


ks. Giacomo Calore

Akademia Katolicka w Warszawie

calore.giacomo@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9590-4234>

Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego i reakcja „umiarkowanego” monofizytyzmu w VI wieku według Aloisa Grillmeiera

 <https://doi.org/10.15633/ps.26307>

Ks. Giacomo Calore – wyświęcony w 2018 roku, uzyskał tytuł magistra teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (obecnie: Akademia Katolicka w Warszawie). W 2019 roku zdobył I nagrodę w „Konkursie na najlepszą pracę magisterską” (Fundacja „Pro Futuro Theologiae”). W październiku 2021 roku rozpoczął studia licencjackie oraz kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w dziedzinie nauk teologicznych. Interesuje się chrystologią pierwszych soborów starożytnego Kościoła oraz chrystocentryczną antropologią Soboru Watykańskiego II.

Article history • Received: 19 Jun 2021 • Accepted: 24 Nov 2021 • Published: 30 Sep 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego i reakcja „umiarkowanego” monofizytyzmu w VI wieku według Aloisa Grillmeiera

Sobór Chalcedoński orzekł, że Jezus Chrystus jest jedną Osobą (boską) w dwóch naturach, wprowadzając w ten sposób różnicę między pojęciami osoby i natury (ontologia dwupoziomowa). Odróżnienie to było jednak dosyć nowe w chrystologii. To wzbudziło sprzeciw wobec soboru u „umiarkowanych” monofizytów – zwolenników Cyryła, „mistrza” ortodoksji, którzy odrzucili ontologię dwupoziomową na rzecz kontrowersyjnej formuły chrystologicznej Aleksandryczyka *mía phýsis*. W tym artykule, na podstawie głównie dzieła Aloisa Grillmeiera *Jesus der Christus*, autor omawia luki chalcedońskiego odróżnienia osoby od natury oraz niesatysfakcjonującą alternatywę opracowaną przez czołowego przedstawiciela monofizytów, Sewera z Antiochii. Jego nauczanie pozwoli wykazać, że prawdziwa przyczyna ich upartej obrony *mía phýsis* tkwi nie tyle w słabości definicji soborowej czy w autorytecie Cyryła, ile raczej leży u samych podstaw chrystologii *lógos-sárx*.

Słowa kluczowe: Sobór Chalcedoński, osoba, natura, tradycja, monofizytyzm umiarkowany

Abstract

The Unexplained Aspects of the Chalcedon Dogma and Reaction of the ‘Moderate’ Monophysitism in the 6th Century According to Alois Grillmeier

The Council of Chalcedon proclaimed that Jesus Christ is one (divine) Person in two natures thus differentiating concepts of *person* and *nature* (two-level ontology). This differentiation was quite new in Christology. This resulted in opposition against the Council by “moderate” Monophysites — followers of Cyril, the “master” of orthodoxy, who rejected two-level ontology in favour of his controversial Christological formula, *mía phýsis*. In this article, the Author, based mainly on *Jesus der Christus* by Alois Grillmeier, will discuss the lacks of the Chalcedonian differentiation of *person* and *nature* and the unsatisfactory alternative developed by the prominent representative of Monophysites, Severus of Antioch. His teaching will allow to show that the real reason for their persistent defense of *mía phýsis* was not the weakness of the Chalcedonian definition or Cyril’s authority by rather the very bases of *lógos-sárx* Christology.

Keywords: The Council of Chalcedon, person, nature, tradition, moderate Monophysitism

Sobór Chalcedoński (451) stanowi kamień milowy na drodze do pogłębienia wiary w Jezusa Chrystusa, ponieważ, jak twierdzi Alois Grillmeier, był syntezą wszystkich wcześniejszych debat chrystologicznych¹. Aby położyć kres ówczesnym sporom, wierni tradycji ojcowie soborowi wyznali po raz kolejny wiarę Kościoła w Zbawiciela *vere Deus et vere homo* oraz za pomocą pojęć, które już wcześniej weszły do dyskursu teologicznego: *osoba* (*prósopon*, *hypóstasis*) i *natura* (*ousía*, *phýsis*). Ojcowie jednak wykorzystali te pojęcia w sposób nowy, inny niż wcześniej², co wzbudziło sprzeciw tzw. „umiarkowanych” monofizytów, którzy uważali definicję soborową za naruszenie prawowiernej tradycji chrystologicznej, wyrażonej przez „mistrza” ortodoksji, Cyryla Aleksandryjskiego. W tym artykule autor zamierza śledzić pierwszą fazę reakcji na Sobór Chalcedoński w VI wieku zgodnie z analizą, którą Grillmeier przeprowadza w swoim imponującym dziele *Jesus der Christus*³. Punktem wyjścia będzie zatem omówienie słabości wyznania Chalcedonu, żeby następnie przejść do badania nauczania najważniejszego przedstawiciela monofizytów, Sewera z Antiochii, które pozwoli ukazać prawdziwą – według Grillmeiera – przyczynę odrzucenia przez nich soboru, kryjącą się za rzekomą wiernością wobec autorytetu Aleksandryjczyka.

1. Trudności po Soborze Chalcedońskim – między tradycją a nowością

Do ułożenia wyznania wiary na Soborze Chalcedońskim w roku 451 przyczyniły się dwie herezje związane z ówczesnymi słynnymi szkołami teologicznymi Aleksandrii (nurt *lógos-sárx*) i Antiochii (nurt *lógos-ánthropos*), odpowiednio monofizytyzm Eutychesa i nauka Nestoriusza. Debatę między tymi dwiema szkołami Grillmeier obszernie omawia we

¹ Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1.2: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, trad. italiana, a cura di E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982, s. 965.

² Zdaniem Grillmeiera, ojcowie niekoniecznie mieli pełną świadomość wagi swojej decyzji: zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, s. 966–967.

