

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI\*

## SOBÓR CHALCEDOŃSKI. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa

Sobór Chalcedoński należy do najważniejszych wydarzeń w historii chrześcijaństwa, bowiem jego orzeczenie dogmatyczne zwieńczyło prowadzoną od kilku wieków debatę na temat Chrystusa. Z drugiej zaś strony orzeczenie to wywołało gwałtowne reakcje, szczególnie na Wschodzie, i spowodowało rozłam w Kościele. Ustalenia dogmatyczne podjęte na Soborze dotyczyły relacji Bóstwa do człowieczeństwa w Chrystusie. Była to kontynuacja debaty, jaka toczyła się na temat relacji Syna do Ojca od początku II wieku. Sobór Nicejski (325), odrzucając teorie Ariusza (ok. 256-336) orzekł równość Ojca i Syna, wprowadzając termin *ὁμοούσιος*, który jednak rodził kontrowersje, ponieważ kojarzył się z poglądami gnostycyckimi, a przede wszystkim modalistycznymi. W pojęciu Greków wyraz ten oznaczał nie „współistotny”, to znaczy mający tę samą naturę, lecz „identyczny”, a tylko objawiający się w inny sposób<sup>1</sup>. Nad pogłębieniem tego zagadnienia pracowano 56 lat w burzliwych okolicznościach; formalnie zakończono go na Soborze w Konstantynopolu (381)<sup>2</sup>. W międzyczasie pojawiła się kwestia Ducha Świętego, nad którą nie debato- wano jednak zbyt długo<sup>3</sup>.

---

\* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski – wykładowca teologii patrystycznej w Institut Catholique de Paris, rektor Polskiego Seminarium w Paryżu (od 1998 r.); e-mail: j.grivalles@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. S.W. Need, *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and Seven Ecumenical Councils*, London 2008, 52: „The «homoousios» meant of the same substance or more literally of the same stuff. In fact there is an element of ambiguity [...]. This ambiguity was quite useful as it left room for a distinction between the Son and the Father to be affirmed as well as a unity”.

<sup>2</sup> Kwestia ariańska powróciła w późniejszym okresie. Germanin Wulfila († 381) przetłuma- czył Biblię na język gocki. Potem arianizm przyjęli Wandalowie (ok. 400), Alamanowie (ok. 406), Ostrogoci (455), Burgundowie (451-471), Longobardowie (ok. 568), por. J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992, 142-148.

<sup>3</sup> Do rozwoju nauki o Duchu Świętym przyczynili się głównie tacy teologowie, jak: Atanazy (295-373) – *Listy do Serapiona (Epistulae quattuor ad Serapionem)*, Dydim Aleksandryjski (313-398) – *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto)*, Bazyl Wielki (329-379) – *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto)*, Grzegorz z Nyssy (335-394) – *Przeciw pneumatomachom macedońskim (Sermo de Spiritu Sancto adversus pneumatomachos et macedonios)*, Grzegorz z Nazjanzu (330-390) – *Mowy teologiczne (Orationes theologicae [27-31])*, Ambroży z Mediolanu (340-397) – *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto)*, a także Hilary z Poitiers (315-367) – *O Trójcy Świętej (De Trinitate)*.

Jak poprzednio trudno było zrozumieć, że obok Boga-Stwórcy może istnieć „jakiś inny Bóg”, czyli Chrystus, tak po I Soborze w Konstantynopolu trudno było zrozumieć i wyjaśnić, jak Bóg, będący istotą duchową i nieskończoną może łączyć się z naturą ludzką, materialną i ograniczoną. Deklaracja Soboru w Efezie (431), że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, a Maryję należy określać jako Theotokos, nie zdołała powstrzymać burzliwych kontrowersji. Tak zrodziła się potrzeba dalszego pogłębienia tegoż zagadnienia oraz zwołania kolejnego Soboru. Orzeczenie definitywne podjęto na Soborze w Chalcedonie (451), ale ono – jak wiadomo – nie usatysfakcjonowało wszystkich środowisk kościelnych, dlatego doszło do podziałów, które dały początek tzw. Kościołom post-chalcedońskim, które istnieją do dziś.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie tego skomplikowanego zagadnienia. Wyczerpujące ujęcie tematu wymagałoby poważnej monografii, a może i kilku, dlatego w ramach pracy o niewielkich rozmiarach wypadnie ograniczyć się do zasygnalizowania najważniejszych kwestii.

Kluczowe terminy teologiczne przytaczane są zasadniczo po grecku, ale jeśli w jakimś cytowanym dziele autor stosuje transkrypcję, to ją zachowujemy. To powoduje, że te same zwroty występują, zarówno w transkrypcji greckiej, jak i polskiej. Ponadto, gdy jakiś ważny termin pojawia się po raz pierwszy, podajemy go po grecku, ale gdy się wielokrotnie powtarza w trakcie narracji, to stosujemy transkrypcję polską, by nie wprowadzać zbyt dużej ilości greckich wyrazów do polskiego tekstu.

## I. OKOLICZNOŚCI ZWOŁANIA SOBORU

Okoliczności zwołania Soboru w Chalcedonie są bardzo złożone, dlatego ograniczymy się do zasygnalizowania tylko niektórych spraw.

**1. Poglądy Apolinarego z Laodycei.** Gdy chodzi o pogląd na naturę Chrystusa, to najbardziej uproszczoną hipotezę wysunął Apolinary z Laodycei (310-390). Trudno jest odtworzyć jego poglądy<sup>4</sup>, gdyż znamy je głównie z pism polemicznych, jak *Listy (Epistulae)* Grzegorza z Nazjanzu (ok. 330-390) (np. *List* 102), z dzieła *Krytyka nauki Apolinarego (Antirrheticus adversus Apollinarem)* Grzegorza z Nyssy (335-394) oraz z różnych fragmentów zachowanych u innych autorów<sup>5</sup>. Apolinary był człowiekiem wielkiej erudycji, szczerze oddanym Kościołowi; jawnie sprzeciwiał się decyzjom cesarza

Terminu *persona* w stosunku do Ducha Świętego używał również Tertulian (ok. 150-220) w swym traktacie *Przeciw Prakseazowi (Adversus Praxean 12)*

<sup>4</sup> Por. F.M. Young, *From Nicea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, London 1983, 183: „Reconstructing what Apollinaris actually taught is a very complicated process, even though study has been facilitated by Lietzmann’s careful edition of the fragments”.

<sup>5</sup> Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 425.

Juliana Apostaty (361-363), który zabraniał chrześcijanom dostępu do szkół helleńskich. Sozomen (ok. 400-450) pisał o nim z największym uznaniem:

„Wtedy to właśnie ów Apolinary, robiąc [...] użytek ze swej wszechstronnej wiedzy i przyrodzonych zdolności i wzorując się na poemacie Homera, spisał wierszem bohaterskim najdawniejsze dzieje żydowskie aż do okresu królewskich rządów Saula i podzielił całe to dzieło na dwadzieścia cztery części, każdej „księdze” nadając nazwę odpowiadającą jednej z głosek alfabetu greckiego, zgodnie z ich liczbą i porządkiem. Pisał także komedie wzorowane na utworach dramatycznych Menandra, a poza tym naśladował tragedie Eurypidesa oraz twórczość liryczną Pindara i – by krótko powiedzieć – czerpiąc z ksiąg natchnionych Pisma świętego wątki podstawowe do tak zwanej wiedzy ogólnej stworzył w niedługim czasie dzieła co do ilości i znaczenia dorównujące osiągnięciom najślawniejszych w tym zakresie mistrzów; a jeśli chodzi o dobór środków wyrazu i sposób wysłowienia, styl i układ treści – bardzo do tych arcydzieł podobne”<sup>6</sup>.

Sozomen pisze tylko o Apolinarym biskupie, natomiast nie wspomina o jego ojcu, który był kapłanem i miał również na imię Apolinary (III/IV w.). Sokrates (ok. 380-450) podaje wiadomości bardziej precyzyjne:

„Obaj [...] dysponując znajomością literatury i mając wyższe wykształcenie, ojciec w zakresie gramatyki, syn zaś retoryki, okazali się pożyteczni naówczas chrześcijanom. Pierwszy jako gramatyk natychmiast ułożył podręcznik gramatyki w ujęciu chrześcijańskim, a ponadto przełożył Księgi Mojżeszowe nadając im formę tak zwanego wiersza heroicznego [...]. Młodszy zaś Apolinary wspaniale zaprawiony w retoryce, przedstawił ewangelie i nauki apostołów w formie dialogów, jakie u Hellenów pisał Platon. W ten sposób okazali się pożyteczni dla religii chrześcijańskiej i przez własne dzieła zatryumfowali nad przebiegłością cesarza. Ale Opatrzność Boża potężniejsza była zarówno od ich gorliwości, jak i od zapędów władcy. Sławetny bowiem dekret wygasł niedługo wraz z życiem cesarza, a dzieła wspomnianych tu pisarzy tak są traktowane jak gdyby ich nigdy nie napisano”<sup>7</sup>.

Zdaje się, że owe dzieła poetyckie nie miały zbyt dużej wartości artystycznej, skoro szybko o nich zapomniano. Nie zachowały się one do naszych czasów. Wydaje się, że zarówno ojciec, jak i syn, na pewno ludzie głębokiej wiary i przywiązani do Kościoła, nie byli wnikliwymi teologami. Poglądy Apolinarygo młodszego (biskupa) spotkały się z krytyką.

<sup>6</sup> Sozomenus, HE V 18, 3-4, SCh 495, 188, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 336-337.

<sup>7</sup> Socrates, HE III 16, 2-7, SCh 493, 310, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 301-302.

Jeśli chodzi o relację Syna do Ojca, to był on zwolennikiem ὁμοούσιος, podobnie jak najwybitniejsi teologowie owych czasów. Sozomen pisze:

„Co wszyscy, którzy wyznawali wiarę, że Syn Boży jest współistotny Ojcu, to samo myśleli i o Duchu Świętym. Skutecznie bronił tej nauki w Syrii Apolinary biskup Laodycei, w Egipcie zaś – biskup Atanazy, a w Kapadocji i w Kościołach Pontu – Bazyli i Grzegorz”<sup>8</sup>.

Gdy zaś chodzi o osobę Chrystusa, podkreślał jej jedność. Mówił o „Bogu wcielonym” (*theos ensarkos*), o „Bogu noszącym ciało” (*theos sarkophoros*) oraz o „Bogu zrodzonym z niewiasty”<sup>9</sup>. W jego pojęciu „Boskie Słowo (*Logos*) zastępowało w Chrystusie normalną ludzką psychologię. Apolinary pojmował człowieka jako ducha wcielonego (*nous ensarkos*) albo jako istotę «złożoną» z duszy (*pneuma*) i ciała (*sarks*)”<sup>10</sup>. To rozumowanie przenosił na osobę Chrystusa. Tak więc w Bogu-Człowieku boska energia pełni rolę ożywiającego ducha i ludzkiego umysłu<sup>11</sup>. Tego rodzaju sposób pojmowania natury Chrystusa znalazł swych zwolenników; nazywano ich apolinarystami.

Sokrates Scholastyk w ten sposób przedstawia ich naukę:

„Z początku głosili, że [sam] Bóg-Logos przybrał w dziele wcielenia [samego tylko fizycznego] człowieka z wyłączeniem duszy. Potem jakby się nagle opamiętali już po fackie i chcieli naprawić swój błąd, dodali, że przybrał wprawdzie i duszę, ale nie miała ona władzy myślenia, a zamiast władzy myślenia Bóg-Logos był w przybranym człowieku”<sup>12</sup>.

Idąc za św. Pawłem, który pisał, że Chrystus „stał się podobnym do ludzi” (Flp 2, 7), Apolinary „ujmował Chrystusa jako Tego, który pozornie był człowiekiem”<sup>13</sup>. Jego ulubionym określeniem było: „Jedna wcielona natura Boskiego Słowa” (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)<sup>14</sup>, przy czym nie pojmo-

<sup>8</sup> Sozomenus, HE VI 22, 3, SCh 495, 347, tłum. Kazikowski, s. 395-396.

<sup>9</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 218.

<sup>10</sup> Young, *From Nicea to Chalcedon*, s. 187: „He basically thinks of man as a νοῦς ἐνσαρκος (a mind en fleshed) or as a composite of pneuma and σάρξ (spirit and flesh), deriving his various different sets of terminology from the language of saint Paul [...]. Apollinaris adopts the apostles' language (Flp 2, 7). A man is a νοῦς ἐνσαρκος, the Logos is also a νοῦς ἐνσαρκος. That is what it meant for him to be in the likeness of man”.

<sup>11</sup> Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 219.

<sup>12</sup> Socrates, HE II 46, 10, SCh 493, 240, tłum. Kazikowski, s. 265-266.

<sup>13</sup> G. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2009, 131; por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 219: „Apolinary bez wahania godził się z zarzutem, że to czyni Boga-Człowieka odmiennym od zwykłego człowieka. Potwierdzenie tej różnicy znajdował w sformułowaniach jak «Stał się podobny do ludzi» (Flp 2, 7)”.

<sup>14</sup> Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 220; zob. tamże: „Jest rzeczą kuszącą, by traktować naturę i osobę jako synonimy w jego słownictwie, zwłaszcza, gdy używa ich w tym samym kontekście”.

wał jej jako „mieszaniny”, lecz jako organiczną jedność<sup>15</sup>. Zdaje, że terminy „osoba” (πρόσωπον) i „natura” (φύσις) traktował jako synonimy, a przynajmniej należycie ich nie rozróżniał. Chrystologia oparta na idei Logos-sarks została odrzucona na synodach w Rzymie (377), w Aleksandrii (378) oraz w Antiochii (379). Potępił ją również papież Damazy (366-384) i cesarz Teodozjusz I Wielki (379-395). Nauka Apolinarego została zaś definitywnie odrzucona na Soborze w Konstantynopolu (381).

Polemikę z Apolinarym podjęli teologowie tej miary co Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, czy Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403). Pierwszy z nich pisał:

„[Słowo Boże] idzie do własnego obrazu, przyjmuje ciało z powodu ciał, dla mojej duszy łączy się z myślącą duszą, aby podobnym oczyścić podobne, i staje się człowiekiem pod każdym względem z wyjątkiem grzechu”<sup>16</sup>.

Grzegorz z Nyssy natomiast nauczał:

„Bóg-Człowiek był jedną osobą (hen prosopon), a z powodu ścisłego zjednoczenia i scalenia między Panem a sługą, którym jest Pan, przymioty i przeżycia należące do jednego mogły być przypisywane drugiemu”<sup>17</sup>.

Odwoływał się więc do koncepcji *communicatio idiomatum*.

Apolinaryzm przeszedł do historii nie tyle jako formalna herezja, lecz raczej jako nieudana próba pojmowania natury Chrystusa. Była to bowiem koncepcja zbyt uproszczona, czemu nie należy się dziwić, gdyż był to początek debaty na ten temat. Nie było wcześniejszych orzeczeń Kościoła, na których można by było się oprzeć.

**2. Koncepcja aleksandryjska i antiocheńska.** W trakcie rozważań nad naturą Jesusa Chrystusa wyłoniły się dwa główne nurty: aleksandryjski oraz antiocheński.

Ten pierwszy został zapoczątkowany przez Atanazego (296-373). Zwracał on uwagę, że w Piśmie Świętym termin „ciało” oznacza „człowiek”, co daje się łatwo zauważyć na przykład w zapowiedzi Joela: „Wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, a starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy będą mieć widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3, 1). Jest rzeczą oczywistą, że prorok zapowiada wylanie Ducha nie tylko na ciało, ale na całą

<sup>15</sup> Por. Young, *From Nicea to Chalcedon*, s. 188: „Apollinaris is far from being chary of explaining the union in terms of mixture (μίξις) or combination (σύνκρσις), for him the union is an organic or biological union exactly analogous to the composition of man of flesh and spirit”.

<sup>16</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38, 13, PG 36, 325B, tłum. w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 421.

<sup>17</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 224-225; zob. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 3, GNO II 131.

osobę. Wypowiedzi Atanazego wszakże, zakorzenione w platońskiej antropologii, nie są zbyt jasne. Uważa się, że orzeczenie synodu w Aleksandrii (362), któremu przewodniczył Atanazy, wyraża w pełni zarówno jego poglądy, jak i sposób myślenia całego środowiska aleksandryjskiego. Stwierdzono tam:

„Zbawiciel nie posiadał ciała bez duszy, pozbawionego zmysłów i rozumu, ponieważ nie byłoby to możliwe, żeby Pan stawszy się człowiekiem dla nas, posiadał ciało pozbawione rozumu, gdyż zbawienie zrealizowane w Logosie, dotyczyło nie tylko ciała, ale i duszy”<sup>18</sup>.

Jest to pogląd, który zakłada pełne Bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo (Logos-anthropos)<sup>19</sup>.

Nieco inaczej zapatrywano się na tę kwestię w środowisku antiocheńskim, gdzie – zachowując tę samą wiarę – patrzono na Chrystusa jakby bardziej od strony ludzkiej. Za głównych przedstawicieli tegoż środowiska w tym okresie uchodzą dwaj teologowie: Diodor z Tarsu († 394) oraz Teodor z Mopsuestii († 428). Ich punkt wyjścia był w znacznym stopniu podobny do aleksandryjskiego<sup>20</sup>, ale dalsze rozumowanie szło niejako w innym kierunku i prowadziło do odmiennych wniosków.

Diodor z Tarsu „uznając istnienie ludzkiej duszy w Chrystusie nie przypisywał jej żadnej praktycznej roli w Jego wzrastaniu w mądrości (Łk 2, 52) ani zstąpieniu do piekieł. Regularnie przeciwstawiał Słowo i ciało (a nie człowieka) w Bogu-Człowieku”<sup>21</sup>. Jego tok rozumowania prowadził do odróżnienia Syna Boga od Syna Dawida. Zakładał, że zjednoczenie Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie nie oznacza zmieszania się Słowa i ciała, lecz raczej jest to połączenie, spotkanie, rodzaj przedziwnej koegzystencji, w której ciało uczestniczy w działaniu Bóstwa.

