

MARTA ZIÓLKOWSKA USJK

ŚW. AUGUSTYN  
PREKURSOREM SOBORU W CHALCEDONIE (451 R.)  
ZARYS DOKTRYNY O *COMMUNICATIO IDIOMATUM*  
W DZIELE *IN JOHANNIS EVANGELIUM TRACTATUS CXXIV*

Jan Paweł II w liście apostolskim *Augustinum Hipponensem*, napisanym z okazji 1600. rocznicy nawrócenia św. Augustyna, charakteryzując zwięźle chrystologię Biskupa Hippony, zwraca uwagę na jej ścisły związek z nauką o Trójcy Świętej oraz wskazuje, że Jezus Chrystus, Jedyne Syn Boży, jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, jedną Osobą w obydwu naturach: „Mówiąc wszakże o Trójcy Świętej, zawsze kieruje uważny wzrok na Chrystusa, Objawienie Ojca oraz na dzieło zbawienia. Odkąd bowiem, na krótko przed nawróceniem, pojął tajemnicę Słowa Wcielonego, nie przestał jej nigdy coraz bardziej zgłębiać, a swoje pojęcia wypowiadać w tak pełnych i sugestywnych formułach, że niejako stały się one zapowiedzią doktryny Soboru Chalcedońskiego”<sup>1</sup> Warto przypomnieć wkład św. Augustyna w wypracowanie jednej z zasadniczych formuł chrystologicznych, która przyczyniła się między innymi do tego, że został on uznany za prekursora soboru w Chalcedonie.

Właściwe przedstawienie doktryny o *communicatio idiomatum* w ujęciu Hipponczyka w punkcie wyjścia domaga się omówienia nieco szerszego kontekstu dotyczącego konstytucji ontologicznych Boga-człowieka. Należy wskazać źródła, na podstawie których wykrystalizowała się nauka Augustyna o *communicatio idiomatum*. Wiedzy na temat dwu natur w Chrystusie dostar-

---

Dr MARTA ZIÓLKOWSKA USJK – asystent Katedry Patrologii Łacińskiej Instytutu Historii Kościoła KUL; adres do korespondencji: ul. Konstantynów 1, 20-827 Lublin, e-mail: marta.ziolkowska@kul.lublin.pl.

<sup>1</sup> J a n P a w e ł II, *List apostolski „Augustinum Hipponensem”*, Kraków 1997, II 3.

czają św. Augustynowi teksty biblijne<sup>2</sup>, natomiast proces kształtowania się doktryny przebiegał na kanwie polemiki z herezjami czasów współczesnych św. Augustynowi.

Rozważanie na temat konstytucji ontologicznych Chrystusa Augustyn porównuje do „kopania w głąb, aby dostać się aż do skały” Używając języka obrazowego, wskazuje na ważkość problemu, którego rozwiązanie pragnie przedłożyć swoim wiernym. Należy zdecydowanie podkreślić, że dla Augustyna Chrystus jest przede wszystkim Słowem, które stanowi fundamentalny komponent bytu Chrystusa. Tekstem, który możemy określić jako koronny dla omawianej kwestii, są słowa z XXIII Homilii na Ewangelię św. Jana: „*Verbum Christus, Verbum Dei Christus apud Deum, Verbum Christus et Deus Verbum, Christus et Deus et Verbum unus Deus*” Augustyn zaznacza, że Słowo jest Chrystusem oraz że Słowo Boga to Chrystus i Bóg-Słowo jest Chrystusem. Oczywiście pomimo wyraźnych preferencji dawanych przedstawieniom Chrystusa jako Tego, który jest Słowem, Hipponczyk zgodnie z nauką wiary katolickiej tłumaczył, że nie jest to pełny obraz Boga-człowieka. Sukcesywnie prowadzi do ukazania całego Chrystusa: „Słowo jest Chrystusem i Słowo Boga jest Chrystusem i Bóg--Słowo jest Chrystusem, lecz Słowo nie tylko jest Chrystusem, albowiem «Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami»”<sup>3</sup> Poprzez przyjęcie ciała stał się człowiekiem Ten, który był Bogiem, przyjąwszy to, czym nie był, nie tracąc nic z tego, czym był<sup>4</sup>.

Rozwijając ten wątek, Augustyn nawiązuje do sceny, która rozegrała się przy grobie Jezusa, gdy Maria Magdalena na pytanie aniołów, co jest przyczyną jej łez, odpowiedziała: „Wzięto Pana mego”<sup>5</sup> W ten sposób nasz autor wskazuje, że brak ciała Jezusa stał się powodem jej cierpienia. Na kanwie tego epizodu Augustyn snuje refleksję dotyczącą integralności Chrystusa: „Panem swoim nazywa bezduszne ciało Pana swego, częścią całości zaznacza-

---

<sup>2</sup> Por. B. Studer (*Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo: Christozentrismus oder Theozentrismus?* Roma 1993, s. 59) wskazuje na biblijne źródła nauki o dwu naturach Chrystusa: „Ebenso ist mehr technisch von den zwei *substantiae* oder den zwei Naturen Christi die Rede. Das gleiche, aber ohne direkten Bezug auf die doppelte Geburt, wird auch mit den beiden biblischen Themen ausgesagt, die schon längst in die christliche Überlieferung eingegangen waren, mit dem *verbum caro factum* des Johannesprologs und dem *secundum formam Dei – secundum formam servi* des Philipperbriefes. Augustinus gebraucht diese beiden Stellen einzeln oder auch oft zusammen”

<sup>3</sup> *In Iohannis evangelium tractatus* (dalej: In Io. tr.); In Io. tr. XXIII 6, „Corpus Christianorum” (dalej: CC) 36; por. XVIII 2, CC 36.

<sup>4</sup> Por. In Io. tr. XXIII 6, CC 36.