³ Dla tego artykułu wykorzystaliśmy przekład dzieła na język włoski: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Dane poszczególnych tomów znajdują się w przypisach.

wspomnianym dziele⁴. Ojcowie soborowi w Chalcedonie nie chcieli jednak stworzyć nowego *Symbolum*⁵. Pod naciskiem cesarza Marcjana zgodzili się ostatecznie na nowe sformułowanie chrystologiczne, mające na celu jedynie wyjaśnienie wyznania nicejskiego⁶, i to w zgodzie z soborem w Efezie z 431 roku (który zresztą zabronił dodawać czegokolwiek do Symbolu Nicejskiego), z nauczaniem Cyryla (zawartym głównie w jego listach do Nestoriusza) i z *Tomus ad Flavianum* Leona⁷. Wierność tradycji była niezbędnym drogowskazem dla ojców i ta właśnie wierność, jak pisze Grillmeier, została później podana w wątpliwość przez przeciwników soboru⁸.

1.1. Symbol wiary: odróżnienie „hypóstasis” od „phýsis” w chrystologii

Tekst wyznania chalcedońskiego brzmi następująco:

(1) Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, (2) doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. (3) Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, (4) należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, (5) które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób,

4 Aby pogłębiać przebieg sporów, zobacz w szczególności: A. Grillmeier, *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia* (451), s. 607–629, 779–881.

5 Por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „WIEŻY”, Warszawa 2005, s. 346.

6 Por. C. Schönborn, *Bóg zesała Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002, s. 163.

7 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 955; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, s. 347.

8 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 970–972.

ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczał i co przekazał nam Symbol Ojców⁹.

Bernard Sesboüé pisze, że „chalcedońska definicja chrystologiczna jest niewątpliwie najsłynniejsza ze wszystkich definicji dogmatycznych”¹⁰. Grillmeier komentuje ją w oparciu o analizę jej powstania i struktury, zawartą w wybitnym studium André de Halleux¹¹. Dla celów niniejszego artykułu ograniczymy się do poniższych uwag, aby następnie przejść do najważniejszych trudności, które zdaniem Grillmeiera stały u podstaw późniejszych sporów:

a) struktura wyznania odpowiada w gruncie rzeczy źródłom, od których wychodzili ojcowie soborowi¹²: w pierwszej części (1), „jeden i ten sam Syn” jest wyrażeniem wprost wziętym ze sformułowań Cyryla zawartych w listach do Nestoriusza; drugi człon (2) pochodzi niemal dosłownie z Aktu unii z 433 roku po soborze efeskim w 431 roku, który cieszył się równowagą między szkołą aleksandryjską a antiocheńską, co podkreślają naprzemienne twierdzenia o bóstwie i o człowieczeństwie Pana (warto zauważyć podkreślenie o „duszy rozumnej” przeciw nauce Apolinarego); po wzmiance o jedności w Chrystusie (3), czwarta część (4) niejako wyjaśnia to, co wcześniej napisano poprzez wkład teologiczny Leona i Cyryla: pomiędzy stwierdzeniami „w dwóch naturach” i „cechy właściwe obu natur”, pochodzącymi niewątpliwie z Tomus, umieszczone są słynne cztery przysłówki – bez zmieszania, bez zmiany, bez podzie-

9 Sobór Chalcedoński, *Definitio fidei*, w: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 223.

10 B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 358 (*Historia Dogmatów*, 1).

11 Na temat wyznania wiary soboru André de Halleux napisał w 1976 roku artykuł, który pojawił się w dwóch częściach w pierwszych dwóch numerach czasopisma tego samego roku: A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 1, s. 3–23; A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 2, s. 155–170.

12 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 958–963.

lenia i bez rozłączenia – pochodzące głównie z listów Cyryla¹³. Tłumaczą one poprawny związek bóstwa i człowieczeństwa Zbawiciela względem siebie, bądź to przeciwko monofizytyzmowi (Apolinarego i Eutychesa: bez mieszania, bez zmiany), bądź przeciwko nestorianizmowi (bez podzielenia i bez rozłączenia); wreszcie piąty człon (5) przedstawia słowa Cyryla „jedną hipostazę” obok antiocheńskiego *prósopon* (*persona* Leona), w celu ich utożsamienia¹⁴.

b) Ojcowie soborowi, zestawiając obok siebie ciąg cytatów Cyryla i Leona, starali się ukazać zgodność ich nauk¹⁵. W rzeczywistości, według Grillmeiera¹⁶, biskupi przyjęli naukę Leona – zwłaszcza „w dwóch naturach” – dopiero po ustaleniu jej zgodności z nauczaniem Cyryla. Aleksandryczyk bowiem w swoich listach również mówił o *duo phýseis* w Chrystusie, i to, aby zachować integralność Jego człowieczeństwa, bez którego nie mógłby nas odkupić¹⁷. Jest to istotny aspekt. Grillmeier przytacza w tej kwestii słowa de Halleux:

Ojcom w Chalcedonie nie chodziło o ustalenie zgodności Cyryla z Leonem, wręcz przeciwnie, o zgodność Tomus, jako ostatniego w tradycji, z kanonicznymi listami Cyryla, związanymi z soborem ekumenicznym w Efezie. Ten sposób myślenia odpowiada zstępującej hierarchii źródeł w Chalcedonie: symbol nicejski, symbol

13 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 958; zobacz na przykład s. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Epistola XLV (Ad Succensum I)*, in: *Epistolae et variorum ad ipsum*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1859, col. 228–237 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 77); zob. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2004, s. 238–240.

14 Wyraz „jedna hipostaza” został wzięty z jego drugiego listu do Nestoriusza, gdzie Cyryl odrzuca przyjęcie jedynie pojęcia *prósopon*: por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 962.

15 Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 361.

16 Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 961nn; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 235–239.

17 Dłatego Cyryl uznawał w Jezusie obecność duszy duchowej: zob. s. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Epistolae et variorum*, col. 45B, 109C, 179B, 241, 244D, 245A (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 77); por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, s. 160; A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 863, 965; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 228.

konstantynopolitański, listy Cyryla i Tomus Leona. Ortodoksję każdego wyznania rozpatrywano według jego wierności temu, co je poprzedziło¹⁸.

