



Antropologia w świetle wcielenia: chrześcijańska wizja natury ludzkiej w procesie formowania doktryny chrystologicznej w II-V wieku

Anthropology in the Light of the Incarnation: The Christian Vision of Human Nature in the Process of the Formation of Christological Doctrine (2nd-5th Centuries)

Ks. Oleksandr Kashchuk¹

Abstract: The aim of this article is to verify the continuity and development of the Church Fathers' reflection on human nature in the light of the Incarnate Christ and to present its evolution during the period from the 2nd to the 5th century. Employing a panoramic and synthetic approach enabled the identification of those anthropological elements that were common and consistently emphasized, thereby highlighting the essential core of the doctrine. The study focuses on the anthropological implications of the Incarnation, that is, the fact that God truly assumed human nature: body, soul, and reason. Based on the testimonies of the Church Fathers – from Ignatius of Antioch and Irenaeus of Lyon to the definition of the Council of Chalcedon – It is demonstrated that theology in the 2nd to 5th centuries consistently argued for the real and inseparable presence of both the fullness of divinity and the fullness of humanity in the one person of Jesus Christ. The analysis addresses four main theological traditions: Alexandrian, Cappadocian, Antiochene, and Western (Latin), each of which defended the integrity of Christ's divine-human identity in a distinct manner. Within these Christological currents, a deepened vision of humanity gradually emerged – conceived as a nature capable of union with God without losing its own identity. The article shows that Christology constituted the foundation of Christian anthropology: it defined not only the identity of Christ but also the dignity of the human person and his capacity to participate in the life of God. In this perspective, the Incarnation appears as the key to understanding the mystery of humanity.

Keywords: Christ; Incarnation; human nature; human dignity; Christology; Ecumenical Councils; Byzantium.

¹ Ks. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk, Katedra Historii Wieków Średnich i Bizantynistyki, Uniwersytet imienia Iwana Franki, Lwów, Ukraina; Katedra Teologii, Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów, Ukraina; e-mail: oleks_andr@ucu.edu.ua; ORCID: 0000-0001-6302-1851.

1. Wstęp

Od pierwszych dziesięcioleci chrześcijańskiej refleksji nad wiarą aż po Sobór Efeski (431) zasadniczym zadaniem chrystologii było wykazanie pełni zarówno boskości, jak i człowieczeństwa w osobie Jezusa Chrystusa. Pośrednio prowadziło to do dowartościowania godności ludzkiej natury, ponieważ podkreślano, że to prawdziwy Bóg staje się w pełni człowiekiem. Ojcowie Kościoła rozumieli, że opowiadanie o stworzeniu człowieka pokazuje, kim jest człowiek i że należy je rozpatrywać w odniesieniu do innych prawd wiary, zwłaszcza do wcielenia. Wiara w inkarnację Słowa Bożego pokazuje bowiem, że człowieczeństwo ma wielką godność, gdyż staje się naturą osoby Chrystusa².

Badanie antropologicznych implikacji wynikających z wczesnochrześcijańskiej chrystologii jest ważne, ponieważ pozwala głębiej zrozumieć, w jaki sposób refleksja nad osobą Chrystusa kształtowała chrześcijańską wizję człowieka – jego natury oraz godności. Zagadnienie to nabiera szczególnego znaczenia w kontekście formowania się doktryny chrystologicznej, zwłaszcza w okresie soborów powszechnych IV-V wieku, które odegrały decydującą rolę w precyzyjnym określeniu treści wiary Kościoła i miały kluczowe znaczenie dla ugruntowania wizji natury ludzkiej jako rzeczywiście zdolnej do łączności z samą boską naturą przez związek z wcielonym Słowem. To właśnie wczesnochrześcijańska, a następnie bizantyńska i średniowieczna teologia, czerpiąc z fundamentów położonych przez Ojców Kościoła, pogłębiła rozumienie człowieczeństwa w perspektywie chrystologicznej. Przekazując Zachodowi i Wschodowi duchowe oraz intelektualne dziedzictwo, ta teologia wciąż inspiruje współczesną refleksję nad godnością osoby ludzkiej.

Należy przyznać, że problematyka chrystologiczno-antropologiczna w epoce wczesnochrześcijańskiej została już szeroko omówiona w licznych monografiach i artykułach. Jeśli chodzi o ogólne zaprezentowanie tego tematu, należy wspomnieć klasyczne opracowania znanych badaczy, takich jak J.N.D. Kelly³, W.H.C. Frend⁴, B. Sesboué⁵, A. Grillmeier

² B. Degórski, *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, VoxP 63 (2015) s. 22-30.

³ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1968.

⁴ W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008.

⁵ B. Sesboué, *Treść tradycji: regulawiały i symbole (II-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboué – J. Wolinski, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 63-120.

i T. Hainthaler⁶, M. Simonetti⁷, L.F. Ladaria⁸. Związek między chrystologią a antropologią został podkreślony m.in. przez D. Degórskiego⁹ i R.A. Norrisa¹⁰, którzy szczególnie koncentrowali się na problematyce ludzkiej tożsamości Chrystusa. Patrystyczne rozumienie biblijnej antropologii w II wieku przedstawił J. Ulrich¹¹, zarys natomiast antropologii Kościoła greckiego omówił B.J. Huculak¹². Istnieje szereg opracowań dotyczących zagadnień chrystologiczno-antropologicznych u poszczególnych autorów wczesnochrześcijańskich. W odniesieniu do nauczania Ignacego z Antiochii warto wymienić prace C.T. Browna i G. Valla¹³, w przypadku Ireneusza z Lyonu natomiast – opracowania A. Briggmana, Y. De Andii oraz M.C. Steenberga¹⁴. Ci autorzy skupiali się nie tylko na przedstawieniu chrystologii Ireneusza, lecz także ukazywali chrystologiczne implikacje antropologii wczesnochrześcijańskiej. Odnośnie do teologów środowiska aleksandryjskiego w II-III wieku nale-

⁶ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, t. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tł. J. Bowden, Atlanta 1975; A. Grillmeier – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, cz. 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, tł. P. Allen – J. Cawte, London 1995.

⁷ M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, SEA 44, Roma 1993.

⁸ L.F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé – V. Grossi – L.F. Ladaria – P. Lécirvain, tł. P. Rak, Kraków 2001, s. 81-129.

⁹ Degórski, *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, s. 17-34.

¹⁰ R.A. Norris, *The Problem of Human Identity in Patristic Christological Speculation*, w: *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Critica, Classica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 17/1, Oxford – New York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt 1982, s. 147-159.

¹¹ J. Ulrich, *The Peculiar Merit of the Human Body: Combined Exegesis of Gen 1:26f. and Gen 2:7 in Second Century Christianity*, w: *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 1, Paderborn 2021, s. 1-19.

¹² B.J. Huculak, *Zarys antropologii Kościoła greckiego*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015) s. 88-106.

¹³ C.T. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, Studies in Biblical Literature 12, New York et al. 2000; G. Vall, *Learning Christ: Ignatius of Antioch and the Mystery of Redemption*, Washington 2013.

¹⁴ A. Briggman, *God and Christ in Irenaeus*, Oxford 2019; Y. de Andia, *L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu chez Irénée de Lyon*, w: *Studia Patristica*, t. 109/6: *Readings in Irenaeus of Lyon*, red. D.W. Springer – A. Andemicael, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 69-79; M.C. Steenberg, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Supplements to Vigiliae Christianae 91, Leiden – Boston 2008.

ży zaznaczyć, że chrystologiczne refleksje Klemensa Aleksandryjskiego były przedmiotem badań M.J. Edwardsa¹⁵, antropologiczne poglądy Orygenesza natomiast przedstawił P. Turzyński¹⁶. Rzetelną porównawczą analizę zagadnień antropologicznych Ireneusza i Orygenesza przeprowadził M. Szram¹⁷, który skupił się również na kwestii pochodzenia ciała Adama i Chrystusa w ruchach heretyckich¹⁸. Jeśli chodzi o temat człowieczeństwa Chrystusa w teologii Ariusza oraz u myślicieli piszących w kontekście sporów arianskich, na uwagę zasługują opracowania W.P. Haugaarda i S. Parvis¹⁹, które ukazują ujęcie natury ludzkiej Chrystusa u Ariusza i jego zwolenników. Chrystologię Atanazego z Aleksandrii badał G.D. Dragas²⁰, szczególnie koncentrując się na temacie wcielenia i realności ludzkiej natury Chrystusa. Analizę chrystologii Atanazego przedstawiła także M. Horyacha²¹, ukazując teologiczne starania Aleksandryjczyka, by dowieść pełni człowieczeństwa Syna Bożego. Poglądy Cyryla Aleksandryjskiego na temat ludzkiej natury Chrystusa zostały zaprezentowane m.in. przez B. Meuniera i R.A. Norrisa²². Tematem przeobóstwienia u Cyryla oraz Ireneusza natomiast zajmował się B. Blackwell²³, dowodząc, że autorzy wczesnochrześcijańscy postrze-

¹⁵ M.J. Edwards, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, VigCh 54/2 (2000) s. 159-177.

¹⁶ P. Turzyński, *Antropologia trychotomiczna Orygenesza*, VoxP 63 (2015) s. 35-46.

¹⁷ M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesza)*, VoxP 22 (2002) s. 357-376.

¹⁸ M. Szram, *Ciało złe i dobre. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*, VoxP 63 (2015) s. 77-93.

¹⁹ W.P. Haugaarda, *Arius: Twice Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ*, ChH 29 (1960) s. 251-263; S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford 2006.

²⁰ G.D. Dragas, *Ἐνανθρωπησης, or ἐγένετο ἄνθρωπος. A neglected aspect of Athanasius Christology*, w: *Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, red. E.A. Livingstone, StPatr 16/2, Oxford 1985, s. 281-294.

²¹ M. Horyacha, *Vstup*, w: *Atanasii Velykyi, Proty iazychnykyv. Pro voplochenia Slova*, red. M. Horyacha, tł. O. Levko, *Vytoky khrystyianstva* 8: Dzherela 3, Lviv 2024, s. 15-189.

²² B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite*, ThH 104, Paris 1997; R.A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 13/2, Berlin 1975, s. 255-268.

²³ B.C. Blackwell, *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/314, Tübingen 2011.

gali potencjał człowieczeństwa w perspektywie przebóstwienia. Warto także wymienić opracowania J. Beeleya²⁴ oraz M.C. Paczkowskiego²⁵, poświęcone myśli teologów kapadockich (Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego Wielkiego), w których centralnym tematem pozostaje pełnia człowieczeństwa Chrystusa. Chrystologią Ojców Kapadockich zajmowali się również N. Widok i S. Strękowski²⁶, koncentrując się na temacie wcielenia oraz jego implikacjach dla ludzkiej natury. Samą koncepcję człowieka natomiast w refleksji Bazylego Wielkiego przedstawił J. Betlejko²⁷. Z kolei zagadnienie wcielenia w ujęciu Epifaniusza z Salaminy, rozpatrywane w kontekście apolinaryzmu, omawiał R.M. Pancerz²⁸. Chrystologię Dydyma z Aleksandrii zaś badał P.C. Bouteneff²⁹, poglądy Eustacjusza z Antiochii natomiast omówił S.H. Cartwright³⁰. Ci autorzy wnieśli ważny wkład w rozumienie i dowartościowanie ludzkiej natury Chrystusa u wspomnianych autorów III-IV wieku. Chrystologią autorów antiocheńskich zajmowali się P.B. Clayton (Jr.), I. Havrylyk oraz H.E.W. Turner³¹. Ich badania dogłębnie przeanalizowały tematykę natury ludzkiej w myśli teologów antiocheńskich. Ścisłe temat antropologii

²⁴ C.A. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford – New York 2008.

²⁵ M.C. Paczkowski, *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, VoxP 68 (2017) s. 217-241.

²⁶ N. Widok, *Kerygmatyczny wymiar nauczania o wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 38-39 (2000) s. 185-198; S. Strękowski, *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, VoxP 38-39 (2000) s. 199-212.

²⁷ J. Betlejko, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, AnCra 41 (2009) s. 93-121.

²⁸ R.M. Pancerz, *Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy*, VoxP 68 (2017) s. 253-269.

²⁹ P.C. Bouteneff, *Placing the Christology of Didymus the Blind*, w: *Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, StPatr 37, Leuven 2001, s. 389-395.

³⁰ S.H. Cartwright, *So-called Platonism, the Soul, and the Humanity of Christ in Eustathius of Antioch's 'Contra Ariomanitas et de anima'*, w: *Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates*, red. M. Vincent, StPatr 64/14, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 237-246.

³¹ P.B. Clayton Jr, *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007; I. Havrylyk, *Antropolohija Teodora Mopsuestijs'koho ta jiji vplyv na syryjsku bohoslōvs'ku tradyciju*, „Naukovi zapysky Ukraïns'koho katolyc'koho universytetu: Bohoslōv'ja” 7 (2020) s. 359-379; H.E.W. Turner, *Nestorius Reconsidered*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 13/2, Berlin 1975, s. 306-321.

w ujęciu Jana Chryzostoma przedstawił P. Szczur³². Chrystologię Ojców łacińskich omówili w swoich opracowaniach P. Turzyński, D. Finn, B. Green i B. Degórski³³. Ci badacze stworzyli syntezę, która znacząco przyczynia się do wyprowadzenia wniosków na temat istoty ludzkiej natury, rozpatrywanej przez pryzmat wcielenia.