Nieco lepiej znamy poglądy Teodora z Mopsuestii. Większość jego dzieł także zaginęła, ale niektóre się zachowały, na przykład *Komentarz do 12 proroków mniejszych* (*Commentarius in XII prophetas minores*), *Komentarz do Ewangelii Jana* (*Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli*), a także niektóre homilie. Według J.N.D. Kelly’ego: „chrystologia Teodora traktowana od strony pozytywnej dostosowuje się do schematu Słowo-Człowiek. Teodor za-

<sup>18</sup> Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, PG 26, 804B, tłum. A. Gołda: Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, ŻMT 37 (= SCL 1), Kraków 2006, 253\*.

<sup>19</sup> W dalszej części deklaracji czytamy: „Ten sam po ludzku jako człowiek splunął, a po bożemu jako Syn Boży otworzył oczy ślepego od urodzenia (J 9, 6). W ciele wreszcie cierpiał, jak mówi św. Piotr (1P 4, 1), a jako Bóg otwierał groby i wskrzeszał zmarłych (Mt 27, 52)”, por. tamże 7, PG 26, 805A, ŻMT 37, 254\*.

<sup>20</sup> Por. R. Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, 17: „En Orient, deux écoles s’opposaient par les nuances de leurs approches respectives. L’une se rattachait à Alexandrie, où l’on soulignait davantage l’unité entre le Logos divin et l’humanité du Christ; l’autre à Antioche où l’on était soucieux de montrer la distinction et complémentarité des deux natures, divine et humaine, du Christ”.

<sup>21</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 227.

kładła z góry ludzką naturę, która jest kompletna i niezależna<sup>22</sup>. Jednakże, gdy chodzi o zjednoczenie Bóstwa i człowieczeństwa, to „metafora o zamieszkaaniu (*enoikesis*) dostarcza mu najbardziej zadawalającego wyjaśnienia<sup>23</sup>. Ciało Chrystusa pojmował jako szatę, „nauczał, że ludzka natura jest jakby świątynią lub sanktuarium, w którym mieszka Bóstwo [...], dowodził, że Słowo nie mogło przeniknąć ludzkiej natury, ani substancjalnie (*kat'ousian*), ani przez bezpośrednie działanie (*kat'energian*)<sup>24</sup>. Czyli Bóstwo, w jego ujęciu, istnieje jakby trochę niezależnie od człowieczeństwa, jednakże dodawał on: „My stwierdzamy różnicę natur, ale też jedność osoby<sup>25</sup>, przy czym ową jedność pojmował raczej jak połączenie (*synapheia*) niż zjednoczenie (*henosis*). Zdaje się, że oba powyższe terminy nie były jasno sprecyzowane.

Wydaje się, że w punkcie wyjścia koncepcja antiocheńska nie była heterodoksyjna; jej słabym punktem było to, że nie precyzowała wystarczająco pojęć, jakimi się posługiwano, oraz dawała podstawę do dalszych interpretacji, które prowadziły do nadmiernego rozdzielenia obu natur. Ogólnie rzecz ujmując, „Aleksandryjczycy kładli nacisk na jedność osoby Chrystusa, Antiocheńczycy [...] podkreślali w Nim różnicę między Bogiem a człowiekiem<sup>26</sup>. Przy czym terminologia jednych i drugich nie była precyzyjna, czemu nie należy się dziwić, gdyż był to okres, w którym dopiero formowała się dogłębna nauka na temat osoby i natury Chrystusa. Dlatego dostrzegamy w tym okresie zjawisko nadmiernego akcentowania, czy to jedności natur w Chrystusie, czy to ich rozdzielania.

**3. Skrajne opinie Nestoriusza.** Tego drugiego niebezpieczeństwa nie ustrzegł się Nestoriusz (428-431), który został biskupem Konstantynopola w 428 roku. Kontynuował on teologię antiocheńską. Najpierw zwrócił na siebie uwagę przez naukę o Maryi, bowiem „doszedł do wniosku, że Dziewicy Maryi nie można określić mianem *Theotokos* (Matka Boga), lecz jedynie *Chrystotokos* (Matka Chrystusa) lub *Anthropotokos* (Rodzicielka człowieka), czy też *Chrystodochos* (Przyjmująca Chrystusa). Posłużyłoby to, jego zdaniem, do podkreślenia pełnego człowieczeństwa Chrystusa. Nestoriusz sugerował, że Bóstwo i człowieczeństwo były połączone w Chrystusie (*συνάρφεια*), nie były zaś jednością (ἕν). Ta dystynkcja usiłowała uniknąć zmieszania dwóch natur, jak to miało miejsce w teologii Apolinarego<sup>27</sup>. Chcąc uniknąć jednej skrajności popadał w drugą – „wyobrażał sobie Bóstwo jako istniejące w człowieku, a człowieka w Bóstwie, bez zmian czy rozpląnięcia się<sup>28</sup>. Utrzymał,

<sup>22</sup> Tamże, s. 228.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 236.

<sup>25</sup> Tamże, s. 230.

<sup>26</sup> Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu*, s. 133.

<sup>27</sup> Tamże, s. 133.

<sup>28</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 233. Hasłem Nestoriusza było zdanie: „Uważam

że są dwie natury (*ousiai*): Boska i ludzka, przy czym każda ma własne *prosopon*, czyli jakby formę zewnętrzną lub formę objawienia. Obie natury, gdy się łączą, tworzą wspólne *prosopon* zjednoczenia, jednakże „przyjmował, że każda z natur nadal istnieje we własnym *prosopon*, jak również w *prosopon* zjednoczenia”<sup>29</sup>. Zaznaczał wszakże, że owo „*prosopon* zjednoczenia [...] nie jest identyczne, ani z *prosopon* Słowa, ani z *prosopon* człowieczeństwa, ale że jest ono rezultatem połączenia się [...] dwu natur czyli *ousiai*”<sup>30</sup>. Termin *prosopon* nie miał w owym czasie jasno określonego znaczenia, dlatego poszczególni autorzy posługiwali się nim dla wyrażenia nieco innej rzeczywistości. Zdaniem Sokratesa, Nestoriusz nie tyle wykladał własną naukę, ile ulegał wpływowi jednego z kapłanów:

„W towarzystwie jego przebywał Anastazy, prezbiter, który razem z nim wyruszył z Antiochii. Nestoriusz darzył go wielkim szacunkiem, a w działalności swej zasięgał jego rady. Pewnego razu, Anastazy wygłaszając w kościele naukę powiedział: «Niech nikt nie nazywa Maryi Bogarodzicielką (*Theotokos*). Maryja bowiem była człowiekiem; a niemożliwością jest, aby Bóg był zrodzony przez człowieka». Zasłyszane słowa zaniepokoiły wielu, i to zarówno duchownych, jak i cały ogół świeckich. Z dawien dawna bowiem nauczyli się mówić o Chrystusie jako o Bogu i w żaden sposób ludzkiej Jego Osoby [...] nie oddzielać od boskości [...]. Gdy więc [...] wszczął się zamęt w Kościele, Nestoriusz, usiłując poprzeć swym autorytetem słowa Anastazego – nie chciał bowiem, aby szanowanemu przezeń prezbiterowi udowodniono, że jest bluźniercą – nieustannie wygłaszał na ten temat w kościołach nauki, z coraz to większym uporem roztrząsając tę samą kwestię i za każdym razem odrzucając nazwę Bogarodzicielki. [...]. O Nestoriuszu wielu powzięło mniemanie jako o tym, który głosi, że Pan jest po prostu człowiekiem, i który wprowadza do Kościoła naukę Pawła z Samosaty i Fotyna”<sup>31</sup>.

Według tegoż historyka, Nestoriusz nie był wprost heretykiem, lecz po prostu nie posiadał odpowiedniego wykształcenia w kwestiach teologicznych:

„Co do mnie, kiedy czytałem wydane przez Nestoriusza rozprawy, doszedłem do wniosku, że ten człowiek jest ignorantem, i mogę przedstawić obraz zgodny z prawdą [...]. Osobiście nie odnoszę wrażenia, by Nestoriusz naśladował Pawła z Samosaty czy Fotyna, czy też w ogóle utrzymywał, że Pan jest tylko człowiekiem. Po prostu jak straszdyła lęka się jedynego tylko określenia: Bogarodzicielka. Ten jego lęk jest wynikiem poważnego braku wykształce-

natury za osobne, ale łącząc cześć”, por. Nestorius, *Sermo 9 (Principium dogmatis)*, 1, ed. F. Loofs: *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, 233, cyt. za Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 233).

<sup>29</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 235.

<sup>30</sup> Nestorius, *Liber Heraclidis* 211, cyt. za: Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 236.

<sup>31</sup> Socrates, HE VII 32, 1-6, SCH 506, 114-116, tłum. Kazikowski, s. 540-541.



nia. Miał warunki przyrodzone na krasomówcę, a co do wykształcenia – owszem, uchodził za wykształconego, ale w rzeczywistości był nieukiem; i nawet nie raczył się zapoznać z księgami dawniejszych komentatorów<sup>32</sup>.

Jak widzimy, Sokrates pozornie broni Nestoriusza, lecz w istocie kompromituje go, bowiem w greckim środowisku największą obrazą było nazywanie kogoś nieukiem i wykazanie mu ignorancji. Jest rzeczą możliwą, że Nestoriusz posiadał braki w formacji teologicznej i zbyt wielkim zaufaniem darzył Anastazego, którego być może traktował jako swego eksperta od spraw dogmatycznych. W tym przypadku zawiódł się, Anastazy bowiem popełnił błąd, a Nestoriusz tego nie zauważył. Gdy zaś próbował popierać pogląd swego kapłana, wciągnął w debatę teologiczną swój autorytet patriarchy Konstantynopola. Wiadomo, że w stolicy było wielu ludzi, którzy potrafili analizować każde słowo i wyciągać z tego wnioski. Brak precyzji w sprawach dogmatycznych mógł ewentualnie ująć uwadze wiernych w jakimś prowincjonalnym mieście, ale nie w stolicy Cesarstwa.

Sytuację Nestoriusza pogarszało też to, że sam będąc podejrzanym o herezję, podejmował działania przeciw macedonianom:

„Oto w Germe, mieście leżącym w Hellesponcie, biskup Antoniusz, wprowadzony w błąd gwałtownością wystąpień Nestoriusza przeciw heretykom, zasłaniając się poleceniem patriarchy, ostro się zabrał do ścigania macedonian. Macedonianie przez jakiś czas cierpliwie znosili udękę. Kiedy jednak Antoniusz zbyt mocno im dokuczył, nie mogąc dłużej dźwigać tego brzemienia, zdobyli się na czyn okrutny i szalony: nasławszy ludzi, którzy ponad dobro przedkładają wyuzdanie, zgładzili go. Gdy macedonianie spowodowali ten haniebny mord, Nestoriusz wykorzystał sytuację jako pretekst mający uzasadnić jego własne zapędy; jednocześnie skłonił władze do skonfiskowania macedonianom kościołów. Zabrano im więc zarówno kościół w Konstantynopolu, leżący przed starym murem obronnym miasta, jak i w Kyzikos oraz wiele innych, jakie posiadali na terytorium Hellespontu. Niektórzy spośród macedonian przyłączyli się do Kościoła katolickiego, przyjąwszy wiarę we współistotność<sup>33</sup>.”

Gwałtowne działania Nestoriusza przeciw macedonianom zdają się wskazywać, że miał on intencję głoszenia i obrony nauki ortodoksyjnej, ale w niektórych zagadnieniach mylił się, możliwe, że na skutek braku odpowiedniego wykształcenia.

**4. Opozycja ze strony Cyryla Aleksandryjskiego.** Głównym przeciwnikiem Nestoriusza stał się Cyryl Aleksandryjski (412-444)<sup>34</sup>, który w kwe-

<sup>32</sup> Tamże VII 32, 8-10, SCh 506, 116, tłum. Kazikowski, s. 542.

<sup>33</sup> Tamże VII 31, 2-5, SCh 506, 112-114, tłum. Kazikowski, s. 540.

<sup>34</sup> Por. np. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 4 (altera ad Nestorium); *Epistula* 17 (tertia ad

stiach mariologicznych zajmował stanowisko zupełnie inne niż biskup Konstantynopola. W jednej z homilii głosił:

„Nie dzielimy na dwóch synów jednego Boga i Zbawiciela naszego [...]. Nie wolno też mieszać natury boskiej z ludzką [...]. Wystarczy dla poprawnego i nienagannego wyznania wiary powiedzieć, iż święta Panna jest Bogarodzicą. Nie musimy dodawać, że jest Matką człowieka [...]. Nazywając Ją Bogarodzicą, zaznaczamy też, że nie zrodziła samej tylko boskości, lecz z ciałem złączone Słowo Boże”<sup>35</sup>.

Cyryl starał się upomnieć Nestoriusza za pomocą listów, ale korespondencja obu teologów nie doprowadziła do porozumienia<sup>36</sup>. Wskazywał on błędy Nestoriusza i prezentował własną naukę. W istnieniu Logosu dostrzegał dwie fazy: przed wcieleniem i po wcieleniu. Logos pozostaje tym, kim był; w momencie wcielenia stało się to, że istniejąc nadal wiecznie w postaci Boga, przybrał ponadto postać sługi. Zarówno przed, jak i po wcieleniu był tą samą osobą, niezmienną w swej istocie Bóstwa<sup>37</sup>. Jediną różnicą było to, że Ten, który istniał poza ciałem (*asarkos*), stał się teraz ucieleśniony (*ensomatos*). Cyryl zaakceptował znaną formułę „jedna wcielona natura Boskiego Słowa” (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)<sup>38</sup>, nie bardzo wiedząc, skąd ona pochodzi.

Tą formułą posługiwał się Apolinary, z tą różnicą, że rozumiał ją w ujęciu bardziej zawężonym, tzn. odnosił ją tylko (lub przede wszystkim) do ciała. Tymczasem u Cyryla *physis*, czyli natura „ma [...] znaczenie konkretnej jednostki [...]. Po zjednoczeniu powstała [...] jedna natura, tj. ucieleśniona natura Słowa [...]. Przez ciało rozumiał ludzką naturę w pełni, łącznie z rozumną

---

Nestorium); *Anathematismi*, DSP I 108-157.

<sup>35</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Homilia XV* (De incarnatione Dei Verbi) 3-4, PG 77, 1092D-1093A, tłum. W. Kania: *Mowa o Wcieleniu Słowa Bożego*, TMB 1, Niepokalanów 1981, 99-100; por. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu*, s. 134: „Dla Cyryla jest sprawą jasną, nawet w kwestii słownictwa, że jeśli Maryja nie byłoby «Theotokos», dając życie Chrystusowi, wtedy Chrystus nie byłby Bogiem”.

<sup>36</sup> Por. J.N. Guinot, *Rétablir l'unité après la déchirure: Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr, des modèles pour le dialogue entre les Églises?*, w: *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui. Actes du colloque international* (Bucarest, 7-8 octobre 2004), éd. C. Badilita – Ch. Kannengiesser, Paris 2006, 191: „Entre Cyrille et Nestorius, un véritable dialogue n'était pas parvenu à s'instaurer: la suspicion de l'un et la vanité de l'autre [...] le rendaient impossible”.

<sup>37</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 17, 5-6, DSP I 137: „Nie mówimy, że Słowo Boże zamieszkało w zwykłym człowieku już zrodzonym ze świętej Dziewicy, jako w zwykłym człowieku [...]. Jeden więc jest Chrystus: Syn i Pan, nie przez połączenie człowieka z Bogiem, które polega na jednej godności i mocy człowieka i Boga”.

<sup>38</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii blasphemias* II (Praefatio), PG 76, 60D; tenże, *Apologeticus pro duodecim capitibus adversus Orientales episcopos* VIII, PG 76, 349B; tenże, *Epistula* 45, PG 77, 232D; tenże, *Epistula* 46, 1-4, PG 77, 240A-245A.

duszą<sup>39</sup>. Mówił on także o dwóch naturach, ale przed wcieleniem<sup>40</sup>. Na pewno miał on dobrą intencję, ale jego terminologia była nieściśła, co później było powodem nieporozumień<sup>41</sup>.

Cyryl przekazał swoje twierdzenia papieżowi Celestynowi I (422-432), a jednocześnie zreferował poglądy Nestoriusza. To samo uczynił Nestoriusz. Papież zwołał synod w Rzymie (430), na którym uznano termin *Theotokos* za właściwy, potępiono poglądy Nestoriusza i wezwano go do ich odwołania. Ten w specjalnym liście do papieża zgodził się na termin *Theotokos*, chociaż nie wydaje się, by uczynił to z przekonania. W tymże roku Cyryl zwołał synod do Aleksandrii, który „uchwalił dwanaście anatematyzmów skierowanych do Nestoriusza, a sformułowanych w ten sposób, że nie podpisałby ich ani on sam, ani żaden inny przedstawiciel szkoły antiocheńskiej”<sup>42</sup>.

**5. Decyzje Soboru w Efezie.** W takim kontekście zwołano Sobór Efeski (431). Sokrates podaje w skrócie jego przebieg:

„Niewiele [...] upłynęło czasu, i rozkaz cesarza zawezwał zewsząd biskupów, by się zbrali w Efezie. Niezwłocznie więc po świętach Wielkiej Nocy otoczony potężnym tłumem pospólstwa przybył Nestoriusz do Efezu i zastał zgromadzonych tam wielu biskupów. Aleksandryjski biskup Cyryl z niewielkim opóźnieniem nadciągnął około Zielonych Świątek. Piątego zaś dnia po Zielonych Świątach stanął na miejscu również i Juwenalis, biskup Jerozolimy. A ponieważ Jan, biskup Antiochii, ciągle zwlekał z przyjazdem, obecni rozpoczęli w swym gronie badanie przedmiotu obrad. [...]. A gdy wielu mówiło o Chrystusie jako Bogu, rzecze Nestoriusz: «Co do mnie nie nazwałbym Bogiem tego, kto ma dwa, czy trzy miesiące. Dlatego też czysty jestem od krwi waszej. I od tego momentu poczynając nie będę się już do was zbliżał». I wypowiedziawszy te słowa, odbywał zebrania z pozostałymi biskupami, którzy przyjmowali jego stanowisko. Podzielili się zatem obecni na dwa obozy. I tak skupieni wokół Cyryla biskupi zorganizowawszy sesję, skierowali do Nestoriusza pozew. Ten zaś nie usłuchał wezwania, odkładając swe stawiennictwo aż do chwili, gdy przybędzie Jan, biskup Antiochii. Biskupi z grupy Cyryla po wielokrotnym rozpatrzeniu homilii Nestoriusza, wygłoszonych na temat badanego zagadnienia, i po rozstrzygnięciu na ich

<sup>39</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 238.