Ojcom bardzo zależało na ciągłości z już istniejącym *depositum fidei* i tylko na tej zasadzie uznali, że język diofizycki zawarty w Tomus¹⁹ nie odnosi się do dwóch podmiotów, lecz oznacza tylko dwie natury jedyne-go Zbawiciela, a zatem że papież przyjmuje – „jak Cyryl” – jedną realną podmiotowość Słowa u podstaw wcielenia (*mía hypóstasis*)²⁰. Chcieli przez to zażegnać niebezpieczeństwo jego zrozumienia w duchu nestorianizmu²¹; jednocześnie Grillmeier zauważa, że autorytet Cyryla, jego „duch”, cieszy się przez całe wyznanie nieporównywalną przewagą nad innymi autorami, co oznacza, że postać Cyryla jawiła się wtedy jako punkt odniesienia dla ortodoksji²².

c) Z drugiej strony, łacińska para *natura/persona* z Tomus Leona ułatwiła rozróżnienie pojęć *phýsis/ousía* od *hypóstasis/prósopon*²³. Wyjaśniono przy tym dwuznaczności innej formuły, którą Cyryl stosował w swoich pismach: „jedna natura Logosu wcielonego” (*mía phýsis tou Lógou sesarkoménu*)²⁴, ustalając, że *phýsis* i *hypóstasis* (*natura* i *osoba*) przynależą do dwóch różnych poziomów²⁵, gdyż przez pojęcie „*natura*” rozumie się tylko zasadę dwoistości w Panu, a przez pojęcie „*osoba*” – zasadę jedności²⁶. Z wyznania bowiem wynika, że jedynie na poziomie naturalnym znajdują się „cechy właściwe obu natur”, czyli podwójne

18 A. de Halleux, *La définition*, s. 162 (tłum. własne).

19 „*Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est*” (Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum*, w: *Dokumenty*, s. 203); zob. W. Wojtasik, *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Uniwersytet — Theologicum, Warszawa 1936, s. 55–59 (*Warszawskie Studia Teologiczne*, 11).

20 Por. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 234; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003, s. 298.

21 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 962–963.

22 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 965; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 235.

23 Por. A. Milano, *Persona in teologia*, s. 168; B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 361.

24 Por. A. Milano, *Persona in teologia*, s. 168.

25 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985, s. 96.

26 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966.

proprietates, idiótes (jak: intelekt, wola, działanie)²⁷. Stąd hasło *mía phýsis* Cyryła należało interpretować wyłącznie jako *mía hypóstasis*²⁸. Dzięki tej łacińskiej „korekcji”, o charakterze antiocheńskim, potępiono monofizyckie rozumienie nauki Aleksandryjczyka dokonane przez Eutychesa²⁹.

d) „Ontologia dwupoziomowa”, czyli rozróżnienie płaszczyzn *phýsis*, *ousía* oraz *hypóstasis*, *prósopon*, pozwoliła łączyć w sposób harmonijny język chrystologiczny z językiem trynitarnym, do którego ojcowie kapadoccy wprowadzili to samo odróżnienie już pod koniec IV wieku³⁰. Był to dalszy krok w kierunku poszukiwania spójności z wcześniejszą tradycją teologiczną.

1.2. Ciągłość czy zerwanie z tradycją? Sprzeciw zwolenników Cyryla, „mistrza” ortodoksji, wobec soboru

„Jedna Osoba w dwóch naturach”: dzięki ontologii dwupoziomowej, zdaniem Grillmeiera, można było wreszcie przyjąć jedność bytu w Chrystusie (*mía hypóstasis*, *prósopon*) bez symbiozy dwóch natur w jednej (*dúo phýseis*, a nie *mía phýsis*)³¹. Celem ojców, jak napisaliśmy, nie było ostatecznie nic innego, jak tylko potwierdzenie prostej wiary Kościoła zawartej w kerygmacie od czasów apostołów³²: Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (dwie natury) jest jeden i ten sam, zarówno w swo-

27 Zgodnie ze słowami Leona, „salva proprietate utriusque naturae”: Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis*, s. 200; por. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 240.

28 Dobrze to wyrażają słowa Epifaniusza z Perge, które Grillmeier przytacza w związku z interpretacją *symbolum Chalcedonu*: „Jest jedno i to samo powiedzieć: «jedność bez podziału dwóch natur» lub podkreślić «z dwóch natur». Ale nawet jeśli mówi się: «jedna natura Logosu», ale dodając «wcielonego», nie rozumie się czegoś innego, oznajmia się tę samą prawdę, tyle że w sposób bardziej elegancki” (A. Grillmeier, *Dall’età apostolica*, s. 971, tłum. własne).

29 Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 327, 361.

30 Zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 91–96. Ojcowie kapadoccy starali się wyjaśnić tę ontologię przy debatach trynitarnych: por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 369.

31 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 96; A. Milano, *Persona in teologia*, s. 166.

32 Zob. C. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 162–163; A. Grillmeier, *Dall’età apostolica*, s. 968, 970–972; A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 94.

jej wewnętrznej postaci (jedno prósopon), jak i w swoim esse głębokim (jedna hypóstasis)³³.

Tu jednak Grillmeier dostrzega najważniejszy problem definicji z roku 451. O ile ojcowie soborowi odróżnili hipostazę od natury w celach kerygmatacznych, o tyle te greckie terminy nie nadawały się jeszcze do tego podziału na polu chrystologii³⁴. Grillmeier podkreśla, że do V wieku Nestoriusz, wielki antagonista Cyryla Aleksandryjskiego, był o dziwo jednym z nielicznych autorów, którzy podjęli poważną próbę zbudowania systematycznej teorii wcielenia, wychodząc z klasycznej treści prósopon/hypóstasis i phýsis/ousía³⁵. Opierał się on na analizie ojców kapadockich, którzy starali się wcześniej określić treści tychże pojęć w trynitologii:

Nestoriusz „rozbił się” o nauczanie Grzegorza z Nyssy, który jako pierwszy spróbował zdefiniować dokładniej idee właściwe teologii trynitarnej, hypóstasis, prósopon oraz odpowiednio phýsis i ousía. Grzegorz był mocno pod wpływem filozofii [...] i określał pojęcie hipostazy według analizy stoickiej przedmiotu naturalnego [...]. *Ens concretum physicum* posiada najpierw „substancję nieokreśloną” [...], następnie dodaje mu się „wspólną właściwość” (np. człowieczeństwo) [...], oraz „właściwość partykularną”. I tak mamy *individuum*, „hipostazę”³⁶.

