzyżowany wskutek słabości*¹⁷. Każdy, kto poświęcił choć trochę uwagi intencji słów Apostoła, rozpoznaje, że nie uczy on nas na sposób teologiczny, ale z punktu widzenia ekonomii¹⁸. Mówi: *Tego Jezusa, którego wysłanie ukrzyżowali, uczynił (ἐποίησεν) Bóg i Panem, i Mesjaszem*¹⁹, a przez użycie zaimka wskazującego nawiązuje do jego człowieczeństwa i do tego, co wszyscy widzieli. Ale [Eunomiusz] przenosi wyrażenie „uczynił” na pierwotne zrodzenie Jedynego Syna. Ponadto nie wstydzi się twierdzić, że termin „Pan” nie oznacza substancji, ale raczej jest określeniem władzy, ponieważ ten, który powiedział: *Bóg uczynił go Panem i Mesjaszem*²⁰, mówi o panowaniu i władzy nad wszystkimi bytami, którą Ojciec mu powierzył, nie opisuje jednak sposobu jego zaistnienia. Pokażemy to nieco później, gdy wypunktujemy go za wyliczanie świadectw zaczerpniętych z Pisma Świętego w sposób sprzeczny z intencją Ducha²¹.

Przejdźmy teraz do następnego punktu jego traktatu. Dlaczego wybiera tę nazwę? Dlaczego próbuje określić Stwórcę wszystkiego jako stworzenie? Sam oszukany przez swój nieuczciwy sofizmat uważa, że różnice w substancji wynikają z różnic w nazwach²².

¹⁴ J 1, 2.

¹⁵ Flp 2, 7.

¹⁶ Flp 3, 21.

¹⁷ 2 Kor 13, 4.

¹⁸ Teologia, czyli nauka o wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, jej naturze i relacjach między Osobami Boskimi, jest tu przez Bazylego przeciwstawiona ekonomii zbawienia, czyli nauczaniu o boskim działaniu w świecie stworzonym.

¹⁹ Dz 2, 36.

²⁰ Dz 2, 36.

²¹ Bazyl Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi* II 13–14.

²² Eunomiusz, *Apologia* 12.3–4, tł. S. Kalinkowski, 85.

4. Kto zdrowy na umyśle zgodzi się z takim rozumowaniem, że tam gdzie różne są nazwy, z konieczności różne są też substancje²³? Przecież określenia „Piotr” czy „Paweł” oraz [dotyczące] wszystkich ludzi, na ogół są różne, ale istnieje jedna substancja wszystkich. Z tego powodu pod wieloma względami jesteśmy do siebie podobni, a różnimy się tylko cechami charakterystycznymi obserwowanymi u każdego z nas. Stąd nazwy te nie oznaczają substancji, lecz raczej cechy charakterystyczne właściwe dla jednostki. Tak więc, gdy słyszymy „Piotr”, imię nie powoduje, że myślimy o jego substancji – teraz mam na myśli materialną podstawę (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον), której sama nazwa nigdy nie oznacza²⁴ – ale raczej o własnościach (ιδιώματα), które dają się poznać poprzez imię i których wyobrażenia w nas powstają. Słyszac ten dźwięk, natychmiast myślimy o synu Jony²⁵, człowieku z Betsaidy²⁶, bracie Andrzeja²⁷, powołanym spośród rybaków do służby apostołskiej²⁸, który z powodu wyższości swojej wiary otrzymał [obietnicę] budowy na nim Kościoła²⁹. Żadne z tych określeń nie jest substancją rozumianą jako hipostaza. Ponieważ nazwa definiuje nam cechy Piotra, ale w żaden sposób nie ukazuje samej substancji. Następnie, gdy usłyszymy „Paweł”, skojarzą nam się inne cechy charakterystyczne: pomyślimy o człowieku

²³ Eunomiusz, *Apologia* 18.16–18, tł. S. Kalinkowski, 89.

²⁴ Zdanie to jest dla badaczy bardzo problematyczne, m.in. dlatego, że Grzegorz, cytując Bazylego, zupełnie zmienia znaczenie jego słów, dodając „nie” (Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi* II 5.22, GNO 2, 168.2–30). Więcej na ten temat: D. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance*, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), nr 4, 401; J. Zachhuber, *Stoic substance, non-existent matter? Some passages in Basil of Caesarea reconsidered*, *Studia Patristica* 41 (2006), 425–431. Sam Bazyle używa tego zwrotu także w I 15, gdzie oznacza on, jak się wydaje, element materialny, który łączy wszystkich ludzi przez to, że w nim uczestniczą. Różnicują rolę pełnią natomiast cechy charakterystyczne.

²⁵ Mt 16, 17.

²⁶ J 1, 44.

²⁷ Mt 4, 18.

²⁸ Mt 4, 18–20.

²⁹ Mt 16, 16–18.

z Tarsu³⁰, Hebrajczyku³¹, faryzeuszu według prawa³², uczniu Gamaliele³³, gorliwym prześladowcy Kościoła Boga³⁴, człowieku, który doświadczył przerażającej wizji³⁵, apostołe pogan³⁶. Wszystkie one zawierają się w jednym określeniu „Paweł”.

Ponadto, jeśli to prawda, że gdy różnią się nazwy, występuje także przeciwieństwo substancji, Paweł i Piotr oraz wszyscy w ogóle ludzie powinni różnić się między sobą substancją. Ale nikt nie jest na tyle głupi i niebaczny na wspólną naturę, aby nie dojść do następującego wniosku: *Tys jest zrobiony z gliny – mówi – jak i ja*³⁷; to słowo nie oznacza nic innego, jak współsubstancjalność (ὁμοούσιον) wszystkich ludzi. Kłamcą natomiast jest ten, kto przy pomocy swoich sofizmatów uznaje, że różnica substancji wynika z różnicy nazw. Natura rzeczy nie jest bowiem konsekwencją ich nazw, ale nazwy powstają później niż rzeczy. Gdyby to była prawda, to w konsekwencji, jeżeli nazwy są takie same, substancja również musiałaby być jedna i ta sama. Odpowiednio, skoro ci doskonali w cnocie zostali uznani za godnych określenia „bóg”³⁸, ludzie byliby współistotni (ὁμοούσιοι) z Bogiem wszechrzeczy. Ale jak głoszenie czegoś takiego jest czystym szaleństwem, tak równie nienormalne jest jego rozumowanie.

5. Na podstawie tego, co powiedziano, jasne jest, że zarówno w przypadku „Ojca”, jak i „Syna” nazwy nie określają substancji, lecz ukazują własności, dlatego nie ma miejsca na rozumowanie, które wprowadza rozróżnienie substancji oparte na różnicy nazw. Gdyby tak było, [Eunomiusz] obroniłby się przed wszystkimi. Jeśli bowiem „stworzenie”

³⁰ Dz 22, 3.

³¹ Flp 3, 5.

³² Flp 3, 5.

³³ Dz 22, 3.

³⁴ Ga 1, 13.

³⁵ Dz 9, 3–6; 22, 6–8; 26, 12–19.

³⁶ Rz 11, 13.

³⁷ Hi 33, 6.

³⁸ J 10, 35.

(ποίημα) i „zrodzenie” (γέννημα) różnią się, to będą się też różnić substancje Jedyne Syna, bo wynikają z różnicy imion. Trzeba być pozbawionym rozumu, aby powiedzieć albo zaakceptować coś takiego.

On zaś pozoruje, że posiada niezliczone dowody, iż święci nazywali Syna „stworzeniem”, ale, jak gdyby spiesząc do innych, ważniejszych sprawy, odkłada na przyszłość wzmiankę o nich. Jest to częścią jego sztuczki: gdy argumenty sprawiają mu kłopot, woli milczenie. Gdyby miał choćby cień świadectwa, że Jedyne Syn jest stworzeniem, to czy nie ogłuszyłby już naszych uszu powtarzaniem go ciągle i w kółko?

Dalej mówi, że „ze względu na tych, którzy przyjmują, że chodzi tu o narodzenie cielesne, i potykają się o dwuznaczność wyrazów (homonimię), trzeba chyba będzie powiedzieć kilka słów również na ten temat”³⁹. Co jednak powstrzymało go od potwierdzenia swojej argumentacji za pomocą świadectw zaczerpniętych z Pisma Świętego, aby następnie mógł przejść do poprawiania słabszych i usunięcia szkody spowodowanej przez homonimię? Czy coś takiego kiedykolwiek się wydarzyło lub stanie się kiedykolwiek? Kto jest tak całkowicie cielesny w swoim myśleniu i tak nieświadomy boskich słów, że kiedy słyszy o boskim zrodzeniu, zniża się do cielesnych wyobrażeń, wśród których jest stosunek seksualny mężczyzny z kobietą, poczęcie w macicy, formowanie i kształtowanie, a następnie, w określonym czasie, wyjście na zewnątrz? Kto jest tak głupi, że kiedy słyszy, że Bóg-Słowo pochodzi od Boga⁴⁰ i że Mądrość została zrodzona przez Boga⁴¹, schodzi w rozważaniach do namiętności ciała?

6. Wymyśla on między innymi tę przewrotną formę argumentacji, tak że wydaje się, iż ze współczucia przyjmuje ciężar pouczenia tych z braci, którym brakuje zrozumienia. Chociaż rzekomo koryguje cielesne założenia, które powstają z powodu tego określenia, to jednak nie łagodzi szkód wynikających z nazywania Pana stworzeniem. W istocie

³⁹ Eunomiusz, *Apologia* 12.4–6.

⁴⁰ J 8, 42.

⁴¹ Prz 8, 25.

każdy, kto wyobraża sobie, że zrodzenie jest cielesne, może również dojść do materialnego sposobu rozumienia stworzenia. Czy ktoś słaby na podstawie zwrotu „począć” nie pomyśli o jakimś podziale, zmianie i wycieku substancji pochodzącej od płodzącego? Czy nie zostanie doprowadzony do wniosku, że materia jest z zewnątrz, z niczego, wprowadzana do tego, co wy nazywacie hipostazą stworzenia? Dlaczego więc leczy on tylko połowę chorych myśli braci i martwi się o tych, którzy rozumieją zrodzenie w sposób cielesny, pomijając tych, którzy potykają się o określenie „coś stworzonego”? Jest tak, ponieważ wie, że wyrażenie „zostać zrodzonym” jest sprzeczne z jego naukami, bowiem ten, który się zrodził, musi mieć pełne i nierozróżnialne podobieństwo do tego, który go zrodził. Natomiast „zostać stworzonym” jest zgodne i spójne z jego teoriami, ponieważ utwierdza przekonanie, że jest to coś innego od tego, który tworzy, obcego mu i zupełnie bez związku z nim.

Następnie kontynuuje, mówiąc:

EUNOMIUSZ: „Zgodnie więc z nauką Pisma głosimy, że Syn jest »potomkiem« (γέννημα), ale nie uważamy, że substancja jest czymś innym niż znaczenie tego słowa, lecz że hipostaza jest tym, co oznacza nazwa, gdyż nazwa dokładnie określa substancję”⁴².

BAZYLI: Przy pomocy tych słów otwarcie walczy z prawdą, choć w tym, co mówi, jest spójny. Tak jak w swoich wcześniejszych rozważaniach ustalił, że „niezrodzony” w przypadku Boga wszechrzeczy oznacza jego substancję, także teraz mówi, że „zrodzony” (γέννημα) oznacza substancję Syna, aby przez przeciwstawienie „zrodzonego” „niezrodzonymu” pokazać, że Jedyne Syn różni się od Ojca pod względem samej substancji. Z tych powodów uprawomocnia używanie terminów obcych nauczaniu boskiego Ducha⁴³, nazywającego Syna „zrodzonym”. Skąd to bierze? Z jakiego nauczania? Od którego proroka? Który z apostołów

⁴² Eunomiusz, *Apologia* 12.6–10, tł. S. Kalinkowski, 85.

⁴³ Czyli nieobecnych w Piśmie Świętym.

użył wobec niego tego określenia? Ja bowiem nie znalazłem tego terminu nigdzie w Piśmie.

7. [Eunomiusz] przechwala się, że zaczerpnął te określenia nie skądinąd, jak z pouczeń Ducha. Mało przejmuje się występowaniem przeciwko ludziom⁴⁴, jeśli zaatakował samego Ducha. O tym, że Ojciec zrodził, zostaliśmy pouczeni w wielu miejscach, ale aż do dziś nikąd nie usłyszeliśmy, że Syn jest Potomkiem (γέννημα). *Albowiem Dziecko nam się urodziło, Syn został nam dany, nazwano go imieniem nie „zrodzony” (γέννημα), ale Przedziwny Doradca*⁴⁵. Jeśli „zrodzony” (γέννημα) oznaczałby substancję, to czy Duch nauczałby nas innego imienia niż to, które wprost odnosi się do substancji? Także Piotr, który dzięki poznaniu prawdy został uznany za godnego tych błogosławieństw, nie powiedział: „Ty jesteś Zrodzony”, ale raczej: *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*⁴⁶. Również Paweł wypełnił wszystkie swoje pisma określeniem „Syn” i nigdzie nie można wskazać, że wspomina o „Zrodzonym”, on [Eunomiusz] zaś zaproponował to określenie z wielkim przekonaniem, jakby otrzymał je dzięki boskim instrukcjom. Także tutaj nie można pozwolić, aby zmienił i przekształcił określenie „zrodził”, które używane jest w odniesieniu do Ojca, aby nazwać Syna Bożego „zrodzonym” (γέννημα). Jednak naiwne wyciąganie konsekwencji ze związków między słowami nie przystoi temu, który został ukształtowany w bojaźni Bożej. Raczej powinien on trzymać się określeń obecnych w Piśmie i przez nie oddać chwałę należną Bogu. Ci, którzy pierwsi przełożyli mowę hebrajską na język grecki, nie ośmielili się tłumaczyć pewnych imion, ale po prostu transliterowali hebrajski dźwięk, tak jak w przypadku słów *Sabaoth*⁴⁷, *Adonai*⁴⁸ i *Eloi*⁴⁹, i tym podobnych, i jeśli nie tylko boskim imionom, ale także innym okazali taki szacunek, to jak wielką bojaźń powinniśmy mieć względem imion

⁴⁴ Iz 7, 13.

⁴⁵ Iz 9, 5.

⁴⁶ Mt 16, 16.

⁴⁷ Iz 6, 3.

⁴⁸ 1 Sm 1, 11.

⁴⁹ Mk 15, 34.

Pana? I rzeczywiście, oni [tłumacze] nigdy nie wzięliby na siebie odpowiedzialności za utworzenie któregoś z imion [Boga], skoro nie ośmielili się nawet przetłumaczyć niektórych, aby nie osłabić jasnego wyrażenia przez nieodpowiednie określenia.

8. Jeśli Bóg – mówi on – zrodził, to dlaczego nie wolno tego, który został zrodzony, nazywać „zrodzonym”? Ponieważ lękamy się nazywać jednym z naszych własnych imion kogoś, komu *Bóg nadał imię, które jest ponad wszelkie imię*⁵⁰. Mówi on: *Ty jesteś moim synem, ja cię dziś zrodziłem*⁵¹. Rzeczywiście, ponieważ został zrodzony, bardziej zgodne z ich rozumowaniem byłoby określenie go jako „zrodzonego”, a nie jako Syna, to jednak nie zostało powiedziane. Dlatego, mając przed oczami sąd Chrystusa i wiedząc, jak niebezpieczne jest odejmowanie lub dodawanie czegokolwiek do tych [słów], które zostały przekazane przez Ducha⁵², nie należy zabiegać o wprowadzanie własnych nowinek, ale należy pozostać przy tym, co wcześniej zostało ogłoszone przez świętych. Czy ryzykowanie czymś, co nie zostało przyjęte ani przez powszechny zwyczaj, ani przez użycie w Piśmie Świętym, nie jest oznaką skrajnej głupoty? Który ojciec lub matka, uprzejmie i łagodnie usposobieni do swojego potomstwa, zaniechują nazywania go swoim synem lub dzieckiem, a w zamian zwracają się do niego: „zrodzony”? Mówi bowiem: *Dziecko, idź do winnicy!*⁵³ i *Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu*⁵⁴. I następnie Izaak: *Któryś ty jest, synu?*⁵⁵ oraz: *Upomnieniem Pańskim nie gardź, synu*⁵⁶. A także: *Mądry syn raduje ojca*⁵⁷ i tym podobne. Nigdzie jednak nie wskazano, żeby ktoś zwracał się do potomstwa: „zrodzony”. Przyczyna jest oczywista: „syn” i „dziecko” to nazwy istot żywych, a „zrodzony” niekoniecznie. Zrodzonym może zostać nazwane także to, co zostało

⁵⁰ Flp 2, 9.

⁵¹ Ps 2, 7.

⁵² Ap 22, 18–19.

⁵³ Mt 21, 28.

⁵⁴ Rdz 22, 8.

⁵⁵ Rdz 27, 18.

⁵⁶ Prz 3, 11.

⁵⁷ Prz 10, 1.

wydalone wskutek poronienia przed ukształtowaniem, a nie jest nawet warte określenia „dziecko”. Owoce ziemi także są zrodzone, ale nie są dziećmi. Powiedziano bowiem: *Odtąd nie będę już pił owocu zrodzonego z winnego krzewu*⁵⁸. Znaleźliśmy nieliczne miejsca, w których to określenie zostało użyte w odniesieniu do istot ożywionych. Ale gdziekolwiek jest wypowiedziane, odnosi się do zwierzęcia, które jest przedstawiane jako obraz niegodziwości: *węże – mówi – zrodzone ze żmij*⁵⁹. Uważam, że ze względu na powszechny brak szacunku dla tego określenia Pismo Święte jawnie go unika, zwłaszcza w przypadku Jedyne Syna Bożego. Ale nie wprowadzono nawet określenia „dziecko”, ponieważ jest zbyt ludzkie. Apostoł przedstawia to jasno, gdy wciąż i wciąż nazywa Pana Synem i wychwala go przy pomocy wielu innych określeń: Pierworodny⁶⁰, Obraz⁶¹, Odblask⁶², ale unika określenia „Zrodzony”. Jeśli jednak [Pismo Święte] używa tego terminu, niech go wskaże on lub ktoś ze zwolennikowi jego nauki, a odwołamy wszystkie nasze twierdzenia. Jednak nie będzie w stanie tego zrobić, chyba że naśladuje bezbożnego Marcjona, który usuwa niektóre z boskich słów, a inne przeinacza. W ten sposób zostało wykazane, że termin „zrodzony” nie ma nic wspólnego ani z powszechnym zastosowaniem, ani użyciem w Pismach.

9. Zobaczmy teraz, czy to określenie [„zrodzony”] można zastosować do samej substancji Syna. Mówi on, iż niemożliwe jest, „że substancja jest czymś innym niż znaczenie tego słowa, lecz że hipostaza jest tym, co oznacza nazwa, gdyż nazwa dokładnie określa substancję”⁶³. Twoje nauki są naprawdę godne sędziów, których wymyśliłeś! Jakby na agorze ze snu lub na zgromadzenia pijaków, gdzie nikt nie słucha ani nie rozumie, co się mówi, całkowicie bezkarnie ustanawiasz

⁵⁸ Mk 14, 25.

⁵⁹ Mt 23, 33.

⁶⁰ Kol 1, 15.18.

⁶¹ 2 Kor 4, 14; Kol 1, 15.

⁶² Hbr 1, 3.

⁶³ Eunomiusz, *Apologia* 12.7-10.

prawo, myśląc, że zamiast przedstawiania całego dowodzenia wystarczy: „Powiedziałem”⁶⁴.

Któż nie wie, że niektóre imiona są używane jako absolutne i w odniesieniu do siebie samych. Oznaczają one rzeczywistości, które są ich podstawą (τῶν ὑποκειμένων). Inne natomiast są zależne od drugich, wyrażając jedynie związek z innymi nazwami, do których się odnoszą. Na przykład „istota ludzka”, „koń” i „wół” wskazują na tę właśnie rzecz, którą określają, natomiast „syn”, „niewolnik” i „przyjaciół” ujawniają tylko relację z powiązaniem określeniem. Teraz więc, usłyszawszy „zrodzony”, [człowiek] nie kieruje myśli do żadnej substancji, ale rozumie, że jest ona połączona z inną. Ponieważ [termin] „zrodzony” (γέννημα) mówi, że jest zrodzony z kogoś. Nie ustanawia natomiast żadnego wyobrażenia istnienia (ὑπόστασις), ale oznacza tylko relację z kimś innym. Czy więc nie jest szczytem szaleństwa ogłaszać, że to jest substancją? Dodatkowo, jak zaznaczyliśmy wcześniej, nawet nazwy absolutne, choć wydaje się, że najbardziej ukazują coś z podmiotu (ὑποκείμενον), nie oznaczają samej substancji, ale określają jakieś jej własności.