Jeżeli chodzi o chrystologiczną myśl soborów powszechnych, warto wymienić opracowania S. Fernández, L. Ayresa i J.A. McGuckina³⁴, dotyczące Soboru Nicejskiego (325), które rzucają światło również na tematykę chrystologiczno-antropologiczną. Teologiczne refleksje I Soboru Konstantynopolskiego (381) były przedmiotem badań T.E. Frencha³⁵, Soboru w Efezie (431) – S. Trostyanskiy’ego i N.P. Tannera³⁶, a Soboru Chalcedońskiego (451) – M.J. Pereiry³⁷. Ich badania dały podstawy do zrozumienia myśli chrystologiczno-antropologicznej soborów powszechnych. Z kolei temat godności ludzkiej w epoce patrystycznej podejmowali W. Turek, J. Guerrero van der Meijden i P. Wygralak, ukazując, że

³² P. Szczur, *Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma*, VoxP 63 (2015) s. 129-141.

³³ P. Turzyński, *Il mistero dell'Incarnazione nelle Enarrationes in Psalmos di Sant'Agostino*, VoxP 91 (2024) s. 647-674; D. Finn, *Soul, Body, and the Miraculous Excess of the Human Being: Augustine's Theological Anthropology*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2021, s. 157-172; B. Green, *Leo the Great and the Heresy of Nestorius*, w: *Augustine, Other Latin Writers*, red. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, StPatr 43, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 373-380; B. Degórski, *Il mistero dell'incarnazione nel commento al 'Simbolo Apostolico' di san Quodvultdeus di Cartagine*, VoxP 64 (2015) s. 119-130.

³⁴ S. Fernández, *Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, *Contexts of Ancient and Medieval Anthropology* 14, Paderborn 2025; L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004; J.A. McGuckin, *The Divine Christ of the Council of Nicaea: 325*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 9-46.

³⁵ T.E. French, *The Council of Constantinople I: 381. Christ's Divine Majesty and the Impartiality of His Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 47-97.

³⁶ S. Trostyanskiy, *The Council of Ephesus: 431. The Ontological Status of the Personal Unity of God and Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 99-157; N.P. Tanner, *Ephesus. 431: Introduction*, w: *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1: *Nicaea I to Lateran V*, red. N.P. Tanner, London – Washington 1990, s. 37-39.

³⁷ M.J. Pereira, *The Council of Chalcedon: 451. In Search of a Nuanced and Balanced Christology*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 159-221.

Ojcowie Kościoła znali koncepcję godności ludzkiej i często rozważali ją w odniesieniu do chrystologii³⁸.

Przedstawiona lista autorów badających chrystologiczno-antropologiczne zagadnienia w epoce patrystycznej z pewnością nie jest wyczerpująca. Na jej podstawie można jednak stwierdzić, że ich analiza przybiera bardziej charakter monograficzny. Rzadziej natomiast spotykają się ujęcia syntetyczne, które ukazywałyby rozwój i kontynuację patrystycznego myślenia o istocie człowieka w perspektywie chrystologicznej. Pomimo więc licznych prac poświęconych poszczególnym Ojcom lub grupie wczesnochrześcijańskich myślicieli, całościowe spojrzenie, ukazujące spójny rozwój chrześcijańskiego nauczania o człowieku w świetle wiary we wcielenie, nadal pozostaje aktualnym wyzwaniem.

Celem niniejszego opracowania nie jest streszczenie dotychczasowych ustaleń badawczych, lecz, przede wszystkim, w oparciu o źródła patrystyczne, zweryfikowanie ciągłości i kontynuacji refleksji Ojców Kościoła nad naturą ludzką w świetle osoby wcielonego Chrystusa oraz ukazanie jej rozwoju w okresie od II do V wieku. Podjęta zostaje tu więc próba panoramicznego ujęcia kształtowania się myśli chrystologiczno-antropologicznej w tym kluczowym dla formowania się doktryny czasie.

Ponowne przemyślenie patrystycznej wizji ludzkiej natury w kontekście tajemnicy wcielenia umożliwia utrwalenie i doprecyzowanie teologicznych fundamentów ludzkiej godności. Taka perspektywa badawcza pozwala uchwycić zarówno jednolitość i ciągłość, jak i dynamikę chrystologicznych inspiracji w kształtowaniu wczesnochrześcijańskiej antropologii. Zastosowanie podejścia porównawczego i syntetyzującego umożliwia identyfikację tych elementów antropologicznych, które były wspólne i konsekwentnie akcentowane, a tym samym stanowiły zasadniczy trzon doktryny.

W części pierwszej niniejszego opracowania omówiony zostanie kierunek refleksji nad człowieczeństwem Chrystusa oraz jego znaczeniem antropologicznym w epoce poprzedzającej Sobór Nicejski (325), kiedy to dopiero formowały się podstawy dogmatycznej chrystologii. Część druga poświęcona będzie analizie kształtowania się poglądów antropologiczno-chrystologicznych w okresie między Soborem Nicejskim a Soborem

³⁸ W. Turek, *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1,26-27; 2,8; 1Kor 3,16*, VoxP 63 (2015) s. 63-75; J. Guerrero van der Meijden, *Utworzenie kategorii godności człowieka (dignitashominis) przez Hieronima ze Strydonu*, VoxP 87 (2023) s. 135-154; P. Wygalak, *Godność człowieka w kaznodziejskiej refleksji św. Cezarego z Arles*, „Naukovi zapysky UKU: Bohoslov'ja” 7 (2020) s. 333-345.

Efeskim (325-431), kiedy to szczególnie intensywnie ubiegano się o uznanie pełni zarówno boskiej, jak i ludzkiej natury Chrystusa. Część trzecia natomiast skupi się na decydującym etapie refleksji teologicznej, przypadającej na czas między Soborem Efeskim a Soborem Chalcedońskim (431-451). W tym okresie dojrzewały formuły dogmatyczne mające na celu wyrażenie dwoistości w jedności osoby Chrystusa.

2. Człowiek wobec wcielonego Słowa u pisarzy II-III wieku

Już na początku II wieku, jeszcze przed oficjalnym sformułowaniem doktryny chrystologicznej, stanowczy sprzeciw wobec kwestionowania pełni ludzkiej natury Chrystusa oraz Jego ludzkiego doświadczenia wyraził Ignacy Antiocheński († 108)³⁹. Chrystologia dwóch natur, zapowiedziana przez niego, stopniowo zaczęła koncentrować się na tajemnicy wcielenia, akcentując głębokie zaangażowanie Boga w świat stworzony oraz podkreślając doniosłość tego, co dokonuje się przez człowieka w porządku cielesnym⁴⁰. Św. Ignacy ukazuje skutki dzieła Chrystusa dla człowieka zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym⁴¹. Te idee zostaną rozwinięte przez późniejszych pisarzy wczesnochrześcijańskich.

2.1. Ireneusz z Lyonu: chrystologia jako klucz do antropologii

Św. Ireneusz z Lyonu (ok. 130-202) jest jednym z najwcześniejszych pisarzy, którzy wyraźnie ukazują, że chrystologia jest kluczem do zrozumienia antropologii. Autor podejmuje polemikę z gnostycyzmem, który głosił dualistyczną wizję Boga, człowieka i świata, deprecjonując ciało jako element zły i obcy sferze duchowej⁴². W celu obalenia gnostyckiej

³⁹ Por. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982, s. 117-118.

⁴⁰ Por. W.R. Schoedel, *Introduction*, w: W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, red. H. Koester, Philadelphia 1985, s. 20-21; Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, s. 134-140.

⁴¹ Por. Vall, *Learning Christ*, s. 119-120.

⁴² Por. B.A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis 2007, s. 12-15; U.C. von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and the Judaism of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*, London – New York 2015, s. 40-42; A.H. Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, w: *Neoplatonism and Gnosticism*, red. R.T. Wallis – J. Bregman, *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* 6, Albany 1992, s. 33-54; J.F. McCue, *Conflicting*

antropologii twierdził, że człowiek jest doskonały i pełny jedynie wtedy, gdy dusza i duch są zjednoczone z ciałem (*perfectus homo constat, carne, anima et spiritu*)⁴³. Godność człowieka zakorzeniał on w człowieczeństwie Syna Bożego. Ireneusz ze stanowczością bronił prawdziwości zarówno człowieczeństwa, jak i boskości Chrystusa (*quoniam vere homo et quoniam vere Deus*)⁴⁴. Wcielony Chrystus to ten sam przedwieczny Logos⁴⁵. Wcielenie Chrystusa to jedność Logosu i prawdziwego człowieka posiadającego ciało i duszę, która otrzymuje ducha od Boga⁴⁶. Co więcej, człowiek w całej swojej naturze został stworzony na obraz wcielonego Chrystusa, jeszcze zanim dokonało się historyczne wcielenie Boga⁴⁷. Zatem człowieczeństwo jest od początku modelowane na wzór Chrystusa⁴⁸. Odniesieniem dla Boga przy stworzeniu Adama było Słowo, które miało się wcielić⁴⁹, dlatego też człowiek, zarówno w duszy, jak i w ciele,

Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, t. 1: *The School of Valentinus*, red. B. Layton, Studies in the History of Religions: Supplements to Numen 61, Leiden 1980, s. 404-416. Na temat postrzegania ciała jako elementu materialnego i zarazem złego w różnych herezjach wczesnochrześcijańskich, zob. M. Szram, *Ciało złe i dobre. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*, VoxP 63 (2015) s. 78-83.

⁴³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969, s. 106. Zob. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 103; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 148-149; Briggman, *God and Christ in Irenaeus*, s. 155-162; Ulrich, *The Peculiar Merit*, s. 10-12.

⁴⁴ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 6, 7, ed. A. Rousseau, SCh 100, Paris 1955, s. 452.

⁴⁵ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 6, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, s. 310-314. Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 147; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 99-102.

⁴⁶ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 22, 1: „quod nos eramus [...]. Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo Spiritum”, SCh 211, s. 432; Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, SCh 153, s. 106. Zob. Norris, *The Problem of Human Identity in Patristic Christological Speculation*, s. 150-152.

⁴⁷ Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 22 i 11, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, s. 114 i 98; Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 10, SCh 211, s. 428-430. Zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 86-87. Por. szerzej na temat chrystologii Ireneusza: Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, s. 97-105.

⁴⁸ Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 22, SCh 406, s. 114. Zob. De Andia, *L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu chez Irénée de Lyon*, s. 69-79.

⁴⁹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 10, SCh 211, s. 428-430. Zob. M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesesa)*, VoxP 22 (2002) s. 361-368. Por. także: Huculak, *Zarys antropologii Kościoła greckiego*, s. 94.

został stworzony na obraz Boży⁵⁰. To właśnie ta integralna pełnia natury ludzkiej – w pełni obecna w osobie wcielonego Syna – miała świadczyć o tym, że człowiek jako taki, w całej swojej złożoności, jest dobry i godny zjednoczenia z Bogiem⁵¹.

Słowo Boże, Jezus Chrystus stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się tym, czym On sam jest⁵². Jako nowy Adam Jezus naprawia upadek praojca i przywraca człowiekowi możliwość życia w jedności z Bogiem⁵³. Związane jest to z ideą rekapitulacji, zgodnie z którą Chrystus ogarnia wszystko jako głowa stworzenia. Pełne urzeczywistnienie człowieczeństwa dokona się w doświadczeniu zmartwychwstania śmiertelnego ciała, udostępnionego przez zmartwychwstanie Chrystusa⁵⁴. W świetle doskonałego człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa objawia się najwyższa godność człowieka, powołanego do udziału w życiu samego Boga.

2.2. Tertulian: integralność i godność ludzkiego ciała

W duchu dowartościowania godności człowieczeństwa w świetle osoby Chrystusa wypowiadał się Tertulian (ok. 155-po 220). Rozpatrywał on człowieka jako duchowo-cielesną jedność. Tchnienie życia przez Boga dowartościowuje ludzkie ciało, co stanowi fundament wiary w jego zmartwychwstanie – Bóg je przywraca, ponieważ już przy stworzeniu nadał mu wartość⁵⁵. Chrystus jest rzeczywistym Bogiem posiadającym ludzkie ciało. W Nim oba elementy Jego osoby (boskość i człowieczeństwo) zachowują swoje właściwości⁵⁶. Ludzka natura Syna Bożego była

⁵⁰ Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 11, SCh 406, s. 98. Zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 86-87.

⁵¹ Por. D. Minns, *Irenaeus: An Introduction*, London – New York 2010, s. 110-112.

⁵² Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V Preface, SCh 153, s. 14: „[...] Verbum Dei, Jesum Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, ut nos perficeret esse quod est ipse”.

⁵³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 18, 1, SCh 211, s. 342-344.

⁵⁴ Por. F. Cardman, *Irenaeus: As It Was in the Beginning*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York 2021, s. 140-141; Steenberg, *Irenaeus on Creation*, s. 98-100; B.C. Blackwell, *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/314, Tübingen 2011, s. 63-64.

⁵⁵ Por. Ulrich, *The Peculiar Merit*, s. 16-18.

⁵⁶ Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 27, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Lipsiae 1906, s. 281-282: „uidemus duplicem statum, non confusum. Sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Iesum, – de Christo enim differo – et adeo salua est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera

więc rzeczywista i obejmowała zarówno ciało, jak i duszę, co miało zasadnicze znaczenie: Chrystus przyjął prawdziwą ludzką duszę, aby Jego zbawienie obejmowało całego człowieka⁵⁷. Ma to również istotne implikacje dla dowartościowania człowieczeństwa. Na tym polega wyjątkowa godność ludzkiego ciała. Potwierdzenie realności ludzkiego ciała Chrystusa miało fundamentalne znaczenie dla jego godności, która w pełni urzeczywistni się w zmartwychwstaniu i zbawieniu⁵⁸. U Tertuliana zatem pełnia człowieczeństwa Jezusa stanowi potwierdzenie godności i integralności natury ludzkiej, zdolnej do zjednoczenia z Bogiem.