W ten sposób Grzegorz tłumaczył, że „hipostazę” boską stanowią „cechy indywidualne”, które „dodaje się” do jedyne go (wspólnego) bóstwa Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ogólnie, prósopon i hypóstasis danego bytu wynikają z uszczegółowienia poprzez kolejne idiótes (*proprietas*, cechy) danej phýsis/ousía³⁷. Twierdzi dalej Grillmeier:

33 Por. A. Milano, *Persona in teologia*, s. 169; A. de Halleux, *La définition*, s. 163.

34 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972 (tłum. własne); A. Milano, *Persona in teologia*, s. 173.

35 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972–973.

36 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 92–93 (tłum. własne).

37 Zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 92–93; zob. C. Schönborn, *Bóg zesał*, s. 117–118; N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: mia ousía — tres hypostáseis*, „*Vox Patrum*” 23 (2003) t. 44–45, s. 223–227.

Grzegorz miał poprawną intuicję, że należało odróżniać ratio jedności od ratio różnicy [...] w Bogu [...]. Zasadniczym błędem było zbyt mocne przywiązanie do *phýsis* w definicji hipostazy³⁸.

Innymi słowy Grzegorz chciał rozróżnić dwa wymiary (osobowy i naturalny) w Bogu, jednak „jego” hipostaza (bycie osobą) okazała się szczególną cechą *phýsis/ousía*, znajdującą się *de facto* nadal na tym samym poziomie ontologicznym (naturalnym, istotowym)³⁹. To ten brak wyraźnej różnicy między *hypóstasis* a *phýsis*, według Grillmeiera, stał u podstaw systemów chrystologicznych szkoły antiocheńskiej (nurtu *lógos-ánthropos*), a także teologów szkoły aleksandryjskiej (nurtu *lógos-sárx*)⁴⁰. Stąd Eutyches, utożsamiając Osobę Logosu z naturą boską, był skłonny do zmieszania bóstwa z człowieczeństwem (*sárx*) w jedną naturę (*mía phýsis*). Z drugiej strony Nestoriusz, skupiając się na pełnym ludzkim *ánthropos* Jezusa, uznawał w Nim *dúo phýseis* i w konsekwencji *dúo hypóstaseis*. W wyznaniu zaś chalcedońskim orzeka się: „zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”. Idąc za ojcami kapadockimi, stwierdzenie to byłoby wyraźnie sprzeczne: mielibyśmy bowiem do czynienia w pierwszym zdaniu z dwiema kompletnymi naturami („bez zmieszania, bez zmiany”), a więc z dwiema hipostazami, a w drugim zdaniu z jedną tylko osobą, a zatem, domyślnie, z jedną naturą. Należy przyznać, że definicja soborowa, mimo wyszukanej zewnętrznej konkordancji językowej z nauką trynitarną, wcale nie była następstwem założeń filozoficznych ojców kapadockich⁴¹. To było coś zupełnie nowego, czego sami ojcowie soborowi nie doprecyzowali. Aczkolwiek szukali oni ciągłości z tradycją, z Cyrylem i Leonem na czele, w tym punkcie dokonali prawdziwego sko-

38 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 93 (tłum. własne).

39 Dlatego Balthasar określa tę wizję jako „jednowymiarową”: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosti, Milano 2001, s. 182.

40 Apolinary, bowiem, był pierwszym autorem, który wprowadził do chrystologii pojęcie *hypóstasis* opracowane przez ojców kapadockich, oraz *phýsis i prósopon*: por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 652; A. Milano, *Persona in teologia*, s. 156; por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Lublin 1959, s. 111.

41 Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972-973.

ku jakościowego, przekroczyli „wszystkie poprzednie próby spekulacji chrystologicznej”⁴².

Ten brak nowej treści dla pojęć odpowiadających ontologii dwupoziomowej był najsłabszą stroną definicji chalcedońskiej. To wzbudziło przeciwną reakcję, zwłaszcza zwolenników „mistrza” ortodoksji, Cyryla⁴³, czyli przedstawiciele chrystologii *lógos-sárx*. Wówczas jego autorytet, jak napisaliśmy, był powszechnie niemal niepodważalny, dzięki sławie, którą zdobył po potępieniu Nestoriusza na soborze efeskim (431)⁴⁴. Oni to oskarżali sobór właśnie o zerwanie z tradycją, mianowicie o zerwanie z prawowiernym nauczaniem Aleksandryczyka o Chrystusie, a dokładniej ze wspomnianą już formułą „jedna natura” Logosu wcielonego (*mía phýsis*)⁴⁵. W tym punkcie Grillmeier tłumaczy, że Cyryl przyjął nieszczęśliwie to sformułowanie z tekstów Apolinarego, uznawanych za teksty św. Atanazego⁴⁶. Wykazaliśmy w opisie wyznania, że patriarcha, w przeciwieństwie do Apolinarego, uznawał z powodów soteriologicznych pełną *phýsis* ludzką Chrystusa, posiadającą swoją samodzielność, czego dowodem był chociażby fakt, że cztery przysłówki ustalające poprawną relację między bóstwem a człowieczeństwem pochodziły z jego listów. Jednocześnie, uważał także, iż „substancjalny” zwrot *mía phýsis* może skutecznie wzmocnić *mía hypóstasis*, czyli może podkreślić solidną i głęboką rzeczywistość Jego Osoby. Przez *mía phýsis* Cyryl chciał wyrazić głębię egzystencjalną Osoby Chrystusa, jego bycie jednym bytem⁴⁷, przeciwko ulotnej unii moralnej (*synáfeia*) prósopon Nestoriusza. W odróżnieniu od ojców kapadockich (i samego Nestoriusza), Cyryl niestety nie zbudował własnego formalnego systemu pojęciowego, lecz

42 A. Milano, *Persona*, s. 169 (tłum. własne).

43 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.1: *La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996, s. 167 (Biblioteca teologica, 24); A. Milano, *Persona*, s. 174.

44 Por. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 241.

45 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 205, 385–386; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.2: *La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999, s. 238 (Biblioteca teologica, 25); F. Cayré, *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci—Editori Pontifici, Roma 1948, s. 64.