<sup>5</sup> J 20, 13.

jąc, jak wszyscy wyznajemy Jezusa Chrystusa Syna Boga jedynym Panem naszym, co oczywiście jest i Słowem, i duszą, i ciałem ukrzyżowanym i po-  
grzebanym, choć tylko Jego ciało zostało pochowane”<sup>6</sup> Jak widzimy, ciało,  
nawet poddane śmierci, stanowi komponent całości bytu Boga-człowieka.  
Pragnienie Marii Magdaleny ogranicza się i jest skoncentrowane tylko na  
uchwytnym – dla drugiego człowieka – wymiarze cielesności. Chrystus jako  
pełny człowiek miał także duszę ludzką, o czym z całym przekonaniem nau-  
czał Hipponczyk: „była bowiem i w Chrystusie dusza ludzka, cała dusza, nie  
tylko nierozumna, lecz też i rozumna, która się duchem zowie”<sup>7</sup> Zaznacza,  
że zarówno całe nauczanie Jezusa, jak i ofiara zbawcza ma na celu doprowa-  
dzenie do zmartwychwstania dusz i zmartwychwstania ciał, obejmuje więc  
całego człowieka. Ciało martwe z powodu słabości zmartwychwstanie mocą  
Chrystusa-człowieka, a dusza, która umarła na skutek grzechu, mocą Chrystu-  
sa-Boga: „Niech dusza twoja zmartwychwstanie z niegodziwości przez to,  
czym On jest jako Bóg, a ciało twoje niechaj z zepsucia zostanie wskrzeszone  
przez to, czym (Słowo) jest jako człowiek”<sup>8</sup>. Dla Augustyna wymiar on-  
tologiczny znajduje swoje odzwierciedlenie w wymiarze soteriologicznym, co  
również stanowi wyraziste potwierdzenie *totius Christi*.

Augustyn występując przeciwko apolinarystom<sup>9</sup>, bronił integralności  
Chrystusa, do której zaliczał również posiadanie przez Niego duszy ludzkiej.  
Według zwolenników Apolinarego „Chrystus jest tylko Słowem i ciałem  
i twierdzą, że Chrystus duszy ludzkiej nie przyjął. [...] Ich zdaniem Chrystus  
miał nierozumną duszę, rozumnej Mu odmawiali; dawali Mu duszę zwierzę-  
cia, zabierali (duszę) człowieka”<sup>10</sup> „Ciało Chrystusa nie miało ducha ro-  
zumnego, lecz tylko duszę zwierzęcą; gdzie bowiem brak duszy rozumnej,

<sup>6</sup> In Io. tr. CXXI 1, CC 36: „Dominum suum vocans corpus exanime Domini sui, a toto partem significans; sicut omnes confitemur Iesum Christum Filium Dei unicum Dominum nostrum, quod utique simul est et Verbum et anima et caro, crucifixum tamen et sepultum, cum sola eius sepulta sit caro”

<sup>7</sup> In Io. tr. XXIII 6, CC 36: „Erat enim et in Christo anima humana, tota anima; non irrationale tantum animae, sed etiam rationale quod mens dicitur”

<sup>8</sup> Tamże: „Resurgat anima tua ab iniquitate per id quod Deus est; resurgat corpus tuum a corruptione per id quod homo est”

<sup>9</sup> Poglądy Apolinarego (zm. 390) zostały potępione na soborze w Konstantynopolu w 381 r. Głosił on, że Chrystus nie miał rozumnej duszy ludzkiej, jej miejsce zajęło Słowo. Negował tym samym pełne człowieczeństwo Chrystusa.

<sup>10</sup> In Io. tr. XLVII 9, CC 36: „Christus non sit nisi Verbum et caro; animam humanam non eum assumpsisse contendunt. [...] Animam irrationalem eum habere voluerunt, rationalem negaverunt; dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt hominis”

tam jest tylko życie zwierzęce”<sup>11</sup>. Głoszona doktryna w konsekwencji doprowadziła do uznania ich za heretyków i – jak zauważa Biskup – słusznie zostali wyrzuceni z Kościoła. Augustyn naucza, że Słowo przyjęło duszę i ciało wówczas, gdy przyjęło naturę całego człowieka w jedności Osoby<sup>12</sup>. Na marginesie należy powiedzieć, że jest to przykład na to, w jaki sposób uwarunkowania historyczne – w tym wypadku głoszenie błędnej doktryny – wywierały wpływ na kształtowanie się reguł wiary katolickiej. Biskup w polemice z apolinarystami przedstawia ortodoksyjną naukę o „całym Chrystusie” Augustyn nauczając o Chrystusie, wskazuje na triadę w wymiarze ontologicznym, którą są Słowo, dusza i ciało. Trzy elementy więc stanowią jedną osobę Chrystusa: dusza i ciało Chrystusa zjednoczone ze Słowem Boga<sup>13</sup>. Jednak to potrójne wyróżnienie: Chrystus jest ciałem, Chrystus jest duszą i Słowo jest Chrystusem nie oznacza, że mówimy o trzech Chrystusach, gdyż On jest jeden. Odwołanie się do konstrukcji psychofizycznej człowieka – zdaniem Hipponczyka – ma na celu pomóc w zrozumieniu jedności Chrystusa, gdyż tak jak dusza i ciało czynią jednego człowieka, tak Chrystus jest Bogiem i człowiekiem. Dwie rzeczy (*res*) – dusza oraz ciało – składają się na jednego człowieka. Słowo i człowiek również dwie rzeczy, ale jeden Chrystus<sup>14</sup>.

Jedność osobową Chrystusa wykazuje nasz autor także na podstawie faktu złożenia do grobu Jego ciała. W „podziemiu” nie został pochowany Jezus Chrystus „co do duszy”, ale w grobie, z którego po trzech dniach miał zmartwychwstać, spoczął Jezus Chrystus „co do ciała” Augustyn zauważa, że w tych poszczególnych „czynach duszy i ciała” nazywany jest Chrystusem, a więc nie można mówić, że stanowi to dwie lub trzy istoty, ponieważ jeden jest Chrystus<sup>15</sup> „A co z Niego zostało pochowane, czyż nie ciało bez duszy? A skoro wierzymy w Syna Boga – pisze Hipponczyk – to Synem Boga nazywamy też ciało, które tylko samo było pochowane. A więc tenże Chrystus-Syn Boga, równy Ojcu w postaci Boga, ponieważ sam siebie wyniszczył nie tracąc postaci Boga, lecz przyjąwszy postać sługi, jest większy od siebie samego; bo większa jest postać Boga, która nie jest utracona, od postaci

<sup>11</sup> In Io. tr. XXIII 6, CC 36: „Non habere mentem rationalem corpus Christi, sed quasi animam belluinam; excepta quippe rationali mente, vita belluina est”

<sup>12</sup> Por. In Io. tr. XLIX 18, CC 36.

