

Słowa kluczowe: osoba, natura, relacja, *capax Dei*, Antiochia, Aleksandria, Sobór Chalcedoński, Sobór Watykański II

Keywords: person, nature, relation, *capax Dei*, school of Antioch, school of Alexandria, Council of Chalcedon, Second Vatican Council.

Ks. Giacomo Calore

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

TEOLOGICZNE ZNACZENIE OSOBY I NATURY W ŚWIETLE CHRYSTOLOGII SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO

Słynna definicja chrystologiczna Soboru Chalcedońskiego (451 r.) brzmi następująco:

Jednego i tego samego Chrystusa Pana [...] należy wyznawać w dwóch naturach (*ἐν δύο φύσεσιν, in duabus naturis*): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia [...], które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*μία ὑπόστασις, unam personam*) (Sobór Chalcedoński, 2007, s. 223).

Powyższy tekst był nie tylko kamieniem milowym dla pogłębienia wiary w Jezusa Chrystusa, *vere Deus et vere homo*, lecz także „punktem dojścia dla chrystologii oraz punktem wyjścia dla antropologii” (Tenace, 2005, s. 42). O tym świadczy sama konstytucja *Gaudium et spes*, która w nr 22 odnosi się właśnie do Soboru Chalcedońskiego, mówiąc o ścisłym związku między wiarą w Chrystusa a rozumieniem człowieka:

Misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego [...]. Ponieważ w Nim przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym także w nas została wyniesiona *do wysokiej godności* [...]. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem” (KDK, 22, 41).

Ojcowie zebrani wówczas w Chalcedonie, korzystając z pojęć *osoby* i *natury*, zerwali jednocześnie z ich tradycyjnym rozumieniem przez starożytną filozofię, otwierając w ten sposób zupełnie nową perspektywę dla pojmowania samego człowieka, co stanowi temat niniejszego artykułu.

ZAŁOŻENIA POJĘCIOWE SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO

Pierwszym celem Soboru Chalcedońskiego było oczywiście dostarczenie odpowiedzi na dotychczasowe debaty chrystologiczne (Grillmeier, 1982, s. 965). Nie można więc wyciągać wniosków z jego nauczania bez chociażby krótkiego omówienia refleksji patrystycznej nad *mysterium Christi*, która je poprzedziła. Angelo Amato wymienia trzy główne aspekty chrystologii Ojców Kościoła: po pierwsze, karmiła się ona Pismem Świętym; po drugie, tę chrystologię cechował ścisły dialog z filozofią tamtego czasu; po trzecie, do postępu i pogłębienia nauki o Słowie Wcielonym przyczyniły się wewnętrzne debaty między różnymi szkołami chrystologicznymi, z których najważniejsze były szkoła aleksandryjska oraz szkoła antiocheńska (Amato, 2003, s. 216–217).

„Ontologizacja” kerygmatu: *osoba* i *natura* z filozofii do teologii

Stosowanie pojęć *osoba* i *natura* w ogólnym wykładzie wiary wynika bezpośrednio z drugiego z punktów wymienionych przez Amato, czyli z dialogu między Kościołem starożytnym a filozofią. W ramach tego dialektycznego spotkania nastąpił proces, który Andrea Milano nazywa „ontologizacją” kerygmatu chrześcijańskiego (Milano, 1996, s. 145). Co to znaczy? Jest to powolne przemienienie pierwotnego chrześcijańskiego orędzia – Jezus Chrystus, *vere Deus et vere homo*, jest naszym Zbawicielem – w dogmat wiary (tamże, s. 147). Ten proces „wcielenia” lub „wejścia w kulturę” był nieunikniony. Była to niejako „droga”, którą nasienie chrześcijańskie musiało koniecznie przebyć, aby zakorzenić się w sercach ludzi. Chrześcijanie pochodzenia hellenistycznego nie mogli nie zacząć wnikać w tajemnice wiary, stawiając sobie pytania typu: *K i m* był Jezus Chrystus? *C z y m* był Jezus Chrystus? Oni, z racji samej swojej *forma mentis*, musieli prędzej czy później podjąć kwestię *οὐσία* lub *ὑπόστασις*, *natura* lub *persona* Boga i Jezusa Chrystusa. Pierwsi Ojcowie, starając się „przetłumaczyć” orędzie objawienia biblijnego

