



„Spotkały się, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”. Krytyka polskiego przekładu fragmentu wyznania chalcedońskiego w *Dokumentach Soborów Powszechnych* oraz propozycja alternatywnego tłumaczenia

„They came together to form one person and one hypostasis”: A Critique of the Polish Translation of a Fragment of the Chalcedonian Confession in *Dokumenty Soborów Powszechnych* and a Proposal for an Alternative Version

ks. Giacomo Calore¹

Abstract: In this article, the author addresses the problem of the translation of a passage from the Chalcedonian Creed as found in the *Dokumenty Soborów Powszechnych*. The author's thesis is that it does not correspond to the theological thought of the Council Fathers behind this part of the definition. The aim of the article is to justify this thesis and to propose an alternative translation. The method used is complex. Firstly, the author reconstructs the genesis of the passage through a study of the historical and philosophical-theological context of its origin and a literary analysis. Then, based on the results of this research, the author carries out an analysis of the Fathers' Christology contained in the passages, which allows the initial translation to be called into question. The article is therefore divided as follows: a grammatical analysis of the passage; the wide and the narrow context of the origin of the text of the creed; a literary analysis; a theological analysis and the presentation of the new translation. In addition to the text of the Confession, the main sources studied are Cyril of Alexandria's *Epistula Altera ad Nestorium* and Pope Leo's *Tomus ad Flavianum*. The conclusions of the research highlight well the difference between the heretics and the Church Fathers in the use of ancient philosophy to express the faith. They furthermore reveal a metaphysical novum of the concepts of person and nature arising from the content of the Creed and the patristic reflection of the time, an issue which is still relevant today and which the translation discussed above unfortunately somewhat overshadows.

Keywords: hypostasis; person; nature; Chalcedon; translation; faith; tradition; philosophy

¹ Ks. mgr lic. Giacomo Calore, doktorant, Szkoła Doktorska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska; e-mail: calore.giacomo@gmail.com; ORCID: 0000-0002-9590-4234.

Chalcedońska definicja wiary z 25 października 451 roku stanowi niewątpliwie jeden z kamieni milowych w historii kształtowania się dogmatu chrystologicznego. Tekst ten słynie ze znanego sformułowania opisującego relację zachodzącą między naturą boską a naturą ludzką Chrystusa. W polskim tłumaczeniu zawartym w pierwszym tomie *Dokumentów Soborów Powszechnych* brzmi ono następująco: „Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”². Zaraz po tych słowach znajduje się *passus*, trochę rzadziej przytaczany, będący jednak, z punktu widzenia chrystologicznego, nie mniej ważny niż poprzednie stwierdzenie: „Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”³. W niniejszym artykule pragniemy zająć się tym właśnie fragmentem, ze szczególnym skupieniem się na ostatnim zdaniu: „(...) które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”. Autor stawia tezę, że takie tłumaczenie na język polski nie odpowiada teologicznemu zamysłowi Ojców soborowych, którzy ułożyli tę część wyznania. Poprzez jej złożoną analizę pragniemy uzasadnić naszą tezę oraz zaproponować na zakończenie alternatywne tłumaczenie. Bardzo pomocny w tym przedsięwzięciu jest wkład autorów, którzy prowadzili szczegółowe badania naukowe nad genezą, strukturą i znaczeniem chalcedońskiej definicji wiary. Mowa tu przede wszystkim o słynnym dziele Aloisa Grillmeiera *Jesus der Christus*⁴ oraz o opracowaniu *La définition christologique à Chalcedoine* André’a De Halleuxa⁵, z którego sam A. Grillmeier obficie korzystał.

² *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11: „Ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως”, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2007, s. 222-223.

³ *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, ŻMT 24, s. 223.

⁴ A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 1979.

⁵ Autor podzielił swoją pracę na dwa artykuły: A. De Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, RTL 7/1 (1976) s. 3-23; A. De Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, RTL 7/2 (1976) s. 155-170.

1. Analiza gramatyczna fragmentu wyznania i problem jego tłumaczenia

Przedstawiamy poniżej całość definicji wiary w tłumaczeniu *Dokumentów Soborów Powszechnych*:

(1) Zgodnie ze świętymi Ojcami, (4) wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, (2) że jest jeden i ten sam Syn, (3) Pan nasz Jezus Chrystus, (5) doskonały w Bóstwie (6) i doskonały w człowieczeństwie, (7) prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, (8) złożony z duszy rozumnej i ciała, (9) współistotny Ojcu co do Bóstwa (10) i współistotny nam co do człowieczeństwa, (11) we wszystkim nam podobny oprócz grzechu, (12) przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, (13) w ostatnich czasach (15) narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, (14) dla nas i dla naszego zbawienia. (16) Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, (17) należy wyznawać w dwóch naturach: (18) bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. (19) Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, (20) ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, (21) które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. (22) Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, (23) ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, (24) Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, (25) zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, (26) o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył (27) i co przekazał nam Symbol Ojców⁶.

Autorką tego przekładu jest Teresa Wnętrzak. Aby ułatwić prowadzenie dalszych badań, podzieliliśmy tekst według numeracji, którą stosuje A. De Halleux⁷. Interesujący nas fragment to numery 19-21. Oto ich treść w oryginale greckim: „(19) οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, (20) σῶζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως (21) καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης”⁸.

⁶ *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 223.

⁷ Por. De Halleux, *La définition (Première)*, s. 9. Zwracamy uwagę na odmienną kolejność numerów 4, 14 i 15, która wynika z przesunięcia niektórych zdań w polskim tłumaczeniu w stosunku do ich miejsca w oryginale greckim (*Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, 11, *ŻMT* 24, s. 222).

⁸ *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 222. Ten tekst pochodzi od ACO II 1, 2, s. 129-130, który stanowi punkt odniesienia także dla Aloisa Grillmeiera i André'a De Halleuxa w ich opracowaniach.

Okazuje się, że w stosunku do reszty wyznania te trzy numery tworzą *passus* wyjątkowy pod różnymi względami, które w artykule będziemy stopniowo omawiać. Pierwszy z nich to gramatyczna struktura. Z tego punktu widzenia numery 19-21 stanowią bowiem pewną „cezurę”. A. De Halleux zauważa, że definicję można podzielić na dwie części (nr 1-16 i nr 16-27), które wyznacza główny podmiot wyznania, mianowicie „jeden i ten sam Syn”, występujący na początku (nr 2), pomiędzy dwoma członami tekstu (nr 16) i pod koniec definicji (nr 23)⁹. W tekście greckim znajduje się on w *accusativus* (ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν) jako dopełnienie do słów rządzących wyznania, tzn. „uczymy wyznawać” (nr 4: ἐκδιδάσκομεν ὁμολογεῖν), co w tłumaczeniu T. Wnętrzak zostało rozwinięte w zdanie dopełnieniowe („że jest (...)). Dlatego w całym oryginale greckim dominuje *accusativus singularis* (rodzaju męskiego) odnoszący treść poszczególnych numerów do „jednego i tego samego Syna” (np. Χριστὸν, nr 3, 16, 24: „Chrystusa”; τέλειον, nr 5-6: „doskonałego”; Θεὸν, nr 7, 24: „Boga”; ὁμοούσιον, nr 9-10: „współistotnego”)¹⁰.

W numerach 19-21 gramatyczna składnia nagle się zmienia. Trzy imiesłowy ἀνηρημένης (*participium perfecti medii* od ἀναίρω – ‘zniszczyć, usunąć’¹¹), σφζομένης (*participium praesentis medii* od σφζω – ‘ocalić, zachować’) i συντρεχούσης (*participium praesentis activi* od συντρέχω – ‘biec ku sobie, zbiegać się, spotykać się’) znajdują się w *genitivus singularis* rodzaju żeńskiego ponieważ odnoszą się do rzeczowników rodzaju żeńskiego τῆς διαφορᾶς (ή διαφορά – ‘różnica’, pierwszy imiesłów) i τῆς ιδιότητος (ή ιδιότης – ‘właściwość, cecha’, kolejne dwa imiesłowy), będących również w *genitivus singularis*. Razem stanowią składnię *genitivus absolutus*, która automatycznie przenosi uwagę z „jednego i tego samego Syna” na „różnicę” i „właściwość” natur¹². Zaraz po tej lokalnej zmianie akcentu od numeru 22 „punkt ciężkości” wraca do głównego podmiotu poprzez dwa imiesłowy w *accusativus singularis* ro-

⁹ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 155, 157. Główny tekst stanowią numery 1-24. Końcowa klauzula wyznania (nr 25-27) to krótkie odniesienie do tradycji, czyli wspomnienie głównych źródeł soborowego nauczania proroków, samego Chrystusa i symboli wiary.

¹⁰ Por. *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 222-223.

¹¹ Tłumaczenie poszczególnych wyrazów w artykule pochodzi z: O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2020 (chyba, że w danym przypadku zaznaczono inaczej).

¹² Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 157.

dzaju męskiego, μεριζόμενον ('rozbitego na dwie części') i διαιρούμενον ('podzielonego')¹³.

Zatem od strony gramatycznej i merytorycznej numery 19-21 niejako wybijają się na tle otaczającego je tekstu. Wchodząc jeszcze bardziej w szczegóły, warto podkreślić w numerze 21 okolicznik miejsca εἰς + accusativus (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν, dosł. 'w jedną osobę i w jedną hipostazę'), który zależy od imiesłowu rządzącego συντρεχούσης. Nie występuje natomiast czasownik „utworzyć” obecny w tłumaczeniu T. Wnętrzak. Z tego faktu oraz z krótkiej analizy gramatycznej wynika, że przekład T. Wnętrzak numerów 19-21 nie jest dosłowny¹⁴. Ten wybór nie jest oczywiście problemem *in se*, ponieważ, jak wiadomo, każdy tłumacz – nawet wtedy, gdy stara się zachować największą słowną wierność oryginałowi – tworzy zawsze nowy tekst interpretujący wyjściowe źródło w innym języku¹⁵. Naszym zdaniem interpretacja T. Wnętrzak prowadzi niestety do teologicznej rozbieżności z myślą Ojców soborowych, która stoi za tym fragmentem, i to przede wszystkim w wyniku dodania czasownika „utworzyć”. Zamierzamy poniżej przedstawić teologiczne (chrystologiczne) racje naszej krytyki, a także argumenty natury historycznej, filozoficznej oraz literackiej, które je popierają. W związku z tym w pierwszej kolejności będziemy omawiać kontekst historyczny i filozoficzno-teologiczny tekstu, w którym znajdują się

¹³ Należy przy tym zasygnalizować mały błąd w tekście greckim zawartym w *ŻMT*, w którym, w odróżnieniu od źródłowego tekstu w ACO II, 1, 2, s. 130 (l. 1), wymienione dwa imiesłowy występują w następującej formie: μεριζομένου i διαιρουμένου (*Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, 11, *ŻMT* 24, s. 222).

¹⁴ Oprócz braku czasownika „utworzyć” różnice dotyczą zarówno rzeczownika ιδιότητος, jak i dwóch imiesłowów σφζομένης i συντρεχούσης, które w tłumaczeniu przechodzą z liczby pojedynczej do liczby mnogiej ('cechy właściwe', 'zostały zachowane', 'spotkały się').

