

Ks. Stanisław LONGOSZ

CHRYSTOLOGIA OJCÓW KAPADOCKICH

WPROWADZENIE

Głównym teologicznym problemem IV wieku była podniesiona przez Ariusza i jego zwolenników kwestia trynitarna, która się streszczała w wyjaśnianiu jedności, a zarazem troistości Boga. Na ten temat wypowiadali się w polemice autorzy, synody, a nawet 2 sobory powszechne, z których Nicejski proklamował uroczystie równość i współistotność Syna z Ojcem, a Konstantynopolitański I równość czci i chwały Ducha Świętego z Bogiem Ojcem i Synem. Zagadnienia chrystologiczne pozostawały jeszcze w tym czasie zasadniczo w cieniu i na marginesie, nie mając za sobą ani poważniejszych i głębszych refleksji teologicznych, ani uroczystych wypowiedzi soborów, analogicznych do definicji trynitarnych, a powstały w tym czasie (ok. 328 r.) traktat św. Atanazego *O wcieleniu Słowa Bożego* uzasadniał jedynie potrzebę przyjęcia człowieczeństwa przez drugą Osobę Bożą. Arianie odmawiali wprawdzie implicite Chrystusowi duszy, twierdząc, że jej miejsce zajął Logos, który cierpiał wraz z przybraną naturą ludzką¹, ale ciężar całej antyariańskiej dyskusji spoczywał mimo wszystko na problemach trynitarnych.

Pierwszym, który odważył się w IV wieku postawić otwarcie problem chrystologiczny był antyariański biskup Laodycei Apolinary (310-390). Opublikował on szereg pism na temat Wcielenia, a zwłaszcza w 376 r. najważniejsze swe dzieło: *Apodeixis czyli dowód Bożego Wcielenia na podobieństwo człowieka*². Mimo że był gorącym obrońcą ortodoksji nicejskiej, w wyjaśnianiu tajemnicy Wcielenia, a szczególnie sposobu połączenia bóstwa i człowie-

¹ Por. A. Gesché, *L'âme de Jésus dans la christologie du IV^e siècle*, RHE 54(1959) 386-425; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon*, London 1965, 183-192.

² Por. ich zachowane fragmenty: *De unione corporis et divinitatis in Christo*, w: H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904 (repr. Hildesheim 1970), 185-193; *De fide et incarnatione contra adversarios*, Lietzmann ss. 194-199; *De incarnatione*, Lietzmann ss. 204-206; *Laudatio Mariae et de incarnatione*, Lietzmann ss. 207-208; *Demonstratio de divina incarna-*

czeństwa w Chrystusie, popełnił szereg błędów, za które został potępiony przez Kościół³. Można by je sprowadzić do dwóch zasadniczych: że Logos w Chrystusie posiadał jakieś ciało niebiańskie, ale nie takie, jakie posiadają ludzie, oraz że Logos podczas Wcielenia zajął w Chrystusie miejsce duszy ludzkiej. W konsekwencji uczył początkowo, że Chrystus wcale nie posiadał duszy, później jednak zmodyfikował swe poglądy głosząc, że Chrystus nie miał tylko duszy rozumnej. W tym ostatnim szedł za platońskim podziałem duszy ludzkiej: na duszę sensualną – *psychè*, na duszę logiczną – *logikè*, oraz na duszę rozumną – *nous*, której właśnie odmawiał Chrystusowi. Wstawiając w Chrystusie Logos w miejsce duszy rozumnej, chciał w nim ocalić jedność, idąc za schematem chrystologicznym „Logos-Sarx”. Twierdził bowiem, że gdyby w Chrystusie były dwie istoty doskonałe: Bóg i człowiek, to razem nie mogłyby tworzyć pełnej jedności. Swych przeciwników idących za antiocheńskim schematem chrystologicznym „Logos-Anthropos” i uczących, że w Chrystusie są dwie pełne natury: boska i ludzka, oskarżał, iż przyjmują w Nim dwóch synów, jednego odwiecznego zrodzonego z Boga, a drugiego zrodzonego w czasie z Maryi. W związku z tym Wcielenie określał najczęściej terminem *σάρκωσις*, w przeciwieństwie do zwolenników teologii antiocheńskiej, używających w tym kontekście terminu *ἐνανθρώπησις*. Odrzucając zaś w Chrystusie pełnego człowieka, złożonego z duszy rozumnej i ciała, wszystkie zanotowane w Ewangeliach Jego cierpienia, doznania zmysłowe i odruchy ludzkie, odnosił, podobnie jak arianie, przede wszystkim do Logosu, czyli natury boskiej. Biskupi ortodoksyjni, zajęci obroną bóstwa Chrystusa i Ducha Świętego, długo nie zauważali błędu swego kolegi Apolinarego z Laodycei, tym bardziej, że jego poglądy zwodniczo prezentował i żarliwie bronił inny gorliwy nicejczyk prezbiter Witalis, który nawet założył wspólnotę apolinarystyczną w Antiochii. Jako pierwszy na Wschodzie, błąd zauważył, jak się zdaje, św. Atanazy Aleksandryjski, który w swym liście synodalnym *Tomus ad Antiochenos* z 362 r. podkreślał, iż Zbawiciel podczas Wcielenia nie przyjął ciała bezdusznego (*οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναισθητόν, οὐδ' ἀνόητον*), ale pełne człowieczeństwo⁴.

tione ad similitudinem hominis, Lietzmann ss. 208-232 (fragmenty zachowane w *Antirrhetikos* – Kryptyka nauki Apolinarego Grzegorza z Nyssy, PG 45, 1123-1270).

³ Por. G. Voisin, *Apollinarisme*, Louvain 1901; C.E. Raven, *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the early Church*, Cambridge 1923; G. Furlani, *I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea*, RSFR 4(1923) 129-146; H. De Riedmatten, *Some neglected Aspects of Apollinarist Christology*, „Dominican Studies” 1(1948) 239-260; tenże, *La christologie d'Apollinaire de Laodicee*, „Studia Patristica” 2(1957) 208-234; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* ss. 220-233; C. Kannengiesser, *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*, RSR 59(1971) 27-36; E. Muehlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969; I. Quasten, *Patrologia*, vol. 2, Casale 1969, 380-387; Ch. Kannengiesser, *Apollinare di Laodicea – apollinarismo*, DPAC I 281-285.

⁴ Por. *Tomus ad Antiochenos* 7, PG 26, 804, tłum. A. Gołda: Św. Atanazego List do Antiocheńczyków, VoxP 8(1988) z. 15, s. 1035; „Wyznali ponadto, że Zbawiciel nie posiadał ciała bez

Na Zachodzie zaś błąd ten dostrzegł papież Damazy (366-384), który wzywał do wytłumaczenia się zdemaskowanego już przez Epifaniusza Witalisa, a w swoich listach i w wygłaszanych na zwoływanych przez siebie synodach rzymskich (372, 374, 376, 380, 382) anatematyzmach, błąd ten nazwał po raz pierwszy herezją⁵; podobnie naukę tę potępił św. Ambroży z Mediolanu⁶. Potępienie to zostało potwierdzone równolegle na Wschodzie przez synody w Aleksandrii i Antiochii w 387 i 379 roku, a nie długo potem oficjalnie Sobór Konstantynopolitański I (381)⁷. Na Wschodzie, gdzie apolinaryzm szczególnie się rozpowszechnił, wystąpiła zwarcie przeciw niemu grupa wybitnych teologów – Ojcowie Kapadocy, a cesarz Teodozjusz pod ich wpływem obłożył tę herezję szeregiem potępiających dekrétów, ogłoszonych w latach 383, 384 i 388 oraz wyjął spod prawa jej zwolenników.

duzy, pozbawionego zmysłów i rozumu, ponieważ nie byłoby to możliwe, żeby Pan stawszy się człowiekiem dla nas, posiadał ciało pozbawione rozumu, gdyż zbawienie zrealizowane w Słowie dotyczyło nie tylko ciała, lecz i duszy”.

⁵ Por. *Epistola „Per Filium”*, PL 13, 356-357: „ea haeresis eradicanda est, quae postea in Oriente dicitur pollulasse [...] Filius Dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum, id est integrum Adam, ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem [...], hunc sancta Ecclesia anathematizat; necnon et eos, qui duos in Salvatore filios confitentur, id est, alium ante incarnationem et alium post assumptionem carnis ex Virgine, et non eundem Dei Filium et antea et postea confitentur”; *Tomus Damasi. Epistola „Illud sane”*, PL 13, 352-353; *Anathematismi* 6 et 7, PL 13, 359: VI: „Anathematizamus eos, qui duos filios asserunt, unum ante saecula, et alterum post assumptionem carnis ex Virgine”; VII: „Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est intelligibilem sine peccato animam suscepit atque salvaverit”; *Concilium Romanum* (372), Mansi III 461A-C; *Concilium Romanum* (374): *decem anathematismi adversus Apollinarem*, Mansi III 475-480; *Concilium Romanum* (380): *Anathematismi adversus Arium et Apollinarem*, Mansi III 486-488; *Concilium Romanum* (382), Mansi III 639-642, zob. Sozomenos, HE VI 25, PG 67, 1357-1360, tłum. S. Kazikowski (Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989) s. 405: „Otóż jako pierwszy zrozumiał to Damazy, biskup rzymski, oraz Piotr, biskup Aleksandrii, że herezja ta ogarnia szerokie kręgi ludności, i dlatego na zwołanym w Rzymie synodzie przeprowadził uchwałę uznającą ową sektę za czynnik obcy powszechnemu Kościołowi”; S. Longosz, *Papież Damazy jako obrońca czystości wiary*, VoxP 4(1984) z. 6-7, 228-236.

⁶ Por. *De incarnatione* 6, 47, PL 16, 865, POK 26, 120: „Powinniśmy również potępić tych, którzy twierdzą, że Pan Jezus przyszedł na ziemię, jako zjawa [...], twierdząc, że nie istniał jeden i ten sam Syn Boży, lecz kto inny narodził się z Ojca, a kto inny – z Dziewicy; *Epistola* 46 (ad Sabinum), PL 16, 1194-1199; *Epistola* 48, 5, PL 16, 1202C; *Epistola* 14, 4, PL 16, 995.

⁷ *Concilium Constantinopolitanum* I can. I, Mansi III 560A, tłum. A. Znosko (*Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. I, Warszawa 1978) s. 47: „Święci Ojcowie zebrani w Konstantynopolu, postanowili [...] i niech będzie wyklęta wszelka herezja, a mianowicie: herezja eunomian [...] fotynian i apolinarystów”; can. 7, Mansi III 564B, Znosko s. 50: „Tych spośród heretyków [...] Tetradytów i Apolinarystów”.