2.3. Chrystologia typu „Logos-człowiek” – Paweł z Samosaty i Eustacjusz z Antiochii

W tradycji wczesnochrześcijańskiej pojawił się nurt chrystologii, który szczególnie, a czasem nawet nadmiernie, akcentował aspekt ludzkiej natury Jezusa w opozycji do tych, którzy głosili jej pozorność. Jego przedstawicielem był Paweł z Samosaty (ok. 200-275), który twierdził, że Chrystus narodził się jako zwykły człowiek, posiadający ludzką duszę. Logos zaś zstąpił na Niego jak na zwykłego człowieka⁵⁹. Chrystologia Pawła wpłynęła na teologię Eustacjusza z Antiochii (zm. ok. 337/346), który wyraźnie podkreślał wiarę w istnienie ludzkiej duszy Chrystusa⁶⁰.

et signa, et caro passiones suas functa sit”. Zob. N. Willert, *Tertullian*, w: *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*, red. J. Engberg – A.C. Jacobsen – J. Ulrich, *Early Christianity in the Context of Antiquity* 15, Frankfurt am Main 2014, s. 165.

⁵⁷ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 5, ed. J.P. Mahé, SCH 216, Paris 1975, s. 230: „Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit”; Tertullianus, *De carne Christi* 1, s. 210-212; 5, s. 226-232; 9, s. 250-254; 10, s. 256; 13, s. 264-268. Zob. E. Falque, *God, the Flesh, and the Other: From Irenaeus to Duns Scotus*, tł. W.C. Hackett, Evanston 2015, s. 157.

⁵⁸ Por. Falque, *God, the Flesh, and the Other*, s. 152-154; Turek, *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana*, s. 66-67; G.D. Dunn, *Tertullian*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 969.

⁵⁹ Por. Eusebius Caesariensis, *HE* VII 27, 2, ed. G. Bardy, SCH 41, Paris 1955, s. 211-212; VII 30,11, SCH 41, s. 217; Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia* I 20, 43-44, red. E. Klostermann, GCS 14, Eusebius Werke 4, Leipzig 1906, s. 88. Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 140.

⁶⁰ Por. Eustathius Antiochensis, *Fragmenta: De anima adversus Arianos*, PG 18, 689B. Zob. S.H. Cartwright, *So-called Platonism, the Soul, and the Humanity of Christ in Eustathius of Antioch's 'Contra Ariomanitas et de anima'*, w: *Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates*, red. M. Vincent, StPatr 64/14, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 237-246.

Ten typ chrystologii zapowiada wizję rozwiniętą później przez szkołę antiocheńską, a zwłaszcza model „Logos–człowiek”, według którego Chrystus nie tylko jednoczy się z ludzkim ciałem, lecz staje się w pełni człowiekiem⁶¹. W wymiarze antropologicznym takie ujęcie podkreśla, że we wczesnym Kościele było rozpowszechnione przekonanie, że zbawienie obejmuje pełnego człowieka: z jego świadomością, wolą i duchowym wnętrzem. Chrystologia typu „Logos–człowiek” prowadzi więc do antropologicznej afirmacji, że cały człowiek, z ciałem i duszą, jest zdolny do zbawienia i zjednoczenia z Bogiem.

2.4. Aleksandryjczycy – duchowy wymiar człowieka i przebóstwienie

Wśród czołowych przedstawicieli chrystologicznej refleksji w grekojęzycznym wczesnym chrześcijaństwie istotne miejsce zajmowali teologowie aleksandryjscy. Myśl aleksandryjska rozwijała myśl antropologiczną w kierunku nieco odmiennym od św. Ireneusza, Tertuliana i tradycji antiocheńskiej, kładąc szczególny nacisk na wymiar duchowy człowieka, a zwłaszcza na jego duszę. Klemens Aleksandryjski (ok. 150–ok. 215) nauczał, że człowiek składa się z ciała i duszy, w której wyróżnił część irracjonalną i duchową, tak że wyodrębnił w człowieku duszę, ducha/umysł oraz ciało. Ostatecznie to jednak duchowy element najbardziej stanowi o wolności i godności człowieka⁶². Związek tej antropologii z chrystologią Klemensa Aleksandryjskiego ujawniał się w jego nauce o rzeczywistości ludzkiej natury Słowa. Chrystus, według Aleksandryjczyka, jest równocześnie Bogiem i człowiekiem (αὐτὸς οὗτος ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος)⁶³, a ten sam Logos, zrodzony z Ojca, rzeczywiście stał się ciałem⁶⁴. To właśnie wcielenie Logosu stanowi podstawę dla idei przebóstwienia – człowiek, zjednoczony

⁶¹ Por. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 110–112.

⁶² Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 1, 1–III 3, 3, ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, s. 12–16; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 16, 135, 4, GCS 15, red. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1909, s. 500; VI 16, 136, 1, GCS 15, s. 500. Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V w.)*, Lublin 2001, s. 191–192.

⁶³ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 7, 1, ed. C. Mondésert, SCh 2, Paris 1949, s. 60.

⁶⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 101, 5, ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909, s. 71, 21: „[...] ἐν σαρκὶ περιπολῶν Θεός”. Zob. Edwards, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, s. 159–177.

z Chrystusem, zostaje przemieniony i w pewnym sensie staje się Bogiem (ἄνθρωπος γένηται Θεός)⁶⁵.

Podobne poglądy głosił Orygenes (185/186-254)⁶⁶, który utrzymywał, że człowiek składa się z ducha, duszy i ciała⁶⁷. Taka struktura natury ludzkiej znajduje bezpośrednie odniesienie w tajemnicy wcielenia: Syn Boży, pragnąc objawić się ludziom i zamieszkać pośród nich, przyjął nie tylko ludzkie ciało, lecz także duszę, podobną do ludzkich dusz pod względem natury, lecz pod względem intencji i cnoty – zgodną z Jego własną istotą⁶⁸. Choć zarówno Klemens Aleksandryjski, jak i Orygenes w pewnym stopniu przesłaniali ludzką naturę Chrystusa, akcentując raczej Jego boskość, ich chrystologia jednoznacznie ukazuje, że Bóg, stając się człowiekiem, podnosi ludzką naturę do nowej godności. Wcielony Logos, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, otwiera człowiekowi drogę do zjednoczenia ze sobą i udziału w Bożej naturze.

Dotychczasowe rozważania ukazują, że wcielenie Boga miało w przekonaniu teologów wczesnochrześcijańskich głęboko antropologiczne znaczenie. Ukazywało bowiem, że człowiek, jako istota złożona z ciała, duszy i ducha, jest zdolny do rzeczywistego uczestnictwa w życiu Bożym. W refleksji teologicznej postrzegano zatem wcielenie nie tylko jako akt zbawczy, lecz także jako objawienie prawdy o człowieku, który w Chrystusie osiąga swoją pełnię. Tym samym chrystologia epoki II-III wieku okazała się nośnikiem fundamentalnych implikacji dla do wartościowania ludzkiej natury.

⁶⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 8, 4, Sch 2, s. 63: „ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός”.

⁶⁶ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Kraków 2004, s. 123-129; Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 93-94.

⁶⁷ Por. Origenes, *De principiis* III 4, 1-2, w: Origen, *On First Principles*, t. 2: *Books III-IV*, red. i tł. J. Behr, Oxford 2017, s. 412: „[...] in nobis, id est hominibus, qui ex anima constamus et corpore ac spiritu uitali [...]”. Zob. Turzyński, *Antropologia trychotomiczna Orygenes*, s. 35-46.

⁶⁸ Por. Origenes, *De principiis* IV 4, 4, w: Origen, *On First Principles*, t. 2: *Books III-IV*, s. 568: „Volens igitur filius dei pro salute humani generis apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostramque quidem animarum similem verae in naturam, proposito uero et uirtute similem sibi et talem, qualis omnis uoluntates et dispensationes uerbi ac sapientiae indeclinabiliter posset implere”. Zob. Fernández, *Nicaea 325*, s. 42-43.

3. Człowieczeństwo w pełni przyjęte: antropologiczne konotacje w chrystologii w okresie od Nicei do Efezu (325-431)

Pierwszy sobór powszechny, który odbył się w Nicei w 325 roku, oficjalnie podsumował dotychczasowe dyskusje teologiczne dotyczące nie tylko boskości, ale również człowieczeństwa Chrystusa. Ojcowie soboru podkreślili, że Chrystus, Syn Boży, jest prawdziwym Bogiem, który dla ludzi i dla ich zbawienia stał się człowiekiem⁶⁹. Było to stwierdzenie najprawdopodobniej wymierzone przeciwko poglądom zwolenników Ariusza (ok. 256-ok. 336), którzy mogli utrzymywać, że w Chrystusie miejsce rozumnej ludzkiej duszy zajął Logos⁷⁰. Należy jednak zaznaczyć, że ich celem prawdopodobnie nie było całkowite zaprzeczenie istnieniu duszy w Chrystusie, lecz raczej odebranie jej istotnego znaczenia teologicznego⁷¹. Tego rodzaju tendencje mogły jednak bezpośrednio lub pośrednio podważać afirmację pełni ludzkiej natury Chrystusa, co prowadziło do postrzegania człowieka jako bytu noszącego w sobie elementy niegodne Boga. Po Soborze Nicejskim również wśród zwolenników współistotności Chrystusa z Bogiem Ojcem pojawiały się wątpliwości, czy to, co boskie i doskonałe, może rzeczywiście zjednoczyć się z tym, co czysto ludzkie i niedoskonałe. Problem ten szczególnie zaostriżył się w okresie między Soborem Nicejskim a Efezskim (325-431).

3.1. Atanazy z Aleksandrii: obrona pełni człowieczeństwa w kontekście boskości Chrystusa

Wielki myśliciel epoki Soboru Nicejskiego, Atanazy z Aleksandrii (295-373), głosił, że Logos staje się prawdziwym człowiekiem, nie

⁶⁹ Por. *Concilium Universale Nicaenum I (a. 325)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Konstantynopol III (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2003, s. 24: „θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, [...] τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα”. Zob. McGuckin, *The Divine Christ*, s. 44; S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford 2006, s. 89-90.

⁷⁰ Por. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, s. 118; W.P. Haugaarda, *Arius: Twice Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ*, ChH 29 (1960) s. 251-263. Zob. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 109-110; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 281-282.

⁷¹ Por. Fernández, *Nicaea 325*, s. 245-251. Zob. Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, s. 76-80.

przestając być prawdziwym Bogiem⁷². W duchu Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesza rozwijał troistą antropologię, nauczając o istnieniu rozumnej duszy oraz obecności rozumu w duszy⁷³. W związku z tym aleksandryjski biskup stanowczo zaprzeczał, jakoby ciało Chrystusa miało być pozbawione ludzkiej duszy czy rozumu⁷⁴. Pod wpływem Ireneusza kładł silny nacisk na wartość człowieczeństwa w Chrystusie, głosząc, że „Słowo stało się człowiekiem, abyśmy zostali ubóstwieni” (αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν)⁷⁵. Dla Atanazego zbawienie dokonywało się przez przebóstwienie ludzkości za pośrednictwem Syna. Aby przekroczyć przepaść między Stwórcą a stworzeniem, Słowo Boże musiało nie tylko wcielić się w osobie Jezusa Chrystusa, lecz również w pełni uczestniczyć w boskości Ojca. Implikacją antropologiczną tej myśli jest przekonanie, że człowiek jako istota złożona z ciała, duszy i rozumu zostaje w Chrystusie wyniesiony do uczestnictwa w boskim życiu, nie tracąc nic ze swojej ludzkiej tożsamości⁷⁶. Mimo to Atanazy koncentrował się bardziej na obronie boskości Chrystusa niż na pogłębionej analizie Jego ludzkiej natury.

⁷² Por. G.D. Dragas, *Ἐνανθρώπησις, or ἐγένετο ἄνθρωπος. A neglected aspect of Athanasius Christology*, w: *Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, red. E.A. Livingstone, StPatr 16/2, Oxford 1985, s. 288-289.

⁷³ Por. Athanasius Alexandrinus, *Contra gentes* 30-31, w: Athanasius, *Contra gentes and de incarnatione*, red. i tł. R.W. Thomson, Oxford 1971, s. 29-30: „φημὶ δὴ τὴν ἐκάστου ψυχὴν εἶναι, καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν [...]. Πρῶτον μὲν οὖν οὐ μικρὸν γνώρισμα τοῦ λογικῆν εἶναι τὴν τῶν ἀνθρώπων ψυχὴν ἐκ τοῦ πρὸς τὰ ἄλογα διαλλάττειν αὐτήν”.

⁷⁴ Por. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, w: Athanasius: *Werke*, t. 2: *Die „Apologien”*, cz. 8, red. H.C. Brennecke – U. Heil – A. von Stockhausen, Berlin – New York 2006, s. 347: „ὡμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι «οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀναίσθητον οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ. οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου δι’ ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν· υἱὸς τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ μονογενὴς ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ «πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς»”. Zob. Sesboué, *Trešč tradycji*, s. 312-313.

⁷⁵ Por. Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione* 54, w: Athanasius, *Contra gentes and de incarnatione*, red. i tł. R.W. Thomson, s. 268: „Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν· καὶ αὐτὸς ἐφάνερωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου Πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν· καὶ αὐτὸς ὑπέμεινε τὴν παρ’ ἀνθρώπων ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀφθαρσίαν κληρονομήσωμεν”.

⁷⁶ Por. M. Horyacha, *Vstup*, w: *Atanasii Velykyi, Protty iazychnykyv. Pro voplochennia Slova*, red. M. Horyacha, tł. O. Levko, Vytoky khrystyianstva 8: Dzherela 3, Lviv 2024, s. 171-185; D.M. Gwynn, *Athanasius*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1047.

