

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.  
(Roma, Angelicum)

## SFORMUŁOWANIE WIARY W TRÓJJEDYNEGO BOGA W LATACH 360-380

### Formuła dogmatyczna *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*

Pierwszy sobór powszechny w Nicei w 325 roku, potępiwszy przy decydującym współdziałaniu cesarza Konstantyna Wielkiego<sup>1</sup> herezję Ariusza, wszedł w konflikt także ze zwolennikami myśli Orygenesa. Po śmierci więc Konstantyna (337 r.), orygeniści otwarcie zaczęli bronić poglądów trynitarnych swojego mistrza. Było to możliwe przede wszystkim dzięki temu, iż Sobór Nicejski z oczywistych względów pozostawił wiele otwartych zagadnień dotyczących Trójcy Świętej, dając w ten sposób możliwość stosowania różnych interpretacji. W szczególności „Sobór 318 Ojców” nie określił, jak należy rozumieć jedność Boga. Nie ustalił także, w jaki sposób odwieczne zrodzenie Syna przez Ojca jest jednocześnie przyczyną różności i tożsamości Ojca i Syna. Nie określił również, wspólnego działania Ojca i Syna i Ducha Świętego. Ten ostatni, nawiasem mówiąc, został jedynie zaledwie wspomniany. Także poszczególne sformułowania *Credo* nicejskiego wydawały się mało jasne. W rzeczy bowiem samej nawet kluczowe słowo *ὁμοούσιος* nie zostało wyczerpująco wyjaśnione. Nie wystarczające rozgraniczenie pomiędzy *οὐσία* a *ὑπόστασις*, które pozwalało rozumieć zarówno ogólnie, jak i indywidualnie pojęcie *ὁμοούσιος*, musiało z konieczności pogłębić przepaść pomiędzy dwiema przeciwnymi tendencjami – unitarną i trynitarną<sup>2</sup>. Zagadnienia te, które burzyły jedność ówczesnych chrześcijan, znalazły zadowalające rozwiązanie dla wszystkich Kościołów dopiero w latach 360-380, to znaczy w czasie, w którym dogmat trynitarny został sformułowany zgodnie z nauką trynitarną Ojców Kapadockich.

Do tych wspomnianych, przeciwstawnych poglądów teologicznych należy także dodać zmiany polityczne, które wywarły znaczny wpływ na poglądy wielu teologów Kościoła Wschodniego. Wystarczy pomyśleć szczególnie o obrońcach wiary nicejskiej – Eustacjuszu Antiocheńskim i św. Atanazym Aleksandryj-

<sup>1</sup> O tym cesarzu por. np. M. Grant, *Gli imperatori romani. Storia e segreti*, Roma 1984, 297-306.

<sup>2</sup> Por. m.in. A.M. Ritter, *Arianismus*, TRE III 708-709; B. Studer, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma 1986, 198-201.

skim, którzy padli ofiarą walki o władzę, jaka rozgorzała przed śmiercią Konstantyna Wielkiego (w latach 325-337). Ponadto tocząca się w tym samym czasie kontrowersja między Marcelim z Ancyry<sup>3</sup> (który występował przeciwko Asteriuszowi – przyjacielowi Ariusza) a Euzebiuszem z Cezarei, dostarczyła ważnych myśli, które miały się przyczynić do wypracowania sformułowania dogmatu trynitarnego<sup>4</sup>. Trzeba też wspomnieć, że św. Atanazy Aleksandryjski w swych dziełach teologicznych i egzegetycznych będzie czerpał zarówno z myśli Marcelego, jak i Euzebiusza. Po śmierci Konstantyna Wielkiego (337 r.) aż do około 350 r. będą narastały głosy krytyki względem formuły nicejskiej. W tym także czasie będą mnożyły się nowe symbole wiary zarówno o inspiracji nicejskiej, jak i wyraźnie się jej przeciwstawiające. Wśród tych formuł najbardziej znana – to pochodząca z 345 r. *Ekthesis Makrostichos*<sup>5</sup>. Symbole te nie utrzymały się, niemniej jednak nie pozostały bez wpływu na rozwój późniejszej myśli teologicznej. W szczególności formuły wschodnie z zasady przeciwstawiły się tendencji sabeliańskiej<sup>6</sup>, którą reprezentował Marcellus z Ancyry i którą podzielał także Zachód (przejawiło się to szczególnie na synodzie w Sardynie w 342 roku)<sup>7</sup>.

