

Teologia i katechetyka

RTWP 10 (2014), s. 9–45

Bazyli Doroszkiewicz

FORMUŁOWANIE SIĘ POJĘĆ TEOLOGICZNYCH DOTYCZĄCYCH DRUGIEJ OSOBY TRÓJCY ŚW. W OKRESIE PRZEDNICEJSKIM

W epoce apostolskiej i poapostolskiej, gdy chrześcijaństwo, często po ciężkiej konfrontacji ze światem pogańskim, ofensywnie przenikało w coraz to szersze warstwy społeczne Cesarstwa Rzymskiego, Kościół chrześcijański niejednokrotnie musiał stawić czoła systemom judeo-gnostyckim, które podważały lub wręcz deformowały fundamentalne prawdy chrystologiczne w takiej postaci, w jakiej były one podane w Nowym Testamencie¹.

Dlatego też Ojcowie Apostolscy, Apologeci i Doktorzy Kościoła odczuwali niecierpiącą zwłoki konieczność bardziej naukowej i głębszej egzegezy Pisma Świętego, a w szczególności tych przesłańek, które dotyczyły tajemnicy wcielenia Boga – Słowa.

Oczywiście, między okresem poapostolskim i wczesnopatrystycznym trudno byłoby się doszukiwać pewnych opracowań patrystycznych, które w systematyczny sposób określałyby normy wiary

¹ G.L. PRESTIGE, „*Fathers and Heretics*”, s. 3.

chrześcijańskiej, i które można byłoby przyjąć za doktrynalnie dojrzałe. Tym nie mniej, mozolny wysiłek Ojców Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa zasadniczo sprowadzał się do obrony autentyczności odziedziczonych prawd dogmatycznych oraz zaprezentowania ich światu w duchu współczesnych im czasów².

1. Nowy Testament

Chociaż trudno byłoby się doszukiwać w Nowym Testamencie terminologii chrystologicznej, która zajmuje swe stałe miejsce w dogmatykach Kościoła Prawosławnego, tym nie mniej natchnieni autorzy ksiąg Nowego Testamentu z wielkim dynamizmem i klarownością prezentują nam tajemnicę Bogo – człowieczeństwa Chrystusa, Słowa Boga, który: „σαρξ ἐγενετο”³ Jest On nazywany „θεος”⁴, „μεγας θεος”⁵, „θεος ἁληφης”⁶, w postaci bożej i równym Bogu⁷, Twórcą wszystkiego⁸, w Którym zamieszkała cała pełnia boskości⁹, Który zstąpił z nieba¹⁰, Który jest współistotny Ojcu¹¹, dawca życia¹², posiadający te same atrybuty co Ojciec:

- a) wieczność¹³,
- b) wszechobecność¹⁴,
- c) wszechmoc¹⁵,
- d) wszechwiedzę¹⁶.

² N. MATSUKAS, „Dogmatiki Teologija”, Tessaloniki 1986.

³ J 1,14.

⁴ J 10,33.

⁵ Tyt 2,13.

⁶ 1J 5,20.

⁷ Flp 2,6.

⁸ Kol 1,16–17; Hbr 1,10.

⁹ Kol 1,19.

¹⁰ J 3,13.

¹¹ J 5,17.

¹² J 5,12–26.

¹³ J 5,58.

¹⁴ J 3,13.

¹⁵ J 10,28–29.

¹⁶ Mt 11,27; J. 10,15.

Stosowna Jemu jest ta sama adoracja, co Ojcu¹⁷.

Zauważamy również użycie terminu „παῖς θεου”¹⁸, który wyraża boską integralność Chrystusa.

Istotne znaczenie ma również nadanie Chrystusowi tytułu „κύριος”¹⁹, gdyż tytuł ten wskazuje na uniwersalne i absolutne Jego zwierzchnictwo nad wszelkim stworzeniem. Po drugie, będąc „imieniem ponad wszystkie imiona” sprawia, że wszystkie imiona nadawane Bogu (z wyjątkiem imienia Ojciec) mogą być nadawane Chrystusowi²⁰.

Z drugiej strony również ludzka natura Chrystusa jest w konkretny i ewidentny sposób wyeksponowana przez natchnionych autorów Nowego Testamentu: Jego genealogia²¹ nadanie Jemu imienia „Syn Człowieczy”²² oraz cały opis Jego ziemskiego życia.

Jest On prawdziwym Człowiekiem²³ posiadającym autentyczną ludzką duszę²⁴: wzrasta w mądrości²⁵, jest głodnym²⁶, spragnionym²⁷, boi się²⁸, płacze²⁹, jest smutny³⁰. Jest On prawdziwym Człowiekiem oprócz grzechu³¹, albowiem natura ludzka jest Jego własną naturą.

¹⁷ J 5,23.

¹⁸ VF. DULLES „*Chrystos i Ewangelia*”, Warszawa 1971, s. 27.

¹⁹ J 2,28; Kor 2,8.

²⁰ O. CULLMAN „*The Chrystology Of The New Testament*”, The Westminster Press, Philadelphia. 1959. O. Cullman uważa, że punktem wyjścia dla zrozumienia tajemnicy boskości Chrystusa jest prawidłowe i obiektywne potraktowanie tytułu. Stwierdza on tak, że na próżno szukalibyśmy w Nowym Testamencie bardziej precyzyjnej definicji określającej pierwotny stosunek między Bogiem Ojcem i Chrystusem Panem jak dwuczęściowe kredo apostoła Pawła: „...dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec od (ἐξ) Którego wszystko pochodzi i dla (εἰς) Którego my istniejemy i jeden Pan Jezus Chrystus przez (δια) Którego wszystko się stało. (1Kor 8,6). s. 247.

²¹ Mt 1,1–17; Łk 4,29–38.

²² Mt 8,20; Mk 9,12 etc.

²³ Mt 27,58; Mk 14,8.

²⁴ Mt 26,38; Łk 23,46.

²⁵ Łk 2,52.

²⁶ Mt 4,2.

²⁷ J 19,28.

²⁸ Mt 26,39–42.

²⁹ J 11,33.

³⁰ Mt 26,36.

³¹ J 8,46; 1P 2,22.

Przenikanie się bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie jest wyeksponowane w tekstach mówiących o wcieleniu Logosu-Słowa, Które „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”³². Nieskalane poczęcie Jezusa z Dziewicy Marii, za sprawą Ducha św. zarysowuje podwójną bogo-ludzką genezę Chrystusa³³ Wyznanie św. Tomasza dotyczącego ciała zmartwychwstałego Zbawiciela – Pan mój i Bóg mój³⁴ – jest ukoronowaniem wszystkich ewangelicznych wyznań dotyczących zbawczej misji Boga – Słowa wśród ludzi.

Prawdziwość bogo-człowieczeństwa Chrystusa jest niejednokrotnie konstatawana w Listach św. Pawła. Świadczą o tym chociażby takie wyrażenia jak: „μορφη θεου, μορφη δουλου”³⁵, „choć był w postaci Bożej, nie upierał się przy tym, aby być równym Bogu³⁶... będąc bogatym stał się dla was ubogim³⁷ przez zesłanie Syna swego w ciele podobnym do grzesznego ciała”³⁸.

Interesujące są teksty, które stwierdzają, że Chrystus jest jednocześnie „Synem Bożym i Synem Człowieczym” „...za kogo mnie ludzie uważają – zapytuje On apostoła Piotra, który natychmiast odpowiedział – Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego”³⁹ Przed Radą Najwyższą „...Arcykapłan rzekł do Niego: zaklinam cię na Boga żywego, abys mi powiedział, czy ty jesteś Syn Boga? rzecze mu Jezus, tyś odpowiedział, odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Bożej”⁴⁰.

O autentyczności boskich i ludzkich atrybutów Zbawiciela przekonują również ewidentne teksty z Pisma Świętego takie jak: „Syn

³² J 1, 14.

³³ Mt 1, 18; Łk 1, 35.

³⁴ J 20, 27–28.

³⁵ Flp 2, 6–7.

³⁶ Flp 2, 7.

³⁷ 2Kor 8, 9.

³⁸ Rz 8, 3.

³⁹ O. CULLMAN zauważa, że tytuł „υἱ οὐ τοῦ ἀνθρώπου” nie może być tytułem w pełni określającym człowieczeństwo Chrystusa, jak również nie można określić nim zbawczego dzieła Bogo-człowieka na ziemi „en totalite” Co więcej, pod uwagę powinien być brany nie tylko Jego „κενοεῖς”, lecz również Majestat i Panowanie. „*Christology of...*, s. 116–117.

⁴⁰ Mt 26, 63–64.

Człowieczy, który zstąpił z nieba”⁴¹. Jest On „Panem Sabatu”⁴², który przebacza grzechy⁴³, przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych⁴⁴, zasiądzie „po prawicy Bożej”⁴⁵. Kościół Jego jest nabyty Jego własną krwią⁴⁶, cierpiał⁴⁷ i przez Jego śmierć zostaliśmy pojednani z Bogiem⁴⁸.

Nie sposób jest oczywiście przytoczyć tutaj wszystkie teksty biblijne, które traktują o boskości i człowieczeństwie wcielonego Słowa. Tym nie mniej ważnym jest fakt, że na tych tekstach opierała się kerygma apostolska, jak również posłużyły one za bazę, na której Sobory Powszechne wyłonią i określą fundamentalne, dogmatyczne prawdy Kościoła, które jawią się często dla Ojców Kościoła pewnym problemem egzegetycznym i za każdym razem, gdy zajdzie potrzeba rozwiązania takiego problemu będą się oni starali odwoływać do autorytetu Pisma Świętego jako normy wiary i źródła teologii. Będą oni poszukiwali w Piśmie Świętym terminów i słownictwa teologicznego; aczkolwiek nierzadko będą zmuszeni do zapożyczania pewnej terminologii i form myślenia z filozofii antycznej⁴⁹

Wszystkie te elementy teologii biblijnej, poprzez lekturę Pisma Świętego, angażują do głębszego i bardziej gruntownego poznania teandrycznej tajemnicy Chrystusa.

2. Wschód

Na Wschodzie pierwszą próbę stworzenia systemu dogmatycznego, usiłującego rozwiązać problem chrystologiczny, tradycyjnie łączy

⁴¹ J 3, 13.

⁴² Mt 12, 8.

⁴³ Łk 5, 24.

⁴⁴ Mt 12, 8.

⁴⁵ Dz Ap 7, 56.

⁴⁶ Dz Ap 20, 28.

⁴⁷ Hbr 5, 8.

⁴⁸ Rz 5, 10; 1P 3, 18.

⁴⁹ J. LIEBAERT, „*L'Incarnation. Des Origines au Concile de Chalcedon*”, Ed. du CERF, Paris 1966, s. 38–39.

przypisuje się biskupowi Apolinaremu z Laodyceji⁵⁰. Nie oznacza to, że Ojcowie Kościoła „przednicejskiego” nie zajmowali się tą problematyką, wręcz przeciwnie, prezentowali oni dosyć często nawet konstruktywne rozwiązania na polu dociekań chrystologicznych. Z bogatej literatury patrystycznej tego okresu należałoby zwrócić uwagę na listy św. Ignacego z Antiochii, które podają nam szereg informacji odnośnie pojmowania i rozumienia teandrycznej tajemnicy Chrystusa w pierwszej połowie II wieku ery chrześcijańskiej⁵¹. Zwalczając ebionityzm, który redukował Jezusa Chrystusa do rangi „φιλος ’ανθρωπος”, św. Ignacy oznajmia, że Chrystus jest zjednoczony z Ojcem „ηνωμενος το πατρι”⁵² i wraz z Ojcem jest naszym „wspólnym doświadczeniem”⁵³.