<sup>13</sup> Por. tamże.

<sup>14</sup> Por. In Io. tr. XLVII 12, CC 36.

<sup>15</sup> Por. In Io. tr. LXXVIII 3, CC 36.

sługi, która została przyjęta”<sup>16</sup>. Wypowiedź powyższa dowodzi z jednej strony jedności Chrystusa jako Syna Boga z człowiekiem złożonym z duszy i ciała, który jest tym samym Synem Boga. Z drugiej zaś dostrzegamy, co Biskup słusznie zauważa, występującą dysproporcję pomiędzy postacią Boga a postacią sługi. Chrystus w postaci Boga, której nie utracił na skutek wyniszczenia, przewyższa przyjętą postać sługi, w której został wyniszczony, jednak nawet to nie niweczy Jego jedności, gdyż w obu postaciach jest jeden Chrystus. Należy jeszcze dodać za Augustynem, że Słowo i ciało to nie tylko jeden Chrystus, ale także prawdziwy Chrystus<sup>17</sup>

Naukę o jednym Chrystusie Biskup ujmuje w perspektywie trynitarniej. Poucza, że w Trójcy Świętej tylko Jej Druga Osoba – nie tracąc równości z Ojcem<sup>18</sup> – przyjęła postać sługi, która to postać została przybrana do jedności Osoby, w wyniku czego Syn Boga i Syn człowieczy to jeden Chrystus. Przyjęcie natury ludzkiej przez Syna nie spowodowało powstania jeszcze jednej odrębnej osoby i dlatego mówiąc o Bogu, głosimy nadal Trójcę Świętą, a nie wymieniamy „czwórki”<sup>19</sup>. Ta myśl powraca wielokrotnie w rozważaniach Biskupa zabiegającego o ortodoksyjność Credo: „[...] Chrystus jako Bóg i człowiek jest jedną Osobą, a nie dwiema, żeby nasza wiara była wiarą w Trójcę, a nie w cztery osoby”<sup>20</sup>

Chrystus jest Synem człowieka i Synem Boga. Związek ten Augustyn tłumaczy w następujący sposób: „Skoro bowiem Syn człowieka, co do jedności Osoby, jest złączony z Synem Boga, stał się z Nim jedną Osobą, i tą samą Osobą jest Syn Boga, który jest Synem człowieka”<sup>21</sup>. Będąc Synem człowieczym posiada duszę i ciało, natomiast jako Syn Boga jest Słowem Boga. Zjednoczenie to Biskup tłumaczy w następujący sposób: „Syn Boga, który

<sup>16</sup> Tamże: „Et quid eius nisi caro sepulta est sine anima? Ac per hoc cum credimus in Dei Filium qui sepultus est, profecto Filium Dei dicimus et carnem quae sola sepulta est. Ipse ergo Christus Filius Dei, aequalis Patri in forma Dei, quia semetipsum exinanivit, non *formam Dei amittens, sed formam servi accipiens, maior est et seipso; quia maior est forma Dei quae amissa non est, quam servi quae accepta est*”

<sup>17</sup> Por. In Io. tr. XXVI 12, CC 36.

<sup>18</sup> Por. H. D r o b n e r, *Grammatische Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel „una persona”*, Roma 1984, s. 372.

<sup>19</sup> Por. In Io. tr. XCIX 1, CC 36.

<sup>20</sup> In Io. tr. XXVII 4, CC 36: „Unam personam esse Christum Deum et hominem, non duas, ne fides nostra non sit Trinitas, sed quaternitas”

<sup>21</sup> In Io. tr. XIX 15, CC 36: „Haerendo enim ad unitatem personae filius hominis Filio Dei, facta est una persona, eadem que Filius Dei, quae et filius hominis”

jest Słowem Bożym, ma człowieka, jak dusza ciało”<sup>22</sup>, czyli Syn-Słowo przyjęło naturę ludzką. Stąd wniosek – zdaniem Augustyna – nasuwa się sam. „Jak dusza z ciałem stanowi nie dwie osoby, ale jednego człowieka, tak i Słowo z człowiekiem nie dwie Osoby czyni, lecz jednego Chrystusa”<sup>23</sup> Zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem dokonało się w jednej Osobie Jezusa Chrystusa. Należy przy tym zaznaczyć, że w niczym nie pomniejsza tego faktu używanie przez Augustyna sformułowania: „Słowo przyjęło człowieka” *Homo assumptus* odnosi bowiem do konkretnego „człowiek”, a nie do abstraktu „natura ludzka”<sup>24</sup>, chociaż spotykamy w traktacie wypowiedzi, w których Hipponczyk będzie mówił, że ludzką naturę przyjęło Słowo do jedności Osoby. Wskazuje, że ludzka natura została wszystkim obdarzona, a szczególnie predyspozycją do czynienia dobra, wypływającą właśnie z jedności Osoby, którą tworzy wraz ze Słowem<sup>25</sup> Augustyn przestrzega przed wprowadzaniem rozróżnienia przez wykazywanie inności Słowa od człowieka Jezusa Chrystusa, ponieważ „nie jest czym innym Słowo, a czym innym osoba człowieka, albowiem Chrystus w jednym i w drugim jest jedną Osobą”<sup>26</sup>

Prawda o zjednoczeniu natur sprawiała Augustynowi sporo trudności, czego przykładem może być kontekst, w jakim daje wyjaśnienie słów z modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa: „A teraz wsław mnie ty, Ojcze, u siebie samego tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, nim powstał świat”<sup>27</sup> Przy okazji tego komentarza Hipponczyk prezentuje poglądy głoszone przez niektórych członków gminy, błędnie pojmujących zjednoczenie natury ludzkiej ze Słowem. Twierdzili oni, że „jakoby natura ludzka, jaką przyjęło Słowo, zamieniła się w Słowie i człowiek przemienił się w Boga”<sup>28</sup> Augustyn zastanawiając się nad tym tokiem myślenia, dochodzi do wniosku, że według ich rozumowania „człowiek zaginął w Bogu” Wobec tego więc dalszą konsekwencją wynikającą z faktu „zmiany człowieka” stanowić by miały przeob-

<sup>22</sup> Tamże: „Filius Dei, quod est Verbum Dei, habet hominem, tamquam anima corpus”

<sup>23</sup> Tamże: „Sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem; sic Verbum habens hominem, non facit duas personas, sed unum Christum”

<sup>24</sup> Por. I. B i e d a, *Chrytologia Ojców*, [w:] *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 443.