46 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 95.

47 Por. T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, *W drodze*, Poznań 2003, s. 338; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 140–144.

opierał się raczej na swojej intuicji⁴⁸. Stąd znaczący brak precyzji w jego pismach, w których utożsamiał *phýsis* raz z *hypóstasis Logosu* (zgodnie zresztą z tradycją *lógos-sárx*), raz z Jego człowieczeństwem i bóstwem⁴⁹. Ta niejasność stała się przyczyną niekończących się nieporozumień po Chalcedonie:

Wpływ Cyryla był tak potężny, że cała historia po soborze w 451 roku nie była niczym innym jak konfrontacją między definicją Chalcedonu a tłumaczeniem [Cyryla] dogmatu wcielenia [...]. Kościół przeżył i to, wybierając ostatecznie ideę chrystologiczną Cyryla zamiast jego sformułowania tejże idei⁵⁰.

Grillmeier uważa, że błędem Leona Wielkiego w latach bezpośrednio po soborze było zaniedbanie wprowadzenia hermeneutyki dla tak „szokującej” soborowej formuły: „Hermeneutyka stałaby się jedyną drogą, aby wytłumaczyć, że nowe wyznanie wiary mogłoby spełnić także oczekiwania Aleksandryjczyków”⁵¹.

Papież nie rozwinął niestety żadnego wyjaśnienia pojęć, nie interpretował wyznania tak, aby je uzasadnić w oczach jego krytyków, skupił się raczej na obronie soboru jako takiego, narzucając go jako obowiązkowy pod groźbą nałożenia anatemy. To był kolejny „pretekst”, pod którym Aleksandryjczycy odrzucili Tomus papieża, którym ojcowie soborowi „skorygowali” *mia phýsis*⁵². Należy przyznać, że także Aleksandryjczycy nie byli w stanie przedstawić solidnych argumentów dla własnej terminologii⁵³, z wyjątkiem wypowiedzi Cyryla. „Siłowe” podejście obu stron zastępowało brak ówczesnych narzędzi teologicznych, co szybko przyczyniło się do zamętu w całym Kościele.

48 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 866.

49 Por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 337; A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 58.

50 A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 871 (tłum. własne).

51 A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 206 (tłum. własne).

52 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 189.

53 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 206.

2. „Umiarkowany” monofizytyzm w VI wieku: uparte odrzucenie Chalcedonu przez Sewera z Antiochii „śladami” Cyryla

Grillmeier dokładnie opisuje historyczne trudności w przyjmowaniu doktryny IV soboru w latach posoborowych⁵⁴. Na wschodzie proces ten napotykał więcej przeszkód niż na zachodzie, ponieważ tam rozpoczęły się debaty chrystologiczne i nie wszyscy biskupi zaakceptowali automatycznie formułę dogmatyczną z 451 roku. Ponadto przez cały wiek po soborze autorytet Cyryla przez swoje pisma wzmacniał się nieustannie⁵⁵. Najskrajniejsi przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej, uważając mowę o „dwóch naturach” w Panu za nestoriańską⁵⁶, trzymali się jedynie jego hasła *mía phýsis*⁵⁷, choć wszyscy – w przeciwieństwie do Apolinarego i Eutychesa – uznawali teraz formalnie wraz z Aleksandryjczykiem integralne człowieczeństwo Jezusa, włącznie z częścią duchową. Dlatego Grillmeier zaznacza, że ci „post-soborowi” monofizyci byli doktrynalnie „umiarkowani”, mianowicie ich monofizytyzm był bardziej „słowny”⁵⁸, niż rzeczywisty. Niemniej w tej pierwszej fazie okazali się niezwykle gwałtowni w swojej polemice przeciw Chalcedonowi⁵⁹. Na ich czele stał Sewer, patriarcha z Antiochii (465–538). Jego działanie Grillmeier nazywa „epokowym”⁶⁰ ze względu na wagę próby dostarczenia podłoża pojęciowego dla *mía phýsis* oraz z uwagi na impuls, który teologia Sewera dała obrońcom Chalcedonu do stworzenia satysfakcjonującej hermeneutyki soboru na dalszym etapie sporów (w trakcie tzw. „neochalcedonizmu”). To z analizy doktryny Sewera Grillmeier uwypukla najgłębszą przyczynę stojącą u podstaw ślepej wierności monofizytów formule Cyryla oraz ich sprzeciwu wobec czwartego soboru powszechnego.

54 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 278–328.

55 Zob. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 241–243.

56 Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 311.

57 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 28.

58 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 214.

59 Ten monofizytyzm wspierali przede wszystkim mnisi, którzy doprowadzili do wielkich sporów, zwłaszcza w Egipcie i w Palestynie: zob. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 347; A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 312.

60 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 54.

2.1. Próba „unikania” Chalcedonu — niejasność pojęciowa powodem zamętu

Przed omówieniem teologii Sewera warto skupić się krótko na tym, co stało się już w V wieku i na co Grillmeier zwraca szczególną uwagę, czyli na próbie „unikania problemu”, jaki stanowił czwarty sobór, przez tak zwany edykt Henotikon cesarza Zenona (425–491). Henotikon (482) miał być tekstem kompromisowym⁶¹. W tym dokumencie uznano tylko pierwsze trzy sobory: nicejski (325), konstantynopolitański (381), efeński (431) i nie potępiono, ani nie potwierdzono wyraźnie postanowień soboru w Chalcedonie. Cesarz starał się, by wydany edykt Henotikon sytuował się w centrum pomiędzy decyzjami soboru z 451 roku a poglądami monofizytów: nie było w nim żadnej wzmianki o formule „jedna osoba w dwóch naturach”, ani o hasło Cyryla, *mía phýsis*. Innymi słowy, edykt celowo nie zajmował jasnego stanowiska wobec nauczania z roku 451, choć postawił sobór w niekorzystnym świetle⁶².