<sup>40</sup> Por. Quasten III 141.

<sup>41</sup> Por. tamże: „La sua terminologia è molto difettosa e fu certamente la causa di gravi malintesi, giacchè egli usa indistintamente i termini φύσις e ὑπόστασις per indicare tanto la «natura» che la «persona»”; zob. też H.R. Drobner, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de la littérature chrétienne*, trad. J. Feisthauer, Paris 1999, 480.

<sup>42</sup> Por. komentarz A. Ziółkowskiego do: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* (VII 32), Warszawa 1986<sup>2</sup>, s. 544, przyp. 95.

podstawie, że Nestoriusz zdecydowanie bluźnił przeciwko Synowi Bożemu, pozbawili go biskupiego urzędu<sup>43</sup>.

Opublikowano tam następujące oświadczenie, które zasługuje na uwagę, tak ze względu na treść, jak i na formę:

„Święty sobór orzekł: Ponieważ najczcigodniejszy (τιμωτάτου) Nestoriusz nie chce słuchać naszego wezwania i nie zgadza się na przyjęcie świętych i pobożnych biskupów przez nas wysłanych, przeszliśmy z konieczności do dyskusji nad jego bezbożnymi wyrażeniami. Na podstawie jego listów i pism, które przeczytano, oraz na podstawie mów ostatnio przez niego wygłoszonych w stolicy, a potwierdzonych przez świadków, uznaliśmy, że utrzymuje i głosi opinie niezgodne z wiarą. Zobowiązani wymaganiami kanonów oraz listem Celestyna, naszego najświętszego ojca (τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς), współsługę w Bożych tajemnicach oraz biskupa Kościoła Rzymian, zmuszeni jesteśmy pomimo wielokrotnych łez wydać na niego następujący smutny wyrok: Znieważony przez niego Pan nasz Jezus Chrystus orzeka przez niniejszy święty sobór, że Nestoriusz pozostaje wyłączony z godności biskupiej oraz z każdego zgromadzenia kapłańskiego<sup>44</sup>.

Ojcowie Soboru stwierdzają, że dokładnie poznali naukę Nestoriusza, oraz że wzywali go do odwołania błędnych poglądów. Ponieważ trwał przy nich ciągle, czuli się zmuszeni w imię Chrystusa wyłączyć go ze stanu duchownego. Podkreślają, że działają zgodnie z dyscypliną kościelną (z kanonami) oraz że pozostają w łączności z biskupem Rzymu, którego nazywają „ojcem najświętszym”, podczas gdy w odniesieniu do Nestoriusza stosują tytuł „najczcigodniejszy”, gdyż normalnie przysługiwał on biskupom.

Potwierdzono na tym Soborze *Credo* z Nicei oraz ogłoszono tzw. „formułę zjednoczeniową”. Czytamy tam:

„Wierzmy więc, że Pan nasz Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boży, jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, złożonym z rozumnej duszy oraz ciała, zrodzony z Ojca przed wiekami co do Bóstwa, a «w ostatecznych czasach» (Hbr 1, 2) dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy co do człowieczeństwa; współlistotny Ojcu co do Bóstwa (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ [...] κατὰ τὴν θεότητα) i współlistotny nam co do człowieczeństwa (ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Nastąpiło bowiem zjednoczenie dwóch natur (Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν)<sup>45</sup>.

Czyli biskupi zgromadzeni wokół Cyryla wyraźnie stwierdzili, że Chrystus przyjął nie tylko ciało ludzkie, lecz całą ludzką naturę tak, że nastąpiło w Nim

<sup>43</sup> Socrates, HE VII 34, 1-7, Sch 506, 122-124, tłum. Kazikowski, s. 544-546.

<sup>44</sup> *Concilium Ephesinum. Sententia prolata a sancto Concilio impium et inimicum rectae fidei Nestorium damnans eum*, DSP I 158-159.

<sup>45</sup> *Concilium Ephesinum. Formula unionis*, DSP I 176-179.

zjednoczenie dwóch natur: Boskiej i ludzkiej<sup>46</sup>. Cyryl miał dość duży autorytet wśród teologów, również w Rzymie, ze względu na swe poglądy teologiczne, jak też z tego powodu, że był uważany za kontynuatora teologii słynnego Atanazego. Ale miał także swych przeciwników. Wyżej cytowany Sokrates pisze:

„Duchowni zgrupowani wokół Nestoriusza zorganizowali w swym własnym gronie inną sesję, zdjęli z urzędu Cyryla, a wraz z nim Memnona, biskupa Efezu. Wkrótce potem zjawił się na miejscu także Jan, biskup Antiochii. A kiedy się dowiedział o przebiegu wydarzeń, nabrał niechęci do Cyryla, jako do winowajcy odpowiedzialnego za wynikły zamęt, ponieważ zbyt pochopnie spowodował zdjęcie Nestoriusza ze stanowiska. Tymczasem Cyryl wraz z Juwenalidem [...] zde tronizowali i jego<sup>747</sup>.

Czyli doszło do sytuacji paradoksalnej: Cyryl ogłosił depozycję Nestoriusza, Nestoriusz ogłosił depozycję Cyryla i Memnona (V wiek), biskupa Efezu, Jan z Antiochii (428-442) poddał krytyce ugrupowanie Cyryla, Cyryl zaś z Juwenalidem (422-458) ogłosili depozycję Jana. Do tego dołączyli się legaci papieża Leona I Wielkiego (440-461). Stanęli oni po stronie Cyryla, potwierdzając depozycję (i ekskomunikę) Nestoriusza oraz Jana, a wraz z nim 30-stu innych biskupów, którzy znajdowali się w jego ugrupowaniu. Najwięcej przeciwników miał Nestoriusz. Ponadto, jak stwierdza Sokrates:

„po [...] usunięciu [Nestoriusza] nastąpił w Konstantynopolu straszny zamęt po kościołach. Podzielił się bowiem lud na obozy z powodu [...] niedorzecznej jego gadaniny. Wszyscy jednakże duchowni na podstawie wspólnej uchwały rzucili na niego klątwę<sup>748</sup>.

Cesarz Teodozjusz II (408-450), o ile wiadomo, uznał decyzje o klątwach i depozycjach. „Na początku sierpnia do Efezu przybył wysłannik cesarza z poleceniem zamknięcia soboru oraz aresztowania i pozbawienia urzędów głównych antagonistów, Nestoriusza, Cyryla i Memnona. Nestoriusz natychmiast poddał się woli cesarskiej i udał się na wygnanie do Syrii, natomiast Cyryl uciekł z symbolicznie strzeżonego aresztu, a jednocześnie przekupił ogromnymi sumami otoczenie cesarza, jego siostry, eunuchów, a nawet żonę Eudokię, dotąd gorącą zwolenniczkę Nestoriusza. Pod ich wpływem Teodozjusz uznał fakt dokonany i przywrócił Cyrylowi, a także Memnonowi urząd biskupi<sup>749</sup>.

<sup>46</sup> Por. P.Th. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Histoire des Conciles Oecuméniques 2, Paris 1962, 66: „Ce sont toutes ces grandes thèses de la théologie cyrillienne que ce concile reprend à son compte. Sans doute, l'évêque d'Alexandrie les avait formulées expressément contre les affirmations de Nestorius”.

<sup>47</sup> Sokrates, HE VII 34, 8-9, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 546-547.

<sup>48</sup> Tamże VII 34, 14-15, SCh 506, 124-126, tłum. Kazikowski, s. 548.

<sup>49</sup> Por. komentarz A. Ziółkowskiego do: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 547, nota. 106.

Do aresztu nie trafił Jan, który „przybywszy do Antiochii i zgromadziwszy wielu biskupów, ogłosił detronizację Cyryla”<sup>50</sup>.

Była to czysto formalna deklaracja, bowiem biskup Antiochii nie miał żadnej możliwości, by pozbawić urzędu biskupa Aleksandrii, jednakże tego rodzaju deklaracja oznaczała zerwanie łączności duchowej pomiędzy Antiochią a Aleksandrią. Łączność z Rzymem została zerwana w Efezie. Pozostała w niej natomiast Aleksandria z jej biskupem Cyrylem, Efez oraz Konstantynopol, gdzie na miejsce Nestoriusza wybrano kapłana ze środowiska monastycznego – Maksymiana (431-434), który, szybko zyskał sobie opinię bogobojnego. Papież Leon Wielki zatwierdził decyzje ugrupowania Cyryla, a na pamiątkę przyjęcia w Efezie tytułu *Theotokos*, w Rzymie dedykowano Matce Bożej Bazylikę Santa Maria Maggiore. Zdaniem J. Merciera „jest bardzo prawdopodobne, że o budowie imponującego budynku sakralnego na cześć Najświętszej Maryi Panny, jednego z pierwszych, jeśli nie pierwszego w dziejach Kościoła pod tym wezwaniem, zdecydowano, aby uczcić ogłoszenie, wbrew Nestoriuszowi, boskiego macierzyństwa Matki Chrystusa przez Sobór w Efezie w 431 roku”<sup>51</sup>. Poglądy Nestoriusza oficjalnie potępiono w dniu 3 sierpnia 435 r., zaś jego samego skazano na wygnanie do Egiptu, gdzie żył jeszcze dość długo. Ewagriusz (536/537-ok. 600) przedstawia koniec jego życia w bardzo czarnych barwach:

„Sam więc ojciec bluźnierczej nauki, Nestoriusz, człowiek, który wybudował dom swój nie na trwałym fundamencie, ale wznosił na go piasku – dom, jaki zgodnie z przypowieścią Pana rychło się rozleciał – pisze przeciwko oskarżającym go o to, że wbrew wszelkiej słuszności sprowadził jakieś zmiany i nieuczciwie zażądał zwołania w Efezie synodu. Niezależnie od wszelkich innych, jakie tylko zechciał tam zamieścić, wypowiedzi, występuje w obronie swego bluźnierstwa: mianowicie ostateczna konieczność zmusiła go do zajęcia takiego właśnie stanowiska, ponieważ Kościół święty uległ wewnętrznemu podziałowi, i jedni twierdzili, że Maryję trzeba nazywać Rodzicielką Człowieka, drudzy – że Bogarodzicielką. Dlatego też – powiada – chcąc uniknąć jednego z dwu możliwych błędów, czy to gdyby wiecznie toczyły się walki, czy to gdyby w przypadku zbliżenia z jednym obozem, utracił kontakt z drugim, wymyślił nazwę Rodzicielki Chrystusa”<sup>52</sup>.

Nestoriusz zredagował na wygnaniu dzieło znane jako *Księga Heraklidesa* (*Liber Heraclidis*), w której bronił swych poglądów<sup>53</sup>. Pisał też wiele listów. Ewagriusz ocenił bardzo negatywnie księgę, listy oraz ich autora:

<sup>50</sup> Socrates, HE VII 34, 13, Sch 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 548.

<sup>51</sup> J. Mercier, *Dwadzieścia wieków Watykanu: od św. Piotra do Jana Pawła II*, tłum. J. Pieńkos, Warszawa 1986, 60.

<sup>52</sup> Evagrius Scholasticus, HE I 7, PG 86, 2436AB, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 11-12.

<sup>53</sup> Zachowała się tylko wersja syryjska, ed. P. Bedjan: Nestorius, *Le livre d'Héraclide de*

„I tak oto ten człowiek nawet i w listach wprost kopie i wali pięściami bluźniąc zarówno przeciwko cesarstwu, jak i władzom państwowym – człowiek, którego do rozsądku nie doprowadziły nawet przebyte cierpienia. Ja zaś sam wiem jeszcze od kogoś, kto opisał ostatnie chwile jego życia, że na tamten świat poszedł z językiem przeżartym przez robaki, na kary dla niego gorsze, i do tego wieczne”<sup>54</sup>.

Kontrowersje teologiczne trwały nadal, a nawet się nasilały. Niewątpliwie przyczyniły się one do lepszego opracowania zagadnień chrystologicznych, ale odnosi się wrażenie, że „była to teologia bardzo formalistyczna, skupiona na zagadnieniu ontologiczno-spekulatywnym, a mało zwracająca uwagę na pogłębienie znaczenia treści soteriologicznych”<sup>55</sup>. Tego rodzaju podejście wydaje się jednak typowe dla mentalności greckiej.

**6. Opinie Eutychesa.** Cyryl Aleksandryjski mówił czasem o dwóch naturach (*physeis*), częściej jednak o jednej *physis* w Chrystusie, przy czym rozumiał ją jako naturę złożoną z Bóstwa i człowieczeństwa. Jego wypowiedzi nie były jednoznaczne, zawierały wiele niuansów i subtelności. Zdaje się, że na jego sformułowania miał wpływ bezpośredni kontekst, w którym wyrażał swe poglądy. Jego następcą Dioskur (444-451), który nie posiadał tak dogłębnej formacji teologicznej, pojmował zwrot *mia physis* bardziej dosłownie<sup>56</sup>. Jednakże w sposób skrajny wypowiadał się na ten temat w Konstantynopolu archimandryta Eutyches (ok. 380-456):

„Po narodzeniu Pana naszego Jezusa Chrystusa czczę jedną naturę, to jest naturę Boga, który przyjął ciało i stał się człowiekiem”<sup>57</sup>.

W takim twierdzeniu pozornie nie było nic szokującego, bowiem w podobny sposób wyrażał się również Cyryl Aleksandryjski. Eutyches jednak pod tę

---

Damas, Paris – Leipzig 1910. Dzieło to napisał eks-patriarcha w ok. 20 lat po usunięciu ze stanowiska. Przypuszcza się, że nie w pełni prezentuje ono poglądy, które Nestoriusz wyrażał wcześniej, głównie w kazaniach, por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 233.

<sup>54</sup> Evagrius, HE I 7, PG 86, 2444A, tłum. Kazikowski, s. 15-16. Zdaniem S. Kazikowskiego, jest to legenda pozbawiona wartości historycznej, wymyślona przez monofizytów, por. tamże, s. 16, przyp. 33. Współcześnie Nestoriusz stał się jednak przedmiotem nowych studiów, które niejako rehabilitują jego osobę, por. np. S.C. Napiórkowski, *Czy można zrehabilitować Nestoriusza?*, „Summarium” 1980, nr 2982, 7-34; tenże, *Jan Paweł II a 1550. rocznica Soboru Efeckiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 123-128, spec.125-126.

<sup>55</sup> L. Perrone, *Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V Soborem Ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, tłum. M. Gołębiowski – J. Łukaszewska – J. Ryndak – P. Zarębski, Kraków 2010<sup>2</sup>, 553.

<sup>56</sup> Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 246: „Następca Cyryla, Dioskur [...] był zdecydowany odnowić potwierdzenie doktryny o jednej naturze, która – jak wierzył – ma za sobą autorytet Ojców”.

<sup>57</sup> Theodoretus Cyrensis, *Eranistes seu Polymorphus*. Praefatio, PG 83, 28B-29A, tłum. własne.

formułę podkładał inną treść. Nie wątpił w to, że Chrystus był „współistotny” z Ojcem, ale nie przyjmował, aby był On „współistotny” z ludźmi. Według historyka Ewagriusza, Eutyches twierdził, że:

„ciało Chrystusa Pana nie jest z tej samej substancji co nasze”<sup>58</sup>.

Posuwał się nawet do wypowiedzi szokujących. Jedną z nich przytoczył Leon Wielki:

„Wyznaję, że nasz Pan przed zjednoczeniem składał się z dwóch natur, zaś po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę”<sup>59</sup>.

Eutyches lękał się bowiem „ciało Boga” nazywać „ciałem człowieka”, czyli była to w jakimś stopniu wizja gnostycka i doketystyczna<sup>60</sup>. Przyznawał wszakże, że było to wcielenie z Dziewicy.

Zdaniem J.N.D. Kelly’ego (1909-1997), „jeżeli [Eutyches] lękał się dwóch natur, to wynikało z faktu, że jak wielu myślących według wzorów aleksandryjskich przyjmował, iż physis, czyli natura oznacza konkretny istniejący byt. Jeszcze bardziej niż Cyryl [...] był wyszkolony w literaturze apolinarystycznego pochodzenia, w którą [...] wierzył jako w pełni ortodoksyjną i był przywiązany do Cyrylowej formuły jednej natury”<sup>61</sup>. Czyli poglądy Eutychesa polegały na uproszczeniu nauki Cyryla i Apolinarego<sup>62</sup>. O ile wiadomo Eutyches nie posiadał wykształcenia teologicznego. Zdaje się, że powtarzał sformułowania, których do końca nie rozumiał, natomiast trwał uparcie przy swoich poglądach. Były one szkodliwe głównie z tego względu, że miał on poparcie nie tylko wśród mnichów swego klasztoru, ale także na dworze cesarskim poprzez swego kuzyna Chryzafiusza († 450)<sup>63</sup>. Został mimo to pozbawiony urzędu. Odwołał się wówczas do Leona I Wielkiego, jednak papież odrzucił jego poglądy określając je jako „niedorzeczne, przewrotne i głupie” (*absurdum, perversam, insipientem*)<sup>64</sup>, a swoją własną naukę na temat Chrystusa przedstawił w *Liście do Flawiana (Tomus ad Flavianum)*, patriarchy Konstantynopola (13 VI 449).

<sup>58</sup> Evagrius, HE I 9, PG 86, 2446A, tłum. Kazikowski, s. 17.

<sup>59</sup> Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 6, DSP I 211.