3.2. Apolinary z Laodycei: ograniczenie pełni człowieczeństwa Chrystusa

W kręgu myśli rozwijającej się po Soborze Nicejskim pojawiły się jednak poglądy, które, mimo że deklarowały wierność nicejskiej ortodoksji, prowadziły do osłabienia pełni ludzkiej natury Chrystusa. Jednym z ich głównych reprezentantów był Apolinary z Laodycei (310-390), który głosił doktrynę jednej wcielonej natury Logosu, rozumianej jako zjednoczenie niecierpieliwej boskości i cierpieliwej ludzkiej cielesności. W tej jedności Chrystus pozostaje współistotny Bogu w odniesieniu do ducha, lecz nie w odniesieniu do ciała⁷⁷. Jedność natury, postulowana przez Apolinarego, wykluczała obecność ludzkiego umysłu w Chrystusie, ponieważ, jak twierdził, oznaczałby on możliwość grzechu, a więc realny sprzeciw wobec boskiego Logosu⁷⁸. W ujęciu Apolinarego Logos sam staje się wcielonym umysłem (νοῦς ἑνσαρκος γέγονεν ὁ λόγος)⁷⁹, co w praktyce prowadzi do pozbawienia Chrystusa najbardziej właściwego pierwiastka człowieczeństwa – rozumnego umysłu⁸⁰. W konsekwencji ten element zostaje uznany za niegodny, by być włączonym w Jego ludzką naturę.

⁷⁷ Por. Apollinarius Laodicens, *Epistola ad Dionysium* A6, w: *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule Texte und Untersuchungen*, t. 1, red. H. Lietzmann, Tübingen 1904, s. 258-259: „μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τῆς ἀπαθoῦς θεότητος καὶ τῆς παθητῆς σαρκός”; Apollinarius Laodicens, *Epistola ad Dionysium* A8, s. 259: „οὔτε ὁ λόγος καθ’ αὐτὸν εἰς ἰδίαν μερίζεται φύσιν, ἣν ἔχει κατὰ τὸ ἄσαρκον, ἐπειδὴ ἐν σαρκὶ ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄσάρκως ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ”; Apollinarius Laodicens, *De Incarnatione*, red. Lietzmann, s. 206: „ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης”; Apollinarius Laodicens, *Epistola ad Dionysium* A9, s. 260: „τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ”. Zob. C.A. Beeley, *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, VigCh 65/4 (2011) s. 382.

⁷⁸ Por. Apollinarius Laodicens, *Marias Encomion et de Incarnatione* 75, red. H. Lietzmann, s. 222: „οὐκ ἄρα νοῦς ἐστὶν ἀνθρώπινος”; Apollinarius Laodicens, *Marias Encomion et de Incarnatione* 45, s. 214: „οὐκ ἀνθρώπος (φησὶν), ἀλλ’ ὡς ἀνθρώπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον”; *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, red. F. Diekamp, Münster 1907, s. 307, 10-17. Zob. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 382-385; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 315-316; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 13 i 116.

⁷⁹ Por. Apollinarius Laodicens, *Marias Encomion et de Incarnatione* 70-71, red. H. Lietzmann, s. 220-221.

⁸⁰ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 333; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 117-118.

3.3. Epifaniusz z Salaminy i Dydim z Aleksandrii – obrona pełni człowieczeństwa Chrystusa

W tym okresie działał także Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403), którego poglądy były wyraźną reakcją na nauczanie Apolinarego. Spotykając na Cyprze różne formy apolinaryzmu, Epifaniusz stanął w zdecydowanej obronie pełnego człowieczeństwa Chrystusa – Jego ciała, duszy i umysłu⁸¹. Podobne poglądy głosił również Dydim z Aleksandrii (ok. 313-398)⁸², który stanowczo podkreślał realność i integralność człowieczeństwa Chrystusa. Nauczał on, że boski Logos przyjął duszę, ciało i ducha – doskonałego człowieka⁸³. Jego dusza była wypełniona rozumem i intelektem. Duch ludzki Chrystusa miał tę samą naturę, co duch człowieka – był współistotny (ὁμοούσιος) z duchem ludzkim. W ten sposób Dydim stał się pomostem między „logocentryczną” chrystologią Atanazego i jego aleksandryjskich poprzedników z jednej strony, a chrystologią, reprezentowaną przez teologów antiocheńskich, podkreślających dwoistość w Chrystusie – z drugiej strony⁸⁴. Szczegółowa analiza pism Dydyma ukazuje, że chociaż nauczanie Orygenesesa, a w szczególności jego chrystologia, odgrywa dla niego kluczową rolę, to jednak ta myśl była rozwijana lub nawet przekształcana w późniejszej tradycji aleksandryjskiej.

3.4. Cyryl z Aleksandrii: jedność natur i pełnia człowieczeństwa Chrystusa

W kontekście nauczania Atanazego i Dydyma, a także kontrowersyjnych poglądów Apolinarego, kolejnym doniosłym wyrazem aleksandryjskiej tradycji chrystologicznej stała się doktryna Cyryla z Aleksandrii (ok. 376-444), który podjął próbę wyrażenia pełni boskości i człowieczeństwa w Chrystusie⁸⁵. Chrystus, według niego,

⁸¹ Por. R.M. Pancerz, *Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy*, VoxP 68 (2017) s. 253-269.

⁸² Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 361.

⁸³ Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam*, Sch 85, ed. L. Doutreleau, Paris 1962, s. 924.

⁸⁴ Por. P.C. Bouteneff, *Placing the Christology of Didymus the Blind*, w: *Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, StPatr 37, Leuven 2001, s. 390-392, 394-395; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 363.

⁸⁵ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De incarnatione Unigeniti*, Sch 97, ed. G.M. de Durand, Paris 1964, s. 222: „Ὡς περ γὰρ εἷς ἐστὶ Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, οὕτω καὶ

stanowi jedność dwóch natur: jest współistotny Bogu w odniesieniu do boskości i współistotny ludziom w odniesieniu do człowieczeństwa⁸⁶. Cyryl Aleksandryjski mocno akcentował pełnię ludzkiej natury Chrystusa: Jego ciało było ożywione rozumną duszą⁸⁷. W jego nauczaniu wyraźnie widoczna jest myśl, że to natura lub hipostaza Logosu stała się wcielona. W konsekwencji zaistniała jedna wcielona natura boskiego Logosu⁸⁸. Człowieczeństwo Pana stało się konkretną, rzeczywiście istniejącą rzeczywistością w naturze lub hipostazie Logosu⁸⁹. A zatem aleksandryjskie środowisko teologiczne, choć wyrażało tendencję do szczególnego podkreślania boskości Chrystusa, nie negowało autentyczności Jego człowieczeństwa. Teologowie aleksandryjscy ukazywali człowieka jako istotę złożoną z ciała, duszy i rozumu, zdolną do przeobótwienia dzięki wcieleniu Logosu. Człowieczeństwo zostaje tu rzeczywiście przyjęte przez Boga i przemienione, choć nacisk teologiczny koncentruje się przede wszystkim na boskiej naturze Chrystusa. Podkreśla to jednak godność człowieka jako rzeczywiście przyjętego przez Boga.

εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα· Θεὸν γὰρ ὄντα κατὰ φύσιν ἐπιγινώσκουμεν τὸν δι' οὗ τὰ πάντα Λόγον, καὶ εἰ γέγονε σὰρξ, τοῦτέστιν ἄνθρωπος". Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 319.

⁸⁶ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 39, PG 77, 177A: „Τοιγαροῦν ὁμολογοῦμεν τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν τέλειον, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονεν, ὅθεν ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν". Zob. Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas*, PG 76, 1221B: „Ὡσπερ γὰρ ἐστὶν ἐν θεότητι τέλειος ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, οὕτως καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος".

⁸⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 46, PG 77, 241A: „κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς, οὐκ ἀψύχου, ἀλλ' ἐνψυχωμένης νοεραῖς προσῆλθεν ἄνθρωπος". Zob. R.A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 13/2, Berlin 1975, s. 255-268; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 415; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 320; Sesboué, *Treść tradycji*, s. 332; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 121.

⁸⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 46, 241B: „μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη"; Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 40, PG 77, 193B: „Μία γὰρ ὁμολογουμένως ἡ τοῦ Λόγου φύσις· εἴσμεν δέ, ὅτι σεσάρκωται τε καὶ ἐνθρόωνθη".

⁸⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 401A-B. Szerzej na temat człowieczeństwa Chrystusa w nauczaniu Cyryla z Aleksandrii, zob. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite*, ThH 104, Paris 1997, s. 255-285.

3.5. Ojcowie Kapadoccy i afirmacja ludzkiej natury Chrystusa

Równolegle ze szkołą aleksandryjską rozwijała się chrystologia innej znaczącej grupy teologów – Ojców Kapadockich, których refleksja nabrała szczególnego znaczenia pod koniec IV wieku. Teolodzy z Kapadocji nie mieli wątpliwości co do pełni zarówno boskiej, jak i ludzkiej natury Chrystusa. W duchu Dydyma z Aleksandrii i Epifaniasza z Salamininy mocno podkreślali realność ludzkiej duszy i ludzkiej natury Syna Bożego⁹⁰. Bazyli Wielki (330-379) przyjmował model chrystologii „Słowo–człowiek”⁹¹, kładł nacisk na wyraźną odrębność boskiego i ludzkiego pierwiastka w Chrystusie⁹². Akcentując odrębność natur w Jezusie, ukazuje zarazem niezwykłą godność ludzkiej natury, która zostaje przez boskość nie zdominowana, lecz wyniesiona i zjednoczona w osobie Logosu, stając się uczestnikiem zbawczego działania Boga⁹³.

Chrystologia Grzegorza z Nazjanzu (329-390) i Grzegorza z Nyssy (335-394) jawi się jako odpowiedź na napięcia między Apolinarym, który negował integralność człowieczeństwa Chrystusa, a Diodorem z Tarsu, który z kolei – jak zobaczymy – niekiedy skłaniał się ku nadmiernemu wyeksponowaniu jego niezależności⁹⁴. Według Grzegorza Teologa, w Chrystusie istnieją dwie natury: boska i ludzka⁹⁵, które są ze sobą istotowo zjednoczone⁹⁶. Jezus jest jednym z dwóch natur⁹⁷. Ludzka natura

⁹⁰ Por. Bouteneff, *Placing the Christology*, s. 395.

⁹¹ Por. Basilus Caesariensis, *Ep.* 236, w: Basilus Caesariensis, *Lettres*, t. 3, tł. Y. Courtonne, Paris 1966, s. 49: „Καίτοι ὁ αἰτῶν οὐχὶ σὰρξ ἦν ἄψυχος, ἀλλὰ θεοῦτης σαρκὶ ἐμψύχῳ κεχρημένῃ”.

⁹² Por. M.C. Paczkowski, *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, VoxP 68 (2017) s. 231 i 236.

⁹³ Zarys antropologicznej refleksji Bazylego Wielkiego przedstawił Jerzy Betlejko: J. Betlejko, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, AnCra 41 (2009) s. 93-121.

⁹⁴ Por. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 377-378; 396-398.

⁹⁵ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 19, SCH 208, s. 44: „Φύσεις μὲν γὰρ δύο, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ Θεοί”. Zob. N. Widok, *Kerygmaticzny wymiar nauczania o Wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 38-39 (2000) s. 190-194.

⁹⁶ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 22, SCH 208, s. 46: „Εἴ τις ὡς ἐν προφήτῃ λέγει κατὰ χάριν ἐνηργηκέναι, ἀλλὰ μὴ κατ’ οὐσίαν συνῆφθαι τε καὶ συνάπτεσθαι, εἴη κενὸς τῆς κρείττονος ἐνεργείας, μᾶλλον δὲ πλήρης τῆς ἐναντίας”.

⁹⁷ Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes* 38, 13, red. C. Moreschini – P. Gallay, SCH 358, Paris 1980, s. 134: „ἐν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος· ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη”. Zob. C.A. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford – New York 2008, s. 128-130.

Chrystusa jest autentyczna i pełna, całkowicie właściwa człowiekowi, z wyłączeniem grzechu⁹⁸, co oznacza, że natura ludzka jest godna zjednoczenia z Bogiem. Grzegorz z Nazjanzu uzasadnia pełnię ludzkiej natury Chrystusa w świetle nauki o zbawieniu: to, co nie zostało przyjęte, nie mogło zostać uzdrowione⁹⁹. Cała ludzka natura dostała zbawienia¹⁰⁰. Podobnie nauczał Grzegorz z Nyssy, że Chrystus przyjął prawdziwego człowieka (ἀναλαβεῖν ὅλον τὸν ἄνθρωπον)¹⁰¹, obejmującego ciało i duszę wraz z umysłem¹⁰². Wywyższa on ludzką naturę Jezusa, twierdząc, że człowiek zrodzony z Dziewicy jest mieszkaniem Boga (θεοῦ δοχεῖον ἀχειροποίητον)¹⁰³. W ten sposób kapadoccy teologowie potwierdzają wiarę, że Bóg przyjął wszystko, co ludzkie, aby to zbawić – stąd człowiek jawi się jako byt w pełni godny zjednoczenia z Bogiem. Człowieczeństwo nie zostaje tu pochłonięte, ale naprawdę przyjęte i uzdrowione, co wyraźnie podkreśla jego niezbywalną godność. Doktryna Ojców Kapadockich pozostaje w pełnej zgodności z symbolem wiary ogłoszonym przez Sobór Konstantynopolański w 381 roku, a nawiązującym do

⁹⁸ Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae* 30, 21, tł. H.J. Sieben, FCh 22, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Roma – New York 1996, s. 268: „πάντα ὑπὲρ πάντων γενόμενος, ὅσα ἡμεῖς, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, σῶμα, ψυχὴ, νοῦς, δι’ ὧν ὁ θάνατος· τὸ κοινὸν ἐκ τούτων, ἄνθρωπος”; Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 102, 8, SCh 208, s. 74: „Ὅταν δὲ ταῖς κοιναῖς ὑπολήψεσι περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἅς ἡ Γραφή παρίστησιν ἐλέγχονται καὶ πιέζονται, τὰς μὲν εὐσεβεῖς λέξεις ὁμολογοῦσι, περὶ δὲ τὸν νοῦν κακουργοῦσιν, οὐκ ἄψυχον μὲν οὐδὲ ἄλογον οὐδὲ ἄνοῦν οὐδὲ ἀτελὴ ὁμολογοῦντες τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν δὲ καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτὴν εἰσάγοντες τὴν θεότητα, ὡς αὐτῆς τῇ σαρκὶ συγκραθείσης μόνης, ἀλλ’ οὐχὶ καὶ τῶν ἡμετέρων καὶ ἀνθρωπίνων, εἰ καὶ τὸ ἀναμάρτητον κρεῖττον ἢ καθ’ ἡμᾶς ἦν καὶ τῶν ἡμετέρων παθῶν καθάρσιον”.