I. OJCOWIE KAPADOCKCY I ICH TEOLOGIA

Przez Ojców Kapadockich rozumiemy grupę pochodzących z Kapadocji⁸ pisarzy wczesnochrześcijańskich⁹, większych (św. Bazyli z Cezarei, jego brat św. Grzegorz z Nyssy i ich wspólny przyjaciel św. Grzegorz z Nazjanzu) i mniejszych (Amfiloch z Ikonium¹⁰ – kuzyn tego ostatniego i młodszy przyjaciel pierwszego, Piotr z Sebasty – brat Bazylego i Grzegorza z Nyssy oraz Asteriusz z Amazei), wychowanych w rodzinach chrześcijańskich, posiadających wyższe retoryczne wykształcenie¹¹, uczniów Platona i Orygenes¹², powiązanych ze sobą pokrewieństwem lub przyjaźnią¹³, działających mniej więcej w latach od 360 do końca IV wieku, jako drugie i trzecie pokolenie obrońców Symbolu Nicejskiego przed arianizmem. Więksi, nazywani „wielką trójcą kapadocką”, byli różnymi osobowościami: Bazyli nazywany „Wielkim” – mąż czynu i władzy, Grzegorz z Nazjanzu nazywany „Teologiem” – mówcą i poetą, Grzegorz z Nyssy – myśliciel i mistyk. Społecznie wywodzili się wszyscy

⁸ Por. W.E. Gwatkin, *Cappadocia as a Roman Procuratorial Province*, Princeton 1930; R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios*, Salamanca 1974; tenże, *Die römische Provinz Kappadokien in der Prinzipatszeit*, ANRW II, Prinzipat 7, 2(1980) 1083-1124; W.M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, London 1904⁸, 445-464; B. Gain, *L'Église de Cappadoce du IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, Roma 1985; Van Dam Raymond, *Emperor, Bishops and Friends in Late Antique Cappadocia*, JTS 37(1986) 53-76; Ruge, *Kappadokia*, RE X 2, 1910-1917; I. Ortiz de Urbina, *Cappadocia*, ECat III 696; E. Kirsten, *Cappadocia*, RAC II 861-891; M. Forlin Patrucco, *Cappadocia*, DPAC I 586-587.

⁹ Por. F. Cayre, *Patrologie et histoire de la théologie*, I, Paris 1953, 459-472; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon*, London 1965, 278-290; J. Quasten, *Patrologia*, II, Casale 1969, 1980, 205-304 (I Padri Cappadoci); J.M. Szymusiak, *Ojcowie Kapadocy*, w: *Drogi zbawienia od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań 1970, 326-336; L. Małunowiczówna, *Trójca Kapadocka*, AK 71(1979) t. 92, 409-421; A. Meredith, *The Cappadocians*, London 1995; *Les Cappadociens*, „Connaissance des Pres de l'glise” 1997 nr 65; G. Bardy, *Cappadociens*, w: *Catholicisme* II 512-514; M. Pellegrino, *Cappadoci Padri*, ECat III 696-697; SWP 245.

¹⁰ Por. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904.

¹¹ Por. J. Bernardi, *La prédication des Pres Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.

¹² Por. J.F. Callahan, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, „Dumbarton Oaks Papers” 12(1958) 31-57; L. Frank, *Sources classiques concernant la Cappadoce*, „Revue Hittite et Asiatique” 24(1966) 5-122; C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908; S. Gonzales, *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa*, „Gregorianum” 20(1939) 189-206; M. Pellegrino, *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno*, RFN 30(1930) 437-474; H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1925; J. Gribomont, *L'Origenisme de S. Basile*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1963, 281-294; J. Daniélou, *L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origenisme Cappadocien*, RSR 54(1966) 61-66.

¹³ Por. L. Małunowiczówna, *Problem przyjaźni u Bazylego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma*, RH 16(1968) z. 3, 107-132.

z kapadockiej klasy kurialnej¹⁴, co ich predysponowało do pełnienia również cywilnych funkcji publicznych. Łączyło ich wspólne umiłowanie Kościoła i życia monastycznego, wspólny poziom kultury umysłowej i duchowej, a ponieważ wszyscy byli biskupami – wspólne pragnienie łagodzenia sporów teologicznych i wyjaśniania prawd wiary, przez co przyczynili się w dużym stopniu do przezwyciężenia arianizmu, wypracowania języka teologicznego (zwłaszcza trynitarne) oraz rozwiązania problemu niechęci chrześcijaństwa do hellenizmu¹⁵.

Ich nauczanie stanowi swoisty system teologiczny¹⁶, uważany przez niektórych za kompromis (zwłaszcza w egzegezie) między szkołą aleksandryjską i antiocheńską, głównie w nauce trynitarnej i chrystologicznej. Jedynymi prawdziwymi źródłami ich nauki było Pismo św. i Tradycja. W interpretacji Pisma św. szli drogą pośrednią¹⁷ między alegoryzmem szkoły aleksandryjskiej a literalizmem szkoły antiocheńskiej, choć występują też u nich wyraźnie pewne elementy metody historycznej i ustalanie wartości semantycznej wyrazów według i zwykłego znaczenia w tekstach biblijnych; kontrowersyjne zaś miejsca biblijne traktowali jako wypowiedzi wyrwane z kontekstu, wymagające wyjaśnienia zgodnego z całością. Ich mistrzem w egzegezie i teologii (zwłaszcza dla Grzegorza, Bazylego odrzucał czysty alegoryzm) był Orygenes. Drugim źródłem wiary była dla nich (zwłaszcza dla Bazylego) występująca razem z Pismem św. ustna, wywodząca się od Apostołów, Tradycja¹⁸ (a także ryty i zwyczaje liturgiczne), w oparciu o które ustalali m. in. (zwłaszcza Bazylego) naukę o Duchu Świętym¹⁹.

Największe zasługi mają Ojcowie Kapadocy w dziedzinie teologii trynitarnej, którą wypracowali w polemice z arianizmem, ustalając przede wszystkim

¹⁴ Por. Th.A. Kopecek, *The Social Class of the Cappadocian Fathers*, ChH 42(1973) 453-466; tenże, *The Cappadocian Fathers and civic Patriotism*, ChH 43(1974) 293-303.

¹⁵ Por. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1969, tłum. K. Bielawski (*Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 1997) s. 84-95 (Kapadoccy); E. Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, 28-67 (Kapadokier).

¹⁶ Por. B. Otis, *Cappadocian Thought as a Coherent System*, „Dumbarton Oaks Papers” 12(1958) 95-124.

¹⁷ Por. H. Weiss, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Braunsberg 1872.

¹⁸ Por. Y. Congar, *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture*, „Istina” 6(1959) 284; tenże, *Tradition et les traditions*, vol. I: *Essai historique*, Paris 1963, 61; R.P.C. Hanson, *Tradition in the early Church*, London 1962; E. Amand de Mendieta, *The pair Δόγμα: and Κήρυγμα: in the theological Thought of St. Basil of Caesarea*, JTS 16(1965) 129-142; S. De Boer, *Paradosis, dogma en Kerygma naar de opvatting van Basilius de Grote*, NThT 24(1970) 333-372; S. Longosz, *La tradizione nella controversia ariana (318-362). Testimonianze non Atanasiane, „Augustinianum”* 19(1979) 19-47.

¹⁹ Por. Basilius, *De Spiritu Sancto* 9, 22 oraz 27, 66-29, 75, PG 32, 105A oraz 188-210, Sch 17bis, 322 oraz 478-519; zob. R.P.C. Hanson, *Basile et la doctrine de la tradition en relation avec le Saint Esprit*, „Verbum Caro” 22(1968) 56-71.

jej właściwą terminologię, zwłaszcza pojęcia substancji (*ousia*) i osoby (*hypostasis*) oraz precyzując teologiczny sens spornego kluczowego terminu *homoousios*. Ich zasługą jest odróżnienie οὐσία od ὑπόστασις oraz wypracowanie słynnej formuły o jednej tylko οὐσία (substancja, istota) i trzech hypostazach (μία οὐσία – φύσις τρεῖς ὑποστάσεις – formuła Bazylego), to znaczy, że w Bogu jest tylko jedna substancja, wspólna dla trzech Osób boskich, istniejących w trzech realnych sposobach bytu Ojca, Syna i Ducha Świętego (mówiąc o Bogu używali zamiennie *physis* i *ousia*). Między zaś istotą (*ousia*) a hypostazą taka sama jest różnica – wyjaśnia św. Bazyl – jak między tym, co wspólne, a tym, co jednostkowe. Dlatego też uznaje w bóstwie jedną istotę. Hipostazę natomiast uznaje za stanowiącą o odrębności osoby, tak aby uzyskać niezmacone i jasne wyobrażenie Ojca, Syna i Ducha Świętego²⁰. Osoby boskie lub hypostazy różnią się między sobą, ale są sobie pod każdym względem równe, mają tę samą naturę, jak i to samo wspólne działanie i tę samą wolę. Termin „Bóg” oznacza istotę boską, natomiast imiona „Ojciec”, „Syn” i „Duch Święty” są rzeczywistymi sposobami bycia, poprzez które jedna i niewidzialna substancja boska się prezentuje i komunikuje²¹. Według Bazylego są nimi „ojcostwo”, „synostwo” i „moc uświęcania”, wedle zaś Grzegorzów „niezrodzenie” (*agennesia* – dla Ojca), „zrodzenie” (*genesis* – dla Syna) i „pochodzenie”

²⁰ Por. *Epistola* 214, 4, PG 32, 789AB, tłum. W. Krzyżaniak (Św. Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa 1972) s. 232: „Jeśli mamy zwięźle wyrazić tu nasz pogląd, to powiedzieć musimy, że taki sam stosunek, jaki zachodzi między tym, co wspólne, a tym, co swoiste, zachodzi też między istotą a hipostazą. Każdy bowiem z nas uczestniczy w bycie na zasadzie wspólnoty istoty, ale dzięki cechom swoistym człowiek jest taki a taki. Tak samo w zajmującym nas przypadku zasada istoty jest wspólna, podobnie jak dobroć, boskość i wszystkie inne przymioty, które można sobie pomyśleć. Hipostazę natomiast należy upatrywać bądź w swoistości ojcostwa, bądź synostwa, bądź też mocy uświęcającej. Jeśli zatem niektórzy orzekają, że Osoby nie mają odrębnych hipostaz, to pogląd taki sam przez się jest niedorzeczny. Jeśli przyznają oni, że Osoby te trwają w prawdziwej hipostazie, niechże wytłumaczają, jak się to dzieje, że i zasada współistotności daje się zachować w jedności bóstwa, a zarazem możliwość rozróżnienia Ojca i Syna, i Ducha, na jakie pozwala wyobrażenie Boga, można orzekać w doskonałej i jednej hipostazie każdej z wymienionych Osób”; zob. *Epistola* 210, 5, PG 32, 776C; R. Rougier, *Les sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses postnicéennes*, „Revue de l'Histoire des Religions” 73(1916) 48-63, 74(1917) 133-189; A. Grandsire, *Nature et hypostases divines dans saint Basile*, RSR 13(1923) 130-152; F. Nager, *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen*, Paderborn 1912; A. Di Berardino, *La dottrina trinitaria dei Cappadoci*, OsRom 119(1979) nr 274 (29 XI); A. de Halleux, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens? Une mauvaise controverse*, RTL 17(1986) 265-292; J.D. Zizioulas, *Doctrine of the Holy Trinity: the Significance of the Cappadocian Contribution*, w: *Trinitarian Theology today. Essays of divine Being and Act*, ed. Ch. Schwöbel, Edinburgh 1995, 44-60; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 199-203 (Ojcowie Kapadocey a Trójca św.); L. Turcescu, *Prospan and Hypostasis in the Basil of Caesarea. Against Eunomius and the Epistles*, „Vigiliae Christianae” 51(1997) 374-395.