<sup>60</sup> Por. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/1: *Le Concile de Chalcedoine (451): réception et opposition (451-513)*, trad. soeur Pascale-Dominique, Paris 1990, 234: „En Orient on avait déjà établi le lien entre Eutychés, Valentin et Apollinaire”.

<sup>61</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 248.

<sup>62</sup> Por. Minnerath, *Histoire des Conciles*, s. 19: „A partir de 448, Eutychés se mit à durcir les thèses cyriliennes. Selon lui, après l’union hypostatique, on ne pouvait plus parler que d’une unique nature divine du Christ, dans laquelle sa nature humaine aurait été absorbée”.

<sup>63</sup> Por. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, s. 89-90: „Eutychés, qui avait alors près de soixante dix ans [...]. L’influence du pieux moine devint toute-puissante quand l’enuque Chrysaphe, son filleul, ayant réussi en 441 à faire exiler l’impératrice Eudoxie et à écarter Pulchérie, la soeur de l’empereur, domina complètement le faible Théodose”.

<sup>64</sup> Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 6, DSP I 211.



**7. Skandal w Efezie.** Sprawa wydawała się zakończona, ale oto Dioskur, za zgodą cesarza Teodozjusza II zwołał synod do Efezu (449). Papież skierował tam delegatów<sup>65</sup>, aby odczytali ów *Tomus ad Flavianum*, ale Dioskur na to nie pozwolił. Informację o tym „synodzie” znajdujemy u Ewagriusza:

„Przewodniczącym w obradach tego synodu ustanowiono Dioskura, następcę Cyryla na biskupim tronie Aleksandrii: z nienawiści do Flawiana chytrze się o tego rodzaju ustawienie sprawy postarał Chryzafiusz, cieszący się podówczas w cesarskim pałacu wielkimi wpływami. Na efeskie spotkanie przybył z wieloma towarzyszącymi mu biskupami również i Juwenal, biskup Jerozolimy, który i poprzednim razem był obecny [na soborze] w Efezie. Dotrzymywał im towarzystwa także Domnos, zwierzchnik Kościoła w Antiochii, następcą Jana, a ponadto i biskup Juliusz, w zastępstwie biskupa Leona, biskupa Rzymu starszego. [...] Otóż na tym synodzie Dioskur i biskupi z jego otoczenia odwołali depozycję Eutychesa, jak to odnotowano w aktach synodalnych. Flawian natomiast oraz Euzebiusz, biskup Doryleum, otrzymują orzeczenie o złożeniu z kościelnego urzędu. Ogłasza się tam również usunięcie z biskupiego tronu Ibas, który piastował godność pasterza Kościoła Edessy; usuwa się także Daniela, biskupa miasta Karrae, następnie Ireneusza, biskupa Tyru, a ponadto Akwilona, biskupa Byblos. Jednocześnie pewne uchwały powzięto w odniesieniu do osoby Sofroniusza, biskupa Konstantyny. Obradujący Ojcowie złożyli również z urzędu Teodoretę, biskupa Cyru, oraz Domnosa, biskupa Antiochii; [...]. Tak oto rozwiązał swe zgromadzenie drugi synod w Efezie”<sup>66</sup>.

Ks. M. Starowieyski tak przedstawia to wydarzenie: „Gdy Dioskur stawia pytanie: Czy można twierdzić, że po wcieleniu są dwie natury w Chrystusie, odpowiada mu krzyk: Niech będą potępieni ci, co tak mówią [...]. Załatwiwszy sprawę Eutychesa, Dioskur stwierdza, że kto głosi naukę inną niż ta, która była ogłoszona w Nicei oraz w Efezie, powinien być potępiony. Wszyscy podpisują to, nawet delegaci papiescy. Dioskur wyciąga z tego wniosek: Flawian oraz Euzebiusz z Doryleum, oskarżyciele Eutychesa, zostają potępieni i pozbawieni urzędu [...]. Wkracza wojsko z mieczami, a za nim tłum mnichów. Flawian krzychał, że odwoła się do Stolicy Apostolskiej, ale został otoczony [...]. Później został skazany na wygnie do Lidii, gdzie umrze, zdoławszy jednak odwołać się pisemnie do Leona”<sup>67</sup>.

Tak więc przeprowadzono rehabilitację Eutychesa, którego błędy były powszechnie znane, odrzucono uchwały z Efezu (431) o dwóch naturach w Chrystusie, a Flawiana (446-449), obrońcę prawowierności, pozbawiono urzędu, czyli było to spektakularne zwycięstwo stronnictwa heterodoksyj-

<sup>65</sup> Byli to Juliusz, Hilary i Renatus, ale ten ostatni zmarł w drodze w Delos.

<sup>66</sup> Evagrius, HE I 10, PG 86, 2446B-2449A, tłum. Kazikowski, s. 17-18.

<sup>67</sup> M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1: *Dzieje*, Tarnów 1994, 68.

nego. Leon Wielki wyraził oburzenie z powodu tego, co się stało w Efezie. Określił to zgromadzenie jako „zbójectwo efeskie” (*latrocinium ephesinum*)<sup>68</sup>, ale nie miał możliwości, aby przywrócić stanowisko Flawianowi. Widzimy tu przewrotność Dioskura: proklamowano wierność uchwale z Efezu o dwóch naturach w Chrystusie, a jednocześnie deponowano Flawiana, który tę właśnie naukę zachowywał; rehabilitowano zaś Eutychesa, który jej przeczył<sup>69</sup>. Decyzje „zbójckiego synodu” zatwierdził cesarz Teodozjusz II i dopóki on żył, nie dało się nic zmienić. Protesty papieża Leona Wielkiego nie przynosiły żadnego skutku. Zdawało się, że aleksandryjska koncepcja *mia physis* zwyciężyła na całym Wschodzie. Taki impas trwał wszakże tylko rok.

## II. ZWOŁANIE SOBORU W CHALCEDONIE

Sytuacja zmieniła się nagle w dniu 28 lipca 450 r., kiedy to cesarz spadł z konia i zabił się. Jego następcą został Marcjan (450-457), który ożenił się z Pulcherią (399-453), siostrą zmarłego. Oboje byli nastawieni przychylnie do Rzymu oraz do nauki o dwóch naturach w Chrystusie. Zapewne oboje pragnęli także zakończyć lub przynajmniej złagodzić spory teologiczne. W tym celu nawiązano kontakt z papieżem, któremu cesarz zaproponował zwołanie soboru. Jednak Leon Wielki był temu przeciwny, gdyż obawiał się dalszych komplikacji oraz nowych sporów i podziałów. Ostatecznie jednak zgodził się na zwołanie soboru, nie chcąc wprost sprzeciwić się cesarzowi. Z drugiej zaś strony pragnął, aby nauka w kwestiach chrystologicznych była prawidłowo sformułowana i przyjęta przez biskupów i teologów.

W dniu 1 września 451 r. w Nicei zgromadziło się ok. 600 biskupów, głównie greckich. Było rzeczą oczywistą, że biskupi łacińscy nie mogli licznie przybyć na sobór ze względu na odległość oraz ze względu na sytuację polityczną. Był to czas, w którym nasilały się najazdy inwazje germańskie i Cesarstwo Zachodnie chyliło się ku upadkowi. Patriarchą Konstantynopola był wówczas Anatoliusz (449-458). Papież przysłał delegatów (byli to Paschazjusz, Lucencjusz, Bonifacy). Ponieważ cesarz nie mógł przybyć z powodu spraw państwowych, przeniesiono obrady do Konstantynopola, do dzielnicy Chalcedon (obecnie turecki Kodiköy). Obszerną relację na temat tego soboru podaje Ewagriusz Scholastyk<sup>70</sup>. Napiętnowano najpierw „synod zbójcki” w Efezie, potem osądzono i usunięto Dioskura z Aleksandrii i Eutychesa, oraz rehabilitowano Flawiana, który niestety już nie żył.

<sup>68</sup> Leo I papa, *Epistula* 95, 2, PL 54, 943B.

<sup>69</sup> Dioskur oskarżył Flawiana o przekroczenie kanonów z Nicei, ale nie wskazał, o jakie chodzi. Wielu biskupów wołało, że on w niczym nie zawinił, por. Ch. Fraisse-Coué, *D'Ephèse à Chalcedoine: la paix trompeuse (433-451)*, w: *Histoire du Christianisme*, t. 3: *Les Églises d'Orient et d'Occident [432-610]*, ed. J.M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Renard, Paris 1998, 59.

<sup>70</sup> Por. Evagrius, HE II 2-4 i II 17-18, PG 86, 2489C-2509B i 2545B-2589A, tłum. Kazikowski, s. 46-58 i 80-102.

By lepiej zrozumieć znaczenie Soboru w Chalcedonie należy uwzględnić rolę cesarza w jego zwołaniu i przebiegu.

### III. ROLA CESARZA NA SOBORZE

Wiadomo, że rola cesarzy w stosunku do soborów miała jakby dwa etapy: zwołanie soboru jako akt czysto administracyjny oraz ingerencja w obrady soborowe.

**1. Cesarska inicjatywa zwołania soboru.** Wiadomo, że od czasów Konstantyna I Wielkiego (306-337) cesarze bezpośrednio angażowali się w sprawy Kościoła. Konstantyn, chociaż nie był jeszcze ochrzczony, zwołał sobór do Nicei (325) i podczas jego otwarcia powiedział między innymi:

„Zorganizowałem święty wasz sobór; ponieważ [...] jestem waszym cesarzem, a ponadto służę Bożym w jednym z wami szeregu”<sup>71</sup>.

Wiadomo, że później uczestniczył osobiście w niektórych sesjach, wnosząc swoje uwagi do debaty teologicznej<sup>72</sup>. Następne sobory, w Konstantynopolu (381) i w Efezie (431), były także zwoływane przez cesarzy; papieże zaś byli tam reprezentowani przez delegatów. Sobór w Chalcedonie został zatem zwołany przez cesarza, zgodnie z istniejącą już tradycją. Rola władcy na tym etapie nie budziła niczyjego zdumienia i była w pełni aprobowana przez biskupów.

**2. Udział cesarza w obradach soborowych.** Cesarz Marcjan nie mógł przybyć na rozpoczęcie obrad, ale wziął udział w szóstej sesji soborowej (25 października 451 roku)<sup>73</sup>. Wygłosił wówczas przemówienie, które zapewne przygotował na otwarcie soboru. Powiedział wtedy m.in.:

„Od początku mego panowania czystość wiary leży mi na sercu. Ponieważ z powodu małoduszności oraz złości niektórych, wielu ludzi zostało wprowadzonych w błąd, dlatego zwołałem niniejszy sobór, aby oddalić wszelki błąd i rozproszyć wszelką ciemność, aby w ten sposób religia zabłysła światłem ukazując się w całej okazałości, i aby na przyszłość nikt nie odważał się wprowadzać do nauki o wcieleniu Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa opinii innej niż ta, którą nauczali Apostołowie i którą zdefiniowali

<sup>71</sup> Sozomenus, HE I 19, 3, SCh 306, 204, tłum. Kazikowski, s. 72.

<sup>72</sup> Por. Socrates, HE I 8, 21-22, SCh 477, 96-98, tłum. Kazikowski, s. 79: „Kiedy po obu stronach przedkładano wiele propozycji i wielki z początku rozgorzał spór, cierpliwie przysłuchiwał się cesarz wszystkim wywodom [...]. Częściowo wtrącał swe krytyczne uwagi w wypowiedzi obu stron i w ten sposób powoli przybliżał przeciwne stanowiska [...]. Przemawiał zaś czystą greczyzną”.

<sup>73</sup> Por. Hefele – Leclercq II/2 732: „La VI<sup>e</sup> session l'emporta en solennité sur les précédentes. L'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie y assistèrent avec un grand cortège, tous les commissaires et sénateurs. L'empereur ouvrit la séance par un discours en latin”.

dla potomności święci Ojcowie w liczbie 318, aby nikt nie odważył się głosić innej opinii niż ta, którą wyraził Leon w Liście do Flawiana. Tak więc, nie aby wywierać presję na kogokolwiek, lecz aby umocnić wiarę, postanowiłem osobiście wziąć udział w soborze, naśladowując przykład Konstantyna. Pragnę bowiem, aby narody nie były dłużej zwodzone fałszywymi opiniami. Wszystkie moje wysiłki idą w tym kierunku, aby przywieść wszystkich ludzi do jednej doktryny, do jednej i tej samej religii, aby wszyscy wyznawali prawdziwą wiarę katolicką. Niech Bóg mi pozwoli osiągnąć ten cel”<sup>74</sup>.

Trudno sobie wyobrazić piękniejsze przemówienie na taką okoliczność. Cesarz pełen troski o czystość wiary zwołuje sobór w porozumieniu z papieżem, podkreślając przy tym, że jego celem jest odrzucenie błędów i ogłoszenie prawidłowej nauki na temat Wcielenia Jezusa Chrystusa. Odwołuje się zaś jednoznacznie do nauki Apostołów, do postanowień Soboru w Nicei, a jako wzór prawowierności stawia biskupa Rzymu Leona I Wielkiego, który swe poglądy wyłożył w Liście do Flawiana, patriarchy Konstantynopola. Nie wątpi też, że jako cesarz ma prawo uczestniczyć w obradach, naśladowując świetlaną pamięć cesarza Konstantyna. Marcjan nie ukrywa, że pragnie być „Nowym Konstantynem”, o którym było wiadomo, że nie tylko przyniósł chrześcijaństwu wolność po trzech wiekach prześladowań, ale także na Soborze w Nicei przyczynił się do zredagowania nowego wyznania wiary<sup>75</sup>. Podobnie jak w Izraelu odwoływano się do Dawida, podobnie w państwie bizantyjskim odwoływano się do Konstantyna.

*Credo* z Nicei stanowiło formalne podsumowanie debaty na temat relacji Ojca do Syna. Stwierdzono, że Syn jest współistotny Ojcu (ὁμοούσιος). Natomiast cesarz Marcjan pragnął zakończyć debatę nad relacją Bóstwa do człowieczeństwa w Chrystusie. Dlatego „zapropozował”, aby opracowano nowe wyznanie wiary, mimo że wielu biskupów nie widziało takiej potrzeby<sup>76</sup>. Istniała ona wszakże dla dopełnienia paraleli: skoro Konstantyn stał się inicjatorem *Credo* z Nicei, to wypadało, aby Marcjan przeszedł do historii jako inicjator *Credo* z Chalcedonu. Jak Konstantyn przyczynił się do wprowadzenia terminu ὁμοούσιος do wyznania wiary<sup>77</sup>, tak Marcjan chciał, by wprowa-

<sup>74</sup> Tamże II/2 732, tłum. własne.

<sup>75</sup> Por. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn 1979, 457: „Das «ius publicum» steht in engster Verbindung mit der Funktion des Kaisers als pontifex maximus [...] weil er «curator, conservator» des status «rei Romanae» ist, wird nun seine Rolle auch auf den Konzilien verständlich”.

<sup>76</sup> Por. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, s. 71: „Cesarz chce nowego wykładu wiary, biskupi natomiast twierdzą, że im wystarczy wyznanie nicejskie oraz listy Cyryla i Leona, lecz wobec nalegania komisarzy zostaje powołana komisja do rozpatrzenia sprawy”. „Rozpatrzone” ją zgodnie z życzeniem cesarza.

<sup>77</sup> Por. Need, *Truly Divine and Truly Human*, s. 52: „The word suggested by Constantine was «homoousios» [...]. It was to be used for the relation between the Father and the Son. This was a term that had originally been used by the various Gnostic groups and in Latin by Tertullian (*con-*

dono do oficjalnego wyznania wiary naukę o dwóch naturach Chrystusa (δύο φύσεις). Konstantyn działał pod wpływem powszechnie szanowanego biskupa Hozjusza (ok. 256-359), będącego w łączności z papieżem Sylwestrem I (314-335). Marcjan był w kontakcie z Anatoliuszem, patriarchą Konstantynopola, który pozostawał w łączności z papieżem Leonem Wielkim<sup>78</sup>.

W Nicei biskupi przyjęli obecność cesarza na obradach pozytywnie, chociaż, jak można przypuszczać, jego interwencja wydawała im się dziwna, gdyż było to pierwsze tego rodzaju wystąpienie. W Chalcedonie autorytet cesarza w sprawach wiary był już dla wszystkich oczywisty. Po przemowie Marcjana, biskupi wznieśli okrzyki:

„Niech żyje cesarz! Niech żyje cesarzowa! Chwała Marcjonowi, nowemu Konstantynowi! [...]. Chwała Ci, Marcjanie! Tyś jest nowy Konstantyn! Tyś jest nowy Paweł (apostoł), nowy Dawid! Ty niesiesz pokój światu! Ty utwierdzasz prawdziwą wiarę! Niech żyje cesarzowa! Oboje jesteście światłością prawowierności! Marcjan – nowy Konstantyn! Pulcheria – nowa Helena! [...]. Ty jesteś, Marcjanie, kapłanem i cesarzem! Ty jesteś zwycięzcą na wojnie i nauczycielem w sprawach wiary”<sup>79</sup>.

Dostrzec można więc, jak w ciągu 126 lat, licząc od Soboru w Nicei, rozwinęła się teologia władzy cesarskiej. Budowano ją zarówno na tradycji sięgającej czasów Konstantyna, jak i na Piśmie Świętym. Wskazywano najpierw na Melchizedecha, który był królem Szalemu (Jerozolimy) i kapłanem Boga Najwyższego (Rz 14, 18-20), a następnie na króla Dawida, którego autorytet w sprawach religii akceptowany jest we wszystkich księgach Starego Testamentu. Biorąc to pod uwagę G. Dagrón stwierdza, że „dla chrześcijanina Wschodu królestwo o charakterze kapłańskim nie było ideą ani teorią, lecz stanowiło odzwierciedlenie enigmatycznej postaci Melchizedeka”<sup>80</sup>. Jeśli ludzie przyjmowali z szacunkiem decyzje cesarza w sprawach religijnych, to nie tylko dlatego, że obawiali się sankcji w przypadku sprzeciwu, nie dlatego, że cenili jego wykształcenie w sprawach teologicznych, lecz przede wszystkim dlatego, że wierzyli, iż jako cesarz posiada on wyższy stopień kapłaństwa<sup>81</sup>. W państwie greckim tego okresu zapomniano już o dawnej demokracji

---

*substantialis*), but it had not been particularly used in the East. It is often surmised that Constantine, whose Greek was limited, got the idea of using this word from Hosius of Cordova [...]. The word was therefore used in the Creed of Nicaea”.