⁹⁹ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 32, SCh 208, s. 50: „Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνεται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σφύζεται”. Zob. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity*, s. 127-128.

¹⁰⁰ Por. French, *The Council of Constantinople I*, s. 85-86; Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 36 i 404.

¹⁰¹ Por. Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii*, red. W. Jaeger, GNO 2/2, Leiden 1960, s. 312. Zob. E.D. Vasilescu, *Gregory of Nyssa*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1074-1075; S. Strękowski, *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, VoxP 38-39 (2000) s. 199-212.

¹⁰² Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9/1, s. 291-292: „δι’ ὧν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις συνέστηκε, ψυχῇ τε λέγω καὶ σώματι, ἡ θεία κατακινεῖται δύναμις ἐκατέρῳ καταλλήλως ἐαυτὴν καταμίξασα”; Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, s. 166-168: „ὁ ἀνθρωπίνην σάρκα καὶ ταύτην ἔμψυχον προσοικίζων τῷ λόγῳ οὐδὲν ἕτερον ἢ ὅλον συνάπτει τὸν ἄνθρωπον”.

¹⁰³ Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, red. E. Gebhardt, GNO 9/1, Leiden 1967, s. 291.

symbolu z Soboru w Nicei z 325 roku. W odniesieniu do natury ludzkiej prawda o wcieleniu została w nim jednoznacznie potwierdzona¹⁰⁴.

3.6. Szkoła antiocheńska: odrębność i autonomia natur Chrystusa u Diodora z Tarsu

Nieco odmienny typ chrystologii rozwijał się w środowisku antiocheńskim, gdzie dominował model „Słowo–człowiek”, który, w odróżnieniu od nurtu aleksandryjskiego, kładł większy nacisk na realność i autonomię ludzkiej natury Chrystusa, a mniej na jedność natur. Wspólną cechą przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, takich jak Diodor z Tarsu († ok. 390), Teodor z Mopsuestii (350–428) i Nestoriusz (386–451), było konsekwentne podkreślanie integralności człowieczeństwa Jezusa oraz wyraźne rozróżnianie obu natur w Chrystusie¹⁰⁵. Troską Diodora było zachowanie indywidualnych właściwości natur (ludzkiej i boskiej) w Chrystusie¹⁰⁶. Jego zdaniem, Logos nie jednoczył się ani nie mieszał z ludzkim ciałem, jak uważał Apolinary, lecz zamieszkiwał w człowieku Jezusie, jak w świątyni¹⁰⁷. Diodor wyraźnie utrzymuje, że człowiek Jezus od pierwszej chwili poczęcia pozostawał zjednoczony ze Słowem. To zjednoczenie nie miało charakteru naturalnego ani substancjalnego, lecz było aktem wolnej i suwerennej woli Boga. W tej perspektywie ten, który narodził się z Maryi, posiada, a właściwie stanowi, odrębne πρόσωπον (osobę), różne od πρόσωπον Słowa Bożego. Jest On przedstawiany jako ktoś inny niż boski Logos i przypisywane są mu właściwości, które nie przysługują Słowu jako takiemu¹⁰⁸. Diodor określał

¹⁰⁴ Por. Concilium Universale Constantinopolitanum (a. 381), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I–Nicea II (325–787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2003, s. 68: „[...] θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ [...]”. Zob. French, *The Council of Constantinople I*, s. 94–96.

¹⁰⁵ Por. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 302; Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 391 przyp. 79.

¹⁰⁶ Por. French, *The Council of Constantinople I*, s. 83.

¹⁰⁷ Por. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 388 i 392; Sesboüé, *Trešć tradycji*, s. 318.

¹⁰⁸ Por. *The Case Against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts*, red. i tł. J. Behr, Piscataway 2011, s. 80–81.

więc pewien dystans między naturami Chrystusa, odrzucając nie tylko ich pomieszanie, ale także substancjalną, istotową jedność, ujmując ich zjednoczenie raczej jako harmonię. Uwypuklenie ich odrębności mogło prowadzić do wniosku, że postrzegał on w Chrystusie dwa odrębne podmioty istnienia: wieczny Logos Boga i Jezusa człowieka¹⁰⁹. W rzeczywistości jednak Diodor podkreślał ontologiczne rozróżnienie między boskim a ludzkim elementem w Chrystusie, ale jednocześnie zauważał, że to rozróżnienie nie prowadzi w praktyce do podwójnej podmiotowości, ponieważ Pismo zna tylko jedną osobę – Jezusa Chrystusa¹¹⁰. W takim ujęciu ludzka natura zyskuje wyjątkowo wysoki status ontologiczny: skoro Bóg mógł w sposób doskonały „zamieszkać” w człowieku, oznacza to, że człowieczeństwo posiada godność zdolną do przyjęcia Boga, nie tracąc przy tym własnej tożsamości.

3.7. Teodor z Mopsuestii: precyzyjne rozróżnienie natur

Choć Diodor nie stworzył usystematyzowanej nauki o naturach Chrystusa, przygotował grunt dla Teodora z Mopsuestii¹¹¹, który rozwinął jego myśl w sposób bardziej precyzyjny. Ten autor bronił pełnej tożsamości natur, szczególnie ludzkiej, podkreślając ich odrębność¹¹². Wprowadził rozróżnienie między własną naturą Chrystusa (*sua natura*) a naturą zamieszkującą (*inhabitans natura*), co miało podkreślić, że Jezus uczestniczy w boskiej chwale nie ze względu na swoją naturę ludzką, ale dzięki naturze boskiej, która w Nim zamieszkuje¹¹³. Wypowiadając się na temat

¹⁰⁹ Por. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 388-391; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 359.

¹¹⁰ Por. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, s. 120.

¹¹¹ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 360.

¹¹² Por. Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* V, w: *Commentarii in epistulas b. Pauli*, red. H.B. Swete, t. 2: *Thessalonians-Philemon. Appendices. Indices*, Cambridge 1882, s. 292: „sic neque naturarum confusio fiet, neque personae quaedam prava diuisio. Maneat enim et naturarum ratio inconfusa et indiuisa cognoscatur esse persona”; Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* VIII, s. 299: „συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἐν πρόσωπον κατὰ τὴν ἔνωσιν ἀπετέλεσαν”; Theodorus Mopsuestinus, *Lectiones catecheticae* VIII, w: *Commentarii in epistulas b. Pauli*, s. 324: „duo sunt natura, sed unum coniunctione”; Theodorus Mopsuestinus, *Lectiones catecheticae* XII, s. 304: „ἡ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὀφείλει διαμένειν, καὶ ἡ τοῦ προσώπου ἔνωσις ἀδιάσπαστος φυλάττεσθαι”. Zob. French, *The Council of Constantinople I*, s. 84.

¹¹³ Por. Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* XII, s. 305: „Ad haec autem beatus apostolus respondens, conatur ostendere quomodo particeps est divini honoris, et quod eo fruitur non propter suam naturam, sed propter inhabitantem naturam”.

pełni ludzkiej natury Chrystusa, Teodor z Mopsuestii podkreślał, że jest ona kompletna i niezależna¹¹⁴. Istnieją przypuszczenia, że bronił on nie-naruszalności tej natury do tego stopnia, że faktycznie wykluczał możliwość jej rzeczywistego zjednoczenia z boskim Słowem. Potwierdzeniem takiej interpretacji jego nauki wydaje się tendencja do rozdzielania fragmentów biblijnych odnoszących się do Chrystusa lub wypowiedzianych przez Niego na te, które dotyczą Jego boskości, oraz te, które odnoszą się do Jego człowieczeństwa¹¹⁵. Tego rodzaju rozróżnienia mogą sugerować, że autorzy antiocheńscy utrzymywali wyraźny dystans między boskim a ludzkim elementem w Chrystusie, podkreślając istotową różnicę między dwiema naturami. W tym ujęciu człowieczeństwo Zbawiciela jawi się w pewnym sensie jako uniżone wobec boskości, co może prowadzić do osłabienia jego teologicznej godności. Niemniej jednak zarówno Diodor, jak i Teodor z Mopsuestii¹¹⁶ wnosili istotny wkład w afirmację godności człowieka jako bytu zdolnego do osobowego zjednoczenia z Bogiem bez utraty własnej integralnej tożsamości.

3.8. Nestoriusz: συναφεία zamiast ἕνωσις

W duchu poprzedników swoje poglądy na temat natury ludzkiej Chrystusa konstruował Nestoriusz. Odrzucał on pomieszanie natur w osobie Jezusa Chrystusa, podkreślając realność Jego człowieczeństwa¹¹⁷. Boskość i człowieczeństwo, według jego nauczania, powinny współistnieć

¹¹⁴ Por. Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* XIV, s. 309: „τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ληφθέντι ἀνθρώπῳ”; Theodorus Mopsuestinus, *Lectiones catecheticae* VIII, s. 328: „ὁ δεσπότης Θεὸς Λόγος ἄνθρωπον εἴληφεν τέλειον, ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ [...] ἄνθρωπον τέλειον, τὴν φύσιν ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης”. Zob. I. Havrylyk, *Antropolohija Teodora Mopsuestijs'koho ta jiji vplyv na syryjsku bohosłovs'ku tradyciju*, „Naukovi zapysky Ukraïns'koho katolyc'koho universytetu: Bohosłov'ja” 7 (2020) s. 362.

¹¹⁵ Por. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, s. 122-123.

¹¹⁶ Tradycję antiocheńską, akcentującą godność człowieka, kontynuował Jan Chryzostom (ok. 347-407), kładąc szczególny nacisk na godność duszy. Według niego polega ona na jej nieśmiertelności, wolności oraz zdolności do duchowego przemienienia, wynikających z woli Bożej i powołania do zjednoczenia z Chrystusem. Zob. P. Szczur, *Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 63 (2015) s. 129-141.

¹¹⁷ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 458. Na temat różnych modeli interpretacji chrystologii Nestoriusza, zob. H.E.W. Turner, *Nestorius Reconsidered*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, *StPatr* 13/2, Berlin 1975, s. 306-321.

obok siebie, zachowując właściwości każdej z natur¹¹⁸. Chrystus, choć pozostał Bogiem, przyjął postać sługi (μορφὴν δοῦλου λαβών)¹¹⁹, a zatem musiał być prawdziwym człowiekiem, który przeżył naprawdę ludzkie życie, pełne pokus i cierpienia¹²⁰. W celu wyraźnego podkreślenia indywidualności każdej z natur, Nestoriusz nauczał, że ciało Chrystusa stanowiło świątynię dla bóstwa Syna. Taka koncepcja zakłada jednak raczej luźny, funkcjonalny związek między naturą ludzką a boską – związek, który, jego zdaniem, choć wyraża najwyższy rodzaj łączności, nie dokonuje substancjalnego zjednoczenia¹²¹. Charakterystyczne dla Nestoriusza było rzadkie używanie terminu ἔνωσις ('zjednoczenie'). Zamiast tego preferował określenie συναφεία ('łączność, zespolenie'), które zdawało się unikać wszelkich podejrzeń o pomieszanie lub utożsamienie natur¹²². Poluzowanie związku między naturami umożliwiało Nestoriuszowi odrzucenie idei, według której boski Logos mógł sobie przywłaszczyć ludzkie doświadczenia Chrystusa¹²³. Ludzkie ciało, rozumiane jako świątynia, staje się nośnikiem πρόσωπον – widzialnej osoby Jezusa – na której fundamencie urzeczywistnia się i objawia jedność w Chrystusie¹²⁴. Nie chodzi tu jednak o zwyczajne „zamieszkanie”, lecz o wyjątkową współpracę Słowa z człowiekiem przyjętym oraz o jego uczestnictwo w chwale i panowaniu, które przysługują samej boskiej naturze (φύσις) Słowa¹²⁵. Mimo braku ścisłego, substancjalnego zjednoczenia natur, nestoriańska

¹¹⁸ Por. Nestorius, *Liber Heraclidis*, CSCO 242, Subsidia 22, red. L. Abramowski, Louvain 1963, s. 305-332. Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 313; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 458.

¹¹⁹ Por. *Fragmenta*, w: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, red. F. Loofs, Halle 1905, s. 254, 275, 358.

¹²⁰ Por. *Fragmenta*, s. 179, 254-258; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 312.

¹²¹ Por. *Nestoriana*, s. 178: „εἶναι μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναόν, καὶ ναὸν κατὰ ἄκραν τινὰ καὶ θεῖαν ἡνωμένον συνάφειαν, ὡς οἰκείουσθαι τὰ τούτου τὴν τῆς θεότητος φύσιν, ὁμολογεῖσθαι καλὸν καὶ τῶν εὐαγγελικῶν παραδόσεων ἄξιον”.

¹²² Por. *Nestoriana*, s. 176: „εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν”; s. 178: „τὴν συνημμένην τῇ φύσει τῆς θεότητος σάρκα”; *Nestoriana*, s. 176: „ἄκραν τινὰ καὶ θεῖαν ἡνωμένην συνάφειαν”; *Nestoriana*, s. 275: „καὶ οὐκ ἔστι τὸν θεὸν λόγον ἄνευ τῆς ἀνθρωπότητος πρᾶξι τι· ἀπικρίβηται γὰρ εἰς ἄκραν συνάφειαν, οὐκ εἰς ἀποθέωσιν κατὰ τοὺς σοφοὺς τῶν δογματιστῶν τῶν νεωτέρων”.