²¹ M.S. Troiano, *I Capadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio*, „Vetera Christianorum” 17(1980) 313-346.

(*ekporeusis* – dla Ducha Świętego)²². Wszystkie akty Boga są według nich trynitarnie, z tym, że Duch Święty ma jakby specyficzne dla siebie zadanie, by stworzyć „pierwszy kontakt”, po którym następuje (w sensie egzystencjalnym, nie chronologicznym) objawienie się Syna, a przez Niego i Ojca. Podkreślali mocno fakt, że posiadanie tej samej natury nie identyfikuje Syna z Ojcem, ani Ducha z Ojcem na płaszczyźnie osoby, tylko na płaszczyźnie natury (*physis, ousia*). Ta troska o wyodrębnianie Osób pojawiała się zwłaszcza wtedy, kiedy broniąc się przed tryteizmem akcentowali „monarchię” Ojca: to Ojciec jest przyczyną (*aitia*) i zasadą (*arche*) natury Bożej, która istnieje w Synu i Duchu Świętym: „Jedność stanowi Ojciec, od Którego pochodzi i do Którego wracają drugie dwie (Osoby) – wyjaśnia Grzegorz z Nazjanzu – nie żeby się z Nim utożsamiały, ale z Nim są tak (istotą swoją) złączone, że nie zachodzi między nimi żadna różnica czasu, woli lub mocy”²³. Wprowadzenie trzech hypostaz (Osób) stanowiło niezbędne uzupełnienie definicji zawartej w Symbolu Nicejskim, bo termin *hypostasis* był uznawany także przez zwolenników *homoiusios*, czyli semiarian, którzy przeciw modalistom akcentowali rzeczywistą odrębność osób, ale za mało podkreślali jedność natury. Tak ujęta nauka trynitarna Ojców Kapadockich przyjęta była przez I Sobór Konstantynopolitański w 381 roku, na którym byli obecni obaj Grzegorz, Bazyli zaś chociaż już od 2 lat (†379) był w grobie, oddziaływał na nim poprzez swoje rozpowszechnione pisma. Bazę zaś takiej nauki trynitarniej widzieli w soteriologii, bo zbawienie człowieka było dla nich problemem zasadniczym. Zarówno bowiem Logos Wcielony, jak i Duch Święty przedstawiają się naszemu doświadczeniu przede wszystkim jako sprawcy zbawienia, i wtedy dopiero odkrywamy, że są Oni jednym Bogiem.

Ojcowie Kapadocy wypracowali również zasadniczą naukę o Duchu Świętym (pneumatologię), występując zdecydowanie przeciw szerzącym się wówczas pneumatomachom, uważającym Go za stworzenie; każdy z nich poświęcił temu problemowi jakąś rozprawę lub przynajmniej mowę. Wszyscy, choć w zróżnicowany sposób, uczyli w nich o pełnym bóstwie, równości i współistotności Ducha Świętego (Bazyli w oparciu o Tradycję czynił to *implicite*, nie nazywając Go wprost nigdy Bogiem, ani współistotnym Ojcu, co zaś jasno czynił Grzegorz z Nazjanzu: „Duch [Święty] jest Bogiem? – Najzupełniej. Czy jest równy [Ojcu i Synowi] istotą? Tak, przecież to Bóg”²⁴), który według

²² Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 25, 16, PG 35, 122l, SCh 284, 194.

²³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 42, 15, PG 36, 476A, SCh 384, 80-82, tłum. J.M. Szymusiak (Grzegorz Teolog, Poznań 1965) s. 386-387; J Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz dem Theologen*, Regensburg 1850...

²⁴ Tenze, *Oratio* 31, 10, PG 36, 144A, SCh 250, 292: Θεὸς τὸ Πνεῦμα; Πάνυ γε. Τί οὖν ὁμοούσιον; Εἴτεθ Θεός, tłum. J.M. Szymusiak (Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967) s. 349; T. Schermann, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*, Freiburg 1901, 145-167 (Gregor von Nazianz), 89-144 (Basilius), 146-188

nich pochodzi od Ojca poprzez Syna, ale nie drogą rodzenia jak Syn. W związku z nauką o Duchu Świętym Grzegorz z Nazjanzu uczył o stopniowym odsłanianiu prawdy o bóstwie poszczególnych Osób boskich („pedagogia Objawienia”): „Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jakby przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całkiem jasno, ale bóstwo Ducha Świętego tylko zaznaczył. Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa wyraźniej, objawiając nam prawdę o sobie. Albowiem w czasie, kiedy bóstwo Ojca nie było jeszcze powszechnie uznane, byłoby rzeczą wielce ryzykowną pozwolić na otwarte głoszenie Syna, albo w czasie, kiedy nie przyjęto jeszcze bóstwa Syna, narzucać ludziom objawienie Ducha Świętego”²⁵. Przyjmowali, że tak odsłanianego Boga można w pewien sposób poznać naturalnie również ludzkim rozumem²⁶.

W dziedzinie mariologii OO. Kapadoccy jeszcze przed Soborem Efeskim przyznawali Maryi (unikając lub zwalczając nazwę *anthropotókos*) tytuł „Bogarodzicy” (*Theotókos*), który uważali nawet za kryterium prawowierności²⁷, oraz uczyli o jej pełnym dziewictwie przed, w czasie, i po narodzeniu (*virginitas ante et in partu et post partum*) Chrystusa. W ich pismach spotykamy szereg epitetów podkreślających Jej czystość i najwyższą świętość, jak: najświętsza, bezgrzeszna, najczystsza, duszą i ciałem zjednoczona z Duchem Świętym, dziewicza Matka itd., a także załączki Jej kultu w liturgii i obrazach, a zwłaszcza

(Gregor von Nyssa); Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 195-199 (Homooousion Ducha Świętego u Kapadocjan).

²⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31, 26, PG 36, 161C, SCh 250, 326, tłum. J.M. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s. 358.

²⁶ Por. K. Unterstein, *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, Straubing 1902-1903 (Programm Gymnasiums); H.L. Rivas, *El conocimiento analógico de Dios en los santos Padres de Capadocia*, „Revista de Teología” 8(1959) 68-74.

²⁷ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 4, PG 37, 177C, POK 15, 133-134: „Kto świętej Maryi nie uważa za Bogarodnicę (Θεοτόκος), jest poza boskością. Jeśliby ktoś twierdził, że Chrystus przez Dziewicę niby przewód przepłynął, lecz nie ukształtował się w Niej po bosku zarazem i ludzku, po bosku, bo bez udziału męża, po ludzku, bo prawem poczęcia – ten jest równie bezbożny”; *Oratio* 43, 62 PG 36, 576CD, SCh 384, 258, tłum. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s. 511; Grzegorz z Nyssy używa 5 razy terminu *Theotókos* odrzucając *anthropotókos*, zob. np. *Epistula* 3 (Ad Eustathiam et Ambrosiam), PG 46, 1024A, tłum. T. Sinko (Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963) s. 236: „Czy przedkładamy inne Pisma? czy ktoś z nas odważył się nazwać świętą Dziewicę-Bogarodnicę „Człekorodnicą”, jak słyszymy, że niektórzy z nich mówią” (Μή τιν ἁγίαν Παρθένον τὴν θεοτόκον ἐτόλμησέ τις ἡμῶν καὶ Ἀνθρωποτόκον εἰπεῖν); siostrę Mojżesza Miriam uważał za prototyp Maryi, której dziewictwo złamało potęgę śmierci (*De virginitate* 13, PG 46, 377D), potwierdzając przy tym *virginitas in partu* (tamże, 19, PG 46, 396D): „W Ewangelii ukazane jest błogosławione łono (Łk 11, 27) świętej Dziewicy, które posłużyło do niepokalanych narodzin, ponieważ ani ten poród nie pozabawił Jej dziewictwa, ani dziewictwo nie było przeszkodą przy tym narodzeniu” (οὐτε τοῦ τόκου τὴν παρθενίαν λύσαντος, οὐτε τῆς παρθενίας τῇ τοιαύτῃ κνοφορία ἐμποδὼν γενομένης); G. Söhl, *Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte*, TQ 131(1951) 163-188, 288-319, 426-457.

pierwszą w literaturze chrześcijańskiej wzmiankę o modlitwie błagalnej do Maryi i otrzymywaniu łask za jej wstawiennictwem (*advocata Evae*)²⁸.

W eklezjologii OO. Kapadoccy podzielali rozpowszechnione przekonanie, wywodzące się z nauki św. Pawła, że chrześcijanie przez swą jedność z Chrystusem i przez swe wcielenie w Chrystusa tworzą ze sobą mistyczną jedność, ciało lub organizm, którego są członkami pełniącymi różne funkcje. Tak np. Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy nazywają Kościół wprost „ciałem Chrystusa”²⁹, Bazyli zaś uważa go za córę Boga, królową siedzącą po Jego prawicy lub wielki dom pełny różnych naczyń³⁰, podkreślając pełną niezależność Kościoła od państwa (przypadek z Walensem). Zabiegali ponadto wszyscy o jego jedność, której istotnym elementem jest autorytet Stolicy Apostolskiej mniej lub więcej jasno przez nich podkreślany, uznając przy tym prawo Kościoła do rozstrzygania sporów doktrynalnych i jego nieomylność w tych sprawach.

W sakramentologii uczyli jasno o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii i jej ofiarnym charakterze, tłumacząc iż konsekracja dokonuje się przez zstąpienie Bożego Słowa na chleb i wino dzięki mistycznym słowom i próbując dać spekulatywne wyjaśnienie przeistoczenia przez porównanie jej do asymilacji pokarmu przez organizm³¹; poświadczali też jej prywatne prze-

²⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 24, 11, PG 35, 1181, Sch 284, 60, tłum. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s.266: „poprosiwszy Dziewicy Maryi o pomoc w niebezpieczeństwie (τὴν παρθένον Μαρίας ἱκετεύουσα βοηθήσαι), święta dziewica szuka obrony w poście i sypianiu na gołej ziemi”; Gregorius Nyssenus, *In Cantica Canticorum* hom. 13, PG 44, 1052: „kobieta okazała się jego adwokatem w kobiecie”.

²⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 3, PG 35, 409B, tłum. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*) s. 257-258; „Podobnie jak ciało posiada członki, jedne jakby kierujące, inne zaś drugorzędne i podlegające przewodnictwu pierwszych, tak samo Kościół [...] składa się z członków podlegających kierownictwu pasterzy, prowadzących po drodze obowiązku słowem i czynem [...] splecione i zespolone układają się w jedno ciało doskonałe, rzeczywiście godne wspólnej naszej głowy, Chrystusa”; *Oratio* 7, 23, PG 35, 785, tłum. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*) s. 302-303; Gregorius Nyssenus, *Oratio In illud „tunc ipse”*, PG 44, 1317AB: „Ponieważ my wszyscy przez uczestnictwo jesteśmy złączeni z jedynym ciałem Chrystusa, stajemy się jednością jednego ciała, tj. Jego ciała [...]. Podporządkowanie się tego ciała jest nazywane podporządkowaniem się samego Syna z tego powodu, że On się utożsamia z Jego ciałem, którym jest Kościół” (τὸ ἰδιον σῶμα, ὅπερ ἔστιν ἡ Ἐκκλησία); P.Th. Camelot, *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus* (HDG III 3b), Freiburg 1970, 33- 34; R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden 1974; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, vol. 1, Paris 1951, 440-465 (die Kappadokier); E. Michaud, *L'ecclésiologie de saint Grégoire de Nazianze*, „Revue internationale de théologie” 12(1904) 557-573; Ph. Muraille, *L'Eglise peuple de l'oikouménè d'après saint Grégoire de Nazianze. Notes sur l'unité et l'universalité*, EThL 44(1968) 154-178.

³⁰ Por. *Homilia super Ps* 44, 9, PG 29, 408; *Homilia* 3, 5, PG 31, 208-209; P. Batiffol, *L'ecclésiologie de saint Basile*, „Echos d'Orient” 21(1922) 9-30 lub w tegoż: *Le Siège Apostolique*, Paris 1924, 89-111; P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, Milano 1975.

³¹ Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 37, PG 45, 93-97, tłum. Sinko s. 126-129; „należy przeto rozważyć, jak się to stało możliwym, by owo jedno Ciało, rozdzielane zawsze po

chowowanie i częste nawet codzienne przyjmowanie³², oraz przypisywali jej nadzwyczajną, nawet leczącą, moc³³; przypisuje się im także ułożenie przynajmniej dwóch anafor eucharystycznych: odprowadzanej po dziś dzień (10 razy w roku) na Wschodzie liturgii bazylikańskiej i znanej w Armenii i wśród Koptów anafory św. Grzegorza z Nazjanzu³⁴. Sakramentowi pokuty przyznawali rzeczywistą skuteczność precyzując warunki jej udzielania przez Kościół w imię Boga (podział pokutników na cztery stopnie) i ustalając w listach kanonicznych klasyfikację grzechów i kar³⁵; u Bazylego doszukują się niektórzy jednego

całym świecie między miriady wiernych, było w każdym całe za pomocą cząstki, i by samo pozostawało w sobie całe. [...] Pytaliśmy się bowiem, jak znajdujące się w człowieku Ciało Chrystusa, rozdzielone między wszystkich, a samo nie zmniejszone, ożywia całą naturę ludzi, w których jest wiara. [...]. Przez zamieszkanie zaś Słowa Boga ciało zostało przemienione i wyniesione do godności Boskiej. Słusznie więc i teraz wierzę, że chleb uświęcony Słowem Boga przemienia się w Ciało Słowa Boga, gdyż chleb był potencjalnie ciałem, a został uświęcony zamieszkaniem Słowa, które jak w namiocie zamieszkało w ciele. Przeto jak w owym ciele przemieniony chleb przeszedł w Boską moc, w ten sam sposób i teraz dzieje się to samo. I tam bowiem łaska Słowa czyniła świętym ciało, którego substancja pochodziła z chleba, i które samo było poniekąd chlebem; i tu tak samo chleb, jak mówi Apostoł (1 Tm 4, 5), zostaje uświęcony przez Słowo Boga i modlitwę, nie przechodząc przez pokarm i napój w Ciało Słowa, lecz bezpośrednio przez Słowo zamieniając się w Ciało, jak samo Słowo powiedziało: «To jest ciało moje» (Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19)»; Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 171, PG 37, 280, POK 15, 212: „Lecz, mój bracie zbożny, nie omieszkaj i modlić się i orędownać za mną, kiedy słowem ściągniesz Słowo, kiedy niekrwawym cięciem rozetniesz Ciało i Krew Pańską – głos mając za miecz”; gdzie indziej Eucharystię nazywa zewnętrzną ofiarą i odbłaskiem największych tajemnic – μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον (*Oratio* 2, 95, PG 35, 497A, tłum. Szymusiak s. 285); J. Maier, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier*, Breslau 1915; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. II, Freiburg 1955, 225-226, 284-285 (Kappadozier) J.M. Szymusiak, *L'Eucharistie chez les Pères Cappadociens*, „Parole et Pain” 9(1972) 300-309.

³² Por. Basilius, *Epistola* 93, PG 32, 484-485, tłum. Krzyżaniak s. 132-133: „Przystępowanie nawet codzienne do Komunii i przyjmowanie świętego Ciała i świętej Krwi Chrystusa jest rzeczą piękną i zbawienną [...]. My wszakże tylko cztery razy w tygodniu przystępujemy do Komunii: w Dzień Pański, czwartek, piątek i sobotę, jak również i w inne dni, jeśli przypada na nie obchód pamięci jakiegos świętego”.

³³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 8, 18, PG 35, 809, tłum. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*) s. 311-312; zob. S. Longosz, *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki – M. Cisło, Lublin 1997, 78-79.

³⁴ Por. *Liturgia S. Basilii Alexandrina*, PG 31, 1629-1656; H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, Münster 1931, tłum. H. Paprocki, PSP 13, 42-124 (*Obrzęd świętej i boskiej liturgii świętych Ojców naszych Jana Złotoustego i Bazylego Wielkiego; Boska Liturgia świętych Ojców naszych Jana Złotoustego i Bazylego Wielkiego*); *Liturgia S. Gregorii Nazianzeni*: PG 36, 700-734 i 677-700 (koptyjska – przekład łaciński); P. Ferhat, *Denkmäler alt-armenischer Messliturgien. I. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie*, „Oriens Christianus” 1(1911) 204-214; J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires Cappadociens du IV^e siècle*, Louvain 1966.

³⁵ Por. Basilius, *Epistulae* (canonicae) 188, 199, 217, PG 32, 663-684, 715-732, 793-810, Krzyżaniak s. 183-195, 202-213, 235-245; Gregorius Nyssenus, *Epistola canonica*, PG 45, 221-236.

z pierwszych świadectw istnienia spowiedzi usznej³⁶. Prawdopodobnie, zgodnie z lokalną tradycją, bronioną już przez Firmiliana w III w., dopuszczali też powtórny chrzest, jeśli był udzielony przez heretyków i tych, którzy odrzucili prawdziwą wiarę. Grzegorz z Nazjanzu dyskutuje z nowacjanami na temat motywowania skuteczności żalu i możliwości uzyskania odpuszczenia po chrzcie³⁷. Wreszcie OO. Kapadoccy mają duże zasługi dla ukształtowania nauki ascetycznej i monastycyzmu wschodniego³⁸, z którym wszyscy byli związani i dla którego ułożyli (Bazyli razem z Grzegorzem z Nazjanzu) dłuższe i krótsze reguły zakonne; angażowali się w działalność społeczną i charytatywną, którą praktycznie (zwłaszcza Bazyli) organizowali lub do niej w swym nauczaniu zachęcali (Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy)³⁹; ich stosunek do kobiet był pozytywniejszy niż innych Ojców Kościoła, uważając je za równe mężczyznom i pochwalając ich ascetyczny sposób życia (Makryna, Emmelia, Nonna, Gorgonia)⁴⁰, a w poglądach na wychowanie byli bardziej niż inni otwarci na grecką kulturę i filozofię (zwłaszcza Platona), z której słownictwo i pojęcia często czerpali, nierzadko na ich przedstawicieli imiennie się powoływali i do ich roztropnej lektury zachęcali⁴¹.

³⁶ Por. *Regulae fusius tractatae* 25-26 i 46, PG 31, 984-988 i 1036; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig 1898, 257-268; P.A. de Lagarde, *La confession dans saint Basile*, „Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse” 8(1922) 534-548; J. Janini Cuesta, *La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a S. Gregorio de Nisa*, RES 7(1947) 337-362.

³⁷ Por. *Oratio* 39, PG 36, 353-357, tłum. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s. 433-435.

³⁸ Por. Basilius, *Asceticon magnum*, PG 31, 901-1305 oraz *Asceticon parvum*, PL 103, 483-554, a także *Regulae morales*, PG 31, 691-869, tłum. pol. J. Naumowicz: *Św. Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 1-2, ŻM 5-6, Kraków 1994-1995 (tam też bibliografia); G. Bardy, *Basile. La doctrine spirituelle*, DS I 1276-1283; P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris 1932; J. Rousse, *Grégoire de Nazianze. Thèmes spirituels*, DS VI 936-971; M. Canevet, *S. Grégoire de Nyse. Doctrine spirituelle*, DS VI 984-1010; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, Paris 1944; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

³⁹ Por. Basilius, *Homiliae: In illud «Destruiam horrea mea»*, In *divites, Dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31, 261-328, tłum. T. Sinko (Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947) s. 59-102; S. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941; J. Naumowicz, *Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada”*, VoxP 16(1996) z. 30-31, 125-140; Gregorius Nazianzenus, *De caritate in pauperes*, PG 35, 857-909, tłum. J.M. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s. 166-187; M. Serra, *La virtù di carità verso il prossimo in S. Gregorio Nazianzeno*, Roma 1956; Gregorius Nyssenus, *De pauperibus amandis*, I-II, PG 46, 453-489; oraz *Contra usurarios*, PG 46, 433-452, tłum. T. Sinko (*Wybór pism*) s. 154-193.

⁴⁰ Por. E.F. Harrison, *Male and Female in Cappadocian Theology*, JTS 41(1990) 441-471; Ph.M. Beagon, *The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics*, „Vigiliae Christianae” 49(1995) 165-179.

⁴¹ Por. Basilius, *De legendis gentilium libris*, PG 31, 564-589; H. Weiss, *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier*, Freiburg im Br. 1903; K. Lutosławski, *Wychowanie Ojców Kapadockich*, AK 3(1911) t. 5, 219-230 i 326-333; F.X. Portmann, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*, Freiburg im Br. 1954.