Szczególnie jednak około 350 r. pojawiła się zaostrzona forma arianizmu, którą szerzyli Aecjusz i Eunomiusz, a którą popierał cesarz Konstancjusz II (337-361)<sup>8</sup>. Doktryna ta wywołała od razu silny sprzeciw wśród zwolenników wiary nicejskiej i przyczyniła się w ten sposób do powstania licznych dzieł teologicznych (szczególnie przebywającego na wygnaniu św. Atanazego Aleksandryjskiego, ale i także Bazylego z Ancyry). Z tego powodu okres pomiędzy 360 a 380 rokiem może być słusznie uważany za decydujący dla wypracowania nauki katolickiej na temat Trójcy Przenajświętszej. W tym to czasie ustalono formuły dogmatyczne, wyrażające zarówno jedność, jak i troistość Boskich Osób. Rozwiązano ponadto zagadnienie bóstwa Ducha Świętego i lepiej wyrażono naukę odnośnie do jedności Boskich Osób. Po tym przypomnieniu skupimy naszą uwagę na okresie, który rozciąga się od Synodu Aleksandryjskiego (362 r.) do Soboru Powszechnego w Konstantynopolu (381 rok).

<sup>3</sup> Na temat Marcelego z Ancyry por. J. Słomka (wyd.), *Marceli z Ancyry. Fragmenty zachowanych pism*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 439-450; tenże, *Wcielenie w teologii Marcelego z Ancyry*, VoxP 20 (2000) 157-169.

<sup>4</sup> Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 60-71.

<sup>5</sup> Por. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, 3. Aufl., Breslau 1897, Nachdruck: Hildesheim 1962, 192-196.

<sup>6</sup> O Sabeliuzie i jego nauce por. M. Simonetti, *Sabellio e il sabellianesimo*, „Studi storico religiosi” 44(1980) 7-8; tenże, *Studi sulla cristologia del II e III secolo* [= Studia Ephemeridis Augustinianum 44], Roma 1993, 217-238.

<sup>7</sup> Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1982, 531-537; Ritter, art. cyt., s. 708-709.

<sup>8</sup> O tym cesarzu por. np. Grant, dz. cyt., s. 317-324.

## I. SYTUACJA TEOLOGICZNA W PIERWSZYCH TRZECH DEKADACH DRUGIEJ POŁOWY IV WIEKU

Jedynie w tym okresie spełniły się dwa konieczne warunki, które umożliwiły pogłębioną, twórczą dyskusję teologiczną dotyczącą Trójcy Świętej. Wcześniej bowiem nie doszło do pojednania między ekstremistycznymi zwolennikami Soboru Nicejskiego, którzy za wszelką cenę bronili terminu ὁμοούσιος i którzy, ogólnie rzecz ujmując, dopuszczali tylko jedną ὑπόστασις, a tak zwanymi semiarianami (wyrażenie jest późniejsze, gdyż pochodzi dopiero od św. Augustyna<sup>9</sup>), którzy proponowali termin ὁμοούσιος i – wstępując przeciwko sabelianom – mówili ο τρεῖς ὑποστάσεις.

Zważywszy, iż dopiero około 360 r. pojawił się wyraźnie problem bóstwa Ducha Świętego, obrońcy tendencji unitarnej (łącznie ze św. Atanazym Aleksandryjskim) opuścili Marcelego z Ancyry (uczynili to, jak się wydaje, z powodu Fotyna ze Sirmium w Panonii<sup>10</sup>, który wyolbrzymił i przesadnie rozszerzył jego naukę trynitarną i chrystologiczną). W tym samym czasie także św. Cyryl Jerozolimski († 387), który otrzymał swą stolicę biskupią dzięki poparciu arian, wyraźnie się od nich oddzielił, włączając także Ducha Świętego do swego nauczania dogmatycznego<sup>11</sup>.