w kulturze starożytnej, szybko zorientowali się, że *sola Scriptura* nie wystarcza. Przynaglani przez zasadę *fides quaerens intellectum*, aby uporać się z ubóstwem języka biblijnego, zaczęli obficie czerpać z języka filozoficznego, odkrywając wiele nowych terminów. Nadawali im nowy sens, niejako „chrzcili” (Schönborn, 2002, s. 150) je w celu pogłębienia oraz wyjaśniania, jeżeli to możliwe, *mysterium* Boga i Chrystusa.

Owszem, proces ten nie był pozbawiony zagrożeń: tajemnice wcielenia, Trójcy Świętej, stworzenia itd. wykraczały poza wszystkie dotychczasowe schematy filozoficzne. Pierwsi myśliciele chrześcijańscy musieli bardzo ostrożnie posługiwać się różnymi pojęciami. Znamienny jest brak w starożytnej metafizyce pojęcia (nie terminu) osoby (*πρόσωπον, ὑπόστασις, persona*): „takie pojęcie – mówi Schönborn – pojawia się dopiero w teologii trynitarnej oraz w chrystologii, zdobywając tam stopniowo swe podstawowe i niepodważalne znaczenie” (tamże, s. 149)¹. Filozofia grecka bowiem pytała przede wszystkim o *istotę, substancję, οὐσία – substantia* (lub o *naturę: φύσις – natura*), o „coś” danej rzeczy, czyli o to, co „ogólne”. Temu przysługiwało zawsze pierwszeństwo. W przypadku człowieka, „ogólna” (wspólna) *οὐσία, φύσις* ludzka składała się z klasycznej triady – *duch* (*πνεῦμα, spiritus*), *ducha* (*ψυχή, anima*), *ciało* (*σῶμα, caro*): począwszy od św. Pawła (zob. 1Tes 5, 23) prawie wszyscy Ojcowie, mimo różnych wariantów, trzymali się zasadniczo tego podziału (Huculak, 2015, s. 90–92)².

To zaś, co „pojedyncze”, jak konkretne indywiduum, osoba, było pojmowane jako ograniczenie, wykończenie (Halder, LThK, s. 288). Już istniejące słowo *prosopon* (*πρόσωπον*), będące odpowiednikiem łacińskiej *persona*, u Greków oznaczało rzeczywiście „osobę”, lecz w zewnętrznym znaczeniu bohatera sztuki teatralnej (maski), a w czasach Ojców Kościoła było *de facto* terminem wieloznacznym, którego kontekst pozwalał dopiero na właściwe odczytanie (Widok, 2003, s. 244). Samo słowo *hipostaza* (*ὑπόστασις*) weszło, dzięki stoikom, w użycie jako termin filozoficzny dość późno (Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 260; Milano, 1996, s. 91–93). Ogólnie oznaczało „to, co znajduje się pod” (*ὑπό-στασις*), czyli podstawę, fundament czegoś, a zatem wszelką rzeczywistość substancjalną, „to, co istnieje samo w sobie”, jako akt istnienia w substancji (tamże, s. 260–261; tamże, s. 96–97). Dlatego Ojcowie Kościoła w dyskusjach o Trójcy Świętej i o wcieleniu zaczęli podkładać pod *ὑπόστασις/πρόσωπον* pytanie o osobę (kto?), a pod *οὐσία/φύσις* pytanie o naturę (co?).

1 Po tej samej linii pisze Grillmeier (1985, s. 93–94): „Dzisiaj utrzymuje się, że »osobę«, oraz po raz pierwszy »międzyosobowość« i »dialog« odkryła, czyli założyła, teologia”.