Z drugiej strony walcząc przeciwko doketom⁵⁴, którzy negowali realność i ważność wcielenia, św. Ignacy postuluje, że „Bóg przyszedł w ciele” – „’εν σαρκι γενομενος θεος”⁵⁵, ukazując się „w formie człowieka” – „θεου ανθρωπινος θανερομενου”⁵⁶ i pozostał w ciele nawet po swoim Zmartwychwstaniu⁵⁷. Chcąc wyrazić dwa egzystencjonalne aspekty w Chrystusie (boski i ludzki), św. Ignacy ucieka się do antynomii, na przykład: niezrodzony – zrodzony (’αγεννητος

⁵⁰ Apolinary, biskup Laodyceji Syryjskiej, napisał wiele komentarzy do Pisma Św. Nauka teologiczna stworzona przez Apolinarego była oficjalnie potępiona na I Soborze Powszechnym w Konstantynopolu (381 r.) i przez Synod Rzymski (382 r.). Święty Grzegorz z Nazjanzu przedstawił tę naukę oraz niebezpieczeństwa z nią związane w listach 101 i 102. (Przełożył J. Sthar, POK 15, Poznań 1933). Przyjmująca platoński podział duszy na duszę sensualną (psyche) i na duszę zmysłową Apolinary nauczał, że Syn Boży łącząc się z ludzką naturą pozbawił ją duszy zmysłowej (νοϋς), zaś to puste miejsce napełnił swym Bóstwem. Argumenty do tego rodzaju rozumowania Apolinary zaczerpnął z ewangelii św. Jana „Słowo Ciałem się stało”, zapominając o tym, jak pisze św. Grzegorz z Nazjanzu, że św. Jan posługuje się kategoriami rozumowania Hebrajczyków dla których ciało oznacza całego człowieka. H. Leitzman *Apolinarius von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904.

⁵¹ IGNACY D’ANTIOCHE „*Letters*”, P.Th. Camelot, Paris 1951, przeł. na język polski A. ŚWIDERKÓWNA, ATK, Warszawa 1990.

⁵² Smyrn. III, 3, Sch 10. s. 134–135.

⁵³ Ef 21,2,s.78–79.

⁵⁴ IND Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, PAX Warszawa 1988, s. 112.

⁵⁵ Ef 7,2. Sch 10. s. 64–65.

⁵⁶ Tamże, 19, 3, s. 76–77.

⁵⁷ Tamże, s. 134–135.

– γεννιτος), nie cierpiący – cierpiący (ἁπαθης – παθιτος), zrodzony z rodzaju Dawida i Ducha Świętego.⁵⁸

Antynomiczne wyrażenia i zwroty św. Ignacego będą cieszyły się wielką popularnością w późniejszych teologiczno-patrystycznych leksykonach.

W tym samym okresie z wielkim zapalem zainterweniują apologety poszukując nowych interpretacji tajemnicy Bogoczłowieczeństwa Chrystusa. W atmosferze konfrontacji z filozofią grecką oraz mając na względzie szerokie pole dla pracy misyjnej apologety często korzystali i odwoływali się do antycznej myśli greckich filozofów⁵⁹

Tacy myśliciele wczesnego chrześcijaństwa, jak Tacjan, Atenagoras, Teofil z Antiochii a przede wszystkim Justyn Filozof⁶⁰, opierając się judaistyczno-gnostyckim systemom, usiłowali wyrazić tajemnicę chrystologiczną posługując się doktryną Logosu⁶¹.

Doktryna ta posiadała już od dawna ogromne znaczenie w filozofii neoplatońskiej⁶². Apologety z kolei, starali się dowieść, że filozoficzny Logos wpisał się w historię poprzez swe realne wcielenie w Chrystusie. Szczególnie Justyn Filozof mocno akcentował realność wcielenia Logosu⁶³, który przed swym wcieleniem był częściowo obecny w upadłym świecie w formie zarodków – σπερμα του λογου – czy też – λογος σπερματικος, który stał się człowiekiem w określonym czasie – ἄληθως γεγονεν ἄνθρωπος lub też przyjął formę człowieka – μορφωθεντος⁶⁴. W końcu II wieku i na początku III w planie chrystologicznym na miejsce centralne wysunął się traktat św. Ireneusza z Lyonu pod tytułem „Przeciw Herezjom”⁶⁵. Jakkolwiek można byłoby tu dostrzec oddziaływanie filozoficznej myśli apologetów, to

⁵⁸ Tamże, 7,2, s. 64–65.

⁵⁹ IND Kelly, *Początki doktryny...*, s. 94.

⁶⁰ Słownik Wczesnego Chrześcijaństwa, s. 80.

⁶¹ Tamże, s. 80.

⁶² Dzięki popularności pism Filona z Aleksandrii, neoplatonicy zapożyczyli doktrynę „Logosu” ze Starego Testamentu.

⁶³ Justyn Filozof poruszał dosyć często temat ziemskiego życia wcielonego Logosu. Inni apologety, jak Tacjan w swym „*Liście do Diogeneta*”, Teofil z Antiochii, Atenagoras powracają do tego tematu dosyć spontanicznie lub też aluzyjnie.

⁶⁴ BOBRINSKOY, „*Le Mystère de la Trinité*”, CERF, Paris. 1986.

⁶⁵ Słownik Wczesnego Chrześcijaństwa oraz wszystkie dostępne patrologie.

św. Ireneusz znacznie częściej aniżeli apologeci w swych wywodach teologicznych sięgał do autorytetu Pisma Świętego i Tradycji Kościoła. Jego chrystologia, w której centralne miejsce zajmuje idea rekapi-tulacji Chrystusa, nosi zabarwienie anty-gnostyckie. Chrystus-Logos jest drugim Adamem (temat pawłowy), który stał się człowiekiem poprzez fakt przyjęcia ciała (σαρκουσθαι) z Marii⁶⁶. Jego ludzka natura (ἄνθρωποτης) jest tą samą „substancją”, którą posiada każdy stworzony przez Boga człowiek⁶⁷.

Kierując się perspektywą soteriologiczną, św. Ireneusz wprowadził do słownika teologicznego wyrażenia, którymi bardzo często posługiwał się w swej polemice przeciwko systemom gnostyckim.

Dla św. Ireneusza Chrystus był prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem: „ἀληθως ἄνθρωπος και ἀληθως Θεος”⁶⁸. Po-przez swe pokrewieństwo z Bogiem i ludźmi, Chrystus zbawił tych ostatnich⁶⁹. Potrzebny był Bóg, aby sam akt soteriologiczny był efektywnym, jak też potrzebny był człowiek, aby rodzaj ludzki uczestni-czył w zbawczym akcie, którego inicjatorem był sam Bóg⁷⁰.

Odrzucając tezy gnostyków, głoszące separację między Chrystu-sem niebiańskim i Jezusem człowiekiem, św. Ireneusz kładł także nacisk na jedność substancji w Chrystusie: „Chrystus jest jeden i ten sam – ἕνα και τον αυτον”;⁷¹ formuła do której późniejsi Ojcowie Kościoła również będą się często odwoływali. W Chrystusie i przez Chrystusa – stwierdził św. Ireneusz – rodzaj ludzki zjednoczył się z Bogiem. Dla podtrzymania i ureaktywowania tej idei, św. Ireneusz stworzył cały słownik wyrażen unijnych: „ἔνωσις προς το πλασμα⁷², ενουσθαι⁷³, χωρεισθαι⁷⁴”, jednoznacznie określających cel i intencję wcielenia Logosu, Jego zjednoczenia z naturą ludzką oraz jej prze-bóstwienia.

⁶⁶ „*Contre les hérésies*” 3, 19, 2. Sch 34, s. 332–333.

⁶⁷ Tamże, 3, 18, 3, s. 314.

⁶⁸ Tamże, 4, 6, 7, s. 453.

⁶⁹ Tamże, 4, 33, 4, s. 859.

⁷⁰ Tamże, 3, 10, 3, s. 166–167.

⁷¹ Tamże, 3, 16, 9, s. 298–299.

⁷² Tamże, 4, 33, 11, s. 831.

⁷³ Tamże, 3, 18, 7, ss. 324–327.

⁷⁴ Tamże, 4, 33, 4, s. 853.

W III wieku bez wątpienia teologia Orygenesusa pozostawiła potężny ślad na doktrynie chrystologicznej tego okresu. Położenie nacisku na autentyczność ludzkiej duszy Chrystusa było przygotowaniem gruntu dla przeciwstawienia się herezji Apolinarego. Z drugiej strony było to nieświadome przygotowanie gruntu, na którym to, w V wieku, mocną stopą staną teolodzy monofizycy.

Analizując dorobek teologiczny Orygenesusa, znajdujemy tam konstrukcje myślowe, których ortodoksyjność nie podlega żadnej wątpliwości: dwoistości natur – (θεια και ανθρωπινη φυσικς)⁷⁵, jedność w (εν) Chrystusie⁷⁶, który jest złożony lub też jest kompozycją dwóch natur⁷⁷

Boskość i człowieczeństwo Chrystusie tworzą rzeczywistą unię (ενωσις), której rezultatem jest przebóstwienie natury ludzkiej a nie neutralne przyłączenie się natury ludzkiej do Logosu⁷⁸.

Generalnie rzecz biorąc, chrystologia Orygenesusa od samego początku nosiła w sobie wiele dwuznaczności. Doktor aleksandryjski szukał dróg rozwiązania problemu chrystologicznego poprzez zintegrowanie idei egzystencji Logosu w koncepcję dotyczącą preegzystencji dusz. Posiadając zarodek wieczności, dusza Chrystusa wiecznie zintegrowana z Logosem, w momencie wcielenia połączyła się ze stworzonym materialnym ciałem ludzkim, które z zasady nosząc w sobie zarodek skażenia (wpływ dualizmu platońskiego) nie miało szans, aby zająć wysoką pozycję w hierarchii bytów stworzonych⁷⁹, gdyż było ono niczym innym jak tylko zbiorem skondensowanej materii⁸⁰. Gnostycy podobnie wierzyli, że Chrystus posiadał zdolności modyfikacji swego ciała, które było bardziej boskim od innych naturalnych ciał. Wybitny znawca nurtu aleksandryjskiego, ksiądz Jerzy Fłorowski w taki oto sposób sprecyzował pogląd Orygenesusa odno-

⁷⁵ CONTRE CELSE, Tom 2, livre 3, 28. Sch 136 s. 67.

⁷⁶ Tamże, 1,3,9, s. 307.

⁷⁷ Tamże, Tom 1 liver 2, s. 307.

⁷⁸ J. LABOURT, „*Origéne et la fonction Révelatrice du Verbe Incarné*”, Paris 1961, ss. 395–396.

⁷⁹ Orygenes nie odrzuca arystotelesowskiej doktryny o wieczności materii twierdząc, że obok istnieje również świat intelektów, które również są obdarzone wiecznością. J. Meyendorff „*Teologia Bizantyjska*” przekład polski s. 34.

⁸⁰ CONTRE CELSE, Tom 1, livre 2, Sch 64 s. 435.

śnie ciała Chrystusa: „Dla Orygenesesa, nawet wówczas, gdy Chrystus żył na ziemi, jego ciało było cudownym ciałem. Po zmartwychwstaniu zostało ono pochłonięte przez boską naturę (*Ideo omina quod est in Christo jam nunc Filius Dei est*). Jeśli był On prawdziwym człowiekiem, to już nim nie jest, my również nie jesteśmy ludźmi, gdyż idąc jego śladami lub śladem, On jako pierwszy ze stworzeń – πρωτοτοκος – wszystkich nas przemienił w Boga”⁸¹. Nie wchodząc już w dalsze detale, łatwo jest zauważyć, jaką przysługę oddał Orygenes Eutychesowi⁸², który to, w dwa wieki później, powołując się na autorytet św. Atanazego, przeczytał te właśnie słowa w obecności ojców soboru w Efezie w 449-go roku.

Chrystologiczny system Orygenesesa był zwalczany z zaciętrzewieniem już za jego życia. Pierwsza fala antyorygenizmu przewinęła się przez Wschód już w końcu III wieku, o czym świadczą prace teologiczne św. Metodego z Olimpu⁸³.

W swoim „*Bankiecie*”, św. Metody ostro zareagował przeciwko orygenesowskiej doktrynie o preegzystencji duszy Chrystusa. W dalszych rozważaniach, mówił o konkretnym człowieczeństwie Chrystusa, bez bardziej lub mniej precyzyjnego powoływania się na Jego „ciało” lub „duszę”

Jego teologiczna terminologia zdradza bezpośredni wpływ tzw. „Szkoły Antiocheńskiej” o czym świadczą następujące teksty: „Oto

⁸¹ G. FLOROWSKY, *The Iconoclastic Controversy* [w:] „Theology and Culture” cz. 4., Massachusetts 1974. s. 44.