¹²³ Por. *Nestoriana*, s. 174-176. Zob. Sesboué, *Treść tradycji*, s. 335; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 312.

¹²⁴ Por. *Nestoriana* 224: „Οὐδὲ ἄλλος ἦν ὁ Θεὸς Λόγος, καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος· ἐν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον [...]”.

¹²⁵ Por. P.B. Clayton Jr., *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007, s. 57-58.

koncepcja zachowuje wysoką ocenę godności człowieczeństwa, które zostaje rzeczywiście wyniesione i dopuszczone do udziału w godności Logosu. Tym samym, podobnie jak w chrystologii Diodora i Teodora, człowiek jawi się jako byt zdolny do głębokiego, osobowego powiązania z Bogiem bez zaniku swej integralnej tożsamości.

Jak widać, teologowie antiocheńscy stanowczo bronili obecności pełnej ludzkiej natury we wcielonym Chrystusie, strzegąc jej właściwości. Pośrednio wyrażali przy tym głęboką afirmację człowieczeństwa jako rzeczywistości zdolnej stać się świątynią Słowa i uczestniczyć w godności samego bóstwa. W ten sposób tradycja aleksandryjska ukazuje możliwość przebóstwienia człowieka przez hipostatyczne zjednoczenie z Bogiem, tradycja antiocheńska natomiast broni nienaruszalnej godności ludzkiej natury jako autonomicznej i realnej rzeczywistości. Obie wizje – pomimo różnic – wspólnie odsłaniają głębię tajemnicy wcielenia: Boga, który stając się człowiekiem, nie niweczy, lecz wywyższa to, co ludzkie.

Wątpliwości dotyczące pełni ludzkiej natury Chrystusa można uznać za zasadniczo rozstrzygnięte do początku V wieku. Ugruntowało się przekonanie, że we wcielonym Słowie obecna jest cała rzeczywistość ludzkiego istnienia – ciało, dusza i rozum. Jednakże na tym tle wyłoniło się nowe, kluczowe nieporozumienie, dotyczące sposobu współlistnienia obu natur w Chrystusie. Pojawiło się pytanie, czy to, co czysto ludzkie, może zostać tak ściśle zjednoczone z tym, co boskie, by nie ulec pomniejszeniu czy zagubieniu własnej tożsamości. W sposób pośredni i ukryty powracało zatem zagrożenie redukcji znaczenia ludzkiej natury. Narastający konflikt między antiocheńską a aleksandryjską szkołą jeszcze bardziej się zaostrzył. Nauczanie Nestoriusza, który akcentował odrębność natur Chrystusa, było przez teologów aleksandryjskich odbierane jako zbyt daleko idące rozdzielenie boskości i człowieczeństwa w Chrystusie. Z kolei nauczanie Cyryla z Aleksandrii, który podkreślał ścisłą jedność osobową Chrystusa, było przez antiocheńczyków postrzegane jako niebezpieczne pochłonięcie przez boskość tego, co ludzkie¹²⁶. W rezultacie sporu obie strony, choć każda broniła ważnego aspektu tajemnicy wcielenia, mogły sprawiać wrażenie, że nie dostrzegają pełnej godności ludzkiej natury – jakby to, co ludzkie, nie było w stanie istnieć w realnym zjednoczeniu z Bogiem bez utraty siebie. Chrystologiczna debata stawiała się więc wyborem: albo boskość pochłania człowieczeństwo, albo Logos zachowuje dystans wobec ludzkiej natury. Wobec narastającej kontrowersji i braku wspólnego języka teologicznego coraz wyraźniej rysowała się potrzeba

¹²⁶ Por. Trostjanskiy, *The Council of Ephesus*, s. 119-156.

zwołania nowego soboru powszechnego, zdolnego do precyzyjnego sformułowania prawdy o jedności i dwoistości w Chrystusie.

4. Zjednoczenie bez pomniejszenia: ontologiczna godność człowieczeństwa Chrystusa w refleksji teologicznej od Soboru Efeskiego do Chalcedońskiego (431-451)

Cyryl z Aleksandrii i Jan z Antiochii w kwietniu 433 roku zawarli pokój doktrynalny, kończąc tym samym długi i burzliwy spór chrystologiczny związany z Soborem Efeskim z 431 roku. Wyznanie wiary Jana, przyjęte przez Cyryla, stało się znane jako *Formuła pojednania* (*Formula unionis*) i zyskało status dokumentu doktrynalnego, jednoczącego stanowiska obu szkół teologicznych¹²⁷. Stwierdza się w nim wyraźnie, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem, posiadającym rozumną duszę i rzeczywiste ciało. Został określony jako Bóg doskonały i człowiek doskonały (θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον), współistotny Ojcu co do boskości i współistotny ludziom co do człowieczeństwa¹²⁸. Problem interpretacji tej formuły nigdy nie został definitywnie rozstrzygnięty, jej pierwotna niejednoznaczność była bowiem celowa, by mogła objąć różne stanowiska teologiczne. To sformułowanie, wprowadzone przez przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, miało na celu odrzucenie poglądu Apolinarego, według którego połączenie dwóch doskonałych natur było niemożliwe. Choć może ono brzmieć jak potwierdzenie zarówno pełni boskości, jak i pełni człowieczeństwa Chrystusa, może również sugerować istnienie dwóch samodzielnych bytów zjednoczonych szczególnego

¹²⁷ Por. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 167-170; Tanner, *Ephesus. 431*, s. 37-39.

¹²⁸ Por. *Concilium Universale Ephesenum (a. 431)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Nicea II (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2003, s. 176-178: „Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ’ ἐσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι’ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονεν· δι’ ὃ ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν”. Zob. Trostianskiy, *The Council of Ephesus*, s. 115-116. Por. także: Sesbouïé, *Treść tradycji*, s. 342-343; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 328-329; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 21-22.

rodzaju więzi¹²⁹. Formuła jednak ponownie utrwala godność natury ludzkiej, podkreślając, że sam Bóg, w swojej ludzkiej naturze, stał się współlistotny człowiekowi.

4.1. Potrzeba zrównoważonej chrystologii po Soborze Efeskim, wkład papieża Damazego i rola łacińskich Ojców

Po Soborze Efeskim Kościół potrzebował teologów zdolnych do rozwinięcia wyraźnie zbalansowanej chrystologii, aby zachować równowagę między skrajnościami dotyczącymi statusu ludzkiej natury Chrystusa i połączenia natur. Jedną z najważniejszych postaci, która odpowiedziała na to wyzwanie, był papież Leon Wielki (ok. 400-461)¹³⁰. Jego doktrynalne stanowisko nie powstało jednak w izolacji – opierało się na solidnym fundamencie teologicznym, przygotowanym przez wcześniejszych myślicieli łacińskiego Zachodu¹³¹. Już w IV wieku łacińscy teologowie precyzyjnie wypowiadali się w zakresie chrystologii i tworzyli przestrzeń dla dalszego pogłębienia tej refleksji. Znaczący wpływ na kształtowanie antropologiczno-chrystologicznego nauczania na Zachodzie mógł mieć papież Damazy (305-384, pontyfikat 366-384). Jako biskup Rzymu, przemawiający z autorytetem Stolicy Apostolskiej, wyznawał wiarę w pełnię człowieczeństwa Chrystusa. Nauczał, że Jezus przyjął naszego Adama – z ciałem, duszą i rozumem (*sensus*) – z wyjątkiem grzechu¹³². Damazy, podobnie jak Grzegorz z Nazjanzu, uzasadniał tę prawdę chrystologiczną z perspektywy soteriologicznej: to, co nie zostało przyjęte, nie mogło zostać zbawione¹³³.

W tym samym duchu wypowiadali się również inni łacińscy teologowie. Ambroży z Mediolanu (ok. 340-397) głosił, że w Chrystusie obecna jest zarówno natura boska, jak i cielesna¹³⁴, przy czym ludzka natura

¹²⁹ Por. Trostyanskiy, *The Council of Ephesus*, s. 118-119.

¹³⁰ P. Wygalałak, *Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*, VoxP 69 (2018) s. 709-712.

¹³¹ Por. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 337.

¹³² Por. Damasus Papa, *Ep.* 3, PL 13, 356B: „sermo filius Dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum, id est, integrum Adam, et, ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem”; Damasus Papa, *Ep.* III, PL 13, 354B-357A.

¹³³ Por. Damasus Papa, *Ep.* 2, fragmentum II, PL 13, 352B-353B.

¹³⁴ Por. Ambrosius, *De fide* II 9, 77, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, t. 15, *Opere dogmatiche* 1, red. C. Moreschini, Milano – Roma 1984, s. 164: „Seruemus distinctionem diunitatis et carnis. Vnus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est [...]”.

obejmuje również rozumną duszę¹³⁵. Augustyn z Hippony (354-430) jednoznacznie przyjmował prawdziwą boskość Jezusa i Jego pełne człowieczeństwo, w tym rozumną duszę, której część rozumną nazywał „umysłem” (*mens*)¹³⁶. Nauczał, że ciało Chrystusa łączy się z bóstwem wyłącznie za pośrednictwem duszy, która pełni rolę pomostu jedności między Logosem a ciałem¹³⁷. W ten sposób Bóg zjednoczył się z człowiekiem w jedności osoby, aby Chrystus mógł rzeczywiście istnieć¹³⁸. Bez ludzkiej natury nie byłoby zatem Jezusem. Jednocząc w sobie obie natury, Chrystus, według Augustyna, to, co zwykłe, wzniósł przez to, co niezwykle, a to, co niezwykle, ułagodził przez to, co zwykłe¹³⁹. Syn Boży podniósł więc godność ludzkiej natury. W ujęciu biskupa Hippony wcielenie nie ogranicza się jedynie do przyjęcia przez Słowo ludzkiej natury, a niesie także głębszy sens: Syn Boży, stając się człowiekiem, jednoczy się z całym rodzajem ludzkim. Zmartwychwstanie i uwielbienie we wniebowstąpieniu stanowią dopełnienie wcielenia i misji Słowa¹⁴⁰. Podobne stanowisko reprezentował Hieronim, który domagał się uznania

¹³⁵ Por. Ambrosius, *De incarnationis Dominicae sacramento* 7, 65, PL 16, 835A: „assumpsit animam, sed animam perfectam, rationabilem”; Ambrosius, *De incarnationis Dominicae sacramento* 66, 835A; 76, 837C-D.

¹³⁶ Por. Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 23, 6, PL 35, 1585: „Erat enim et in Christo anima humana, tota anima: non irrationale tantum animae, sed etiam rationale quod mens dicitur”; Augustinus, *De civitate Dei* IX 15, t. 1: *Libri I-XIII*, CSEL 40/1, red. E. Hoffmann, Pragae – Lipsiae 1898, s. 428: „Mortalis quippe factus est non infirmata verbi diuinitate, sed carnis infirmitate suscepta”; Augustinus, *Ep.* 140, 12, CSEL 44, red. A. Goldbacher, s. 163.

¹³⁷ Por. Augustinus, *Ep.* 137, 2, CSEL 44, s. 110: „nam sicut in unitate personae anima utitur corpora, ut homo sit, ita in unitate personae deus utitur homine, ut Christus sit”; Augustinus, *Ep.* 137, 2, CSEL 44, s. 110: „[...] Uerbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus”; Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 23, 6, PL 35, 1585: „His praemissis atque firmissime constitutis, animam rationalem non beatificari nisi a Deo, corpus non vegetari nisi per animam, atque esse quamdam medietatem inter Deum et corpus, animam; Augustinus, *Ep.* 140, 12, CSEL 44, s. 163: „uerbum [...] particeps carnis effectum est rationali anima mediante”.

¹³⁸ Por. Augustinus, *Ep.* 137, 3, CSEL 44, s. 110: „Ergo persona hominis mixta est animae et corporis, persona autem Christi mixta est dei et hominis; cum enim uerbum dei permixtus sit animae habenti corpus, simul et animae suscepit et corporis”.

¹³⁹ Por. Augustinus, *Ep.* 137, 3, CSEL 44, s. 108: „Nunc uero ita inter deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulatas utramque naturam et solita sublimaret insolitis et inusitata solitis temperaret”. Zob. Finn, *Soul, Body, and the Miraculous Excess of the Human Being*, s. 163-164.

¹⁴⁰ Por. Turzyński, *Il mistero dell'Incarnazione*, s. 662-664.

pełni człowieczeństwa Chrystusa. Podkreślał on nie tylko obecność duszy i ciała w Chrystusie, lecz także ludzkich odruchów i uczuć¹⁴¹.

Na temat rzeczywistego wcielenia wypowiadał się również Quodvultdeus († 454), uczeń św. Augustyna i biskup Kartaginy. W jego nauczaniu wcielenie stanowi drugie narodzenie Słowa Bożego: pierwsze miało miejsce odwiecznie z Ojca, bez udziału matki, drugie zaś dokonało się w czasie i przestrzeni z Dziewicy Maryi. Logos przyjął ciało, stając się człowiekiem, nie przestając jednak być Bogiem. Quodvultdeus z naciskiem podkreślał wyjątkową godność Maryi, która staje się rzeczywistą współpracowniczką dzieła wcielenia, gdyż porodziła Tego, który ją stworzył. Chrystus, przyjmując ludzką naturę, przyjął wszystko, co konstytuuje człowieka, jednocząc to ze sobą bez zmieszania i bez żadnego braku¹⁴². W ten sposób, podkreślając godność Maryi i całej ludzkiej natury, Quodvultdeus uwydatniał również godność człowieczeństwa. Wcielenie jawi się więc jako wydarzenie pełne chwały i wielkości: prawdziwy Syn Boży stał się również prawdziwym człowiekiem, zachowując przy tym w pełni swoją boskość. Na Zachodzie pojawiły się zatem ważne świadectwa potwierdzające pełnię całego ludzkiego bytu we wcielonym Chrystusie i ściśle wiążące tajemnicę wcielenia z godnością człowieka¹⁴³.