2 Ten schemat pochodzi od Pojzdioniusza i został autorytatywnie potwierdzony przez Plotyna.

Zadaniem teologów było w każdym razie trzymać się ciągle ortodoksyjnej wiary, przekazywanej bez przerwy od czasów apostołów, żeby się nie poddać niewolnictwu terminologii. Kiedy pluralizm językowy albo uleganie przez teologów jakiemuś nurtowi filozoficznemu stanowiły zagrożenie dla jedności w wierze, wtedy Kościół musiał zająć wyraźne stanowisko (Milano, 1996, s. 150): tak powstawały soborowe orzeczenia ortodoksji, dogmaty wiary, jak *ὁμοούσιος, μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, *una persona – duae naturae* itd. Kerygmat stał się dogmatem nie po to, aby ograniczać, lecz aby „wcielić się” i stać się na przyszłość dla wszystkich chrześcijan czymś *eodemque sensu, eadem sententia*.

Wiara chrześcijańska a „jednowymiarowa” filozofia grecka

Trzecia cecha sporów chrystologicznych, którą Amato wymienia, to debata między szkołami teologicznymi Aleksandrii i Antiochii. Ona to przyczyniła się bezpośrednio do zwołania Soboru Chalcedońskiego. Pojęciową podstawą ich sporów były jednak dyskusje trynitarne, których szczytem była nauka Ojców Kapadockich (Bardy, Tricot, 1960, s. 383) i dlatego musimy ją krótko analizować.

Natura i osoba w Bogu: teologia Ojców Kapadockich. Z tego, co napisaliśmy o pojęciach natury (*φύσις, οὐσία*) i osoby (*πρόσωπον, ὑπόστασις*) w filozofii greckiej, nie dziwi fakt, że przez dłuższy czas oba terminy były prawie synonimami zarówno dla autorów chrześcijańskich, jak i pogańskich (Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 260), co wykazywało zresztą wspólne tłumaczenie *ὑπο-στασις* i *οὐσία* na język łaciński: *sub-stantia* („istota”, „substancja”). Filozofia klasyczna, twierdzi Balthasar (2001, s. 182) była bowiem „jednowymiarowa”, tzn. uznawała poziom *φύσις/οὐσία* za jedyny wymiar rzeczywistości. Z tego wynika upodobanie w tym, co ogólne, oraz zredukowanie albo utożsamienie *ὑπόστασις* z naturą: *ὑπόστασις* to w sumie każda poszczególna istniejąca *φύσις*³.

Ojcowie Kapadoccy przyjęli i rozwijali taki właśnie system pojęciowy, aby dojść do ortodoksyjnego sformułowania wiary w Boga: Trzy Osoby – *τρεῖς ὑπόστασεις* (Ojciec, Syn i Duch Święty) / jedna substancja (natura boska) – *μία οὐσία*. Do tego „zmusił” ich długi spór z arianizmem i pochodnymi od niego doktrynami w IV w., które negowały bóstwo zarówno Syna jak i Ducha Świętego. Bez wnikania w szczegóły, można by krótko stwierdzić, że arianie, którzy uznawali *πρόσωπα* Ojca, Syna i Ducha Świętego za trzy rzeczywiste Osoby, czyli *ὑποστάσεις*

3 Na przykład, dane krzesło (*ὑπόστασις* [tego] krzesła) jest konkretnym urzeczywistnieniem ogólnej *φύσις* „krzesło”, a *πρόσωπον* jest jego zewnętrznym oglądem.

(Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 261)⁴, na mocy greckiego utożsamienia tego pojęcia z naturą/substancją, nie mogli nie uznać ich jednocześnie za trzy realne *οὐσίαι/ φύσεις*, czyli trzy różne byty. Jeśli bowiem Ojciec ma naturę boską i natura boska jest *niepodzielna*, to Syn i Duch Święty jako różne *ὑποστάσεις*, muszą mieć siłą rzeczy różne *φύσεις* – tzn. nie boskie. Możemy to sformalizować w sposób wyraźny i związły za pomocą następującej symboliki:

$$\begin{aligned} \nu &= \phi \quad Y_o = \phi_\theta \\ &\Downarrow \\ Y_o + Y_s + Y_D &= \phi_o + \phi_s + \phi_D. \end{aligned}$$