10. Ale najmańdrzejszy z ludzi, który spędził cały swój czas na bezużytecznych sztukach, nie rumieni się, gdy mówi, że „zrodzony” (γέννημα) oznacza samą substancję Jedyne Syna. Zastanówcie się, jakie to jest niedorzeczne! Jeśli bowiem substancja jest czymś zrodzonym (γέννημα) i odwrotnie, jeśli coś, co jest zrodzone (γέννημα), jest substancją, to wszystkie rzeczy zrodzone (γεννήματα) będą współsubstancjalne (ὁμοούσια) względem siebie. Co wynika z tego rozumowania? Okaze się, że Stwórca wszechrzeczy ma tę samą substancję, co wszyscy, którzy uczestniczą w zrodzeniu. [Eunomiusz] będzie twierdził, że wyraz „zrodzony” (γέννημα) oznacza substancję tylko wtedy, gdy jest używany w odniesieniu do Syna, ale jeśli jest używany w odniesieniu do innych rzeczy, które uczestniczą w zrodzeniu, nie zachowuje tego samego

⁶⁴ Można się tu doszukać nawiązania do szkoły pitagorejczyków, w której nauczanie mistrza miało być nie tylko przekazywane zza zasłony, ale też poprzedzone formułą: „On to powiedział”.

znaczenia. Pozwólcie mu przedstawić jasne i niepodważalne wyjaśnienie, dlaczego to samo określenie nie oznacza dokładnie tego samego w każdym przypadku. Nie będzie w stanie. Ponieważ bez względu na to, jak rozumie termin „zrodzony”, powinien przyjąć go w podobnym sensie dla wszystkich istot, które są zrodzone.

Najlepszym dowodem prawdziwości naszego przekazu jest to, że każdy kto go słyszy, rozumie go. Niech każdy więc zapyta siebie, kiedy słyszy: „Taki a taki został zrodzony z takiego a takiego”, co rozumie przez to stwierdzenie? Jakie wyobrażenie w nim powstaje? Czy takie, że ten, który został zrodzony, jest substancją rodzącą? Jest to absurdalne, ale oczywiście prawdziwe, ponieważ rodząc się z niego, został powołany do istnienia. Tak więc właściwe jest, aby to samo zostało powiedziane o Jedynym Synu i każdej innej [istocie] zrodzonej. Niech nikt nie uważa, że skoro określenie jest wspólne, w jakikolwiek sposób zmniejsza to godność Jedyne Syna. Różnica między Synem a innymi rzeczami nie polega na byciu w relacji z czymś⁶⁵, ale na specyfice substancji, która ujawnia się w wyższości Boga nad śmiertelnymi.

Popatrzcie, do jakiego absurdu doprowadza ich nauka! Jeśli o tym, co zrodzone (γέννημα), mówi się, że jest czymś zrodzonym z kogoś, co potwierdza powszechne użycie i nikt temu nie zaprzecza, i jeśli zgodnie z ich przekazem to słowo [„zrodzony”] oznacza także substancję, to będzie to substancja tego, z którego coś zostało zrodzone. W konsekwencji nie będzie oznaczać już więcej substancji Jedyne Syna, o co walczą, ale raczej substancję Boga wszechrzeczy. Ponieważ jeśli nie można wyobrazić sobie, że czymś innym jest substancja, a czymś od niej innym bycie zrodzonym (γέννημα)⁶⁶, to mówienie „substancja” i „zrodzony” (γέννημα) oznacza to samo. Skoro Syn jest zrodzony (γέννημα) z Boga, to będzie substancją Boga, jeśli [określenie] „zrodzony” (γέννημα) objawia substancję. Z tego wynikałoby, że według jego nauczania zrodzenie (γέννημα) jest substancją niezrodzonego. Jeśli ten wniosek jest groteskowy, to niech hańbą okryje się ten, który wysunął takie argumenty. Ponieważ

⁶⁵ Arystoteles, *Kategorie* 7, 8a, 32.

⁶⁶ Eunomiusz, *Apologia* 12.7–8.

wydaje się, że gdy jego rozumowanie raz mija się z prawdą, to konsekwencje tego błędu skutkują wieloma i groźnymi niedorzecznościami.

II. To zaś jest pewnego rodzaju wstęp i prolog jego bluźnierstwa. W dalszej części wprowadza kulminację zła, gdy mówi:

EUNOMIUSZ: Substancja Syna „została zrodzona wówczas, gdy jej nie było przed swym zaistnieniem, ale z woli Boga Ojca została zrodzona przed wszystkimi rzeczami”⁶⁷.

BAZYLI: Wciąż ucieka się do tych samych sztuczek. Przedstawia nam substancję Syna, twierdząc, że Syn jest czymś różnym od niej, i w ten sposób przygotowuje nasze uszy na swoje bluźnierstwo: nie mówi otwarcie, że Syn został stworzony z niczego, lecz raczej, że jego substancja „została zrodzona, gdy nie istniała”. Przed czym nie istniała? Odpowiedz. Czy widzicie jego sofistykę? Porównuje [substancję Syna] do niej samej, tak aby jego twierdzenia okazały się do przyjęcia dla każdego, nie mówiąc ani, że nie istniała przed wiekami, ani po prostu, że nie istniała, ale że „nie było jej przed swym zaistnieniem”. Powiedz mi, czy uważasz że substancja Ojca jest starsza niż jej własne powstanie? Jeśli nie podporządkowuje substancji Syna czasowości ani nie tworzy w tym ujęciu pojęcia pierwszeństwa, to jego argument jest ulotny i jałowy, z tego też powodu niewart odpowiedzi. Nie gorzej też można, jeśli ktoś chce, przenieść tę pokrętną argumentację na Boga wszechrzeczy. Ponieważ mówienie, że Boga „nie było przed jego zaistnieniem”, i powiedzenie, że „istnieje przed samym sobą”, jest takim samym szaleństwem. Ale jeśli [Eunomiusz] „pierwszeństwo” substancji Syna rozumie w odniesieniu do czasu i twierdzi, że substancja Syna została zrodzona z niczego, albo raczej sam Syn został (ponieważ powiedzenie tego w jeden lub drugi sposób nie zmienia znaczenia), oznacza to przede wszystkim, że Syn jest późniejszy niż czas, a także, jeśli [Eunomiusz] tego chce, wtórność wobec wieków Stwórcy wieków. Jeśli następnie wyprowadzi wnioski ze swoich

⁶⁷ Eunomiusz, *Apologia* 12.12–14, tł. S. Kalinkowski, 85.

bluźnierstw, to powie, że i Ojciec nie był Ojcem od początku, ale stał się nim dopiero później.

12. Jeśli ktoś dobrym i odpowiadającym szczęśliwości Boga jest bycie Ojcem, to dlaczego nie uczestniczy od początku w tym, co jest mu należne? W każdym razie brak byłby niewątpliwie uznany albo za niewiedzę, co jest lepsze, albo za niemoc; niewiedzę, jeśli Bóg odkrył, co jest lepsze, dopiero później, a niemoc, jeśli wiedząc i rozumiejąc, nie uzyskał tego, co lepsze. Ale jeśli, czego nie pozwala powiedzieć pobożność, niedobrze dla niego jest być Ojcem, dlaczego zmienił się, wybierając to, co gorsze? Oby to bluźnierstwo obróciło się przeciw swoim autorom! Bóg wszechrzeczy jest od zawsze Ojcem i nigdy nie zaczął być Ojcem. Nie brakowało mu mocy, aby wypełnił swoją wolę, ani nie czekał, aż upłynie pewna liczba lat, jak się to wydarzyło w przypadku ludzi i innych stworzeń, które otrzymują moc zrodzenia, gdy osiągną wiek, który zaplanował. Tylko szalenie mógłby pomyśleć i powiedzieć coś takiego! Odwrotnie, jego ojcostwo, jeśli można tak je nazywać, istnieje razem z jego wiecznością. Tak samo Syn, który istnieje przed wiekami i zawsze, nie zaczął swojego istnienia w jakimś momencie, ale odkąd istnieje Ojciec, istnieje także Syn, a pojęcie „Ojciec” pojawia się natychmiast wraz z pojęciem Syna. Ojciec jest oczywiście Ojcem Syna. Tak więc, chociaż Ojciec nie ma początku, początkiem (ἀρχή) Syna jest Ojciec i nie ma nic między nimi. Dlaczego zatem nie istnieje od początku – tym bowiem są słowa „przed swym zaistnieniem”, wyrażone przez nich w postaci sofizmu – ten, przed którym nic nie można sobie wyobrazić, z wyjątkiem tego, co ma istnienie z niczego, który nie jest przed nim z powodu odstępu [czasu], ale jest przed nim w kategoriach przyczynowości? Tak więc wspólnota Syna z Bogiem i Ojcem ujawnia się jako wieczna, nasze poznanie podąża od Syna do Ojca bez przejścia przez próżnię, łączy Syna z Ojcem bez jakiegokolwiek odstępu między nimi, bo żadna różnica nie oddziela Syna od Ojca. Jeśli tak się sprawy mają, to jaki punkt wyjścia dla niegodziwego bluźnierstwa zostaje tym, którzy twierdzą, że został on stworzony z niczego?

13. Nasze zdziwienie ich głupotą jest uzasadnione, ponieważ nie uświadomili sobie, że kiedy mówią, iż Syn pochodzi z niczego, nie tylko głoszą, że jest późniejszy od Ojca, ale także że jest późniejszy w stosunku do tego, czym oddzielają Jedynego Syna od Ojca. Jeśli bowiem cokolwiek jest między Ojcem i Synem, to musi to istnieć przed zaistnieniem Syna. Co by to mogło być? Cóż innego poza wiekiem lub czasem? Ten, kto uważa, że życie Ojca przekracza życie Jedynego Syna, o jakiej mierze może powiedzieć, że przy jej pomocy znalazł to przekroczenie, jeśli nie o odstępie wieku lub czasu? Jeśli jest to prawdą, to kłamie Pismo, które mówi, że *przez niego powstały wieki*⁶⁸, i poucza, że *przez niego wszystko się stało*⁶⁹, a jasne jest, że wieki zawierają się we wszystkich rzeczach. Jeśli będą twierdzić, iż nie zaprzeczają, że Syn narodził się przed wiekami, nie mogą zapomnieć, że w rzeczywistości negują to, z czym zgadzają się w nauczaniu. Zapytajmy tych, którzy substancję Jedynego Syna wyprowadzają z niczego: „gdy jej nie było”, jak mówicie, czym była ta przerwa? Jakie określenie dla niej wymyślicie? W powszechnym użyciu każdą przerwę ujmuje się albo jako czasy, albo jako wiek. Ponieważ to, czym jest czas w rzeczywistościach zmysłowych, w rzeczywistościach nadziemskich (ὑπερκοσμίως) odpowiada naturze wieku. Niech więc powiedzą mi, czy bazując na własnej mądrości, potrafią wymyślić trzecie [określenie]? Tak długo, jak zachowują milczenie, nie ukryją tego, że umieścili substancję Jedynego Syna jako drugą po wiekach. Ponieważ jeśli była jakaś przerwa wcześniejsza niż Syn, to jest ona współistotna życiu Ojca i musi być to oczywiście któryś z nich⁷⁰. Ale nie istnieje ani nie powstanie wyobrażenie wcześniejszego od hipostazy (ἢ ὑπόστασις) Jedynego Syna. Okaże się bowiem, że istnienie Słowa Bożego, które *było na początku u Boga*⁷¹, jest starsze od wszystkiego, co mogłoby potencjalnie zostać uznane za wcześniejsze. Nawet jeśli

⁶⁸ Hbr 1, 2.

⁶⁹ J 1, 3.

⁷⁰ Chodzi o wieki, które dla Bazylego odnoszą się do czasu w rzeczywistości ponadziemskiej.

⁷¹ J 1, 2.

intelekt, oszukując samego siebie przez niezliczone fantazje i sięgając do nieistniejących wyobrażeń, wymyśli rzeczy, które nie istnieją, nie znajdzie w ogóle żadnych środków, przy pomocy których mógłby sięgnąć poza początki Jedyne Syna, pozostawić życie samego życia jako wcześniejsze niż jego własny ruch, przekraczając własnym rozumem początek Boga Słowa⁷² i rozważając o wiekach, które są pozbawione Boga wieków.

14. Zauważcie, jakich słów używa, by wychwalać Jedyne Syna, po tym jak pozbawił go należnej mu chwały; substancja Syna jest bowiem, jak mówi, „zrodzona przed wszystkimi rzeczami przez wolę Boga i Ojca”⁷³. Taką godność przypisuje Synowi, że jest on [według niego] starszy niż stworzenie i wyprzedza w istnieniu rzeczy, które sam stworzył. [Eunomiusz] zakłada, że wystarczy dla chwały Stwórcy wszechświata, że umieszczony został w hierarchii przed rzeczami, które sam stworzył. Po oddzieleniu go od wspólnoty z Bogiem i Ojcem, na ile jest w stanie, [Eunomiusz] świadczy o jego chwale, honorując go ponad stworzeniami. Następnie, doprowadzając swoje bluźnierstwo do bezczelności, napiera na nas ze wszystkich stron tak silnymi argumentami, że, jak mu się wydaje, nikt nie może przed nimi uciec.

EUNOMIUSZ: Mówi, że albo Bóg zrodził Syna, gdy ten istniał, albo gdy nie istniał. Jeśli zaś nie istniał, to nikt nie powinien oskarżać mnie – mówi – o zuchwalstwo, Jeśli natomiast istniał, „to jest już bezmiar nie tylko niedorzeczności czy bluźnierstwa, ale wręcz głupoty. Czyż bowiem ten, kto istnieje, potrzebuje jeszcze zrodzenia?”⁷⁴.

⁷² Na określenie rozumu i Słowa Bazyli używa tu jednego terminu λόγος, jednak tej gry słów nie da się oddać po polsku.

⁷³ Por. Eunomiusz, *Apologia* 12. 11-12.

⁷⁴ Eunomiusz, *Apologia* 13.1-7, tł. S. Kalinkowski, 85.

BAZYLI: To zatem jest ten znany sofizmat, który inni odkryli już dawno temu⁷⁵, a który ci ludzie doprowadzili do doskonałości na swoich bezwstydnym i bezczelnym językach.

My zaś najpierw przypomnimy jego słuchaczom, że to on właśnie czuje się zmuszony do przedstawienia argumentów z powodu ignorancji wielu, rozumiejących zrodzenie Syna na sposób ludzki; on prowadzi nieokrzesane dusze od cielesnych wyobrażeń do duchowej kontemplacji. Skoro zrodzone zwierzęta nie istniały, zanim nie zostały zrodzone, a zrodzone dzisiaj nie istniało wczoraj, przenosi to wyobrażenie na hipostazę Jedyne Syna: „A ponieważ został zrodzony, nie istniał – mówi – przed zrodzeniem”⁷⁶.

Jakże szlachetnie przedstawia nam teologię zrodzenia Jedyne Syna i przez takie nauki leczy choroby naszych braci, przez co jest godny, jak nikt inny, usłyszeć przysłowie: *Lekarzu, ulecz sam siebie*⁷⁷. Jednak jaki środek łagodzący możemy zaoferować na tę absurdalną chorobę jego nauk, jeśli nie to, co Duch Święty powiedział nam przez błogosławionego Jana: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo*⁷⁸. Nie można przecież wyobrazić sobie niczego starszego niż początek, ponieważ nie byłby początkiem, gdyby miał coś wcześniejszego przed sobą. Nie można też, używając rozumu, wyjść poza „był” do „kiedy nie był”, ponieważ pojęcie „nie był” jest zaprzeczeniem „był”. Jeśli „początek” jest jedną z rzeczy, o których mówi się w odniesieniu do innych, tak jak *początek mądrości*⁷⁹ i *początek dobrej drogi*⁸⁰ oraz *Na początku Bóg stworzył*⁸¹, to być

⁷⁵ Bazylki nawiązuje tu do Ariusza i cytowanej przez Atanazego *Thalii* (*Pierwsza mowa przeciw arianom* 5, tł. P. M. Szewczyk, Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom* I-III, Kraków: WAM 2013, 27; PG 26, 21A).

⁷⁶ Wbrew pozorom stworzonym przez Bazylego nie jest to cytat, lecz bardzo luźna parafraza słów Eunomiusza, bliższa przekazowi ariańskiemu. Por. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion* 3, 69, 6, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (GCS) 37, 3, red. K. Holl, Leipzig 1933, 157; PG 42, 212A.

⁷⁷ Łk 4, 23.

⁷⁸ J 1, 1.

⁷⁹ Syr 1, 14.

⁸⁰ Prz 16, 7.

⁸¹ Rdz 1, 1.

może udałoby się przy pomocy rozważania wyjść przed zrodzenie czegoś, co istnieje od tego początku. Ale skoro to, co tutaj oznacza „początek”, będąc absolutne i bez odniesienia, objawia najwyższą naturę, czy nie jest śmieszne, że [Eunomiusz] myśli, iż są rzeczy, które wykraczają poza początek, lub próbuje wyjść poza niego przy pomocy rozumowania? Przecież „był” jest porównywalne z nieprzekraczalnością tego początku. „Był” nie sugeruje bowiem czasowego istnienia, jak ma to miejsce w przypadku *Był człowiek w ziemi Uz*⁸² i *Był pewien człowiek z Arymatei*⁸³, i *Ziemia była niewidzialna*⁸⁴. W innej księdze sam ewangelista ukazał nam znaczenie „był” w tym właśnie sensie, gdy powiedział: *Ten który jest i był, Stwórca wszystkiego* (παντοκράτωρ)⁸⁵. Tak ten, który „jest”, jak i ten, który „był”, podobnie jest wieczny i poza czasem. Mówiąc, że ten, który był na początku⁸⁶, nie był, nie zachowuje znaczenia początku i nie odnosi go do istnienia Jedyne Syna. Nie do pomyślenia jest coś wcześniejszego niż początek, a istnienie Boga-Słowa jest od niego nieodłączne. Tak bowiem, jak daleko można sięgnąć w przeszłość ciekawskimi myślami, nie da się wyjść poza „był” i przekroczyć go przy pomocy rozumowania.

15. Teraz my zadamy mu pytanie: czy Słowo Boga było na początku u Boga⁸⁷, czy zaistniało później? Jeśli było, to *powściągnij swój język od złego*⁸⁸, to znaczy od bluźnierstwa, że „nie było”. Jeśli nie, czego według boskich praw mówić nie wolno, wtedy użyję przeciw tobie, w bardziej odpowiedni sposób, twoich własnych słów. Ponieważ ta nauka jest szczytem nie tylko bluźnierstwa, ale także szaleństwa⁸⁹ ludzi, którzy oczekują przekazu słów Ducha i wyznają, że są uczniami Ewangelii, a sami z nimi walczą.

⁸² Hi I, 1.

⁸³ I Sm I, 1.

⁸⁴ Rdz I, 2.

⁸⁵ Ap I, 8.

⁸⁶ J I, 1.

⁸⁷ J I, 1.

⁸⁸ Ps 34 (33), 14.

⁸⁹ Ap I3, 6-7.

Spójrz na boskie nauki, jak dokładnie i jasno świadczą o zrodzeniu Syna przed wiekami. Mateusz przedstawił wyjaśnienie zrodzenia Syna według ciała, jak sam powiedział: *Księga zrodzenia Jezusa, syna Dawida*⁹⁰, Marek natomiast przedstawił nauczania o Janie na początku swojej ewangelii, mówiąc: *Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jak napisano u proroka Izajasza: głos wołającego*⁹¹, także Łukasz zbliżył się do teologii przez cielesne początki. Było więc konieczne, aby ewangelista Jan, który pisał jako ostatni, wzniosł rozważanie ponad wszystko, co zmysłowe, i ponad czas, który towarzyszy takim wydarzeniom, a raczej został uniesiony mocą Ducha i zbliżył się do tego, który jest ponad wszystkim, dając sam świadectwo, że *nawet jeśli według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już nie znamy go w ten sposób*⁹². Ponieważ uchwycił sam początek i porzucił wszelkie pojęcia cielesne i odnoszące się do czasu, jako niższe od swojej teologii, jego głoszenie przewyższyło wcześniejsze nauki wzniosłością wiedzy. Początek – mówi – nie [jest] z Maryi ani z tamtych czasów. A więc skąd? *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo*⁹³: istnienie od wieczności, zrodzenie bez pożądliwości, wspólnota natury z Ojcem, wzniosłość natury – wszystko zebrane w niewielu słowach przez dodanie „był” prowadzi do początku, tak jakby kneblował usta tym, którzy bluźnią, że „nie był”, i od samego początku odcinał dostęp do takich sofizmatów.