<sup>78</sup> Na podobnej zasadzie Karol Wielki (742/747-814), pragnący uchodzić za „nowego Konstantyna”, domagał się od papieża Leona III (795-816), by wprowadzono termin *Filioque* do *Credo*. Sprawę rozważano na synodzie w Rzymie w 810 roku. Doradcą Karola w sprawach teologicznych był Alcuine (ok. 730-804), por. Hefele – Leclercq III/2 1132.

<sup>79</sup> Tamże II/2 733-734, tłum. własne.

<sup>80</sup> G. Dagrón, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996, 184, tłum. własne.

<sup>81</sup> Por. tamże, s. 189: „La prêtrise dans l’ordre de Melchisédech [...] a un caractère indélébile,

ateńskiej oraz rzymskiej z czasów poprzedzających Juliusza Cezara (100-44 prz. Chrystusem). Tak oto na Soborze w Chalcedonie widzimy w pełni rozwiniętą teokrację bizantyjską, uzasadnioną teologicznie i zaakceptowaną przez wiernych, tak duchownych, jak świeckich<sup>82</sup>. Można zgodzić się z poglądem S. Runcimana, że pomimo rażących błędów niektórych władców, koncepcja państwa greckiego „opierała się na czysto religijnym przeświadczeniu, że stanowi ono ziemskie odbicie Królestwa niebieskiego [...]. Cesarstwo, które zwykliśmy nazywać bizantyjskim, uważało się za cesarstwo uniwersalne. Teoretycznie biorąc, powinno objąć wszystkie narody ziemskie, które – w sensie idealnym – powinny wszystkie być członkami jednego prawdziwego Kościoła chrześcijańskiego, ortodoksyjnego Kościoła cesarstwa. I jak Bóg panuje na niebie, tak władca stworzony na Jego obraz, powinien panować na ziemi i wypełniać Jego przykazania”<sup>83</sup>.

Wszystko wskazuje na to, iż w owym czasie ludzie żyjący w Cesarstwie respektowali autorytet cesarza w sprawach religijnych. Jednakże ów autorytet miał przeciwników: byli to mnisi pustyni, którzy nie wahali się kwestionować prawa cesarza do interwencji w sprawy wiary. S. Runciman podkreśla, że „mężczyźni i kobiety w Bizancjum wierzyli, że ich cesarstwo jest Świętym Cesarstwem Boga na ziemi, ze świętym cesarzem jako przedstawicielem Boga wobec ludzi i przedstawicielem ludzi wobec Boga. Przez jedenaście wieków [...] teokratyczny ustrój Chrześcijańskiego Cesarstwa Rzymskiego pozostał zasadniczo niezmienny”<sup>84</sup>.

Pamiętamy, że jednym z powodów, dla którego wielu udawało się na pustynię, była ucieczka przed nadmierną adaptacją Kościoła do „potrzeb” ówczesnego społeczeństwa. Swego rodzaju laicyzacja zaczęła się nasilać od czasów Konstantyna Wielkiego, kiedy coraz liczniejsi prosili o chrzest, przy czym nie zawsze ze ściśle religijnych powodów. W późniejszym okresie obronna postawa mnichów wobec ingerencji cesarza w sprawy religijne ujawni się podczas walk o kult obrazów (*ikonoklazm*).

#### IV. PRZEBIEG SOBORU

Pracę soboru można podzielić na dwie części: teologiczną i kanoniczną. Zajmiemy się głównie częścią teologiczną, ograniczymy się natomiast do zasygnalizowania zagadnień kanonicznych.

---

conféré directement à Dieu au roi juste pour une grande mission historique. L'empereur n'est plus un spécialiste des choses sacrées, un clerc, mais il est investi d'un sacerdoce supérieur”.

<sup>82</sup> Por. K. Ware, *L'Orthodoxie. L'Église des sept Conciles*, trad. F. Lhoest, Paris 2002<sup>3</sup>, 54: „L'empereur [...] n'était pas un souverain ordinaire, mais le représentant de Dieu sur la terre. Byzance était l'image de la Jérusalem céleste et l'empereur représentait, comme une icône vivante, la monarchie de Dieu”.

<sup>83</sup> S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982, 7.

<sup>84</sup> Tamże, s. 156.

**1. Potwierdzenie nicejskiego symbolu wiary oraz odczytanie *Listu papieża Leona do Flawiana*.** Podczas II sesji teologicznej odczytano i potwierdzono symbol wiary z Nicei-Konstantynopola, a także *List* papieża Leona do Flawiana:

„ponieważ odezwały się głosy, żeby odczytać także list Leona, pismo to po przetłumaczeniu zostało odczytane: jest ono włączone do akt soborowych. [...] Po jego odczytaniu biskupi zawołali: «Taka jest wiara Ojców, taka jest wiara apostołów; wszyscy tak wierzymy, wierzymy tak jako prawowierni chrześcijanie. Klątwa na tego, kto wierzy inaczej. Przez usta Leona sam Piotr wypowiedział te słowa, tak nauczali apostołowie; pobożnie i zgodnie z prawdą wypowiedział się Leon, tak nauczał Cyryl; Leon i Cyryl wygłosili tę samą naukę. Klątwa na tego, kto nie tak wierzy. To jest prawdziwa wiara, tak myślą prawowierni chrześcijanie, to jest wiara Ojców. Dlaczegoż nie odczytano tego w Efezie? Ukrył to Dioskur!»<sup>85</sup>.

Takie oto były spontaniczne aklamacje. Należało jednak ustosunkować się do treści listu w sposób formalny. Ewagriusz Scholastyk zatem dodaje:

„Następnie po odczytaniu innych jeszcze tekstów, zapytano zgromadzonych biskupów, czy list Leona zgodny jest z formułą wiary ułożoną przez trzyestu osiemnastu świętych Ojców zebranych w Nicei i z formułą stu pięćdziesięciu Ojców uczestniczących w soborze odbytym w stolicy [wschodniego] cesarstwa. Zarówno Anatoliusz, zwierzchnik Kościoła Konstantynopola, jak i wszyscy zebrani biskupi odpowiedzieli, że pismo Leona zgadza się z wypowiedziami wspomnianych świętych Ojców; a jednocześnie pod tymże listem Leona złożyli swoje podpisy<sup>86</sup>.

W tym liście papież, potępiając opinie Eutychesa, wyłożył prawowierną naukę na temat osoby Chrystusa. Pisał między innymi:

„Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur (*utriusque naturae*), które połączyły się w jedną osobę (*in unam coeunte personam*), majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność<sup>87</sup>.

W dalszej części papież stwierdził:

„Ponieważ w obu naturach należy uznawać jedność osoby (*unitatem personae in utraque natura*), czyta się, że Syn Człowieczy zstąpił z Nieba, chociaż to Syn Boży przyjął ciało z Dziewicy, z której się narodził. Znowu, mówi się, że Syn Boży został ukrzyżowany i pogrzebany, chociaż przecierpiał te rzeczy w słabej naturze ludzkiej, a nie w samej Boskości, w której Jednorodzony jest współwiekuisty (*consempiternus*) i współistotny (*consubstantialis*) z Ojcem<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Evagrius, HE II 18, PG 86, 2572D-2573A, tłum. Kazikowski, s. 92.

<sup>86</sup> Tamże II 18, PG 86, 2577CD, tłum. Kazikowski, s. 95.

<sup>87</sup> Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 3, DSP I 201.

<sup>88</sup> Tamże 5, DSP i 207.

Papież mówi więc o dwu naturach, które złączyły się w jednej osobie, używając określenia współistotny (ὁμοούσιος). Mówiąc zaś o cierpieniu Chrystusa odwołuje się do pojęcia *communicatio idiomatum*, chociaż wprost nie używa tego zwrotu. Zdaniem A. Grillmeiera terminy „persona” i „natura” u Leona Wielkiego same w sobie funkcjonują jako synonimy, a dopiero kontekst, w jakim ich używa, wskazuje na rzeczywiste znaczenie tych dwóch pojęć<sup>89</sup>. Na pewno w owym czasie terminy „osoba” i „natura” nie były jeszcze tak dopracowane filozoficznie i teologicznie, jak to ma miejsce obecnie. Dodatkową trudność stanowiła też bariera językowa. Można przypuszczać, że Leon Wielki, będąc łacinnikiem, brał pod uwagę to, że jego tekst będzie interpretowany w tłumaczeniu greckim.

**2. Debata nad Listem papieża Leona do Flawiana.** Niektórzy teologowie określają rolę papieża na tym soborze mianem „tłumacza głosu Piotra”<sup>90</sup>. Aklamacja „Piotr przemówił przez Leona” wzniesiona przez biskupów po odczytaniu *Listu* Leona stanowi znaczący element w nauce o prymacie papieskim, ale nie należy jej przeceniać, bowiem akcent jest położony nie tyle na Piotra, ile na wiarę: „Taka jest wiara apostołów, tak nauczał Cyryl”. Co więcej, przewodniczący sesji nie powiedział: „Taka jest prawda, gdyż w ten sposób naucza Leon jako następca Piotra”. On poddał tekst pod osąd biskupów: „Czy *List* zgodny jest z wiarą sformułowaną w Nicei i w Konstantynopolu?” Biskupi „musieli” ocenić, czy zgadza się on z poprzednimi formułami. Gdy podczas lektury niektórzy zgłaszali wątpliwości co do poszczególnych sformułowań Leona, starano się je wyjaśnić sięgając do pism Cyryla Aleksandryjskiego<sup>91</sup>, który posiadał znaczny autorytet w sprawach wiary jako kontynuator myśli Atanazego. Pamiętano, że to on przede wszystkim „pokonał” Nestoriusza na Soborze Efeskim (431).

<sup>89</sup> Por. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/1, s. 235-236: „Chez Léon persona est l'équivalent de natura (substantia) avec ses propriétés (propriétés). En fait il devrait y avoir deux personae dans le Christ. Mais les deux natures s'unissent de telle façon qu'elles forment sans aucune perte de leur veritas ou de leurs propriétés une unité indivisible et sans mélange”.

<sup>90</sup> *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3: *Chalkedon heute*, hrsg. von A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1954, 278: „Der Papst sei für sie vor allem der Dolmetscher der Stimme Petri, der Urheber des Guten [...]. Wie das Haupt für die Glieder, so sei der Papst Leo in seinen Legaten ihr Führer”.

<sup>91</sup> Wątpliwości dotyczyły zwrotu „dwie natury” oraz sposobu, w jaki one istnieją obok siebie w Chrystusie. Za każdym razem fragment z pism Cyryla przekonywał słuchaczy, że sformułowania papieża Leona są poprawne, por. Evagrius, HE II 18, PG 86, 2576A, tłum. Kazikowski, s. 92-93. Po wyjaśnieniu ostatniej wątpliwości, „na zapytanie dostojnych urzędników, czy ktoś jeszcze zgłasza jakieś sprzeczności, wszyscy orzekli, że już wątpliwości nie mają”, zob. tamże, tłum. Kazikowski, s. 93; por. też Hefele – Leclercq II/2 688-689. Ten szczegół świadczy o tym, że dygnitarze państwowi uczestniczyli w obradach i mieli tam znaczny, chociaż zapewne nie decydujący wpływ. O tym, że „najwyżsi dostojnicy spośród senatorów cesarskiego grodu” zasiedli obok biskupów, Evagriusz zaznaczył na wstępie swojej relacji, zob. Evagrius, HE II 4, PG 86, 2497A, tłum. Kazikowski, s. 50.



Tak więc uczestnicy Soboru – nie bez zastrzeżeń – ocenili pozytywnie wykład wiary, jaki przesłał im papież Leon Wielki, i z tego powodu wyrazili swą radość. Jednakże sposób, w jaki podeszli do *Listu* wskazuje, że nie potraktowali go jako autorytatywnego wykładu wiary, lecz raczej jako poprawny (a nawet doskonały) sposób jej wyrażenia<sup>92</sup>.

## V. DEFINICJA CHALCEDOŃSKA

Chociaż niektórzy uważali, że wystarczy zaaprobować *List* Leona oraz potwierdzić znaczenie Credo z Nicei-Konstantynopola, to jednak pod wpływem cesarza uznano za właściwe opracowanie specjalnej definicji wiary. Jej pełny tekst jest dostępny w języku greckim oraz polskim i łacińskim<sup>93</sup>. Przytoczymy jeden tylko fragment, ten mianowicie, który w sposób szczególnie uwzględniał dyskutowane wówczas kwestie. By lepiej zrozumieć jego znaczenie, zastosujemy zapis, który można by określić jako „graficzny”.

### 1. Kompozycja Symbolu Chalcedońskiego.

„Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać,  
że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus:

\*\*\*

doskonały w Bóstwie	i doskonały w człowieczeństwie
prawdziwy Bóg	i prawdziwy człowiek zrodzony z rozumnej duszy i ciała
współistotny Ojcu co do Bóstwa	i współistotny nam co do człowieczeństwa we wszystkim nam podobny oprócz grzechu
co do Boskości przed wiekami zrodzony z Ojca	w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej dla nas i dla naszego zbawienia

\*\*\*

Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego  
należy rozpatrywać w dwóch naturach (ἐν δύο φύσεσιν)  
bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia, bez rozłączenia

\*\*\*

<sup>92</sup> Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004, 76.

<sup>93</sup> Por. *Definitio fidei*, DSP I 214-225.

Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie,  
 ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur (φύσεως), które się spotkały,  
 aby utworzyć jedną osobę (έν πρόσωπον)  
 i (καί) jedną hipostazę (μίαν ύπόστασιν).  
 Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób,  
 ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo (Λόγον)  
 i Pan Jezus Chrystus;  
 zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim prorocy,  
 o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam symbol Ojców”\*

**2. Analiza symbolu.** Powyższa deklaracja wydaje się bardzo klarowna. Ukazuje ona Chrystusa jako Słowo Boga (*Logos*), który stał się człowiekiem i łączy w sobie naturę Boską i ludzką, które, chociaż różne od siebie, stanowią jedność w osobie Jezusa Chrystusa. J. Lewandowski sytuuje deklarację chalcedońską w sposób następujący: „Klasyczną szkołą myślenia Kościoła katolickiego o Bogu był Sobór w Chalcedonie w 451 roku. Przed Soborem stało trudne zadanie znalezienia kompromisu między dwiema teoriami dotyczącymi bóstwa Jezusa. Jedna z nich, monofizyczna, zakładała, że Jezus-człowiek i Syn Boży to jedna i ta sama osoba, druga zakładała, że obie osoby były w Chrystusie rozdzielone. Jedność natur zakładała chrystologia aleksandryjska, rozdzielenie zaś chrystologia antiocheńska. Sobór uznał współistnienie dwóch natur. Zwycięstwo koncepcji antiocheńskiej jest więc oznaką przewagi wpływów greckich nad tradycją hebrajską w ówczesnym Kościele”<sup>94</sup>. Jak miało się okazać później, to zwycięstwo nie było ani jednoznaczne ani definitywne.

J. Moingt podkreśla, że „formuła chalcedońska koncentruje się na stwierdzeniu jedności dwóch natur w jednej osobie. To określenie soboru będzie później interpretowane w różny sposób. Wyraża ono koncepcję łącińską Boga-Człowieka oraz czyni aluzję do greckiej koncepcji natury theandrycznej Słowa Wcielonego. Rozbieżność obu koncepcji daje się pogodzić przy pomocy teorii *communicatio idiomatum* czy wymianie właściwości (*propriates*)”<sup>95</sup>. Biskupi podpisali tę deklarację na zakończenie soboru pod presją cesarza<sup>96</sup>. Jednakże bezpośrednio po soborze pojawiły się wśród teologów rozłam. Zdaje się, że były one nie do uniknięcia, gdyż definicja chalcedoń-

\* *Concilium Chalcedonense. Definitio fidei* 11, DSP I 223.

<sup>94</sup> J. Lewandowski, *Bóg i człowiek*, Warszawa 2001, 74.

<sup>95</sup> J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, 204, tłum własne; por. tamże, s. 205: „Les Grecs rejetaient le concept d'Homme Dieu (άνθρωπόθεος) [...] pour eux, la distinction des natures est maintenue comme différence, mais supprimée comme division”.

<sup>96</sup> Por. M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji na wiarę*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 366: „Dlatego pod presją cesarza doszło wreszcie do zdefiniowania (*horos*) wiary chrystologicznej”.

ska była kompozycją złożoną ze zwrotów pochodzących od kilku autorów. P.Th. Camelot wskazuje ich pięciu: papież Leon Wielki, Jan z Antiochii, Cyryl Aleksandryjski, Flawian z Konstantynopola oraz Teodoret z Cyru (ok. 393-460)<sup>97</sup>. Możliwe, że tę „kompromisową” definicję zredagował Anatoliusz, patriarcha Konstantynopola<sup>98</sup>. Zapewne miał nadzieję, że w ten sposób pojedna różniące się środowiska; poszczególni teologowie poczują się usatysfakcjonowani, gdy zauważą, że w symbolu soborowym znajdują się zwroty lub aluzje do ich poglądów i sformułowań. W rzeczywistości stało się zupełnie inaczej.

**3. Opozycja teologów greckich.** Tego rodzaju „kompozycja” pochodząca z różnych źródeł wzbudziła sprzeciw greckich teologów<sup>99</sup>. Z tego powodu w wielu środowiskach, szczególnie monastycznych, tym bardziej postanowiono kurczowo trzymać się dawnej formuły *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Dodajmy, że słowo *sesarkomene* (użyte w rodzaju żeńskim) odnosi się do *mia physis*. Akcent znaczeniowy w tym zdaniu pada nie na *Logos*, lecz na *physis*, która ukazuje Boski Logos w ludzkiej naturze (nie tylko w ciele). Formuła ta, jak wspominaliśmy wyżej, w interpretacji Cyryla Aleksandryjskiego uchodziła za poprawną, który, podobnie jak wielu innych ówczesnych teologów, był przekonany, że pochodzi ona od Atanazego, cieszącego się powszechnym autorytetem w sprawach wiary, zwłaszcza po Soborze w Konstantynopolu (381)<sup>100</sup>.