To znaczy, że jeśli *ὑπόστασις* (ν) to istniejąca *φύσις* (ϕ), a bóstwo (ϕ_θ) jest niepodzielne, czyli utożsamia się z *ὑπόστασις* Ojca ($Y_o = \phi_\theta$), to poszczególnym Osobom (Y_o, Y_s, Y_D) odpowiadają trzy różne *φύσεις*: natura Ojca (ϕ_θ , czyli bóstwo), Syna (ϕ_s) i Ducha Św. (ϕ_D). Ojcowie Kapadoccy, by bronić wiarę chrześcijańską w prawdziwe bóstwo zarówno Drugiej jak i Trzeciej Osoby, zdefiniowali *ὑπόστασις* jako „zespół poszczególnych właściwości” (Grzegorz z Nazjanzu: *ιδιότης*) danej „istoty”, „natury” (*οὐσία, φύσις*) (Grillmeier, 1985, s. 92–93), „uszczegółowienie” danej natury, albo poszczególny sposób jej posiadania (Degórski, 2001, s. 232). Jedna ogólna natura może zatem być scharakteryzowana na wiele sposobów, „wyrazić się” przez więcej *ὑποστάσεις*, co można by sformalizować w ten sposób:

$$\phi \rightarrow \nu_1, \nu_2, \nu_3 \dots$$

W przypadku natury boskiej, jest ona co prawda niepodzielna, ale Ojciec, Syn i Duch Święty posiadają ją każdy na własny sposób, różniąc się od siebie tylko przez swoje indywidualne cechy (Grzegorz z Nyssy napisał przez „charakteryzację”; zob. Schönborn, 2002, s. 151–152). Możemy symbolami przełożyć myśl Ojców Kapadockich w taki oto sposób:

$$\phi_\theta \rightarrow Y_o, Y_s, Y_D,$$

co znaczy, że ta sama natura boska (ϕ_θ) jest scharakteryzowana (lub posiadana, \rightarrow) na trzy różne sposoby, czyli przez Trzy Osoby Boskie, które cieszą się własnymi przymiotami (Degórski, 2001, s. 232–233)⁵. Na podstawie takiego schematu pojęciowego mogli głosić formułę, którą Kościół przyjął jako wyraz ortodoksyjnej wiary w Boga: *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις/τρία πρόσωπα*.

Ojcowie, rozważając tajemnicę Boga, starali się ewidentnie odróżnić dwie pary pojęć – *οὐσία/φύσις* z jednej strony a *πρόσωπον/ὑπόστασις* z drugiej. Zrozumieli bowiem, że czymś innym jest *ratio* jedności Osób boskich a czymś innym

4 Ariusz przyjął określenie Ojca, Syna i Ducha Świętego jako *ὑποστάσεις* od Orygenesesa..

5 Bazyli Wielki, na przykład ujął Trzy *Hipostazy* Boskie jako „ojcostwo”, „usynowienie” i „uświęcenie”, a Grzegorz z Nyssy jako „Niezrodzony”, „Jednorodzony” i „przez Syna”.

ratio ich rozróżnienia (Grillmeier, 1985, s. 93). Próba ta nie była jednak do końca udana. Istotnie, ich rozwiązanie nie oddaliło się zbyt od „jednowymiarowej” koncepcji greckiej *ὑπόστασις*, gdyż *de facto* zostawiło *osobę* i *naturę* na tym samym poziomie: *ὑπόστασις* jest tylko „charakteryzacją, urzeczywistnieniem” *οὐσία/ φύσις* ($\phi \rightarrow \upsilon$). Grillmeier sądzi, że osoba była jeszcze zbyt pojmowana przez Ojców jako *ens physicum concretum* (tamże, s. 92–93). Ograniczenia ich myślenia wyszły na jaw przy przejściu do debat chrystologicznych.