Zdaniem Grillmeiera to był główny błąd Henotikonu Zenona: niejasność lub dwuznaczność doktrynalna nie może stać się fundamentem jedności⁶³. Próba kompromisu teologicznego skończyła się chaosem wśród biskupów, o czym świadczy Ewagriusz:

W tych latach sobór w Chalcedonnie nie był ani ogłaszany otwarcie w kościołach, ani publicznie odrzucany w sposób ostateczny. Każdy biskup zachowywał się, jak uważał. Jedni trzymali się mocno tego soboru [...]. Inni nie tylko nie przyjmowali soboru chalcedońskiego i jego definicji, lecz także odrzucali je i potępiali wraz z listem Leona. Jeszcze inni zaś byli niestrudzonymi obrońcami Henotikonu Zenona, choć nie zgadzali się z jedną naturą lub z dwiema naturami [...]. Kościoły całego świata były podzielone⁶⁴.

61 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 348.

62 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 343–355; w punkcie 9 nakładał anatemę na tych, którzy głosili błędne doktryny „czy to w Chalcedonie czy to na jakimkolwiek innym synodzie”.

63 Podobnie jak w przypadku niejasności w intuicjach Cyryla: por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 355.

64 Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, ed. by J. Bidez, L. Parmentier, Methuen & co., London 1898, s. 126 (tłum. własne). Można by stwierdzić, jak trafnie diagnozuje Andrea Milano, że konflikt między nurtem antiocheńskim a nurtem aleksandryjskim

Skutkiem Henotikonu było tylko kolejne zaostrzenie już istniejących stanowisk: z jednej strony bezwzględni obrońcy soboru w Chalcedonie, przedstawiciele tzw. „ściśłego chalcedonizmu” i potępiający *mía phýsis*⁶⁵, z drugiej zaś strony jego przeciwnicy, których jedynym celem stało się podważanie ważności soboru tak, jak wcześniej pozbawiono autorytetu sobór z 449 roku⁶⁶. Porażka Henotikonu pokazała, że aby wyjść z impasu językowego⁶⁷, nowe opracowanie pojęć było czymś niezbędnym. Tego właśnie zadania podjął się Sewer.

2.2. Sewer z Antiochii i znaczenie pojęć — jak tłumaczyć „*mía phýsis*” Cyryla?

Grillmeier nazywa Sewera „szefem” przeciwników soboru, ponieważ jego udział w sporach chrystologicznych był najsilniejszą reakcją na „ściśły chalcedonizm”⁶⁸. Grillmeier omawia postać Sewera jako polemisty, homiletyka i dogmatyka. W tym miejscu będziemy skupiać się na trzecim aspekcie: dzięki Sewerowispory chrystologiczne zaczęły się na nowo zmierzać z prawdziwą luką IV soboru, mianowicie z niedoprecyzowanym znaczeniem pojęć osoby i natury.

Punktem wyjścia dla wszelkich rozważań Sewera o Chrystusie była jedyna (dla niego) formuła ortodoksyjnej wiary: *mía phýsis* — jedna natura Słowa wcielonego⁶⁹. Jej poprawność, jako alternatywy dla ontologii dwupoziomowej soboru chalcedońskiego, nie ulegała wątpliwości, ponieważ stosowała ją „król tłumaczenia dogmatów”⁷⁰. Patriarcha uznawał także, wraz z Cyrylem oraz wszystkimi „umiarkowanymi” monofizytami, całkowite, integralne człowieczeństwo Jezusa. Sewer stanął zatem

trwał, jakby „sobór nigdy się nie odbył” (A. Milano, *Persona in teologia*, s. 173, tłum. własne).

65 Mnisi z doliny Cedronu, na przykład, byli gotowi bronić wyznania z 451 roku aż do przelania krwi: zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 360–363.

66 Zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 205–206, 361–362, 384.

67 Sesboüé nazywa go „schizmą języka”: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 363.

68 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 54.

69 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 214.

70 „Rex explicationis dogmatum”: Sewer z taką gorliwością bronił *mía phýsis*, że już za jego życia nazywano go „nowym Cyrylem” (A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 52, 238).

wobec znaku zapytania: jeśli odrzuca się chalcedońskie *mía hypóstasis* i *dúo phýseis*, to w jaki sposób tłumaczyć „jedną naturę”, aby uwzględniła jednocześnie człowieczeństwo Chrystusa? Grillmeier wyraża problem Sewera jeszcze inaczej: jak tłumaczyć jedność i dwoistość w Panu na tym samym poziomie ontologicznym (naturalnym)⁷¹?

Odpowiedź patriarchy jest zaskakująca: problem nie występuje, ponieważ człowieczeństwo Chrystusa, choć integralne, nie jest naturą (*phýsis*)⁷²! Proces spekulatywny, który doprowadził go do takiego wniosku, rozpoczyna się od definicji *phýsis* jako źródła czynności w danym podmiocie⁷³, oraz od wspomnianej tradycji chrystologicznej *lógos-sárx*, która już od czasów Apolinarego utożsamiała pojęcia *prósopon*, *hypóstasis* i *phýsis*: „Zobacz w jaki sposób [Atanazy] powiedział, że jedyny Chrystus jest jednym *prósopon*, jedną naturą i jedną *hypóstasis*”⁷⁴.

Lógos nie posiada jednej natury, lecz jest jedną naturą, lub osobą⁷⁵. Dla wyjaśnienia Sewer zastosował teorię o właściwościach. Rozróżnił on właściwość istotną (*poiotés physiké*) bytów ludzkiego i boskiego, która jest nieprzekazywalna, oraz cechy proste (*idiómata*), które nie mogą być rozdzielone od siebie, a zatem jednoczą się w tym samym podmiocie⁷⁶. Pierwsza pozwalała mu rozróżnić jedynie mentalnie bóstwo i człowieczeństwo jako dwie abstrakcyjne *ousiai*. Grillmeier pisze:

71 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 210.

72 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 215.

73 W tym zgadza się z Leonem Wielkim, który na tej zasadzie sformułował w Tomus słynne stwierdzenie, wcześniej wspomniane: „Każda z dwu natur w łączności z drugą, wypełnia to, co do niej należy” (Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis*, s. 203); zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 230–231.