Te dwa umiarkowane prądy pojednały się oficjalnie podczas Synodu Aleksandryjskiego w 362 roku, jak to wynika przede wszystkim z tzw. *Tomus ad Antiochenos* św. Atanazego Aleksandryjskiego<sup>12</sup>. Pojednanie to stało się możliwe dzięki następującym przyczynom:

1) Począwszy od około 350 roku, Aecjusz i Eunomiusz poczęli głosić teorie, które zostały przez większość uznane za błędne. Przyjmowali bowiem absolutną nierówność między Ojcem a Synem, a Ducha Świętego ukazywali jako zwyczajne stworzenie. W ten sposób nie tylko wznieciłi sprzeciw wyraźnych zwolenników wiary nicejskiej, lecz także homojużjan (w szczególności Bazylego z Ancyry<sup>13</sup>).

<sup>9</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De haeresibus* 52.

<sup>10</sup> Por. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 135-159.

<sup>11</sup> Por. A. Bonato, *L'Unigenito del Padre «Dio di tutte le cose»*. *La vita e l'opera di Cirillo di Gerusalemme nel contesto della controversia ariana*, Roma 1979.

<sup>12</sup> Wydany w PG 26, 813-820, tłum. pol. A. Gołda, *VoxP* 8 (1988) z. 15, 1027-1038. Na jego temat por. C.B. Armstrong, *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in 362*, *JTS* 22 (1921) 206-221; R. Weijzenborg, *Apollinaristic Interpolations in the Tomus ad Antiochenos of 362*, „*Studia Patristica*” 3 (1961) 324-330; A. Grillmeier, *Die Stellung des Tomus von Alexandrien 362 in der Christologie des hl. Athanasios*, w: tenże – H. Bacht (wyd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1951, 91-99; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, New York 1965, 206-216; Simonetti, *La crisi ariana*, s. 58-370; M. Tetz, *Über nikänische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien*, *ZNW* 66 (1975) 194-222; Gołda, j.w. s. 1027-1030.

<sup>13</sup> Por. Ritter, art. cyt., s. 711-712; Simonetti, *La crisi ariana*, s. 253-259.

2) W 361 r. zmarł cesarz Konstancjusz II, za panowania którego całe cesarstwo stało się oficjalnie ariańskim. Jego natomiast następcą – Julian Odstępca (361-363) – nie mieszał się w dyskusje teologiczne Kościoła<sup>14</sup>.

3) Po tym, jak w 359 r. cesarz Konstancjusz II narzucił na swój sposób pojęte homojuzańskie wyznanie wiary, zwolennicy wiary nicejskiej i sami homojużanie zbliżyli się do siebie. Homojużanie potępili bowiem naukę Ariusza, aczkolwiek zatrzymali jeszcze naukę o różnicy, jaka zachodzi pomiędzy hipostazami Ojca i Syna; zgodzili się ponadto w stosunku do Syna na zwrot *ὁμοιος κατὰ πάντα*<sup>15</sup>. Zwolennicy natomiast wiary nicejskiej, wiedzeni przez św. Atanazego Aleksandryjskiego, oddzielili się od rygorystycznych monarchian i zgodzili się także na użycie zwrotu *ὁμοούσιος*<sup>16</sup>. Według św. Atanazego Aleksandryjskiego pojednanie to stało się możliwe szczególnie dzięki Synodowi Aleksandryjskiemu (362 r.), który pozwolił eustacjanom mówić o *μία οὐσία*, a melecjanom używać zwrotu *τρεῖς ὑποστάσεις*<sup>17</sup>.

*Tomus ad Antiochenos* porusza także zagadnienie bóstwa Ducha Świętego<sup>18</sup>, choć problem ten pojawił się już przed Synodem Aleksandryjskim. Począwszy bowiem od 359 r., św. Atanazy zajął się tą kwestią w listach do Serapiona – biskupa Thmuis w Egipcie – wypowiadając się na temat tzw. „tropików” (termin ten oznacza «pokręconych» i odnosi się do błędnej egzegezy, którą oni stosowali)<sup>19</sup>. Wydaje się ponadto, że w tym samym czasie również niektórzy homojużanie z Konstantynopola zaprzeczyli bóstwu Ducha Świętego<sup>20</sup>. Należy jednak powiedzieć, że w przypadku tych pneumatomachów istnieją różne, nietożsame opinie wśród dzisiejszych badaczy<sup>21</sup>. W ten oto sposób *Tomus ad Antiochenos* z 362 roku, odnosząc się nie tylko do kwestii związanych z terminologią, lecz także wspominając różne dyskusje odnoszące się do bóstwa Ducha Świętego, sygnalizuje, że w owym czasie rozpoczęła się wśród teologów wschodnich dyskusja trynitarna *sensu stricto*.