¹⁵ Można porównać na przykład tłumaczenie T. Wnętrzak z tekstem w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (Poznań 1994, nr 467): „Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i jednej hipostazie”. Aczkolwiek i tutaj ιδιότητος przetłumaczono w liczbie mnogiej, jednak ta wersja jest bardziej zbliżona do litery tekstu greckiego. W pozycji *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (opr. i tł. G. Alberigo – G.L. Dossetti *et alii*, Bologna 2013, s. 86), stanowiącej punkt odniesienia dla *ŻMT* (por. *ŻMT* 24, s. 10-11), znajduje się taki oto przekład na język włoski: „non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi”. To tłumaczenie dzieli z przekładem T. Wnętrzak dodanie czasownika „formare” ('utworzyć') do „concorrendo” (będącego tłumaczeniem συντρεχούσης).

numery 19-21, tj. chalcedońskiego wyznania wiary. Następnie, skupimy się na pochodzeniu trzech numerów poprzez ich analizę literacką. Dopiero na koniec, na podstawie rezultatów tych badań, zgłębimy teologiczne znaczenie passusu, po czym będzie można zaproponować alternatywne jego tłumaczenie.

2. Kontekst powstania wyznania wiary z 451 roku

Opis filozoficzno-teologicznego tła oraz historycznych okoliczności powstania definicji wiary w Chalcedonie podzieliliśmy na dwie części: dalszą i bliższą. Część dalsza obejmuje to, na co chalcedońskie wyznanie było odpowiedzią, mianowicie chrystologiczny spór w pierwszej połowie V wieku. Bliższy kontekst zaś skupia się na przebiegu samego soboru w 451 roku. Nie będziemy zajmować się wszystkimi detalami czasu poprzedzającego zwołanie soboru oraz dynamik wewnątrzsoborowych. Ograniczymy się do niezbędnych elementów, które będą później potrzebne do analizy literackiej i teologicznej numerów 19-21.

2.1. Kontekst dalszy: Nestoriusz, monofizytyzm oraz chrystologia Cyryla i Leona

W centrum dalszego kontekstu znajdują się dwie herezje chrystologiczne, które rozgrzewały teologiczną debatę przez ponad 20 lat do chwili zwołania soboru w Chalcedonie: nauka Nestoriusza i Eutychesa (monofizytym). Po zakończeniu ery debat trynitarnych w IV wieku rozpoczęła się faza chrystologiczna, mianowicie poszukiwania słownictwa dla właściwego wyrażenia tajemnicy wcielenia, prawdy wiary o Jezusie Chrystusie, „vere Deus et vere homo”¹⁶. Po Soborze Nicejskim (325) wśród najważniejszych pojęć, będących przedmiotem refleksji teologów, były:

¹⁶ Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Bologna 2017, s. 153-155. Ten okres wpisuje się w wielowiekowy proces „ontologizacji” orędzia chrześcijańskiego, według słownictwa Andrea Milano (Milano, *Persona in teologia*, s. 145-152) polegający, w wielkim skrócie, na „przekładzie” pierwotnego kerygmatu apostoelskiego językiem filozoficznym, w związku z jego „wejściem w kulturę” hellenistyczną. Zob. też: A. Grillmeier, *Ermenutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, tł. M. Angilletta et alii, Brescia 1985, s. 88-90.

osoba (ὑπόστασις, πρόσωπον, *persona*), natura (φύσις, *natura*) i substancja (οὐσία, *substantia*). Ojcom Kapadockim zawdzięcza się ich systematyczne opracowywanie w kontekście nauki o Trójcy Świętej. Wychodząc z definicji πρόσωπον i ὑπόστασις danego bytu jako uszczegółowienia ogólnej φύσις lub οὐσία dzięki konkretnym właściwościom (ιδιότης, ποιόν lub ἴδιον), rozróżnili oni trzy osoby/hipostazy boskie drogą ich cech indywidualnych (takich jak np. ojcostwo, synostwo, dar uświęcania). Ich jedność zaś określili poprzez wspólną im φύσις lub οὐσία boską¹⁷. A. Grillmeier pisze, że było to rozwiązanie bardzo bliskie stoickiej metafizyki, zgodnie z którą πρόσωπον (pierwotnie ‘maska, zewnętrzna postać’) i ὑπόστασις (‘to, co stoi pod’ albo ‘to, co istnieje samo w sobie’) utożsamiały się z *individuum*, czyli z konkretną, istniejącą φύσις, οὐσία (*ens concretum physicum*)¹⁸. Przyjmując taki system pojęciowy, można stwierdzić, że ὑπόστασις i πρόσωπον w zasadzie odnosiły się do tego samego poziomu ontologicznego substancji i natury¹⁹.

Według A. Grillmeiera takie właśnie było metafizyczne podłoże myśli Nestoriusza (381-451)²⁰. Był on przedstawicielem teologicznej szkoły

¹⁷ Por. B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 21 (2001) s. 232-234. Zob. N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 23 (2003) s. 223-227. Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystopologia*, opr. i tł. L. Balter, Poznań 2002, s. 149-152.

¹⁸ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 542. Zob. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 152. Por. B. Sesboué – J. Wolinski, *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesboué, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 260-261.

¹⁹ Słowami Hansa Ursa Von Balthasara grecka filozofia była po prostu „jednowymiarowa” (H.U. Von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, tł. L. Tosi, Milano 2001, s. 182). Por. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 149.

²⁰ Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 91-93. Dzisiaj, niestety, dysponujemy bardzo ograniczoną ilością tekstów pochodzących bezpośredniego spod jego pióra, aby można było z całą pewnością określić myśl Nestoriusza. Z wyjątkiem tego, co pochodzi z akt Soboru Efeskiego (głównie korespondencja z Cyrylem), zostały nam fragmenty jego kazań i innych listów (nie wszystkie w oryginale greckim, nieraz tylko ich tłumaczenie na język łaciński lub syryjski). Cenną pozycją, zbierającą te źródła, jest dzieło Friedricha Looftsa (Nestorius, *Nestoriana. Die fragmente des Nestorius*, red. i opr. F. Looft, Halle 1905 [dalej: *Nestoriana*]). Największym dziełem Nestoriusza, które odnaleziono pod koniec XIX wieku, będące w syryjskim tłumaczeniu, jest tzw. *Liber Heraclidis*. Badania przeprowadzone nad tekstem (por. w szczególności: L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain 1963; zob. L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974) na ogół potwierdzają autorstwo Nestoriusza co do większości treści i szacują datę jego napisania tuż przed śmiercią patriarchy, ok. 449-451

Antiochii, która na polu chrystologicznym skupiała się w szczególności na realności człowieczeństwa Pana²¹. Patriarcha Konstantynopola, po objęciu siedziby biskupiej (428), zastał toczący się spór na temat maryjnego tytułu Θεοτόκος ('Matka Boga'). Jego sprzeciw wobec tego tytułu wynikał z jego troski o zachowanie integralności bóstwa i człowieczeństwa Pana tak, aby nie można było sądzić, że boski Logos został stworzony w łonie Maryi²². Dwie φύσεις Chrystusa, powtarzał, są integralne, czyli każda z nich posiada wszystkie swoje naturalne cechy bez pomieszania

roku (por. Scipioni, *Nestorio*, s. 11-22). W artykule korzystamy z tłumaczenia na język francuski: Nestorius, *Liber Heraclidis*, tł. F. Nau, Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910, s. 5-332 [dalej: LH]. To jedyne źródło, które przedstawia całościowy obraz chrystologii biskupa z Konstantynopola, w ramach której można również zrekonstruować jego podstawy filozoficzne. Na tej zasadzie A. Grillmeier (*Jesus der Christus*, s. 713; por. też: L.I. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del „Libro di Eraclide” di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo 1956, s. 45-67) wykazuje bardzo podobne do Ojców Kapadockich definicje Nestoriusza fundamentalnych pojęć (πρόσωπον, ὑπόστασις, φύσις, οὐσία). Autor określa kompletną naturę lub istotę poprzez jej właściwości (np. „comme l'humanité est considérée complètement comme la nature de l'homme, elle a complètement toutes les propriétés des hommes, actives et passives, comme a coutume de les avoir la nature des hommes”, LH, s. 192) i utożsamia ją z istniejącą hipostazą oraz z konkretnym πρόσωπον naturalnym („Tu [Cyril] n'acceptes pas de reconnaître l'essence et l'opération de l'homme, et l'existence de deux natures dans leurs propriétés, dans l'hypostase et dans l'essence de chacune d'elles”, LH, s. 185; „Que fais-tu [Cyril] des propriétés du *prosôpon* de l'essence et de la nature?”, LH, s. 205; „Il [Atanazy] ne fait pas la nature humaine sans *prosôpon* sans hypostase (...). Les natures subsistent dans leurs *prosôpons*”, LH, s. 192-194; „Les natures ne sont pas sans *prosôpons* ni non plus les *prosôpons* sans essence (...). Sous le *prosôpon* naturel il y a une nature”, LH, s. 273-274). Metafizyka zawarta w tym piśmie nie stroni zbytnio od powszechnego wówczas rozumienia tych pojęć (o wyraźnych, stoickich wpływach napisał Luigi Scipioni; por. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 98-106). Stąd, choć to było ostatnie dzieło patriarchy, nie ma powodów, żeby sądzić, że za czasów sporu z Cyrylem Nestoriusz, z punktu widzenia filozoficznego, posiadał odmienne poglądy. Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 91-92. Zob. J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, New York 1994, s. 138-145.

²¹ To tzw. chrystologia „wstępująca” (por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 327).

²² Por. Nestorius, *Ep. VII, Nestoriana*, s. 185, 1. 2-10. „Quid enim ait evangelista de eo, qui in ventre creatus est? Quod in ea natum est, de spiritu sancto est. Quod si verbum deus nudus ac solus erat, qui natus est, creatus est, dicit evangelista, quia spiritus creavit illud templum in beata Maria, et inveniatur deus verbum sancti spiritus opificium. Fugiamus itaque hujus confusionis errorem” (Nestorius, *Sermo XXVII, Nestoriana*, s. 340-341).

nia²³. Wychodząc jednak z powyższej definicji pojęć, Nestoriusz nie mógł pojmować każdej φύσις inaczej, jak tylko jako odrębnej υπόστασις, uznając *de facto* w Zbawicielu boską hipostazę i ludzką hipostazę²⁴. Ich jedność starał się tłumaczyć pojęciem „πρόσωπον Chrystusa” („Syna” bądź „Pana”), które tłumaczył jako rzeczywistość wynikającą z połączenia (συνάφεια) bóstwa Logosu z naturą człowieka²⁵. Dlatego nie wolno

²³ Por. Nestorius, *Fragmentum IV, Nestoriana*, s. 354, l. 12-14. „Il n’y a pas mélange des deux natures en une (...) mais (...) conservent chacune ses propriétés” (Nestorius, LH, s. 83).