⁸² Według Eutychesa Chrystus będąc Bogiem i człowiekiem nie mógł być współistotnym z tym ostatnim, ponieważ to groziłoby nestorianizmem. Powtarzając ciągle formułę św. Cyryla „μια φύσις του Θεου Λογος ” twierdził on, że nie chce nawet słyszeć o dwóch naturach, bo nie chce niczego dodać do symbolu nicejskiego zatwierdzonego przez Sobór Efeski. Warto zauważyć, że drugi Sobór Efeski nazywany „Rozbójniczym” rehabilitował Eutychiusza bez zadania sobie trudu jakiegoś bardziej krytycznego spojrzenia na to co głosił i czego nauczał swych mnichów. Eutychiusz, „*Histoire Des Conciles*”, Tom 2, cz. 1, Hefele-Leclerc, s. 555–606.

⁸³ Metody z Olimpu (IIIw.) zwalczał spirytualizm Orygenesesa, aczkolwiek sam niejednokrotnie głosił poglądy w duchu szkoły swego mistrza. Z jego licznych pism odznaczających się względnie wykwinnym stylem i najczęściej ułożonych w formie platońskich dialogów zachowało się tylko jedno w całości w greckim oryginale „*Uczta czyli dialog o dziewictwie* – συμποσιον περι αγνειας” P.G. 18, 27–217 i w Sch. 95.

kim jest Chrystus? Człowiekiem napelnionym Bóstwem”⁸⁴, „...oto człowiek stał się instrumentem i szatą, w którą przywdział się Syn”⁸⁵.

3. Zachód

W okresie poprzedzającym sobór w Nicei i po soborze nie zauważa się u Ojców łacińskich jakiegoś szczególnego zainteresowania w kierunku sformułowania tajemnicy teandrycznej, w takim stopniu jak to miało miejsce w przypadku Ojców greckich.

Należałoby to tłumaczyć tym, że w owym czasie na Zachodzie było mniej debat chrystologicznych, mniej zainteresowania myślą teologiczną, a ta która istniała cechowała się brakiem oryginalności i autentyczności. Tym nie mniej teologowie tej miary co Hipolit, Nowacjan, a szczególnie Tertulian wnieśli ciekawe rozwiązania do chrystologii.

Hipolit, przeciwstawiając się ideom adopcjonistycznym (Chrystus jest tylko przebóstwionym człowiekiem) i moralistycznym, nauczał, że Chrystus był wcielonym Logosem. Poprzez „teofanie” Starożytności obwieszczał swe przyjście „w formie człowieka”⁸⁶, aby dzięki wcieleniu stać się: „τελειος ἄνθρωπος”⁸⁷.

Trzeba także zwrócić uwagę na wprowadzenie przez św. Hipolita do teologii bezokolicznika: „ὑποσταται” Z rdzenia tego bezokolicznika został ukonstytuowany rzeczownik: „ὑποστασις” – hipostaza, termin, który odegrał kluczową rolę w sporach dogmatycznych IV i V wieków.

Mówiąc o teologii pierwszej połowy III wieku, nie sposób nie zauważyć interesującego traktatu: „*De Trinitate*”, którego autorem jest Nowacjan⁸⁸. W traktacie tym ostrze polemiki skierowane było przeciwko doketyzmowi, modalizmowi oraz adopcjonizmowi.

⁸⁴ „Banquet” – 3,4, Sch 95. s. 98–99.

⁸⁵ Tamże, 3,6, Sch 95, s. 102–10.

⁸⁶ „*Le Commentaire sur Daniel*” 4, 39, 5, Sch 14. ss. 342–343.

⁸⁷ Tamże, 4, 36, 5. Sch 14, s. 336–337.

⁸⁸ Bardzo dobrze teologiczne poglądy Nowacjana przedstawił JEAN DANIELOU w książce „*Les Origines du Christianisme Latin*” w rozdziale „*Novatian et la Religion Cosmique*” ss. 193–205 CERF 1987 Paris.

Na Zachodzie Nowacjan był jednym z prekursorów myśli teologicznej, bowiem on to uczynił pierwsze kroki w kierunku stosowania terminologii chrystologicznej mając na celu zabezpieczenie odrębności natur w Chrystusie. Nalegał on na rozróżnienie dwóch natur z uwzględnieniem ich asocjacji z Osobą (Persona) Logosu – Słowa. Twierdził on, że „Pan Jezus jest Bogiem i człowiekiem połączonym (*conexum*) jeden z drugim (*concretum*) w jedną Osobę (Persona)⁸⁹ Tak więc pojawiła się nowa terminologia w dziedzinie chrystologii, z której to w późniejszych wiekach będzie obficie szczerze korzystała teologia trynitarna na Zachodzie – „odrębność a nie przemieszanie”, a na dalszym planie nowacjańska „substantia”, którą to błogosławiony Augustyn wypełnił treścią teologiczno-egzystencjalną w swej nauce o Trójcy Świętej⁹⁰.

Tymczasem to właśnie Tertulian stał się na Zachodzie teologiem, który wprowadził zupełnie nowe elementy do słownictwa teologicznego w dziedzinie chrystologii; między innymi uwypuklił on parę podstawowych aspektów tajemnicy bogo-człowieczeństwa Chrystusa.

W czasie, gdy Wschód był rozdzierany sporami i debatami chrystologicznymi, Zachód – dzięki klarownym sformułowaniom Tertuliana w dziedzinie wiary – mógł stać na uboczu tych sporów, zachowując pewną dogmatyczną równowagę i ortodoksję. Sam zaś Tertulian, kontynuując tradycję swoich poprzedników, zaakcentował z wielką wyrazistością swą wiarę w dwoistość natur w Chrystusie oraz podkreślił jedność Jego Osoby: „Deus et hominem Jesum... una Persona”⁹¹. Nawet w „Duarum substantiarum...”⁹², Chrystus jest „una Persona”⁹³

Tertulian zatem, określając pełną różnorodność dwóch substancji w Chrystusie, chronił je przed przemieszaniem i podkreślał ich harmonię, jedność oraz różnorodność działań czy też operacji każdej z nich⁹⁴.

⁸⁹ „*De Trinitate*”, 24 PL. 3962 BC [w:] I. LIEBAERT „L’incarnation – I. Des origines au Concile de Chalcedoine”, Cerf 1966, s. 83.

⁹⁰ J. DANILEAU, „*Les Origines du Christianisme Latin*” CERF 1987 Paris, s. 197.

⁹¹ „*Advesus Praxeam*”, 27, 14w „*Corpus Christianorum*”, Tom 2, s. 78–81.

⁹² „*De carne Christi*” 18, 6–7 Tamże s. 906, 937–940.

⁹³ Tamże, 27, 13, s. 1200, 1275–1277.

⁹⁴ Tamże, 27, 7–8, s. 1199, 1145–1148.

Po wcieleniu Syn Boży pozostaje w swej nieziennej, boskiej naturze – akceptując pełnię człowieczeństwa stworzonej ludzkiej natury, ciało Chrystusa według Tertuliana jest prawdziwym i w pełni podobnym do naszego⁹⁵.

Chrystologiczne poglądy Tertuliana wywarły istotny wpływ na całą teologię zachodnią. Z jego twórczości teologicznej czerpali natchnienie niemal wszyscy Ojcowie łacińscy. Na przykład św. Hilary z Poitiers, wzorując się na teologii Tertuliana, nauczał o dwóch połączonych substancjach, Boskiej i ludzkiej połączonych w jednej Osobie Chrystusa⁹⁶.

Augustyn, który odziedziczył po Tertulianie całą spuściznę teologiczną wiernie i w sposób nieomalże adekwatny powtarzał sformułowania swego poprzednika: „Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus w dwóch naturach doskonale połączonych w jedną Osobę – *Idem Deus qui homo ...non confusione naturam sed unitate personae*”⁹⁷

Wreszcie „*Tomos*” papieża Leona Wielkiego, dogmatyczne pryncypium, z którego w sposób zruwnoważony korzystali ojcowie Soboru w Chalcedonie, nosi w sobie ślady chrystologicznych sformułowań zapożyczonych również od Tertuliana.

4. Debaty oraz poglądy chrystologiczne Ojców Kościoła w IV wieku

W historii Kościoła IV wiek zapisał się jako okres zażartych sporów trynitarnych. Jakkolwiek również specyficzne problemy chrystologiczne zaprzętały uwagę wczesnych teologów i Ojców Kościoła.

Z jednej strony arianizm negował i dyskredytował boską naturę wcielonego „Logosu”, kwestionując Jego współistotność z Ojcem, z drugiej zaś strony apolinaryzm zubażał o kilka elementów ludzką naturę Chrystusa. Były to prawdopodobnie pierwsze na tak szeroką skalę próby zakwestionowania fundamentalnych prawd chrześcijaństwa.

⁹⁵ „*De Trinitate*” 10,3; PL. 10, 282 B.

⁹⁶ J. HOINGT „*La Théologie Trinitaire de Saint Hilaire*”, s. 159.

⁹⁷ Mowy św. Augustyna, 186,1 „...osoba ludzka jest to mieszkanie duszy i ciała zaś osoba Chrystusa jest kompozycją Boga i człowieka”, Tom 3, s. 393, „*Studia Augustiańskie*” praca zbiorowa Warszawa 1931.

Jednocześnie żarliwe kontrowersje doktrynalne zagroziły jedności Kościoła, która została zachowana dzięki inspiracji Niceo-Konstantynopolitańskiego Symbolu Wiary oraz intuicji teologicznej św. Atanazego z Aleksandrii i wielkich Kapadocejczyków.

4.1. Kryzys Ariański

Doktryna Ariusza odnośnie tajemnicy Wcielenia Syna Bożego od samego początku nosiła w sobie wiele dwuznaczności. Z jednej strony kładła ona przesadny nacisk na osobę Jezusa historycznego i jego męki „παθη” – zadaje pytania, jest głodny, ma pragnienie, martwi się, cierpi – przejaw aktywności tych czysto ludzkich niemocy był dla Ariusza ewidentnym znakiem tego, iż Chrystus w obu swoich naturach był tylko najdoskonalszym stworzeniem Wszechmogącego Boga.

Z drugiej strony, jako stworzenie (κτίσμα), ariański Chrystus był niedoskonałym i zmiennym (τρέπος), jak każdy inny człowiek, dlatego też nie mógł nikogo zbawić. Arianie zadawali sobie wiele trudu aby znaleźć odpowiedź na pytanie: Jaka była ontologiczna konstytucja Wcielonego Słowa? Najbardziej logiczna odpowiedź, oczywiście w kontekście teologii ariańskiej, umiejscawiała ich w randze późniejszych monofizytów. Dla przykładu, pewien symbol wiary przypisywany arianinowi Eudokiuszowi z Konstantynopola głosił, że „...my (tzn. arianie – przyp. autora) wierzymy w jednego Pana Jezusa Chrystusa, który był złożony z jednej natury – μια το ὄλον κατα σινθεσιν φυσικς”⁹⁸.

W tym samym duchu rozważał ariański biskup Lucjusz z Aleksandrii (373–378) twierdząc, że „...w jaki sposób możemy poznać Chrystusa, jeśli nie jako Osobę, złożoną naturę – εν προσωπον, μια συνθετος φυσικς: – Czyż człowiek nie jest tylko kompozycją duszy i ciała?”⁹⁹

Takimi quasi-monofizycznymi argumentami operowali ludzie negujący autorytet Nicejskiego Symbolu Wiary, wyrażającego *credo*

⁹⁸ *Doctrina patrum* (zbiór z VI w.), 64–65 wyd. F. Diekamp 1907, c.f. Liebaert, „L’Incarnation ”, s. 113.

⁹⁹ Tamże, 65, 15–24. Patrz również sześć fragmentów monofizycznych przypisywanych przez Atanazego Synaitę Ariuszowi, Aetusowi i Eunomiuszowi (c.f. *Contra Monophysitas* P.G. 89, 1180).

ówczesnego Kościoła w realność dwóch natur w Chrystusie, który jest Synem Boga, który się wiecznie rodzi z Ojca, z drugiej zaś strony Wcielonego za sprawą Ducha Świętego od Dziewicy Marii, który stał się człowiekiem.

4.2. *Kryzys Apolinariański*

Apolinary biskup Laodycei był pierwszym teologiem, który wysunął na czołowe miejsce problem teantropii (Θεανθρωπια) Chrystusa¹⁰⁰.