4.2. Leon Wielki i Sobór Chalcedoński (451) – autorytet w poszukiwaniu syntezy między aleksandryjską a antiocheńską wizją natury ludzkiej Chrystusa

Echo chrystologiczno-antropologicznych świadectw pisarzy łacińskich odnajdujemy w nauczaniu papieża Leona Wielkiego, który wyznaczył drogę pośrednią między skrajnymi ujęciami dwóch chrystologii wschodnich (aleksandryjskiej i antiocheńskiej) reprezentowanych

¹⁴¹ Por. M. Łukaszczyk, *Walka św. Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, VoxP 90 (2024) s. 148-152.

¹⁴² Por. Degórski, *Il mistero dell'incarnazione*, s. 119-130.

¹⁴³ Podobne idee rozwijali również późniejsi autorzy zachodni, podkreślając niezwykłą godność ludzkiej natury w świetle tajemnicy wcielenia. Np. Cezary z Arles (ok. 470-542) odwoływał się do słów św. Pawła zawartych w chrystologicznym hymnie o kenozie (por. Flp 2,7-8), aby ukazać wiernym głębię uniżenia Syna Bożego, który – stawszy się sługą – był posłuszny aż do śmierci krzyżowej. Chrystus, wypełniając obietnicę Ojca, dobrowolnie przyjął na siebie wszelkie ograniczenia wynikające z ludzkiej kondycji, by w sposób rzeczywisty i całkowity uczestniczyć w ludzkim losie. Właśnie przez to pełne utożsamienie się z człowiekiem dokonał dzieła jego odkupienia. Por. Wygralak, *Godność człowieka*, s. 337-340.

odpowiednio przez zwolenników radykalnej interpretacji monofizytyzmu oraz nestorianizmu¹⁴⁴. Leon pozostaje przede wszystkim wierny orzeczeniom Soboru Efeskiego, rozwijając chrystologię opartą na jednoczesnym uznaniu dwoistości natur i jedności osoby Chrystusa¹⁴⁵. Syn jest Bogiem z Boga, Wszechmogącym z Wszechmogącego¹⁴⁶, a zarazem tym samym Chrystusem, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem¹⁴⁷, zachowującym rzeczywistość ciała przyjętego z Maryi¹⁴⁸. Ciało to zostało ożywione duchem rozumnego życia, co podkreśla pełnię człowieczeństwa¹⁴⁹. Papież wyraźnie uznał właściwości natury ludzkiej, jak na przykład działanie, stwierdzając, że Słowo czyni to, co właściwe Słowu, a ciało wykonuje to, co właściwe ciału¹⁵⁰. Obie natury działają jednak we wzajemnej wspólnocie¹⁵¹. W ten sposób zachowane zostają właściwości obu natur, zjednoczonych w jednej osobie¹⁵². Chrystus nie tylko przyjął ludzką naturę, lecz uczynił ją swoją własną¹⁵³, nie zlewając jej z boskością. W ten sposób wyraził najgłębszy szacunek dla godności człowieka, godności, która czerpie swoje źródło w akcie stworzenia.

¹⁴⁴ Por. Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 327.

¹⁴⁵ Por. Green, *Leo the Great and the Heresy of Nestorius*, s. 378-379. Zob. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 183-186.

¹⁴⁶ Por. Leo Magnus, *Ep.* 28, 2, PL 54, 757B-C: „de deo deus, de omnipotente omnipotens”.

¹⁴⁷ Por. Leo Magnus, *Ep.* 28, 2, PL 54, 767A: „Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium”; Leo Magnus, *Sermo* 54, 1, PL 54, 319C; 56, 1, PL 54, 327A.

¹⁴⁸ Por. Leo Magnus, *Ep.* 28, 2, PL 54, 761B-763A: „veritas autem corporis sumpta de corpora est”; Leo Magnus, *Ep.* 28, 3, PL 54, 763B: „In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris”; Leo Magnus, *Sermo* 54, 1, PL 54, 319B.

¹⁴⁹ Por. Leo Magnus, *Ep.* 28, 2, PL 54, 763A: „in ea carne quam assumpsit ex homine, et quam spiritu vitae rationalis animavit”.

¹⁵⁰ Por. Leo Magnus, *Ep.* 28, 4, PL 54, 767A-B: „Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est”. Zob. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 186-191.

¹⁵¹ Por. Leo Magnus, *Ep.* 165, 6, PL 54, 1163B: „Verbi et carnis una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habeat actiones, intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates, et sincerae fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis, et ad quae inclinetur altitudo Deitatis: quid sit quod caro sine Verbo non agit, et quid sit quod Verbum sine carne non efficit”.

¹⁵² Por. Leo Magnus, *Ep.* 28, 3, PL 54, 763A: „Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in una coeunte personam”. Zob. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 531.

¹⁵³ Por. Leo Magnus, *Ep.* 28, 2, PL 54, 759A: „nisi naturam nostrum ille susciperet, et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere”.

Leon Wielki, jak już zasygnalizowano, stał się kluczowym głosem w sporze, który w okresie między Efezem a Chalcedonem (431-451) przesunął akcent z przedefeskiego podkreślania pełni natur na sposób ich zjednoczenia w Chrystusie. Ta dyskusja wiązała się również z pytaniem o konsekwencje tego pojednania dla ludzkiej natury Chrystusa – czy nie została ona pomniejszona lub pozbawiona swej integralności¹⁵⁴. Ta kwestia została ostatecznie rozstrzygnięta na Soborze Chalcedońskim (451), który przyjął za punkt odniesienia „Formułę zjednoczenia” z 433 roku oraz autorytet nauczania papieża Leona Wielkiego.

Sobór Chalcedoński jednoznacznie ogłosił, że Chrystus jest zarazem doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, posiadającym ciało i rozumną duszę. Właściwości obu natur zostały w Nim w pełni zachowane. Chrystus to jedna osoba lub hipostaza (ἐν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις) istniejąca w dwóch naturach (ἐν δύο φύσεσιν)¹⁵⁵. Naturom przypisano taką pozycję ontologiczną w ich wzajemnym odniesieniu, że wydają się być równorzędne, każda zachowująca własne właściwości¹⁵⁶. Przyjmując nauczanie papieża Leona, sobór ugruntował stanowisko, według którego w Chrystusie istnieje prawdziwa jedność osoby oraz integralność i odrębność natur¹⁵⁷. Jedność i nierozzerwalność tych natur zostały określone

¹⁵⁴ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 445; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 345; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 12 i 104.

¹⁵⁵ Por. *Concilium universale Chalcedonense (a. 451)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Nicea II (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2003, s. 222: „Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέρεσιν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι’ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχοῦσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ’ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον”.

¹⁵⁶ Por. Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 362; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 5 i 49.

¹⁵⁷ Por. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 203-205. Por. także: Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 358-361, 374-375; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 339-340; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 47.

słynną formułą papieża Leona: natura Chrystusa jest zjednoczona bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału, bez rozdzielania (ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως). Jediną hipostazą, w której subsystują dwie natury, jest hipostaza odwiecznego Słowa. Ojcowie soboru reprezentują więc dojrzały model chrystologiczny, który, mimo różnic terminologicznych, w swej istocie wydaje się odpowiadać chrystologii Cyryla z Aleksandrii¹⁵⁸. W ten sposób czwarty sobór powszechny utrwalił godność człowieka w perspektywie ontologicznej, stawiając ludzką naturę na równi z boską w osobie Chrystusa. Cztery określenia opisujące relację między naturami świadczą o tym, że Bóg-Słowo tak bardzo szanuje istotę człowieczeństwa, że pragnie je posiadać nierozzerwalnie i nierozłącznie, niezmiennie i bez pomieszania. Ukazuje w ten sposób uznanie w pełni godności ludzkiej natury określonej jeszcze w dziele stworzenia.

Warto podkreślić, że uchwalenie dogmatu chalcedońskiego było możliwe dzięki spotkaniu wielkich tradycji chrystologicznych Wschodu i Zachodu. To właśnie w tej syntezie intelektualnej dokonało się zwieńczenie chrześcijańskiej wizji antropologii w świetle wcielenia, w której bosko-ludzka osoba Chrystusa jawi się jako trwały i nieprzemijający model człowieczeństwa.

4.3. Późniejsze kontrowersje chrystologiczne i ich implikacje antropologiczne

Sobór Chalcedoński, nie osiągnąwszy jednak pełnej jednomyślności, nie zdołał położyć kresu sporom, lecz przeciwnie – otworzył drogę do dalszych, szeroko zakrojonych debat¹⁵⁹. W oczach przeciwników nauczania papieża Leona i samego soboru wydawało się, że nauczanie soborowe w sposób pośredni legitymizuje naukę Nestoriusza, mimo że została ona formalnie potępiona. Ich zdaniem, możliwe było wyznanie, że Chrystus jest „z dwóch natur”, ale nie „w dwóch naturach”, ponieważ to drugie sformułowanie zdawało się przypisywać równorzędną pozycję ontologiczną dwóm tak odmiennym rzeczywistościom, jak boskość i człowieczeństwo. Ruch sprzeciwiający się ustaleniom Soboru Chalcedońskiego, jak powszechnie wiadomo, nosi nazwę monofizytyzmu. Zwolennicy tego nurtu ściśle trzymali się poglądów i terminologii Cyryla z Aleksandrii,

¹⁵⁸ B.L. McCormack, *The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge 2021, s. 57.

¹⁵⁹ Por. McCormack, *The Humility of the Eternal Son*, s. 53; Harnack, *History of Dogma*, s. 237.

uznając jego naukę za autentyczny wyraz ortodoksji¹⁶⁰. W tym nurcie wyłoniły się jednak dwie zasadnicze grupy, różniące się w ocenie pełni ludzkiej natury Chrystusa. Jedna z nich przyjmowała, że człowieczeństwo Jezusa było doskonałe i współistotne naszemu, lecz obawiała się, że wyrażenie „w dwóch naturach” może sugerować obecność dwóch osób w Chrystusie, co, ich zdaniem, miało zabarwienie nestorianizmu. Druga natomiast odrzucała samą ideę współistotności Chrystusa z ludźmi, kwestionując pełnię Jego człowieczeństwa¹⁶¹. W praktyce zatem nie wszyscy określani mianem „monofizytów” byli monofizytami w ścisłym sensie tego słowa. Część z nich wyznawała integralne człowieczeństwo Chrystusa i pozostawała wierna ortodoksyjnej nauce Cyryla, odrzucając jedynie chalcedońską terminologię. Z tymi środowiskami możliwy był dialog i poszukiwanie jedności, ponieważ nie negowały one w żaden sposób godności i pełni ludzkiej natury przyjętej przez Chrystusa.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że celem niniejszego artykułu było zweryfikowanie ciągłości i kontynuacji refleksji Ojców Kościoła nad naturą ludzką w świetle osoby wcielonego Chrystusa oraz ukazanie jej rozwoju w okresie od II do V wieku. Zastosowanie podejścia panoramicznego i syntetyzującego umożliwiło identyfikację tych elementów antropologicznych, które były wspólne i konsekwentnie akcentowane, a tym samym uwypukliły zasadniczy trzon doktryny. Badanie antropologicznych implikacji wcielenia ukazały, że w przekonaniu pisarzy i myślicieli wczesnochrześcijańskich uznanych za ortodoksyjnych w osobie Jezusa w sposób rzeczywisty i bez sprzeczności obecna jest zarówno pełna boskość, jak i pełne człowieczeństwo. Oznacza to, że Bóg rzeczywiście przyjął ludzką naturę: ciało, duszę i rozum oraz wszystkie istotowe elementy z nimi związane. Świadczą o tym pisma autorów wczesnochrześcijańskich i doktryna soborów powszechnych, od najwcześniejszych

¹⁶⁰ Monofizytyzm (z gr. *μονή φύσις*, *μία φύσις*) – doktryna chrystologiczna, według której Chrystus po wcieleniu posiada tylko jedną naturę, powstałą w wyniku zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej. Takie rozumienie głosili tzw. umiarkowani monofizyci, spośród których wyłoniły się Kościoły narodowe Egiptu, Syrii, Mezopotamii i Armenii. Różnice między nimi a zwolennikami Soboru Chalcedońskiego miały w dużej mierze charakter terminologiczny. Radykalna forma monofizytyzmu natomiast, znana jako eutychianizm, utrzymywała, że po wcieleniu w Chrystusie istniała już tylko jedna boska natura, a ludzka została całkowicie wchłonięta. Zwolenników tej skrajnej doktryny było znacznie mniej. Por. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. X, 6, 136-142; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 363-364.

¹⁶¹ Por. C. Lange, *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, w: *Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica*, red. M. Vincent, StPatr 63/11, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 327-328; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, s. 21.

myślicieli, takich jak Ignacy Antiocheński oraz Ireneusz z Lyonu, aż po definicję Soboru Chalcedońskiego. W artykule wykazano, że chrystologia miała bezpośrednie konsekwencje dla antropologii: określała nie tylko, kim jest Chrystus, lecz także, jaka jest istota ludzkiej natury oraz jej godność. Omówione zostały główne tradycje teologiczne: aleksandryjska, kapadocka, antiocheńska oraz łacińskiego Zachodu. Każda z nich, choć na swój sposób, broniła zarówno boskości, jak i człowieczeństwa Chrystusa. W tych nurtach chrystologicznych formowała się coraz głębsza wizja człowieczeństwa jako natury zdolnej do zjednoczenia z Bogiem bez utraty własnej tożsamości. Wspólnym mianownikiem była świadomość, że zbawienie może objąć jedynie tę ludzką rzeczywistość, którą Chrystus rzeczywiście przyjął, to znaczy ciało, duszę i rozum. Na soborze w Chalcedonie, gdzie doszło do spotkania myśli Wschodu i Zachodu, dokonała się kulminacja chrześcijańskiej wizji antropologii w świetle wcielenia, wizji, w której bosko-ludzka osoba Chrystusa jawi się jako trwałe i nieprzemijający model człowieczeństwa. Wcielenie staje się zatem kluczem do zrozumienia godności człowieka: Chrystus nie tylko objawia Boga, lecz także objawia, czym w pełni jest człowieczeństwo. Miało to znaczący wpływ na późniejsze wieki, kształtując mentalność Bizancjum i łacińskiego średniowiecza, w której godność człowieka i jego zdolność do uczestnictwa w boskim życiu były postrzegane przez pryzmat wcielenia jako ostatecznego potwierdzenia wartości całej ludzkiej natury. W tym sensie chrześcijańska antropologia, zakorzeniona w chrystologii, może dziś z nową siłą odpowiedzieć na współczesne redukcjonistyczne wizje człowieka. Przypomina bowiem, że człowiek nie jest jedynie cielesnym organizmem, ale osobą zdolną do relacji z Bogiem i do udziału w Jego życiu. To właśnie Bóg czyni człowieka, a nie człowiek czyni Boga.