<sup>14</sup> Por. Ritter, art. cyt., s. 710; Simonetti, *La crisi ariana*, s. 354-355, 359.

<sup>15</sup> Por. Basilius Magnus, *Epistula* 361.

<sup>16</sup> Por. Ritter, art. cyt., s. 710-711; M. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 354-358.

<sup>17</sup> Por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 367-368; P.J. Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979, 108.

<sup>18</sup> Por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 362-367.

<sup>19</sup> Por. *Epistulae ad Serapionem*, PG 26, 529-676, tłum. S. Kalinkowski: Św. Atanazy, *Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Kraków 1996; A. Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasius von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert*, Leipzig 1969, 32-35.

<sup>20</sup> Por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 364nn.

<sup>21</sup> Por. Laminski, dz. cyt., s. 33-34; zob. także W.D. Hauschild, *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts* [Diss.], Marburg 1967.

## II. FORMUŁA DOGMATYCZNA μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις

Także w przypadku tej formuły należy stwierdzić, jak w wypadku podobnych tego rodzaju sformułowań, iż nie należy wyolbrzymiać jej znaczenia historycznego, gdyż formuły te nie były nigdy najwyższym wyrazem rozwoju nauki chrześcijańskiej, lecz zawsze były zależne od rozwoju innych, pokrewnych prawd (np. chrystologicznych). Trudne i niekiedy krwawe dzieje formuł trynitarnych IV w. można podzielić w przybliżeniu na dwa okresy: na okres terminu ὁμοούσιος, i na czas formuły μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις. W pierwszym okresie stwierdzano przede wszystkim, że Chrystus jako Syn Boży nie jest stworzeniem, w drugim zaś głoszono, że Ojciec i Syn są wprawdzie rzeczywiście oddzieleni (przeciwko sabelianom), ale są także jednością (przeciwko arianom)<sup>22</sup>.

**1. „Prehistoria” formuły<sup>23</sup>.** Z biegiem dyskusji teologicznych po soborze w Nicei coraz bardziej stawało się jasnym, iż formuła ὁμοούσιος już nie wystarczała. Wydawała się ona bowiem zbyt dwuznaczna, aby mogła być przyjęta przez wszystkie strony; wydawała się bowiem nie do przyjęcia dla obrońców trzech hipostaz Orygenesowych, a to z powodu obawy o jej charakter sabelański. Należało więc wypracować inną formułę, a to tym bardziej, że termin ὁμοούσιος nie wyrażał jasno, iż Ojciec i Syn, aczkolwiek są rzeczywiście różni od siebie, są ze sobą ściśle zjednoczeni. Potrzebny był termin, który by wyraził *Unum*, i drugi zwrot, który by wskazywał na *Trinum*. Potrzeba takiej podwójnej formuły ujawniła się wyraźnie podczas Synodu Aleksandryjskiego (362 r.), który był zmuszony zmienić zarówno formułę eustacjańską μία οὐσία, jak i melecjańską τρεῖς ὑποστάσεις.

Wcześniej homojużanie w swoim manifestie z 359 r. uczyli już o τρεῖς ὑποστάσεις boskich i o jedynym bóstwie, czyli o jedynej ἀρχή. Używali oni jednak jako synonimy terminy οὐσία i ὑπόστασις<sup>24</sup>. W tym samym czasie Mariusz Wiktoryn pisał, że niektórzy Grecy nauczali rzekomo o τρεῖς ὑποστάσεις, które pochodziły z οὐσία (ἐξ οὐσίας)<sup>25</sup>. Jeśli nawet formuła ta jest bardzo podobna do tej, którą rozważamy, to nie możemy stwierdzić, czy była ona dla niej wzorem. Nie wiadomo bowiem, o jakich Grekach wspomina Mariusz Wiktoryn, czy o teologach chrześcijańskich, jak np. Dydim Ślepy, czy też o filozofach neoplatońskich. Nie należy ponadto przechodzić obojętnie nad

<sup>22</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Contra Arium et Sabellianos de Patre et Filio*, passim, PG 45, 1281-1301.