Jeśli debaty chrystologiczne od dłuższego czasu wprowadzały spory i polemiki to ta, która rozgorzała wokół osoby Apolinarego podstępnie wprowadziła w błąd wielu zagorzałych zwolenników Nicejskiego Symbolu wiary¹⁰¹. Przede wszystkim sam Apolinary uzyskał w oczach ówczesnego episkopatu ogromne uznanie za jego oddanie się sprawie nicejskiej, a przy tym cieszył się renomą autorytatywnego teologa żarliwie zwalczającego błędną naukę Ariusza. Z czasem jednak zwolennicy poglądów Apolinarego, uważnie czytając jego traktaty teologiczne, spostrzegli pewne nieprawidłowości w pojmowaniu przez niego ludzkiej natury Chrystusa. Otóż trzymając się linii nicejskiej, Apolinary głosił, że Chrystus jest współistotny z Ojcem i z ludźmi¹⁰², tylko, że „będąc doskonałym człowiekiem, złożonym z duszy i ciała był On pozbawiony ludzkiego intelektu – vous, którego miejsce zajął Logos”¹⁰³. Apolinary naiwnie wierzył, że walcząc przeciwko błędnej doktrynie Ariusza, tą właśnie nową antropologią chrześcijańską skoryguje błędy Orygenesa (Ariusz uważał Orygenesa za swego duchowego mistrza), które to dotyczyły intelektu – „vous” Chrystusa¹⁰⁴.

¹⁰⁰ BULGAKOV S. „*Wopłoszczennoje Słowo*”, wyd. de l’homme. Lausanne, 1982, s. 12.

¹⁰¹ Z korespondencji własnej. Ks. J. Meyendorff zwolenników soboru w Nicei nazywa „staronicejczykami” w odróżnieniu od Ojców Kapadockich którzy stworzyli tzw. Teologię „neonicejską” Sam Apolinary należał również do pokolenia „staronicejczyków”

¹⁰² H. LEITZMAN, „*Apolinarius von Laodicea und seine Schule*”, Tübingen 1904, s. 188. Zobacz także analizę tego tekstu w pracy: J. Liebaert, „*L’Incarnation*”, s. 144–150.

¹⁰³ Tamże, s. 214.

¹⁰⁴ J. MEYENDORFF, „*Teologia Bizantyjska. Historia i doktryna.*” Warszawa 1984, s. 34–35.

Zbawiciel Apolinarego był ukonstytuowany z ciała, duszy ludzkiej – „ψυχη” oraz Logosu, który zajął miejsce ludzkiego intelektu. Apolinary wychodził z założenia, że jeśliby ludzka natura Chrystusa była doskonałą i w absolutnie unikalny sposób byłaby połączona z Logosem (orygenesowskim „nadintelektem”) to wówczas w osobie Chrystusa należałoby dostrzec dwa integralne byty, a to z kolei kwestionowałoby doskonałą jedność elementów w Chrystusie¹⁰⁵. Negując więc doskonałość człowieczeństwa Chrystusa (brak ludzkiego intelektu), Apolinary nauczał, że Chrystus posiadał również jedną energię ponieważ: „Bóg zjednoczył się z instrumentem (οργανον) i wraz z instrumentem (dzisiaj moglibyśmy powiedzieć, że natura ludzka-instrument pozostawała w stanie wegetatywnym tzn., że była ożywiona tylko duszą, lecz była pozbawiona funkcji myślowych, wolutowych i energetycznych) operuje jedną i tą samą energią. Jeśli więc jedna i unikalna jest energia, to w konsekwencji w Chrystusie jest jedna i unikalna substancja; Logos i instrument są tej samej substancji, ponieważ jedna jest natura Wcielonego Słowa „μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκομενη”¹⁰⁶.

Apolinary „μιαν φυσιν” nazywa czasami „μιξις” – mieszaniną lub też „σιθθεις” – kompozycją¹⁰⁷, albo pośrednią naturą między Bogiem a człowiekiem. Innymi słowy, „μια φυσικη” jest substancją mającą coś z Boga i coś z człowieka; jest rezultatem asocjacji dwóch elementów w postaci unii fizycznej „φυσικη ενωση” między Logosem a ciałem. Zgodnie z tezą Apolinarego „Bóg i człowiek nie należą do tej ani innej substancji lecz stanowią skomponowaną jedność Boga i człowieka¹⁰⁸... zaś Jezus Chrystus nie jest ani pełnym czło-

¹⁰⁵ Ks. SERGIUSZ BULGAKOV za fundamentalną przesłankę poglądów Apolinarego uważa myśl, że dwa doskonałe elementy lub pierwiastki nie mogą w żaden sposób stać się jednym. „Jeśli doskonały Bóg – mówi on – jednoczy się z doskonałym człowiekiem, to stanowią one dwa byty ale nigdy nie mogą przeistoczyć się w jeden” „Wopłuszczennie”, s. 15.

¹⁰⁶ Fragment 117 (wyd. Leitzman), s. 235.

¹⁰⁷ Apolinary będzie pierwszym, który użyje tego rodzaju formuły. Jest bynajmniej pewnym, że Apolinary pierwszy wprowadził do terminologii chrystologicznej ideę jedności hipostazy w Chrystusie. List „Ad Jovanum”, wyd. Leitzman, ss. 250–251. Patrz. M. RICHARD, „L'Introduction du mot hypostaze dans la théologie de l'incarnation” w Melange de Science Religieuse, 2, 1945, s. 6.

¹⁰⁸ „Można byłoby zadać pytanie; w jakim sensie Apolinary pojmował jedność elementów według Hipostazy? Czy była to unikalna Hipostaza, która zaakceptowała

wiekim, ani pełnym Bogiem lecz pewnym przemieszaniem „μιξίς” Boga z człowiekiem¹⁰⁹

Jeśli więc idee Apolinarego, które drastycznie zubażały ludzką naturę Chrystusa zostały potępione przez dwa lokalne synody w Aleksandrii (362.), Rzymie (337.) i przez II Sobór Powszechny, to jego intuicja teologiczna w kierunku monofizytyzmu spotkała się z pełną dezaprobatą i negacją w opiniach Ojców IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie.

4.3. Św. Atanazy Wielki

Reakcja prawosławnych na monofizyckie idee arian a w szczególności błędną teorię Apolinarego co się tyczy ludzkiej natury Chrystusa, nie znalazła w ówczesnych kręgach teologicznych jakiegoś szczególnego wydzwięku. W drugiej połowie IV w. partia nicejska za główny cel swych polemik obrała obronę doskonałości i pełni boskiej natury przed atakami arian, zaś nikt się specjalnie nie interesował obroną ludzkiej natury Chrystusa przed ofensywą partii apolinarystów. Dopiero w końcu IV w. i na początku V w., wraz z pojawieniem się na scenie teologicznej takich postaci, jak św. Atanazy Wielki, Ojcowie Kapadoccy oraz Amfiloch z Ikonium, debaty teologiczne na ten temat nabrały bardziej szerokiego wymiaru. Odpowiedź wielkiego aleksandryjczyka na zarzuty arian była prosta i klarowna „Syn jest odwiecznie Synem Ojca, jego Słowem, Splendorem i Mądrością...”¹¹⁰. Zawsze pozostając Synem Ojca, aby nas uratować przyjął ciało od Dziewicy Marii i stał się człowiekiem¹¹¹. Jego ciało składało się z tych samych substancji materialnych co nasze, tzn. wszystkich ludzi¹¹². Poprzez swe „wcielenie – ενανθρωπησις¹¹³ Syn Boga przyjął śmiertelne ciało¹¹⁴ aby nas nagrodzić nieśmiertelnością i zmartwychwstaniem, bo

w sobie obecność natury ludzkiej, czy też w rezultacie połączenia dwóch odmiennych hipostaz powstała nowa, unikalna”, J. Liebert, „L'Incarnation...”, s. 149.

¹⁰⁹ G.L. PRESTIGE „*Fathers and Heretics*”, s. 107.

¹¹⁰ Tamże, 113, s. 234.

¹¹¹ „*Przeciw Arianom*”, P.G. 26, 385. A.

¹¹² Tamże, P.G. 26, 385.C.

¹¹³ „*O Wcieleniu Słowa*”, P.G. 25, 132, B.

¹¹⁴ Tamże, 1, 1, 4: 104 A.

będąc (dzięki swemu ciału) połączonym z całym rodzajem ludzkim, nieśmiertelny Syn Boga może nas wszystkich i wszystkich ludzi obdarzyć nieśmiertelnością, obiecując nam i im zmartwychwstanie”¹¹⁵.

Co zaś tyczy się mąk $\pi\alpha\theta\eta$ Chrystusa (np. głodny, smutny, płakał) to według św. Atanazego były one przejawem nie tylko życia jego Człowieczeństwa, lecz w momencie asocjacji czy też innymi słowy połączenia się dwóch natur, Logos będąc hipostatycznie połączony z naturą ludzką, stał się pełnoprawnym partycypatorem jej życia przyjmując na siebie takie doznania cielesne jak ból, cierpienie, mękę, a nawet śmierć. Tym samym zsolidaryzował się On z człowiekiem, ponieważ będąc z natury nieśmiertelnym, los cierpiącego człowieka nie okazał się Jemu obojętnym skoro w jakimś sensie otarł się o proces fizycznej śmierci na Krzyżu¹¹⁶.

4.4. Św. Grzegorz z Nazjanzu

Jeśli na gruncie chrystologicznym św. Bazyli Wielki nie poświęcał zbyt wiele uwagi tajemnicy Wcielenia¹¹⁷, to dwaj inni kapadocejscy, walcząc z ariańskim monofizytyzmem i apolinaryzmem, w szczególny sposób zaangażowali się duchowo i intelektualnie w sprostowanie teologicznych błędów swych poprzedników¹¹⁸. Dezaprobowali oni ideę jednej natury Chrystusa, lecz akceptowali dwoistość natur a ich współzależność określali atanazjańskim terminem „ $\mu\iota\chi\iota\varsigma$ ”¹¹⁹.

Trzeba mieć na uwadze, że był to problem ciekawy i zarazem bardzo delikatny. Poszukując stosownej terminologii, która by w sposób klarowny i względnie doskonały wyrażała koncepcję jedności dwóch elementów wokół Subiektu, którym był „Logos” Ojcowie

¹¹⁵ Tamże, 1, 1, 8: 112.A.

¹¹⁶ Tamże 1, 1, 9: 112.A.

¹¹⁷ Tamże 1, 1, 7: 105.A.

¹¹⁸ Często św. Bazyli, mówiąc o wcieleniu, podkreślał realność człowieczeństwa Chrystusa; np. „widać stąd, że Pan miewał doznania naturalne dla potwierdzenia swego prawdziwego a nie pozornego wcielenia się w człowieka a wszelkie doznania grzeszne, brukające czystość naszego życia odrzucił On od siebie jako niegodne Jego nieskażonego Bóstwa” T. Sinko „Św. Bazyli Wielki, Wybór homilii i kazań”, Kraków 1947, s. 125.

¹¹⁹ Nie należy zapominać o tym, że św. Bazyli nie raz zwracał się do Apolinarego z prośbą o pomoc w zwalczaniu arianizmu. GL. PRESTIGE „*Fathers*”, s. 102.

Kapadoccy nie byli szeroko zaznajomieni jeszcze z koncepcją tak zwanej „unii hipostatycznej”, którą to na początku IV w. św. Cyryl z Aleksandrii uczynił głównym narzędziem swej walki przeciwko Nestoriuszowi i całej Szkole Antiocheńskiej.

W swej walce przeciw heterodoksyjnym ideom Apolinariusza, św. Grzegorz z Nazjanzu utrzymywał, że podstawowym elementem, czy też podstawową konsystencją Wcielonego Logosu była Jego dusza, za której to pośrednictwem Logos mógł połączyć się z ciałem¹²⁰. Odrzucał on zarazem monofizyczną (μια φύσις) teorię Apolinariusza twierdząc, że w Chrystusie są dwie natury (δύο φύσεις), Bóg i Człowiek, gdyż Pan był ukonstytuowany z dwóch elementów – czegoś jednego i czegoś innego – (ἄλλος και ἄλλος). Połączenie się dwóch jestestw odbyło się na zasadzie przemieszania się elementów (κρασις), ponieważ Bóg wcielił się a człowiek stał się przebóstwionym czy też innymi słowy został poddany procesowi przebóstwienia¹²¹.

Czyniąc usilne starania, aby uniknąć chociażby pewnej namiastki sugerującej dualizm personalistyczny, św. Grzegorz wprowadził do kontekstu chrystologicznego nienaganny z punktu widzenia dogmatycznej ortodoksji termin „κρασις”. Posługiwał się nim nie w znaczeniu przemieszania się elementów, lecz w perspektywie atanazjańskiej „deifikacji” czyli przebóstwienia się elementu ludzkiego pod wpływem niestworzonych, boskich energii Logosu.