Następnie po nakreśleniu przez swoją teologię pewnego rodzaju jednoznacznego szkicu natury Jedynego Syna wskazuje ją tym, którzy już ją poznali, wypowiadając tę frazę: *Ono było na początku u Boga*⁹⁴. Kolejny raz, dodając zwrot „był”, łączy zrodzenie Jedynego Syna z wiecznością Ojca. A następnie [mówi]: *Było życie i życie było światłem ludzi*⁹⁵ oraz *Było światło prawdziwe*⁹⁶. Jednak chociaż twierdzenie jest zabezpieczone

⁹⁰ Mt I, I.

⁹¹ Mk I, I.

⁹² 2 Kor 5, 16.

⁹³ J I, I.

⁹⁴ J I, 2.

⁹⁵ J I, 4.

⁹⁶ J I, 9.

ze wszystkich stron wzmiankami o wieczności, [Eunomiusz] odrzucił wszystkie świadectwa Ducha i wydaje się, że nie słyszał tych, który wciąż do nas krzyczą „był”. Mówi bowiem: „Został zrodzony, kiedy go nie było”⁹⁷, tak więc zaistniał później. Jeśli jednak, jak twierdzicie, zrodzenie nie miało miejsca na początku, to czy można wskazać bardziej otwartą walkę ze słowami Ewangelii, w które wierzymy?

16. Jakaż rozsądna osoba nie zgodziłaby się z tym, że jak oko, które przenosi się z wyraźnie oświetlonych miejsc, musi przestać działać ze względu na brak światła, tak też i intelekt, który przez wyobrażenia jest wypychany poza to, co istnieje, tak jakby brakowało jakiegoś światła, staje się zdezorientowany, głupiej i porzuca zdolność myślenia? Jak oko nie jest w stanie wykorzystać swojej mocy widzenia bez światła, tak dusza, która oddaliła się od wyobrażenia Jedynego Syna, nie jest w stanie wykorzystać myślenia, ponieważ odwrócenie się od prawdy czyni intelekt niezdolnym do widzenia i ślepym. W konsekwencji intelekt jest bezużyteczny i oślepony, nie ma też żadnej wiedzy ten, kto sądzi, że pojął rzeczy starsze niż Jedyny Syn. To tak, jakby ktoś zeznał, że oko wypatrujące rzeczy w ciemności może je wyraźnie dostrzec, bo powiedziano: *W twej światłości oglądamy światłość*⁹⁸. Kiedy jednak [Eunomiusz] przyznaje, że dotarł w swym zrozumieniu do miejsca, gdzie światła jeszcze nie było⁹⁹, przypomina człowieka w obłądziej, który wyobraża sobie, że widzi to, czego nie ma. Nie można wyobrazić sobie niczego przed Synem. Ponieważ tym, czym jest dla oka światło zmysłowe, jest Bóg-Słowo dla duszy. Powiedziano: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi*¹⁰⁰, stąd nieoświecona dusza jest niezdolna do myślenia. Jak więc mogła zrozumieć rzeczy poprzedzające stworzeniem światła?

⁹⁷ Bazyli parafrazuje Eunomiusza.

⁹⁸ Ps 36 (35), 10.

⁹⁹ Takich słów nie znajdujemy u Eunomiusza. Wprowadza je sam Bazyli.

¹⁰⁰ J 1, 9.

Myślę, że każdy, kto choć trochę dba o prawdę, pominąłby podobieństwa cielesne, nie kalał koncepcji Boga materialnymi wyobrażeniami i podążał za boskimi naukami przekazanymi nam przez Ducha Świętego. Zamiast zadawać pytania, które nie są pozbawione zagadek, a każda z odpowiedzi na nie niesie niebezpieczeństwo, powinni oni, doprowadzeni do zrodzenia przez olśniewający blask światła, wyobrazić sobie zrodzenie godne Boga, bez namiętności, podziału, rozdziału i czasowości¹⁰¹. Z drugiej strony powinni myśleć o obrazie Boga niewidzialnego¹⁰² nie jak o wytworach wykonanych później niż archetyp, ale jak o współistniejącym i trwającym wraz z tym, który doprowadził do jego zaistnienia. Obraz istnieje dlatego, że istnieje archetyp. [Obraz] nie jest ukształtowany przez naśladownictwo, ponieważ cała natura Ojca objawia się w Synu jak w pieczęci. Jeśli wolisz, jest jak nauczyciel wpajający podstawy sztuki swoim uczniach: nauczyciel niczego nie traci, a uczniowie otrzymują doskonałe pouczenie. Ten przykład jednak nie oddaje dokładnie podobieństwa ze względu na odstęp czasu. Bardziej odpowiednie jest stwierdzenie, że jest podobny do natury pojęć, które współistnieją z poruszeniami intelektu poza czasem.

17. Nikt nie powinien tutaj spierać się o nasz przekaz, jeśli żaden z przykładów nie jest w pełni zgodny z przedmiotową kwestią. Błahostki i sprawy nieistotne nie mogą być dokładnie dostosowane do rzeczywistości boskich i wiecznych. Używa się ich tylko w takim zakresie, w jakim obalają fałszywe pretensje tych, którzy nie potrafią swoim umysłem pojąć zrodzenia w sposób, który nie obejmuje namiętności. Powiedziano o Synu, że jest i że jest zrodzonym obrazem¹⁰³, odbłaskiem chwały Ojca¹⁰⁴, jego mądrością¹⁰⁵, mocą, sprawiedliwością¹⁰⁶, ale nie jako

¹⁰¹ Terminy stworzone przez negację: ἀπαθῆ, ἀμέριστον, ἀδιαίρετον, ἄχρονον. W podobny sposób sformułowany został tekst postanowień Soboru Chalcedońskiego.

¹⁰² Kol 1, 15.

¹⁰³ Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4.

¹⁰⁴ Hbr 1, 3.

¹⁰⁵ 1 Kor 1, 24.

¹⁰⁶ 1 Kor 1, 30.

posiadanie ani jako możność, lecz jako żywa i działająca substancja jest odbłaskiem chwały Boga¹⁰⁷. W sobie objawia Ojca w całości, ponieważ jest blaskiem całej jego chwały. Czy zatem nie jest całkowitym absurdem twierdzenie, że chwała Boga nie miała odbłasku i że w pewnym momencie mądrość Boga nie była z Bogiem? „Ale jeśli był – mówi [Eunomiusz] – to nie został zrodzony”. Odpowiadajmy wtedy, że ponieważ został zrodzony, był, nie ma niezrodzonej istoty, ale zawsze jest i współistnieje z Ojcem, od którego bierze przyczynę swego istnienia. A więc kiedy został powołany do istnienia przez Ojca? A od jak dawna istnieje Ojciec? Od wieczności – mówi – istnieje Ojciec; więc także i Syn jest od wieczności, zrodzeniem połączony z niezrodzonością Ojca.

Aby udowodnić, że nie jesteśmy odpowiedzialni za ten argument, przytoczymy im same słowa Ducha Świętego, biorąc z Ewangelii: *Na początku było słowo*¹⁰⁸ i z Psalmów słowa wypowiedziane w imieniu Ojca: *Przed jutrzzenką zrodziłem cię z łona*¹⁰⁹. Kiedy połączymy oba te elementy, możemy powiedzieć, że i był, i został zrodzony. Wyrażenie „zrodziłem cię” oznacza przyczynę, z której wywodzi się jego istota, zaś wyrażenie „był” jego istnienie poza czasem i przed wiekami. Walcząc w obronie własnego oszustwa, [Eunomiusz] sądzi, że doprowadził argument do absurdu.

EUNOMIUSZ: „Jeśli bowiem – mówi – Syn był przed swoim zrodzeniem, był niezrodzony”¹¹⁰.

BAZYLI: Ale „przed zrodzeniem”, głupcze, to jest coś zupełnie nieistniejącego i wytwór myśli, który nie opiera się na żadnym fundamencie. Co należy odpowiedzieć głupcom? To sprawiałoby wrażenie, jakbyśmy walczyli z kimś, kto stracił rozum z powodu choroby mózgu. Jeśli jednak wskazuje on na coś, co istnieje, to zostanie doprowadzony do pojęcia wieków. Ale jeśli wszystkie wieki są rozumiane jako późniejsze niż

¹⁰⁷ Hbr 1, 3.

¹⁰⁸ J 1, 1.

¹⁰⁹ Ps 110 (109), 3.

¹¹⁰ Eunomiusz, *Apologia* 13.16–17, tł. S. Kalinkowski, 86.

zrodzenie Jedyne Syna i są jego stworzeniem, to głupcem jest ten, kto szuka rzeczy starszych niż istnienie Syna. Ponieważ badanie tego jest nie mniej niewłaściwe niż zadawanie sobie pytania, czy Ojciec istniał „wcześniej przed własnym ukształtowaniem”, czy też nie. Jak głupotą jest szukanie czegoś przed tym, kto nie ma początku i jest niezrodzony, tak też naprawdę jest takim samym szaleństwem pytanie o chronologiczną kolejność zaistnienia w przypadku tego, który jest z Ojcem od wieków i nie ma pośrednika między nim a tym, który go zrodził. Pytanie, co będzie po końcu tego, co nieśmiertelne, przypomina szukanie czegoś, co istnieje „przed zrodzeniem” wiecznego.

Ponieważ brak początku jest w przypadku Ojca nazywany wiecznością, ci ludzie oświadczają, że „wieczny” jest tym samym, co „bez początku”, a skoro Syn nie jest niezrodzony, to wyznają, że nie jest też wieczny. [Terminy te] znacznie się jednak różnią w ujęciu pojęciowym. Słowo „niezrodzony” określa to, co nie ma w sobie ani początku (ἀρχή), ani przyczyny (αἰτία) własnego istnienia, podczas gdy termin „wieczny” odnosi się do tego, którego istnienie jest wcześniejsze od każdego czasu i wieku. Dlatego Syn nie jest niezrodzony, ale jest wieczny. Niektórzy ludzie uznają, że nawet wieki godne są określenia „wieczne”, ponieważ wywodzą ten termin (αἰών) z [frazy] „zawsze istnieje” (ἀεὶ εἶναι). Uważamy jednak, że jest oznaką tego samego szaleństwa przypisanie wieczności stworzeniu i odmowa jej uznania w odniesieniu do Władcy stworzenia.

18. Co mówi ten, który wznosi swoje rozumowanie aż do takiego zuchwalstwa?

EUNOMIUSZ: „My zaś trwamy przy tym, czego dowiedli niegdyś święci i co my sami teraz wykazaliśmy: ponieważ substancja Boga nie dopuszcza ani aktu zrodzenia, bo Bóg jest niezrodzony, ani podziału czy rozdzielenia, bo Bóg jest niezniszczalny, ani też nie istniało nic, co mogłoby posłużyć za materiał do zrodzenia Syna, to twierdzimy, że Syn został zrodzony, gdy nie istniał”¹¹¹.

¹¹¹ Eunomiusz, *Apologia* 15.3-7, tł. S. Kalinkowski, 87.

BAZYLI: Kto tak wyróżnia się w pobożności? Kto w ten sposób popiswał się, że jest miłośnikiem Chrystusa, jak ci ludzie, którzy chlubią się swoimi słowami pełnymi pychy i pogardy, odpowiednimi do zniszczenia chwały Jedynego Syna? Bezbożny, nie przestaniesz mówić, że on nie istnieje; ten, który naprawdę istnieje, który jest źródłem życia i który powołuje do istnienia wszystko, co jest. Czy nie znalazł odpowiedniego dla siebie określenia i stosownego dla swej własnej wieczności, kiedy w mowie do Mojżesza, swego sługi, nazywał się *tym, który jest*? Ponieważ *jestem* – powiedział – *tym, który jest*¹¹². Nikt nie zaprotestuje, gdy powiem, że te słowa zostały wypowiedziane w imieniu Pana, a przynajmniej nikt, kto czytając Mojżesza, nie ma na sercu zasłony Żydów¹¹³. Jest napisane, że anioł Pański ukazał się Mojżeszowi w krzaku gorejącym ogniem¹¹⁴. Po wspomnieniu anioła na początku opisu Pismo wprowadza głos Boga. *Rzekł* – mówi – *Mojżeszowi: „Ja jestem Bogiem twojego ojca Abrahama”*¹¹⁵ i nieco dalej ten sam powiedział: *Jestem, który Jestem*¹¹⁶. Kim zatem jest ten, który jest zarówno aniołem, jak i Bogiem? Czy to nie ten, o którym zostaliśmy pouczeni, że nazywa się go imieniem anioła wielkiej rady¹¹⁷? Nie sądzę, że to wymaga wiele dowodzenia, bo miłośnikom Chrystusa wystarczy sama wzmianka, a ci, którzy są nieuleczalni, nie będą czerpać żadnych korzyści z wielości słów. Jeśli bowiem później stał się aniołem wielkiej rady, to wcześniej nie wyrzekał się określenia „anioł”. Nie tylko w tym fragmencie odnajdujemy, że nasz Pan jest przez Pismo nazywany i aniołem, i Bogiem, ale także kiedy Jakub, opowiadając kobietom, powiedział: „Rzekł mi anioł Boga”¹¹⁸. A nieco dalej o tym samym: *Ja jestem Bóg, który objawił się tobie w miejscu, gdzie namaściłeś dla mnie stelę*¹¹⁹. I dalej

¹¹² Wj 3, 14.

¹¹³ 2 Kor 3, 15.

¹¹⁴ Wj 3, 2; Dz 7, 30.

¹¹⁵ Wj 3, 6.

¹¹⁶ Wj 3, 14.

¹¹⁷ Iz 9, 5.

¹¹⁸ Rdz 31, 11.

¹¹⁹ Rdz 21, 13.

ze steli powiedział do Jakuba: *Ja jestem Pan, Bóg Abrahama, twojego ojca, i Bóg Izaaka*¹²⁰. Ten, który jest tu nazywany aniołem¹²¹, jest tym samym, który mówi, że ukazał się Jakubowi¹²². Tak więc jasne jest dla wszystkich, że tam, gdzie sam został określany jako anioł i Bóg, jest to Jedyne Syn, który objawia się ludziom z pokolenia na pokolenie i głosi wolę Ojca jego świętym. Można więc uznać, że ten, który wobec Mojżesza nazwał siebie *tym, który jest*, nie jest nikiem innym, jak tylko Słowem Boga, które na początku było u Boga¹²³.

19. Ale ci ludzie, którzy mówią najgorsze niegodziwości, nie odważyli się powiedzieć, że Syn nie istnieje. Chociaż *głupiec powiedział w swoim sercu: Nie ma Boga*¹²⁴, ci ludzie, gdy ośmielili się nazywać Boga tym, który nie istnieje, nie tylko to pomyśleli, ale także w złościwości powiedzieli¹²⁵ i nie odmówili przekazania na piśmie na przyszłość. A ponieważ zdali sobie sprawę, że nawet demony nie zaprzeczają istnieniu Boga, cofają się w swym rozumowaniu w przeszłość, aby wypełnić własne bezbożne pragnienie, bluźniąc, że był czas, kiedy Syna nie było, ponieważ nie istnieje z własnej natury, lecz dzięki łasce Boga został powołany do istnienia.

Są też wypowiedziane o bożkach słowa Pawła, który mówi: *Służyliście bogom, którzy nie są nimi z natury*¹²⁶, a Jeremiasz: *Przysięgali na tych, co nie są bogami*¹²⁷. Oraz najmądrzejsza Estera: *O, Panie, nie oddawaj swojego berła tym, którzy nie istnieją*¹²⁸. Ci, którzy mówią to samo o prawdziwym Bogu¹²⁹, jak mogą przypisywać sobie miano chrześcijan? Gdzieś w innym miejscu ten sam Apostoł, głosząc w Duchu Bożym, nazywa narody tymi, które nie istnieją, ponieważ zostały pozbawione poznania Boga; mówi, że *to*,

¹²⁰ Rdz 28, 13.

¹²¹ Rdz 31, 11.

¹²² Rdz 31, 13.

¹²³ J 1, 2.

¹²⁴ Ps 14 (13), 1.

¹²⁵ Ps 73 (72), 8.

¹²⁶ Ga 4, 8.

¹²⁷ Jr 5, 7.

¹²⁸ Est 4, 17.

¹²⁹ Anomejczycy, którzy twierdzą, że Bóg, w osobie Syna Bożego, nie istniał.

*co nie jest, wyróżnił Bóg*¹³⁰. Ponieważ Bóg jest zarówno prawdą, jak i życiem, ci, którzy nie byli zjednoczeni przez wiarę w Boga, który jest, z powodu swego błędu dotyczącego bożków przyzwyczaili się do nierzeczywistości fałszu. Słusznie więc, jak sądzę, są opisywani jako nieistniejący, skoro zostali pozbawieni prawdy i odłączyli się od życia. Kiedy natomiast pisał on do Efezjan, jako do prawdziwie zjednoczonych przez wiedzę z tym, który jest, nadał im szczególne określenie, mówiąc „ci, którzy istnieją”, kiedy powiedział: *do świętych, którzy są i którzy wierzą w Chrystusa Jezusa*¹³¹. Tak bowiem nasi przodkowie przekazali nam ten werset, sami go też znaleźliśmy w najstarszych rękopisach. On zaś nie zgodził się nawet uznać naszego Boga za godnego tego określenia, w którym uczestniczą słudzy Chrystusa. Przeciwnie, głosi, że ten, który przeniósł stworzenie z nieistnienia do istnienia, nie istniał. Więcej o jego pogardzie można dowiedzieć się z twierdzeń, którymi zamierza wychwalać Pana.

EUNOMIUSZ: „Nie wiążemy – mówi – substancji Jedyne Syna z bytami, które zostały stworzone z niczego, bo przecież nie jest substancją coś, co nie istnieje, ale [...] przyznajemy Stwórcy taką wyższość, jaką Stworzyciel powinien mieć nad swoim stworzeniem”¹³².

BAZYLI: Po tym jak przy pomocy sztuczek sprawił, że jego nauczanie stało się w słowach bardziej pojednawcze, mówi, że „nie wiążę substancji Jedyne Syna z bytami, które zostały stworzone z niczego”. Jeśli jednak Bóg wszechrzeczy, ponieważ jest niezrodzony, jest z konieczności odrębny od tych, którzy zostali zrodzeni, i jeśli wszystkie istoty zrodzone mają wspólne istnienie (ὁπόστασις) z niczego, to w jaki sposób nie są one z konieczności związane z naturą? Jak w poprzednim przypadku niedostępność odróżnia natury, tak tutaj równość w godności łączy je ze sobą nawzajem. Chociaż mówią, że Syn pochodzi z niczego, tak jak i jego stworzenia, i z tego powodu rozumieją je jako mające wspólną naturę,

¹³⁰ I Kor I, 28.

¹³¹ Ef I, 1.

¹³² Eunomiusz, *Apologia* 15.9–14, tł. S. Kalinkowski, 87. Bazyli pomija część cytatu.

to jednak odmawiają przypisania mu substancji podobnej do [substancji] tych, którzy powstałi z niczego¹³³.

Co więcej, jakby sam był Panem, buduje argumenty tak, że według własnego uznania przyznaje Jedyńemu Synowi tyle godności, ile uzna za stosowne. „Przyznajemy Stwórcy – mówi – taką wyższość, jaką Stworzyciel powinien mieć nad swoim stworzeniem”¹³⁴. Nie powiedział „rozumiemy” lub „wierzymy”, co byłoby stosowne, gdy mówi się o Bogu, ale „przyznajemy”, jakby sam decydował o wielkości tego przydziału. Ile wyższości mu daje? Tyle, ile „Stworzyciel powinien mieć nad swoim stworzeniem”. Nie świadczy to jednak o istnieniu różnicy pod względem substancji. Chociaż ludzie przez swoją sztukę przewyższają własne dzieła, to jednak pozostają z nimi współsubstancjalni (ὁμοούσιοι): garncarz [przewyższa] glinę, a budowniczy statków drewno, ale obie rzeczywistości [twórcy i dzieła] tak samo są ciałami, tak samo poznawalne zmysłowo i ziemskie.