<sup>23</sup> Por. Studer, dz. cyt., s. 202.

<sup>24</sup> Por. Epiphanius, *Panarion* 73, 12-22; A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, 284; Simonetti, *La crisi ariana*, s. 260nn.

<sup>25</sup> Por. Marius Victorinus, *Adversus Arianos* II 4 i III 4, SCh 68, 404-408 i 448-450, komentarz: SCh 69, 905-911 i 939-944.

faktem, że w formule, o której wspomina Mariusz Wiktoryn, spotykamy zwrot ἐξ οὐσίας, a nie μία οὐσία.

Formuła, którą wspomina Mariusz Wiktoryn, wyraża ponadto inny *ductus*: podczas bowiem, gdy Ojcowie Kapadoccy – jak zobaczymy – proponując formułę μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, zakładają Trójcę, a starają się zachować jej jedność, to formuła Greków podkreśla, iż trzy hipostazy pochodzą z jednej οὐσία i to zgodnie ze swoistego rodzaju zmniejszaniem istoty (co zakłada pewien subordynacjonizm po linii Orygenes<sup>26</sup>), czego nie mogli jednak przyjąć Ojcowie Kapadoccy<sup>27</sup>. Należy w końcu powiedzieć, że sam Synod Aleksandryjski z 362 r. nie zdecydował się na przyjęcie wprost podwójnej formuły μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, pozwalając jedynie melecjanom na mówienie o trzech hipostazach, a eustacjanom – na używanie formuły μία οὐσία.

**2. Wkład św. Bazylego Wielkiego**<sup>28</sup>. Nie byłoby rzeczą słuszną twierdzić, że to św. Bazyli z Cezarei Kapadockiej wprowadził formułę μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις. Niemniej jednak to właśnie on po raz pierwszy jasno rozróżnił pomiędzy ὑπόστασις a οὐσία, odchodząc w ten sposób od swoich przyjaciół homojużjan. Bazyli wypracował to rozróżnienie podczas polemiki z Eunomiuszem, który utożsamiał jedyną boską οὐσία z Ojcowską ἀγγελνῆσία. Przecistawiając się temu stanowisku Eunomiusza, św. Bazyli stwierdził, że należy uważać ἀγγελνῆσία jako ἴδιον, a więc jako ὑπόστασις, a nie jako κοινόν, to znaczy jako οὐσία.

Podczas późniejszej kontrowersji dotyczącej Ducha Świętego (lata 375/6), św. Bazyli jeszcze bardziej udoskonalił tę myśl, jak to można zauważyć w jego dziele *De Spiritu Sancto* oraz w jego 214 i 236 *Liście*<sup>29</sup>. Określa tam οὐσία w znaczeniu stoickim, a więc jako κοινόν, jako ὑποκειμενον, jako *substratum*, które zostaje określone przez ποιόν, czyli ὑπόστασις<sup>30</sup>. Ujmuje następnie trzy hipostazy jako ojcostwo, usynowienie, i uświęcenie, oraz definiuje hipostazę jako sposób otrzymania οὐσία. Naucza więc, że sposobem otrzymania οὐσία przez Syna jest zrodzenie. Nie wypowiada się jednak na temat pochodzenia Ducha Świętego.

<sup>26</sup> Por. M. Simonetti, *Sulla teologia trinitaria di Origene*, VCh 8 (1971) 273-307; tenże, *La morte di Gesù in Origene*, „Rivista di storia e letteratura religiosa” 8 (1972) 3-41; B. Degórski, *La dottrina trinitaria prenicena* [= *Dissertationes Paulinorum*, 4/1], Kraków – Skalka 1991, 64-68.