Greki wymawiając formułę *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* „widział” Jezusa Chrystusa jako Boga i człowieka lub inaczej mówiąc jako Boski Logos, który stał się człowiekiem. Powyższe ujęcie, chociaż obiektywnie mówiąc nieścisłe, wydawało się w miarę „jasne” w kontekście teologii

<sup>97</sup> Por. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, s. 141: „La première partie de la définition [...] est incise empruntée à saint Léon, et une addition prise de l'Écriture, est tout entière reprise de la lettre de Jean d'Antioche à saint Cyrille (le symbole d'union de 433), que Cyrille lui-même avait reproduite dans sa réponse à Jean. Cette lettre avait été lue et approuvée au concile, et c'est ainsi qu'elle est passée dans le document définitif. Par contre, la seconde partie est moins homogène, et rassemble des fragments de saint Cyrille et saint Léon, de Flavien et de Théodore”.

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 141: „On ferait ressortir l'habileté des rédacteurs (ou du rédacteur: ne serait-ce pas Anatole?) qui ont su heureusement fondre des éléments d'origine si diverse: La différence des natures n'est nullement supprimée par l'union, mais au contraire, les propriétés de chacune des deux natures restent sauvées [...]. La première partie vient de Flavien ou de Cyrille, la seconde est traduite directement de la lettre de saint Léon. N'avons nous pas affaire ici à un adroit travail de marqueterie, et plus exactement, à un compromis assez artificiel entre des théologies diverses, et même contradictoires?”.

<sup>99</sup> Por. tamże, s. 142: „Il apparaît que la définition de Chalcedoine est comme un sommet, où convergent diverses traditions théologiques”.

<sup>100</sup> Por. Quasten III 141: „Parla dell'unica natura incarnata dal'Verbo (*μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (Ep. 46, 2), per indicare l'unità di persona, convinto ch Atanasio fosse responsabile di questa pericolosa espressione (*Rect. Fid. ad Reg.* 1, 9). La formula era stata diffusa in realtà da Apollinare di Laodicea, che identificava natura e persona ed insegnava una sola natura in Cristo”.

aleksandryjskiej, a jednocześnie zawierało tajemnicę. Mieszkańców Wschodu od dawna drażniła rzymska tendencja do „porządkowania” wszystkiego oraz do precyzyjnego określania tego, co samo w sobie jest niewyraźne.

Specyfikę wschodniej formuły stanowiło to, iż – w pojęciu Greków – wyrażała ona Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa bez nadmiernego wchodzenia w szczegóły co do ich „funkcjonowania” razem. Było to ujęcie, które z pewnym uproszczeniem można by określić jako „ikonograficzne”; ikona – jak wiadomo – to obraz, który wyraża istotę osoby, a świadomie pomija szczegóły (elementy fizyczne). Gdyby pozostać przy tym porównaniu, to definicja chalcedońska jawiła się jak obraz renesansowy, gdzie wszystkie szczegóły (budowa ciała i szata) są wyeksponowane. Wiadomo, że chrześcijan Wschodu do dziś razi realizm obrazów zachodnich.

**4. Główny zarzut: „symetria”.** Definicja chalcedońska, którą powyżej przytoczyliśmy, budziła zastrzeżenia z powodu swego rodzaju „symetrii”, jaką dostrzega się w jej kompozycji. Patrząc na ten tekst odnosi się wrażenie, że Chrystus jest jakimś Bytem, jakby „miejscem”, w którym „spotyka się” Bóstwo z człowieczeństwem, niejako na „zasadach partnerskich”: Chrystus jawi się jako „doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek”. Zwracano uwagę, że tego rodzaju „partnerstwa” w istocie być nie może, ponieważ nie ma proporcji pomiędzy Bóstwem a człowieczeństwem na poziomie ontologicznym, bowiem Bóg jest nieskończony i duchowy, a człowiek jest materialny i ograniczony. Gdy mówiło się: „Boski Logos przyjął ludzką naturę”, akcent padał na Logos (odwieczne Słowo Ojca), a człowieczeństwo jawiło się na drugim miejscu. W późniejszym okresie podkreślano, że bizantyjska koncepcja unii hipostatycznej jest „asymetryczna”, to znaczy, że eksponuje to, iż w Chrystusie Bóstwo jest większe od człowieczeństwa, a mimo to obie natury współistnieją razem w Chrystusie<sup>101</sup>. Tak więc owa „symetria chalcedońska” stała się jedną z przyczyn gwałtownej reakcji Wschodu na decyzję Soboru. Na pewno w środowiskach monastycznych sprzeciw budziło również to, że definicja chalcedońska mogła być traktowana jako „definicja cesarska”.

Dziwnie w uszach Greków musiał brzmieć zwrot *duo physeis*, skoro byli przyzwyczajeni do określenia *mia physis*. Złą reputację miało także słowo *prosopon*. Ten wyraz używany był wcześniej w teatrze w znaczeniu „maska aktorska”. Według modalistów istniała tylko jedna boska hipostaza, która ob-

<sup>101</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, 53-54: „Kościół bizantyjski pozostał zasadniczo wierny pojęciu tego, co Gieorgij Fłorowski kiedyś nazwał «asymetryczną unią» Boga i człowieka w Chrystusie: podczas gdy hipostatyczne źródło życia – cel i wzór – pozostaje boskie, to człowiek w unii tej nie zostaje pomniejszony ani pochłonięty; staje się znowu w pełni ludzki”.

jawiła się przybierając *prosopon* Ojca, lub *prosopon* Syna, albo *prosopon* Ducha Świętego, co zarzucał im właśnie Bazyli Wielki (329-379)<sup>102</sup>.

Przy koncepcji *mia physis tou theou logou sesarkomene* wyraz *prosopon* w ogóle nie był potrzebny. Wprawdzie posługiwał się nim Grzegorz z Nyssy, ale głównie termin ten był znany z pism Nestoriusza, który, jak zasygnalizowaliśmy wyżej, wyliczał trzy *prosopa*: *prosopon* Słowa (Logosu), *prosopon* człowieczeństwa i wspólne *prosopon* zjednoczenia. Papież Leon w swym *Tomus ad Flavianum* mówił o dwóch naturach (*naturae*), które złączyły się w jedną osobę (*in unam coeunte personam*)<sup>103</sup>. Ten zwrot użyty przez Leona, chociaż miał inne znaczenie niż u Nestoriusa, to przypominał trochę naukę Nestoriusza odnośnie *prosopon* zjednoczenia. Sobór Chalcedoński wprowadził jeszcze termin *hypostasis*. W przytoczonej wyżej definicji znajduje się stwierdzenie, że w Chrystusie spotkały się dwie natury (*physei*), aby utworzyć jedną osobę (*ἓν πρόσωπον*) i (*καί*) jedną hipostazę (*μίαν ὑπόστασιν*). Tego rodzaju zapis w odczuciu Greków sprawiał wrażenie, że w Chrystusie są cztery elementy: *physis* Boska, *physis* ludzka, jedna wspólna osoba (*prosopon*) oraz jedna wspólna hipostaza (*hypostasis*). Można zatem zrozumieć, że to, co ustalono w Chalcedonie, nie mieściło się w wyobraźni teologicznej Greków. W ich pojęciu formuła *mia physis tou theou logou sesarkomene* dobrze wyrażała istotę Chrystusa, bez komplikacji i bez skojarzeń z nestorianizmem, czy też z modalizmem. Przede wszystkim jednak była to ich „własna” formuła, podczas gdy formuła chalcedońska została „narzucona” przez papieża i cesarza. Tak więc na sprawy wiary nakładały się względy kulturowe, a także w pewnym stopniu polityczne.

W opracowaniach teologicznych można spotkać uwagę, że terminy *πρόσωπον* oraz *ὑπόστασις* w definicji chalcedońskiej są użyte jako synonimy. Istotnie, z takim użyciem tych terminów spotykamy się u niektórych autorów, np u Grzegorza z Nazjanzu:

„Jest więc rzeczą konieczną i jednego Boga zachować (*τὸν ἕνα θεὸν τηρεῖν*), i wyznawać trzy hipostazy (*καὶ τὰς πρὸς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν*), czyli trzy Osoby (*εἰτὴ οὖν τρία πρόσωπα*), i to każdą ze swoją właściwością (*μετὰ τῆς ιδιότητος*)”<sup>104</sup>.

Grzegorz z Nazjanzu „utożsamia *hypostasis* (*ὑπόστασις*) i *prosopon* (*πρόσωπον*)”<sup>105</sup>.

Terminologia ta kształtowała się w czasie wielkich kontrowersji teologicznych i znaczenie wielu terminów nie było precyzyjne. Tak było na przykład

<sup>102</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 210, 3, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, II, Paris 1961, 192, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 224.

<sup>103</sup> Por. Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 3, DSP I 200.

<sup>104</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 20, 6, PG 35, 1072CD, tłum. w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 222.

<sup>105</sup> G. Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, 170; por. tamże: „Łączył on *hypostasis* z *prosopon*, aby wykluczyć tryteizm”.

z pojęciami φύσις, οὐσία i ὑπόστασις, co można zauważyć m.in. w pismach Cyryla Aleksandryjskiego<sup>106</sup>. U Atanazego termin ten oznacza zarówno istotę, jak i osobę. Grzegorz z Nazjanzu natomiast rozróżniał te pojęcia. To on właśnie rozpowszechnił formułę μία φύσις, τρεῖς ὑποστάσεις (jedna istota, trzy osoby)<sup>107</sup>.

Gdy chodzi terminy πρόσωπον oraz ὑπόστασις, to niektórzy je rozróżniali, inni zaś nie. Na różnicę między nimi wskazywał<sup>108</sup> cytowany wyżej Bazyli Wielki zakładając, że jest ona oczywista dla greckich czytelników. Da się też zauważyć swego rodzaju niuanse w użyciu wymienionych terminów, w zależności od środowisk teologicznych. Przyjmuje się, że w okresie patrystycznym te dwa terminy miały znaczenie następujące: „Teologia antiocheńska, szczególnie u Teodora z Mopsuestii, miała tendencję by termin ὑπόστασις odnosić do rzeczywistości realnej, do natury, podczas gdy πρόσωπον oznaczało sumę i przedmiot wszystkich manifestacji natury [...]. Teologia aleksandryjska posługiwała się tymi terminami w podobny sposób. Tam koncept ὑπόστασις wywodził się z pojęcia natury, podczas gdy πρόσωπον oznaczało manifestację tejże natury”<sup>109</sup>. Inaczej mówiąc ὑπόστασις wyrażało byt duchowy realnie istniejący (chodziło o istnienie Osób Bożych), podczas gdy przez πρόσωπον rozumiano raczej konkretną manifestację, objawienie, tejże rzeczywistości. Leon Wielki w Liście do Flawiana nie posługiwał się pojęciem ὑπόστασις (subsistentia). W Chalcedonie wprowadzono ten termin zapewne dlatego, że był on bliski Grekom.

W przypadku definicji chalcedońskiej synonimiczne użycie zwrotów ἕν πρόσωπον oraz μία ὑπόστασις wydaje się wykluczone, choćby ze względu na spójnik καί, który nigdy nie oznacza „albo” lub „czy”, a zawsze łączy różne osoby lub przedmioty lub wartości. Zwrot *Pater kai Hios* nigdy nie oznacza Ojciec lub Syn, lecz zawsze: Ojciec i Syn (Ojciec oraz Syn). Zapewne przez stwierdzenie, że w Chrystusie „spotkały się dwie natury (δύο φύσεις), aby utworzyć jedną osobę (ἕν πρόσωπον) i (καί) jedną hipostazę (μία ὑπόστασις)” Ojcowie Soboru chcieli wykluczyć modalistyczną interpretację tego sformułowania w tym sensie jakoby Chrystus jedynie „jawił się” jako jedna osoba, a nie koniecznie istniał w rzeczywistości jako jedna osoba. Chcieli także podkreślić, że jest On rzeczywiście jedną osobą (składającą się

<sup>106</sup> Por. Quasten III 206: „Cirillo [...] usa indistintamente i termini φύσις e ὑπόστασις per indicare tanto la «natura» che la «persona»”.

<sup>107</sup> Por. Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma*, s. 170, nota 116.

<sup>108</sup> Por. wyżej przyp. 102.

<sup>109</sup> Drobner, *Les Pères de l’Eglise*, s. 483-484: „La théologie antiochienne, celle surtout, de Théodore de Mopsueste, avait tendance à rapporter le concept d’ὑπόστασις dans le sens d’une réalité réelle, concrète, à la nature, pour voir dans πρόσωπον la somme et le sujet de toutes les manifestations de la nature [...]. La théologie alexandrine n’usait pas d’autre vocabulaire. Pour elle aussi le concept d’ὑπόστασις relevait du niveau de la nature, tandis que πρόσωπον désignait les manifestations de la nature”.

z dwu natur), posiada zatem swoją realnie istniejącą ὑπόστασις oraz własne πρόσωπον. Tak więc powyższe terminy nie są użyte jako synonimy w definicji chalcedońskiej. Można je natomiast uznać za „synonimiczne” w tym znaczeniu, że odnoszą się one do tej samej rzeczywistości, którą w tym przypadku jest Jezus Chrystus Bóg-Człowiek.

Gdy zaś chodzi o definicję chalcedońską, to nie budzi ona zastrzeżeń co do trafności ujęcia tajemnicy Chrystusa, gdy się ją czyta w tłumaczeniu łacińskim, nie uwzględniając jej kontekstu historycznego, politycznego oraz konotacji lingwistycznych w wersji greckiej<sup>110</sup>. Wypada zgodzić się z G. Jaśkiewiczem, że „Chalcedon zebrał myśli poprzednich Soborów, zwłaszcza, gdy chodziło o przeciwstawienie się arianizmowi, apolinaryzmowi, doketyzmowi, nestorianizmowi i monofizytyzmowi”<sup>111</sup>. J. Lewandowski zwraca uwagę, że „Sobór Chalcedoński nawiązał do dwóch terminów nie mających swoich odpowiedników w tradycji hebrajskiej – natury i osoby. Postanowienie Soboru głosiło, że jest jedna osoba Chrystusa mająca dwie natury – boską i ludzką”<sup>112</sup>. Zdaniem J. Meyendorffa, „definicji chalcedońskiej, chociaż miała charakter zrównoważony i pozytywny, brakowało soteriologicznego i charyzmatycznego oddziaływania, które stanowisko Atanazego i Cyryla czyniło tak pociągającymi. Polityczne i kościelne rywalizacje, ambicje osobiste, cesarskie naciski zmierzające do narzucenia siłą postanowień z Chalcedonu, obraźliwe interpretowanie też Cyryla w sensie monofizyckim, jak również opaczne tłumaczenie postanowień soborowych przez nestorianizujących antiocheńczyków, którzy widzieli w nich zdezwauowanie wielkiego Cyryla – wszystko to doprowadziło do pierwszej poważnej i trwałej schizmy w chrześcijaństwie”<sup>113</sup>.

Wydaje się, że teologowie w zasadzie zgadzali się z treścią stwierdzenia soboru o dwu naturach w Chrystusie, ale szokowało ich samo sformułowanie, a kontekst polemiczny i częściowo polityczny utrudniał rzeczowy dialog. W takich okolicznościach, skoro pojawiły się protesty przeciw ustaleniom tego soboru, to w znacznym stopniu z tego powodu, że na grecką pasję do analiz i dyskusji nałożył się orientalny upór przy własnym zdaniu<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Por. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, s. 145: „Le Verbe fait chair est un, mais il a aussi deux natures: le Christ est Dieu parfait et homme parfait, mais ces deux natures sont unies en une seule personne [...]. Or la théologie de saint Léon est capable de faire cette unité [...]. Elle tenait fortement l'unité du Christ, Dieu et homme”.

<sup>111</sup> Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma*, s. 139.

<sup>112</sup> Lewandowski, *Bóg i człowiek*, s. 75.

<sup>113</sup> Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 45.

<sup>114</sup> Por. Ch. Quénet, *L'Unité de l'Église. Les Églises séparées d'Orient et la réunion des Églises*, Paris 1924<sup>2</sup>, s. 47-48: „Il y a eu des dissidents en Afrique et à Rome, mais c'est le monde oriental et grec qui fourni la plus grande part. Le besoin de discuter, l'ingéniosité et la subtilité, l'imagination et l'éloquence [...] l'agitation de préférence à l'ordre, l'anarchie de préférence à la société, tout cela apparaît en Orient, gagne le centre et l'Occident et arrache l'Église tantôt une poignée, tantôt une brassée de fidèles”.

## VI. USTALENIA O CHARAKTERZE KANONICZNYM

Sobór w Chalcedonie, jak każdy inny, zajmował się kwestiami teologicznymi oraz kanonicznymi. Uczestnicy soboru zwrócili się do papieża o zatwierdzenie swych decyzji.

**1. Kanony dotyczące stolicy w Konstantynopolu.** Dla historii Kościoła najważniejsze są kanony 9, 17 oraz 28, gdyż dotyczą one relacji pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem.

W kanonie 9 postanowiono:

„Gdy duchowny ma zatarg z biskupem własnym lub obcym, ze swoją sprawą ma się zwrócić do synodu prowincji. Jeśli biskup lub duchowny prowadzi spór z metropolitą prowincji, powinien swoją sprawę przedłożyć albo egzarsze diecezji albo katedrze cesarskiego miasta Konstantynopola, i tam będzie sprawa rozstrzygnięta”<sup>115</sup>.

Ta sama zasada powtórzona jest w kanonie 17:

„W przypadku, gdy ktoś zostanie rozsądzony niesprawiedliwie przez własnego metropolitę, może wnieść sprawę przed egzarchę diecezji lub przed katedrę Konstantynopolitańską, jak to już wyżej powiedziano”<sup>116</sup>.