Osoba i natura w debacie chrystologicznej: szkoła aleksandryjska i antiocheńska. Aleksandria w Egipcie i Antiochia Syryjska były wielkimi patriarchatami oraz siedzibą dwóch przeciwstawnych nurtów teologicznych: *logos-sarx* i *logos-anthropos*. Za nimi stała długa tradycja egzegetyczna. Szkoła aleksandryjska odznaczała się egzegezą alegoryczną, ze szczególnym skupieniem na Ewangelii św. Jana oraz na wcieleniu Logosu, czyli na Jego zejściu na ziemię, Jego przyjęciu ludzkiego *σάρξ* (fizycznego ciała). Dlatego chrystologia nurtu *logos-sarx* nazwana jest *chrystologią odgórną*. Przedstawiciele tej szkoły uważali za punkt wyjścia swoich rozważań jedność osobową Logosu wcielonego i mocno podkreślali rolę bóstwa Chrystusa w naszym zbawieniu. Z drugiej strony, tradycja antiocheńska cieszyła się egzegezą raczej dosłowną, opartą głównie na Ewangeliami synoptycznymi, które skupiają się bardziej na człowieczeństwie Pana. Z tego wynika mocne rozróżnienie w tej szkole dwóch *φύσεις* Zbawiciela, boskiej i ludzkiej, oraz podkreślenie integralnego człowieczeństwa Pana, który zbawił nas jako prawdziwy człowiek, *ἄνθρωπος*. Z tych racji nurt *logos-anthropos* nazywano też *chrystologią oddolną*.

Pod koniec IV w., wraz z zakończeniem sporów trynitarnych, rozpoczęły się debaty chrystologiczne między tymi dwiema szkołami. Podstawą był schemat pojęciowy Ojców Kapadockich, który wyjaśniliśmy powyżej (Granat, 1959, s. 111). Apolinary z Laodycei (315–390), ważny przedstawiciel szkoły aleksandryjskiej, wprowadził systematycznie terminologię trynitarną (*ὑπόστασις*, *φύσις*, itd.) na pole chrystologii (Grillmeier, 1982, s. 652). Biskup utrzymywał, że

„człowiek jest hipostazą dzięki swojemu umysłowi [*νοῦς*, *nous*], który jest zasadą życia” (Pietras, 2000, s. 216)⁶.

Innymi słowy, Apolinary utożsamiał pojęcie osoby z wyższą, duchową, ale naturalną, władzą umysłu (*νοῦς*), który kieruje niższą i bierną częścią człowie-

6 Jest to streszczenie myśli Apolinarego przez Epifaniusza z Salaminy, *Ancoratus* 77: PG 43, 161..

czeństwa ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ i $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$). W przypadku Chrystusa, Logos, czyli boski intelekt, musiał zastąpić we wcieleniu ludzki intelekt Jezusa, aby zachować jedność osobową, na której zależało tradycji *logos-sarx* (tamże, s. 219)⁷. Wcielona $\Upsilon\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ Logosu, uczył Apolinary, tworzy zatem z ludzkimi $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ i $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ – które same nie mogą stanowić odrębnej $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ – jedną, tylko naturę mieszaną, tj. bosko-ludzką $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Chrystusa. Od tego pochodzi jego słynne sformułowanie: $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Boga Logosu Wcielonego (*mia physis tou Theou Logou sesarkomenou*) (Sesboüè, Wolinski, 1999, s. 317; Pietras, 2000, s. 217). Był to początek tzw. monofizytyzmu (Schönborn, 2002, s. 140)⁸. To stanowisko było wyraźnie heretyckie, ponieważ, aby zachować jedność hipostatyczną, Apolinary zanegował istnienie integralnej natury ludzkiej Jezusa, pozbawionej ludzkiego $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, w opozycji do wiary w *vere homo* Zbawiciela. Podstawowa pomyłka była antropologiczna, mianowicie uzależnienie pojęcia *osoby* od *natury*: idąc śladami Ojców Kapadockich, dla Apolinarego $\upsilon\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, jako $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, jest w sumie tylko właściwością istniejącej $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, czyli należy do poziomu natury. Język symboli uwidacznia od razu błędną logikę biskupa: jeśli punktem wyjścia jest jedność boskiej $\Upsilon\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (1Y) Jezusa Chrystusa (JC)

$$JC = 1Y,$$

oraz $\upsilon\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (ν) jako charakteryzacja $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, czyli istniejąca natura (ϕ),

$$\phi \rightarrow \nu$$

to j e d y n y Jezus Chrystus, albo boski Logos, musi być j e d n ą / j e d y - n ą istniejącą naturą:

$$1 \phi_{JC} \rightarrow 1Y = JC,$$

w tym przypadku jedną naturą mieszaną bosko-ludzką, naturą Jezusa Chrystusa (ϕ_{JC}), albo Logosu Wcielonego.