²⁴ W korespondencji z Cyrylem Aleksandryjskim Nestoriusz nigdy wprost nie pisał o dwóch hipostazach czy osobach w Chrystusie. Czytamy jednak w kazaniu z 431 roku: „conjunctionis igitur confiteamur dignitatem unam, naturarum autem substantias duplices” (Nestorius, *Sermo XXVII, Nestoriana*, s. 340, l. 17-18). A. Grilmeier (*Jesus der Christus*, s. 654), idąc za Luise Abramowski (*Untersuchungen zum Liber Heraclidis*, s. 215), uważa, że *substantia* jest dosłownym przekładem υπόστασις na łacinę (tł. Marius Mercator). Możemy jeszcze czytać, że Chrystus przyjął „persona” natury ludzkiej, a nie samą naturę: „Christus debentis suscepit personam naturae et per eam debitum (...) reddidit (...). Personam enim eiusdem naturae suscepit” (Nestorius, *Sermo IX, Nestoriana*, s. 255-256). W każdym razie o istnieniu dwóch υποστάσεις i πρόσωπα w Panu Nestoriusz napisał *expressis verbis* w LH, w którym wyłożył najbardziej dojrzałą formę swojej myśli (np. „Il n’en est pas de même pour l’essence. Car l’essence de la forme de Dieu et l’essence de la forme du serviteur demereunt dans leurs hypostases”, Nestoriusz, LH, s. 152; „(...) il y a deux *prosôpons*: de celui qui revêt de celui qui est revêtu (...). Ce n’est pas sans *prosôpon* et sans hypostase que chacune d’elles est connue dans les diversités des natures (...). Le *prosôpon* d’une essence se sert du *prosôpon* même de l’autre”, Nestoriusz, LH, s. 193-194).

²⁵ „[Paweł] użył słowa Chrystus, ponieważ ten termin oznacza naturę (ουσίας) niepodlegającą cierpieniu i naturę podlegającą cierpieniu w jednej osobie (ἐν μοναδικῷ προσώπῳ) (...). Chwałę rozdzielenie natur (τὴν τῶν φύσεων διαίρεσιν) ze względu na człowieczeństwo i boskość, a także ich połączenie w jednej osobie (εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν)”, Nestorius, *Nestorii epistula altera ad Cyrillum* 4, 6, *ŻMT* 24, s. 122-125). „Le Christ est le deux (Dieu le Verbe et l’homme) par nature. C’est pourquoi les propriétés des deux natures conviennent aussi à un *prosôpon*, non celui de l’essence de Dieu le Verbe. Le *prosôpon* ne se trouve pas (...) dans l’essence de Dieu le Verbe qui n’est pas le *prosôpon* d’union des natures qui se sont unies [...]. Dieu et l’homme constituent le Christ (...). Les diversités des nature ne périssent pas à cause de l’union, mais nous complètent surtout un Seigneur et Christ et Fils” (Nestorius, LH, s. 146). Tytuł „Chrystus” (oraz „Syn” i „Pan”) dla πρόσωπον połączenia wynikał ze złożonej egzegezy biblijnej, zgodnie z którą zdaniem Nestoriusza w Ewangeliach ἄνθρωπος (na oznaczenie człowieczeństwa) i Logos (jako nazwa bóstwa) spotykają się w figurze Chrystusa (albo Syna, lub Pana), na którego wszystkie zjawiska empiryczne za czasów Apostołów wskazywały jako na jedną i jedyną postać, tzn. na jedno πρόσωπον. Por. Nestorius, *Nestorii*

było nazywać Maryi „matką Boga”. Należałoby ją raczej nazwać „matką (człowieka) Jezusa” lub „matką Chrystusa”²⁶.

Opis Chrystusa podany przez Nestoriusza był, niestety, mocno niezadowolający, zwłaszcza pod kątem określenia Jego jedności – jaką bowiem jedność stanowi „πρόσωπον Chrystusa” („Syna”, „Pana”), za którym nie stoi jedna, konkretna hipostaza?²⁷ Choć patriarcha zawsze wyraźnie przeciwstawiał się doktrynie „dwóch Synów”²⁸, należy przyznać, że z jego chrystologii można było wywnioskować podział lub zewnętrzną więź między boskim Logosem, a człowiekiem Jezusem²⁹. A. Grillmeier sądzi,

epistula altera 6, *ŻMT* 24, s. 122-123. Zob. Nestorius, *Sermo X, Nestoriana*, s. 269, l. 14-20. Dla pogłębienia tematu, por. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 57-59. Zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 151-152. Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 655-658.

²⁶ Por. Nestorius, *Nestorii epistula altera* 7, *ŻMT* 24, s. 126-127.

²⁷ W korespondencji z Cyrylem Nestoriusz nie mówił nigdy o jednej *ὑπόστασις* w stosunku do *πρόσωπον* połączenia, a w innych pismach nam dostępnych wyraźnie to wykluczył: „Quand il [Christ] parle comme par son *prosôpon*, il parle par le *prosôpon* unique qui résulte de l’union des natures et non par una hypostase ou nature” (Nestorius, LH, s. 144); „On ne doit pas concevoir une essence sans hypostase, comme si l’union (des essences) avait eu lieu en une essence et qu’il y eut un *prosôpon* d’une seule essence” (Nestorius, LH, s. 193-194). Stąd powstaje pytanie o ontologiczną podstawę *πρόσωπον* Chrystusa, które różni się od dwóch naturalnych *πρόσωπα* i *ὑποστάσεις* Logosu i człowieczeństwa i z nich nie wynika („Nous ne disons pas union des *prosôpons*, mais des natures. Car, dans l’union, il n’y a qu’un seul *prosôpon*; mais dans les natures, un autre et un autre; de sorte que le *prosôpon* soit reconnu sur l’ensemble (...). Un et le même est le *prosôpon*, mais il n’est pas de même pour l’essence. Car l’essence de la forme de Dieu et l’essence de la forme du serviteur demeurent dans leurs hypostases”, Nestorius, LH, s. 152; por. Nestorius, *Ep. XI, Nestoriana*, s. 196, l. 18-23). Wszystko wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z podwójnym znaczeniem *πρόσωπον*, oznaczającego raz dwie natury, raz ich jedność. Próby wyjaśnienia przez Nestoriusza *πρόσωπον* połączenia mogły rzeczywiście wzbudzić pewne zastrzeżenia, co do jego ontologicznej konsystencji („Jest jedno panowanie (*μία ἀθθεντία*) i jedna moc (*μία δύναμις*) lub potęga (*δυναστεία*) i jedno *πρόσωπον* dwu natur według jednej godności (*κατὰ μίαν ἀξίαν*) i tego samego majestatu (*τιμήν*)”, Nestorius, *Ep. XI, Nestoriana*, s. 196, l. 15-17 (tł. własne); „Bóg Logos nie był jednym (*ἄλλος*) i drugim (*καὶ ἄλλος*) (...). Było raczej jedno *πρόσωπον* obydwu przez godność i majestat (*ἀξία καὶ τιμήν*)”, Nestorius, *Opus IX, Nestoriana*, s. 224, l. 12-14) (tł. własne). Por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tł. J. Majewski, Poznań 2003, s. 309-310. Zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 158-159.

²⁸ Por. Nestorius, *Sermo XVIII, Nestoriana*, s. 308, l. 8-11. Zob. Nestorius, LH, s. 47, 140, 217-8. Grillmeier (*Jesus der Christus*, s. 651-652) zauważa, że „Syn” był zresztą jednym z tytułów przez niego specjalnie dobranych na oznaczenie jedności *φύσεις*.

²⁹ Taki był odbiór jego doktryny nie tylko przez przeciwników. Po Nestoriuszu rozwinęła się długa tradycja teologów nestorian, którzy, słusznie czy niesłusznie, poszli w tym kierunku, powołując się właśnie na nauczanie patriarchy mówiącego wprost o wza-

że zasadniczą przeszkodą dla Nestoriusza było przywiązanie do własnych, metafizycznych założeń i że z tego powodu próbował „zatrzymać rozwój kerygmatyczny, którego ani starożytności, ani znaczenia teologicznego dobrze nie rozumiał”, gdyż tytuł Θεοτόκος, będący powszechnie w użyciu co najmniej od IV wieku, „nie był wynikiem teologicznej spekulacji, lecz owocem przyjęcia wiary i wyznania przez Kościół w wierności tradycji apostołskiej”³⁰.

Nestoriuszowi sprzeciwił się patriarcha Aleksandrii Cyryl (375-444). Był on przedstawicielem szkoły aleksandryjskiej, która tradycyjnie skupiała się na jedności bytowej Logosu wcielonego. Dlatego jego hasłem było: εἷς καὶ ὁ αὐτός (‘jeden i ten sam’)³¹. W nauce Nestoriusza Cyryl widział zdradę wiary we wcielenie Logosu, który nie przyjął „zwykłego człowieka” (ἄνθρωπος κοινός), lecz sam stał się ciałem (σάρξ; por. J 1,14), czyli przywłaszczył Sobie człowieczeństwo tak daleko, że wziął

jemnym współdziaływaniu na siebie πρόσωπα bóstwa i człowieczeństwa (np. „En se servant du *prosôpon* de celui qui est mort et a été crucifié comme de son propre *prosôpon*; et il s’est servi en son propre *prosôpon* de ce qui appartenait à celui qui est mort, qui a été crucifié et a été exalté”, Nestorius, LH, s. 55; por. Nestorius, LH, s. 274, 282). Teksty nestorian o dwóch πρόσωπα i ὑποστάσεις (Logosu i Jezusa), takich jak Shahdost, Isaac, Babai itd., są dosyć wymowne (por. *A Nestorian Collection of Christological Texts. Introduction, Translation and Indexes*, t. 2, opr. i tł. L. Abramowski – A.E. Goodman, Oriental Publications 19, Cambridge 1972, s. 10, 22, 46-48, 56-58, 105-110, 124).

³⁰ Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 643 (tł. własne). Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 147-148. Zob. Milano, *Persona in teologia*, s. 162-164. Na ograniczenia Nestoriusza z powodu jego filozoficznego podłoża wskazuje chociażby podwójne stosowanie πρόσωπων, aby próbować pozytywnie tłumaczyć jedność φύσεις (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 653-656, 659-660). Dla celów naszej argumentacji przyjmujemy powyższe, dosyć wyważone stanowisko A. Grillmeiera ukazujące niewystarczalność opisu Chrystusa na podstawie tylko ustalonego już systemu pojęciowego. Nie zamierzamy w tym miejscu zajmować stanowiska w sprawie heterodoksji bądź ortodoksji wiary Nestoriusza. Sygnalizujemy, że oceny jego chrystologii są nadal podzielone na bardziej przychylnie (np. autorów wymienionych w: Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 2-7 oraz samego L.I. Scipionego, w: Scipioni, *Nestorio*, s. 392-397) lub mniej, a nawet negatywne (np. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 7-12; zob. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 310-313; por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 343-344; zob. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 153).