Koncepcję tę rozwinął później dosyć szeroko św. Bazyli Wielki, zaś św. Grzegorz Palamas w XIV w. nadał jej charakter nieomalże dogmatyczny.

4.5. Św. Grzegorz z Nyssy

Chrystologia św. Grzegorza z Nyssy nie różni się niczym szczególnym od fundamentalnych poglądów św. Grzegorza z Nazjanzu. Przeciwko arianom i apolinarystom posługiwał się on tymi samymi argumentami co młodszy brat św. Bazylego Wielkiego.

¹²⁰ Z początkowego studium termin „μικσις” przeszedł stadium ewolucji semantycznej i w teologii bizantyjskiej (na przykład u św. Maksyma Wyznawcy) został zmieniony słowem „περιχορεσις”

¹²¹ Orat. 2,23:P.G.35,432C-433C.

Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa są według św. Grzegorza dwoma różnorodnymi pierwiastkami lub też „esencjami”¹²². Wcielone słowo jest jedną osobą – „εν προσωπον”¹²³ i „w wyniku doskonałej unii między Panem i sługą, w którym zamieszkał Pan, doświadczania własne i atrybuty Jednego stały się doświadczeniami i cechami drugiego”¹²⁴. Święty Grzegorz z Nyssy poszukując dróg, które doprowadziłyby do objaśnienia tajemnicy połączenia dwóch różnych jestestw – posługiwał się również, jak św. Grzegorz z Nazjanzu, terminem „κρασις” Mówił on, że „jak jedna kropla octu w morzu tak się ma człowieczeństwo do Logosu w Osobie Pana Jezusa Chrystusa”¹²⁵.

Ważnym jest aby zaznaczyć fakt, że późniejsze pokolenia teologów unikały tego terminu ze względu na jego monofizytującą treść.

4.6. *Amfiloch z Ikonomium*

Pozostając w przyjaźni z Ojcami z Kapadocji, Amfiloch, biskup Ikonomium, za pierwszoplanowy cel swej dogmatycznej polemiki obrał wysiłek skorygowania chrystologicznych błędów, których dopuścił się Apolinary. Używając na wzór kapadocejczyków delikatnych formuł dyofizytycznych¹²⁶, Amfiloch substytuował unię przez przemieszanie się elementów – κρασις – unią personalną, czy też innymi słowy mówiąc „Unią według persony” Było to zupełne novum w dziedzinie chrystologii Według Amfilocha „...dwie natury połączyły się w jeden προσωπον”¹²⁷

Nowa formuła Amfilocha z Ikonomium była zaktualizowana i uściślona przez patriarchę Konstantynopola Flawiana na Soborze „Endemusa” w 448 roku. Trzy lata później znalazła ona swój szczególny wydzźwięk na Soborze w Chalcedonie.

¹²² *Przemowy*. Sch 318. s. 274–275.

¹²³ Ep. 101: P.G. 37, 180 A.

¹²⁴ *Contra Apolinarium*. P.G. 45, 1157 A.

¹²⁵ *Contra Eunimium*. PG. 45, 1157 A.

¹²⁶ *Contra Apolinaire*, PG. 45, 1221D – 1224 A.

¹²⁷ *De Trinitate*, PG. 39, 389; 844 A, „Rozróżnij natury – mówi Amfiloch – tę Boga i tę człowieka! Nie stał się On z Boga człowiekiem ani Bogiem z powodu progresu. Ja mówię jasno; Bóg i Człowiek” PG. 39, 109 A.

Inną interesującą teologiczną nowinką, którą Amfiloch wprowadził do teologicznego słownika było stwierdzenie, że „Syn Ojca, którego boskość jasno wyraził Sobór w Nicei jest współistotny nie tylko swemu Ojcu ale również i nam ludziom”¹²⁸. Po raz pierwszy w tak dość precyzyjny sposób została określona doskonałość i pełnia ludzkiej natury w Chrystusie. Co więcej, pełnia i doskonałość ludzkiej natury Chrystusa określała się również tym, że nie zabrakło w niej miejsca dla ludzkiej woli i ludzkiej energii. Amfiloch z Ikononium wydaje się tutaj być prekursorem V Soboru Powszechnego w Konstantynopolu. Chrystus – pisał on – jest „αυτεξουσιος” i „ενεργις” według dwóch jestestw, z których został ukonstytuowany¹²⁹.

Ogólnie przyjęte i natchnione formuły w dziedzinie chrystologii jak: współistotność wcielonego Syna ludziom, człowieczeństwo naczynowane swobodną wolą i energią, personalna unia dwóch natur itd. nie znalazły od razu posłuchu wśród ówczesnych teologów, czy też nie były w stanie istotnie wpłynąć na nowo formułujące się prądy teologicznego myślenia, gdyż na horyzoncie zdążyły się już pojawić dwie dojrzejące tendencje chrystologiczne, z których pierwsza należała na zacieśnienie jedności elementów w Chrystusie, druga zaś zwracała większą uwagę na ontologiczną dwoistość elementów w Osobie Zbawiciela. Były to Szkoły: Aleksandryjska i Antiocheńska reprezentujące dwie ekstremalne tendencje, z których jedna mieszała elementy poprzez wprowadzanie tzw. „unii naturalnej”, zaś druga rozdwajała Osobę Chrystusa poprzez podział natur, które miały być połączone symboliczną „unią moralną” wykluczającą wszelką możliwość peryhorezy właściwości obu natur w jednej Osobie Logosu-Słowa.

Trzeba było czekać aż do IV Soboru Powszechnego w 451 roku, który zreasumował wszystkie dotychczasowe tendencje chrystologiczne formułą, którą intuicyjnie posłużył się Amfiloch z Ikononium – „Unia dwóch natur według Hipostazy Słowa”

Dokładnie problem ten poruszę w trakcie omawiania koncepcji chrystologicznych św. Cyryla z Aleksandrii.

¹²⁸ I.N.D KELLY „Początki doktryny chrześcijańskiej” PAX 1988, s. 200.

¹²⁹ PG, 39, 116 A.

4.7. Szkoła Aleksandryjska

U progu IV wieku, po tym jak idee arianizmu i apolinaryzmu znalazły w oczach Ojców Kościoła swą negatywną ocenę, nie można pominąć faktu, że w tym samym czasie sfinalizował się pewien proces uwieńczony wypracowaniem doktryny „teandrycznej”, jasno określający Osobę wcielonego Logosu, jego stosunku do Ojca oraz konkretyzujący integralność Jego ludzkiej natury. Teologowie pryncypialnie dokonali określenia wcielonego Słowa – Chrystusa jest pełnym Bogiem i pełnym człowiekiem Θεος – ανθρωπος. Tymczasem, jak już wyżej wspomniałem na gruncie wypracowanej doktryny „bogo-człowieczeństwa”, wyłoniły się dwie tendencje chrystologiczne, które bardziej opierały się na filozoficzno-intelektualnej refleksji aniżeli na duchowym określeniu Kościoła. Były to dwie szkoły egzegetyczne: Aleksandryjska i Antiocheńska. W Aleksandrii, gdzie metoda alegoryczna pozwalała na interpretację historycznych faktów jako symboli, jej zastosowanie do egzegezy biblijnej dało w konsekwencji to, że wszystko to czego dokonał dla naszego zbawienia Chrystus Jego boska Osoba oraz realność Jego życia traciły swą historyczną wartość.

Dosyć trafnie ocenia ówczesną atmosferę szkoły w Aleksandrii wybitny znawca tego nurtu ojciec Dymitr Staniloe „W mieście Klemensa i Orygenesa – pisze on – kontemplowano Słowo Boga w pełni Jego boskości jakby omijając potrzebę docenienia wartości jego stanu ludzkiego. Stąd też, zaakcentowano bynajmniej jedność w Chrystusie, jedność w której nie dowartościowano integralności i znaczenie natury ludzkiej...”¹³⁰. Antiochia zaś, utrzymująca w wielkim poważaniu historycznym aspekt ewangelicznego przekazu, nadawała specjalny wydźwięk i znaczenie ludzkiej naturze historycznego Jezusa wynosząc zarazem ponad wszystko ważność Jego ludzkich doświadczeń. Cierpiąc, płacząc, umierając, Jezus dla antiocheńczyków był przede wszystkim Synem Marii. Jego ludzkiej naturze nadawano nie tylko pewien dystans w stosunku do natury boskiej, lecz co gorsza usiłowano ją obdarzyć pewną personalną autonomią, co

¹³⁰ D. STANILOE „*Les Pérés et les Écrivaines de l'Église*” vol. 8. Bucharest 1983. s. 218.

w końcu doprowadziło do powstania fenomenu, któremu w wersji *stricto nestoriańskiej* nadano imię „*προσωποντης ενοχης*”¹³¹. Co się tyczy obu tendencji chrystologicznych, to generalnie rzecz biorąc miały one pewne pozytywne strony. To właśnie dzięki chrystologii aleksandryjskiej udało się osiągnąć pewien trzeźwy bilans określający fundamentalną ważność boskiej Hipostazy. Paralelnie, przeświadczenie Szkoły Aleksandryjskiej o słuszności położenia nacisku na ludzki wymiar historycznego Chrystusa i na realność tajemnicy Jego Wcielenia było istotnym dokompletowaniem do punktu widzenia teologów aleksandryjskich. Uzupełniające się tradycje chrystologiczne miały pełną szansę na zrealizowanie syntezy doktrynalnej w dziedzinie chrystologicznej. Niestety zejście się dwóch uzupełniających się chrystologii nastąpiło za cenę ciężkich i wyczerpujących kontrowersji, których to bilansem była nie tylko pozytywna definicja chalcedońska, ale również pierwsze na tak wielką skalę i trwałe rozdarcie Kościoła w imię racji raczej politycznych, a nie religijnych.

4.8. *Doktryna chrystologiczna św. Cyryla z Aleksandrii*

Termin „*υποστασις*” jest pochodnym czasownika „*υφιστημι*” oznaczającego umieścić, ulokować¹³². Czasownik ten, tzn. „*υποστασις*” jest już dosyć naukowo traktowany w filozofii stoickiej. Arystoteles używał terminu „*υποστασις*” w znaczeniu realnej rzeczywistości w przeciwieństwie do czegoś, co jest obiektywne lub iluzoryczne¹³³. Plotyn, terminem „*υποστασις*” określa wszech jedność, monadę oraz duszę¹³⁴. Porfirjusz stwierdza że Orygenes pod wpływem filozofii stoickiej, używał terminów „*υποστασις*” i „*ουσια*” jako synonimów, aczkolwiek używając terminu „*υποστασις*” w sensie nietechnicznym przyczynił się do tego, że w późniejszej teologii, a szczególnie w teologii Ojców Kapadockich, termin ten wszedł na stałe do leksykonu teologicznego jako określenie cech Osób Trój-

¹³¹ Tamże, s. 201.

¹³² W.G.H. LAMPE, DD „*A Patristic Greek Lexicon*” s. 1454.

¹³³ J. DANIELOU, „*Message Évangélique et Culture Hellénistique*”, Paris 1967, s. 103.

¹³⁴ N.A. MATSUKA, „*Genesis kai Ousia tou Ortodoxu Dogmatos*”, s. 49.

cy Świętej¹³⁵ W nicejskim wyznaniu wiary terminy „υποστασις” i „ουσια” były użyte jako synonimy: „Katolicki i Apostolski Kościół rzuca anatemę na tych wszystkich, którzy głoszą, że Syn Boga jest innej hipostazy – υποστασεως lub natury ουσιας od Ojca – εξ ετερας υποστασεως ουσιας”. Święty Atanazy cytuje tę anatemę w swej polemice pracy „*Ad Afros*” nadając jej następującą interpretację: „...w tej chwili „υποστασις” i „ουσια” nie mogą oznaczać nic innego jak tylko byt sam w sobie, który to prorok Izajasz nazywa: istnieniem – υπαρξις, ponieważ υποστασις i ουσια oznaczają również formę egzystencji, coś co jest lub coś co istnieje”¹³⁶. Co się zaś tyczy samego terminu „ουσια”, to w filozofii Arystotelesa posiadał on znaczenie semantyczne dzieląc się na dwie kategorie:

- a/ „πρωτη ουσια” – oznaczał byt sam w sobie, pewną całość lub też byt obdarzony indywidualnością.
- b/ „δευτερη ουσια” – oznaczał zasadniczą strukturę, treść lub zawartość indywidualnego bytu¹³⁷

Ojcowie Kapadoccy terminom „υποστασις” i „ουσια” nadali inną treść, radykalnie pozbawiając ich synonimicznego znaczenia. Św. Bazyli Wielki wyjaśnia, że termin „υποστασις” jest to coś, co posiada charakter partykularny lub też coś, co jest obdarzone indywidualnością. Co się zaś tyczy terminu „ουσια”, to oznacz on coś ogólnego, co jest wspólne pewnej większej części indywiduów¹³⁸. Pomimo bardzo precyzyjnego określenia przez Ojców Kapadockich terminów „υποστασις” i „ουσια” w teologii trynitarniej Szkoły Aleksandryjskiej posługiwano się nimi nadal jako synonimami. Dla przykładu, św. Cyryl Aleksandryjski w swej chrystologii używał terminu „φοσια”, określając nim unikalny byt Wcielonego Słowa¹³⁹

¹³⁵ P.F. BONNEFOY, „*Origene theoricien de la methode theologique*” Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera, doyen de la faculté de theologie de Toulouse á l'occasion de la quarantieme année de son professorat á l'Institut Catholique, Toulouse: Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948, s. 87.