20. Po tym, jak przyznał Synowi tak wielką odmienność od stworzenia, zaraz wyrządza szkodę samemu pojęciu Jedyńego Syna:

EUNOMIUSZ: Dlatego – mówi – Jedyńy Syn „został zrodzony i stworzony mocą Niezrodzonego i stał się doskonałym pomocnikiem (sługą)”¹³⁵.

BAZYLI: Nie wiem, która z tych wypowiedzi powinna nas bardziej rozwścieczyć. Czy sprytne oszustwo, które zastosował do imienia Jedyńego Syna, przeinaczając jego znaczenie na sprzeczne ze zwyczajowym

¹³³ W zawily sposób Bazyli pisze tutaj o tym, że są tylko dwa rodzaje bytów: stworzenia i stwórca (Bóg). Syn musi należeć do jednej z tych kategorii, czego Eunomiusz nie chce uznać z wszystkimi konsekwencjami. Podobny argument odnośnie do Ducha Świętego znajdujemy w księdze III 2.

¹³⁴ Eunomiusz, *Apologia* 15.13–14, tł. S. Kalinkowski, 87.

¹³⁵ Eunomiusz, *Apologia* 15.18–20, tł. S. Kalinkowski, 87.

ludzkim użyciem (ἀνθρώπων συνήθειαν)¹³⁶ i pobożną tradycją Pism, ponieważ w powszechnym użyciu „jednorodzony” (μονογενής) nie oznacza tego, który pochodzi tylko od jednego, ale tego, który jako jedyny jest zrodzony¹³⁷? A może bluźnierstwa na temat terminu „stworzenie”, który złośliwie powiązał z „został zrodzony”, aby mógł wskazać, że Pan nie uczestniczy w określeniu „został zrodzony” inaczej niż inne stworzenia? I jak *Splodziłem i wychowałem synów*¹³⁸ oraz *Syn mój pierworodny Izrael*¹³⁹, tak również Pan został nazwany synem; nie dlatego, że ma imię, które jest *ponad wszelkie imię*¹⁴⁰, ale dlatego, że zasłużył na to określenie na równi z innymi.

Ci ludzie odwołują się do tekstu Salomona i z niego, jak z bazy wojskowej, rozpoczynają atak na wiarę. Na podstawie tego fragmentu wypowiedzianego w imieniu Mądrości: *Pan mnie stworzył*¹⁴¹ wywnioskowali, że mogą powiedzieć, iż Pan jest stworzeniem. Ja natomiast mam wiele do powiedzenia na temat tego stwierdzenia. Po pierwsze: jest wypowiedziane tylko raz we wszystkich Pismach; następnie: w tej księdze wiele [rzeczy] ma ukryte znaczenie i w ogóle rozprawia się w niej za pomocą przysłów, przypowieści, mrocznych powiedzeń i zagadek¹⁴², tak że nie można wywnioskować z niej niczego, co jest pewne albo jasne. Powstrzymam się od mówienia, aby przydługimi dygresjami nie rozwlec tego traktatu. Gdzie indziej, we właściwym miejscu, zbadamy

¹³⁶ Bazyli używa tu innego terminu (ἀνθρώπων συνήθειαν), ale stosuje charakterystyczne dla siebie odniesienie do dwóch źródeł wiedzy o Bogu: Pisma Świętego i wspólnych pojęć czy powszechnego użycia.

¹³⁷ Dlatego, jak wyjaśniono we wstępie, zdecydowaliśmy się tłumaczyć termin μονογενής wbrew powszechnie przyjętej terminologii teologicznej nie jako „jednorodzony”, ale jako „Jedyny Syn”, gdyż lepiej oddaje on znaczenie i intencje Bazylego. Co autor sam tłumaczy w tym miejscu.

¹³⁸ Iz 1, 2.

¹³⁹ Wj 4, 22.

¹⁴⁰ Flp 2, 9.

¹⁴¹ Prz 8, 22.

¹⁴² Prz 1, 6.

fragmenty, które źle zrozumieli¹⁴³; właśnie tam, jeśli Bóg pozwoli, będzie można znaleźć właściwe znaczenie. Myślę też, że cokolwiek zostało powiedziane z Bogiem, gdy zostanie wyjaśnione w badaniu, [ukaze] sens znacznie bardziej zgodny z tekstem w pytaniu i nie spowoduje żadnego niebezpieczeństwa. Tymczasem nie zapominajmy, że inni tłumacze, którzy lepiej zrozumieli znaczenie hebrajskich słów, przetłumaczyli *posiadł mnie*¹⁴⁴ zamiast *stworzył mnie*¹⁴⁵. Okaże się to wielką przeszkodą dla ich bluźnierstwa dotyczącego stworzenia. Ponieważ ta, który powiedziała: *Otrzymałam mężczyznę od Pana*¹⁴⁶, użyła tego terminu, rzecz jasna, nie dlatego, że stworzyła Kaina, ale raczej dlatego, że go zrodziła.

21. Wróćmy jednak do początku fragmentu.

Dlatego – mówi – Jedyne Syn z jednego „został zrodzony i stworzony mocą Niezrodzonego i stał się doskonałym pomocnikiem (sługą)”. Skoro więc jest nazywany „Jednorodnym” (*Μονογενής*) nie dlatego, że jest jedynym zrodzonym, ale dlatego, że pochodzi z jednego, i jeśli według ciebie stworzenie jest tym samym, co zrodzenie, dlaczego nie nazwałeś go także „jednostworzonym” (*μονόκτιστον*), ty, który z łatwością wszystko wyjaśniasz i przedstawiasz? Jednak, jak się wydaje, żaden człowiek zgodnie z waszym nauczaniem nie jest jednorodny, ponieważ wszyscy zrodzili się ze stosunku seksualnego. Nawet Sara nie była matką jednorodzonego dziecka, ponieważ poczęła je nie sama, ale razem z Abrahamem¹⁴⁷. Jeśli zwyciężyłaby twoja [nauka], cały świat musiałby

¹⁴³ Bazyli nie dotrzymał słowa ani w *Przeciw Eunomiuszowi*, ani w innych dziełach.

¹⁴⁴ W wersji hebrajskiej Prz 8, 22 występuje czasownik *qânâh*, który oznacza zarówno „stwarzać”, jak i „posiadać” czy „nabywać”. Termin grecki wykorzystany w Septuagincie jest znacznie węższy i daje przestrzeń do interpretacji ariańskiej. Pierwszy na ten translatorski problem zwrócił uwagę Euzebiusz z Cezarei. Prócz Bazylego kwestię tę poruszają także Dydim Ślepy, Epifaniusz oraz Grzegorz z Nyssy (CE I 299). Więcej na ten temat: Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio*, 269; T. Stępień, *Created or uncreated Wisdom?*, 147–155; M. DelCogliano, *Basil of Cesarea on Proverbs 8:22 and the sources*, 183–190.

¹⁴⁵ Wyprowadzają zatem ten termin nie od *κτίζω*, tylko od *κτάομαι*.

¹⁴⁶ Rdz 4, 1.

¹⁴⁷ Rdz 21, 2.

ponownie uczyć się, że to określenie nie oznacza braku rodzeństwa, ale brak dwojga rodziców.

Co więcej, stworzenie pod względem przyczyny jest niższe w godności od Słowa Bożego, ponieważ nie może być jednorodzone ze względu na to, że stwarzając je, Syn łączy się z Ojcem. Nie ma jednak między nimi zgody w tej sprawie. Nazywają go „doskonałym pomocnikiem (sługą)”. Jak zatem według was stworzenie nie pochodzi od jednego, skoro Słowo Boga przypisujecie Ojcu jako jakieś nieożywione narzędzie? Jeśli nikt nie zaprzeczy temu, że tylko budowniczy statków zbudował statek, ponieważ użył narzędzi do jego budowy, to w konsekwencji stworzenie i jego części są jednorodne; nie tylko niewidzialne moce, ale także zmysłowe ciała, a spośród nich nawet te najbardziej bezwartościowe: korniki, szarańcza i żaby. *Albowiem rozkazał im Bóg i zaistniały*¹⁴⁸. W końcu jaka pomoc mogła być potrzebna temu, który stwarza samą wolą, tak że stworzenie zostaje powołane do istnienia równocześnie z jego wolą? Co zatem? Jak [to się dzieje], że według nas pochodzi przez Syna? Tak, że boska wola, biorąca swój początek z pierwszej przyczyny jak z jakiegoś źródła, przechodzi do działania przez własny obraz, Słowo Boga. On [Eunomiusz] nazwał Jedyne Syna sługą, przypisując mu to wspaniałe [określenie], ponieważ jest on dobrze przystosowany do wykonywania otrzymanych poleceń. Jeśli posiada chwałę nie dlatego, że jest doskonałym Bogiem, ale dlatego, że jest sumiennym sługą, to w czym będzie różnił się od duchów przeznaczonych do usług¹⁴⁹, które nienagannie wypełniają dzieło służby? Dlatego połączył [określenia] „stworzony” i „zrodzony”, aby na tej podstawie mógł pokazać, że nie ma żadnej różnicy między [nazwami] „Syn” i „stworzenie”.

22. Rada, którą przedstawia, zasługuje na wysłuchanie:

EUNOMIUSZ: Nie należy – mówi – zwracać uwagi na określenie Ojca i Syna, które „ma nam przywodzić na myśl” jego „ludzkie i cielesne

¹⁴⁸ Ps 148, 51.

¹⁴⁹ Hbr 1, 14.

narodziny i mając przed oczyma ludzkie narodziny, przypisywać Bogu określenia i namiętności związane z prokreacją¹⁵⁰.

BAZYLI: Rada ta sprowadza się do tego, że nie wolno myśleć o jakimkolwiek podobieństwie między Synem i Ojcem pod względem substancji. Do tego dąży przez negację „uczestnictwa” (*μετουσία*)¹⁵¹, tak jakby substancja Ojca nie miała nic wspólnego z zaistnieniem Jedynego Syna. W ten nadęty sposób rozróżnia nazwy, których mnogość pominęliśmy. Nie jest tak, że gdy brzmienia słów są takie same, to i znaczenia są takie same, to bowiem skutkowałoby zaprzeczeniem, że Bóg jest Ojcem Syna z powodu tych, którzy są zwani „ojcami” na ziemi.

Ja zaś, chociaż jest wiele rzeczy, które odróżniają chrześcijaństwo od greckiego błędu i żydowskiej ignorancji, myślę, że nie ma w Ewangelii naszego zbawienia nauczania ważniejszego niż wiara w Ojca i Syna. Z tym, że Bóg jest Stworzycielem i Twórcą, zgadzają się nawet schizmatycy, jakikolwiek byłby ich błąd. Jeśli jednak ktoś głosi, że „Ojciec” jest określeniem błędnym, a „Syn” jedynie pustym stwierdzeniem, i uważa, że nie ma różnicy, czy wyznaje się „Ojca”, czy „Stwórcę” i czy ktoś mówi „Syn”, czy „stworzenie”, to gdzie go umieścimy? Do jakiej grupy powinniśmy go zaliczyć? Do Greków czy Żydów? Nie będzie mógł się zaliczyć do chrześcijan ten, kto zaprzecza mocy pobożności i wyjątkowemu charakterowi naszego uwielbienia. Nie uwierzyliśmy bowiem w Stwórcę i stworzenie, ale przez łaskę chrztu zostaliśmy naznaczeni pieczęcią Ojca i Syna. Dlatego gdy [Eunomiusz] odważył się zaprzeczyć tym określeniom, jednocześnie odłączył się od całej mocy Ewangelii, głosząc Ojca, który nie zrodził, i Syna, który nie był zrodzony.

¹⁵⁰ Eunomiusz, *Apologia* 16.1–4, tł. S. Kalinkowski, 87.

¹⁵¹ Zarówno termin *μετουσία*, jak i pokrewny *μέθεξις*, były szeroko używane przez filozofów. Pierwszy, oznaczający udział w czymś lub wspólność, u Plotyna odnosi się do uczestniczenia w całości jako część. Drugi, odnoszący się ogólnie do uczestniczenia, przez Platona stosowany jest do udziału rzeczy w ideach, a u Arystotelesa wskazuje, w jaki sposób rodzaj uczestniczy w gatunku.

„Ale głoszę – mówi – te rzeczy, aby uniknąć pojęcia namiętności, które wprowadza pojęcie »Ojciec«¹⁵². Ten, kto wie, jak prowadzić życie pobożne, powinien odrzucić niedopuszczalne znaczenie zawarte w tych słowach, jeśli w ogóle takie istnieje, bez odrzucania całego terminu i bez jednoczesnego pozbywania się pod pretekstem niegodności nawet tego, co jest w nim użyteczne. Wie on, że w przypadku nauczania o Bogu powinien oczyścić słowa z niskich i cielesnych koncepcji i myśleć o zrodzeniu, które jest odpowiednie dla świętości i beznamiętności Boga. Sposób, w jaki Bóg zrodził, musimy odłożyć na bok jako niewypowiedziany i niezrozumiały, z określenia „zrodzenie” dając się poprowadzić do podobieństwa według substancji. Rzeczywiście, oczywiste jest dla każdego, kto bada te imiona, że w swoim właściwym i podstawowym znaczeniu naturalnie nie tworzą one pojęcia cielesnych namiętności, mam na myśli „Ojca” i „Syna”, ale gdy są wypowiedziane same, wskazują tylko na ich wzajemne relacje. Ojciec jest tym, który zapewnia innemu początek istnienia w naturze podobnej do jego własnej, podczas gdy Syn jest tym, który od innego przez zrodzenie otrzymuje początek istnienia.

23. Tak więc, gdy słyszymy, że człowiek jest ojcem, wówczas zakładamy pojęcie namiętności, jednak kiedy słyszymy, że Bóg jest Ojcem, kierujemy myśli do beznamiętnej przyczyny. On zaś przyzwyczaił się do używania tego określenia w odniesieniu do natury, która podlega namiętnościom, i odrzuca jako niemożliwe to, co przekracza jego zdolność rozumowania. Ze względu na namiętność przemijalnych istot nie należy odrzucać wiary w wolność Boga od namiętności (*ἀπάθεια*) ani porównywać zmiennej natury podlegającej niezliczonym przemianom do niewzruszonej i nieziennej substancji. Ani nie należy sądzić, że skoro śmiertelne zwierzęta rodzą się z namiętności, to także Bóg musi. Przeciwnie, raczej dzięki temu powinniśmy zostać doprowadzeni do prawdy, że skoro tak [się dzieje] z dotkniętymi zepsuciem, to w przypadku nieskażonego [jest] odwrotnie.

¹⁵² Tych słów nie ma wprost u Eunomiusza, ale podobne założenia odnajdziemy na początku rozdziałów 16 i 17.

Ponadto nie należy twierdzić, że te nazwy, które przede wszystkim i najpierw zostały ustanowione dla ludzi, przypisujemy Bogu w sposób niewłaściwy. Nasz Pan Jezus Chrystus prowadzi nas z powrotem do zasady wszystkiego i prawdziwej przyczyny bytów. *Wy zaś – mówi – na ziemi nie nazywajcie nikogo waszym ojcem; jeden jest Ojciec wasz niebieski*¹⁵³. Jak więc może on sądzić, że powinniśmy odrzucić te określenia, ponieważ [według niego] przede wszystkim wskazują na namiętności ciała, skoro Pan przenosi je z ludzi na Boga jako odpowiadające jego beznamiętności? Nawet jeśli jest on również nazywany Ojcem stworzeń, to nie kłóci się to z naszym nauczaniem. Ten, który *zrodził krople rosy*¹⁵⁴ według pouczenia Hioba, nie zrodził podobnie kropel i Syna. Jeśli odważą się to mówić, na równi nazywając substancję rosy „synem”, uwolnimy się od obowiązku dostarczenia jakiegokolwiek argumentu przeciwko nim, ponieważ doprowadzą swoje bluźnierstwa do najbardziej oczywistego bezwstydu.

Kiedy Bóg jest nazywany Ojcem nas wszystkich, nie jest on w ten sam sposób naszym Ojcem i Ojcem Jedyne Syna. Jeśli to, że Pan jest nazywany *pierwszym zrodzonym z całego stworzenia*¹⁵⁵ i *pierwszym zrodzonym między wielu braćmi*¹⁵⁶, służy im jako [powód] do bezbożności, to powinni nauczyć się z Ewangelii, że Pan nazwał swoją matką i braćmi tych, którzy stają się jego bliskimi przez dzieła cnoty. *Któż jest moją matką – mówi – i którzy są moimi braćmi*¹⁵⁷, jeśli nie ci, którzy pełnią *wolę Ojca mojego, który jest w niebie*¹⁵⁷? Dlatego Bóg nazywa się naszym Ojcem nie w niewłaściwym sensie ani metaforycznie, ale we właściwym, pierwotnym i prawdziwym znaczeniu. On bowiem prowadzi nas z nieistnienia poprzez cielesnych rodziców aż do zjednoczenia z sobą przez swoją troskę o nas. Skoro uznał nas za godnych, abyśmy przez łaskę stali się synami Boga, który został naprawdę nazwany naszym Ojcem, to jaki argument uniemożliwia nazwanie Ojcem tego, który jest Jego Synem z natury i pochodzi z jego substancji?

¹⁵³ Mt 23, 9.

¹⁵⁴ Hi 38, 28.

¹⁵⁵ Kol 1, 15.

¹⁵⁶ Rz 8, 29.

¹⁵⁷ Mt 12, 48–50.

Nie należy – mówi – na podstawie określenia „Ojciec” i „Syn” „myśleć, że zrodzenie” Pana „jest ludzkie”. Także ja tak twierdzę. Ale co powstrzymuje pobożnych od wiary [w zrodzenie] boskie i wolne od namiętności? Myślę, że używa tych słów nie po to, aby pokazać, że Bóg zrodził go bez namiętności, ale aby pokazać, że Bóg wcale go nie zrodził. Dlatego, przyjacielu, ogłosiłeś we wcześniejszych słowach, że bycie zrodzonym jest substancją Jedynego Syna? Jeśli bowiem nie został zrodzony, na jakiej podstawie w twoim nauczaniu przysługuje mu określenie „zrodzony”? Przy pomocy przeciwieństwa pojęć „zrodzony” i „niezrodzony” starał się pokazać, że substancja jest czymś zrodzonym. Teraz zaś, gdy widzi, jak przez to pojęcie ujawnia się pokrewieństwo substancji, pozbawia zrodzenia zrodzonego. Co więcej, jeśli odrzuca ten termin, ponieważ wskazuje na namiętność, to co mu przeszkadza, aby z tych samych powodów odrzucić to, że [Bóg] jest Stwórcą? Wszystkim cielesnym działaniom towarzyszy pewnego rodzaju zmęczenie, większe lub mniejsze, proporcjonalnie do mocy twórcy i wielkości różnych działań. Mówienie, że boska i błogosławiona natura jest ograniczana przez znużenie, jest nie mniej bezbożne niż poddawanie jej haniebnym namiętnościom. Jeśli więc stwarza ona w sposób wolny od namiętności, to przyznajcie, że także zrodzenie jest ich pozbawione.

24. O tym, że Bóg jest stosownie i odpowiednio nazywany Ojcem i że nie jest to określenie namiętności, ale pokrewieństwa przez łaskę w przypadku ludzi lub z natury w przypadku Jedynego Syna, powiedziano już wystarczająco. Przyznajemy, że także ten termin, podobnie jak niezliczone inne, jest przenośnią i został wypowiedziany metaforycznie. Gdy słyszymy, że Bóg gniewa się¹⁵⁸, zasypia¹⁵⁹ i leci¹⁶⁰ i inne podobne wyrażenia, które mają nieodpowiednie znaczenie, jeśli są przyjmowane w swym dosłownym sensie, to nie odrzucamy słów Ducha ani nie słuchamy tego, co powiedziano w sposób cielesny. Dlaczego nie mielibyśmy

¹⁵⁸ Lb 22, 22; Ps 18 (17), 8.

¹⁵⁹ Ps 44 (43), 24; 78 (77), 65.

¹⁶⁰ Ps 18 (17), 11.

zbadać również dla tego słowa, tak często stosowanego przez Ducha, znaczeń godnych Boga? Czy możemy wykluczyć z Pisma tylko ten termin, potępiając go z powodu ludzkiego użycia?