74 Tłumaczenie własne z tekstu włoskiego *Dyskursów przeciw Nefalioszowi Sewera* zawarte go w: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, vol. 2, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Milano 1986, s. 475. Atanazy, na pytanie o znaczenie *hypóstasis* na synodzie w 362 roku, odpowiedział: „*hypóstasis* znaczy *ousia*, nic więcej” (zob. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 139–141). Dlatego Sewer nadawał tym terminom znaczenie osoby: por. Cayré, *Patrologia*, s. 72. Przypominamy, że po Nicei nastąpił długi okres doprecyzowania pojęć w ramach trynitologii przeciw arianom, oraz że wyżej przedstawione opracowanie ojców kapadockich było dopiero jego zakończeniem.

75 On wcielił się nie po to, aby stać się czymś innym, lecz, aby istnieć inaczej: por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 72.

76 Tak Sewer uzasadniał *communicatio idiomatum*: por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 73.

[W Chrystusie] tylko dzięki subtelnemu aktowi umysłu („subtilissima pro posse intelligentia”) można było odróżnić dwie abstrakcyjne substancje (ousíai), lecz nie dwie konkretne natury (phýseis). Wynik tej syntezy bowiem jest konkretny właśnie dlatego, że z dwóch [natur] tworzy się jedna natura i hipostaza⁷⁷.

Jedna/jedyna istniejąca Osoba–natura Logosu zsyntetyzowała w sobie dwie ousíai. Aby tłumaczyć zwrot *mía phýsis*, Sewer dodał trzeci termin, *sýnthesos* – jedna natura złożona (*sýnthesos*) Słowa wcielonego⁷⁸. Stąd po wcieleniu między bóstwem a człowieczeństwem nie może być równowagi: jeśli człowieczeństwo Zbawiciela, choć wirtualnie integralne, tworzy syntezę z bóstwem, to oznacza, że nie jest samodzielne w stosunku do niego, czyli jest koniecznie podporządkowane boskiej Osobie–naturze Logosu jako prawdziwemu *principium quod* istnienia ludzkiego Chrystusa⁷⁹. Innymi słowy, człowieczeństwo Logosu nie mogło być źródłem czynności w Nim na równi z bóstwem i dlatego Sewer odmówił mu rangi rzeczywistej natury, co zresztą sugerowała mu sama etymologia greckiego słowa *phýsis*:

Naturą Logosu jest tylko to, co należy do Niego dla siebie i w sobie, to, co „powstało” z Nim od Ojca (*phýsis* od *phýein*). W tej perspektywie *phýsis* Chrystusa mogła być tylko jedna. [Człowieczeństwa] nie można było nazywać *phýsis*, gdyż nie wytrysnęło z Boga na drodze *phýein*, lecz na podstawie zbawczej woli Boga⁸⁰.

Człowieczeństwo jest dodatkiem dla Logosu, a nie Jego „własną” naturą. W konsekwencji „cechy proste” drugiej grupy, do której zaliczał na przykład działanie (lub energię) i wolę, nie są podwójne w Chrystusie, lecz jedyne, gdyż jednemu Działającemu i Chcącemu – Logosowi (*mía Hypóstasis*) – musiały logicznie odpowiadać: jedno działanie i jedna wola⁸¹.

⁷⁷ A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 221–222 (tłum. własne).

⁷⁸ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 221.

⁷⁹ „Jedność hipostatyczna wymaga, aby przez cały okres działania Chrystusa, *Lógos* uczestniczył w działaniu Chrystusa nie tylko jako «właściciel» lub nosiciel ludzkiej natury, lecz także jako naturalna boska zasada [...]. W Chrystusie każdy bodziec do działania pochodzi od potęgi Logosu” (A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 212, 228, tłum. własne).

⁸⁰ A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 255 (tłum. własne).

⁸¹ Por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 73; A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 224–233.

W tym miejscu Sewer wyraźnie oddalał się od doktryny Leona⁸², ale nie tylko. Sprzeciwiał się także swemu mistrzowi Cyrylowi, który, jak napisaliśmy, z racji soteriologicznych uważał człowieczeństwo Jezusa za prawdziwą *phýsis*, cieszącą się swoją autonomią, a nie tylko za wirtualną *ousía*⁸³. Sewer, twierdzi Grillmeier, doszedł w rzeczywistości do tych samych konkluzji, co Apolinary, dla którego *phýsis* boska także „zneutralizowała” człowieczeństwo Chrystusa⁸⁴. Fakt, że teolog ostatecznie zaprzeczył Aleksandryjczykowi, którego nauki chciał początkowo uzasadnić, wskazuje na to, że najgłębszym fundamentem jego chrystologii było coś innego aniżeli autorytet Cyryla.

2.3. Wewnętrzna słabość „umiarkowanego” monofizytyzmu Sewera z Antiochii

Grillmeier zauważa, że „Sewer szukał jedności i różnicy na jednym i tym samym poziomie ontologicznym, mianowicie na poziomie natury, a to musiało koniecznie doprowadzić do jakiejś sprzeczności”⁸⁵.

Oprócz braku koherencji z nauką Cyryla, mowa o „wirtualnym” człowieczeństwie i o *mía phýsis sýnthetos*, która była dla Sewera źródłem trudności także wtedy, gdy próbował rozwiązywać otwarte kwestie chrystologiczne takie jak: dojrzewanie Jezusa, Jego ludzka wiedza⁸⁶. Wobec tego należy zapytać się, co było prawdziwym powodem jego – i ogólnie „umiarkowanych” monofizytów – niestrudzonej walki

82 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 225, 231; G. L. Müller, *Dogmatyka*, s. 372.

83 Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 862–863; F. Cayré, *Patrologia*, s. 73; W. Wojtasik, *Nauka*, s. 36. Przypominamy, że cztery przysłówki opisujące stosunek natur Chrystusa do siebie w wyznaniu chalcedońskim pochodzą od Cyryla. W drugim liście *Ad Succensum* wyraźnie uznawał przeciw Apolinaremu, że istnienie duszy ludzkiej w Chrystusie sprawia, że Jego ludzka natura jest źródłem samodzielnej czynności, czyli jest *phýsis*: por. s. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Ep. 46 (Ad Succensum II)*, in: *Epistolae et variorum*, col. 244–245 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 77).

84 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 232, 237.

85 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 66 (tłum. własne); H. U. von Balthasar, *Masimo il Confessore*, s. 184.