Bibliography

Sources

- Ambrosius, *De fide*, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, t. 15: *Opere dogmatiche* 1, ed. C. Moreschini, Milano – Roma 1984.
- Ambrosius, *De incarnationis Dominicae sacramento*, PL 16, 817-846.
- Apollinarius Laodicensis, *Scripta*, w: *Apollinaris Von Laodicea und Seine Schule Texte und Untersuchungen*, t. 1, ed. H. Lietzmann, Tübingen 1904.
- Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione*, w: *Athanasius, Contra gentes and de incarnatione*, ed. R.W. Thomson, Oxford 1971, s. 134-277.

- Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, w: *Athanasius: Werke*, t. 2: *Die „Apologien“*, cz. 8, ed. H.C. Brennecke – U. Heil – A. von Stockhausen, Berlin – New York 2006, s. 341-351.
- Athanasius Alexandrinus, *Contra gentes*, w: *Athanasius. Contra gentes and de incarnatione*, ed. R.W. Thomson, Oxford 1971, s. 2-133.
- Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus*, PL 35, 1579-1976.
- Augustinus, *De civitate Dei*, t. 1: *Libri I-XIII*, CSEL 40/1, ed. E. Hoffmann, Pragae – Lipsiae 1898.
- Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904.
- Basilius Caesariensis, *Epistulae*, w: Basilius Caesariensis, *Lettres*, t. 3, tł. Y. Courtonne, Paris 1966.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, Sch 158, Paris 1970.
- Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, ed. C. Mondésert, Sch 2, Paris 1949.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata (Libri I-VI)*, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1909.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata (Libri VII-VIII)*, ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909.
- Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 391B-452C.
- Cyrillus Alexandrinus, *De incarnatione Unigeniti*, Sch 97, ed. G.M. de Durand, Paris 1964, s. 188-301.
- Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas*, PG 76, 1201A-1336B.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae*, PG 77, 9A-390D.
- Damasus Papa, *Epistulae*, PL 13, 347-376.
- Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam*, ed. L. Doutreleau, Sch 85, Paris 1962.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. F. Diekamp, Münster 1907.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Nicea II (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2003.
- Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia*, ed. E. Klostermann, GCS 14 – Eusebius Werke 4, Leipzig 1906.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, Sch 41, Paris 1955.
- Eustathius Antiochensis, *Fragmenta: De anima adversus Arianos*, PG 18, 673D-698B.
- Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae*, ed. P. Gallay – M. Jourjon, Sch 208, Paris 1974.
- Gregorius Nazianzus, *Orationes (38-41)*, ed. C. Moreschini – P. Gallay, Sch 358, Paris 1980.
- Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae*, tł. H.J. Sieben, FCh 22, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Roma – New York 1996.
- Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, s. 131-233.
- Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, ed. E. Gebhardt, GNO 9/1, Leiden 1967, s. 273-306.
- Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. Jaeger, GNO 2/2, Leiden 1960, s. 312-410.

- Irenaeus, *Adversus haereses (Liber III)*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974.
- Irenaeus, *Adversus haereses (Liber IV)*, ed. A. Rousseau, SCh 100, Paris 1955.
- Irenaeus, *Adversus haereses (Liber V)*, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969.
- Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae*, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995.
- Leo Magnus, *Epistolae*, PL 54, 581-1218.
- Leo Magnus, *Sermones*, PL 54, 137-463B.
- Nestorius, *Fragmenta*, w: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, ed. F. Loofs, Halle 1905.
- Nestorius, *Liber Heraclidis*, ed. L. Abramowski, CSCO 242, Subsidia 22, Louvain 1963.
- Origenes, *De principiis*, w: Origen, *On First Principles*, t. 2: *Books III-IV*, ed. J. Behr, Oxford 2017.
- Tertullianus, *Adversus Praxean*, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Lipsiae 1906.
- Tertullianus, *De carne Christi*, ed. J.P. Mahé, SCh 216, Paris 1975.
- Theodorus Mopsuestinus, *Commentarii in epistulas b. Pauli. The Latin Version with the Greek fragments*, t. 2: *Thessalonians-Philemon: Appendices. Indices*, ed. H.B. Swete, Cambridge 1882.

Studies

- Armstrong A.H., *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, w: *Neoplatonism and Gnosticism*, red. R.T. Wallis – J. Bregman, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6, Albany 1992, s. 33-54.
- Ayres L., *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.
- Beeley C.A., *Gregory of Nazianzus: On the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford – New York 2008.
- Beeley C.A., *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, „*Vigiliae Christianae*” 65/4 (2011) s. 376-407.
- Betlejko J., *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, „*Analecta Cracoviensia*” 41 (2009) s. 93-121.
- Blackwell B.C., *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/314, Tübingen 2011.
- Bouteneff P.C., *Placing the Christology of Didymus the Blind*, w: *Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, Studia Patristica 37, Leuven 2001, s. 389-395.
- Briggman A., *God and Christ in Irenaeus*, Oxford 2019.
- Brown C.T., *The Gospel and Ignatius of Antioch*, Studies in Biblical Literature 12, New York – Washington – Baltimore – Boston – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Brussels – Vienna – Oxford 2000.
- Cardman F., *Irenaeus: As It Was in the Beginning*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York 2021, s. 137-146.

- Cartwright S.H., *So-called Platonism, the Soul, and the Humanity of Christ in Eustathius of Antioch's 'Contra Ariomanitas et de anima'*, w: *Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates*, red. M. Vinzent, *Studia Patristica* 66/14, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 237-246.
- Clayton P.B. Jr, *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007.
- Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Kraków 2004.
- De Andia Y., *L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu chez Irénée de Lyon*, w: *Studia Patristica* 109/6: *Readings in Irenaeus of Lyon*, red. D.W. Springer – A. Andemicael, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 69-79.
- Degórski B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento al 'Simbolo Apostolico' di san Quodvultdeus di Cartagine*, „*Vox Patrum*” 64 (2015) s. 119-130.
- Degórski D., *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, „*Vox Patrum*” 63 (2015) s. 17-34.
- Dragas G.D., *Ἐνανθρώπησις, or ἐγένετο ἄνθρωπος. A neglected aspect of Athanasius Christology*, w: *Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 16/2, Oxford 1985, s. 281-294.
- Dunn G.D., *Tertullian*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 959-975.
- Edwards M.J., *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, „*Vigiliae Christianae*” 54/2 (2000) s. 159-177.
- Falque E., *God, the Flesh, and the Other: From Irenaeus to Duns Scotus*, tł. W.C. Hackett, Evanston 2015.
- Fernández S., *Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, *Contexts of Ancient and Medieval Anthropology* 14, Paderborn 2025.
- Finn D., *Soul, Body, and the Miraculous Excess of the Human Being: Augustine's Theological Anthropology*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2021, s. 157-172.
- French T.E., *The Council of Constantinople I: 381. Christ's Divine Majesty and the Impartiality of His Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 47-97.
- Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008.
- Gray P., *Neo-Chalcedonianism and The Tradition: From Patristic to Byzantine Theology*, „*Byzantinische Forschungen*” 8 (1982) s. 61-70.
- Green B., *Leo the Great and the Heresy of Nestorius*, w: *Augustine, Other Latin Writers*, red. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, *Studia Patristica* 43, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 373-380.
- Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, t. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tł. J. Bowden, Atlanta 1975.

- Grillmeier A. – Hainthaler T., *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, cz. 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, tł. P. Allen – J. Cawte, London 1995.
- Guerrero van der Meijden J., *Utworzenie kategorii godności człowieka (dignitas hominis) przez Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 135-154.
- Gwynn D.M., *Athanasius*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1036-1053.
- Harnack A., *History of Dogma*, t. 4, tł. N. Buchanan, Boston 1898.
- Havrylyk I., *Antropologija Teodora Mopsuestijs'koho ta jiji vplyv na syryjsku bohoslōvs'ku tradyciju*, „Naukovi zapysky Ukraīns'koho katolyc'koho universytetu: Bohoslōv'ja” 7 (2020) s. 359-379.
- Haugaarda W.P., *Arius: Twice Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ*, „Church History” 29 (1960) s. 251-263.
- Horyacha M., *Vstup*, w: *Atanasii Velykyi, Protvy iazychnykyv. Pro voplochennia Slova*, red. M. Horyacha, tł. O. Levko, *Vytoky khrystyianstva* 8: *Dzherela* 3, Lviv 2024, s. 15-189.
- Huculak B.J., *Zarys antropologii Kościoła greckiego*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015) s. 88-106.
- Introduction*, w: *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1: *Nicaea I to Lateran V*, red. N.P. Tanner, London – Washington 1990, s. 37-39.
- Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1968.
- Ladaria L.F., *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé – V. Grossi – L.F. Ladaria – P. Lécirvain, tł. P. Rak, Kraków 2001, s. 81-129.
- Lange C., *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, w: *Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica*, red. M. Vinzent, *Studia Patristica* 63/11, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 327-333.
- Łukaszczyk M., *Walka św. Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, „Vox Patrum” 90 (2024) s. 145-164.
- McCormack B.L., *The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge 2021.
- McCue J.F., *Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, t. 1: *The School of Valentinus*, red. B. Layton, *Studies in the History of Religions: Supplements to Numen* 61, Leiden 1980, s. 404-416.
- McGuckin J.A., *The Divine Christ of the Council of Nicaea: 325*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 9-46.
- Meunier B., *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite*, *Théologie Historique* 104, Paris 1997.
- Minns D., *Irenaeus: An Introduction*, London – New York 2010.
- Norris R.A., *Christological Models in Cyril of Alexandria*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 13/2, Berlin 1975, s. 255-268.

- Norris R.A., *The Problem of Human Identity in Patristic Christological Speculation*, w: *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Critica, Classica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 17/1, Oxford – New York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt 1982, s. 147-159.
- Paczkowski M.C., *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, „Vox Patrum” 68 (2017) s. 217-241.
- Pancerz R.M., *Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy*, „Vox Patrum” 68 (2017) s. 253-269.
- Parvis S., *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford 2006.
- Pearson B.A., *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis 2007.
- Pereira M.J., *The Council of Chalcedon: 451. In Search of a Nuanced and Balanced Christology*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 159-221.
- Schoedel W.R., *Introduction*, w: W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, red. H. Koester, Philadelphia 1985, s. 1-31.
- Sesboüé B., *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 1: *Bóg zbawienia*, ed. B. Sesboüé – J. Wolinski, tł. P. Rak, Kraków 1999, 63-120.
- Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016.
- Simonetti M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 44, Roma 1993.
- Steenberg M.C., *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Supplements to Vigiliae Christianae 91, Leiden – Boston 2008.
- Strękowski S., *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 199-212.
- Szczur P., *Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 129-141.
- Szram M., *Ciało złe i dobre. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 77-93.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- Szram M., *Neochalcedonizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, k. 902-903.
- Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenes)*, „Vox Patrum” 22 (2002) s. 357-376.
- Tanner N.P., *Ephesus. 431: Introduction*, w: *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1: *Nicaea I to Lateran V*, red. N.P. Tanner, London – Washington 1990, s. 37-39.
- The Case Against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts*, red. i tł. J. Behr, Piscataway 2011.
- The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017.

- Trostyanskiy S., *The Council of Ephesus: 431. The Ontological Status of the Personal Unity of God and Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 99-157.
- Turek W., *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1, 26-27; 2,8; 1Kor 3,16*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 63-75.
- Turner H.E.W., *Nestorius Reconsidered*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 13/2, Berlin 1975, s. 306-321.
- Turzyński P., *Antropologia trychotomiczna Orygenes*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 35-46.
- Turzyński P., *Il mistero dell'Incarnazione nelle Enarrationes in Psalmos di Sant'Agostino*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 647-674.
- Ulrich J., *The Peculiar Merit of the Human Body: Combined Exegesis of Gen 1:26f. and Gen 2:7 in Second Century Christianity*, w: *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 1, Paderborn 2021, s. 1-19.
- Vall G., *Learning Christ: Ignatius of Antioch and the Mystery of Redemption*, Washington 2013.
- Vasilescu E.D., *Gregory of Nyssa*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1072-1086.
- Von Wahlde U.C., *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*, London – New York 2015.
- Wallace-Hadrill D.S., *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.
- Widok N., *Kerygmaticzny wymiar nauczania o wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 185-198.
- Willert N., *Tertullian*, w: *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*, red. J. Engberg – A.C. Jacobsen – J. Ulrich, Early Christianity in the Context of Antiquity 15, Frankfurt am Main 2014, s. 159-183.
- Wygralak P., *Godność człowieka w kaznodziejskiej refleksji św. Cezarego z Arles*, „Naukovi zapysky UKU: Bohoslov'ja” 7 (2020) s. 333-345.
- Wygralak P., *Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*, „Vox Patrum” 69 (2018) s. 707-719.