Zbadajmy to w ten sposób. Określenie „zrodzony” zgodnie z tym użyciem oznacza dwie rzeczy: namiętność rodzącego i pokrewieństwo ze zrodzonym. Kiedy więc Ojciec mówi do Jedyne Syna: *Z łona przed jutrzeńką cię zrodziłem*¹⁶¹ i *Ty jesteś moim synem, ja cię dziś zrodziłem*¹⁶², czy możemy powiedzieć, które z tych dwóch [znaczeń] przekazuje to słowo? Namiętność rodzącego czy pokrewieństwo natury? Ja mówię, że to drugie, i nie mogę sobie wyobrazić, że się temu przeciwstawiam, o ile nie zostali doprowadzeni się do jawnego otępienia. A zatem jeśli to słowo jest odpowiednie dla Boga, to dlaczego traktujesz je z pogardą jako obce? Ponieważ zostało przeniesione z ludzkich [realiów], wybierz znaczenie, które jest odpowiednie, i unikaj pośledniego. W przypadku wieloznacznego terminu z pewnością można pokierować słowem do jego prawidłowego rozumienia i przekroczyć jego niższe i niegodne znaczenia. Nie mów mi: „Czym jest zrodzenie? Jakiego rodzaju? I jak mogło do niego dojść?”. Nawet jeśli sposób [zrodzenia] jest niewypowiedziany i całkowicie niepojęty, to nie odrzucimy pewnego fundamentu naszej wiary w Ojca i Syna. Jeśli postanowilibyśmy mierzyć wszystko pojmowaniem i zakładać, że to, co niepojęte dla naszych myśli, w ogóle nie istnieje, zniknie wiara, zniknie także nadzieja jako nagroda. Jak moglibyśmy nadal być godni błogosławieństw przeznaczonych dla wiary w rzeczy niewidzialne¹⁶³, jeśli dajemy się przekonać tylko temu, co jest jasne dla naszego rozumowania? *Dlaczego narody znikczemniały, a ich bezrozumne serce pociemniało*¹⁶⁴? Czy nie dlatego, że podążały tylko za tym, co było widoczne dla ich rozumowania, i odmówiły przyjęcia nauczania Ducha? Kogo Izajasz opłakuje jako zagubionych? *Biada tym, którzy uważają się za mądrych i są sprytni we własnym mniemaniu*¹⁶⁵. Czy nie takich właśnie?

¹⁶¹ Ps 110 (109), 3.

¹⁶² Ps 2, 7.

¹⁶³ J 20, 29.

¹⁶⁴ Rz I, 21.

¹⁶⁵ Iz 5, 21.

Opuszczę wiele fragmentów, w których [Eunomiusz] otwarcie mówi o Synu, że nie został zrodzony, i te, w których używa sztuczek, aby stwierdzić, że Jedyny Syn jest stworzeniem i czymś stworzonym, a zwróć się do najważniejszego przejawu jego bezbożności, wspominając tylko te, które zostały [tu] pominięte. Pragnąc ukryć przy pomocy słów bluźnierstwo, które przygotował uprzednio w traktacie, i złagodzić bezwstydną swoją przekazu, powiedział, iż nie sądzi, że Jedyny Syn ma coś wspólnego ze stworzeniem¹⁶⁶. Jednak zapomniał o swoim własnym nauczaniu, które wyraził wcześniej otwartymi i nieskrywanymi słowami. Z ich powodu raz jeszcze wpada w bezwstydną i zupełnie wyraźną sprzeczność. Píše w ten sposób:

EUNOMIUSZ: Nikt nie oburzy się „słyszac, że Syn jest stworzeniem, jakby identyczność wyrazów powodowała identyczność substancji”¹⁶⁷.

BAZYLI: Zatem, najmądrzejszy z ludzi, jeśli z różnicy substancji z konieczności wynika różnica nazw (z pewnością pamiętacie, że przedstawił te argumenty w swoich wcześniejszych słowach)¹⁶⁸, to jak teraz ze wspólnoty nazw nie wynika wspólnota substancji? Bo jasne jest, że nie wypowiedział tego zdania raz lub incydentalnie. Krótco potem, jakby żałując tego, co właśnie powiedział, że wspólnota nazw nie powoduje wspólnoty substancji, dodaje coś odwrotnego, gdy zwraca się do swoich przeciwników:

EUNOMIUSZ: „Jeśli rzeczywiście ci ludzie mieliby jakąkolwiek troskę o prawdę, powinni wyznac, że jeśli nazwy są różne, to różne są również substancje”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Eunomiusz, *Apologia* 15.7-11.

¹⁶⁷ Eunomiusz, *Apologia* 17. 8-10, tł. S. Kalinkowski, 88.

¹⁶⁸ Eunomiusz, *Apologia* 12.3-4.

¹⁶⁹ Eunomiusz, *Apologia* 18.16-18, tł. S. Kalinkowski, 89.

BAZYLI: Jak ktokolwiek mógłby używać argumentów bardziej bez trosko? W krótkim czasie przechodzi między przeciwnymi stanowiskami; raz mówi, że różnica nazw koniecznie wskazuje na różnicę substancji, a innym razem, że wspólnota [nazw] powoduje wspólnotę substancji. Myślę jednak, że zachowujemy się podobnie do tych, którzy oskarżają mordercę o zniewagę, uderzenie lub jakieś mniejsze wykroczenie.

25. Przejdźmy więc do najważniejszego z jego wykroczeń. Zauważył on, że istnieje wspólne pojęcie, które jest podobne wśród wszystkich chrześcijan (przynajmniej wśród tych, którzy są naprawdę godni tego określenia), że Syn jest zrodzonym światłem, które promieniuje z niezrodzonego światła i że jest życiem samym w sobie (αὐτοζωήν) i dobrem samym w sobie (αὐτοάγαθον), pochodzącym z życiodajnego źródła i ojcowskiej dobroci. Potem zauważył, że jeśli nie wprowadziłby zamieszania w tych naszych pojęciach, to nic więcej nie wyniknęłoby z jego sofizmatów. Albowiem ten, kto wyznaje, że Ojciec jest światłem i Syn jest światłem, a pojęcie światła jest jedno i to samo, zostanie spontanicznie poprowadzony do wyznania pokrewieństwa substancji. Według samej definicji światła między światłem i światłem nie ma różnicy w wymowie ani w pojęciu. Tak więc, aby nas tego pozbawić, oplata wyznanie wiary siecią swoich podstępnych knowań. Naucza, że światła te są całkowicie nieporównywalne i nie mają ze sobą nic wspólnego, mówiąc, że różnica między niezrodzonym i zrodzonym jest taka sama jak między światłem i światłem. Jeśli będziemy się uchylać od tego stwierdzenia, to wyznamy, że Bóg jest złożony.

Posłuchajmy jednak jego własnych słów:

EUNOMIUSZ: „Powiemy zatem, że istnieje światło niezrodzone i światło zrodzone. Czy zatem światło zrodzone oznacza coś innego niż światło zwane niezrodzonym, czy obydwa oznaczają to samo? Jeśli bowiem są dwiema różnymi rzeczami, to jasne jest, że coś, co składa się z dwóch różnych rzeczy, jest bytem złożonym, to zaś, co złożone, nie jest niezrodzone. Jeśli zaś są tym samym, to w jakim stopniu różni się

niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu musi się różnić światło od światła, życie od życia i moc od mocy¹⁷⁰.

BAZYLI: Zobaczcie i zrozumcie straszliwe bluźnierstwo! „W jakim stopniu różni się – mówi – niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu musi się różnić światło od światła, życie od życia i moc od mocy”. Zadajmy mu więc pytanie: jak dalece są oddzieleni zrodzony i niezrodzony? Czy tylko odrobinę, ale na tyle mało, że czasami będą mogli zejść się ze sobą? Czy jest to całkowicie niewykonalne, a nawet bardziej niemożliwe niż to, że ten sam w tym samym momencie jest żywy i martwy, równocześnie zdrowy i chory, jednocześnie obudzony i pogrążony we śnie? Tego rodzaju określenia wyrażają przeciwieństwa w tak wielkiej opozycji, że gdy jedno jest obecne, to drugie jest z konieczności nieobecne, są bowiem z natury całkowicie niezdolne do współistnienia i zgody.

26. Różnica między tym, co zrodzone, a tym, co niezrodzone, jest tego rodzaju, że nazywając Ojca „światłem” i Syna „światłem”, mówi również, że jedno światło różni się od innego światła, tak jak zrodzony różni się od niezrodzonego. Jednak nawet jeśli przy pomocy słów pozoruje pojednanie, nazywając Syna światłem, jasne jest, że swoimi wypowiedziami doprowadza pojęcie do czegoś zupełnie odwrotnego. Zobaczcie, co jest przeciwieństwem niezrodzonego? Inny niezrodzony czy zrodzony? Oczywiście, że zrodzony. A co jest przeciwieństwem światła? Inne światło czy ciemność? Z pewnością ciemność. Jeśli więc „w jakim stopniu różni się niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu musi się różnić światło od światła”, to czy [jest] ktoś na świecie, kto nie dostrzega jego bezbożności? Do określenia światła wprowadza jego przeciwieństwo i tym samym sugeruje, że substancja Jedynego Syna jest przeciwieństwem natury światła. Niech pokaże nam światło, które jest przeciwieństwem światła, i to w takim stopniu przeciwstawnym, jak to jest pomiędzy zrodzonym i niezrodzonym.

¹⁷⁰ Eunomiusz, *Apologia* 19.11-18, tł. S. Kalinkowski, 88-89.

Jeśli [to światło] nie istnieje, a on sam nie może go sobie wyobrazić, nie może pozostać nieznaną sztuką, przy pomocy której spokojnie buduje swoje bluźnierstwo. Ponieważ uważa, że zrodzony jest przez sprzeczności przeciwieństwem niezrodzonego, stosuje to samo przeciwieństwo między światłem i światłem, aby pokazać na wszystkie możliwe sposoby, że substancja Ojca jest sprzeczna z substancją Jedyne Syna i jej wroga. Taki jest powód nowego ustanowienia tych twierdzeń: „W jakim stopniu różni się niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu musi się różnić światło od światła”. Z jednej strony uważa on, że istnieje pewne przeciwieństwo niezrodzonego i zrodzonego według konwencjonalnego znaczenia słów (κατὰ τὴν θέσιν τῶν ῥημάτων), ale nie zgodnie z naturą rzeczy (κατὰ τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων)¹⁷¹, jednak nie można wyobrazić sobie przeciwieństwa światła i światła ani w wymowie, ani w pojęciu.

Wydaje się więc, że wprowadził samego siebie w błąd przez swoje zwodnicze sofizmaty. Uważa bowiem, że rzeczy, które następują po przeciwieństwach, są w takiej opozycji względem siebie, że to, co je pociąga, jest przeciwstawne; gdy jedno przeciwieństwo jest połączone z jakimś terminem, jego przeciwieństwo zawsze towarzyszy drugiemu terminowi, ilekroć występuje przeciwieństwo jednego z dwóch przeciwieństw, w każdym przypadku przeciwieństwo będzie następowało w drugi członie pary¹⁷². Na przykład jeśli światło towarzyszy widzeniu, to ciemność musi towarzyszyć ślepotcie. Jeśli postrzeganie przez zmysły towarzyszy życiu, to postrzeganie pozazmysłowe towarzyszy śmierci. Ale każdy, kto pojmuje choć trochę, rozumie, że takie obserwacje są bezwartościowe i bezużyteczne. Dlatego, że życie towarzyszy byciu przebudzonym, bycie

¹⁷¹ Bazyli odwołuje się do dwóch głównych koncepcji źródła znaków, a w konsekwencji także języka, z których jedna zakłada ich umowny, czyli konwencjonalny, charakter (κατὰ τὴν θέσιν), a druga wskazuje na znaki naturalne (κατὰ τὴν φύσιν).

¹⁷² Wydawca francuski (Bazyli, *Contre Eunome*, 110) zobrazował w następujący sposób wskazane przez Bazylego zasady, które wykorzystuje Eunomiusz: 1. Jeśli A jest zależne od C, a B zależne od D, to jeśli A jest przeciwieństwem B, to C będzie przeciwieństwem D; 2. Jeśli A (światło) jest przeciwieństwem B (ciemność), to C (widzenie) jest zależne od A, a D (ślepoty), które jest przeciwieństwem A, staje się z konieczności zależne od B.

martwym nie zawsze towarzyszy zaśnięciu. Nie jest też zrodzony przeciwieństwem niezrodzonego. Jeśli bowiem są to pojęcia sprzeczne, to będą także niszczące dla siebie nawzajem. W ten sposób stanąłby na czele bluźnierców! Przeciwnie, nie są one [„zrodzony” i „niezrodzony”] wrogie z natury ani też terminy z nich wynikające z konieczności nie będą stały w sprzeczności, jaką wykazał między terminami, od których zależą.

27. Wycofaj więc swoje słowa albo przestań zaprzeczać swojej bezbożności. Oto, co głosi twoje bluźnierstwo: „W jakim stopniu różni się niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu musi się różnić światło od światła”. Tak więc, jak zrodzony nigdy nie będzie uczestniczył w niezrodzoności, tak samo nigdy nie przyznasz mu udziału w świetle. Według ciebie substancja Jedyne Syna będzie równie odległa zarówno od bycia niezrodzoną, jak od bycia rozumianą i nazwaną światłem. Chociaż Jan woła do ciebie przeszywającym głosem Ducha, mówiąc: *On był prawdziwym światłem*¹⁷³, nie masz uszu do słuchania ani serca, aby zrozumieć¹⁷⁴! Zamiast tego przy pomocy swoich sofizmatów odpychasz substancję Jedyne Syna jako przeciwną naturze i niezdolną do współtrwania ze światłem. Nie powiesz w przekonujący sposób, że nie pozbawiłeś Jedyne Syna określenia „światło”. Pobożność nie jest wytwarzaniem pustych dźwięków w powietrzu, ale dotyczy siły tego, co ma znaczenie.

Nie poprzestał on na tych twierdzeniach, ale także sprawia, że zarówno życie, jak i moc mają tę samą proporcję rozdzielania, kiedy mówi: „W jakim stopniu różni się niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu musi się różnić światło od światła, życie od życia i moc od mocy”. Dlatego według ciebie Jedyne Syn nie jest ani życiem, ani siłą? Czyżbyś poprawiał samego Pana, gdy ten mówi: *Ja jestem Życiem*¹⁷⁵? Poprawiał Pawła, który mówi: *Chrystus, moc Boga*¹⁷⁶? Powyższa prezentacja

¹⁷³ J 1, 9.

¹⁷⁴ Mt 11, 15; 13, 15.

¹⁷⁵ J 14, 6.

¹⁷⁶ 1 Kor 1, 24.

również pasuje do niniejszej sprawy. Nikt bowiem nie twierdziłby, że życie jest przeciwieństwem życia i że moc jest przeciwna mocy. To śmierć i bezsilność stanowią najpełniejsze ich przeciwieństwo. Właśnie w ten sposób, ukrywając swoją przebiegłość w zręczności słów, skrycie i w całkowitej tajemnicy przygotowuje swoją straszną bezbożność. Przy pomocy słownych sztuczek sprawia, że natura Jedyne Syna staje się przeciwna Ojcu, zachowując jedynie stosowną godność nazw.

A więc jakie jest nasze [stanowisko]? Kiedy wyznajemy, że Ojciec jest niezrodzony, a Syn zrodzony, jak unikniemy przeciwstawienia ich w samej istocie? Co powiedzieć? Że jest on dobrym Synem dobrego Ojca, wiecznym światłem, które zaświeciło z niezrodzonego światła, źródłem życiodajnym, które pochodzi z prawdziwego życia, i mocą Boga, która objawiła się z samej mocy. Ciemność, śmierć i słabość łączą się z władcą tego świata¹⁷⁷, z rządcami ciemności¹⁷⁸ i duchami zła¹⁷⁹, i każdą mocą, która jest wrogiem boskiej natury. Żadna z nich jednak pod względem własnej substancji nie jest przeciwieństwem dobra¹⁸⁰ (to bowiem stałoby się zarzutem wobec Twórcy), ale z własnej woli, pozbawiając sama siebie dobra, popadła w zło. Mimo wszystko język wrogi Bogu¹⁸¹ usiłuje sprowadzić naturę Jedyne Syna do tego właśnie porządku. Z pewnością nie można powiedzieć, że stwierdzając, iż substancja Ojca jest światłem górującym chwałą i blaskiem, zakłada, że substancja Jedyne Syna jest również światłem, ale ciemniejszym, jak gdyby przysłoniętym. Twierdzenia takie nie należą do pobożnego sposobu myślenia, ponieważ zaćmienie pozbawia obraz jego podobieństwa. Należałoby go oskarżyć o wyrażanie takich opinii, ponieważ poprawianie go nie wymagałoby od nas wiele wysiłku.

¹⁷⁷ J 12, 31.

¹⁷⁸ Ef 6, 12.

¹⁷⁹ Ef 6, 12.

¹⁸⁰ Chrześcijaństwo odrzuca dualizm dobra i zła. Zło bowiem nie posiada własnego istnienia. Jest wyłącznie konsekwencją wyborów o charakterze moralnym.

¹⁸¹ Bazyli w ten sposób określa Eunomiusza.

28. Nawet teraz różnica między niezrodzonym i zrodzonym nie jest jak między „mniej” i „bardziej”, jak między światłem większym i mniejszym, lecz istnieje między nimi przepaść (διάστασις) tak wielka, jak między [rzeczami] całkowicie niezdolnymi do współistnienia (ἀσυνυπάρκτων) ze sobą. Nie jest możliwe, aby ten, który współistnieje z drugim, przekształcił się w stan przeciwny, zmieniając się tak, że albo niezrodzony stanie się zrodzony, albo na odwrót, zrodzony przekształci się w niezrodzonego. Ten, który raz oświadczył: „W jakim stopniu różni się niezrodzony od zrodzonego, w takim samym też stopniu koniecznie musi się różnić światło od światła”, nie może nawet zachować tego argumentu jako drogi ucieczki. Światło czyste jest tego samego rodzaju, co światło wyblakłe i przyćmione, a różni się tylko intensywnością. Z drugiej strony niezrodzony nie jest wzrostem intensywności zrodzonego, a zrodzony nie jest osłabieniem niezrodzonego; przeciwnie, stoją oni do siebie w zupełnej opozycji. Te i jeszcze większe, absurdalne konsekwencje [mają poglądy] tych, którzy zakładają, że zrodzony i niezrodzony są substancją. Przeciwnie zostanie zrodzone z przeciwnego, a zamiast naturalnego pokrewieństwa pewne nieuniknione różnice ujawnią się w samych ich substancjach. Twierdzenie, że substancja jest przeciwieństwem którejkolwiek z wszystkich rzeczy, jest bardziej jednak wyrazem niewiedzy niż bezbożności, ponieważ przeciwieństwo nie może istnieć w substancji, co zostało uznane już dawno, także przez mędrców z zewnątrz¹⁸². Skoro jednak nie mogli oni znaleźć poparcia dla swego bluźnierstwa, nie zwracali uwagi na swoje argumenty, jakby nie miały żadnej wartości – niemożliwe bowiem jest, aby w substancji istniały sprzeczności.

¹⁸² Bazyl odwołuje się tu zapewne do Arystotelesa, *Kategorie* 3b–4a, w: *Dzieła wszystkie*, t. I, tł. K. Leśniak, 38–39: „Inną cechą charakterystyczną substancji jest to, że nie mają swojego przeciwieństwa. Bo cóż by mogło być przeciwieństwem pierwszej substancji, np. tego człowieka, tego zwierzęcia? Nie ma tu żadnego przeciwieństwa. Ale nie ma też swojego przeciwieństwa ani człowiek w ogóle, ani zwierzę w ogóle. Cecha ta jest właściwa nie tylko substancji, lecz przysługuje również innym rzeczom, na przykład ilości”.

Jeśli ktoś chce zaakceptować to, co jest prawdziwe, a mianowicie że „zrodzony” i „niezrodzony” są zgodnymi z poznaniem cechami odróżniającymi, które można odnaleźć w substancji, co prowadzi do jasnego i pozbawionego wątpliwości pojęcia Ojca i Syna, uniknie niebezpieczeństwa bezbożności i zachowa spójność w swoim rozumowaniu. Bowiem cechy (ιδιότητες) jako charakterystyczne (χαρακτῆρες) i kształty (μορφαί) uwzględniane w substancji rozróżniają to, co wspólne, za pomocą tego, co charakterystyczne, ale nie podważają równości natury substancji¹⁸³. Wspólna jest boskość, podczas gdy ojcostwo i synostwo są własnościami (ιδιώματα): dzięki połączenia obu, to jest wspólne i własnego, powstaje w nas zrozumienie prawdy. Dlatego usłyszawszy „niezrodzone światło”, myślimy o Ojcu, podczas gdy słysząc „zrodzone światło”, otrzymujemy wyobrażenie Syna. O ile [bierzemy pod uwagę określenia] „światło” i „światło”, to nie ma między nimi żadnej sprzeczności, jednak „zrodzone” i „niezrodzone” jest uznawane za przeciwieństwo.