³¹ „I tak będziemy wyznawać jednego Chrystusa i jednego Pana (...), wielbimy jednego i tego samego (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν)”, Cyrillus Alexandrinus, Cyrilli epistula altera ad Nestorium 6, *ŻMT* 24, s. 116-117. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep. L*, PG 77, 260A, 276B. Zob. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii blasphemias* 4, PG 76, 169AB, 188C. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Scholia de incarnatione unigeniti* XIII, XXXV, PG 75, 1385C, 1409C. To tzw. chrystologia „zstępująca” (por. Milano, *Persona in teologia*, s. 155-159; zob. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 326-327).

na siebie wszystko to, co do niego należy, włącznie z narodzinami³². Dlatego wiara w Θεοτόκος była kwintesencją jego doktryny³³. W celu wyrażenia jedności w Chrystusie wybrał zatem pojęcie ontologicznie „głębsze” niż πρόσωπον, tj. ὑπόστασις³⁴. Hipostaza Logosu zjednoczyła w sobie bóstwo i człowieczeństwo lub, jak napisał w drugim liście do Nestoriusza, we wcieleniu dokonało się ich zjednoczenie (ένωσις) według hipostazy (καθ' ὑπόστασιν):

Nie mówimy bowiem, że natura Słowa zmieniła się w ciało, ani że zamieniła się w pełnego człowieka, złożonego z ciała i duszy, lecz twierdzimy raczej, że Słowo, jednocząc się przez unię hipostatyczną (ένώσας ó λόγος έαυτῶ καθ' ὑπόστασιν) z ciałem ożywionym rozumną duszą, stał się człowiekiem (...). Zjednoczenie to nie polega na woli, czy samym tylko upodobaniu ani też nie dokonało się ono w samym przyjęciu osoby (προσώπου μόνου)³⁵.

Jego pojęcie ὑπόστασις wszakże nie pokrywało się dokładnie z jej rozumieniem przez Nestoriusza, gdyż dalej dodał:

[Natury] zjednoczyły się w jednego Chrystusa i Syna, nie w ten sposób, jakoby zjednoczenie (ένωσιν) zniosło różnicę natur (τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς), ale tak, że Bóstwo i człowieczeństwo, przez to niewypowiedziane i tajemne połączenie w jedność (διὰ τῆς (...) πρὸς ένότητα συνδρομῆς), dały nam jednego Pana, Chrystusa i Syna³⁶.

Innymi słowy, „zjednoczenie według hipostazy” albo „połączenie w jedność” (συνδρομή πρὸς ένότητα) nie znosi różnicy natur (διαφορά), czyli zachowuje ich integralność. Manlio Simonetti zauważa, że te stwierdzenia rodziły problem natury logicznej: dlaczego dwie realne φύσεις nie

³² Por. Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 4, *ŻMT* 24, s. 114-115. Por. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 158-159. Owszem, w tym liście Cyryl przedstawia własne rozumienie nauki Nestoriusza.

³³ Por. McGuckin, *St. Cyril*, s. 154. Zob. pierwszy list do Nestoriusza (Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* II, PG 77, 41C), w którym Cyryl nakłania go do uznania tytułu Θεοτόκος, aby położyć kres zgorszeniu (σκάνδαλον). O politycznych motywach i o roli, którą odgrywały w postępowaniu Cyryla, por. *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, opr. M. Simonetti, Milano 2003, s. 349-351.

³⁴ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 684.

³⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112-113.

³⁶ Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112-113.

stanowią tu dwu ὑποστάσεις?³⁷ W ocenie A. Grillmeiera Cyryl, kierując się wiarą w „jednego i tego samego”, dostrzegął, że płaszczyzna jedności w Panu jest realna, ale zarazem ontologicznie inna niż Jego dwu natur³⁸. Podobnie J.A. McGuckin pisze, że ze słów Cyryla wynika, że zasada jedności φύσις, tj. ὑπόστασις Logosu, w jego myśl znajduje się po prostu na innym poziomie niż bóstwa lub człowieczeństwa i dlatego te ostatnie są nienaruszone³⁹. Niezależnie od możliwych interpretacji wydaje się trudno zaprzeczać, że ten sposób wyrażania się zawierał pewną nowość, ponieważ nie odpowiadał pojmowaniu ὑπόστασις w Chrystusie według ιδιότητες naturalnych (jak to było u Nestoriusza)⁴⁰. Z drugiej zaś strony nowe, głównie intuicyjne jej ujęcie uniemożliwiło Cyrylowi dokładniejsze wyrażenie własnej myśli⁴¹.

³⁷ Por. *Il Cristo*, s. 605. Sam Teodoret z Cyru, w polemice z Cyrylem, stwierdził, że doktryna ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν jest nowością (w ramach chrystologii), której nie rozumiał. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus. Anathematismus II*, PG 76, 400AC.

³⁸ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 678, 684.

³⁹ Por. McGuckin, *St. Cyril*, s. 141-142.

⁴⁰ Nic dziwnego, że Nestoriusz do końca życia polemizował z Cyrylem w kwestii formuły ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ponieważ, z powodu jego klasycznego rozumienia ὑπόστασις w stosunku do φύσις, nie mógł w niej nie widzieć zniesienia różnic oraz pomieszania właściwości bóstwa i człowieczeństwa. Por. Nestorius, LH, s. 136-154.

⁴¹ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 678, 684, 691. Z całej treści drugiego listu Cyryla do Nestoriusza skupiliśmy się na nietypowym zastosowaniu ὑπόστασις jako na elemencie jego chrystologii, uchwalonym później na soborach efeskim i chalcedońskim, który szczególnie służy celom artykułu. Niemniej, na rzecz kompletności obrazu, należy uczynić kilka ważnych uwag. Język Cyryla bowiem (podobnie zresztą jak język Nestoriusza w przypadku pojęcia πρόσωπον) wzbudza sporo zastrzeżeń. Najbardziej problematyczne było słowo φύσις. W swoich pismach Cyryl wyrażał jedność w Chrystusie nie tylko „hipostatycznie”, jak w powyższym liście, ale także „naturalnie”, np. poprzez wyrażenie μία φύσις, (‘jedna natura’: „[Ομολογοῦμεν] μίαν τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν σεσαρκωμένην”, Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XLIV, PG 77, 225B; por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XL, PG 77, 192D-193A; Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii 2*, PG 76, 60D). Słynnym tego przykładem jest jego trzeci list do Nestoriusza, w którym pisze o jedności καθ' ἕνωσιν φυσικῆν (Cyrillus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium. Anathematismi 3*, ŻMT 24, s. 152-153: „według zjednoczenia naturalnego”) w opozycji do συνάφεια Nestoriusza, która w jego ocenie oznaczała zbyt słabą więź (np. *Ep.* XLV, PG 77, 229C). Ten sposób wyrażania się pochodził z nauki Apollinarego, którego chrystologiczne hasło właśnie brzmiało: „μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη” (Apollinaris Laodicensis, *Ad Iovianum 10*, *Il Cristo*, s. 320), z myślą o zastąpieniu wyższej, duchowej części φύσις ludzkiej przez boską φύσις Logosu (por. Apollinaris Laodicensis, *De unitate 20-29*, *Il Cristo*, s. 318). Dlatego μία φύσις nie została nigdy dogmatycznie przyjęta przez Kościół rzym-

W 431 roku cesarz Teodozjusz II dla rozstrzygnięcia tej sprawy zwołał, za zgodą papieża Celestyna, sobór w Efezie. Drugi list Cyryla do Nestoriusza został entuzjastycznie przyjęty jako zgodny z wiarą nicejską, nabierając w ten sposób kanonicznego znaczenia⁴². Tym samym potwierdzono tytuł Θεοτόκος i potępiono naukę Nestoriusza. Skoro jednak obrady odbyły się pod nieobecność spóźnionej delegacji antiocheńskiej, ta ostatnia grupa zredagowała w 433 roku własną deklarację

sko-katolicki jako ortodoksyjny wyraz wiary we wcielenie. Wielu badaczy (np. *Il Cristo*, s. 598; zob. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 677; por. Milano, *Persona in teologia*, s. 158-159) dziś utrzymuje, że Cyryl wprawdzie przyłgnął do tej heretyckiej formuły głównie z powodu pomyłki co do ortodoksyjności niektórych tekstów apolinarystów (uważał, że pochodzą one od Atanazego) oraz że w tym przypadku φύσις traktował w praktyce jako synonim ύπόστασις Słowa (np. „Λόγου φύσις, ἤγουν ἡ ύπόστασις, ὃ ἐστίν αὐτὸς ὁ Λόγος”, Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus. Anathematismus* II, PG 76, 401) na oznaczenie Jego bycia jednym, jedynym bytem/podmiotem wcielenia (por. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 330-340; zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 208-209). To tłumaczenie wyjaśniałoby dwuznaczność patriarchy polegającą na tym, że w różnych pismach z okresu diatryby z Nestoriuszem oraz z późniejszych lat przyjmował on także diofizycką mowę o naturze boskiej i naturze ludzkiej w Panu. Przy czym stawiał wtedy warunek, żeby przez to rozumieć zawsze różnicę (διαφορά) między naturami, a nigdy ich podział (διαίρεσις; por. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii* 2, PG 76, 85AB; Cyrillus Alexandrinus, *Scholia* XIII, PG 75, 1385C: „Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Ἰησοῦν Χριστὸν φαμεν εἶναι, τὴν τῶν φύσεων εἰδότες διαφορὰν”; por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XL, PG 77, 192D-196A). Teksty takie jak te zdaniem autora świadczą o zasadniczej poprawności rozumienia wcielenia przez Cyryla, który nie przypadkiem, w odróżnieniu od Apolinarego, często podkreślał istnienie i działanie ludzkiej duszy w Zbawicielu (por. Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112; zob. Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus. Anathematismus* I, PG 76, 396C; Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* L, PG 77, 268C). Z drugiej strony jego język zapewne domagał się oczyszczenia. Nie można przeoczyć faktu, że przedstawiciele rozmaitych form monofizytyzmu w późniejszych wiekach (począwszy od Dioskura, Eutychesa, później Sewer z Antiochii itd.) powoływali się na autorytet Cyryla, by popierać μία φύσις i inne tym podobne monofizyckie wyrażenia (por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 95-96; zob. *Il Cristo*, s. 613). Mimo to prawdą jest, jak dalej zobaczymy, że Ojcowie w Chalcedonie ostatecznie przyjęli chrystologiczną ideę Cyryla, czyli jego przekonanie o ontologicznej jedności (καθ' ύπόστασιν) w Chrystusie, nie zaś *in toto* jego sformułowanie tejże wiary, tzn. wyrażenie μία φύσις (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 682). Późniejsze odsunięcie trzeciego listu Cyryla było tego dowodem. Aby pogłębić tę tematykę, por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 675-684.

⁴² Por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 341. Zob. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 689-690. Do akt soborowych dołączono także trzeci list Cyryla do Nestoriusza zawierający tzw. dwanaście anatematyzmów i monofizycką formułę ἕνωσις φυσικῆ. Ten list jednak nie został poddany głosowaniu. Dlatego, pisze Bernard Sesboüé (*Historia dogmatów*, s. 341), „nie ma tej samej wartości dogmatycznej, co drugi list”.

wiary, tzw. *Fomula unionis*. Bernard Sesboüé⁴³ docenia zachowanie w tym dokumencie równowagi między słownictwem Cyryla (stosuje się techniczne słowo ἕνωσις, dwu natur, zamiast συνάρφεια Nestoriusza, przyjmuje się tytuł Θεοτόκος), a językiem szkoły antiocheńskiej (mówi się o „jednej osobie”, ἓν πρόσωπον, i o „dwóch naturach”, δύο φύσεις, w Chrystusie)⁴⁴. Choć brakuje w tekście pojęcia ὑπόστασις, Cyryl przyjął deklarację jako dobry kompromis, pisząc list do głowy delegacji, Jana Antiocheńskiego⁴⁵.