<sup>25</sup> Por. In Io. tr. CV 4, CC 36.

<sup>26</sup> In Io. tr. LXIX 3, CC 36: „Non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est Christus una persona”

<sup>27</sup> In Io. tr. CV 6, CC 36; J 17, 5.

<sup>28</sup> Tamże: „[...] tamquam natura humana quae suscepta est a Verbo, converteretur in Verbum, et homo mutaretur in Deum”

rażenia, którym ulegałoby Słowo. Augustyn dopuszcza dwie ewentualności zmian w Słowie, mianowicie albo rozdziwiło się, albo stało się większe, będąc uprzednio mniejsze. Wskazuje na jeszcze inny możliwy przebieg czynności w poddanych analizie poglądach. Przyjmując, że natura ludzka została zamieniona i przekształcona w Słowo, odwołał się do niezmienności Słowa Boga, które „jakie było i czym było, takie będzie”, i stawia pytanie: „To gdzie jest człowiek, czy nie ginie?”<sup>29</sup> W obu przypadkach rezultat spekulacji jest identyczny – człowiek zginął w Bogu, dlatego według Biskupa głoszona opinia zupełnie nie zgadza się z prawdą<sup>30</sup> Augustyn stoi na stanowisku antydoketycznym, że w następstwie zjednoczenia bóstwa z człowieczeństwem postać ludzka nie ulegała zmianom, na skutek czego nie implikowało to wpływów na niezmienne Słowo. W podobnym tonie Hipponczyk pyta: „Jakże więc Syn miał wślawić Tego, którego chwała wieczna ani z powodu postaci ludzkiej nie mogła zdawać się mniejszą, ani w Boskiej postaci nie mogłaby być większa?”<sup>31</sup> Jego zdaniem przyjęcie postaci ludzkiej nie wpływa w żaden sposób na wieczną chwałę, którą Ojciec otacza Syna: „Wieczna chwała Boga Ojca w postaci ludzkiej – w Synu – nie została zmniejszona ani zwiększona w swej Boskiej doskonałości”<sup>32</sup>.

W omawianym traktacie odnajdujemy fragmenty, w których Augustyn odwołując się do jedności osobowej Chrystusa, wyraźnie mówił o oddziaływaniu Słowa na człowieka: „W Nim [w Słowie – M. Z.] i sam Syn człowieczy został uświęcony od początku swego stworzenia, kiedy Słowo stało się ciałem, bo jedną osobą stało się Słowo i człowiek”<sup>33</sup> Według Biskupa oznacza to, że Chrystus uświęcił „siebie w sobie”, człowieka w Słowie<sup>34</sup>. Od momentu Wcielenia ludzka natura została obdarzona pierwotną świętością Słowa-Boga<sup>35</sup> Doktor Łaski tłumacząc w aspekcie ontologicznym sens słów Jezusa: „Gdyście mnie miłowali, zaiste radowalibyście się, iż idę do

---

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> In Io. tr. CIV 3, CC 36: „Quomodo igitur eum clarificaturus erat Filius, cuius claritas sempiterna nec ex forma humana potuit videri minor, nec in divina posset esse amplior?”

<sup>32</sup> In Io. tr. CV 1, CC 36: „[...] cum sempiterna claritas Patris nec diminuta fuerit in forma humana, nec augeri potuerit in sua perfectione divina”

<sup>33</sup> In Io. tr. CVIII 5, CC 36: „In quo et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro, quia una persona facta est Verbum et homo”

<sup>34</sup> Por. tamże.

<sup>35</sup> Por. S t u d e r, dz. cyt., s. 74-77.

Ojca”<sup>36</sup>, wskazuje, że dzięki zjednoczeniu ze Słowem natura ludzka zostaje wywyższona: „[...] ludzkiej naturze należy składać życzenia, iż jednorodzone Słowo tak ją przyjęło, że jako nieśmiertelna dostała się do nieba i tak ziemia wzniosła się stała, iż nie podlegający skażeniu proch zasiada po prawicy Ojca”<sup>37</sup> Nobilitacja natury ludzkiej, którą przyjęło Słowo, sprawiła, że nie tylko jako nieśmiertelna osiągnęła niebo, ale wysublimowany „proch” ziemski zajął miejsce po prawicy Boga Ojca. Powyższe treści mogą sugerować pewną niekonsekwencję wykładu, a nawet sprzeczność z tym, co zostało powiedziane wyżej, jednak jest to wrażenie pozorne, ponieważ ludzka natura Słowa nie zatraciła swej tożsamości.

Biskup przyznaje, że na drodze formułowania się ortodoksyjnej nauki o zjednoczeniu osobowym dwu natur<sup>38</sup> obok interpretacji przekazu ewangelicznego nie małą rolę odegrały poglądy głoszone przez różnych heretyków. Jedni z nich czytając Ewangelię koncentrowali się wyłącznie na tym, co dotyczyło poniżenia Chrystusa, „natomiast byli głusi na to, co o Jego Bóstwie jest powiedziane” Inni zaś w lekturze Ewangelii zważali tylko na to, co o wzniosłości Pana jest zapisane, nie wierzyli, że stał się człowiekiem, uważając to za fałszywy wymysł ludzki, twierdzili, że Chrystus Pan był tylko Bogiem, a nie człowiekiem<sup>39</sup> Augustyn wskazuje, że wiara katolicka przejęła z obu kierunków to, co było w nich zgodne z prawdą, i głosi, że Chrystusa uważa za Boga i wierzy w Niego jako człowieka. Ponieważ kwestionując prawdę o Chrystusie jako Bogu, człowiek zaprzecza potęgę, która Go stworzyła, negując zaś Chrystusa jako człowieka, odcina się od lekarstwa, które go uleczyło. Członek Kościoła katolickiego wierzy i wyznaje jedno i drugie: „I Chrystus jest Bogiem, i Chrystus jest człowiekiem. Jakim Chrystus jest

<sup>36</sup> Por. In Io. tr. LXXVIII 3, CC 36; J 14, 28.