<sup>27</sup> Por. Ritter, *Das Konzil*, s. 285; M. Simonetti, *All'origine della formula teologica „una essenza tre ipostasi”*, „Augustinianum” 14 (1974) 173-176.

<sup>28</sup> Por. Studer, dz. cyt., s. 203-204.

<sup>29</sup> Por. P. Luislampe, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basiliius von Caesarea*, Münster 1981.

<sup>30</sup> Por. L. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio*, Fribourg 1956.

Nie ma wątpliwości, że św. Bazyli, rozróżniając między tym, co jest wspólne między Ojcem a Synem i Duchem Świątym, a tym, co jest dla każdego z nich czymś właściwym, posługuje się kategoriami filozoficznymi swego czasu (przede wszystkim stoickimi). Nie ogranicza się jednak do jakiegoś szczególnego prądu, lecz zachowuje się wybiórczo. Nie można także wykluczyć, że św. Bazyli zależy w swojej terminologii od Apolinarego z Laodycei.

**3. Wypracowanie formuły trynitarniej przez pozostałych Ojców Kapadokię<sup>31</sup>.** Przyjrzyjmy się najpierw św. Grzegorzowi z Nazjanzu, który wyróżniał się ze względu na jasność i dokładność w formułowaniu myśli teologicznej. Określa on ἴδιον jako: ἀγεννησία, γεννησία i ἐκπορεύσις<sup>32</sup>. Aplikuje ponadto słowo ὁμοούσιος do wszystkich trzech Osób Boskich jako do trzech indywiduów. Przedkładając słowo πρόσωπον nad termin ὑπόστασις, św. Grzegorz podkreśla jedność Boskich Osób<sup>33</sup>. Mówi wreszcie o trzech hipostazach, które istnieją w jednej naturze (φύσις) i w jednej godności Bóstwa<sup>34</sup>.

Zaslugą następnego Ojca Kapadockiego – św. Grzegorza z Nyssy<sup>35</sup> który był niewątpliwie największym filozofem wśród autorów starochrześcijańskich, był fakt, iż określił i wyjaśnił w *Contra Eunomium* oraz w liście do swojego brata św. Bazylego Wielkiego<sup>36</sup> – różnicę pomiędzy οὐσία a ὑπόστασις. We wspomnianym liście św. Grzegorz wyjaśnia w znaczeniu arystotelesowskim κοινόν jako εἶδος (*genus*), ἴδιον natomiast jako ἄτομος (*individuum*). Nie zajmuje się jednak zagadnieniem, w jaki sposób właściwości hipostazy odnoszą się do οὐσία. Nauka więc jego posiada ryzyko tryteizmu<sup>37</sup>. W rzeczy bowiem samej św. Grzegorz musiał bronić się przed oskarżeniem go o tryteizm<sup>38</sup>. Nysseńczyk określa trzy boskie hipostazy jako ἀγεννησία – μονογενής – διὰ τοῦ υἱοῦ. W różny też sposób przedstawia samą formułę trynitarną: μία οὐσία (φύσις) – τρεῖς ὑποστάσεις (τρια πρόσωπα)<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> Por. Studer, dz. cyt., s. 204-205.

<sup>32</sup> Por. *Enchiridion Patristicum* 983, 996.

<sup>33</sup> Por. tamże, 1008.

<sup>34</sup> Por. tamże, 996.

<sup>35</sup> Por. E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966; J. Berbel, *Gregor von Nyssa. Die Grosse Katechetische Rede*, Stuttgart 1971.

<sup>36</sup> Por. Basilius Magnus, *Epistula* 38.

<sup>37</sup> Por. *Enchiridion Patristicum* 915.

<sup>38</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Quod non sint tres dii*; zob. także R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre*, Leiden 1974.

<sup>39</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 117A, 120AB, 124D, 133D-144; tenże, *Oratio catechetica magna* I 1; S. Gonzales, *La formula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις*, Roma 1939, 10.

Ciekawy jest tutaj także wkład św. Amfilochiusza z Ikonium<sup>40</sup>, który po otrzymaniu od swojego przyjaciela – św. Bazylego Wielkiego – jego dzieła *De Spiritu Sancto* przyjął wraz z nauką Wielkiego Kapadoczczyka o Duchu Świętym także rozróżnienie pomiędzy οὐσία a ὑπόστασις, potwierdzając to w jednym ze swych listów synodalnych<sup>41</sup>. Św. Amfilochiusz podkreśla, iż przyjmuje jedną ἄρχή, nie zaprzeczając jednak trzem hipostazom.