II. JEZUS CHRYSYTUS W NAUCE OJCÓW KAPADOCKICH

Na tle tak oto scharakteryzowanej krótko teologii Ojców Kapadockich przybliżymy szczegółowiej ich chrystologię, którą zajmowali się raczej ubocznie, pod wpływem okoliczności zewnętrznych, ale i w tej dziedzinie mają duże zasługi, gdyż położyli podwaliny pod wypracowanie chrystologicznych definicji V wieku⁴². Cała ich chrystologia, która ma charakter antyapolinarny i antyariani, starała się uzasadnić z jednej strony pełnię człowieczeństwa Chrystusa, a z drugiej dwie Jego pełne natury, reprezentując umiarkowane skrzydło chrystologii antiocheńskiej o schemacie „Logos-anthropos”. Najwięcej do jej wypracowania przyczynili się Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy. Pierwszy uczynił to w dwóch dogmatycznych listach do Kledoniusza (101 i 102) z 382 r. i w liście do Nektariusza z 387 r., w kilku swych mowach (szczególnie w mowach: II, XXII, XXIX i XXXVIII) oraz w specjalnym poemacie *O Wcieleniu przeciw Apolinaremu*⁴³; Grzegorz z Nyssy natomiast w napisanym w 385 r. specjalnym dziele *Antirrheticus adversus Apollinarem*, w którym przekazał także wiele fragmentów z dzieł zwalczanego przez siebie przeciwnika, w swym dogmatycznym *Liście do Teofila przeciw apolinarnym*, oraz *Wielkiej Mowie Katechetycznej*⁴⁴. Pozostali dwaj Kapadocczycy: Bazyli Wielki i Amfiloch z Ikonium obroną ortodoksyjnej nauki o Chrystusie przed błędami Apolinarego zajmowali się w niewielkim stopniu. Gdy w 377 r. biskup Cypru Epifaniusz starał się zainteresować Bazylego zagrożeniem poprawnej nauki o Wcieleniu, ten się przed tym mocno wzbraniał twierdząc, że woli zachować prostotę wiary (ἀπλότητα τῆς πίστεως), by przez zbędne dysputy nie wprowadzać zamieszania w umysłach ludzkich⁴⁵. Nie dostrzegał jeszcze w tym czasie błędów Apoli-

⁴² Por. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, dz. cyt. 178-196 (Gregor von Nazianz), 220-235 (Gregor von Nyssa); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon*, London 1965, 278-291 (Cappadocian Christology); J. Liébaert, *Christologie* (HDG III 3b). *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, Freiburg 1965, 88-92 (Die antiapollinaristische Reaktion in Kappadozien); D.F. Winslow, *Christology and Exegesis in the Cappadocians*, ChH 40(1971) 389-396; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 221-225; J. Quasten, *Patrologia*, vol. II, Casale 1980, 254-255 (Cristologia – Gregorio di Nazianzo), 291-292 (Cristologia – Gregorio Niseno); I. Bieda, *Christologia*, w: SWP 438-440 (Grzegorz z Nazjanzu – Grzegorz z Nyssy); A. Meredith, *The Cappadocians*, London 1995, 110-114 (The Cappadocians and the person of Christ).

⁴³ Por. *Epistulae* 101-102 (ad Cledonium) i *Epistula* 202 (ad Nectarium), PG 37, 176-201, 329-333, POK 15, 130-152 i 247-250; *De incarnatione adversus Apollinarem*, PG 37, 464-470, tłum. T. Sinko (J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965) s. 420-421.

⁴⁴ Por. *Antirrheticus adversus Apollinarem*, PG 45, 1123-1170; *Ad Theophilum adversus Apollinarem*, PG 45, 1269-1278; *Oratio catechetica magna*, PG 45, 9-106, tłum. T. Sinko (Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963) s. 57-136.

⁴⁵ Por. *Epistola* 258, 2, PG 32, 949C, tłum. Krzyżaniak s. 310: „Co zaś do dogmatów włączonych do tego wyznania wiary, a dotyczących Wcielenia Pańskiego, jako że są one zbyt głębokie jak na naszą zdolność pojmowania, to ani ich nie roztrząsaliśmy, ani nie siliłmy się na ich pogłębienie. Wiemy

narego, gorącego obrońcy wiary nicejskiej, z którym się przyjaźnił i korespondował, choć nie wszystkie jego działania aprobował⁴⁶. Nie można jednak powiedzieć, by się nie interesował zupełnie nauką o Chrystusie, bo w niektórych swych listach ostrzegał swych wiernych i przyjaciół przed lokalnymi błędami chrystologicznymi, zwłaszcza doketyzmem⁴⁷, ale w wypowiedziach tych nie można dostrzec niczego znaczącego o naturze Słowa Wcielonego; jego terminologia mieści się w tradycyjnych granicach (ἐνανθρώπησις, σάρκωσις, ἐνσωμάτωσις), a przytaczane przykłady nie zawierają niczego nadzwyczajnego, choć i u niego możemy znaleźć wypowiedzi zdradzające, iż jego chrystologia kapadocka bliska jest antiocheńskiej⁴⁸. Ponadto jego chrystologia więcej jest skoncentrowana na rozróżnianiu charakterystycznych cech boskich i ludzkich w Chrystusie niż na podkreślaniu jedności osoby.

Podobnie od pierwszych dwóch Kapadoccyków odbiegał w nauczaniu o Chrystusie ich rodak Amfiloch z Ikonium (†394), który w swych mowach i pismach bronił nauki chrześcijańskiej nie tyle przed apolinarystami, co przede wszystkim przed arianami, pneumatomachami, messalianami, enkratykami i innymi pseudoascetycznymi sektami (apotaktytów, gemellitów i adelfianów), należąc do cieszących się dużym autorytetem Ojców Soboru Konstantynopolańskiego I (381), oraz będąc chwalony (30 VII 381) za swą ortodoksję przez samego cesarza Teodozjusza⁴⁹ i cytowany w dokumentach kościelnych począwszy od Soboru Efeckiego. Jego wypowiedzi na temat wcielonego Syna Bożego spotykamy zwłaszcza w antyariańskiej *Homilii In illud: „Pater, si possibile est, transeat a me calix iste”*⁵⁰ i w zachowanych fragmentach dogmatycznych⁵¹, które

bowiem, że gdybyśmy raz poniechali prostoty wiary, to do końca byśmy nie doszli z dysputami, bo narzucający się wciąż pogląd przeciwny sprowadzałby nas coraz dalej, a w duszach ludzi prostych spowodowałibyśmy tylko zamęt przez wprowadzanie ujęć dziwacznych”; por. *Epistola* 261, 1-2.

⁴⁶ Por. *Epistola* 263, 4, PG 32, 980, Krzyżaniak s. 331: „Drugim po nim [Eustachiusz z Sebasty] siewcą zamętu jest Apolinary, który nie mniejsze sprawia Kościołom utrapienia. Dzięki bowiem łatwości wypowiadania się na piśmie, obdarzony swadą w podejmowaniu każdego zagadnienia zasypał kraj swymi dziełami [...]. Jego wywody teologiczne nie opierają się na dowodach z Pisma świętego, ale biorą się z ludzkich urojeń. Również o zmartwychwstaniu napisał on wymysły tracące brednią, czy raczej judaizmem, bo orzeka w nich, że winniśmy znów nawrócić się do tego prawowitego kultu, znów poddawać się obrzezaniu, przestrzegać szabatu, zachowywać wstrzemięźliwość od pewnych potraw, składać bogu ofiary ze zwierząt, oddawać mu cześć w jerozolimskiej świątyni, a w ogóle z chrześcijan stać się żydami [...]. Ponadto pisma jego o Wcieleniu taki zamęt spowodowały wśród wspólnoty braterskiej, że odtąd niewielu tylko z tych, którzy się z nim spotkali, zachowało cechy dawnej pobożności, a większość, nastawiając uszu na nowinkarstwo, zesłała z właściwej drogi, aby zgłębiać i zuchwale wynajdywać te bezużyteczne wypowiedzi”.

⁴⁷ Por. *Epistolae* 261 i 262, PG 32, 968-976, Krzyżaniak s. 322-327.

⁴⁸ Por. *Homilia in Τάχα τὴν σάρκα λέγει τὴν θεοφύρον, ἁγιασθεῖσαν διὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν συναφείας*.

⁴⁹ Por. *Cod. Theod.* 16, 1, 3.

⁵⁰ Por. Holl, *Amphilochius von Ikonium* s. 91-102.

⁵¹ Por. PG 39, 97-113.

broniąc przede wszystkim niezmienności Słowa nie wnoszą ani treściowo, ani terminologicznie nic znaczącego do nauki o naturze wcielonego Logosu⁵². Przez długi czas uważano go za inicjatora formuły „jedna hipostaza” lub „jedna prosopon”, ale wykazano, że zawierające ją teksty nie są autentyczne. Jego chrystologia jest stosunkowo prosta i zmienna, podkreślająca nierzadko zdecydowaną różnicę między „boskim Słowem” a „człowiekiem”⁵³ i posługująca się *communicatio idiomatum*, mówiąc o Stwórcy wszechświata, Który narodził się z Dziewicy i o „męce Pana” (Δεσπότης πάθος)⁵⁴. Z najbardziej interesujących jego twierdzeń, skierowanych być może przeciw apolinarystom, jest wypowiedź, że Chrystus posiadał kompletną wolność woli (αὐτεξούσιος, ἐνεργής) działając „bez żadnego przymusu, jeśli chodzi o dwa elementy, z których był zgodnie ze swą naturą złożony” (κατ’ ἀμφω τῶν ἑξ ὧν ἐστὶ κατὰ φύσιν)⁵⁵. Pozostali, wymienieni na wstępie mniejsi Kapadoccyzy – Piotr z Sebasty, którego pisma całkowicie zaginęły, i Asteriusz z Amazei, autor 16 poświęconych tematyce moralnej homilii – nie są wspomniani w historii chrystologii. Tak więc chrystologia Ojców Kapadockich opierać się będzie głównie na wypowiedziach Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, a ujmijmy ją w trzech następujących tezach:

1. Boski Logos posiadał po Wcieleniu nie jakieś pozaziemskie ciało niebiańskie, ale prawdziwie ludzkie ciało, które jest podmiotem wszystkich zanotowanych w Ewangelii doznań cielesnych.

Powyższej tezy bronili Ojcowie Kapadoccy nie tylko przeciw doketom i szerzącym się jeszcze w tym czasie gnostyckim błędom Walentyna, ale również przeciw Apolinaremu, który, jak stwierdza Grzegorz z Nazjanzu, uczył, iż „ciało, które z rozporządzenia Bożego wziął na się Jednorodzony Syn w celu przeobrażenia naszej natury, nie jest przybrane, ale owa cielesna natura od samego początku w Synu tkwi [...], tak że i przed swoim zstąpieniem jest Synem Człowieczym i zstępuje sprowadzając to własne ciało, które miał w niebiosach, przedwieczne i współistniejące”⁵⁶. Bazyli potępia zdecydowanie podobne zda-

⁵² Por. Liébaert, *Christologie* s. 91-92 (Die christologische Polemik des Amphilochius von Ikonium); Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej* s. 225.