Z drugiej strony, jego przeciwnik, Teodor z Mopsuestii (350–428), przedstawiciel nurtu *logos-antropos*, opierając się na tej samej zasadzie ($\phi \rightarrow \nu$: *osoba* jest istniejącą *naturą*, charakteryzacją $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) doszedł do przeciwnego błędu, z racji tylko przeciwnego punktu wyjścia. Skupiając się bowiem na rozróżnieniu integralnego człowieczeństwa od bóstwa w Chrystusie (*vere Deus et vere homo*), ujął je jednak jako prawdziwy podział, wnioskując, że każdej naturze/ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Chrystusa odpowiada odrębna osoba/ $\upsilon\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (Liébaert, 1966, s. 167–168). Nieco później Nestoriusz (381–451), patriarcha z Konstantynopola, przyjął i ugruntował to samo stanowisko: widzialny i doświadczalny przez apostołów Chrystus był tylko maską

7 „Jeżeli więc Słowo, jako boski *Nous* i boski Duch, przyjęło umysł (*nous*) człowieczy, są w Chrystusie *dwie hipostazy*, co jest niemożliwe. Jeśli zaś, przeciwnie, przyjęło tylko ciało i duszę ożywioną, mają one swoją *hipostazę* w Nim i Chrystus jest tylko *jedną hipostazą*”; tamże.

8 Słowo pochodzące właśnie ze zwrotu $\mu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$.

(*πρόσωπον*) (McGuckin, 2004, s. 152), za którą stali *ὑπόστασις* boskiego Logosu i człowieka Jezusa (*ἄνθρωπος*), był wynikiem ich złączenia przez swoistą unię moralną, tzn. przez (słabe) połączenie miłości (*σύνάφεια*) (tamże, s. 163; Grillmeier, 1982, s. 838). Jeszcze raz symbole pokazują to wyraźniej. Jeśli bowiem dla Teodora i Nestoriusza, tak samo jak dotąd, osoba jest istniejącą naturą:

$$\phi \rightarrow \nu$$

oraz Jezus Chrystus posiadał dwie integralne, podzielone *φύσεις*, boską (ϕ_{θ}) i ludzką (ϕ_{α}):

$$JC = \phi_{\theta} + \phi_{\alpha},$$

to:

$$JC = \phi_{\theta} + \phi_{\alpha} \rightarrow Y + \nu,$$

co znaczy, że za *πρόσωπον* Jezusa Chrystusa (JC) „kryły się” właśnie dwie natury i odpowiednio dwie osoby, dwa działające podmioty, *ὑπόστασις* boska Logosu (Y), oraz *ὑπόστασις* człowieka Jezusa (ν). Troska o zachowanie prawdziwego człowieczeństwa Pana przyczyniła się w tym przypadku do zanegowania jedności osobowej Zbawiciela, czyli wiary w to, że Jezus Chrystus jest kimś jednym.

Cyryl, patriarcha z Aleksandrii (375–444), sprzeciwił się zdecydowanie nauce Nestoriusza, trzymając się tradycyjnej wiary w boską tożsamość Jezusa Chrystusa (Weinandy, 2003, s. 328n.). Wierny stanowisku szkoły aleksandryjskiej, podkreślał, że jedność w Nim nie była pozornym, słabym połączeniem dwóch natur, ale realnym i rzeczywistym „zjednoczeniem” (*ἕνωσις*), dlatego należy określić ją „mocnym” pojęciem *ὑπόστασις*, a nie tylko *πρόσωπον* (McGuckin, 2004, s. 144; Grillmeier, 1982, s. 872–873). Zjednoczenie dwóch *φύσεις* miało miejsce w Osobie Logosu, czyli hipostatycznie:

Nie mówimy bowiem, że natura *Logosu* zmieniła się w ciało, ani że zamieniła się w pełnego człowieka, złożonego z ciała i duszy, lecz twierdzimy raczej, że *Logos*, jednocząc się przez *unię hipostatyczną* (*ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν*) z ciałem ożywionym rozumną duszą, stał się człowiekiem [...] (Cyryl Aleksandryjski, 2007, s. 113).