To właśnie jest naturą własności, że wskazuje na odrębność w tożsamości substancji. A co do własności, choć często różnią się one od siebie do tego stopnia, że stają się przeciwieństwami, to na pewno nie rozdzielają jedności substancji, tak jak [to się dzieje] z latającymi i stąpającymi po ziemi, wodnymi i lądowymi, a także rozumnymi i nierozumnymi. Ponieważ istnieje jedna substancja, która leży u podstaw ich wszystkich, to te własności nie sprawiają, że substancja jest obca samej sobie, ani nie powodują jakiegoś rodzaju buntu między nimi, ale wprowadzają działanie swoich cech charakterystycznych jak światło w naszej duszy i prowadzą do wiedzy możliwej do osiągnięcia przez nasze myśli¹⁸⁴. Jednak on przeniósł przeciwieństwo własności na substancję i z tego [założenia], jako punktu wyjścia, wywodzi swoją bezbożność, straszy nas jak dzieci sofizmatami, że jeśli światło rzeczywiście byłoby czymś innym niż niezrodzony, to z konieczności ukażemy, że Bóg jest złożony.

¹⁸³ Biskup Cezarei używa tutaj terminu τὸ ὁμοφυῆς τῆς οὐσίας, który można uznać za równoważny określeniu „współistotny”/„współsubstancjalny”.

¹⁸⁴ Jest to jedna z podstawowych tez Bazylego zawartych w tym traktacie: substancja Boga jest niepoznawalna, a wiedzę o nim zyskujemy dzięki jego działaniom.

29. Co twierdzę? Mówię, że jeśli światło nie byłoby czymś innym niż niezrodzony, to nie można by przypisywać go Synowi, tak jak nie można samej niezrodzoności. Na tej podstawie należy nauczyć się różnicy w znaczeniach słów. Mówi się, że *Bóg zamieszkuje światłość*¹⁸⁵ i *okrywa się światłem*¹⁸⁶, ale nigdzie Słowo nie mówi, że zamieszkuje swoją własną niezrodzoność lub że niezrodzoność otacza je z zewnątrz, ponieważ byłoby to niedorzeczne, ale raczej zrodzenie i niezrodzoność są cechami charakterystycznymi. Jeśli nie byłoby nic, co by określało substancję przy pomocy cech wyróżniających, to nie byłoby sposobu, aby nasze rozumienie mogło ją przeniknąć. Ponieważ boskość jest jedna, niemożliwe jest odkrycie pojęcia Ojca lub Syna, które ją rozróżnia, chyba że nasze myślenie zostanie zróżnicowane przez dodanie określonych własności. Na zarzut, że Bóg okaże się złożony, o ile światło nie będzie rozumiane jako tożsame z niezrodzonością, możemy odpowiedzieć następująco: gdyby uznać niezrodzoność za część substancji, to byłoby miejsce dla jego rozumowania, że to, co złożone, jest złożone z różnych elementów. Jeśli z jednej strony przyjmujemy, że światło lub życie czy dobro są substancją Boga, twierdząc, że Bóg jest cały życiem, cały światłem i cały dobrem, jednocześnie przyjmując, że życiu towarzyszy niezrodzoność, to w jaki sposób ten, którego substancja jest prosta, nie będzie niezłożony? Wskazanie sposobów [istnienia] jego cech charakterystycznych nie zakłóci nauki o jego prostocie, w przeciwnym razie wszystko, co mówi się o Bogu, będzie nam głosiło, że Bóg [jest] złożony. Zdaje się więc, że jeśli chcemy zachować pojęcie prostoty i niepodzielności, to albo nie będziemy nic mówić o Bogu, z wyjątkiem tego, że jest niezrodzony, i odmówimy nazywania go niewidzialnym, niepodlegającym skażeniu, niezmiennym, Stwórcą, Sędzią i wszystkimi imionami, albo użyjemy [tych określeń], aby go wychwalać; lecz w tym przypadku pokażemy nie tylko, że jest złożony, ale także, że jest złożony z niepodobnych części, ponieważ każda z tych nazw oznacza jedną jedną rzecz, a inna inną.

¹⁸⁵ I Tm 6, 16.

¹⁸⁶ Ps 104 (103), 2.

Czy może powinniśmy uznać je za zewnętrzne wobec substancji? Bez względu na to, jak przypisaliby oni pojęcia do każdej z nazw, powinni także określenie „niezrodzony” traktować w ten sam sposób.

30. W tej kwestii argumentacja Eunomiusza jest pełna pustych bzdur. Za jednym zamachem odpiera on [nauczanie] wszystkich tych, którzy kiedykolwiek poświęcili się poznaniu Boga, tak jakby zapoczątkował nową i wyjątkową drogę¹⁸⁷ prowadzącą do Boga, której nie odkrył żaden z jego poprzedników. Na koniec zaś wprowadza bluźnierstwo przeciwko Synowi, tak jakby został pouczony przez samą substancję Boga:

EUNOMIUSZ: „[Substancja], która nie uznaje nad sobą żadnej władzy, która nie przyjmuje żadnego narodzenia oraz zakłada dla tych zagadnień stosowne pojmowanie zgodne z właściwym sensem, na mocy prawa naturalnego każe jak najdalej odrzucić porównanie z czymkolwiek innym”¹⁸⁸.

BAZYLI: Czy nie wskazuje on jednoznacznie, że został uznany za godnego otrzymania objawienia rzeczy niewyrażalnych, ponieważ pełen dobrej woli wzniósł swoją myśl do Boga? Z tego powodu odsunął Jedynego Syna tak daleko, jak to tylko możliwe, od wspólnoty z Ojcem, nie uznając go nawet za godnego porównania [z nim]. Jednak mówi także, że prawem natury substancja Jedynego Syna jest oddzielona od substancji Ojca. Co takiego chce powiedzieć? Że Bóg wszechrzeczy, nawet gdyby zechciał, nie mógł przyznać Jedynemu Synowi pokrewieństwa substancji, ponieważ prawo natury wyklucza ten rodzaj połączenia z nim; nie jest on, jak się wydaje, panem samego siebie, ale podlega ograniczeniom konieczności. Takie właśnie [rzeczy], związane przez prawo natury, prowadzone są bez możliwości wyboru (*ἀπροαιρέτως*) do tego, co wydaje się dobre dla natury. Jak ogień ogrzewa z natury, a nie z wyboru (*ὄν προαιρέσει*), i z konieczności nie jest zdolny do przyjęcia chłodu, będąc zgodnym z prawem natury pozbawiony obcowania z nim, tak też on chce, aby

¹⁸⁷ Hbr 10, 20.

¹⁸⁸ Eunomiusz, *Apologia* 20.14-17, tł. S. Kalinkowski, 90-91.

Bóg i Ojciec mieli na podstawie prawa natury substancję obcą Synowi. Ale prawa natury nie powodują wzajemnego oddzielenia Syna i Ojca, ale konieczną i nierozzerwalną wspólnotę. Gdyby [Eunomiusz] powiedział, że Bóg wszechświata swoją wolą ustanowił, że ten nie ma z nim wspólnoty, to nawet wtedy zasada dobroci Boga nie pozwoliłaby mu być przekonującym, gdy mówi, że żadna wspólnota rzeczy należących do Ojca nie jest udzielana temu, który od niego pochodzi. Niemniej wypowiedź byłaby przynajmniej spójna. Jednak aby powiedzieć, że ten obcy charakter wynika z prawa natury, nie należy obserwować natury w istotach zmysłowych, ponieważ według niej każdy rodzi się nie z tego, co obce i sprzeczne z nim, ale z [istot] z nim spowinowaconych i spokrewnionych.

31. Także tutaj nie dostrzegł, że jego wypowiedzi są wzajemnie ze sobą sprzeczne. Jeszcze przez chwilę zirytowany na tych, którzy twierdzą, że Jedyne Syn jest podobny do Ojca pod względem substancji, napisał:

EUNOMIUSZ: „Przede wszystkim wydaje mi się, że ci, którzy ośmielają się porównywać substancję niepoddaną żadnej władzy, wyższą od wszelkiej przyczyny oraz stojącą ponad wszelkimi prawami, z tą, która jest zrodzona i podlega prawom nadanym przez Ojca, albo zupełnie nie biorą pod uwagę natury rzeczy, albo nie wydają w tych sprawach opinii zgodnie z czystym pojęciem”¹⁸⁹.

BAZYLI: A zatem dlaczego teraz substancja „niepoddana żadnej władzy” i „stojąca ponad wszelkimi prawami” okazuje się nieporównywalna, nie z własnej woli, ale dlatego, że tak z góry zostało ustalone przez prawo natury, i wyklucza, nie z wolnego wyboru, zrodzonego ze wspólnoty z sobą, tak że okazuje się niedostępna tylko dla Jedyne Syna? Tak wielka jest sprzeczność między jego wypowiedziami. A jak wielka jest bezbożność? Określa on substancję Ojca jako „niepoddaną żadnej władzy” i wolną – nawet jeśli nie jest „niepoddaną żadnej władzy”

¹⁸⁹ Eunomiusz, *Apologia* 20.1–5, tł. S. Kalinkowski, 90.

ta, która poddana jest prawu natury – oraz ogłasza coś przeciwnego, że substancja Jedyne Syna jest poddana, i na tej podstawie pozbawia jego naturę równej godności (τὸ ὁμότιμον). Są więc dwie rzeczywistości: stworzenie i boskość; podczas gdy stworzenie jest przypisane do kategorii służby i poddania, boskość rządzi i panuje. Czy nie jest jasne, że ten, kto pozbawia Jedyne Syna godności panowania i sprowadza go do poniżenia służby, tym samym pokazuje, że jest on na tym samym poziomie, co całe stworzenie? Rzeczywiście, nie ma nic szlachetnego w postawieniu go na czele współsług. Przeciwnie, jeśli ktoś nie uzna, że jest on królem i władcą i że gotów jest stać się posłuszny, nie ze względu na swoją niższą naturę, ale z powodu dobroci swojego wolnego wyboru, to będzie to rzecz niebezpieczna i straszna, przynosząca zgubę tym, którzy temu zaprzeczają.

Dodaje on:

EUNOMIUSZ: Ponieważ substancja Boga następuje po „prawach natury”, nie pozwala na „porównanie z czymkolwiek innym” i jednocześnie „pozwała nam oceniać swoje działanie wedle tego, co jest odpowiednie i właściwe dla jej własnej godności”¹⁹⁰.

Bazyli: Powiedział to, aby wykazać oddzielenie Jedyne Syna od Ojca, jednak potwierdza nasze nauczanie. Jeśli bowiem substancja Boga „pozwała oceniać swoje działanie wedle tego, co jest odpowiednie i właściwe dla jej własnej godności”, to niezrodzoność, jak uważa Eunomiusz, jest godnością. Jednak zgodnie z jego nauczaniem niezrodzoność jest również substancją, a Jedyny Syn jest albo działaniem Boga, albo obrazem działania. Wszystko to zgadza się z ich nauczaniem, dlatego nie mogą zaprzeczyć tym stwierdzeniom. W przeciwnym razie dołożyłbym wszelkich starań, aby wyrzekli się tego bluźnierstwa. Skoro jednak wygłosili te stwierdzenia, to użyjemy ich własnych słów: jeśli niezrodzoność jest godnością Boga i równocześnie także substancją i jeśli działanie Boga odpowiada jego godności i jest z nią zgodne, a według ich założenia tym

¹⁹⁰ Eunomiusz, *Apologia* 20.16–19, tł. S. Kalinkowski, 90–91.

działaniem jest Chrystus, to będzie on miał pokrewieństwo z substancją Boga i udział w niej. Żadne z tych [twierdzeń] nie pochodzi od nas, ale połączyliśmy ich własne słowa i na ich podstawie to wykazaliśmy. Godność Boga – mówi – odpowiada substancji; działanie jest proporcjonalne do godności; Jedyny Syn jest obrazem działania. I odwrotnie, jeśli Jedyny Syn jest obrazem działania, a działanie jest obrazem godności, a godność jest obrazem substancji, to wówczas Jedyny Syn będzie obrazem substancji. W ten sposób nawet twórcy kłamstwa pod wpływem dowodów świadczą o prawdzie, choć tego nie chcą. Podobnie demony nie wykonały dzieła ewangelistów, ale raczej, nie mogąc patrzeć bezpośrednio na światło prawdy, wołały: *Wiem, kto jesteś: Święty Boga*¹⁹¹.

32. Spójrzmy na to, co następuje:

EUNOMIUSZ: „A jeśli ktoś – mówi – wychodzi w swej analizie od obserwacji stworzeń i w ten sposób dochodzi do substancji, i stwierdzając, że Syn jest stworzeniem Niezrodzonego, a Paraklet stworzeniem Jedyne-go Syna, na podstawie wyższości Jedyne-go Syna dochodzi do przekonania o istnieniu różnic w działaniach, to dochodzi też do niepodważalnego wniosku, że istnieją różnice również w zakresie substancji”¹⁹².

BAZYLI: Po pierwsze, jak można przeprowadzić porównanie od stworzeń do substancji? Ja tego nie dostrzegam. Stworzenia wskazują na moc, mądrość i umiejętności, ale nie na samą substancję. Co więcej, nie muszą koniecznie ukazywać całej mocy stwórcy, bo rzemieślnik niekiedy nie wkłada całej swojej siły we własne działania, a raczej często wykorzystuje zmniejszoną energię w dziełach swojej sztuki. Gdyby jednak uruchomił całą swoją moc dla własnego dzieła, nawet w tym przypadku byłaby to jego siła, którą można by zmierzyć za pomocą jego dzieł, a substancji, jakakolwiek by była, nie można by tak zrozumieć. Gdyby ze względu na prostotę i niezłożoność boskiej natury powiedział,

¹⁹¹ Mk 1, 24.

¹⁹² Eunomiusz, *Apologia*, 20.19–24, tł. S. Kalinkowski, 91.

że substancja jest zbieżna z mocą, i jeśli z powodu dobroci, która jest w Bogu, cała moc Ojca została by wprawiona w ruch dla zrodzenia Syna i następnie to samo wydarzyłoby się w przypadku Jedyne Syna i istnienia Ducha Świętego, to na podstawie Ducha można by rozważać o mocy Jedyne Syna równocześnie z jego substancją, a na podstawie Jedyne Syna zrozumieć moc Ojca i jego substancję. Zauważcie, jakie jest tego następstwo. Argumenty, które przedstawia, aby potwierdzić niepodobność substancji, faktycznie potwierdzają jej podobieństwo. Jeśli bowiem moc nie ma nic wspólnego z substancją, to jak może go doprowadzić od dzieł stworzonych, które są skutkiem mocy, do zrozumienia substancji? Ale jeśli moc i substancja są tym samym, to to, co opisuje moc, bez wątpienia opisuje też substancję. Stąd stworzenia, jak mówisz, nie doprowadzą nikogo do niepodobieństwa substancji, ale raczej do dokładności podobieństwa¹⁹³. Tak więc także ta próba potwierdza bardziej nasze tezy niż jego.

Nie ma skąd wziąć dowodów [na poparcie] swoich słów, bo gdyby kreślił swoje wyobrażenia na podstawie ludzkich spraw, to odkryłby, że nie poznajemy substancji rzemieślnika na podstawie jego dzieł, ale ze zrodzonego poznajemy naturę tego, który zrodził. Przecież nie jesteśmy w stanie pojąć substancji budowniczego na podstawie domu, ale na podstawie tego, co zostało zrodzone, łatwo jest wyobrazić sobie naturę tego, który zrodził. W konsekwencji jeśli Jedyne Syn jest dziełem stworzonym (*δημιούργημα*), to nie ukazuje nam substancji Ojca. Jeśli jednak przez siebie objawia nam Ojca¹⁹⁴, to nie jest dziełem stworzonym, lecz prawdziwym Synem, obrazem Boga¹⁹⁵ i odbiciem hipostazy¹⁹⁶. Tyle na ten temat.

33. Ile dodaje on do swojego bluźnierstwa? Lekceważąc ostrzeżenie, którego Pan udziela w ewangeliach tym, którzy bluźnią przeciwko

¹⁹³ Wyrażenie „dokładność podobieństwa” (*τὴν ἀκριβείαν τῆς ὁμοιότητος*) jest tu dla Bazylego równoznaczne z określeniem „współsubstancjalny”/„współistotny”.

¹⁹⁴ J 17, 26.

¹⁹⁵ 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15.

¹⁹⁶ Hbr 1, 3.

Duchowi Świętemu, a które jest tak przerażające, jak to tylko możliwe, mówi, że Duch jest dziełem stworzonym (*δημιούργημα*). Ledwie przyznaje, że jest istotą żyjącą, bo ta nazwa w większości dotyczy rzeczy martwych. Z pewnością włączenie Pana w to bluźnierstwo nie jest słusznym powodem, abyśmy zrezygnowali z naszego oburzenia. To bowiem nie unieważnia jego bezbożności, ale zwiększa potępienie. Bowiem i Pan dopuścił bluźnierstwo przeciwko sobie ze względu na swoją dobroć, a równocześnie oświadczył, że bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu jest niewybaczalne dla tych, którzy odważą się je popełnić. Jest teraz, odkąd ogłoszono przekaz pobożności, [Eunomiusz] pierwszym ze wszystkich tych, którzy zaatakowali prawdę, który odważył się użyć tego terminu w odniesieniu do Ducha. Aż do dzisiaj nie słyszeliśmy nikogo, kto nazywałby Ducha Świętego dziełem stworzonym, ani nie znaleźliśmy tego określenia w traktatach, które nam pozostawiono.

Następnie mówi: „Jeśli ktoś wyszedłby w swej analizie od obserwacji stworzeń i w ten sposób doszedłby do [zrozumienia jakiejś] substancji”, odkryje, że „Syn jest stworzeniem Niezrodzonego, a Paraklet stworzeniem Jedyne Syna”¹⁹⁷. Oto inny rodzaj bezbożności, dwa bluźnierstwa w jednej wypowiedzi! Po tym jak przyjął za pewnik pogardę dla Ducha Świętego, przechodzi od niej do wykazania niższości Jedyne Syna; podczas gdy *niebiosa głoszą chwałą Boga*¹⁹⁸, wydaje się, że Duch Święty ogłasza niższość chwały Jedyne Syna. A Pan, mówiąc o Paraklecie, głosi: *On mnie otoczy chwałą*¹⁹⁹, podczas gdy ten oskarżycielski język²⁰⁰ oświadcza, że zapobiega porównaniu Syna z Ojcem. Mówi, że Syn jest stwórcą Ducha (zmiłuj się nad nami, Panie, za mówienie tych rzeczy!), choć to nie dodaje żadnej godności temu, kto stworzył, dlatego nie jest nawet godny porównania z Ojcem. Z powodu braku wartości tego, co stworzył, został pozbawiony równej czci (*τὸ ὁμότιμον*) w godności.

¹⁹⁷ Eunomiusz, *Apologia* 20.15-17, tł. S. Kalinkowski, 91.

¹⁹⁸ Ps 19 (18), 2.

¹⁹⁹ J 16, 14.

²⁰⁰ Sam Eunomiusz.

34. Czy słyszałeś kiedykolwiek bardziej niebezpieczne bluźnierstwo? Czy ktoś kiedykolwiek popadł w tak nieuniknione potępienie z powodu bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu? Tylko Montan szalał w takim stopniu przeciwko Duchowi, obrażając go poniżającymi imionami i lekceważąc jego naturę tak bardzo, iż powiedział, że przyniósł on hańbę temu, który go uczynił²⁰¹. Powinien był unikać mówienia w poniżający sposób na temat Ducha, aby nie utracić samemu poczucia własnej wyższości. Powiemy o tym w wolnym czasie.