⁵³ Por. *frg.* 1, PG 39, 100A: „Zmarło nie Bóstwo lecz człowiek”; *frg.* 12, PG 39, 109A: „Rozróżnij natury Boga i człowieka. Człowiek bowiem nie powstał z Boga ani Bóg z człowieka. Mówię o Bogu i człowieku. Jeśli przypiszesz cierpienia ciała a cuda Bogu, to z konieczności, choćbyś nie chciał, przydzielisz mniej wzniosłe mowy człowiekowi zrodzonemu z Maryi, a wznioślejsze jako odpowiednie Słowu Bożemu, które było na początku”.

⁵⁴ Por. *frg.* 3, PG 39, 100C-100A: „On Niebiański zstąpił na ziemię, abyś ty żyjący na ziemi mógł być wyniesiony do nieba. Chrystus dlatego wyniszczył samego siebie, abyśmy wszyscy wzięli z jego pełni. Jego śmierć stała się dla ciebie nieśmiertelnością, a męka Pana – wywyższeniem niewolnika”.

⁵⁵ Por. *frg.* 16, PG 39, 116A.

⁵⁶ *Epistola* 202 (ad Nectarium), PG 37, 332B-333A, POK 15, 248-249; por. Basilius, *Epistola* 262, 1 (ad Urbicium), PG 32, 973B, Krzyżaniak s. 326-327: „przez przewrotne poglądy wypaczają

nie głoszące, iż „Pan przyszedł do nas mając ciało niebiańskie „(οὐράνιον σῶμα)” i „że zrodził się tylko na podobieństwo człowieka, ale postaci człowieka nie przybrał”⁵⁷, oraz z całą siłą podkreśla: „Pan przybrał nasze ludzkie ciało wraz z jego naturalnymi doznaniem, ale grzechu żadnego nie popełnił [...], miewał doznania naturalne dla potwierdzenia swego prawdziwego, a nie tylko pozornego Wcielenia się w człowieka”⁵⁸. Również Grzegorz z Nazjanzu potępił zdanie apolinarystów, którzy, jak pisał: „wprowadzają raczej złudę, niż rzeczywiste ciało, jakoby ono nic człowieczego nie przeżyło, nawet tego, co wolne od grzechu, i do tego posługują się słowem apostołskim, ale nie po apostołsku pojętym i głoszonym, że «na podobieństwo ludzi Zbawiciel nasz stał się i postacią znaleziony został jako człowiek»” (Flp 2, 7), jakby te słowa nie oznaczały postaci ludzkiej, lecz jakieś zwodnicze wyobrażenie i złudę”⁵⁹. W odpowiedzi na to stwierdza uroczyście: „kto by twierdził, że ciało z nieba zstąpiło, a nie jest stąd i od nas, choćby było ponad nami, niech będzie wyklęty”⁶⁰. Owszem, tylko zwykłe ludzkie, a nie niebiańskie ciało, było, zdaniem Bazylego, warunkiem zbawczej działalności Chrystusa, tylko takie mogło za nas umrzeć. Pisał o tym wyraźnie w następującej dłuższej wypowiedzi: „Gdyby przyjsie Pana nie nastąpiło w ciele ludzkim, to za nasze odkupienie Zbawiciel nie mógłby zapłacić śmiercią, i sam z siebie nie zniszczyłby władztwa śmierci [...], a cierpienia ciała, w którym Bóg zagościł, nie przyniosłoby nam żadnego pożytku, Pan nie zabiłby grzechu w ciele, nie zostalibyśmy ożywieni w Chrystusie, my, którzyśmy pomarli w Adamie; to co upadło, nie zostałoby podźwignięte, a to co zwichnięte, nie zostałoby naprostowane”⁶¹. Nie może być bowiem cierpienie u bóstwa. Podmiotem „pathè” jest ciało, ciało połączone z duszą, albo dusza posługująca się ciałem jak instrumentem; tylko ciało połączone z duszą może odczuwać ból, głód i pragnienie, dawać się zmorzyć snem, doznawać smutków, niepokojów i trosk oraz wszelkich innych uczuć”⁶².

poprawne rozumienie dogmatu o Wcieleniu Pana [...], obstają, iż mianowicie Bóg jakby sam w sobie przeobraził się w ciało i nie począł się jako człowiek z Maryi jako Adamowa glina, ale we własnym bóstwie przemienił się tylko w istotę o naturze materialnej”.

⁵⁷ *Epistola* 261, 2, PG 32, 969B, Krzyżaniak s. 324.

⁵⁸ Tamże, 3, PG 32, 972B, Krzyżaniak s. 325.

⁵⁹ *Epistola* 102 (ad Cledonium), PG 37, 197C, POK 15, 149.

⁶⁰ *Epistola* 101 (ad Cledonium), PG 37, 181B, POK 15, 136.

⁶¹ *Epistola* 261, 2 (ad Sozopolitanos), PG 32, 969B, Krzyżaniak s. 323-324.

⁶² Por. tamże, 3, PG 32, 972AB, Krzyżaniak s. 324-325: „Kto orzeka, że ludzkie cierpienia przenoszą się zarazem na samą Boską naturę, postępuje obyczajem tych, którzy nie uchowali w sobie szczypty poprawnego rozumienia, i którzy nie zdają sobie sprawy, że czym innym są doznania ciała w ogóle, czym innym doznania ciała ożywionego, a czym innym wreszcie doznania duszy posługującej się ciałem. Cechą swoistą ciała w ogóle jest to, że można je pociąć, zmiażdżyć i rozerwać, ciała natomiast ożywionego, że doznajeżywienia i bólu, odczuwa głód i pragnienie i daje się zmorzyć snem, gdy natomiast cechą swoistą duszy, posługującej się ciałem, jest doznawanie smutków, niepokojów i trosk, i wszelkich innych tego rodzaju uczuć. [...] Pan miewał doznania naturalne dla potwierdzenia swego prawdziwego, a nie tylko pozornego Wcielenia się

2. Boski Logos przybrał podczas Wcielenia pełnego człowieka wraz z jego duszą rozumną.

Teza ta jest podstawowym zdaniem antiocheńskiego schematu chrystologicznego „Logos-Ánthropos”. W Chrystusie jest cały człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, bez których niemożliwe byłoby nasze zbawienie, zgodnie z często powtarzaną przez Grzegorza z Nazjanzu sentencją: „Co bowiem nie zostało przybrane, nie jest uleczone; co zaś zjednoczone jest z Bogiem, doznaje zbawienia”⁶³. „Co potrzebowало zbawienia, to też zostało przybrane”⁶⁴. Przybranie duszy rozumnej w Chrystusie było nie tylko niezbędnym warunkiem naszego zbawienia, ale również połączenia się Słowa z ciałem, połączenia dwóch różnych natur, czyli Wcielenia, w czym ona niejako pośredniczyła⁶⁵. Przyjęcie podczas Wcielenia pełnego człowieczeństwa znalazło swój wyraz w słownictwie obu Grzegorzów, którzy określali je najczęściej terminem ἐνανθρώπισις, a nie σάρκωσις. W odróżnieniu od apolinarystów, którzy mówili o Θεὸς σαρκοφόρος – „Bogu ciało-nośnym”, Grzegorz z Nazjanzu mówił o Θεὸς ἀνθρωποφόρος – „Bogu człeko-nośnym”⁶⁶, Grzegorz zaś z Nyssy człowieczeństwo Chrystusa nazwał „przybytkiem Boga” (Θεῦ δεχεῖον)⁶⁷ „ciałem goszczącym Boga” (ἡ θεοδόχος σὰρξ, θεοδόχον σῶμα)⁶⁸, Chrystusa natomiast „człowiekiem goszczącym Boga” (θεοδόχος ἄνθρωπος)⁶⁹, lub też mówił, że w Chrystusie człowiek żył w jedności z Bogiem⁷⁰, że Bóg mieszkał w człowieku udzielając mocy jego śmiertelnej naturze⁷¹. Jeśli zaś chodzi o konieczność istnienia rozumnej duszy ludzkiej w Chrystusie, to Grzegorz z Nazjanzu tak ją uzasadniał: „Jeśli bowiem człowiek w Chrystusie jest bez duszy, tedy i arianie to głoszą, by na bóstwo przenieść cierpienia, bo to, co

w człowieka, ale wszelkie doznania grzeszne, brukające czystość naszego życia, odrzucił On od siebie jako niegodne Jego nieskażonego Bóstwa. [...] przybrał wprawdzie nasze ludzkie ciało wraz z jego naturalnymi doznaniem, ale grzechu żadnego nie popełnił”.

⁶³ *Epistola* 101, 7, PG 37, 181C-184A, POK 15, 138: Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον ὃ δὲ ἦνται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται.

⁶⁴ Tamże, PG 37, 188B, POK 15, 142: ὃ δὲ τῆς σωτηρίας ἐδεῖτο, τοῦτο καὶ προσελήφθη.

⁶⁵ Por. *Oratio* 2, 23, PG 35, 432C-433A, tłum. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*) s. 264.

⁶⁶ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 102, PG 37, 200BC, POK 15, 150: „witają zaraz z progu wchodzących: «trzeba uwielbiać nie człowieka bogonośnego, lecz Boga ciało-nośnego» (μὴ σάρκα Θεοφόρον, ἀλλὰ Θεὸν ἀνθρωποφόρον). Cóż może być bardziej niedorzeczne, choćby się tym powiedzeniem chępli ci nowi prawdy zwiastunowie. [...] Nasza zasada: trzeba uwielbiać nie ciało bogonośne, lecz Boga człeko-nośnego” (μὴ σάρκα θεοφόρον, ἀλλὰ Θεὸν ἀνθρωποφόρον).

⁶⁷ Por. *Contra Eunomium* III, PG 45, 616.

⁶⁸ Por. *Oratio catechetica* 32 i 37, PG 45, 80B i 93C, Sinko s. 114 i 126: „Ale nie z czego innego, jak tylko z naszej materii było ciało przyjmujące Boga [...]. Ponieważ zaś tylko to ciało, które przyjęło Boga, otrzymało tę łaskę”.

⁶⁹ Por. *In Cantica Canticatorum* hom. 13, PG 44, 1056A.

⁷⁰ Por. *Antirrheticus adversus Apollinarem* 58, PG 45, 1265CD.