Sobór, jak widać, przyznaje stolicy w Konstantynopolu władzę nadrzędną w stosunku do metropolitów. Zdaniem H.J. Widucha, „Ojcowie Soboru Chalcedońskiego w kanonie 9 i 17 przyznają biskupowi miasta cesarskiego supremację jurysdykcyjną. Jednakże supremacja ta, chociaż zacieśniona do rzymskiego cesarstwa Wschodu, nie pretendowała do hegemonii absolutnej i uniwersalnej”<sup>117</sup>. Wiadomo, że patriarchowie Konstantynopola, ciągle zależni od cesarza, poszerzali stopniowo zakres swych kompetencji na Wschodzie.

Szczególnie ważny dla relacji między Kościołem Wschodnim i Zachodnim jest kanon 28:

„Idąc całkowicie za postanowieniami świętych Ojców i uznając teraz odczytany kanon stu pięćdziesięciu najczciodszych biskupów, którzy pod przewodnictwem Teodozjusza Wielkiego, pobożnej pamięci, który był wówczas cesarzem, zebrali się w cesarskim Konstantynopolu, Nowym Rzymie, potwierdzamy oraz ponawiamy te same decyzje co do przywilejów wielce świętego Kościoła Konstantynopola, Nowego Rzymu. Ojcowie słusznie przyznali przywileje stolicy Starego Rzymu, ponieważ był on miastem cesarza. Z tego samego powodu stu pięćdziesięciu najczciodszych biskupów

<sup>115</sup> *Concilium Chalcedonense* can. 9, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 232-234.

<sup>116</sup> Tamże can. 17, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 240.

<sup>117</sup> H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325-870)*, Katowice 1988, 48.



uznało, że najświętsza stolica – Nowy Rzym, zaszczycony pobylem cesarza i senatu i cieszący się takimi samymi przywilejami cywilnymi jak Stary Rzym cesarski, powinien mieć te same przywileje w porządku kościelnym i być na drugim po nim miejscu<sup>118</sup>.

Przez zgromadzenie „stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów” uczestnicy Soboru w Chalcedonie rozumieją Sobór w Konstantynopolu (381), który w kanonie 3 stwierdza:

„Biskup Konstantynopola jest drugi po biskupie Rzymu. Biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu, ponieważ to miasto jest Nowym Rzymem<sup>119</sup>”.

To zaś stwierdzenie nawiązywało *implicito* do postanowień Soboru w Nicei (325), który wszakże nie wspominał o Konstantynopolu, ale potwierdził tradycję wcześniej istniejącą:

„Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa<sup>120</sup>”.

„O biskupie Aelii [czyli Jerozolimy]. Ponieważ utrzymał się zwyczaj i stara tradycja, że biskup Aelii powinien być honorowany, niech otrzyma wszystko, co z tej czci wynika z zachowaniem przywilejów metropolii<sup>121</sup>”.

Sobór Nicejski potwierdza więc najstarszą tradycję, według której stolice w Rzymie, Aleksandrii, Antiochii i w Jerozolimie uchodziły za najważniejsze. Ojcowie Soboru nie stawiają Rzymu na pierwszym miejscu, ani też nie wspominają o Konstantynopolu, które stało się stolicą Cesarstwa dopiero w 330 r., czyli pięć lat po Soborze. Sprawa patriarchatu w cesarskim mieście pojawiła się dopiero na soborze w Konstantynopolu (381).

M. Starowieyski stwierdza: „Ostatnim z kanonów był słynny kanon 28. Sobór w Nicei (325) w kanonie 6 mówił o trzech wyróżniających się stolicach biskupich: Rzymie, Aleksandrii i Antiochii. W tym czasie powstała nowa stolica Cesarstwa – Konstantynopol, którego biskup jednak podlegał metropolii prowincjonalnemu Heraklei. Sobór Konstantynopolitański I (381) w kanonie 3 postanawia, że biskup Konstantynopola ma pierwszeństwo honorowe po biskupie starego Rzymu, ponieważ Konstantynopol jest Nowym Rzymem. Kanon 28 Soboru Chalcedońskiego nie tylko ustanawia patriarchat konstan-

<sup>118</sup> *Concilium Chalcedonense* can. 28, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 251.

<sup>119</sup> Tamże can. 3, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 73.

<sup>120</sup> *Concilium Nicaenum* can. 6, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 30-33.

<sup>121</sup> Tamże can. 7, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 32-33.

tyropolitański, obejmujący Pont, Azję (prowincję) i Trację, ale postanawia, że Konstantynopol jako miasto cesarskie posiada równe przywileje, jak Stary Rzym. A więc tym razem nie chodzi o prymat honorowy, ale o rzeczywistą władzę nad całym Wschodem”<sup>122</sup>.

Na uwagę zasługuje motywacja. Uczestnicy Soboru w Chalcedonie wiążą autorytet biskupa Rzymu nie ze świętym Piotrem, lecz z rezydencją cesarza. E. Przekop podkreśla znaczenie zasygnalizowanych orzeczeń soborowych dla koncepcji Kościoła: „Konstantynopol, który do chwili zostania stolicą nowego cesarstwa rzymskiego nazywał się Bizancjum, stał się w ten sposób «Nowym Rzymem». Dali temu wyraz Ojcowie soborów w Konstantynopolu i Chalcedonie. «Nowy Rzym» stał się ośrodkiem Kościoła na Wschodzie i naturalnym rywalem starego Rzymu, siedziby papieństwa. Zmiana stolicy dokonana przez Konstantyna była czymś więcej niż tylko posunięciem techniczno-administracyjnym. Chodziło mu o świadome ponowne założenie cesarstwa rzymskiego jako państwa chrześcijańskiego. W tej sytuacji także stanowisko Kościoła wobec cesarza musiało ulec zmianie [...]. W «Nowym Rzymie» Kościół upatrywał we władzy państwowej nie przeciwnika, lecz pomocnika i protektora, a nawet więcej – obrońcę i pana<sup>123</sup>. Sprawą naturalną było większe zespolenie się biskupów wschodniej części imperium z cesarzem. W ten sposób wytworzyło się pojęcie «Kościoła cesarskiego», kierowanego przez cesarza, podczas gdy na Zachodzie – przeciwnie – obserwujemy rozwój «Kościoła papieskiego», niezależnego od władzy doczesnej”<sup>124</sup>.

Jak zaznaczyliśmy wyżej, jurysdykcja cesarza w sprawach dotyczących religii, zapoczątkowana przez Konstantyna, wynikała z teokratycznej koncepcji państwa bizantyjskiego, według której cesarz był przedstawicielem Boga na ziemi, a państwo, którym kierował stanowiło odbicie Królestwa Niebieskiego.

**2. Prośba o zatwierdzenie podjętych decyzji.** Biskupi Wschodu, mimo że byli przyzwyczajeni do supremacji cesarza w sprawach kościelnych, napisali do papieża Leona Wielkiego list z prośbą o zatwierdzenie decyzji kanonicznych, które podjęli:

„Podajemy do Twojej wiadomości, że podjęliśmy kilka decyzji dla umocnienia pokoju i porządku w sprawach kościelnych, dla utwierdzenia statutów Kościoła sądząc, że Twoja Świętobliwość zaakceptuje i zatwierdzi nasze postanowienia. W sposób szczególny potwierdziliśmy dawny zwyczaj, według którego biskup Konstantynopola wyświęca metropolitów Azji, Pontu i Tracji. Taki zwyczaj istnieje nie tyle, by podkreślić przywilej Konstantynopola, ile raczej by zapewnić pokój w miastach metropolii [...]. Potwierdziliśmy kanon Soboru stu pięćdziesięciu Ojców, który zapewnia stolicy w Konstantynopolu

<sup>122</sup> Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, s. 74.

<sup>123</sup> Por. F.J. Vogel, *Rom und die Ostkirche*, Aschaffenburg 1961<sup>2</sup>, 4.

<sup>124</sup> E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, 17.

drugie miejsce po Twojej stolicy świętej i apostołskiej. Uczyniliśmy tak z ufnością, ponieważ Ty często powodowałeś, że błyszczał nad Kościołem Konstantynopola promień świetlisty, który płonie w Tobie i ponieważ Ty, wolny od wszelkiej zazdrości, pragniesz ubogacać tych, którzy do Ciebie należą, czyniąc ich uczestnikami Twojej władzy. O, święty i błogosławiony Ojcze, zechciej uczynić nasz dekret Twoim! Twoi legaci, którzy sprzeciwili się energicznie naszemu dekretowi, myśleli zapewne, że nasze postanowienie wymaga Twego zatwierdzenia, podobnie jak sformułowanie dotyczące wiary. Gdy chodzi o nas, sądziliśmy, że wypada, aby sobór powszechny potwierdził, stosownie do życzenia cesarza, te przywileje dla miasta cesarskiego. Byliśmy przekonani, że, gdy dowiesz się o naszej decyzji, potraktujesz ją jak własną, bowiem dobro, jakiego dokonują synowie, przynosi honor ich ojcom. Prosimy Ciebie zatem, uhonoruj swoją aprobatą nasze decyzje tak, jak my przyjęliśmy Twoją definicję w sprawie wiary. Niech Twoja Wielkość uczyni na rzecz synów to, co przystoi. Podoba się to cesarzom, którzy usankcjonowali jako prawo Twoje orzeczenie w sprawie wiary, a stolica w Konstantynopolu otrzyma wyróżnienie, na które zasługuje z powodu gorliwości, której dowiodła poprzez to, iż złączyła się z Tobą kierując się pobożnością. By dowieść, że nie kierowaliśmy się ani interesami partykularnymi na rzecz kogokolwiek, ani duchem sprzeciwu wobec kogokolwiek, informujemy Cię o całym naszym postępowaniu, abyś je zatwierdził<sup>125</sup>.

Przypuszcza się, że list ten zredagował Anatoliusz, biskup Konstantynopola, w imieniu wszystkich biskupów wschodnich. Papieżowi dostarczyli go razem z aktami soboru legaci, którzy przybyli z Rzymu. Niezależnie od tego, w miesiąc później inna delegacja zawiozła papieżowi listy w tej samej sprawie od cesarza Marcjana i patriarchy Anatoliusza.

## VII. REAKCJA NA USTALENIA W CHALCEDONIE

Zarówno ustalenia teologiczne, jak i kanoniczne wzbudziły ostre reakcje, tak wśród ludu, jak i wśród hierarchii kościelnej.

**1. Reakcja papieża Leona Wielkiego.** Jak można się było spodziewać, papież przyjął z radością wiadomość o tym, że jego definicja dotycząca natury Chrystusa, znajdująca się w *Tomus ad Flavianum*, została jednogłośnie przyjęta przez Ojców Soboru w Chalcedonie oraz przez cesarza. Nie zaaprobował natomiast poglądu, jakoby Konstantynopol miał mieć jurysdykcję na Wschodzie. Leon Wielki napisał, do cesarza Marcjana:

„Niech Konstantynopol posiada przywileje, które mu się należą i niech, przy Bożej pomocy, będzie rządzony przez Ciebie. Jednakże inne są rzeczy ludz-

<sup>125</sup> Hefele – Leclercq II/2 836-837, tłum. własne.

kie, a inne te, które dotyczą religii. Nie ma innej solidnej budowli jak tylko ta, która wzniesiona została przez Pana na skale, jako na fundamencie kamiennym. Anatoliusz powinien być zadowolony z tego, że dzięki Twojej Pobożności i Mojej zgodzie otrzymał biskupstwo w wielkim mieście; niech nie lekceważy miasta cesarskiego, ale niech pamięta, że nie ma on władzy, by z niego uczynić stolicę apostolską. Niech nie próbuje rozciągać swego autorytetu na inne Kościoły. Przywileje Kościołów zostały ustalone przez kanony Ojców i przez dekryty sławnego Soboru w Nicei. Nie mogą być one zmieniane przez jakąkolwiek niesprawiedliwość, nie można w tym zakresie wprowadzać nowości [...]. Proszę, aby Twoja Łaskawość nie zgadzała się na niesprawiedliwe próby Anatoliusza, niebezpieczne dla jedności Kościoła i dla pokoju. Jeśli on będzie trwał w swoich pragnieniach, proszę się im sprzeciwić. Uczyni to, czego domaga się pobożność chrześcijańska i cesarska, aby ten biskup był posłuszny zasadom Ojców i aby zachowywał pokój. Niech nie uważa, że mu wolno, wbrew wszystkim poprzednim kanonom, wyświęcić biskupa dla Antiochii. Zapewniam, że jedynie z miłości do pokoju i dla zachowania jedności w wierze powstrzymałem się od anulowania jego ordynacji biskupiej. Niech więc Anatoliusz przestanie lekceważyć reguły Kościoła, by nie popadł w separację z Kościołem”<sup>126</sup>.

W podobnym tonie napisał papież list do cesarzowej Pulcherii oraz do samego Anatoliusza. We wszystkich listach Leon Wielki odwołuje się do Soboru w Nicei, który potwierdził przywileje trzech patriarchatów na Wschodzie: Jerozolimy, Aleksandrii i Antiochii. Opierają się one na tradycji apostolskiej. Z czysto religijnego punktu widzenia, stolica biskupia w Konstantynopolu nie ma żadnych praw do przywilejów; nie może być nawet zrównana w godności z wymienionymi stolicami. W rzeczywistości jednak, z uwagi na umieszczenie stolicy cesarstwa w Konstantynopolu i ze względu na ideę: Konstantynopol – Nowy Rzym, biskupi zasiadający na tej stolicy zajmowali pierwsze miejsce pośród wszystkich biskupów Wschodu. Papież znalazł się więc w trudnym położeniu: nie mógł zgodzić się na uprzywilejowane miejsce biskupa Konstantynopola, gdyż to sprzeciwiałoby się religijnej tradycji. Ewentualna zgoda papieża na prośbę Ojców Soboru w Chalcedonie na pewno spotkałaby się z opozycją ze strony Aleksandrii, Antiochii oraz Jerozolimy. Nie miał jednak możliwości, by przeszkodzić biskupom stołecznego miasta zajmowania pierwszego miejsca pośród biskupów Wschodu, gdyż to wynikało z faktu, iż Konstantynopol był stolicą imperium. Leon Wielki przypominał, że jedynym najwyższym pasterzem Kościoła jest biskup Rzymu, nie z uwagi na to, że tam kiedyś rezydowali cesarze, lecz z uwagi na pobyt św. Piotra w tym mieście. Autorytet papieża nie opiera się na bliskości cesarza, lecz na osobie św. Piotra, którego papież jest następcą. Zatem patriarcha Konstantynopola nie może być postrzegany jako pasterz Wschodu, gdyż pasterzem Wschodu i Zachodu jest

<sup>126</sup> Tamże II/2 840-841, tłum. własne.

biskup Rzymu. W rzeczywistości jednak wpływ papieża na Kościół Wschodu był niewielki, gdyż władzę zarówno nad sprawami państwowymi, jak i kościelnymi, sprawował cesarz. On był postrzegany przez ogół ludności jako przedstawiciel Boga na ziemi, nie zaś biskup Konstantynopola. Ten ostatni wykonywał tylko takie funkcje, jakie zostały mu zlecone przez cesarza, nie zaś przez papieża. Tak więc protest Leona Wielkiego, sam w sobie słuszny, nie zmieniał wprost funkcjonowania patriarchy w Konstantynopolu. Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia, można by powiedzieć, że Leon Wielki nie mógł zgodzić się na prośbę Ojców z Chalcedonu, ale mógł swój list zredagować w łagodniejszej formie. Tak czy inaczej petycja Ojców Soboru i odmowa papieża stanowiły kolejny krok w kierunku rozdziału pomiędzy Kościołem Wschodu a Zachodem. Drogi Rzymu i Konstantynopola rozchodziły się coraz bardziej. Był to swego rodzaju proces, którego zapewne nikt nie mógł już powstrzymać.

**2. Reakcja chrześcijan Wschodu na ustalenia teologiczne.** Sobór w Chalcedonie – z dogmatycznego punktu widzenia – można uznać za wielkie osiągnięcie, stanowił on bowiem podsumowanie, a nawet zamknięcie wielkiej debaty chrystologicznej trwającej kilka wieków<sup>127</sup>. Jednakże jego orzeczenia stały się przyczyną lub tylko pretekstem do bolesnego podziału wśród chrześcijan. M. Starowieyski pisze: „Po Soborze rozpoczął się pierwszy wielki rozłam w Kościele [...], który dotrwał do czasów współczesnych; oderwał się od wspólnoty Kościoła katolickiego Egipt, a wraz z nim Etiopia, zależna od Egiptu, część Syrii, a w końcu Armenia, które założyły lokalne prężne Kościoły monofizyckie, z własną kulturą religijną, a więc i teologiczną. Następne sobory: Konstantynopolitański II (553) i III (680) będą próbowały, bezskutecznie zresztą, zaleczyć tę ranę. Dodajmy, że oderwanie tych prowincji od Kościoła powszechnego nie było tylko sprawą religijną, ale też protestem udręczonych ludów, którym znienawidzona władza cesarska narzucała swoją religię [...]. Zwróćmy też uwagę na narastające nieporozumienia między Wschodem z Zachodem, nikt już wtedy w Rzymie [...] nie był w stanie ocenić dokumentów pisanych po grecku: i z powodu nieznamomości języka, i z powodu niezrozumienia problemów”<sup>128</sup>. Na Wschodzie znajomość łaciny była również niewielka; obcy też był rzymski (zachodni) sposób myślenia, chociaż tego rodzaju rozchodzenie się mentalności wydaje się dziwne po wieki lat istnienia cesarstwa grecko-rzymskiego.

<sup>127</sup> Por. Perrone, *Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną*, s. 549: „Najbardziej widocznym następstwem Soboru Chalcedońskiego i jego centralnego miejsca w refleksji teologicznej, w omawianej przez nas fazie historycznej jest to, że kryterium synodalne stało się absolutnie decydujące dla wyrażania jej form literackich i ujęcia jej treści”.