<sup>37</sup> Tamże: „[...] quia naturae humanae gratulandum est, eo quod sic assumpta est Verbo unigenito, ut immortalis constitueretur in caelo, atque ita fieret terra sublimis, ut incorruptibilis pulvis sederet ad dexteram Patris”

<sup>38</sup> T. van Bavel chcąc ukazać znaczenie zjednoczenia dwu natur w Chrystusie, konfrontuje ze sobą dwa fakty: Wcielenie i ukazanie się Ducha Świętego w postaci gołębicy. Wykazując różnicę pisze: „La première différence consiste en ce que l’union du Saint-Esprit avec la colombe ne fut que transitoire et de courte durée. L’Esprit-Saint s’est tout au plus servi d’une créature en vue d’une révélation quelconque (Trac. 99, 2). Par contre, le Fils s’est uni à une nature humaine d’une tout autre manière. C’est à sa personne qu’il a uni la nature humaine pour toujours. Il n’est pas seulement question pour le Fils de l’Homme de contenir le Verbe de Dieu, mais d’être le Verbe même de Dieu” (T. van B a v e l, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954, s. 27).

<sup>39</sup> Por. In Io. tr. XXXVI 2, CC 36.



Bogiem? Równym Ojcu, jednym z Ojcem. Jakim człowiekiem Chrystus? Urodzony z Dziewicy, z człowieka przyjął śmiertelność, ale nie grzech”<sup>40</sup>

Jedną z konsekwencji, a jednocześnie potwierdzeniem osobowej jedności Chrystusa, którą akcentuje Augustyn, jest obecność Jezusa na ziemi, a zarazem w niebie: „«Nikt nie wstąpił do nieba, jeno ten, który zstąpił z nieba – Syn Człowieczy, który jest w niebie». Albowiem nie powiedział, że «będzie», lecz że «jest», a to z powodu jedności Osoby, w której Bóg jest człowiekiem, a człowiek Bogiem”<sup>41</sup> W tym kontekście warto jeszcze przytoczyć słowa Biskupa, stanowiące dopełnienie powyższej wypowiedzi: „Był w niebie, kiedy mówił na ziemi. Tak był Syn Człowieczy w niebie, jak Syn Boga był na ziemi. Syn Boga na ziemi – w przyjętym ciele, Syn Człowieczy w niebie, w jedności Osoby”<sup>42</sup>.

Według Augustyna jedność *in una persona Christi* znajduje swoje odzwierciedlenie także w relacji Jednorodzonego Syna do aniołów. Syn będący z natury Bogiem, równy Ojcu, jest Panem aniołów, nie zmienia się to również wówczas, gdy staje się człowiekiem, ponieważ nadal przewyższa dostojnością każdego anioła, dlatego że w ciele i w Słowie jest jedną Osobą<sup>43</sup>

Prawda o tym, że Chrystus jest jeden, powraca intensywnie w wielu wypowiedziach Augustyna, co świadczyło o tym, że – sam doceniając doniosłość problemu – dążył do tego, by jak najbardziej przekonująco przedstawić swoim wiernym tę prawdę. Tytułem przykładu wskazać należy na słowa z Homilii XXVII, gdzie czytamy: „Chrystus więc jest jeden: Słowo, dusza i ciało to jeden Chrystus; Syn Boga i Syn Człowieczy to jeden Chrystus, Syn Boga – zawsze, Syn Człowieczy – w czasie; jednakże jeden Chrystus według jednej Osoby”<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Tamże: „Et Deus Christus est, et homo Christus. Qualis Deus Christus; aequalis Patri, unum cum Patre. Qualis homo Christus? De virgine natus, trahens de homine mortalitatem, non trahens iniquitatem”

<sup>41</sup> In Io. tr. CXI 2, CC 36: «Nemo adscendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui in caelo est» (J 3, 13). Nam et ibi non dixit: Erit; sed: est, propter unitatem personae, in qua et Deus homo est, et homo Deus.

<sup>42</sup> In Io. tr. XXVII 4, CC 36: „In caelo erat, quando in terra loquebatur. Sic erat filius hominis in caelo, quomodo Filius Dei erat in terra; Filius Dei in terra in suscepta carne, filius hominis in caelo in unitate personae”; por. także LXXVIII 1, CC 36.

<sup>43</sup> Por. In Io. tr. CX 6, CC 36.

<sup>44</sup> In Io. tr. XXVII 4, CC 36: „Christus ergo unus est: Verbum, anima et caro unus Christus; Filius Dei et filius hominis unus Christus. Filius Dei semper, filius hominis ex tempore, tamen unus Christus secundum unitatem personae”

Konstytucję ontologiczną, jaką jest jedna Osoba, składająca się z dwóch substancji, boskiej i ludzkiej, Augustyn odczytuje ze sposobu wypowiedziania się Chrystusa: „Mówi On jako Bóg, gdy tak się wyraża: «Ja i Ojciec jedno jesteśmy», a niekiedy znowu jako człowiek, gdy oświadcza: «Ojciec większy jest niżli ja»”<sup>45</sup> Właściwe rozumienie faktu śmierci Chrystus tłumaczy na podstawie jedności natur: „Chcecie mnie zabić, człowieka; tymczasem nie mówię Syna Boga, nie mówię Boga, nie mówię Słowa, bo Słowo nie umiera; to mówię, co widzicie, bo to, co widzicie, zabić możecie i znieważyc Tego, którego nie widzicie”<sup>46</sup> Znajomość prawdy o dwu naturach w Chrystusie powoduje adekwatne do poszczególnej natury pojmowanie słów wypowiedzianych przez Niego: „niekiedy bowiem takie rzeczy do nas mówi, które odnoszą się do (Bożego) majestatu, a niekiedy takie, które odnoszą się do pokory (człowieczeństwa)”<sup>47</sup> Augustyn podkreśla, że samemu Jezusowi Chrystusowi chodziło o to, aby zawsze w Jego słowach i czynach dostrzegano, że jest Bogiem i człowiekiem i wierzono w to. On jako Bóg, który jest zawsze z Ojcem – stworzył ludzi, a jako człowiek, który jest zawsze z ludźmi w czasie – szukał ich<sup>48</sup>. Albowiem moc Chrystusa stwarza człowieka, „sprawiając to, czego nie było”, natomiast Jego słabość przywraca życie człowiekowi, „dokonując, iż nie zginęło to, co istniało”<sup>49</sup>