Jak czytamy, skoro natury boska i ludzka są nienaruszone, Aleksandryjczyk wyczuwał, że poziom „realności” tej jedności w Chrystusie, tzn. Jego Hipostazy, musi leżeć „na płaszczyźnie innej niż substancji” lub jej władz (Grillmeier, 1982, s. 866). Zrozumiał, innymi słowy, że musi istnieć metafizyczna różnica między tym, co jest „ontycznie” jedno, a tym, co jest „naturalnie” podwójne w Nim (Balthasar,

2001, s. 218)⁹. Przez sformułowanie *ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν* Logosu człowieczeństwa i bóstwa Aleksandryczyk poprawnie przyjął w chrystologii intuicję Ojców Kapadockich, że *ratio οὐσία* różni się od *ratio ὑπόστασις* (Grillmeier, 1985, s. 93). Niestety, te osiągnięcia wielkiego Ojca Kościoła były dosyć intuicyjne, nie zostały wystarczająco sformalizowane. Do niejasności w jego myśli przyczyniły się pewne teksty Apolinarego, które uważał błędnie za dzieło wielkiego św. Atanazego, w których była mowa o jednej tylko naturze Zbawiciela. Z racji tego zamieszania w pismach Cyryla można znaleźć zarówno zwrot *μία φύσις* – będący dla niego synonimem *μία ὑπόστασις* – jak i *δύο φύσεις* Pana (McGuckin, 2004, s. 139–141).

Sobór Efeski (431 r.) przyjął jego poprawną intuicję o jedności hipostaticznej Logosu, dogmatyzując formułę *ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν*. Nieścistości myśli Cyryla poprawił następnie papież Leon Wielki (ok. 400-461) w liście *ad Flavianum*, którym odpowiadał monofizytyzmowi Eutychesa (378–454). Archimandryta, opierając się właśnie na niejasnościach myśli patriarchy (Wojtasik, 1936, s. 10), zaczął znowu głosić *μία φύσις* Zbawiciela, utrzymując tym razem bardzo stanowczo czyste pomieszenie człowieczeństwa z bóstwem w Chrystusie (por. Schönborn, 2002, s. 146; Sesboué, Wolinski, 1999, s. 347)¹⁰. Papież, korzystając z prostoty słownictwa łacińskiego, które odróżniało bez problemów *persona* od *natura*, wyjaśnił:

a) po pierwsze, że każda z natur Zbawiciela zachowuje integralnie swoje właściwości (*proprietas*) i to, zauważa Grillmeier (1982, s. 941), ze względu na nasze zbawienie, ponieważ *quod non assumptum, non sanatum* (przeciw monofizytyzmowi);

b) po drugie, że jedność natur *in persona Verbi* była rzeczywista, nierozdzielna (*unio substantialis*), oraz że natura ludzka istniała dla celów pre-egzystującego Słowa wcielonego, które uczynił je swoją naturą (przeciw nestorianizmowi) (Leon Wielki, 2007, s. 201–203)¹¹.

Papież ograniczył zatem do poziomu *natura* – a nie *persona* – ideę zbioru właściwości (*proprietas*, i duchowych, i materialnych, jak wola, intelekt, świadomość itd.), które w Panu określają poziom dwoistości (tamże, s. 203; Wojtasik, 1936, s. 55)¹², i że takie właśnie znaczenie należy przypisać pojęciu *φύσις* Cyryla

9 Cyryl przeniósł jedność w Chrystusie od sfery *istoty* do sfery personalnej, zachowując jednocześnie dwoistość natur (por. Grillmeier, 1982, s. 873; McGuckin, 2004, s. 142).

10 Było to najbardziej skrajne ujęcie chrystologii zmieszania w historii.

11 „Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur (*salva proprietate utriusque naturae*), które połączyły się w jedną osobę (*in unam personam*) ...”.

12 „Każda z dwu natur w łączności z drugą, wypełnia to, co do niej należy: Słowo czyni to, co należy do Słowa, ciało wykonuje to, co należy do ciała”..