⁷¹ Por. *Contra Eunomium* V, PG 45, 700.

porusza ciało, to też cierpi. Jeśli zaś ma duszę, a pozbawiony jest umysłu, to czyż zasługuje na miano człowieka? Nie ma przecież człowieka bez umysłu [...]. Lecząc głoszą, że bóstwo wystarczało zamiast umysłu. Co mi to daje? Bóstwo z samym ciałem nie stanowi człowieka, nawet nie z duszą samą, ani nawet z obojgiem, jeśli bez umysłu, który przede wszystkim człowieka oznacza. Zatrzymaj więc całego człowieka i dołącz bóstwo”⁷². Z całą siłą tenże Grzegorz atakuje Apollinarego, że odmawia Chrystusowi duszy rozumnej, umieszczając w jej miejscu Logos, by w Nim ocalić jedność bóstwa i człowieczeństwa: „Umysłem pomiatasz (jako ciałochovalca, gdy ja jestem człekochwalcą), by związać Boga z ciałem, jako że inaczej powiązać go nie można – i dlatego usuwasz przeszkodę”⁷³. Dusza rozumna nie stanowi jednak żadnej przeszkody w doskonałym połączeniu bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, bo zdaniem Grzegorza z Nazjanzu, właśnie dusza i jej umysł – nous jako najbliższy bóstwu, jest węzłem i pośrednikiem między nimi. Mówi o tym otwarcie w słowach: „Bóg zstąpił w ciało za pośrednictwem duszy i połączyły się z sobą dwie skłócone natury dzięki pokrewieństwu z każdą z nich tego, który stał się pośrednikiem”⁷⁴. Za pośrednictwem duszy zbliżył się do ciała i stał się człowiekiem. Słyszymy tu wyraźne echa nauki Orygenesesa, który również głosił, że Logos przybrał nie tylko ψυχή, ale ludzki νοῦς lub ψυχὴ νοερά, bez której nie ma człowieka.

Podobnie Grzegorz z Nyssy bardzo mocno przeciw Eunomiuszowi i Apollinaremu bronił nauki o rozumnej duszy Chrystusa, przytaczając na to m.in. nowy argument, że śmierć Zbawiciela mogła nastąpić tylko przez rozdzielenie nie Bóstwa i człowieczeństwa, ale ludzkiej duszy od ciała, a więc musiał ją posiadać⁷⁵. Przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo nastąpiło w chwili jej poczęcia w łonie Dziewicy Maryi⁷⁶. Maryja nie poczęła, oczywiście, Bóstwa, ale człowieczeństwo Chrystusa, złożone z duszy i ciała. Słowo zjednoczyło się zarówno z rozumną duszą, jak i z ciałem, ponieważ jedno i drugie potrzebowało odkupienia⁷⁷. Syn Boży przyszedł zatem na świat w ludzkiej naturze⁷⁸, a nie ulegając żadnym zmianom, stał się człowiekiem. Twierdzenie apollinarystów, że Słowo nie przyjęło duszy rozumnej, lecz tylko zmysłową, jest bezpodstawne, ponieważ nie ma prawdziwego człowieka bez duszy rozumnej⁷⁹.

⁷² *Epistola* 101, PG 37, 184A, POK 15, 138-139.

⁷³ Tamże, 185C-188A, POK 15, 141: ὡς σαρκολάτρης, εἴπερ ἀνθρωπολάτρης ἐγώ.

⁷⁴ *Oratio* 2, 23, PG 35, 432C-433A, tłum. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*) s. 264; por. *Oratio* 38, 13, PG 36, 325BC, tłum. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s. 421-422.

⁷⁵ Por. *Antirrheticus contra Apollinarem* 17, 30, 55, PG 45, 1153-1157, 1189-1192, 1256-1260.

⁷⁶ Por. tamże, 33, PG 45, 1296.

⁷⁷ Por. tamże, 17, PG 45, 1156.

⁷⁸ Por. *Oratio catechetica* 11, PG 45, 44AB, Sinko s. 84-85.

⁷⁹ Por. *Antirrheticus contra Apollinarem* 28-30, 53, PG 45, 1184-1192, 1252-1253; *Contra Eunomium* XII, PG 45, 897; zob. Holl, *Amphilochius*, dz. cyt. 220-235; J. Lenz, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Trier 1925.

3. W Chrystusie są dwie pełne natury: boska i ludzka, które łączą się w Nim w jedno substancjalnie przez zmieszanie, prowadząc do ubóstwienia człowieka.

Kapadocczycy zgodnie z reprezentowaną przez siebie chrystologią antiocheńską przyjmowali w Chrystusie dwie całkowicie pełne natury. Nie czynili tego wprawdzie w skrajnej formie, jak Eustacjusz z Antiochii, Diodor z Tarsu, czy Teodor z Mopsuestii, którzy w swym dualizmie dopuszczali w Chrystusie istnienie nawet dwóch oddzielnych synów, co w konsekwencji doprowadziło do powstania nestorianizmu, ale oni nie ustrzegli się oskarżeń ze strony apolinarystów, że przyjmując w Chrystusie dwie pełne natury, w konsekwencji dopuszczają istnienie w Nim również dwóch synów: zrodzonego z Boga Ojca i zrodzonego z Maryi. Ten dyfizytyzm zaznacza się szczególnie mocno w teologii Grzegorza z Nyssy, u którego rozdzielanie natur podczas zwalczania apolinaryzmu prowadziło niekiedy do formuł faktycznie zbliżonych do nestorianizmu, gdyż przypisywał im zbyt dużą niezależność, zbliżoną prawie do treści zawartej w terminach πρόσωπον czy ύπόστασις. Obaj jednak Grzegorz podkreślali jedność w Chrystusie i odżegnywali się zdecydowanie od błędnej nauki o dwóch synach. Np. Grzegorz z Nazjanzu pisał: „Jeśli ktoś wprowadza dwóch synów, jednego z Boga Ojca, a drugiego z matki, a nie jednego i tego samego, ten niech odpadnie i od tego usynowienia, które obiecano prawowiernym. Dwie to wprawdzie natury: Bóg i człowiek złożony z duszy i ciała, ale synowie nie dwaj, ani bogowie nie dwaj”⁸⁰. „Syna Bożego zrodzonego z Ojca, a potem ze świętej Dziewicy Maryi w jedno sprowadzam, i nie dwóch synów wymieniam, lecz jednego i tego samego uwielbiam w nierozzerwalnej boskości i czci”⁸¹. Podobnie „dwóch Synów” w Chrystusie, choć mniej jasno, wykluczał w swym *Liście do Teofila z Aleksandrii* Grzegorz z Nyssy, widząc w Nim przybraną naturę ludzką, której jednak wielokrotnie odmawiał cech indywidualnych, tworzących hipostazę. Ta natura ludzka jest według niego zanurzona w Bóstwie, jak kropla octu zmieszana w ogromnym morzu (na to mniej udane porównanie porównywali się później często monofizyci), nie tracąc jednak cech indywidualnych, co może stwarzać tylko wrażenie dwóch synów⁸², ale jest On jeden⁸³.

⁸⁰ *Epistola* 101, PG 37, 180A, POK 15, 134.

⁸¹ *Epistola* 102, PG 37, 196A, POK 15, 147.

⁸² Por. *Ad Theophilum* 8, PG 45, 1276D: „Primitiae vero naturae humanae, quas iam omnipotens divinitas assumpsit [...], tamquam aceti gutta quaedam immenso mari commista, sunt illae quidem in divinitate, non tamen in peculiaribus suis proprietatibus (οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτῆς ἰδιώμασιν). Sic enim binarius filiorum numerus colligi posset, si ineffabili in divinitate Filii diversi generis natura quaepram peculiaribus suis insignita notis agnosceretur (ἐτερογενὴς τις φύσις ἐν ἰδιόζουσι σημείοις ἐπεγνώσκετο), ita ut hoc quidem infirmum esset, aut parvum, aut corruptibile, aut momentaneum; illud vero potens et magnum, et incorruptibile atque aeternum.

⁸³ Por. tamże, 9, PG 45, 1278A; zob. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt. 289-290.

Aby uniknąć błędnego dualizmu, o który byli oskarżani⁸⁴, Kapadocczycy zawsze mocno podkreślają wewnętrzne zjednoczenie tych dwóch natur w Chrystusie. „Nie oddzielamy człowieka od bóstwa – pisał Grzegorz z Nazjanzu – ale wyznajemy jednego i tego samego Pana, który nie był wprawdzie człowiekiem, lecz jedynie Bogiem i Synem Przedwiecznym, wolnym od ciała i tego, co do ciała należy, a w końcu przyodził się w człowieczeństwo przybrane dla zbawienia naszego [...], aby przez całego człowieka, który równocześnie jest i Bogiem, cały człowiek w grzech upadły został odbudowany”⁸⁵. W wypowiedzi tej, mimo wyraźnego rozróżnienia dwóch natur, mocno jest podkreślone ich zjednoczenie prowadzące do jednej Osoby w Chrystusie. Biskup z Nazjanzu przypomina przy tym dwa etapy istnienia Słowa Bożego – przed Wcieleniem i po Wcieleniu, kiedy przybrało człowieczeństwo. Silnie również podkreśla, że celem Wcielenia była nie tyle, jak chcieli apolinaryści, chęć zbliżenia się Nieogarnionego Boga do ludzi, ile ich zbawienie⁸⁶ i przywrócenie im stanu pierwotnej niewinności⁸⁷, a więc przede wszystkim moment soteriologiczny.

To wewnętrzne zjednoczenie i połączenie dwóch natur w Chrystusie miało zdaniem Kappadoczyków nastąpić przez zmieszanie tych natur ze sobą (κρᾶσις, σύγκρασις, μίξις). Mówi o tym wielokrotnie zarówno Grzegorz z Nazjanzu, jak i Grzegorz z Nyssy. Przykładem może tu być kilka określeń Grzegorza z Nazjanzu: „Cóż się stało z obiema? Twierdzą, że jedna z ciałem się mieszała, a druga jako materia w ludzkich właściwościach uczestniczyła za wyjątkiem grzechu”⁸⁸ albo: „jak natury, tak i określenia się mieszają i wskutek zespolenia na siebie wzajemnie zachodzą”⁸⁹ albo: „Do tego zmierzało zniesienie się boskości, przyjęcie człowieczeństwa i nowe zmieszanie, z którego powstał Bóg-człowiek, jedna rzeczywistość utworzona z dwóch natur w jednej osobie”⁹⁰. Podobnie o „zmieszaniu” natury Bożej i ludzkiej w Chrystusie uczył

⁸⁴ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 102, PG 37, 201AB, POK 15, 151: „oskarżają nas, że wprowadzamy dwie natury złączone i walczące ze sobą, że rozdzielamy nadprzyrodzoną i dziwną jedność”.

⁸⁵ *Epistola* 101, PG 37, 177BC, POK 15, 133.

⁸⁶ Por. tamże, PG 37, 188AB, POK 15, 141-142: „Jaką podają przyczynę Uciśnienia (ἐνανθρωπήσεως), czy jak się sami wyrażają, Wcielenia (σαρκώσεως)? Jeśli nie tę, by Bóg, skądinąd Nieogarniony, ogarnięty został i przez cielesną zasłonę obcował z ludźmi [...], to ja na to odpowiadam, że też inaczej mógł z nami obcować [...], ale po to, by przełamać potępienie grzechu, uświęcając podobne przez podobne [...], co potrzebowało zbawienia, to też przybrane zostało; zatem i umysł został przybrany”.