Drugą herezję chrystologiczną głosił Eutyches (378-454), archimandryta mieszkający w Konstantynopolu. Na synodzie pod przewodnictwem patriarchy Flawiana w owym mieście w 448 roku stwierdził: „Wyznaję, że nasz Pan był z dwóch natur (ἐκ δύο φύσεων) przed zjednoczeniem, ale po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę (μίαν φύσιν ὁμολογῶ)”⁴⁶. B. Sesboüé pisze, że jego chrystologia „była naprawdę monofizycka: według niej w Chrystusie dokonała się asymilacja dwóch natur. Przestają one być różne, zlewają się i od razu mieszają swe właściwości (...). Natura ludzka ginęła w naturze boskiej jak kropla wody w morzu”⁴⁷. Wyrażenia μία φύσις i ἐκ δύο φύσεων stały się hasłami najbardziej skrajnej formy monofizytyzmu w historii, która, dla zachowania jedności ὑπόστασις Logosu, uznała konsekwentnie Jego jedną naturę (w tym przypadku mieszaną), zgodnie z grecką definicją tego pojęcia⁴⁸.

Doktrynalną odpowiedzią na tę herezję był tzw. *Tomus ad Flavianum* papieża Leona (390-461). W tym liście potępił on wprost powyższą wypowiedź Eutychesa⁴⁹. Wychodząc ze Składu Apostolskiego⁵⁰, Leon

⁴³ Por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 343.

⁴⁴ Por. *Formula unionis*, *ŻMT* 24, s. 176-179.

⁴⁵ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula ad Ioannem Antiochenum de pace*, *ŻMT* 24, s. 178-185.

⁴⁶ *Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, 527, ACO II 1, 1, s. 143 (tł. własne). Wypowiedzi Eutychesa z synodu z 448 roku znajdują się w aktach Soboru Chalcedońskiego.

⁴⁷ Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 347.

⁴⁸ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 733. Eutyches, wielki przyjaciel Cyryla, najprawdopodobniej wykorzystywał nieściśłości jego języka (por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 347).

⁴⁹ Leo Magnus, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche* 6, *ŻMT* 24, s. 210: „Cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus dei filius dicatur quam nefarie postquam verbum caro facum est, natura in eo singularis asseritur”.

⁵⁰ Por. Leo Magnus, *Epistula ad Flavianum* 1, *ŻMT* 24, s. 197.

wykazał, jak wiara chrześcijańska głosi od zawsze podwójne narodzenie Chrystusa, raz w wieczności, raz w czasie, i z tego wyciągnął fundamentalny wniosek:

Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę (*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte persona*), majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność (...). Zachowuje bowiem swoje właściwości, bez żadnego braku, każda z Jego dwu natur⁵¹.

Podwójne narodzenie Pana oznacza dwie *naturae*, określone przez ich *proprietates*, które posiadają w całości, bez braków. A. Grillmeier pisze, że perspektywa Leona jest tutaj przede wszystkim soteriologiczna – przedstawia on doktrynę, która widzi fundamenty odkupienia już w bycie Chrystusa, kierując się zasadą *quod non est assumptum, non est sanatum*⁵². Eutyches, negując ludzką rzeczywistość w Panu, zniszczył zatem *mysterium Christi*. Można by zadać pytanie, czy język diofizycki Leona, z powodu przeciwstawiania się pomieszaniu natur, nie zbliżył się niebezpiecznie do nestoriańskiego podziału podmiotów boskiego i ludzkiego. Na takiego rodzaju wątpliwości odpowiada dalsza treść listu:

Jeden bowiem i ten sam (*unus idemque*) (...) jest prawdziwie Synem Bożym i prawdziwie Synem Człowieczym. Bogiem jest przez to, że «na początku było Słowo i Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo» (J 1,1), człowiekiem zaś przez to, że «Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami» (J 1,14) (...). Chociaż w Panu Jezusie Chrystusie jedna jest osoba Boga i człowieka (*quamvis enim in domino Iesu Christo dei et hominis una persona sit*), skądinąd jednak bierze się (*aliud tamen est unde*) w Niej powód wspólnego doznania zniewagi, skądinąd (*aliud*) powód wspólnej chwały⁵³.

A. Grillmeier sądzi, że wybór rodzaju nijakiego (*aliud*) dla zaimka oznaczającego źródło różnicy i działań w Panu (*principium quo*) pokazuje, że natury nie są tu ontologicznym podmiotem działającym (*principium quod*), jest nim natomiast *unus idemque* lub *una persona*⁵⁴. Należy zaznaczyć, że na zachodzie, w linii rzymskiej tradycji prawnej, poprzez pojęcie *persona*

⁵¹ Leo Magnus, *Epistula ad Flavianum* 3, ŻMT 24, s. 201.

⁵² Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 740.

⁵³ Leo Magnus, *Epistula ad Flavianum*, 4, ŻMT 24, s. 202-207.

⁵⁴ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 746-748.

rozumiano samodzielny podmiot, obdarowany społeczną i prawną odpowiedzialnością, posiadający własne cele istnienia⁵⁵. Zdaniem A. Grillmeiera dla papieża nie było więc wątpliwości, że *persona* nie jest tu trzecim elementem wynikającym z połączenia dwu natur, lecz przeciwnie, że natura ludzka, wraz ze wszystkimi jej *propriates*, istnieje dla celów *persona* Słowa (*unus idemque*), czyli dla naszego zbawienia: „analiza Symbolu Apostołów za sprawą Leona pokazuje, że ten, który staje się człowiekiem, jest Synem Ojca, który już istniał od wieczności, a zatem preegzystuje jako osoba”⁵⁶. W ten sposób przeciwstawił się nie tylko Eutychesowi, ale ostatecznie także nauce Nestoriusza (choć jego imię nie pojawia się *explicite* w *Tomus*)⁵⁷.

2.2. Kontekst bliższy: zwołanie soboru w Chalcedonie i zasada ciągłości

Bezpośrednią przyczyną zwołania soboru w Chalcedonie było zgromadzenie biskupów, którzy zebrali się w Efezie 8 sierpnia 449 roku z woli cesarza Teodozjusza i patriarchy Aleksandrii Dioskura. Zatwierdzono tam monofizyckie poglądy Eutychesa oraz zabroniono lektury *Tomus* Leona. Obrady zostały jednak zakończone przez rozruchy żołnierzy i mnichów⁵⁸. Papież nazwał ten sobór „rozbojem” (*latrocinium*)⁵⁹. Na jego prośbę nowy cesarz Marcjan zwołał kolejny w Chalcedonie w celu uzdrowienia sytuacji.

W październiku 451 roku rozpoczęły się prace soborowe w obecności legatów cesarza i papieża. Po zbadaniu akt synodu z 448 roku w Konstantynopolu i *latrocinium* z 449 roku oraz potępieniu Dioskura podczas wstępnych obrad (*actiones*)⁶⁰ dopiero w trzeciej sesji Ojcowie zaczęli zajmować

⁵⁵ Por. W. Wojtasik, *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Warszawa 1936, s. 66.

⁵⁶ Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 741 (tł. własne). Por. Wojtasik, *Nauka św. Leona I*, s. 66-68.

⁵⁷ W innych listach Leon wprost potępiał naukę Nestoriusza, przynajmniej w formie, w jakiej ją rozumiał, m.in. jego przypisywanie właśnie statusu *persona* każdej naturze (np. „[Nestorius] unumque Christum in duos dividens, aliam Deitatis, et aliam humanitatis voluit esse personam; cum omnino unus idemque sit”, Leo Magnus, *Ep. CXIX*, PL 54, 1042B).

⁵⁸ Por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 348-349.

⁵⁹ Leo Magnus, *Ep. XCV*, PL 54, 943B.

⁶⁰ Por. *Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, ACO II 1, 1, s. 100-196. Zob. *Concilium universale chalcedonense. Actio II*, ACO II 1, 2, s. 11-34.

się kwestią nowej definicji wiary, aby położyć kres chrystologicznym debatom. Przedstawiono teksty, które Ojcowie i komisarze uznawali za wiążące w sprawach chrystologicznych, mianowicie, po kolei Symbol Nicejski (z 325 roku), Symbol Konstantynopolitański (z 381 roku), dwa listy Cyryla (drugi list do Nestoriusza oraz list do Jana z Antiochii zawierający *Formula unionis*) i *Tomus ad Flavianum*⁶¹. To bardzo ważny moment, w którym ujawnia się kryterium Ojców w przypisywaniu autorytetu danemu dokumentowi. Cytując A. De Halleuxa, była nim zasada ciągłości lub „zstępującej hierarchii (...): ortodoksyjność każdego wyznania zostaje oceniona według wierności temu, które je poprzedziło”⁶². *Tomus* Leona, który ukazał się chronologicznie jako ostatni, został uznany za zgodny z nauką Cyryla (uchwaloną w 431 roku) i wcześniejszym dorobkiem wiary, w związku z czym dołączono go do pocztu ortodoksyjnych źródeł⁶³. Ten sposób działania dobrze ukazuje troskę Ojców o zachowywanie *in primis* ciągłości z wiarą przekazywaną od początku, tj. z Pismem i z pierwotnym kerygmatem Kościoła, *via* zatwierdzonej tradycji patrystycznej i soborowej⁶⁴.

Na początku piątej *actio* (22 października) grupa biskupów przedstawiła pierwszy schemat nowej formuły. Spotkał się on ze sprzeciwem większości biskupów i nie został wpisany do oficjalnych akt⁶⁵. Z nich dowiadujemy się, że ta propozycja, opierająca się głównie na chrystologii Cyryla, zawierała potępioną przez Leona formułę $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omicron\nu$ i w odróżnieniu od *Tomus* nie podkreślała wystarczająco realności dwu natur w Chrystusie⁶⁶. Wobec tego cesarscy i papiescy legaci nalegali, by koniecznie poprawić ten tekst, uwzględniając język diofizycki papieża. Pod naciskiem cesarza powołano w tym celu specjalną komisję dwudziestu trzech biskupów wraz z cesarskimi legatami. Oni to opracowali

⁶¹ Por. *Concilium universale chalcedonense. Gesta de Symbolis*, ACO II 1, 2, s. 79-81.

⁶² De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163 (tł. własne).

⁶³ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

⁶⁴ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 763-764. Zob. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 345. Yves Congar (*Tradycja i tradycje. Esej historyczny*, tł. A. Ziernicki, t. 1, Warszawa 2018, s. 73-79) pisze, że Ojcowie w IV I V wieku wyraźnie rozumieli przez „tradycję” Kościoła zarówno depozyt wiary „w ciągłości z jego źródłem, którym jest, za pośrednictwem apostołów, Jezus Chrystus”, jak i, coraz częściej, „następstwo świadectw tego wyjaśniania depozytu”.

⁶⁵ Por. De Halleux, *La définition (Première)*, s. 7-8.

⁶⁶ Por. *Concilium universale chalcedonense. Tractatio de definitione fidei*, ACO II 1, 2, s. 123-124.

obecną i ostateczną wersję wyznania wiary, którą poddano ocenie całego zgromadzenia 25 października i która została przyjęta przez aklamację⁶⁷.