86 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 224–237.

przeciw chalcedońskiemu odróżnieniu osoby od natury, „maskowanej”, jak pisze Fulberto Cayré, wiernością Cyrylowi⁸⁷.

Pierwszą przyczyną, którą Grillmeier rozróżnia, było jego przekonanie, że wcielenie Syna – jako absolutne *novum* – wymaga odmiennego sposobu opisu niż nauka o Trójcy Świętej, w związku z czym spójność terminologiczna (ontologia dwupoziomowa) byłaby tu teologicznie nieuzasadniona⁸⁸. Sewer w swoich pismach świadomie przeciwstawiał język trynitarny językowi chrystologicznemu⁸⁹, przyjmując bez zastrzeżeń odróżnienie osoby od natury tylko w teologii⁹⁰. Brak zgodności między opisem *hypóstasis* i *phýsis*, dokonany przez ojców kapadockich, a definicją chalcedońską, który omówiliśmy, był dla niego mocnym argumentem, żeby wykluczyć ontologię dwupoziomową z *oikonomía*⁹¹.

Jednak głębszą przyczynę oporu Sewera zdradzała właśnie „wirtualność” człowieczeństwa Pana, zdaniem Grillmeiera, wynikająca wprost z założeń chrystologii, której był on przedstawicielem, czyli z „błędnego” nastawienia nurtu *lógos-sárx* do tajemnicy wcielenia. Na gruncie tego nurtu, od zawsze uważano bowiem, że jedność bytowa Chrystusa jest możliwa tylko pod warunkiem ograniczenia do minimum czynnego udziału w ekonomii zbawienia człowieczeństwa Chrystusa⁹². Skoro inicjatywa należy do Boga (por. J 1, 14), natura ludzka, aby nie „przeszkadzać”, musiała być (biernym) tylko „narzędziem” (*sárx*) w rękach jedynej

87 Por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 64, 80.

88 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205; B. Kosmulska, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014, s. 144–145.

89 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205.

90 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205. 358; B. Kosmulska, *Historyczne*, s. 144–145.

91 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205; A. Milano, *Persona in teologia*, s. 174.

92 „[W schemacie *lógos-sárx*] uważa się, że jedność bytowa w Chrystusie zostanie zagwarantowana tylko jeśli następuje synteza naturalna między Bogiem a człowiekiem [...], co stanowi naruszenie nie do przyjęcia transcendencji boskiej. [...] Ta słabość przechodzi przez [...] tradycję, która powstaje z Cyrylem i następnie z Sewerem z Antiochii [...]. W pojmowaniu Chrystusa [...] przez Sewera, *Lógos* ma ciągły wpływ na *phýsis* ludzką Chrystusa [...], tak że traci się należną autonomię Jego człowieczeństwa, w jego działaniu, spontaniczności i wolności” (A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 95–96, tłum. własne); por. B. Kosmulska, *Historyczne*, s. 131.

hipostazy/natury Logosu⁹³. Innymi słowy, „wirtualność” człowieczeństwa u Sewera była nie tyle rezultatem, ile raczej prawdziwą przesłanką jego myślenia, i odzwierciedlała pewien pesymizm w stosunku do możliwości *phýsis* ludzkiej, który był zakorzeniony głęboko w całej tradycji *lógos-sárx*⁹⁴. Dlatego patriarcha nie chciał „usamodzielić” poziomu Osoby Logosu od poziomu Jego natur: za sporem o ontologię dwupoziomową i o *mía phýsis* kryło się tak naprawdę jego podejście do wiary w dzieło zbawienia.

Z jednej strony brak spójności z dogmatem trynitarnym, a przede wszystkim brak uznania pełnego *humanum* w Chrystusie były największymi słabościami i poniekąd błędami systemu Sewera, który za cesarza Justyna został potępiony⁹⁵. Z drugiej strony pojęciowe „luki” soboru pozostawały nadal bez odpowiedzi. Konieczna była w dalszym ciągu hermeneutyka definicji, której zabrakło po 451 roku, czyli nowe pojmowanie osoby i natury bardziej odpowiadające wierze i kerygmatawi, niż to, które proponował Sewer. Druga faza sporów, dotycząca tak zwanego „neochalcedonizmu”, zainicjowana przez cesarza Justyna w VI wieku, była właśnie odpowiedzią na tę potrzebę.

Bibliografia

- Amato A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003.
- Balthasar H. U. von, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosti, Jaca Book, Milano 2001.
- Cayré F., *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci – Editori Pontifici, Roma 1948.
- De Angelis B., *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002.

⁹³ Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 979; C. Schönborn, *Bóg zesał*, s. 138; F. Cayré, *Patrologia*, s. 73.

⁹⁴ Natura ludzka jest zasadniczo zła: to stało się jeszcze bardziej widoczne wiek później, kiedy pojawiła się ostatnia odmiana monofizytyzmu, tj. monoteletyzm: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 182; B. De Angelis, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002, s. 122.

⁹⁵ Oficjalnie na Synodzie Konstantynopolskim w 536 roku: zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 434–443.

- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 1, s. 3–23.
- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 2, s. 155–170.
- Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, ed. by J. Bidez and L. Parmentier, Methuen & co., London 1898.
- Granat W., *Chrystus Bóg–Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 1959, s. 111.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1.2: *Dall’età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, trad. italiana, a cura di E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.2: *La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.1: *La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996.
- Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, vol. 2, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Milano 1986.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014.
- McGuckin J. A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir’s Seminary Press, New York 2004.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Epistolae et variorum ad ipsum*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1859, col. 9–391 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 77).

- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, red. B. Sesboüé, Wydawnictwo M, Kraków 1999 (Historia Dogmatów, 1).
- Sobór Chalcedoński, *Definitio fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 214–225.
- Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 196–213.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „WIEŹI”, Warszawa 2005.
- Weinandy T. G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, W drodze, Poznań 2003.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: mia ousía – treis hypostáseis*, „*Vox Patrum*” 23 (2003) t. 44–45, s. 221–233.
- Wojtasik W., *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Uniwersytet – Theologicum, Warszawa 1936, s. 55–59 (Warszawskie Studia Teologiczne, 11).