<sup>128</sup> Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, s. 76; por. Ware, *L'Orthodoxie*, s. 37: „Les définitions de Chalcedoine visent les monophysites (deux natures, unies sans confusions ni altération), mais aussi les partisans de Nestorius (un seul et même Fils, sans division ni séparation)”.

Najpierw doszło do rozruchów w Aleksandrii, bowiem ludność, przywiązana do biskupa Dioskura, który został deponowany przez Sobór jako przeciwnik nauki o dwu naturach w Chrystusie, nie chciała przyjąć jego następcy, Proteriusza (451-457). Na tym tle rozegrał się prawdziwy dramat. Historyk Ewagriusz powołując się na retora Pryskosa (V wiek) relacjonuje:

„ludzie tłumnie atakowali przedstawicieli władzy i jak wojsko chciało uśmierzyć w zarodku całe to wrzenie, a zbuntowani obrzucili je kamieniami i zmusili do ucieczki, gdy zaś żołnierze biegiem wycofali się do dawnej świątyni Serapisa, tłum ją obległ i obleżonych spalił żywcem; [...] kiedy się [cesarz] o tym dowiedział, odkomenderował na miejsce zająć dwutysięczny korpus nowozacieżnych żołnierzy [...]. A [...] ponieważ żołnierze pozwolili sobie na zbyt wyuzdane traktowanie żon i córek aleksandryjczyków, doszło do jeszcze o wiele potworniejszych wydarzeń niż te poprzednie”<sup>129</sup>.

Można sobie wyobrazić, że ci, którzy przeżyli owe „potworne wydarzenia”, nie byli zwolennikami definicji chalcedońskiej, chociaż z perspektywy piętnastu wieków łatwo powiedzieć, że definicja jest poprawna pod względem teologicznym, a zło wynikało z okoliczności, w jakich ją proklamowano. To wydarzenie jednakże świadczy o typowej dla owych czasów zawziętości i gwałtowności w sprawach religijnych, która cechowała tak intelektualistów, jak i ludzi prostych<sup>130</sup>. Bardziej zważali oni na sformułowania, do których byli przyzwyczajeni, oraz na to, co ucierpieli na skutek zamieszek w mieście, niż na poprawność dogmatyczną definicji soborowej<sup>131</sup>.

Nieco później w Egipcie doszło do wymownego podziału na melchitów i monofizytów. Pierwsi byli zwolennikami formuły chalcedońskiej, byli to przeważnie albo Grecy z pochodzenia, albo ludzie związani z administracją cesarską. Zarzucano im zdzierstwa przy pobieraniu podatków oraz korupcję. Ich patriarcha rezydował w centrum Aleksandrii. Do melchitów zapewne należeli ci, którzy pragnęli utrzymać jedność w wierze z papieżem, zważywszy, że tradycyjnie Kościół aleksandryjski przyjmował postawę pozytywną wobec Rzymu. Był to wszakże okres, w którym pozycja cesarstwa zachodniego mocno się chwiała. W 455 r. wódz barbarzyński Genzeryk (ok. 390-477) dokonał spustoszenia Rzymu<sup>132</sup>.

Do drugiej grupy należeli zaś autochtoni egipscy, czyli ludzie pochodzenia koptyjskiego, którzy będąc w opozycji do Konstantynopola, znajdowali duchowe wsparcie u mnichów egipskich. Ich patriarcha rezydował w pobliżu

<sup>129</sup> Evagrius, HE II 5, PG 86, 2512A, tłum. Kazikowski, s. 59.

<sup>130</sup> Por. Socrates, HE III 2, 1-10, SCh 493, 262-264, tłum. Kazikowski, s. 277-279.

<sup>131</sup> Por. J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, 118-122.

<sup>132</sup> Por. Evagrius, HE II 7, PG 86, 2517B, tłum. Kazikowski, s. 63-65.

Aleksandrii. Monofizytyzm stał się zatem religią narodową Egipcjan, czyli Koptów<sup>133</sup>.

Niechęć monofizytów do Greków ułatwiła muzułmanom opanowanie Egiptu (643). „Monofizyci wszędzie wyznawali przekonanie, że «Bóg zemsty zsyła nam Arabów, by nas uwolnić od Rzymian!» W Egipcie wygnany przez cesarza patriarcha koptyjski Beniamin ofiarował Arabom pomoc swych wierznych w zamian za przywrócenie skonfiskowanych przez Bizantyjczyków dóbr Kościoła monofizyckiego»<sup>134</sup>.

Bunt przeciw uchwałom soboru wybuchł też w Palestynie:

„owi spośród mnichów, którzy brali udział w soborze i upierali się przy stanowisku przeciwnym jego orzeczeniom, przybywają do Palestyny i tu lamentując i narzekając na rzekomą zdradę wiary, zaczęli [...] siać niepokój [...]. Juwenal, [który] odzyskał swój tron biskupi [na soborze], [...] nagłony przez podnieconych fanatyków, by potępił i wyklął swoje poglądy, [...] zmuszony był uciekać do stolicy cesarstwa»<sup>135</sup>.

Na jego miejsce wybrano niejakiego Teodozjusza (451-457), przeciwnika nauki o dwu naturach. W czasie inwazji arabskiej po stronie muzułmanów, a przeciw Grekom, stanął Sofroniusz I, patriarcha Jerozolimy (ok. 634-638)<sup>136</sup>. Tego rodzaju decyzję ułatwiło mu zapewne to, że wśród mieszkańców Syrii oraz Palestyny było wielu ludzi pochodzenia arabskiego lub w ogóle orientального, którym Arabowie byli bliżsi etnicznie niż Grecy.

Podobny podział nastąpił w Syrii, gdzie obok zwolenników Chalcedonu, popieranych przez Konstantynopol, zwanych podobnie jak w Egipcie melchitami, rozwijał się monofizycki Kościół jakobitów. Usuwali oni stopniowo język grecki z liturgii na korzyść syryjskiego. W ten sposób monofizytyzm stawał się znakiem opozycji w stosunku do Greków, a raczej w stosunku do polityki bizantyjskiej<sup>137</sup>. Melchici jednakże utrzymywali się do końca panowania greckiego; struktury chalcedońskie (melchickie) zostały zniszczone przez

<sup>133</sup> Por. P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997, 422: „Le patriarche melkite résidait à Alexandrie et recrutait l'essentiel de ses fidèles parmi les fonctionnaires; le (patriarche) monophysite avait son siège dans le monastère de l'Enaton, non loin de la capitale, et la majorité de la population de l'Égypte était derrière lui. Il est important de souligner son implantation monastique, dans un monachisme égyptien qui est alors massivement copte, ce qui témoigne du caractère très national de l'Église monophysite. Celle-ci s'opposait certes à la formule de Chalcedoine par fidélité à Cyrille [...]. Le monophysisme est une manière de s'affirmer contre Byzance, contre les Grecs; c'est une manière d'affirmer l'identité copte”.

<sup>134</sup> H. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1969, 375.

<sup>135</sup> Evagrius, HE II 5, PG 86, 2512B-2513A, tłum. Kazikowski, s. 60.

<sup>136</sup> Por. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, s. 378.

<sup>137</sup> Por. Maraval, *Le christianisme*, s. 421: „On aura désormais en Syrie une Église jacobite à côté de celle l'empereur, appelée melkite (du syriaque melek – roi). Elle ne se distinguait ni par la liturgie ni par le droit canonique, mais par le refus de la formule de Chalcedoine”.

Persów, którzy zajęli Antiochię w 611 roku i popierali monofizytów<sup>138</sup>. Potem zostali oni wyparci przez Arabów, którzy także, przynajmniej na początku, przyjęli postawę łagodną w stosunku do monofizytów. Na podobnej zasadzie monofizytyzm zwyciężył w Armenii, gdzie, pomimo wysiłków cesarza, szczególnie Maurycego (582-602), Herakliusza (610-641) i Justyniana II (685-695 i 705-711), zwyciężyły nastroje antyhelleńskie, a wraz z nimi monofizytyzm<sup>139</sup>.

W Konstantynopolu, jakby na przekór temu, co działo się we wschodnich prowincjach, w dniu 16 lipca 518 r. ustanowiono specjalne święto dla upamiętnienia tegoż Soboru<sup>140</sup>. Nadal też toczono burzliwe spory teologiczne z udziałem cesarza, które trwały aż do upadku Konstantynopola (1453), a zapewne i nieco dłużej.

Tak więc silna opozycja przeciw klarownej definicji chalcedońskiej miała także podłoże polityczne i narodowe, bowiem w tym czasie pojawiają się na terenach wschodnich nastroje anty-greckie, szczególnie w Syrii, w Palestynie oraz w Egipcie. Grecy niedostatecznie bronili granic przed najazdami wrogów, drażniły również nadużycia urzędników, a także i to, że władza państwowa, niekiedy brutalnie, wkraczała w sprawy religijne<sup>141</sup>. W przypadku definicji z Chalcedonu odruch buntu był podwójny; zdawano sobie bowiem sprawę, że to cesarz ją narzucił, a także wiedziano, że nauka ta pochodzi z Zachodu. Tymczasem obraz łacinników na Wschodzie nie był najlepszy. Muzułmanie zaś, gdy wchodzili na nowo zdobyte tereny przyjmowali postawę łagodną wobec tubylców<sup>142</sup>, popierali monofizytów, prześladowali melchitów, nie narzucali siłą swojej religii, a później stopniowo tworzyli takie okoliczności<sup>143</sup>, że liczni chrześcijanie bez formalnego przymusu przechodzili na islam.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 421: „Chosroès II décida, pour des raisons politiques, de favoriser les monophysites dans le territoire qu'il venait de conquérir”.

<sup>139</sup> Por. tamże, s. 424: „Après 640, la conquête arabe distendit les liens avec l'Empire, et en 648, à Duin, un nouveau concile rejetait à nouveau la formule de Chalcedoine. Constant II, puis Justinien II essayèrent encore de refaire l'union; le pacte du catholicos Sahat III avec le califat, en 703, qui exclut tout rapprochement des Arméniens avec les Grecs, mit un terme à ces tentatives. Désormais, l'Église arménienne fut monophysite”.

<sup>140</sup> Por. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/1, s. 447: „Le 16 juillet 518 on célébra l'entrée de la fête de Chalcedoine”.

<sup>141</sup> Por. G. Ostrogorsky, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1968, 74: „Bezpośrednim jednak rezultatem postanowień Soboru Chalcedońskiego było zaostrenie się antagonizmów między wschodnimi a centralnymi prowincjami Cesarstwa Bizantyjskiego. Za monofizytyzmem opowiedziała się obok Egiptu stara twierdza herezji nestoriańskiej – Syria, która wystąpiła przeciwko dogmatowi chalcedońskiemu”.

<sup>142</sup> Por. H. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1969, 378: „Muzułmanie nie byli więc okrutnymi okupantami. Popierali tylko po prostu w Syrii, a zwłaszcza w Egipcie, monofizytów przeciw katolickim melkitom, co jest zrozumiałe, ponieważ ci ostatni byli wierni Bizancjum”.

<sup>143</sup> Por. tamże, s. 391: „Muzułmanie byli tylko mniejszością i nie starali się wcale o prozelitów. W wielu miejscowościach powierzyli stanowiska kontrolne Żydom, a w innych – także powier-



\*\*\*

Tak oto – w skrócie – przedstawia się Sobór Chalcedoński i jego następstwa. Zwołano go wśród burzliwych kontrowersji teologicznych (apollinaryzm, nestorianizm, niedorzeczną nauka Eutychesa), jak również wśród trwającej rywalizacji między Aleksandrią, Antiochią i Konstantynopolem. Sobór, akceptując naukę papieża Leona Wielkiego, opracował definicję dogmatyczną, której istotę stanowiło stwierdzenie, że w Chrystusie są dwie natury w jednej osobie. Definicja zawierała fragmenty zaczerpnięte z dzieł kilku teologów greckich. Intencją jej redaktorów było usatysfakcjonowanie zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Ten cel nie został jednak osiągnięty, o ile bowiem Zachód bez większych zastrzeżeń przyjął ustalenia z Chalcedonu, o tyle na Wschodzie wzbudziły one sprzeciw, ponieważ tam już wcześniej przyjęła się, szczególnie wśród mnichów, grecka formuła  $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ . Dlatego na tym tle doszło do bolesnych podziałów.

Sobór Chalcedoński postrzegany na Zachodzie jako tryumf papieżstwa, a w Grecji jako zwycięstwo prawowiernej nauki o Chrystusie, na Wschodzie przeszedł do historii jako najbardziej „dramatyczny” w skutkach<sup>144</sup>. J. Moingt stwierdza sentencjonalnie: „Poszukiwanie definicji dla wyrażenia jedności Chrystusa doprowadziło do rozbitcia jedności Kościoła”<sup>145</sup>. Za tym poszło rozbitcie Cesarstwa bizantyjskiego, co z kolei ułatwiało muzułmanom zwycięski pochód. Odmowa ze strony Leona Wielkiego uznania przywilejów biskupa Konstantynopola powiększyła niechęć pomiędzy łacińskim Zachodem a greckim Wschodem. Jeszcze większe napięcia między Rzymem a Konstantynopolem na tym tle miały pojawić się później, w czasach Focjusza (ok. 810-891)<sup>146</sup>. Na pewno Sobór w Chalcedonie i jego następstwa to jeden z największych paradoksów w historii chrześcijaństwa.

---

chownie zislamizowanym Hiszpanom, nawróconym na mahometanizm dla interesu, których nazywali «maulas»; ci ostatni byli na ogół zycliwie nastawieni w stosunku do swych dawnych współwyznawców”.

<sup>144</sup> Por. Minnerath, *Histoire des Conciles*, s. 21: „Les décisions de Chalcedoine eurent des conséquences dramatiques. Non seulement elles ne mirent pas fin au nestorianisme, mais des régions entières de l’Empire se déclarèrent monophysites et entrèrent en schisme: coptes d’Égypte et Éthiopiens, jacobites e Syrie et Arméniens. Jérusalem passa temporairement au monophysisme. Alexandrie resta monophysite, même après l’exil du patriarche Timothée Elure. Même Antioche, berceau du nestorianisme, eut en Sévère un patriarche monophysite (512-518). On s’aperçut vite que les querelles théologique recouvraient des revendications complexes: rivalités nationales, opposition de l’Égypte et de la Syrie à Constantinople”.

<sup>145</sup> Moingt, *L’homme qui venait de Dieu*, s. 210, tłum. własne; por. tamże: „Les divergences dissimulées à Chalcedoine éclatent au grand jour après le concile, ravivant les anciennes passions”.

<sup>146</sup> Por. F. Dvornik, *Le Schisme de Photius, histoire de légende*, préface du Y. Congar, Paris 1950, 196-229, 286-328 i 329-381.

---

## THE COUNCIL OF CHALCEDON: ITS THEOLOGICAL AND HISTORICAL CONTEXT AND ITS CONSEQUENCES

(Summary)

The article presents the Council of Chalcedon; its theological and historical context and its consequences. The author starts with the theological context of this Council. In that time the question of relation between humanity and divinity in Christ was discussed. Apollinarius of Laodicea taught that in the person of Christ there were two elements: the Logos and the body. The Logos replaced the soul. He propagated the formula *mia physis tou theou logou sesarkomene*. Others theologians were not agree with his opinion. Generally, there were two theological schools which worked on this matter: school of Alexandria and of Antioch. In the first one, the Christ was seen especially as God who became man. In the second one, He was seen as the man who was God's Son. With other words, in Alexandria the starting point of reflection was the Divinity of Christ. In Antioch the starting of reflection was His humanity. The author mentioned Eutyches whose ideas on Christology produced a lot of trouble.

In such a context, the Council of Chalcedon was organized (451). It was the proposal of Emperor Marcjan. The Council, after having condemned Eutyches and Dioskur of Alexandria because of their position on theological matter, proclaimed a new definition of the catholic faith. The base of this definition was the Letter of Pope Leo the Great *Ad Flavianum*. The most important point of this definition was the statement that Divinity and humanity meet in Christ, and both form one person. Such a declaration seems to be clear, but it did not satisfy Greek theologians. They did not want to accept the formula two natures (*duo physeis*) in one person, because in their opinion it signifies a separation between the Divinity and the humanity of Christ. They preferred to speak about *mia physis tou Theou Logou sesarkomene*. Surely, by the term *physis* they did not understand nature, but a being. While saying *mia physis* they did not mean one nature, but one being. In their conception, Jesus Christ was a Being in which met Divinity and humanity. Many theologians were suspicious of the term person (*prosopon*); they supposed that it had a modalistic meaning. The main opinion of Modalists is: there is only One God who appears sometimes as Father, sometimes as Son, sometime as Holy Spirit.

There were also other reasons of contesting the definition of Chalcedon. It was known that that this definition was imposed by the Greek emperor, influenced by the Bishop of Rome (Pope). Many theologians, especially in monastic milieu, did not want to accept the intervention of the civil authorities in religious matter. They did not have a very good opinion about Latin theology. In the fifth century there were some anti-Hellenic tendencies in the eastern part of the Empire. Many Oriental theologians rejected the definition of Chalcedon because it was „a formula of Rom and Constantinople”. In such circumstances, a lot of Christians separated themselves from the Catholic Church, forming Monophysite Churches. Those who remained in unity with Rome and Constantinople, keeping the definition of Chalcedon, were called Melchites. Another problem was the canon 28,

which gave some privileges to the bishop see of Constantinople. Pope Leo the Great did not approve this canon.

Anti-Hellenic tendencies were so strong that in the time of Islamic invasions the people of Palestine, Syria, and Egypt welcomed Arabic soldiers as liberators from Byzantine domination. It is to be said that Arabic authorities, after having taken power in a country, were friendly towards Monophysites and persecuted Melchites. So, the contestation of the definition of Chalcedon prepared the ground for the victory of Islam in the East. The article is ended by an observation of a French theologian Joseph Moingt: declaration that Divinity and humanity make union the person of Jesus Christ produced division not only in the Church, but also in the Roman Empire. This is one of great paradoxes in the history of Christianity.