3. Analiza literacka fragmentu

Przechodzimy do literackiej analizy interesującego nas fragmentu, mianowicie numerów 19-21. A. De Halleux wysuwa rozsądną hipotezę, że obecna wersja wyznania pochodzi z pierwszego schematu z 22 października 451 roku, z którym dzieli ogólną bliskość do chrystologii Cyryla (np. poprzez refren *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν* lub obecność tytułu *Θεοτόκος*)⁶⁸. Jak zasygnalizowaliśmy w analizie gramatycznej, autor ten dzieli wyznanie na dwie części. Numery 19-21 znajdują się w drugiej (nr 16-27), w której A. De Halleux rozpoznaje największy wkład komisji, której żądali cesarscy i rzymscy legaci, mającej na celu dołączenie nauki Leona.

Pierwszym elementem, który badacz wyodrębnia⁶⁹, jest podstawowa formuła chrystologiczna w numerach 17 i 22 określająca sposób mówienia o Chrystusie za pomocą pojęć natury (*φύσις*) i osoby (*πρόσωπον*): „(17) [jednego i tego samego Syna] należy wyznawać w dwóch naturach (*ἐν δύο φύσεσιν*) (...) (22) Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób (*οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον*)”⁷⁰. Według A. De Halleuxa mamy tutaj „zbilansowane wyrażenie dwoistości Chrystusa, która zostaje wykładana najpierw pozytywnie («w dwóch naturach»), a potem negatywnie («nie w dwóch osobach»)»⁷¹. Jego zdaniem formuła ta stanowi pierwszy terminologiczny „retusz” („retouche”)⁷² pierwotnego schematu za sprawą komisji, która usunęła w tym punkcie zwrotu *ἐκ δύο φύσεων*, zgodnie z potępieniem wypowiedzi Eutycheza w *Tomus*⁷³. Formuła zatem już oddaje w jakiejś mierze diofizycką myśl Leona, nie zawiera jednak

⁶⁷ Por. *Concilium universale chalcedonense. Tractatio de definitione fidei*, ACO II 1, 2, s. 124-125. Zob. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 356.

⁶⁸ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 155-156. Zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 237-238.

⁶⁹ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 158.

⁷⁰ *Concilium chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 222-223.

⁷¹ De Halleux, *La définition (suite)*, s. 158 (tł. własne).

⁷² De Halleux, *La définition (suite)*, s. 158.

⁷³ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 160.

żadnego cytatu *expressis verbis* z jego listu⁷⁴. Również kolejne „retouches” komisji, czyli cztery słynne przysłówki w numerze 18, opisujące wzajemny stosunek φύσεις do siebie, nie posiadają swego bezpośredniego odpowiednika w *Tomus*⁷⁵.

Jedyny, niewątpliwy cytat z *Tomus* znajduje się w numerach 19-21. To trzeci element wyróżniający ten fragment, który A. De Halleux wymienia obok jego cech gramatycznych (składnia genitivus absolutus) i merytorycznych (przejście skupienia z „jednego i tego samego Syna” na „różnicę” i „właściwość” Jego natur)⁷⁶. Dokładniej chodzi o wypowiedź Leona, którą już przytoczyliśmy: „salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam”. Jego tłumaczenie na język grecki (jak również całego *Tomus*) znajduje się w aktach soboru i brzmi następująco: „σωζομένης τοίνυν τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον συνιούσης”⁷⁷. A. De Halleux pisze, że ten właśnie przekład odnajdujemy w tekście wyznania, jak pokazuje jego niemal dosłowne utożsamienie z numerami 20-21⁷⁸. Małe rozbieżności według niego wynikają z lekkiej modyfikacji, którą Ojcowie soborowi wnieśli, aby lepiej dopasować to twierdzenie do języka Cyryla⁷⁹. U źródła tej „stylistycznej cyrylizacji”⁸⁰ Leona badacz dopatruje się poniższego passusu, już zacytowanego, z drugiego listu do Nestoriusza: „Ὅκ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱὸν

⁷⁴ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 161.

⁷⁵ Według A. De Halleuxa (*La définition (suite)*, s. 158; por. też: Milano, *La persona in teologia*, s. 160; McGuckin, *St. Cyril*, s. 238-240) Ojcowie zacerpnęli cztery przysłówki z pism Cyryla (Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XLV, PG 77, 232C: „ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ’ ἔνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως”. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XLVI 2, PG 77, 245C). Dla głębszego omówienia pracy komisji, w ramach całościowej analizy literackiej wyznania, por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 156-160. Ważne pozycje w tym zakresie to także: M. Richard, *L’introduction du mot „hypostase” dans la théologie de l’incarnation*, MSR 2 (1945) s. 267-269; I.O. De Urbina, *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1, red. A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1973, s. 389-418.

⁷⁶ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 157-158, 162.

⁷⁷ *Concilium universale chalcedonense. Epistularum collectio M*, ACO II 1, 1, s. 13 (l. 11).

⁷⁸ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

⁷⁹ Zgodnie z zasadą ciągłości. Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 162-163.

⁸⁰ De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς”⁸¹.

Widzimy, że z pierwszego zdania pochodzi numer 19 wyznania („τῆς τῶν φύσεων (...) τὴν ἕνωσιν”). A. De Halleux uwydatnia jeszcze w dalszej części fragmentu wyrażenie δὲ μᾶλλον (‘ale raczej’), którym zastąpiono τοίνυν (‘zatem’) w greckim cytacie z *Tomus*. Na podstawie zaś rzeczownika συνδρομῆς (ή συνδρομή – dosł. ‘zbieg, napływ’) sądzi, że przekształcono imiesłów συνιούσης (σύνειμι – ‘iść razem, łączyć się’) z listu papieża na chalcedońskie συντρεχούσης⁸². „Stylistyczna cyrylizacja” tutaj się nie kończy. W numerze 21 Ojcowie dodali jeszcze typowo aleksandryjskie wyrażenie μία ὑπόστασις do εἰς ἓν πρόσωπον Leona (*in unam personam*). A. Grillmeier, idąc za A. De Halleuxem, dostrzega w tym miejscu kolejny wpływ drugiego listu Cyryla⁸³, mianowicie części bezpośrednio poprzedzającej powyższy cytat: „σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῆ λογικῆ ἕνωσας ὁ λόγος ἑαυτῶ καθ’ ὑπόστασιν (...) οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου”⁸⁴. Tutaj bowiem Aleksandryjczyk wprowadza zjednoczenie „według hipostazy” i odrzuca „przyjęcie samej osoby” dla wyjaśnienia jedności Chrystusa.

Końcowym rezultatem tych „retouches” jest druga formuła chrystologiczna składająca się z prawie literalnych cytatów z dwóch listów Leona

⁸¹ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112-113: „Nie w ten sposób, jakoby zjednoczenie zniosło różnicę natur, ale tak, że Bóstwo i człowieczeństwo, przez to niewypowiedziane i tajemne połączenie w jedność, dały nam jednego Pana, Chrystusa i Syna”.

⁸² Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

⁸³ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 759. Zob. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 165-166. Marcel Richard (*L'introduction du mot „hypostase”,* s. 268) wysuwa inną hipotezę na temat pochodzenia μία ὑπόστασις w tekście soborowym. Uważa, że jej źródłem jest wyznanie wiary Flawiana z synodu 448 roku, na którym przesłuchiowano Eutychesa. Tak jak słowa archimandryty znajduje się ono w aktach Soboru Chalcedońskiego: „ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ (w jednej hipostazie i w jednej osobie) ἕνα Χριστόν (...) ὁμολογοῦντες” (*Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, 271, ACO II 1, 1, s. 114). A. De Halleux (*La définition (Première)*, s. 11) i A. Grillmeier (*Jesus der Christus*, s. 758-759) nie zgadzają się z tezą M. Richarda. Zwłaszcza A. Grillmeier opiera swoje stanowisko na powyższej zasadzie ciągłości, zgodnie z którą drugi list Cyryla, uchwalony na soborze uznanym przez Ojców w Chalcedonie za autorytatywny, dogmatycznie stał w ich oczach o wiele wyżej niż wypowiedź patriarchy Konstantynopola na lokalnym synodzie.

⁸⁴ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112-113: „Słowo zjednoczyło sobie według hipostazy ciało ożywione duszą rozumną (...), a nie poprzez przyjęcie samej osoby”.

i Cyryla, ułożonych w formie chiazmu: διαφορά (Cyryl, nr 19), ιδιότης (*proprietas*, Leon, nr 20), ἓν πρόσωπον (*una persona*, Leon, nr 21), μία ὑπόστασις (Cyryl, nr 21). Zgodnie z A. De Halleuxem wewnętrzna spójność fragmentu świadczy o intencji Ojców, aby zharmonizować i scalić dwa źródła w jedną całość⁸⁵.

4. Teologiczna analiza numerów 19-21 i propozycja tłumaczenia

Po przeprowadzeniu gramatycznej i literackiej analizy numerów 19-21 oraz nakreśleniu kontekstu historycznego i filozoficzno-teologicznego wyznania chalcedońskiego dysponujemy wszystkimi elementami, żeby uzasadnić tezę przedstawioną na początku artykułu. Napisałiśmy, że przekład T. Wnętrzak numerów 19-21 nie odpowiada teologicznej refleksji, która doprowadziła Ojców do ułożenia tych zdań. Zanim proponujemy alternatywne tłumaczenie, musimy wykazać, na czym opiera się nasze zastrzeżenie.

4.1. Teologiczny zamysł Ojców soborowych za numerami 19-21

W ramach dalszego kontekstu opisaliśmy sposób, w jaki Nestoriusz i Eutyches poddawali w wątpliwość pierwotną i fundamentalną prawdę wiary w to, że Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel, był jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. U podstaw ich twierdzeń stało m.in. wspólne im filozoficzne podłoże, mianowicie greckie definiowanie hipostazy jako indywiduum, czyli jako konkretnej, istniejącej φύσις. Stąd Nestoriusz widział za ulotnym πρόσωπον Chrystusa dwie realne φύσεις (bóstwo i człowieczeństwo) stanowiące dwie hipostazy (boską Logosu i ludzką). Eutyches zaś pojmował w Chrystusie jedną hipostazę-φύσις Logosu wcielonego ἐκ δύο φύσεων, tzn. jako pomieszanie człowieczeństwa z bóstwem w akcie wcielenia.

Widzieliśmy, że reakcja Ojców na te doktryny w Chalcedonie szła w zupełnie przeciwnym kierunku. Ich punktem wyjścia nie były bowiem jakieś ustalone pojęcia filozoficzne, lecz pragnienie zachowania wiary Apostołów i wierności biblijnemu przekazowi, poprzez dotychczasowe, potwierdzone

⁸⁵ Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

dziedzictwo doktrynalne (zasada ciągłości)⁸⁶. „Retouches”, które wykazała analiza literacka, będąc owocem pracy komisji nad pierwszym schematem wyznania, stanowią praktyczne zastosowanie tej zasady. Istotnie, ich celem było dołączenie chrystologii Leona do chrystologii Cyryla, którzy byli chronologicznie najbliższymi Ojcom przedstawicielami tradycji, oraz najważniejszymi przeciwnikami dwu herezji. Stąd w „duchu” Leona (diofizyckim) wprowadzono pierwszy „retouche”, tj. podstawową formułę chrystologiczną (nr 17 i 22) wynikającą z usunięcia wyrażenia ἐκ δύο φύσεων.