Czy nie jest jasne dla wszystkich, że żadne działanie Syna nie jest odłączone od Ojca i że wśród tego, co istnieje, nie ma nic, co należy do Syna i jest obce Ojcu? Bo mówi on: *Wszystko bowiem moje jest twoje, a twoje jest moje*²⁰². Dlaczego więc wyłącznie Jedynemu Synowi przypisuje przyczynę [powstania] Ducha i używa stworzenia Ducha jako oskarżenia przeciw naturze Syna? Jeśli mówi to, aby wprowadzić dwie sprzeczne ze sobą zasady, to zostanie rozbity wraz z Manim²⁰³ i Marcjonem²⁰⁴. Lecz jeśli uzależnia byty od jednej zasady, wtedy to, o czym mówi się, że zostało stworzone przez Syna, okazuje się związane z pierwszą przyczyną. Dlatego nawet jeśli wierzymy, że wszystko zostało powołane do istnienia przez Słowo Boga, to nie zaprzeczamy, że Bóg wszechrzeczy jest przyczyną wszystkiego. Czyż nie jest oczywistym niebezpieczeństwem oddzielenie Ducha od Boga, odkąd Apostoł ukazuje nam ich połączenie, raz mówiąc o Duchu Chrystusa, a raz o Duchu Boga, gdy pisze: *Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do niego nie należy*²⁰⁵, a dalej: *Nie otrzymaliście ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga*²⁰⁶? Wreszcie Pan mówi,

²⁰¹ Więcej na temat montanizmu: J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 4, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007.

²⁰² J 17, 10.

²⁰³ *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2018, 680–684.

²⁰⁴ *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, 688–689.

²⁰⁵ Rz 8, 9.

²⁰⁶ 1 Kor 2, 12.

że *jest Duchem prawdy*²⁰⁷ – ponieważ sam jest Prawdą – i że pochodzi od Ojca²⁰⁸. Ale on, aby umniejszyć chwałę naszego Pana Jezusa Chrystusa, oddziela Ducha od Ojca i przypisuje go wyłącznie do Jedyne Syna, aby przyćmić jego chwałę. Obrażając go, jak mu się zdaje, w dniu zapłaty nie spodziewa się żadnej kary za swoje nikczemne słowa i myśli.

²⁰⁷ J 15, 26.

²⁰⁸ J 15, 26.

KSIĘGA TRZECIA

1. BAZYLI: Po tym jak niemal upoił się bluźnierstwami przeciwko Jedynemu Synowi, zwraca się przeciw Duchowi Świętemu, aby rozprawić także o nim, zgodnie ze swym całościowym zamiarem¹. Oto co pisze:

EUNOMIUSZ: „Skoro zaś dość już powiedzieliśmy również o Jedynym, rzeczą naturalną będzie powiedzieć z kolei o Paraklecie; nie pójdziemy za nierozważnymi opiniami większości, lecz trzymać się będziemy we wszystkim nauki świętych. Pouczyli nas oni, że Duch Święty zajmuje trzecie miejsce w godności i porządku; wierzymy, że jest trzeci również co do natury”².

BAZYLI: To stwierdzenie dobrze odzwierciedla, że Eunomiusz nie sądził, iż musi przestrzegać prostoty i prawdziwej wiary wielu, ale że przy pomocy sztuczek i sofizmatów może skierować prawdę ku temu, co jemu samemu się wydaje. Deprecjonuje bowiem opinię licznych, którzy

¹ Użyty tu termin *προαίρεσις* ma bogatą tradycję filozoficzną i odnosi się do wyboru całościowego, związanego z pewnym planem i determinującym całe postępowanie człowieka.

² *Apologia* 25.1-5, tł. S. Kalinkowski, 94.

czczą Ducha Świętego³, markuje, że strzeże nauczania świętych, a nawet teraz milczy o tych, którzy przekazali mu naukę, tak samo jak zrobił to w przypadku nauczania o Jedynym Synu. Następnie mówi, że święci pouczyli go, że [Duch Święty] jest trzeci, tak w porządku, jak i w godności, ale sam doszedł do przekonania, że jest także trzeci co do natury. Kim są ci święci i w jakich traktatach przedstawili swoje nauczanie? Czy kiedykolwiek istniał człowiek tak zuchwały, by wprowadzić nowość do boskich nauk (θείων δογματων)? Jeśli nawet Duch jest trzeci co do porządku i chwały, to czy konieczne jest, by był trzeci także co do natury? Być może pobożne nauczanie przedstawia go jako drugiego w godności po Synu⁴, ale o trzeciej naturze nie zostaliśmy pouczeni przez Pismo Święte ani to, co wcześniej zostało powiedziane, nie pozwala na wyciągnięcie takiego wniosku.

Syn jest drugi w porządku po Ojcu, bo od niego [pochodzi], oraz w godności, ponieważ Ojciec jest jego początkiem (ἀρχή) i przyczyną (αἰτία) i ponieważ przez niego jest przystęp i dostęp do Boga i Ojca⁵. Jednak jego natura nie jest druga, ponieważ jedno jest bóstwo każdego z nich. Na tej podstawie jasne jest, że nawet jeśli Duch Święty stoi niżej niż Syn w porządku i w godności – z czym w całości się zgadzamy – to nie jest możliwe, żeby miał inną naturę. Rozjaśni to dalsze [wyjaśnienie].

Wszyscy aniołowie, jak mają jedną nazwę, tak dzielą tę samą naturę, ale mimo to jedni przewodzą narodom, a inni są towarzyszami każdego z wierzących. Skoro więc cały naród jest bardziej godny czci niż jeden człowiek, to chwała anioła odpowiadającego za naród jest większa niż

³ Bazyli posługuje się tutaj nieprzetłumaczalną grą słów (δόξα – sąd, opinia i δοξάζω – oddawać chwałę, czcić)

⁴ Te słowa Bazylego są kontrowersyjne w kontekście soboru we Florencji i sporu o *Filioque*. Część badaczy sądzi nawet, że mogło to wpłynąć na ingerencje w oryginalny manuskrypt. Więcej na ten temat: M. van Parys, *Quelques remarques à propos d'un texte controversé de Saint Basile au concile de Florence*, Irénikon 40 (1967), 6–14; G. M. de Durand, *Un passage de IIIe livre contre Eunome de S. Basile dans la tradition manuscrite*, Irénikon 54 (1981), 36–52.

⁵ Ef 2, 18.

tego, który opiekuje się jednym wierzącym⁶. Anioł zaś towarzyszący każdemu wierzącemu [jest] niczym jakiś pedagog albo pasterz kierujący życiem. Nikt temu nie zaprzeczy, mając w pamięci słowa Pana mówiącego: *Strzeżcie się, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych; albowiem powiadam wam: Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mojego, który jest w niebie*⁷. A psalmista mówi: *Anioł Pana zakłada obóz warowny wokół bojących się jego i niesie im ocalenie*⁸ oraz *Anioł, który mnie bronił od wszelkiego złego*⁹ i tym podobne. Następnie, są tacy aniołowie, którzy przewodzą narodom, o czym poucza nas Mojżesz poprzez pieśń głoszącą: *Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody i rozproszył synów Adama, ustanowił granice ludom według liczby ich aniołów*¹⁰. A mądry Daniel, w swojej wizji anioła, usłyszał, że mówi on: *lecz księżę królestwa Persów sprzeciwił mi się. Wtedy przybył mi z pomocą Michał, jeden z pierwszych książąt. Pozostawiłem go tam przy księżcu, królu Persów*¹¹. I krótko potem dodaje: *Księżę Greków przybywał*¹², ale ten, który objawił się Jozuemu synowi Nuna jest nazywany archistrategiem mocy Pana¹³. I następnie niektórzy są nazywani zastępami aniołów, jak wtedy, gdy Pan mówił do uczniów: *Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?*¹⁴. Jasne jest więc, że zwierzchnikiem (ἀρχων)¹⁵ jest ten, który pełni funkcję archistratega aniołów uformowanych w zastępy.

2. Do czego zmierza nasze dowodzenie? Otóż jeśli coś jest drugie lub trzecie w porządku lub godności, nie zawsze ma też inną naturę. Jeśli bowiem wśród aniołów jeden jest zwierzchnikiem, drugi poddanym,

⁶ Jest to istotny przyczynek do angelologii Bazylego.

⁷ Mt 18, 10.

⁸ Ps 34 (33), 8.

⁹ Rdz 48, 16.

¹⁰ Pwt 32, 8.

¹¹ Dn 10, 13.

¹² Dn 10, 20.

¹³ Joz 5, 14.

¹⁴ Mt 26, 53.

¹⁵ Użyty tu termin występuje w liczbie mnogiej, jak choćby w Ef 1, 21 czy Kol 1, 16.

a wszyscy są aniołami co do natury, to choć według godności istnieje różnica, według natury jest wspólnota, bowiem *gwiazda od gwiazdy różni się jasnością*¹⁶, ale natura wszystkich gwiazd jest jedna. I *wiele jest mieszkań w domu Ojca*¹⁷, co oznacza, że [istnieje] różnica w godności, ale natura wyniesionych do chwały jest podobna (ὁμοία). Podobnie to samo odnosi się do Ducha Świętego, nawet jeśli, jak twierdzą, znajduje się on niżej w porządku i godności. Zostaliśmy pouczeni, mówi Eunomiusz¹⁸, że jest on trzeci w porządku po Ojcu i Synu, widząc że sam Pan ustanowił ten porządek, kiedy uczył o chrzcie zbawienia, tak mówiąc: *Idźcie więc i udzielajcie chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*¹⁹. Znikąd jednak nie zostaliśmy pouczeni, że w jakiejś trzeciej naturze został on oddzielony od Ojca i Syna.

Powiedziane jest bowiem, że są dwie rzeczywistości: boska i stworzona, panowania i niewolnictwa, [rzeczywistość] mocy uświęcającej i ta, która jest uświęcana, ta, która ma cnotę z natury, i ta, która zyskuje ją przez wolną wolę (προαίρεσις). W której części umieścimy Ducha? Wśród uświęcanych? Ale on sam jest uświęceniem. A może pośród tych, którzy otrzymują cnotę dzięki dobrym czynom? Ale on jest dobry z natury. Może wśród tych, którzy służą? Ale to inne [duchy] są *służebnymi duchami, posyłanymi do pełnienia służby*²⁰. Nie można też mówić, że jest z nami współsługą, ponieważ z natury jest tym, który sprawuje władzę (ἡγεμονικόν), ani włączać go do liczby stworzeń, jest bowiem wliczany do boskiej i błogosławionej Trójcy. Władze bowiem i Moce oraz całe stworzenie posiadają, jak się wydaje, świętość dzięki przestrzeganiu prawa i staraniom, nie można więc o nich powiedzieć, że są święte z natury. Dążąc do dobra, otrzymują miarę świętości proporcjonalnie do swej miłości do Boga.

¹⁶ 1 Kor 15, 41. Bazylu wykorzystuje tu grę słów, bowiem grecki termin δόξα oznacza zarówno jasność, jaki i chwałę.

¹⁷ J 14, 2

¹⁸ Eunomiusz, *Apologia* 25.1–6.

¹⁹ Mt 28, 19.

²⁰ Hbr 1, 14.

Ponadto kiedy żelazo zostaje umieszczone pośrodku ognia, choć nie przestaje być żelazem, to opalone przez intensywny kontakt z ogniem dopuszcza do siebie całą jego naturę, a pod względem koloru i działania (ἐνέργεια) zamienia się w ogień; tak samo święte moce zyskują uświęcenie przez wspólnotę (κοινωνία) ze świętą naturą, która przenika całą ich hipostazę, i jednoczą się pod względem natury (συμπεφυσισμένον) z tym, który świętość posiada. Różnica między nimi a Duchem Świętym jest taka, że dla niego świętość jest naturalna, one zaś uświęcenie osiągają poprzez uczestnictwo. Ci, którym dobro jest dane i pochodzi z zewnątrz, mają zmienną naturę. Rzeczywiście, Lucyfer, który wzniósł się z jutrzeńką, nie spadłby z niebios i nie runął na ziemię²¹, gdyby miał naturę niepodatną na pogorszenie. Jak więc mogło być pobożne umieszczenie [Ducha] razem ze stworzeniem, jeśli jest on tak bardzo od stworzenia oddzielony? Stworzenie bowiem posiada świętość jako nagrodę za postęp i odnalezienie łaski u Boga, jednak samo z siebie ma naturę obdarzoną wolną wolą i może skłaniać się w każdym kierunku przez wybór między dobrem i złem. Zaś Duch Święty jest źródłem świętości, i jak Ojciec jest święty z natury i Syn jest święty z natury, tak Duch Prawdy²² także jest święty z natury, dlatego został uznany za godnego wyjątkowego i jemu właściwego określenia „święty”.

3. Jeśli więc uświęcenie jest jego naturą, tak jak [w przypadku] Ojca i Syna, to jak może być trzecią i inną naturą? Dlatego właśnie, jak sądzę, napisano u Izajasza, że Serafiny trzykrotnie głoszą „święty”²³, ponieważ świętość wynikająca z natury kontemplowana jest w trzech hipostazach²⁴. Nie tylko bowiem ma wspólne z Ojcem i Synem imię świętości, ale także należne mu określenie „Duch”. *Bóg jest duchem; potrzeba więc, by jego czciciele oddawali mu cześć w Duchu i prawdzie*²⁵. Prorok zaś mówi: *Duch,*

²¹ Iz 14, 12.

²² J 14, 17.

²³ Iz 6, 3.

²⁴ To jedyne miejsce w całym *Adversus Eunomium*, w którym Bazyli mówi o Ojcu, Synu i Duchu Świętym jako o trzech hipostazach.

²⁵ J 4, 24.

*który jest przed nami, Pomazaniec Pański, o którym powiedzieliśmy, że żyjemy w cieniu jego skrzydeł*²⁶. Apostoł odnosi do Pana określenie „Duch”, mówiąc: *Pan jest Duchem*²⁷. Z tego dla wszystkich jasno wynika, że wspólnota nazw nie jest ustanowiona przez obcy charakter jego natury, ale przez jej zgodność z [naturą] Ojca i Syna. O Bogu powiedziano, że jest dobry, i taki jest²⁸, dobry jest także Duch Święty, posiadając dobro, które nie jest dodane, ale przeciwnie, współistniejące z jego naturą. W przeciwnym razie można by powiedzieć rzecz najbardziej irracjonalną, że ten, kto z natury jest święty, nie ma dobroci z natury, lecz jako coś, co jest mu dodane i przychodzi z zewnątrz. A kiedy Pan mówi, że *będzie prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam*²⁹, to wskazuje, że Duch jest także naszym Pocieszycielem, ponieważ określenie „Paraklet” dodaje niemało o chwale Ducha Świętego.

4. Takie są imiona, które wskazują na wielkość jego natury. A jakie są działania (ἐνέργειαι) Ducha Świętego? *Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez Ducha z jego ust*³⁰. Tak więc, jak Bóg-Słowo jest stwórcą niebios, tak Duch Święty daje trwałość i niezłomność mocom niebieskim. Następnie Hiob, mówiąc: *Duch Boży, który mnie stworzył, według mnie [odnosi się] nie do momentu, kiedy został stworzony, ale do chwili, kiedy udoskonalił się w ludzkiej cnocie*³¹. I choć Izajasz głosi w imieniu Pana, to jednak tu ukazuje swoje człowieczeństwo [słowami]: *Pan Bóg powstał mnie i swojego Ducha*³². A następnie psalmista ogłasza, że moc Ducha przenika wszystko: *Gdzież się oddalę przed twoim duchem? Gdzie ucieknę od twego oblicza?*³³.

²⁶ Lm 4, 20. Bazyli zmienia wersję Septuaginty, dodając na końcu fragment z Ps 57 (56), 2.

²⁷ 2 Kor 3, 17.

²⁸ Mk 10, 18; Łk 18, 19.

²⁹ J 14, 16.

³⁰ Ps 33 (32), 6.

³¹ Oznacza to, że Bazyli umieszcza uświęcenie wśród właściwych Bogu działań Ducha Świętego.

³² Iz 48, 16.

³³ Ps 139 (138), 7.

Jakiego rodzaju i jak wielkie są dobre dzieła, które otrzymujemy od niego? Takie same, jakie Pan dał wszystkim tym, którzy przyjęli moc, aby się stać dziećmi Bożymi³⁴, a przecież Duch Święty jest Duchem przybrania za synów³⁵. I skoro Pan jest naszym prawdziwym nauczycielem według tych słów: *Nie nazywajcie nikogo na ziemi nauczycielem, bo jeden jest wasz nauczyciel, Chrystus*³⁶, także Duch Święty naucza tych, którzy wierzą w imię Pana, i sam Pan o tym zaświadcza, mówiąc: *Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, on was wszystkiego nauczy*³⁷. I jak o Ojcu mówi się, że rozdziela działania pomiędzy tych, którzy są godni otrzymać działania, a o Synu, że rozdziela służbę według godności służby, tak samo zaświadcza się, że Duch Święty rozdaje duchowe dary tym, którzy są godni otrzymać duchowe dary. *Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich*³⁸. Czy widzisz, że także tu działanie Ducha Świętego zestawione jest z działaniem Ojca i Syna? Następne słowa ukazują jeszcze lepiej boską naturę Ducha Świętego³⁹. Co takiego mówi [Pismo]? *Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce*⁴⁰. Świadczy to o niczym innym, jak tylko o samodzielnej i suwerennej władzy.

To dlatego prorocy w Nowym Testamencie krzykali: *To mówi Duch Święty*⁴¹. Na jakiej podstawie należy do Ducha mierzenie głębi Boga? *Jak mówi, że żaden człowiek nie zna tego, co ludzkie, oprócz ludzkiego ducha, który jest w nim, podobnie nikt nie zna tego, co boskie, oprócz Ducha, który jest w nim*⁴². Żaden człowiek z zewnątrz ani obcy nie może zajrzeć do poruszeń naszej duszy; podobnie jasne jest, że jeśli Duch prawdziwie ma jakieś tajemnice

³⁴ Por J 1, 12.

³⁵ Rz 8, 15.

³⁶ Mt 23, 10.

³⁷ J 14, 26.

³⁸ 1 Kor 12, 4–6.

³⁹ τὸ θεῖον τῆς φύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος – to najmocniejsze słowa, jakich Bazyli używa, aby potwierdzić boskość Ducha Świętego.

⁴⁰ 1 Kor 12, 11.

⁴¹ Dz 21, 11.

⁴² 1 Kor 2, 11–12.

wspólne z Bogiem i może zmierzyć jego głębię, to nie jest inny od niego ani mu obcy. Co więcej, także nasze życie pochodzi od Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ponieważ Bóg ożywia, jak mówi Paweł: *Wzywam cię przed obliczem Boga, który wszystko obdarza życiem*⁴³. Chrystus daje życie: *Moje owce słuchają mojego głosu – mówi – a ja daję im wieczne życie*⁴⁴. My zaś otrzymaliśmy życie przez Ducha, bo jak mówi Paweł: *Ten, który wskrzesił Jezusa z martwych, ożywi także wasze śmiertelne ciała mocą tego samego Ducha mieszkającego w was*⁴⁵.

5. Ten zaś, który jest pod każdym względem bezczelny i nie wzdraga się przed bliskim niebezpieczeństwem grożącym tym, którzy ośmielili się rzucić słowo bezbożne przeciw Duchowi Świętemu⁴⁶, głosi, że nie ma on udziału w boskości. Pisze o Duchu:

EUNOMIUSZ: „Jest trzeci z natury i według porządku powstał z rozkazu Ojca przez działanie Syna, odbiera cześć w trzeciej kolejności, jako pierwsze, najdoskonalsze i jedyne takie stworzenie Jedynego Syna. Brakuje mu boskości i mocy stwórczej”⁴⁷.

BAZYLI: Wydaje się, że ten, kto mówi coś takiego, nie wierzy, że mieszka w nas bóstwo. Jan mówi o Bogu: *Po tym poznajemy, że jest w nas – po Duchu, którego nam dał*⁴⁸. Natomiast Apostoł: *Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?*⁴⁹ i dalej: *W nim zspalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha*⁵⁰. Jeśli powiedziano, że Bóg mieszka w nas przez Ducha, to czy nie jest jawną

⁴³ 1 Tm 6, 13.

⁴⁴ J 10, 27–28.

⁴⁵ Rz 8, 11.

⁴⁶ Mt 12, 31–32; Mk 3, 29; Łk 12, 10.

⁴⁷ Eunomiusz, *Apologia* 25. 28–32, tł. S. Kalinkowski, 95.

⁴⁸ 1 J 3, 24.

⁴⁹ 1 Kor 3, 16.