**4. Wartość formuły μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις.** Nie jest rzeczą możliwą wydać wyczerpujący osąd odnośnie do wartości dogmatycznej interesującej nas formuły, ponieważ nie znamy wyznania wiary Kościoła Konstantynopolitańskiego, przez który formuła ta oficjalnie została przyjęta<sup>42</sup>. Możemy jednak powiedzieć, że formuła ta pochodzi bez wątpienia ze środowiska Ojców Kapadockich. Jest ona ponadto odbiciem myśli teologicznej, która zgadza się w swej istocie z Soborem Nicejskim i z nauką św. Atanazego Wielkiego, zważywszy, iż chodzi w niej także o jedność równych sobie składników, a nie o jedność numeryczną. Nie wolno więc oskarżać Ojców Kapadockich o neonicenizm. Niemniej jednak, gdy zajmują się oni zagadnieniem zależności pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, czynią to w inny sposób. Podczas bowiem gdy Sobór Nicejski chciał podkreślić różnicę pomiędzy *genitus* i *factus* (φύσις – θέσις), to w dyskusjach trynitarnych Ojców Kapadockich uwaga skupia się na sposobie, w jaki Trzej mogą być czymś jednym. Zagadnienie to otrzymało w podwójnej formule μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις lepszą odpowiedź, niż miało to miejsce w przypadku zwrotu ὁμοούσιος. Podwójna bowiem formuła łączy tradycję orygenesowską, która mówi o trzech hipostazach, z tradycją św. Atanazego Wielkiego i Kościoła Zachodniego. Posiada ona ponadto większą jasność filozoficzną. Należy więc tu mówić o swoistego rodzaju nowej interpretacji wiary nicejskiej, odczytanej w kluczu wyraźnego stwierdzenia i podkreślenia jedności i troistości Boga w świetle wiary chrzcielnej<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Por. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadokiern*, Tübingen 1904.

<sup>41</sup> Por. H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956, 171-172.

<sup>42</sup> Por. A. Meredith, *The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople*, ITQ 48 (1981) 196-211.

<sup>43</sup> Por. Studer, dz. cyt., s. 205-206.



LA FORMULAZIONE LOGICA DEL MISTERO TRINITARIO NEGLI  
ANNI 360-380

La formula dogmatica μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις

(Sintesi)

Non è possibile dare un giudizio completo sul valore dogmatico della formula dogmatica μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις, senza conoscere la fede di Costantinopoli in cui essa ricevette il riconoscimento ufficiale. Ciò nonostante, si può dire che la formula proviene certamente dall'ambiente dei Padri Cappadoci. Inoltre, essa riflette una posizione teologica che corrisponde in sostanza a quella di Nicea e di sant'Atanasio di Alessandria, in quanto pure in essa si tratta di un'unità di uguaglianza, e non di un'unità di numero. In questo senso non è lecito accusare i Padri Cappadoci di neonicenismo. Tuttavia, essi, quando trattano la questione dei rapporti del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, si mettono in un'altra prospettiva: mentre il Concilio di Nicea aveva inteso mettere in rilievo la distinzione fra *genitus* e *factus* (φύσις – θεΐσις) – una prospettiva che si ritrova similmente nelle considerazioni di san Basilio di Cesarea sullo Spirito Santo -, nelle discussioni trinitarie dei Cappadoci l'attenzione si pone sul modo in cui i Tre possano essere una sola cosa. La questione riceve nella duplice formula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις una risposta più pertinente di quanto potesse esserlo il termine ὁμοούσιος. La formula duplice, infatti, completa la tradizione origeniana delle tre ipostasi con la tradizione di sant'Atanasio e degli Occidentali e si distingue per una maggiore chiarezza filosofica. Si deve, perciò, parlare di una rilettura della fede nicena in chiave di riconoscimento esplicito dell'unità e della trinità nella fede battesimale.