W całej działalności Chrystusa przejawiają się konotacje bytowe. Za egzemplifikację niech posłuży nam wyjaśnienie fragmentu perykopy z ewangelii św. Jana: „Ojciec święty, zachowaj w imię Twoje tych, których mi dałeś”<sup>50</sup> Chrystus jako człowiek prosi Ojca za swoich uczniów, których otrzymał od Niego. Komentując słowa: „aby byli jedno, jako i my”<sup>51</sup>, uważa, że Chrystus mówił tu o jedności natury swojej i Ojca, gdyż ma tę samą naturę co i Ojciec, słowa te mógł wypowiedzieć tylko jako Bóg. Zgodnie więc z intencją naszego autora należy pojmować Chrystusa-człowieka w prośbie, którą

<sup>45</sup> In Io. tr. XCIX 1, CC 36: „Aliquando secundum id quod Deus est loquitur, ut est illud quod ait: «Ego et Pater unum sumus» (J 10, 30); aliquando *secundum id quod homo est, sicuti est illud: «Quoniam Pater maior me est»*” (J 14, 28).

<sup>46</sup> In Io. tr. XLII 6, CC 36: „Quaeritis me occidere hominem; interim non dico Filium Dei, non dico Deum, non dico Verbum, quia non moritur Verbum; hoc dico quod videtis, quia et quod videtis potestis occidere, et quem non videtis offendere”

<sup>47</sup> In Io. tr. XXI 7, CC 36: „aliquando enim talia nobis dicit quae pertineant ad maiestatem, aliquando quae pertineant ad humilitatem”

<sup>48</sup> Por. In Io. tr. XXVIII 1, CC 36.

<sup>49</sup> Por. In Io. tr. XV 6, CC 36.

<sup>50</sup> Por. In Io. tr. CVII 5, CC 36; J 17, 11.

<sup>51</sup> Por. tamże.

kieruje do Boga, natomiast Chrystusa-Boga w tym, iż jednym są i On, i Ten, którego prosi<sup>52</sup>.

Augustyn głęboko wierzy w osobowe zjednoczenie natur, często stosuje współorzekanie właściwości, czyli tzw. *communicatio idiomatum*. Skoro Boska Osoba Jezusa Chrystusa jest podmiotem dwóch odrębnych natur, ma więc właściwości zarówno jednej, jak i drugiej. W duchu tej koncepcji, kontynuując omawianie zagadnienia dotyczącego konstytucji ontologicznych, obecnie skoncentrujemy się na ukazaniu dwóch natur w Jezusie Chrystusie. Tekstem reprezentatywnym, na który powołują się komentatorzy traktatu, gdy podejmują kwestię *communicatio idiomatum*, są słowa z Homilii LXXVIII: „Uznajemy podwójną istotę Chrystusa, mianowicie Boską, w której oczywiście jest równy Ojcu, i ludzką, od której Ojciec jest większy. Obie jednak razem nie są dwiema osobami, lecz jednym jest Chrystus, aby Bóg nie z czterech osób się składał, lecz żeby był Trójcą. Jak bowiem dusza rozumna i ciało stanowią jednego człowieka, tak też jest jednym Chrystus Bóg i człowiek. W tych wszystkich razem i w poszczególnych częściach Chrystusa wyznajemy. Kim jest więc Ten, który świat stworzył? Chrystus Jezus, lecz w postaci Boga. Kto za Poncjusza Piłata został ukrzyżowany? Chrystus Jezus, lecz w postaci sługi”<sup>53</sup>

Powyższa wypowiedź zawiera treści o zasadniczym znaczeniu dla podjętego obecnie zagadnienia. Augustyn jasno wskazuje na to, że byt Chrystusa tworzą dwie niez mieszane substancje – boska i ludzka, a ich zjednoczenie dokonuje się w osobie Chrystusa. Jest On zarazem Bogiem i człowiekiem w jednej Osobie. Analiza powyższej wypowiedzi pozwala także na stwierdzenie, że jest to Osoba Boska – Druga Osoba Trójcy Świętej. Należy jeszcze dodać, że to zjednoczenie dwu natur w jednej Osobie implikuje działania właściwe obu substancjom i na ich podstawie możemy orzekać, czy Chrystus danego czynu dokonał jako Bóg czy jako człowiek.

Obszerną tego ilustrację stanowić będzie interpretacja postaw Jezusa i Jego Matki w czasie wesela w Kanie Galilejskiej. Na prośbę Matki o interwencję Jezus pod Jej adresem kieruje następujące słowa: „Co mnie i tobie, niewiasto,

---

<sup>52</sup> Por. tamże.

<sup>53</sup> In Io. tr. LXXVIII 3, CC 36: Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet qua aequalis est Patri, humanam qua maior est Pater. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, non Trinitas Deus. Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus Deus et homo; ac per hoc Christus, est Deus anima rationalis et caro. Christum in his omnibus, Christum in singulis confitemur. Quis est ergo per quem factus est mundus? Christus Iesus, sed in forma Dei. Quis est sub Pontio Pilato crucifixus? Christus Iesus, sed in forma servi.