⁵⁰ Ef 2, 21–22.

bezbożnością twierdzić, że sam Duch nie uczestniczy w bóstwie? I jeśli nazywamy bogami tych, w których cnota jest doskonała, i jeśli doskonałość [przychodzi] przez Ducha, to jak czyni on innymi bogami, skoro sam jest pozbawiony bóstwa? Ale w żaden sposób [nie można] pobożnie mówić o Duchu, że posiada bóstwo przez uczestnictwo, jak to się dzieje w przypadku ludzi, bo nie współistnieje ono z nim z natury. Ten bowiem, który jest przebóstwiony przez łaskę⁵¹, ma naturę podatną na zmianę i odejście od dobra, kiedy tylko braknie mu czujności.

To natomiast w sposób jawny przeciwstawia się tradycyjnemu nauczaniu o chrzcie zbawienia. *Idźcie więc i udzielajcie chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*⁵². Jest bowiem chrzest pieczęcią wiary, a wiara jest zgodą na bóstwo. Najpierw trzeba uwierzyć, a później zostać opieczętowanym chrztem. Chrzest nasz dokonuje się według tradycyjnego nauczania Pana w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, a żadne stworzenie ani żaden sługa nie zostali postawieni na równi z Ojcem i Synem, ponieważ bóstwo wypełnia się w Trójcy. Wszyscy [znajdujący się] poza nią są współsługami, nawet jeśli jedni przewyższają drugich pod względem godności.

6. I dalej, co nie jest moją mądrością:

EUNOMIUSZ: „Jeśli nie jest on stworzeniem, jest zrodzony lub niezrodzony. Jeden zaś jest Bóg bez początku i niezrodzony. Nie jest też zrodzony. Pozostaje więc nazywać go stworzeniem ($\kappa\rho\iota\sigma\mu\alpha$) i czymś stworzonym ($\pi\omicron\iota\eta\mu\alpha$)”⁵³.

BAZYLI: Ja zaś, jeśli ogłosiłbym, że nasza wiedza obejmuje wszystko, to zapewne wstydzilibym się przyznać do niewiedzy. Jednak prawda jest taka, że istnieją niezliczone rzeczy, o których nie mamy jasnej

⁵¹ Czyli człowiek.

⁵² Mt 28, 19.

⁵³ Tego cytatu nie da się odnaleźć wprost u Eunomiusza. Stanowi on jednak streszczenie myśli zawartych w *Apologii* 25–26. Więcej na ten temat: K. Kochańczyk-Bonińska, *Basil the Great's References to Eunomius*, 119–128.

i niepodważalnej wiedzy, nie tylko te, które są zarezerwowane dla nas w przyszłym wieku, i te, które są teraz ukryte w niebiosach, ale także te, które należą do porządku cielesnego istnienia. Biorąc za przykład wzrok: czy zrozumienie rzeczy widzialnych następuje w momencie, w którym otrzymujemy ich obraz? I w jaki sposób obraz gigantycznych gór, ogromnej ziemi, nieograniczonego morza i samego nieba mieści się w malutkiej przestrzeni naszej źrenicy? Albo może wysyłamy coś z siebie i kiedy to coś zbliży się do widzianej rzeczy, wtedy doświadczamy poznania zmysłowego? Co to jest i jakiego rodzaju, aby mogło rozlać się po ziemi i morzu i na przestrzeń pomiędzy ziemią i niebem i aby wznieść się do samego nieba, przenosząc się z taką szybkością, że postrzega równocześnie tak okrywające nas ciało, jak i gwiazdy na niebie⁵⁴? Co należy powiedzieć o innych rzeczach? Co zaś dotyczy samego ruchu intelektu⁵⁵, to czy dusza jest z natury zdolna, aby go stworzyć (κτίζω) albo zrodzić? Kto mógłby to dokładnie powiedzieć?

Cóż jest zadziwiającego w tym, że nie wstydzimy się wyznawać naszej niewiedzy dotyczącej Ducha Świętego, ale wciąż oddajemy mu cześć, dla której istnieje niepodważalne świadectwo? Przecież świadectwa przekazane przez Pisma, ustanowione dla nas, wystarczająco ukazują, że [Duch] istnieje ponad stworzeniem, ponieważ niemożliwe jest, żeby tej samej natury był uświęcający i uświęcany⁵⁶, nauczyciel i nauczany, objawiający i ten, który potrzebuje objawienia. Nikt nie jest tak całkowicie pozbawiony rozsądku, aby kogoś oprócz Boga wszechrzeczy nazywał niezrodzonym, tak samo jak i Synem, bo jeden jest Jedyne Syn. Jak więc należy go nazywać? To Duch Święty⁵⁷, Duch Boga⁵⁸, Duch Prawdy⁵⁹,

⁵⁴ Bazyli nawiązuje tu przede wszystkim do Platona (*Timajos* 45BD). Rozwija też ten sam wątek w swoich *Homiliach o sześciu dniach stworzenia świata* (II 7).

⁵⁵ Jak wskazuje wydawca tłumaczenia angielskiego (*Against Eunomium*, 193), wyrażenie *αὐτὰ τὰ τοῦ νοῦ κινήματα* u Bazylego odnosi się do procesu rozważania lub dokonania wyboru. Więcej na temat ruchu intelektu pisze Bazyli w *Liście 233, 1* (ed. Y. Courtonne, t. 3, 39–40; Bazyli, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, 271–272) .

⁵⁶ Hbr 2, 11.

⁵⁷ J 14, 26 i inne.

⁵⁸ Rz 8, 9 i inne.

⁵⁹ J 14, 17; 15, 26; 16, 3.

posłany przez Boga i obdarowany przez Syna⁶⁰, nie sługa, lecz święty⁶¹, dobry⁶², Przewodnik (ἡγεμονικός)⁶³, Duch Ożywiciel⁶⁴, Duch Przybrania za Synów⁶⁵, ten, który zna wszystkie sprawy Boże⁶⁶. W ten sposób w Trójcy strzeżona jest zasada jedyności (μονάδος λόγος); wyznajemy jednego Ojca, jednego Syna i jednego Ducha Świętego.

7. Przywołują oni jednak dowody na to, że Duch Święty powinien być nazywany stworzeniem: jeden pochodzi od proroka, który mówi: *On jest tym, który tworzy góry i stwarza ducha* (πνεῦμα)⁶⁷, a drugi z Ewangelii: *Wszystko przez nie się stało*⁶⁸. My zaś jesteśmy przekonani, że te słowa prorocze nie odnoszą się do Ducha Świętego, ale do zwykłego wiatru, czyli do ruchu powietrza. Oto dowód: nie powiedział: *ten, który stworzył ducha*, ale raczej *ten, który stwarza ducha*. Jak piorun nie jest stworzony raz jeden dla wszystkich, pod konkretną cielesną postacią, ale powstaje każdorazowo według woli Boga, aby przerażać ludzi, tak samo jest z wiatrem: teraz powstaje, przynosząc strumień powietrza, później zaś ustaje, a powietrze, które wcześniej było wprawione w ruch, staje się nieruchome, zgodnie z wolą tego, który rządzi wszystkimi dla zbawienia i podtrzymania całości. Ponieważ jego stwórcza moc jest ogłaszana w całym stworzeniu przez pioruny, wiatry i resztę dzieł. Dlatego później powiedziano: *ten, który umacnia pioruny i stwarza wiatr* (πνεῦμα) i dodano: *i ogłasza ludziom Chrystusa*⁶⁹. Ponieważ *jak niebiosa głoszą chwałę Boga*⁷⁰ tym, którzy potrafią zastosować analogię

⁶⁰ J 15, 26.

⁶¹ Ps 51 (50), 13.

⁶² Ps 143 (142), 10.

⁶³ Ps 51 (50), 14.

⁶⁴ J 6, 63.

⁶⁵ Rz 8, 15.

⁶⁶ 1 Kor 2, 10-11.

⁶⁷ Am 4, 13.

⁶⁸ J 1, 3.

⁶⁹ Am 4, 13; tekst znacznie zmieniony; Bazyli stosuje chrystocentryczną interpretację tego fragmentu Starego Testamentu.

⁷⁰ Ps 19 (18), 2.

do dzieła Stwórcy, tak samo uderzenia pioruna i ruchy wiatrów głoszą swego Stwórcę.

Co zaś się tyczy słów: *Wszystko przez nie się stało*⁷¹, to słowa te w żaden sposób nie ukazują nam, że Duch Święty jest stworzony, jakby Duch miał zostać wliczony we wszystkie rzeczy. Skoro istnieje tylko jeden i jedyny, i święty Duch, to jak ten, który ma jedyną naturę (*μοναδικῆς φύσεως*)⁷², może zostać włączony w [określenie] „wszystko”? Niech nikt nie uważa, że zaprzeczanie temu, że Duch jest stworzeniem, jest zaprzeczeniem jego hipostazy. Pobożny umysł cechuje się bowiem tym, że wystrzeżga się przypisywania Duchowi Świętemu rzeczy, co do których święte Pisma zachowują milczenie⁷³, jest także przekonany, że doświadczenie i dokładne zrozumienie, kim on jest, zostały zarezerwowane dla nas w przyszłym wieku, kiedy przechodząc od poznania prawdy niejasno, jakby w zwierciadle, zostaniemy uznani za godnych oglądania twarzą w twarz⁷⁴.

⁷¹ J 1, 3.

⁷² „Jedyną” domyślnie oznacza dla Bazylego „boską”.

⁷³ Czyli nie powinniśmy nazywać Ducha Świętego stworzeniem, bo Pismo Święte nigdzie tak go nie nazywa.

⁷⁴ 1 Kor 13, 12.

Indeks biblijny

Księga Rodzaju

Rdz 1, 1: 177, 199, 214

Rdz 1, 2: 215

Rdz 1, 9nn: 108

Rdz 1, 14-19: 188

Rdz 4, 1: 226

Rdz 21, 2: 9, 226

Rdz 21, 13: 221

Rdz 28, 13: 222

Rdz 31, 11: 221, 222

Rdz 31, 13: 222

Rdz 48, 16: 253

Księga Wyjścia

Wj 3, 1nn: 104

Wj 3, 2: 221

Wj 3, 6: 221

Wj 3, 14: 81, 88, 101, 102, 164,
221

Wj 3, 15: 178

Wj 4, 22: 225

Wj 6, 2-3: 178

Wj 20, 1nn: 104

Księga Liczb

Lb 22, 22: 231

Lb 25, 7-8: 151

Księga Powtórzonego Prawa

Pwt 4, 24: 180

Pwt 32, 8: 253

Księga Jozuego

Joz 5, 14: 253

Joz 10, 12-13: 188

1 Księga Samuela

1 Sm 1, 1: 215

1 Sm 1, 11: 205

Księga Estery

Est 4, 17: 222

Księga Hioba

Hi 1, 1: 215

Hi 33, 6: 202

Hi 38, 28: 230

Księga Psalmów

Ps 2, 7: 206, 232

Ps 14 (13), 1: 222

Ps 16 (15), 10: 104

Ps 18 (17), 8: 231

Ps 18 (17), 11: 231

Ps 18 (17), 12: 170

Ps 19 (18), 2: 247, 261

Ps 24 (23), 7-10: 103

Ps 33 (32), 6: 256

Ps 34 (33), 8: 253

Ps 34 (33), 14: 215

Ps 36 (35), 10: 217

Ps 44 (43), 24: 231

Ps 50 (49), 1: 102

Ps 51 (50), 8: 176

Ps 51 (50), 13: 261

Ps 51 (50), 14: 261

Ps 55 (54), 20: 83

Ps 57 (56), 2: 256

Ps 68 (67), 12: 163

Ps 73 (72), 8: 183, 222

Ps 78 (77), 65: 231

Ps 83 (82), 19: 102

Ps 103, 24: 169

Ps 104 (103), 2: 241

Ps 110 (109), 3: 219, 232

Ps 115, 3 (113, 11): 93, 108

Ps 119 (118), 85: 171

Ps 139 (138), 6: 176

Ps 139 (138), 7: 256

Ps 143 (142), 5: 199

Ps 143 (142), 10: 261

Ps 144 (143), 10: 105

Ps 145 (144), 16: 170

Ps 148, 51: 227

Księga Przysłów

Prz 1, 6: 225

Prz 3, 11: 206

Prz 8, 22: 67, 96, 99, 102, 225

Prz 8, 22.23.25: 99

Prz 8, 25: 203

Prz 10, 1: 206

Prz 16, 7: 214

Prz 26, 4: 175

Księga Koheleta

Koh 1, 15: 160

Mądrość Syracha

Syr 1, 14: 214

Księga Izajasza

Iz 1, 2: 225

Iz 5, 21: 232

Iz 6, 1-3: 176

Iz 6, 3: 205, 255

Iz 7, 13: 205

Iz 9, 5: 205, 221

- Iz 14, 12: 255
Iz 14, 13: 176
Iz 42, 8: 103
Iz 48, 11: 103
Iz 48, 16: 256
Iz 53, 8: 176
- Księga Jeremiasza**
Jr 3, 3: 191
Jr 5, 7: 222
- Lamentacje**
Lm 4, 20: 256
- Księga Ezechiela**
Ez 8, 2: 180
- Księga Daniela**
Dn 7, 9–10: 180
Dn 10, 13: 253
Dn 10, 20: 253
- Księga Amosa**
Am 4, 13: 261
- Księga Malachiasza**
Ml 3, 5: 170
- Mt 5, 48: 196
Mt 7, 2: 150
Mt 10, 32–33: 101
Mt 11, 15: 237
Mt 11, 27: 179
Mt 12, 31–32: 258
Mt 12, 36: 199
Mt 12, 44: 155
Mt 12, 48–50: 230
Mt 13, 15: 237
Mt 13, 25: 149
Mt 13, 28: 105
Mt 16, 15–18: 201
Mt 16, 17: 96, 201
Mt 16, 26: 79
Mt 16, 27: 194
Mt 18, 10: 253
Mt 19, 17: 91
Mt 21, 28: 206
Mt 23, 9: 230
Mt 23, 10: 257
Mt 23, 22: 193
Mt 23, 33: 207
Mt 26, 53: 253
Mt 26, 65: 183
Mt 28, 18–20: 104
Mt 28, 19: 163, 254, 259
- Ewangelia według św. Mateusza**
Mt 1, 1: 216
Mt 3, 10: 199
Mt 4, 18: 201
Mt 4, 18–20: 201
Mt 5, 34: 193
- Ewangelia według św. Marka**
Mk 1, 1: 216
Mk 1, 24: 245
Mk 3, 29: 258
Mk 4, 24: 150
Mk 10, 18: 256

- Mk 14, 25: 207
 Mk 14, 63-64: 183
 Mk 15, 34: 205
- Ewangelia według św. Łukasza**
- Łk 3, 23: 181
 Łk 3, 23-38: 181
 Łk 3, 24: 181
 Łk 3, 38: 181
 Łk 4, 23: 214
 Łk 5, 21: 183
 Łk 6, 38: 150
 Łk 6, 40: 151
 Łk 10, 16: 195
 Łk 11, 25: 155
 Łk 12, 10: 258
 Łk 18, 19: 256
- Ewangelia według św. Jana**
- J 1, 1: 102, 214, 215, 216, 219
 J 1, 2: 200, 212, 216
 J 1, 3: 87, 94, 96, 103, 212, 261, 262
 J 1, 4: 216
 J 1, 9: 102, 216, 217, 237
 J 1, 12: 257
 J 1, 18: 102, 103
 J 1, 44: 201
 J 3, 35: 103
 J 4, 24: 95, 255
 J 5, 18: 96, 192
 J 5, 19: 91, 191
 J 5, 19-29: 102
 J 5, 22: 104
- J 5, 23: 195
 J 5, 26: 185
 J 6, 27: 104, 184
 J 6, 38: 108
 J 6, 51: 167
 J 6, 57: 96
 J 6, 63: 261
 J 8, 12: 167
 J 8, 42: 203
 J 8, 44: 156, 171
 J 10, 7: 167
 J 10, 11: 167
 J 10, 27-28: 258
 J 10, 28: 193
 J 10, 29: 193
 J 10, 30: 193, 196
 J 10, 33-38: 183
 J 10, 35: 202
 J 12, 31: 238
 J 12, 45: 184
 J 14, 2: 254
 J 14, 6: 167, 237
 J 14, 9: 184, 185
 J 14, 16: 256
 J 14, 16.26: 95
 J 14, 17: 104, 255, 260
 J 14, 24.28: 192
 J 14, 26: 257
 J 14, 27: 194
 J 14, 28: 84, 190, 193
 J 15, 1: 167
 J 15, 26: 105, 249, 260, 261
 J 16, 3: 260
 J 16, 14: 247

J 17, 3: 88, 91, 101, 102, 103, 104

J 17, 5: 103

J 17, 10: 185, 248

J 17, 26: 246

J 20, 17: 91

J 20, 29: 232

Dzieje Apostolskie

Dz 2, 27: 104

Dz 2, 36: 96, 199, 200

Dz 7, 30: 221

Dz 9, 3–6: 202

Dz 9, 15: 176

Dz 13, 37: 104

Dz 21, 11: 257

Dz 22, 3: 202

Dz 22, 6–8: 202

Dz 26, 12–19: 202

List do Rzymian

Rz 1, 19: 179

Rz 1, 20: 199

Rz 1, 20–23: 81, 164

Rz 1, 21: 232

Rz 3, 8: 106

Rz 8, 9: 248, 260

Rz 8, 11: 258

Rz 8, 15: 257, 261

Rz 8, 18: 78

Rz 8, 26: 105

Rz 8, 29: 230

Rz 9, 5: 104

Rz 11, 13: 202

Rz 11, 33: 177

Rz 16, 26: 104

Rz 16, 27: 91

1 List do Koryntian

1 Kor 1, 24: 67, 109, 191, 193, 218,
237

1 Kor 1, 28: 223

1 Kor 1, 30: 218

1 Kor 2, 6: 171

1 Kor 2, 8: 103, 199

1 Kor 2, 10–11: 179, 261

1 Kor 2, 11–12: 257

1 Kor 2, 12: 248

1 Kor 3, 16: 258

1 Kor 8, 6: 79, 95, 96, 100, 158

1 Kor 12, 4–6: 257

1 Kor 12, 7: 79, 105

1 Kor 12, 9.11.13: 105

1 Kor 12, 11: 257

1 Kor 13, 12: 262

1 Kor 15, 28: 97

1 Kor 15, 41: 254

2 List do Koryntian

2 Kor 3, 15: 221

2 Kor 3, 17: 256

2 Kor 4, 4: 218, 246

2 Kor 4, 14: 207

2 Kor 5, 16: 216

2 Kor 6, 15: 171

2 Kor 12, 2–4: 176

2 Kor 13, 3: 176

2 Kor 13, 4: 200

List do Galatów

Ga 1, 13: 202

Ga 4, 4: 104

Ga 4, 8: 222

1 Tm 3, 6: 156, 178

1 Tm 4, 7: 180

1 Tm 6, 13: 258

1 Tm 6, 15: 91, 102

1 Tm 6, 16: 91, 167, 241

List do Efezjan

Ef 1, 1: 223

Ef 1, 21: 253

Ef 2, 17: 104

Ef 2, 18: 252

Ef 2, 20: 199

Ef 2, 21–22: 258

Ef 6, 11: 155

Ef 6, 12: 238

2 List do Tymoteusza

2 Tm 2, 25: 89

List do Tytusa

Tt 1, 2: 101

Tt 1, 14: 179

List do Hebrajczyków

Hbr 1, 1: 104

Hbr 1, 2: 104, 212

Hbr 1, 3: 185, 187, 207, 218, 219,
246

Hbr 1, 14: 227, 254

Hbr 2, 11: 260

Hbr 10, 20: 242

Hbr 11, 6: 180

Hbr 12, 2: 193

List do Filipian

Flp 2, 6: 184, 185, 192

Flp 2, 7: 186, 200

Flp 2, 8: 104

Flp 2, 9: 206, 225

Flp 3, 5: 202

Flp 3, 19: 151

Flp 3, 21: 200

Flp 4, 7: 179

1 List św. Piotra

1 P 2, 8: 199

1 P 3, 15: 101

1 P 3, 20: 104

List do Kolosan

Kol 1, 15: 104, 184, 207, 218, 230

Kol 1, 15–16: 93, 102, 246

Kol 1, 15.18: 207

Kol 1, 16: 253

Kol 2, 4: 150

2 List św. Piotra

2 P 1, 17: 103

1 List do Tymoteusza

1 Tm 1, 17: 104

1 List św. Jana

1 J 3, 24: 258

Apokalipsa

Ap 1, 8: 215

Ap 7, 15: 193

Ap 13, 6-7: 215

Ap 22, 18-19: 206