¹³⁶ „*Ad Afros*”, P. G. 212, 84 B.

¹³⁷ MC. KEAN, „*Basic Works of Aristotele*”, New York 1941, s. 11.

¹³⁸ E. BARROIS, „*The Fathers Speak*”, dz.cyt. s. 123.

¹³⁹ Synod Aleksandryjski (362 r.), któremu przewodniczył, św. Atanazy Aleksandryjski zdecydował o zaadaptowaniu w teologii aleksandryjskiej, kapadockiego sposobu rozróżniania terminów „υποστασις” i „ουσια” w odniesieniu do Trójcy Świętej.

Natura „φουσις” dała św. Cyryla była tym, czym dla Ojców Kapadockich była „υποστασις”. Stąd też św. Cyryl z rozmachem szarżował wyrażenie „μια φουσις ψου Θεου Λογου σεσαρκομενη” widząc w nim jedyną skuteczną broń przeciwko ekstremalnie diofizycznym posunięciom Nestoriusza. Wyrażenie to w odczuciu św. Cyryla „konsekwentnie i precyzyjnie chroniło obiektywnie ontologiczną jedność Osoby Chrystusa”¹⁴⁰. Dzisiaj nie ulega wątpliwości fakt, iż jedynym autorem tego wyrażenia mógł być nie kto inny jak sam biskup Laodycejski, Apolinary¹⁴¹.

Wracając do św. Cyryla należałoby zaznaczyć, że był on najwierniejszym wyrazicielem nurtu aleksandryjskiego, w którym terminy „φουσις, υποστασις, ουσια, προσωπον” wyrażały jeden, konkretny personalny byt, którym był wcielony Logos¹⁴².

Śledząc dokładnie sposób rozumowania św. Cyryla, łatwo spostrzec, że w jego odczuciu wszystkie wypowiedzi Chrystusa, zapisane w Ewangelii musiały być odniesione do jednego Indywidualium, jednego Subjektu, którym był wcielony „προσωπον” lub „φουσις” Słowa¹⁴³. Pod adresem terminu „προσωπον” św. Cyryl miał pewne zastrzeżenia, gdyż jego użycie tylko dla wyrażenia jedności dwóch natur wydawało się niewystarczającym ze względu na jego nestoriański charakter¹⁴⁴.

Skoro więc Chrystus był „jedyną autonomiczną i personalną Egzystencją, którą to św. Cyryl określał mianem „φουσις”, to nie mógł On być nikim innym jak tylko Słowem Ojca, które zaadoptowało i usynowiło naturę ludzką, która nie istniała samodzielnie przed

Nie została wówczas podjęta żadna decyzja co do terminu „φουσις”. Wiadomym jest, że przed utworzeniem wielkiej syntezy kapadockiej, rzeczownik „φουσις” był używany we wszystkich praktycznych określeniach zarówno w dziedzinie chrystologii chrystologii jak i nauce o Trójcy Świętej jako jednoznaczny z terminami „προσωπον” i „υποστασις”. W konsekwencji teologia Kapadocka postawiła znak równania między terminami „φουσις” i „ουσια”. Tradycja zaś aleksandryjska zrównała w znaczeniu terminy „υποστασις i „φουσις”

¹⁴⁰ G.L. PRESTIGE, „*Fathers and...*”, Crestwood 1986, s. 186.

¹⁴¹ Tamże, s. 116.

¹⁴² E. GEBREMEDHIN, „*Life-giving Blessing*”, Uppsala 1977, s. 24.

¹⁴³ K. SARANTIDIS, „*The notion of Hypostasis*”, Crestwood, New York 1980, s. 21.

¹⁴⁴ J. MEYENDORFF, „*Christ in the Eastern*”, Paris 1975, s. 27.

wcieleniem Słowa”¹⁴⁵. Św. Cyryl za wszelką cenę starał się utrzymać jedność Osoby Chrystusa unikając ostrożnie każdego wyrażenia, które by w najmniejszym stopniu wskazywało na autonomię natury ludzkiej względem Logosu. Stąd też, chcąc określić człowieczeństwo Chrystusa, odwoływał się on do leksykonu Nowego Testamentu nazywając ją „σαρξ”¹⁴⁶, „σωμα ανθρωποτης”¹⁴⁷, „ το ανθρωπινον”¹⁴⁸ lub „Ludzka natura Chrystusa stała się Ciałem, w którym to Logos doświadczył śmierć”¹⁴⁹. „Będąc wiecznym Słowem Boga, urodził się ze św. Dziewicy „παρθενος”, stąd też uwielbienie i cześć powinny być adresowane do Jednego Emanuela”¹⁵⁰. „Ludzka natura Słowa jest życiodajną i należy do Słowa, Które jest z Ojca. Nie należy do nikogo innego jak tylko do Słowa i raduje się z Boskiego w Nim zamieszkania”¹⁵¹. Ekstremalna Logos-sarks chrystologia, której duch i charakter można odczuć na podstawie kilku przytoczonych wyżej przykładów, wypracowana jako forma ofensywy przeciwko Nestoriuszowi, spowodowała na św. Cyryla kłopoty, których sam nie był w stanie przewidzieć. Sukcencjusz nieraz zwracał uwagę św. Cyrylowi, iż błędem byłoby trzymać się tezy głoszącej, że Chrystus cierpiał tylko w ciele lub, że wyrażenie „μια φυσικς του Θεου Λογου σεσαρκομενη” może być tylko jedną formułą wyrażającą teandryczną tajemnicę Chrystusa. Sugestywnie podsunął on myśl, że jeżeli ktokolwiek chciałby uniknąć błędów Apolinarego musi zdać sobie sprawę z tego, że wraz z Ciałem Chrystusa cierpiała również Jego dusza¹⁵².

Stąd więc nie można w żaden sposób uniknąć twierdzenia, że Chrystus był ukonstytuowany tylko z dwóch natur ale nie należy

¹⁴⁵ „*Contra Theodoretum*”, P. G. 76, 401. A.

¹⁴⁶ „*Ad Eulogium*”, P.G. 77. 225. C.

¹⁴⁷ Dwa listy „*Ad Succensium*”, P.G 77. 232–233, 241. A.

¹⁴⁸ „*Ad Valerianum*” z *Ikonomium*, P.G. 257–260 C.

¹⁴⁹ „*Contra Theodoretum*”, P.G. 12. 240 A.

¹⁵⁰ Anatematyzy św. Cyryla z Aleksandrii, NPNF, s. 206.

¹⁵¹ Tamże, s. 214.

¹⁵² W swym liście do Sukcensjusza, Cyryl napisał: „...zastanawiając się nad sposobem wcielenia widzimy, że dwie natury połączyły się w jedną (naturę) w sposób nierozłączny, nierozdzielny i bez zlania się ... po połączeniu się natur nie dzielimy natur, ale mówimy, że jest jeden Syn i jak ojcowie orzekli; jedna natura wcielonego Słowa”. J. QUASTEN podaje, że zachowały się tylko dwa fragmenty z listu św. Cyryla do Sukcensjusza pod nr. 45 i 46 w (PG 77, 229–233) J. QUASTEN „*Patrology*”, 1986, cz. III, s. 133.

pomijać też faktu, iż człowieczeństwo Chrystusa było uformowane z ciała i rozumnej duszy¹⁵³. Reakcja św. Cyryla była natychmiastowa. „W agonii na Krzyżu cierpiało nie tylko ciało ale również dusza”¹⁵⁴, a „jeśli ktoś twierdzi, że Pan cierpiał tylko ciałem a nie duszą, to wówczas czyni cierpienia sztucznymi i nie akceptowanymi przez wolę – ακουσιον – Zbawiciela¹⁵⁵.

Uznanie pełni i kompletności ludzkiej natury Chrystusa nie przeszkadzało św. Cyrylowi utrzymywać w poważaniu chrystologicznej formuły „μια φύσις του Θεου...”, która to według niego zdecydowanie chroniła jedność i niepodzielność Osoby Chrystusa¹⁵⁶.

Prawdopodobnie aleksandryjski Ojciec Kościoła nie był świadom źródła i pochodzenia wysoce cenionej przez siebie formuły. Wierzył on, że była to utarta formuła, której autorem mógł być św. Atanazy z Aleksandrii¹⁵⁷. Co więcej, w swej antynestoriańskiej polemice, św. Cyryl stawiał znak równości między naturą „φύσις” a Logosem „η φύσις του Θεου Λογου”, który zaakceptował ciało „σεσαρκομενη” dodając, że to co jest w Chrystusie to jest „σαρξ”, który jest „ανυποστατης” lecz w tym sensie, że nie posiada niezależnego i indywidualnego bytu lecz za bazą swej egzystencji „υπαρξις” przyjął „υποστασις” Logos-Słowo.

Ten punkt widzenia św. Cyryl sprecyzował w swym drugim liście do Nestoriusza: „Natura Słowa nie uległa przemienieniu się w ciało „σαρξ” To raczej Słowo-Logos według Hipostazy „καθ υποστασις” połączony z ożywionym rozumną duszą ciałem w niepojęty dla nas sposób, stał się człowiekiem i był nazwany Synem Człowieczym. Stało się to dlatego, że dwie natury „διαφοραιουσαι” połączyły się, lecz

¹⁵³ Biblijne pojęcie „σαρξ” (J 1, 14), straciło w języku greckim swój pierwotny sens określający ożywione stworzenie, a stało się (co zresztą nie jest trudno zauważyć w listach św. Pawła) synonimem określającym element materialny konstytuujący strukturę materialną człowieka, który jest przeciwstawny jego strukturze duchowej.

¹⁵⁴ „Ad Succensium”, P.G. 77, 245 A.

¹⁵⁵ A. GRILLMEIER, „Christ in Christian Tradition”, tom I, Westminster 1975, s. 403.

¹⁵⁶ J. MEYENDORFF, „Christ in the Eastern”, Paris 1975, s. 20.

¹⁵⁷ Przez „μιαφύσις” Apolinary rozumiał jedną Osobę Chrystusa lecz pozbawioną ludzkiego rozumu – „νοϋς” Fakt absorpcji człowieczeństwa przez naturę boską oznaczał, że wszystkie wewnętrzne konflikty opisane w Ewangeliach były niczym innym jak tylko pozorowaną, pozbawioną egzystencjalnej treści grą słów.

Chrystus pozostał jeden, jak jeden jest Syn. Co więcej, unia dwóch natur nie przyczyniła się do przemieszania się ich atrybutów i cech. To raczej dzięki doskonałemu połączeniu się dwóch natur złączyły się one w sposób doskonały, dając nam jednego Pana Jezusa Chrystusa¹⁵⁸.

Zgodnie z wyżej cytowanym ustępem, połączenie dwóch natur św. Cyryl nazywa tzw. unią naturalną – „*ενουσιον φυσικην*” aczkolwiek szczególnie nacisk położył on na unię według Hipostazy „*ενοσις, ενοτης καθ υποστασιον*”, która to według niego jawi się opozycją w stosunku do nestoriańskiej „*ενοσις κατα προσωπον*” głoszącej, że Chrystus był tylko sumą dwóch osób, zaś „*προσωπον της ενοσεως*” służył jedynie jako maska pokrywająca zróżnicowane elementy¹⁵⁹ Kategorie sprzeciwiając się tak uproszczonemu pojmowaniu tajemnicy Wcielenia, św. Cyryl wyraził opinię, że w żaden sposób nie można mówić o dwóch osobach w jednym Bogo-człowieku, ponieważ po połączeniu się z ludzką naturą Logos pozostaje tą samą Osobą, która wiecznie egzystowała w łonie Ojca, a teraz egzystuje w połączeniu z naturą ludzką. W swym drugim liście do Nestoriusza, św. Cyryl pisał następująco: „...mówimy, że Logos połączywszy się z ludzką naturą, ożywioną rozumną duszą, stał się człowiekiem i był nazywany Synem Człowieczym; aczkolwiek połączone realną unią natury były różne, tym nie mniej zachowały one swe atrybuty, ponieważ Syn jest jeden i niepodzielny”¹⁶⁰.