⁸⁷ Por. *Oratio* 2, 23, PG 35, 432; *Oratio* 33, 9, PG 36, 225; *Oratio* 38, 16, PG 36, 329; *Oratio* 40, 45, PG 36, 424; *Oratio* 44, 6, PG 36, 613.

⁸⁸ *Carmina* I, I 10, 63-66, PG 37, 469-470, tłum. Sinko (J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*) s. 421.

⁸⁹ *Epistola* 101, PG 37, 181C, POK 15, 137: καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας.

⁹⁰ *Oratio* 2, 23, PG 35, 432, tłum. Szymusiak (*Grzegorz Teolog*) s. 264; *Oratio* 29, 19, PG 36, 100A; *Oratio* 38, 13, PG 36, 325BC, tłum. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s. 421-422:

Grzegorz z Nyssy, który na jego wyrażenie używał również terminów *synkrisis*⁹¹ i *krasis*⁹². W tej nauce o mieszananiu, wywodzącej się niewątpliwie ze stoicyzmu, znów dostrzegamy echo chrystologii Orygenesesa, według którego zjednoczenie Logosu z człowieczeństwem, także było rodzajem wewnętrznego mieszanania⁹³. Chcąc bliżej wyjaśnić, na czym polega to mieszananie i wewnętrzne zjednoczenie natur w Chrystusie, Grzegorz z Nazjanzu sięga po wypracowane już w teologii słownictwo trynitarne, podkreślając, że nie jest ono κατ' ἐνδοξίαν – na skutek łaski lub upodobania, ale substancjalne i istotowe (κατ' οὐσίαν). Pisał np.: „Jeśliby ktoś twierdził, że bóstwo w Chrystusie działało przez łaskę, jak w proroku, ale ani nie zostało zespolone, ani nie jest zespolone z człowieczeństwem istotowo (κατ' οὐσίαν), niech będzie wyklety”⁹⁴. Mieszananie natur określał też terminem περιχωρεῖν (*circumincessio*). Wprowadzenie po raz pierwszy do języka chrystologicznego powyższych terminów na wyrażenie jak najściślejszej jedności obu natur w Chrystusie jest niewątpliwie dużym postępem, jaki teologia zawdzięcza Grzegorzowi, bo wyrażone przez niego myśli stanowią trwałe podwaliny pod przyszłą naukę o unii hipostatycznej. Można u niego zauważyć, jak z braku nie wypracowanych jeszcze terminów chrystologicznych aplikuje przyjęte już słownictwo trynitarne do formuł chrystologicznych, aby być łatwiej zrozumiałym i nie używać trudnych i niezrozumiałych pojęć. Używa na przykład bardzo jasnej dystynkcji, którą wyraża zarówno jedność, jak i różnicę natur w Chrystusie, posługując się językiem prostym na wzór nauki trynitarnej: „Krótko mówiąc, te istotności, z których Zbawiciel się składa, określiłbym, «inna ta a inna ta» (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο) – bo niewidzialne nie jest tożsame z widzialnym ani nadczasowe z czasowym – ale nigdy: «inny ten a inny ten» (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος). Broń Boże. Obie bowiem te istotności stanowią jedno przez mieszananie (ἐν τῇ συγκράσει), gdyż Bóg się uczłowieczył, a człowiek przebóstwił (ἀνθρώπου δὲ θεωτέντος), czy jakby kto wołał inaczej się wyrazić. Określam więc: «inna ta i inna ta» (ἄλλο καὶ ἄλλο), odwrotnie niż rzecz ma się z Trójcą. Tutaj określam: «inny ten a inny ten» (ἄλλος καὶ ἄλλος), z obawy, byśmy nie mieszaliby osób (ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν); nigdy tu nie powiem: «inna ta a inna ta», bo ci

⁹¹ Por. *Oratio catechetica*, 11, PG 45, 44, tłum. Sinko s.84: „A jeżeli pytasz, jak boskość miesza się z ludzkością, pora cię zapytać przedtem, jakie jest połączenie duszy z ciałem”; *Contra Eunomium* V, PG 45, 693A, 697C, 705A; *Antirrheticus* 42, PG 45, 1221.

⁹² Por. *Oratio catechetica* 25, PG 45, 66, tłum. Sinko s.104: „Tak więc jest z nami mieszanany Ten, który utrzymuje naturę w istnieniu; wtedy zaś został wmieszany w naszą naturę na to, by ta przez mieszananie z naturą Boską stała się boską”; *Adversus Apollinarem ad Theophilum*, PG 45, 1275.

⁹³ Por. *Contra Celsum* III 41, PG 11, 973A, tłum. S. Kalinkowski (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986), s.162: „...a Jego śmiertelne ciało i dusza ludzka, która w Nim jest, zostały wyniesione do najwyższej godności nie tylko przez związek, lecz także przez jedność i mieszananie z Nim (ἐνώσει καὶ ἀνακράσει) i uczestnicząc w Jego majestacie zostały przekształcone w Bóstwo”.

⁹⁴ *Epistola* 101, PG 37, 180B, POK 15, 135.

trzej: Ojciec, Syn i Duch Święty, są jednym i tym samym co do bóstwa”⁹⁵. Są to jednak w sumie jeszcze niedoskonałe terminologiczne próby wyjaśnienia dwóch natur w Chrystusie, które według obydwóch Grzegorzów było tajemnicze i wewnętrzne, i jak sami pokornie przyznają, trudne do wysłowienia⁹⁶. Chrystus jest jednak dla nich zawsze kimś jednym, w związku z czym stosują nierzadko współorzekanie (*communicatio idiomatum*) właściwości Boskich i ludzkich o Jego osobie, mówiąc np. o „cierpiącym Bogu” (παθὼν Θεός)⁹⁷, o „krwi Boga” (αἷμα Θεοῦ)⁹⁸, że „Bóg umarł” (Θεὸς τέθνηκε)⁹⁹ lub że „Bóg został ukrzyżowany”, (Θεὸς σταυρούμενος)¹⁰⁰.

Opisywane wyżej ściśle zjednoczenie natur prowadziło, zdaniem Kapadoczyków, do ubóstwienia ludzkiej natury i człowieczeństwa, o czym szczególnie często mówił Grzegorz z Nyssy. We Wcieleniu bowiem, jak rozumuje Grzegorz z Nazjanzu, obie natury nie są wcale dokładnie na tym samym poziomie, ale Bóstwo zwycięża i panuje nad człowieczeństwem, ubóstwia to człowieczeństwo, „bym ja stał się o tyle Bogiem, o ile on człowiekiem”¹⁰¹. Jeszcze jaśniej wyraża to Grzegorz z Nyssy w słowach: „Natura człowieka połączona z Bogiem, wyniesiona jest do wysokości bóstwa”¹⁰².

* * *

W ten oto sposób staraliśmy się w ogólnych przynajmniej rysach scharakteryzować chrystologię Ojców Kapadockich. Nasuwa się na koniec pytanie: jaką pozycję zajmuje ich nauka w historii chrystologii? Otóż starając się wyjaśnić tajemnicę dwoistości natur w Chrystusie, położyli niewątpliwie duże podwaliny pod wypracowanie definicji chrystologicznych V wieku. W ich chrystologii jednak można dostrzec przynajmniej dwa słabsze punkty. A mia-

⁹⁵ Tamże, PG 37, 180AB, POK 15, 134-135.

⁹⁶ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* I, I 10, 50-53, tłum. Sinko (J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*), s. 421: „Jak się zjednoczyły różne natury? Zdaje mi się, że to wysłowić się nie da, gdy słabą mową mierzę, co wyższe ponad wszelkie słowa”; Gregorius Nyssenens, *Antirrheticus* 55, PG 45, 1257.

⁹⁷ Por. Gregorius Nazianzenus, *Poemata moralia* 14, 91, PG 37, 762; *Poemata* II 1, 11, PG 37, 523; *Carmen de vita sua* 1602, PG 37, 1141A.

⁹⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina dogmatica* 9, 80, PG 37, 465; 10, 65, PG 37, 470.

⁹⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina de seipso* 60, 9, PG 37, 1404A.

¹⁰⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 45, 29, PG 36, 661; Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* V 5, PG 45, 705D: „Z racji związku i połączenia natur właściwości każdej przysługują obydwom. Tak więc Pan jest bity przez sługę, a sługa jest wywyższany przez chwałę Pana. Dlatego też mówi się o krzyżu Pana chwały, a wszelki język wyznaje, iż Pan Jezus Chrystus jest w chwale Boga Ojca”.

¹⁰¹ *Oratio* 29, 19, PG 36, 100, tłum. Szymusiak (*Mowy wybrane*) s. 324.

¹⁰² *Antirrheticus* 25, PG 45, 1177C.

nowicie, o ile w nauce trynitarnej rozstrzygali jasno o jedności Boga i współistotności trzech Osób Trójcy Świętej, to ich wyjaśnienia dotyczące jedności w Chrystusie okazują się niedostateczne. Jedność i dystynkcję natur starali się wyjaśnić przy pomocy stoickiej nauki o zmieszaniu, której niestety, mimo ich autorytetów, nie przyjęła późniejsza tradycja chrystologiczna, uważając ją za słabszy punkt ich systemu. O ile Grzegorz z Nazjanzu mówił o substancjalnym połączeniu natur (κατ' οὐσίαν), to późniejsza chrystologia przyjęła naukę o unii hipostatycznej. Drugą słabą stroną ich chrystologii jest niewystarczająca definicja relacji między substancją a hipostazą (*prósopon*), między naturą a osobą, które nieco później jaśniej, choć błędnie, określił Nestoriusz. Odpowiedzią na powyższe zastrzeżenia może być ich przekonanie, że Wcielenie jest tajemnicą, której nie można ani w pełni określić, ani zrozumieć.

DE CHRISTOLOGIA PATRUM CAPPADOCIAE

(Argumentum)

Dissertatiuncula haec post introductionem, in qua quaestio christologica ab Apollinario Laodiceno orta breviter exponitur, duabus partibus constat: in priore nomen Patrum Cappadociae eorumque generalis theologia (id est doctrina trinitaria, pneumatologia, mariologia, ecclesiologia, sacramentologia atque disciplina ascetica) breviter delineantur, in altera autem ipsa illorum christologia, quae notam antiapollinaristicam habet, iuxta tres sequentes sententias latius explanatur: 1. Verbum Divinum in incarnatione non aliquod caeleste sed verum corpus humanum assumpsit; 2. In incarnatione Verbum Divinum plenum hominem id est cum anima rationali assumpsit; 3. In Christo post incarnationem duae plenae naturae – divina ac humana – substantialiter coniunctae unam solam personam per commixtionem constituunt.