Mimo to, o nadal niesatysfakcjonującym charakterze tego rozwiązania dla opisu tajemnicy wcielenia, świadczą kolejne „korekty” wprowadzane przez komisję, w szczególności włączenie drugiej formuły chrystologicznej, numerów 19-21. Nasuwa się zatem pierwszy, teologiczny powód, dla którego powstał ten fragment. Dosłowny cytat z *Tomus*, stanowiący, jak widzieliśmy, jego rdzeń, miał wzmocnić wstępną diofizycką poprawkę „cyrylijskiego” schematu i tym samym definitywnie potwierdzić przyjęcie języka papieża jako prawowiernego sposobu wyrażania wiary w Chrystusa obok chrystologii Cyryla. Na tej zasadzie Ojcowie ugruntowali wyrażenie ἐν δύο φύσεσιν (nr 17) słowami z listów obydwu Ojców Kościoła, mianowicie poprzez podkreślenie zarówno właściwości natur (Leon, nr 20), jak i realnej różnicy (Cyryl, nr 19)⁸⁷. Podobnie, dla wzmocnienia jedności niepodzielonej na dwie „osoby” (πρόσωπα, nr 22), wprowadzili przekład na język grecki *in unam personam* Leona (εἰς ἓν πρόσωπον), której towarzyszy μία ὑπόστασις Cyryla (nr 21).

Należy zaznaczyć, że rezultat ten nie odpowiadał bynajmniej tradycyjnej treści pojęć. A. Grillmeier dobitnie zauważa, że, jeśli trzymać

⁸⁶ Dlatego Ojcowie (*Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, 3-5, *ŻMT* 24, s. 214-216) dołączyli do wyznania długi wstęp zawierający ich podstawowe punkty odniesienia z tradycji, tzn. dokumenty przeczytane na trzeciej sesji, a samą definicję rozpoczęli od słów: „ἐπομένοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέρασιν”. O stanowczym przyjęciu „zasady Tradycji” w Chalcedonie pisze: J. Królikowski, *Il protodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexu mysteriorum*, w: *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, red. A. Ducay, Città del Vaticano 2003, s. 142-145. Dla pogłębienia tematu, zob. R. Cantalamessa, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, w: *Il problema cristologico oggi*, red. G. Segalla *et al.*, Assisi 1973, s. 143-197.

⁸⁷ To dookreślenie sprowadza nieco abstrakcyjne wyrażenie „w dwóch naturach” do jego konkretnego, biblijnego znaczenia (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 763), jak to Leon (*Epistula ad Flavianum*, 3-4, *ŻMT* 24, s. 200-205), w sposób szczególnie, starał się czynić, wymieniając w swoim liście działania boskie i ludzkie Jezusa opisane w Ewangelii.

się „greckiej” definicji ὑπόστασις jako uszczegółowienia φύσις poprzez kolejne ιδιότητες, to numery 19-21 wyznania zawierałyby wewnętrzną sprzeczność: „z jednej strony każda natura zachowuje to, co czyni z niej ὑπόστασις [swoje właściwości], a z drugiej strony twierdzi się, że jest jedna tylko hipostaza lub jedno πρόσωπον”⁸⁸. Ten fakt jest bezpośrednią konsekwencją rozbieżności w podejściu do *mysterium Christi* między Ojcami a heretykami i uwydatnia prostą prawdę: fundamentalny charakter przewodniego namysłu Ojców nigdy nie był *in primis* filozoficzny, lecz teologiczny. O ile Nestoriusz i Eutyches podporządkowywali mniej lub bardziej świadomie wiare już istniejącej terminologii, o tyle Ojcowie byli gotowi nawet „naginać” dane pojęcie wbrew jego pierwotnemu znaczeniu, aby się nim posłużyć dla wyrażenia wiary przekazywanej od początku, zgodnie z uchwalonym już nauczaniem (ostatecznie z chrystologią listów Cyryla i Leona)⁸⁹.

Bliższe spojrzenie na wpływ poszczególnych terminów na siebie, w świetle tekstów pochodzenia, jeszcze wyraźniej pokazuje teologiczny (chrystologiczny) klucz, w którym Ojcowie je wykorzystali. Z jednej strony, wspominając o zachowaniu διαφορά i *proprietas* natur, Ojcowie zażegnali niebezpieczeństwo pojmowania μία ὑπόστασις Chrystusa na sposób Eutychesa. Z drugiej strony pozbawili frazę εἰς ἓν πρόσωπον wszelkiego odniesienia do pustego, nestorianskiego „πρόσωπον Chrystusa” ponieważ, jako tłumaczenie *in unam personam* z *Tomus*, przyjęła ona znaczenie *persona* w tym piśmie (tzn. *unus idemque*, preegzystujące Słowo), i w połączeniu z μία ὑπόστασις Cyryla uczyniła *persona/πρόσωπον* wprost synonimem Logosu, który „według hipostazy” zjednoczył sobie człowieczeństwo⁹⁰.

⁸⁸ Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 768 (tł. własne).

⁸⁹ W tym przeciwnym podejściu do filozofii przez pierwszych, chrześcijańskich myślicieli A. Milano (*Persona in teologia*, s. 147-152) ogólnie widzi różnicę między „ontologizacją” kerygmatu Kościoła a tzw. „hellenizacją” wiary. Na temat historii pojęcia „hellenizacji” oraz „de-hellenizacji” wiary za sprawą soborów, por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 76-91, 98-100. Zob. też: L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 15 (1983) s. 66-70.

⁹⁰ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 759. Zob. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980, s. 232. W tym miejscu zwracamy jeszcze raz uwagę na teologiczną ważność zasady ciągłości z zatwierdzoną tradycją. W trzecim liście do Nestoriusza, jak zasygnalizowaliśmy, Cyryl napisał o ἕνωσις φυσική w Chrystusie. Ona to mogłaby rzeczywiście stać się powodem terminologicznego zamieszania w trakcie układania nowej formuły chrystologicznej w Chalcedonie. Jednak, ponieważ tylko drugi list Aleksandryjczyka został oficjalnie przyjęty na Soborze Efeskim poprzez głosowanie, to Ojcowie nie musieli

Z tej ścisłej więzi między pojęciami wyłania się druga i chyba zasadnicza, teologiczna przyczyna stojąca za ułożeniem numerów 19-21. Kładąc bowiem tak bardzo akcent na „różnicę” i „właściwość” obok jednego πρόσωπον i υπόστασις Zbawiciela, Ojcowie nie tylko ukazali, że diofizycka chrystologia Leona jest doktrynalnie dopuszczalna. Według A. De Halleuxa udało się im obronić prawdę, że nawet gdy wychodzi się z rozważania dwoistości φύσεις, chrześcijańska wiara w końcu rozpoznaje zawsze tego, który według Pisma, kerygmatu Apostołów i przekazywanej tradycji jest „jeden i ten sam, nie tylko w swoim zewnętrznym objawieniu (πρόσωπον) lecz także w swoim głębokim byciu (υπόστασις)”⁹¹. Możemy zatem stwierdzić, że za zewnętrzną i formalną harmonizacją terminologii Leona i Cyryla znajduje się przekonanie Ojców o komplementarności ich wizji tajemnicy Chrystusa, czyli takie rozumienie wcielenia, w którym dwa „bieguny” (jedność boskiej osoby Syna i dwoistość natur) razem trwają i odsyłają do siebie nawzajem⁹².

W tej perspektywie również okolicznik miejsca εις + accusativus, który uwydatniliśmy w analizie gramatycznej, znajduje swoje teologiczne wyjaśnienie. Jeśli imiesłów συντρεχούσης, zgodnie z analizą A. De Halleuxa, łączy συνιούσης z *Tomus* i συνδρομής z drugiego listu do Nestoriusza (zob. wyżej), to znaczy, że nosi on w sobie chrystologiczne przesłanie dwóch pism. Innymi słowy, imiesłów ten, który nawiązuje do historycznego aktu wcielenia⁹³, nie prowadzi do pojmowania następujących po nim πρόσωπον i υπόστασις jako wyniku zjednoczenia ιδιότης człowieczeństwa i bóstwa. Przeciwnie, zakłada on *a priori* rozumienie dwóch pojęć jako odnoszących się odpowiednio do *unus idemque* i do Logosu, więc jako „preegzystującego miejsca” spotkania cech natur, jako ontologicznej zasady ich jedności⁹⁴. To wyklucza wszelką interpretację συντρεχούσης jako „ruchu” właściwości naturalnych „w jedną osobę i w jedną hipostazę” na sposób Eutychesa, czyli jako „sumy” lub „pomieszania” tych cech.

uwzględnić treści trzeciego listu, i to pomimo jego pochodzenia od Cyryla. Dzięki zasadzie ciągłości list ten i jego kontrowersyjny język nie miały wpływu na ich refleksje. Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 690-691.

⁹¹ De Halleux, *La définition (suite)*, s. 168 (tł. własne). Por. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 262.

⁹² Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 762. Zob. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 99-100.

⁹³ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 769.

⁹⁴ Por. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 267.

4.2. Krytyka tłumaczenia i propozycja alternatywnego rozwiązania

W świetle powyższych musimy ocenić tłumaczenie T. Wnętrzak jako przynajmniej nieszcześnie. Twierdzenie: „cechy właściwe obu natur spotkały się, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę” nieuchronnie sugeruje pewny związek przyczynowo-skutkowy między „cechami” a „jedną osobą i jedną hipostazą”, jakoby te drugie były następstwem spotkania właściwości naturalnych. Z tego przekładu można odnieść wrażenie, że osoba i hipostaza pojawiające się w tekście oznaczają bardziej coś nowego, *tertium quid* „składającego się” z bóstwa i człowieczeństwa po wcieleniu niż po prostu odwiecznego Syna Bożego. Taka interpretacja εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης znajduje się niebezpiecznie blisko monofizycznej wizji, zgodnie z którą ἐκ δύο φύσεων powstaje („tworzy się”) jedna hipostaza. Dlatego w naszym mniemaniu nie oddaje wiernie chrystopologicznej treści, którą Ojcowie soborowi, idący za Cyrylem i Leonem, przypisali pojęciom ὑπόστασις i πρόσωπον (*persona*). To tłumaczenie wydaje się bardziej trzymać ich greckiej definicji w kategorii ιδιότητες naturalnych niż opierać się na źródłach tradycji, którymi Ojcowie posłużyli się, co nadto stoi w opozycji do zastosowanej przez nich zasady ciągłości. W związku z tym można dojść do wniosku, że zdecydowanie mija się ono z teologicznymi refleksjami, którymi kierowali się w układaniu numerów 19-21, zarówno pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym.