W posłaniu do Jana z Antiochii św. Cyryl pisał o dwóch naturach, a raczej o ich koegzystencji po unii hipostatycznej w taki oto sposób: „...bo jeśli to jest prawdą, to dlaczego nie moglibyśmy uznać, że dwie natury istniały bez podziału i przemieszania nawet po zjednoczeniu, ale nie jako dwie aktywnie działające osoby, lecz jako dwie natury połączone unią hipostatyczną w oparciu o zasadę „*communicatio idiomatum*”, która była nie do zaakceptowania ani przez Teodora z Mopsuestii, ani przez nurt antiocheński generalnie¹⁶¹. Zresztą Szkoła Antiocheńska nigdy nie doceniła pozytywnej wartości zasady „*communicatio idiomatum*” ignorując jednocześnie cyryliań-

¹⁵⁸ NPNF, Tom XIV, s. 179–198.

¹⁵⁹ S. VERHOVSKOY, „*For the light of the world*”, Paris 1982, s. 157.

¹⁶⁰ NPNF, Tom II, „*Drugi list do Nestoriusza*”, s. 201.

¹⁶¹ S. VERHOVSKOY, „*For the light of...*” s. 160.

ską ideę, która wyrażała i mocno podkreślała fakt akceptacji i „usynowienia” natury ludzkiej przez Hipostazę Logosu.

Z kolei dla nurtu aleksandryjskiego zasada „*communicatio idiomatum*” otwierała nowe horyzonty teologicznego myślenia; Osoba Logosu-Słowa stała się pryncypialnym centrum unijnego związku dwóch ontologicznie różniących się bytów włączonych w jedną Hipostazę Słowa-Logosu¹⁶². Sam zaś sposób funkcjonowania zasady „*communicatio idiomatum*” św. Cyryl określał metaforycznie, opierając się na wzorcu koegzystencji duszy i ciała. „W człowieku – mówił św. Cyryl – ciało może przejść przez proces uduchowienia, natomiast ból i cierpienia mogą być przenoszone i odczuwalne przez duszę”¹⁶³. Przenosząc ten wzorzec koegzystencji na płaszczyznę teandryczną dodawał on, „w Chrystusie łaska i siła emanują na człowieczeństwo i Bóg żyje w zgodzie z naturą ludzką”¹⁶⁴.

Jasnym więc jest, że zarówno poprzednicy św. Cyryla, jak i kontynuatorzy tej samej linii teologicznego myślenia (chodzi tu o nurt aleksandryjski) domagali się pełnego zastosowania w chrystologii zasady „*communicatio idiomatum*”, ponieważ wyrażała ona w pełni i bez narażania na jakikolwiek uszczerbek tradycyjną prawdę dogmatyczną głoszącą, iż „Wieczny Logos, druga Osoba Trójcy Świętej stał się Człowiekiem w Jezusie Chrystusie, czyniąc atrybuty natury ludzkiej swoimi własnymi. I chociaż Logos doświadczył ludzkich doznań (oprócz grzechu) to ciało pozostało ciałem a Logos pozostał Bogiem”¹⁶⁵. W tym samym duchu św. Cyryl rozwinął tę myśl podkreślając, iż „...atrybuty obu natur podlegały procesowi wzajemnej wymiany z zastrzeżeniem, że Logos nie został pochłonięty przez człowieczeństwo, lecz oba jestestwa dopełniały się tworząc doskonałą jedność”¹⁶⁶.

Streszczając sumarycznie zasadę „*communicatio idiomatum*”, św. Cyryl zaznacza, iż jej diofizycki charakter absolutnie nie wyklucza ani

¹⁶² Tamże, s. 160.

¹⁶³ Tamże, s. 156.

¹⁶⁴ Tamże, s. 157.

¹⁶⁵ A. SELLERS, „*Council of Chalcedon*”, London 1961, s. 142.

¹⁶⁶ Tamże, s. 141.

jej energicznego, ani woluntatywnego aspektu. „Pismo Święte – pisał – mówi czasami o Nim jak o Bogu, przemilczając Jego człowieczeństwo. Nie miejmy obawy, że jest On traktowany niesprawiedliwie, gdyż obie natury zachowują zawsze swą jedność i każda z nich zachowuje swe atrybuty włącznie z działaniami i wolami”¹⁶⁷. Szerzej ujmował św. Cyryl problem ludzkiej woli Chrystusa komentując akt agonii Zbawiciela w Getsemanii „Straszna myśl o śmierci niepokoi Jezusa. Boska siła łagodzi myśl o cierpieniu, dodając otuchy. Człowieczeństwo Chrystusa jest aktywne dwojako; musiał się On ukazać jako prawdziwy człowiek, a nie na podobieństwo człowieka, musiał się On ukazać jako człowiek urodzony z kobiety, doświadczając wszystkich ludzkich doznań oprócz grzechu. Człowieczeństwo było aktywne w Chrystusie, a to dlatego by osiąść stan przebóstwienia”¹⁶⁸.

Innym przykładem mógłby być komentarz do psalmu: „Chrystus jako człowiek boleśnie przeżywał myśli o przyszłych cierpieniach, lecz jako Bóg zgodził się cierpieć dla naszego zbawienia”¹⁶⁹. Dokonując analizy innego nowotestamentowego tekstu „... przybyłem z nieba aby czynić nie moją wolę lecz wolę Tego, Który mnie posłał”, św. Cyryl zauważa, że Jezus Chrystus działał dobrowolnie dla naszego zbawienia znosząc dobrowolnie cierpienia na krzyżu¹⁷⁰.

Dwie natury, wraz z ich wolą i działaniami, nie mogły być według św. Cyryla pojmowane abstrakcyjnie lecz w pełni realnie. Realność ich różnicowania, widział on w dwóch działaniach „lecz jeden jest rezultat tych działań. Chrystus działa w dwóch naturach jak miecz wyjęty z paleniska, który tnie i pali jednocześnie”¹⁷¹.

Analizując wyżej wymienione fragmenty nie jest trudno spostrzec, że św. Cyryl jasno i zdecydowanie opowiada się za dwiema naturalnymi działaniami i dwiema wolami. Szósty Sobór Powszechny opierając się właśnie o wyżej przetoczone teksty św. Cyryla potępił i odrzucił bardzo wówczas upolitycznioną tezę monoteletów głoszącą, że Chrystus miał tylko jedną wolę a co zatem idzie jed-

¹⁶⁷ P. G. 72, 936–37.

¹⁶⁸ P. G. 72, 936–37.

¹⁶⁹ P. G. 69, 1169. A.

¹⁷⁰ P. G. 73, 533. C.

¹⁷¹ WŁ. ŁOSSKI, „Teologia Mistyczna”, *Kościola Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 104.

no działanie. Ojcowie soborowi podkreślali, że ludzka wola będąca atrybutem i przejawem pełni ludzkiej natury Chrystusa, dobrowolnie subordynowała się boskiej woli Logosu nie tracąc w żaden sposób pełni swej ludzkiej tożsamości. Cała więc ekonomia zbawienia polegała na dobrowolnej uległości woli natury ludzkiej woli boskiej, z zastrzeżeniem, że nie należy tego pojmować w sensie upokorzenia czy też utraty autonomii ponieważ, podobnie jak cała natura ludzka, również wola i energia przeszła przez proces przebóstwienia¹⁷².

Konkluzją VI Soboru Powszechnego było stwierdzenie, że „...my przypisujemy tej samej Osobie Logosu cuda (dokonane boską energią) jak również cierpienia, które Chrystus znosił w ciele”¹⁷³.

Chociaż teologiczna terminologia św. Cyryla była niewystarczająco precyzyjna, tym niemniej jego teologiczna intuicja była prawosławną. Aleksandryjski Doktor Kościoła nie był logikiem i stąd jego teologia była raczej owocem kontemplacji opartej o Pismo Święte aniżeli wynikiem intelektualnej spekulacji, a słowa i terminy stały się dla niego środkami pomagającymi w kontemplowaniu objawionej Prawdy.

4.9. Szkoła Antiocheńska

O ile nurt antiocheński nie jest bezpośrednio związany z tematem tego artykułu, to wydaje się istotne przedstawienie genezy i ewolucji tego nurtu, który pomimo wielu przeciwności *logosu* zatriumfował w postaci słynnej „Formuły Zgody”, zawartej w 443 r. pomiędzy św. Cyrylem z Aleksandrii a Janem z Antiochii¹⁷⁴.

¹⁷² Według św. Maksyma Wyznawcy Wcielenie (*sarkosis*) i przebóstwienie (*theosis*) wzajemnie się implikują. „Bóg zstępuje w świat, staje się człowiekiem wznosi się ku pełni boskiej stając się Bogiem, ponieważ to zjednoczenie dwóch natur, boskiej i ludzkiej zostało postanowione przez odwieczną Radę Trójcy Świętej. Jest to cel ostateczny dla którego świat został stworzony z niczego” „*Quaestiones ad Thalassium*”, 60; P. G. 90, 621 A. B.

¹⁷³ H. BETTENSON, „*Documents of the Christian Church*”, OUP World Classics 1943, s. 92.

¹⁷⁴ Nie chodzi tutaj o zorganizowane i stałe instytucje, lecz o prywatne przedsięwzięcia pojedynczych nauczycieli, którzy gromadzili wokół siebie grono słuchaczy (np. św. Justyn w Rzymie, Tacjan). W miastach, w których chrześcijanie przejawiali szczególną intelektualno-duchową aktywność mając wśród siebie ludzi o wykształceniu

Jeśli już w pierwszej połowie V wieku św. Cyryl z Aleksandrii w szczególnie sposób podkreślał jedność i niepodzielność bytu Chrystusa unikając za wszelką cenę niebezpieczeństwa ontologicznego dualizmu, jak również wszelkiego sposobu teologicznego myślenia dominującego w Antiochii, to teologowie tej klasy co Teodor z Mopsuestii, czy też Teodoret z Cyru czuli wewnętrzne powołanie do obrony dychotomicznego składu Osoby Chrystusa. Ich doktryna nosiła w sobie silnie diofizyczny charakter: „Dwie pełne, kompletne natury różnią się atrybutami lub też cechami, które w żadnym stopniu nie podlegają procesowi przemieszania się. Ludzka natura Chrystusa pozostaje zawsze ontologicznie doskonałą i kompletną w swej ludzkiej stworzonej strukturze”¹⁷⁵. W swym naturalnym działaniu, człowieczeństwo Chrystusa realnie wzrastało w wiedzy, poznaniu jak również podlegało wszystkim prawom i uwarunkowaniom ziemskim niosąc na sobie ciężar ludzkich doświadczeń¹⁷⁶. Egzegeci antiocheńscy za wszelką cenę odżegnywali się od pojęcia „przemieszanie – $\mu\iota\chi\iota\varsigma$ ”, które by wyrażało i określało definitywnie charakter i naturę zjednoczenia dwóch różniących się ontologicznie substancji. Natomiast grupa innych, mniej znaczących teologów antiocheńskich, o bardziej umiarkowanych tendencjach lansowała pewne pojęcia, które sprzyjały istotnemu procesowi zbliżenia się dwóch nurtów teologicznego myślenia. W tym samym czasie, wielki teolog i egzegeta, Teodor z Mopsuestii, odrzucając diofilialną teorię swego nauczyciela Diodora z Tarsu, którą określił mianem „ekstremalnie naiwnej”¹⁷⁷, nauczał o dwóch naturach Chrystusa i o jednej Osobie

filozoficznym, czuli się zobowiązani do podejmowania polemik z kulturą i filozofią swego otoczenia. W Aleksandrii około roku 180, jako pierwszy wystąpił nauczyciel chrześcijański Panten. W Antiochii została założona szkoła „egzegetyczna”, której twórcą był Lucjan z Samosaty, zaś jej najwybitniejszym mistrzem Diodor z Tarsu oraz jego uczeń, Teodor z Mopsuestii. M. Staszewski „*Wyższe szkoły chrześcijańskie w pierwszych pięciu wiekach po narodzeniu Chrystusa*” Przegląd Powszechny. 71. 1901 r., ss. 191–206

¹⁷⁵ Jednym z najlepszych opracowań dotyczących osoby i teologicznego dorobku Teodoret z Cyru jest książka N.N. Głubokowskiego pt. „*Feodorit Kirskij, licznost` i diejatielnost`*”, Kijew 1908.