jeszcze nie przyszła godzina moja”<sup>54</sup>, które staną się dla Biskupa podstawą do rozważań o dwóch naturach. Stwierdzając, że „Pan nasz Jezus Chrystus był Bogiem i człowiekiem”<sup>55</sup> tłumaczy, w jakim stopniu Jezus pochodzi od ziemskiej matki. Jako Bóg nie miał matki, natomiast miał ją jako człowiek, czyli Maryja była matką Jego ciała, człowieczeństwa i słabości, którą Syn przyjął ze względu na upadłą przez grzech ludzkość. Dokonując przemiany wody w wino, spełnia to według swego Bóstwa, i jak wyjaśnia Hipponczyk, nie kierował się ludzkimi uczuciami, aby pokazać swojej Matce, że „to cud działał, nie ty zrodziłaś, nie zrodziłaś mego Bóstwa, ponieważ jednak zrodziłaś słabość moją, uznam cię wtedy, gdy ta słabość zawiśnie na krzyżu”<sup>56</sup> Chrystus jako Bóg od zawsze, zanim się narodził, znał matkę Mu przeznaczoną. Jako Bóg stworzył tę, z której miał się w wyznaczonym czasie narodzić jako człowiek. W chwili śmierci Jezusa na krzyżu była obecna Maryja. Wówczas nadeszła godzina, w której przyznał się do niej otwarcie: „Wtedy bowiem ją uznał, gdy to, co ona zrodziła, umarło. Nie umarło jednak to, co stworzyło Maryję, lecz to, co stało się z Maryi. Nie umarło wieczne bóstwo, lecz umarło słabe ciało”<sup>57</sup> Augustyn świadomie łączy te dwie obecności Maryi: w Kanie Galilejskiej i na Golgocie, gdzie została ona oddana pod opiekę Janowi, wyjaśniając: „Poleca matkę uczniowi; poleca matkę Ten, który miał umrzeć przed matką i przed jej śmiercią zmartwychwstać; poleca człowiek – człowieka – człowiekowi. To zrodziła Maryja”<sup>58</sup>. Jezus jako człowiek w trosce o Matkę powierza Ją swojemu uczniowi, a jako Bóg zmartwychwstaje przed Jej śmiercią. Jezus Chrystus, będąc Panem świata, był Panem swej Matki, a jako Stwórca świata stworzył także Maryję. Jako Bóg-człowiek jest Panem Maryi i synem Maryi oraz jej Stworzycielem i z niej urodzonym.

Podobnego rozróżnienia można dokonać, biorąc pod uwagę stosunek Chrystusa do Dawida. Pan Jezus jest jednocześnie jego „Synem i Panem” Przybliżając tę prawdę, Augustyn powołuje się na naukę św. Pawła z Listu

<sup>54</sup> Por. In Io. tr. VIII 9, CC 36; J 2, 4

<sup>55</sup> Tamże: „Dominus noster Iesus Christus, et Deus erat et homo”

<sup>56</sup> Tamże: „Quod de me facit miraculum, non tu genuisti, divinitatem meam non tu genuisti; sed quia genuisti infirmitatem meam, tunc te cognoscam, cum ipsa infirmitas pendeat in cruce”

<sup>57</sup> Tamże: „Tunc enim agnovit, quando illud quod peperit moriebatur. Non enim moriebatur per quod facta erat Maria, sed moriebatur quod factum erat ex Maria; non moriebatur aeternitas divinitatis, sed moriebatur infirmitas carnis”

<sup>58</sup> Tamże: „Commendat matrem discipulo; commendat matrem prior matre moriturus, et ante matris mortem resurrecturus; commendat homo homini hominem. Hoc pepererat Maria”

do Rzymian: „Ten urodził się z nasienia Dawida według ciała”<sup>59</sup> oraz na świadectwo samego Dawida: „Rzekł Pan Panu memu, siądź po prawicy mojej”<sup>60</sup> Przy tej okazji przypomina, że Chrystus odwołał się do tych słów w polemice z Żydami. Jezus Chrystus był więc Synem zarówno Maryi, jak i Dawida według ciała oraz Panem Maryi i Dawida według majestatu bóstwa<sup>61</sup> Nawiązując do starotestamentalnych korzeni Narodu Wybranego, Augustyn przywołuje słowa z Psalmu 86, 5: „Matka Sion powie o człowieku” Tym człowiekiem jest – zdaniem Augustyna – Jezus Chrystus. Termin „Matka Sion” wskazuje na teren pochodzenia Maryi, z której łona przyjął postać sługi i w tej postaci najpokorniejszej się ukazał. Tak więc Jezus jako człowiek stał się w „matce Sion” Jednak jako Bóg był przed nią, co więcej – jako Najwyższy sam ją stworzył. Pomimo że Jezus według ziemskiego rodowodu wywodził się z określonej geograficznie części świata i miasta oraz określonego ludu, to jednak jako Ten, który był u Ojca jako Słowo Boga, sam jest stwórcą swej ojczyzny i narodu<sup>62</sup>.

Augustyn komentując perykopy ewangeliczne, w których występują Jan Chrzciciel oraz Jezus, dokonuje rozróżnienia, przedstawiając człowieka i człowieka-Boga. O Janie Chrzcicielu mówi, że został obdarzony nadzwyczajną łaską, wysłany, aby poprzedzić przybycie Chrystusa, oraz był oświecony przez Tego, który jest światłem<sup>63</sup> Natomiast Jezusa charakteryzuje następująco: „Bogiem-człowiekiem jest Pan nasz, Jezus Chrystus, Bóg przed wszystkimi wiekami, a i Bóg w obecnym czasie, Bóg z Boga, człowiek z Dziewicy, jeden jednak i tenże sam. Pan i Zbawiciel Jezus Chrystus, Syn Boga, Bóg i człowiek”<sup>64</sup> Analiza przytoczonej wypowiedzi wskazuje, że będąc jednocześnie Bogiem i człowiekiem, łączy w sobie istnienie przed czasem i w czasie, zrodzenie z Boga oraz poródzenie przez Maryję Dziewicę, a jest to możliwe wówczas, gdy uwzględniamy, że opis ten dotyczy jednej, tej samej Osoby Jezusa Chrystusa.

Wielokrotnie Hipponczyk zwraca uwagę na jeszcze inny aspekt dwu substancji w Chrystusie, a mianowicie że jest On widzialny w naturze ludzkiej, zaś niewidzialny w naturze boskiej: „Ten zaś, który mówił jako ciało, był

<sup>59</sup> Tamże; Rz 1, 3.

<sup>60</sup> Tamże; Ps 109, 1.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Por. In Io. tr. XVI 7, CC 36.

<sup>63</sup> Por. In Io. tr. XIV 1, CC 36.