W naszej ocenie rozwiązaniem, które by lepiej odpowiadało teologicznemu zamysłowi Ojców, byłoby tłumaczenie jak najbliższe litery tekstu greckiego. Oznacza to niekoniecznie dosłowność, ale unikanie wprowadzenia nowych wyrazów. Inspiracją jest tłumaczenie numeru 21 na język niemiecki przez samego A. Grillmeiera: „im Zusammenkommen zu einer person und einer hypostase (‘w łączeniu się w jedną osobę i w jedną hipostazę’)”⁹⁵. A. Grillmeier nie widzi potrzeby dodatkowych terminów dla wyjaśnienia συντρεχούσης. Autor proponuje podobne rozstrzygnięcie, wykorzystując jednocześnie wnioski z przeprowadzonej analizy literackiej. Ponieważ imiesłów ten wynika z *coeunte* Leona oraz z συνδρομής Cyryla, to w chalcedońskiej definicji można by zastosować przekład tych terminów na język polski obecny w samych *Dokumentach Soborów Powszechnych*. Jak widzieliśmy, pierwszy i drugi passus prze-

⁹⁵ Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 755. A. De Halleux nie podaje własnego tłumaczenia definicji wiary, lecz zajmuje się jedynie jej rekonstrukcją. Odnośnie numerów 20-21 pisze tylko: „«la concurrence» de la spécificité de chaque nature” (De Halleux, *La définition (suite)*, s. 167).

tłumaczono podobnie – „połączyły się” („w jedną osobę”, *in unam personam*) oraz „połączenie” („w jedność”, *πρὸς ἐνότητα*) – w sposób niekolidujący wprost z chrystologią dwóch Ojców Kościoła. Naszą sugestią jest to, aby powtórzyć to samo orzeczenie dla tłumaczenia *συντρεχούσης* (‘łączyć się’) – na znak owej literackiej i teologicznej więzi istniejącej między trzema tekstami⁹⁶. Sądzymy także, że warto bardziej wyeksponować wartość czasową participium praesentis niż w tłumaczeniu T. Wnętrzak, ponieważ równoczesność, wyrażona przez imiesłów w czasie teraźniejszym, dobrze oddaje trwałe współistnienie, po wcieleniu, dwóch „biegunów” w Panu, dwoistości z jednej strony (dwu natur) i jedności z drugiej (jednej osoby i hipostazy Syna Bożego). Dalej, można by uznać jako dopuszczalne przejście *ιδιότητος* na liczbę mnogą (‘cechy właściwe’ lub po prostu ‘właściwości’), skoro nie wchodzi ona w konflikt z zamierzonym przez Ojców podkreśleniem dwoistości natur w numerach 19-21. Rezultat jest następujący: „Nigdy nie zanikła różnica obu natur przez ich zjednoczenie, ale są zachowane cechy właściwe (właściwości) obu natur, które łączą się (łączące się) w jedną osobę i w jedną hipostazę”.

5. Zakończenie

Na koniec jedna uwaga podsumowująca i zarazem ukierunkowana na przyszłość. W numerach 19-21 Ojcowie *de facto* pojęciowo odróżnili φύσεις Chrystusa i ich właściwości (intelekt, wolę, świadomość itd.), które są podwójne, od Jego πρόσωπον i υπόστασις, które są pojedyncze (jeden i ten sam Logos, Syn)⁹⁷. Innymi słowy, można upatrywać w tekście intuicji Cyryla o ontologicznej różnicy między poziomem naturalnym a poziomem hipostaticznym w Panu⁹⁸. Taka ontologia „dwupoziomowa” stanowi niewątpliwie metafizyczne *novum*, gdyż przy takim sposobie mówienia o Chrystusie nie wolno było dalej określać osoby lub hipostazy w nim w kategorii cech istnie-

⁹⁶ Wprawdzie „połączenie” w chrystologicznych podręcznikach najczęściej występuje jako tłumaczenie *συνάφεια* Nestoriusza, w opozycji do *ἕνωσις* Cyryla, którą tłumaczy się jako „zjednoczenie”. Z tego względu można by równie dobrze tłumaczyć *συντρεχούσης* czasownikiem „jednoczyć się” („które jednoczą się w jedną osobę i w jedną hipostazę”). Aby zachować spójność terminologiczną z wyjściowymi fragmentami z listów Leona i Cyryla, należałoby wówczas i tam zmienić przekład na „jednoczą się” i „zjednoczenie”.

⁹⁷ Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 96.

⁹⁸ Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 682.

jącej φύσις⁹⁹. W ocenie autora tłumaczenie T. Wnętrzak przeocza tę nowość właśnie dlatego, że wydaje się jeszcze trzymać starożytnej treści osoby i hipostazy. Numery 19-21 natomiast są dowodem na to, że tekst powstały z racji teologicznych (posiadający nadto najwyższą rangę magisterialną) może przyczynić się do zmiany także w sferze filozoficznej, czyli może „zmusić” słowa posiadające utrwalone od dawna znaczenie do „zerwania” własnych granic, jak mówi H. U. Von Balthasar, aby określić całkiem nowe treści, wynikające ze światła Objawienia¹⁰⁰. Zdaniem A. Grillmeiera, chalcedońska definicja wiary stała się impulsem na przyszłość, by poszukiwać „metafizycznego określenia ὑπόστασις i πρόσωπον innego niż to dotychczasowo przyjęte”, tzn. „przemyslenia pojęcia osoby i jej odróżnienia w stosunku do pojęcia φύσις”¹⁰¹. Ta konstatacja pokazuje, jak wielką wagę posiadają interpretacja i odpowiednie tłumaczenie danego tekstu, które w przypadku definicji chalcedońskiej mogą mniej lub bardziej odsłaniać (albo zasłaniać) współczesnemu czytelnikowi jej wartość nie tylko teologiczną, ale i filozoficzną. Zadanie, o którym A. Grillmeier pisze, nie zostało bowiem bynajmniej wyczerpane, lecz nadal jest niezwykle aktualne, ze względu na potencjalne konsekwencje odróżnienia osoby od natury także na polu antropologicznym¹⁰². W przekonaniu autora, dalsze badania nad tymi patrystycznymi pojęciami, w świetle wiary w Chrystusa *vere Deus et vere homo*, będą mogły z pewnością wnieść w przyszłości znaczący wkład w rozwój współczesnej, chrześcijańskiej antropologii.

Bibliography

Sources

A Nestorian Collection of Christological Texts. Introduction, Translation and Indexes, t. 2, opr. i tł. L. Abramowski – A.E. Goodman, Oriental Publications 19, Cambridge 1972.

⁹⁹ Ojcowie, podobnie jak Cyryl, uczynili ten krok, nie podając jednocześnie nowej definicji πρόσωπον i ὑπόστασις, tzn. bez jakiegokolwiek spekulatywnego uzasadnienia, co świadczy po raz kolejny o tym, że ich prawdziwą „siłą napędową” w układaniu formuły nie był jakiś system filozoficzny, lecz troska o zachowanie przekazywanej wiary (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 763, 765; Milano, *Persona in teologia*, s. 168).

¹⁰⁰ Por. Von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 183.

¹⁰¹ Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 768 (tł. własne).

¹⁰² Pojęcie „osoba” zresztą, pisze A. Grillmeier (*Ermeneutica moderna*, s. 93), zostało odkryte po raz pierwszy przez teologię. Po Soborze Chalcedońskim, w sposób szczególny, owe „odkrycie pojęcia osoby – właśnie dlatego, że takie pojęcie zostaje pogłębione chrystologicznie w odniesieniu do człowieka Jezusa – staje się po raz pierwszy skuteczne na poziomie antropologii”, Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 98-99 (tł. własne).

- Apollinaris Laodicensis, *Ad Iovianum*, tł. M. Simonetti, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, opr. M. Simonetti, Milano 2003, s. 320-322.
- Apollinaris Laodicensis, *De unitate*, tł. M. Simonetti, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, opr. M. Simonetti, Milano 2003, s. 318.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, opr. i tł. G. Alberigo – G.L. Dossetti *et al.*, Bologna 2013.
- Concilium universale chalcedonense. Actio II*, ACO II 1, 2, s. 1-42.
- Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, ACO II 1, 2, s. 126-130, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 214-225.
- Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, ACO II 1, 1, s. 53-196.
- Concilium universale chalcedonense. Gesta de Symbolis*, ACO II 1, 2, s. 79-81.
- Concilium universale chalcedonense. Tractatio de definitione fidei*, ACO II 1, 2, s. 123-126.
- Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii blasphemias*, PG 76, 9-248.
- Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, PG 76, 386-452.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae ad Nestorium*, ACO I 1, 1, s. 25-42; I 1, 4, s. 17-20, tł. A. Baron *et al.*, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 108-189.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae*, PG 77, 9-390.
- Cyrillus Alexandrinus, *Scholia de incarnatione unigeniti*, PG 75, 1363-1412.
- Formula unionis*, ACO I 1, 4, s. 8-9, tł. A. Baron *et al.*, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 176-179.
- Leo Magnus, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutychie*, ACO II 2, 1, s. 24-33, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 196-213, tł. *Concilium universale chalcedonense. Epistularum collectio M*, ACO II 1, 1, s. 10-20.
- Leo Magnus, *Epistulae*, PL 54, 593-1218
- Nestorius, *Liber Heraclidis*, tł. F. Nau, Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910, s. 5-332.
- Nestorius, *Nestoriana. Die fragmente des Nestorius*, red. i opr. F. Loofs, Halle 1905.
- Nestorius, *Nestorii epistula altera ad Cyrillum*, ACO I 1, 1, s. 29-32, tł. A. Baron *et al.*, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 118-133.

Studies

- Abramowski L., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain 1963.
- Cantalamessa R., *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, w: *Il problema cristologico oggi*, red. G. Segalla *et al.*, Assisi 1973, s. 143-197.

- Congar Y., *Tradycja i tradycje. Esej historyczny*, t. 1, tł. A. Ziernicki, Warszawa 2018.
- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, „Revue Théologique de Louvain” 7/1 (1976) s. 3-23.
- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, „Revue Théologique de Louvain” 7/2 (1976) s. 155-170.
- De Urbina I.O., *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1, red. A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1973, s. 389-418.
- Degórski B., *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, „Vox Patrum” 21 (2001) s. 227-235.
- Galot J., *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, tł. M. Angilletta et al., Brescia 1985.
- Grillmeier A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 1979.
- Królikowski J., *Il protodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexus mysteriorum*, w: *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, red. A. Ducay, Città del Vaticano 2003, s. 138-160.
- McGuckin J.A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, New York 1994.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Bologna 2017.
- Richard M., *L'introduction du mot „hypostase” dans la théologie de l'incarnation*, „Mélanges de Science Religieuse” 2 (1945) s. 5-32, 243-270.
- Scheffczyk L., *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 15 (1983) s. 65-78.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, opr. i tł. L. Balter, Poznań 2002.
- Scipioni L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974.
- Scipioni L.I., *Ricerche sulla cristologia del „Libro di Eraclide” di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo 1956.
- Sesboüé B. – Wolinski J., *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesboüé, tł. P. Rak, Kraków 1999.
- Von Balthasar H.U., *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, tł. L. Tosi, Milano 2001.
- Weinandy T.G., *Czy Bóg cierpi?*, tł. J. Majewski, Poznań 2003.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, „Vox Patrum” 23 (2003) s. 221-233.
- Wojtasik W., *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Warszawa 1936.