¹⁷⁶ Chciałbym wskazać na znakomite opracowanie tematu w pracy Francois – MARIE LETHEL „*Theologie de l'agonie du Christ*”, Beauchense – Paris, 1979.

¹⁷⁷ R.A. GREER, „*Theology of Theodor of Mopsuestia, egzeget and Theologian*”, Carter 1961.

lub Hipostazie stwierdzając, że trudno jest mówić o różnicach natur aczkolwiek należałoby bardziej stanowczo i definitywnie podkreślać egzystencjalną jedność Hipostazy Chrystusa¹⁷⁸.

Teodoret z Cyru trzymał się tradycyjnej linii antiocheńskiej posługując się bardziej wyważoną terminologią i z reguły koncentrując się dosyć często wokół wyrażenia unia „κατα τον προσωπον” zakładającego, że dwie natury różnią się co do ich działań lecz łączą się dzięki jednoczącej Osobie unikalnego Syna¹⁷⁹.

Wszystkie te wyrażenia, co nie ulega żadnej wątpliwości, wniosły pozytywny wkład do definicji chalcedońskiej, aczkolwiek w chrystologii Teodora z Mopsuestii i Teodoreta z Cyru, pomimo uznania terminu „Θεοτοκος” odczuwało się wiele niedopracowanych i słabych elementów. Ojciec Jerzy Florowski jedną z tych słabych stron określił mianem maksymalizmu antropologicznego. Pisał on, że w Antiochii dla określenia relacji między Logosem a człowieczeństwem Chrystusa używano niepopularnego w Aleksandrii terminu „zamieszkanie – ενκοινησις”, który w szerszym kontekście znaczy to, że Słowo – Logos wcielił się akceptując człowieka Jezusa lub zamieszkał w człowieku Jezus, w którego się po prostu i w zwyczajny sposób przyodział. Między dwoma podmiotami przyjmującym i przyjętym, jednym i innym, panuje silne zróżnicowanie ontologiczne aczkolwiek obie różniące się natury są połączone unią κατ' ευδοκίαν” czyli tylko i jedynie z dobrej woli i życzliwości obu stron¹⁸⁰.

Wszystkie te określenia mają raczej charakter moralny aniżeli ontologiczny. Łączyły one natury a jednocześnie nie jednoczyły.

¹⁷⁸ *De l' Incarnation*, 11:PG. 66, 985 D.

¹⁷⁹ Tamże, 21:PG. 75, 14456 A; 22, 1460 A.

¹⁸⁰ Gdy Nestoriusz objął stanowiska arcybiskupa Konstantynopola i rozpoczął działalność kaznodziejską w nowym środowisku, zwrócił na siebie uwagę stwierdzeniem, że nie można mówić o tym, jakoby Boski Logos cierpiał na krzyżu. Krytykował także epitet Matii Panny „Theotokos” (Rodzicielka Boga), który teologicznie uważał za nieuzasadniony ponieważ sprowadzał ludzi na manowce apolinaryzmu lub arianizmu. Biorąc pod uwagę jego teologiczną niedoskonałość – mógł być akceptowany tylko jako wyraz ludowej pobożności – lepiej byłoby dodawać do „Theotokos” drugi epitet” Anthropotokos „Rodzicielka człowieka”, E. WIPRZYCKA „Kościół w świecie późnego antyku” 2006, s. 207.

Nie jest dziełem przypadku, że Teodoret z Cyru z wielką niechęcią uznawał tzw. wymianę idiomatów, nadając jej raczej drugorzędne znaczenie teologiczne. Dlatego też potępienie na V Soborze Powszechnym antycyryliańskich pism Teodoreta z Cyru nie było podyktowane względami doktrynalnymi lecz dobrą wolą ojców Soboru o uchronić autorytet św. Cyryla z Aleksandrii, jak też pewnymi względami natury politycznej; św. Cyryl będąc w wielkim poważaniu u egipskich monofizytów mógłby stać się pomostem jednoczącym Kościół Imperialny z odłączonymi Monofizytami Bliskiego Wschodu. Byłby to również bez wątpienia ogromny tryumf dyplomacji bizantyjskiej, lecz jak się później okaże, losy Kościoła potoczyły się zupełnie innymi torami, nie zaś tak, jak tego chciały władze kościelne i świeckie.

4.10. Nestoriusz i Trzeci Sobór Ekumeniczny

Przybywając w 428 roku do Konstantynopola patriarcha Nestoriusz wierzył, że odnajdzie tam relikty apolinaryzmu i ariańskiego monofizytyzmu. Dręczony niebezpieczeństwem tendencji chrystologicznych skłaniających ku przemieszaniu natur i ich atrybutów oraz bojąc się „zmieszać to co nie powinno być mieszane” Nestoriusz zaczął oficjalnie podważać autorytet wypracowanego przez Ojców Kapadockich terminu „κρᾶσις”, otwarcie krytykować doktrynę „teopasjańską” głoszącą, że Syn Boży cierpiał i umarł w ciele¹⁸¹ oraz negować pojęcie „deifikacji” ludzkiej natury Chrystusa, która to (deifikacja) sprzyjała zmieszaniu się elementów obu natur Zbawiciela. Widząc we wszystkim ukryty monofizytyzm, Nestoriusz wystąpił natychmiast z ostrą krytyką pojęć teologicznych, którymi posługiwała się większa część teologów czwartego wieku a przede wszystkim przeciwko pojęciom, które były wypracowane przez Ojców Kapadockich, i którym to mieszkańcy Konstantynopola okazywali wielką cześć i wierność ich syntezie dogmatycznej. Na domiar

¹⁸¹ Nestoriusz oskarżał o idololatrię tych, którzy twierdzili, że Boski Logos urodził się, był karmiony, owijany w pieluchy, podległ obrzezaniu. Bóg nie może wszak mieć matki, żadna istota stworzona przez Boga nie może Boga zrodzić. E. WIPSYCKA „Kościół...”, s. 207, J. MEYENDORFF, „Teologia Bizantyjska...”, s. 201.

złego, Nestoriusz oskarżył św. Cyryla z Aleksandrii (uważanego w Konstantynopolu za filar ortodoksji) o drugoplanowe traktowanie ludzkiej natury Chrystusa, nieprecyzyjne wyrażanie się odnośnie tzw. „unii hipostatycznej” i zaprzeczenie egzystencjonalnemu dualizmowi Chrystusa. Zbyt dualistyczny i zasklepiony w pewnej nieścistości terminologicznej język Nestoriusza sprawiał wrażenie, że pragnąc uratować ludzki element Zbawiciela doprowadził on do skrajnego rozróżnienia, a następnie do podzielenia natur Chrystusa na dwie osoby złączone z sobą jedynie zewnętrzną maską zwaną „προσωπον”¹⁸² Nie zaprzestając swych ataków Nestoriusz oficjalnie oskarżył św. Cyryla o głoszenie monofizycznego apolinaryzmu. Wybuch fali niepokoju z tego powodu sięgnął samej Aleksandrii, zaś w Rzymie w 430 roku papież Celestyn zwołał nadzwyczajny synod, który wystosował żądanie pod adresem Nestoriusza o natychmiastowe odwołanie fałszywych oskarżeń pod adresem patriarchy z Aleksandrii. Nestoriusz będąc głęboko przekonany o racji i sile swych argumentów począł czynić wysiłki w kierunku natychmiastowego zwołania Soboru Ekumenicznego, który ku jego zaskoczeniu został zwołany nie później jak w 431 roku w Efezie. Następnego dnia po inauguracji soboru ojcowie prawie jednogłośnie potępiли poglądy i złożyli Nestoriusza z urzędu patriarszego. W toku obrad soborowych uczestnicy debat nie odważyli się na zdefiniowanie nowej doktryny uważając niceo-konstantynopolitańską definicję dogmatyczną za w pełni wystarczającą i będącą normatywnym kryterium przy rozwiązywaniu trudnych kwestii dogmatycznych.

¹⁸² Nestoriusz odrzucił z oburzeniem sposób, którym posługiwali się jego wrogowie prezentujący jego poglądy. „My nie znamy ani dwóch Chrystusów – mówi Nestoriusz – ani dwóch Synów” PG. 76, 92 A. Nestoriusz był przekonany, że dwie natury wcielonego Chrystusa pozostały nie zmienione i odrębne w swym zjednoczeniu. Centralnym problemem, z którym nie mógł się uporać Nestoriusz, był problem przemieszania się terminologii teologicznej. Nieco później z wielką niechęcią uznał on tytuł „Θεοτοκος” oraz zadeklarował się zwolennikiem Tomosu papieża Leona Wielkiego. J.F. BETHUNE – Baker, *„Nestorius and his Teaching: a fresh examination of the evidence”*, Cambridge 1908, s. 28.

Sobór w Efezie zaakceptował drugi list św. Cyryla do Nestoriusza¹⁸³, zatwierdził uroczyście termin „Θεοτοκος”¹⁸⁴ oraz jednomyślnie położył silny akcent na cyrylikańską unię dwóch natur według Hipostazy Słowa. Biskupi orientalni zebrani wokół Jana z Antiochii wyrazili swój niepokój co do decyzji soborowych; między wierszami dopatrywali się oni niedwuznacznego powrotu do apolinaryzmu. Nieprzejednana jednak postawa ze strony biskupów orientalnych wprowadziła pewien impas, którego to genezy należałoby się dopatrywać we wcześniejszych metodach egzegetycznych obu szkół. Potrzebny był ogromny wysiłek obu stron i presja wywierana ze strony władzy imperialnej aby doprowadzić do pozytywnego konsensusu, który pogodził obie partie w 433 roku. Święty Cyryl, dla dobra sprawy, zrzekł się swej ulubionej formuły: „μια φυσικς του Θεου Λογου σεσαρκομενη” oraz definicji „unii naturalnej”, akceptując zaproponowaną przez Jana z Antiochii formułę „zjednoczenia dwóch natur” nazwaną przez historyków Kościoła „formułą zgody”, która to stała się fundamentalnym tekstem służącym za wzorzec dla przyszłej definicji w Chalcedonie.

Słowa klucze: *Jezus Chrystus, Druga Osoba Św. Trójcy, Kościół, unia naturalna, unia hipostatyczna, osoba, natura, sobory powszechne, apologeci, Ojcowie Kościoła, Orygenes, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Tertulian, Nicea, Chalcedon.*

Key words: *Jesus Christ, Second Person Of The Trinity, Church, natural union, hypostatic union, person, nature, ecumenical councils, apologist, Church Fathers, Origen, Anathasius the Great, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Tertulianus, Nicea, Chalcedon.*

¹⁸³ P.-Th Camelot OP. „*Éphèse et Chalcedoine*”, s. 62. Edition de Orante Paris.

¹⁸⁴ Oskarżenia wysuwane wobec Nestoriusza zarzucają mu poglądy, których nie głosił. Przedstawiano go jako kontynuatora teorii o dwóch Synach związanych czysto moralnym zjednoczeniem, lub, że Maria Panna urodziła tylko człowieka, co oznaczało by, że kontynuował poglądy Pawła z Samosaty. E. WIPRZYCKA „*Kościół...*”, s. 209. Tamże, s. 68.

Summary

THE FORMING OF THE THEOLOGICAL CONCEPTS CONCERNING THE SECOND PERSON OF THE TRINITY IN THE PERIOD OF ANTENICENE

In the apostolic as well as postapostolic age Christianity was forced to defend the truths of its belief from the influence of the pagan world. Besides the danger of physical extermination – death in martyrdom – it was constantly in danger of intellectual confrontation with Greek and Roman religious philosophy. It forced Christians to work out the terminology that would reflect main premises of their beliefs. First, they draw from the Scriptures of the New Testament where they could find a broad spectrum of terminology. This terminology however did not form a coherent and transparent theological system that would fully describe the Second Person of the Trinity. Therefore the task of forming the conceptual apparatus was taken up by the Church Fathers of the period of antenicene.