<sup>64</sup> Tamże: „Quia homo Deus Dominus noster Iesus Christus, Deus ante omnia saecula, et homo in nostro saeculo, Deus de Patre, homo de virgine, unus tamen atque idem Dominus et Salvator Iesus Christus, Filius Dei, Deus et homo”

widzialny, niewidzialny był jako Słowo; widziano Go jako człowieka, jako Bóg był ukryty, widziano szaty, a gardzono Tym, który był odziany”<sup>65</sup> Chrystus był widzialny w naturze ludzkiej, natomiast w naturze Boskiej niewidzialny. Stał się widzialny według słabości ciała, pozostał ukryty w majestacie swego Bóstwa<sup>66</sup>. Miało to swoje odzwierciedlenie w czasie całej ziemskiej działalności Jezusa Chrystusa i znajdzie również swoje odbicie w chwili Sądu Ostatecznego. Nawiązując do tego wydarzenia, Augustyn zauważa, że Ojciec pozostanie w ukryciu, natomiast objawi się Syn w postaci sługi zarówno tym, którzy będą po prawicy, jak i po lewicy. Łącząc ten fakt ze śmiercią krzyżową Jezusa, Augustyn podkreśla, że bezbożni przebili włócznią tylko ciało Jezusa, ponieważ włócznia nie przebija Słowa. W konsekwencji w chwili Sądu Ostatecznego ich oczom ukaże się tylko to, co zranić mogli, nie ujrzą Boga ukrytego w ciele<sup>67</sup>

Augustyn przypomina też, że Chrystus jest Bogiem z Boga, światłością ze światłości oraz Tym, który uczynił światło słońca. On również stworzył ludzi żyjących pod słońcem i „Dla nas Światło, które stworzyło słońce, stało się pod słońcem”<sup>68</sup> Światłość Bóstwa okryła „chmura” ciała, „nie aby je zciemnić, lecz aby (blask światła) łagodzić”<sup>69</sup>

Do dwu natur w jednej Osobie nawiązuje Augustyn również wówczas, gdy dokonuje objaśnienia perykopy o winnym krzewie i latoroślach. Wskazując na Chrystusa jako Tego, który sprawia, że latorośle owocują, tłumaczy jednocześnie, że „Chrystus jednak nie byłby winnym krzewem, gdyby nie stał się człowiekiem i tej łaski latoroślom by nie udzielił, gdyby nie był również Bogiem”<sup>70</sup>

Mając na uwadze doniosłość doktryny o jedności osobowej Jezusa Chrystusa<sup>71</sup>, Biskup Hippony przedstawia, odwołując się do tekstów natchnio-

<sup>65</sup> In Io.tr. XXXVII 1, CC 36: „Erat autem qui loquebatur in aperto caro, in occulto Verbum: homo manifestus, Deus occultus. Videbant indumentum, et contemnebant indutum”

<sup>66</sup> Por. In Io. tr. XLI 1, CC 36.

<sup>67</sup> Por. In Io. tr. XXI 13, CC 36.

<sup>68</sup> In Io. tr. XXXIV 4, CC 36: „Factum est propter nos sub sole lumen quod fecit solem”

<sup>69</sup> Tamże: non ut obscuretur, sed ut temperetur”

<sup>70</sup> In Io. tr. LXXXI 3, CC 36: „Quamvis autem Christus vitis non esset, nisi homo esset, tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi etiam Deus esset”

<sup>71</sup> Znaczenie wypracowanej przez św. Augustyna formuły *una persona* podkreśla wielu uczonych, wśród nich W. Geerlings: „[...] dürfte es sich bei der Neuentdeckung des Personbegriffs für die christologische Diskussion wesentlich um eine Eigenleistung Augustins handeln” (W. G e e r l i n g s, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Grünewald, Mainz 1978, s. 121); H. Drobner: „daß Augustin als Rhetor dem Personbegriff eine besondere Note abgewinnen konnte. Person sei bei ihm im

nych, jak w rzeczywistości realizowało się w Osobie Jezusa Chrystusa *communicatio idiomatum*.

ST. AUGUSTINE AS THE PRECURSOR OF THE COUNCIL  
IN CHALCEDONY (451)

AN OUTLINE OF THE DOCTRINE ABOUT *COMMUNICATIO IDIOMATUM*  
IN THE WORK *IN IOHANNIS EVANGELIUM TRACTATUS CXXIV*

S u m m a r y

Augustine's knowledge about two natures in Christ stems from biblical texts. His teaching in this regard is developed and formed on the grounds of his polemic with the then heresies. They questioned the genuine and complete manhood of Christ or negated His divinity. Teaching about Christ, he points to the triad in its ontological dimension: the Word, the soul, and the body. Therefore these three elements constitute Christ in one person: the soul and the body of Christ are united with the Word of God. The Bishop of Hippo takes the teaching about one Christ in its trinitarian perspective. He explains that the reception of human nature by the Second Person of the Holy Trinity did not make yet another person, separate from the other two. Therefore speaking about God, we are still speaking about the Trinity, and not about "four persons." In his work *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* we find many enunciations in which Augustine is referring to the personal unity of Christ, and speaks clearly how the Word influences man: Christ sanctified man in the Word; human nature has thus been elevated. While believing in a personal unification of natures, the Bishop of Hippo often uses a communication of idioms, i.e. *communicatio idiomatum*. The truth about two natures in Christ implies also the actions proper to both natures. On their basis one can conclude whether Christ had performed a given deed as God or a man. The fact that St. Augustine presented his teaching about the two natures in one Person of Christ, in a clear and concise manner, shows that he had contributed immensely to the working out of one of the principal Christological formula, namely the *communicatio idiomatum*, as it was defined at the Council in Chalcedony (451). For this reason he was approved as the precursor of this council.

*Translated by Jan Kłós*

**Słowa kluczowe:** patrologia, pisma patrystyczne, św. Augustyn, *communicatio idiomatum*, chrystologia.

**Key words:** patrology, patristic writings, St. Augustine, *communicatio idiomatum*, christology.

---

Sinne der Subjekthaftigkeit zu verstehen. Mit diesem Akzent habe er (ab 411 als Schlüsselbegriff seiner Christologie) einen entscheidenden Schritt auf Chalkedon zu getan" (H. D r o b n e r, *Personexegese und Christologie bei Augustinus*, Leiden 1986, s. 272), a także T. J. van Bavel (dz. cyt., s. 13-26, 177).