(McGuckin, 2004, s. 227–228, 234, 240)¹³. Leon syntetyzował w ten sposób stanowiska Aleksandrii i Antiochii, zachowując założenia zarówno pierwszej szkoły, jak i drugiej: „Według Antiocheńczyków zbawienia dokonywała ludzka natura Chrystusa. Według zaś Aleksandryjczyków zbawił nas Bóg. Leon Wielki łączy te stanowiska [...] w jedności *osoby*” (Gózdź, 2009, s. 517). „Integracyjna” (Bartnik, 1979, s. 447) chrystologia papieża zawarta w *Tomus ad Flavianum* stała się podstawą dla soboru, który zwołano w Chalcedonie w 451 r., aby w końcu położyć kres dotychczasowym debatom.

OSOBA I NATURA W DEFINICJI CHALCEDONU: ONTOLOGIA DWUPOZIOMOWA

Synteza nauczania Cyryla i Leona przeciw nestorianizmowi i monofizytizmowi doprowadziła do słynnej definicji chalcedońskiej, którą przedstawiamy jeszcze raz:

Jednego i tego samego Chrystusa Pana [...] należy wyznawać w dwóch naturach (*ἐν δύο φύσεσιν*, *in duabus naturis*): bez zmieszania, bez zmiany (przeciw monofizytizmowi), bez podzielenia i bez rozłączenia (przeciw Nestoriuszowi) [...], które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*μία ὑπόστασις*, *unam personam*) (Sobór Chalcedoński, 2007, s. 223).

Jakie zatem skutki antropologiczne wyciągnąć z wiary w Chrystusa w świetle poprzednich rozważań?

Pierwsze skutki antropologiczne z definicji soborowej

Powyższy tekst odróżnił dogmatycznie Jedyną Osobę (*μία ὑπόστασις*) od dwu natur (*ἐν δύο φύσεσιν*) Jezusa: zerwał w ten sposób z niewłaściwą ingerencją filozofii starożytnej, która te dwa pojęcia mocno uzależniała ($\phi \rightarrow \nu$), przyczyniając się do błędów monofizytyzmu ($1 \phi_{JC} \rightarrow 1Y = JC$) i nestorianizmu ($JC = \phi_{\theta} + \phi_{\alpha} \rightarrow Y + \nu$). Osoba nie jest naturą, ani nie pochodzi od natury: aby bronić wiary w *vere homo et vere Deus*, sobór szedł za intuicją Cyryla i nauczaniem Leona (Milano, 1996, s. 166–167; Grillmeier, 1982, s. 959nn.; Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 361) i *de facto* rozróżnił dwie płaszczyzny bytowe, naturalną i osobową (hipostatyczną) w Zbawicielu. Można by syntetycznie to sformalizować przy pomocy symbolów w następujący sposób:

¹³ Sam Cyryl po Soborze Efeskim rezygnował powoli ze zwrotu *μία φύσις* (Weinand, 2003, s. 339).

$$\frac{Y}{\phi_{\theta}; \phi_{\alpha}} = \text{JC.}$$

To znaczy, że jeden, jedyny Jezus Chrystus (JC), będąc Osobą Boską na poziomie personalnym (Y), jest jednocześnie Bogiem (ϕ_{θ} – natura boska) i człowiekiem (ϕ_{α} – natura ludzka) na poziomie naturalnym. Ὑπόστασις Logosu oznacza jedność, jest na innej płaszczyźnie niż Jego dwie natury, które oznaczają dwoistość w Panu, i nie miesza się z nimi. Skupiając się w szczególności na człowieczeństwie Zbawiciela, można napisać:

$$\frac{Y}{\phi_{\alpha}} = \text{JC} = \alpha$$

co oznacza, że Jezus Chrystus (JC), jako Osoba Boska (Y), z prawdziwą naturą ludzką (ϕ_{α}), jest jednym, prawdziwym, integralnym człowiekiem (ἄνθρωπος – α) (Grillmeier, 1982, s. 975).

Alois Grillmeier oraz Adrian Măgdici wyciągają bardzo ciekawe wnioski antropologiczne z definicji soborowej z 451 r. (Grillmeier 1985, s. 111–112; Măgdici, 2014, s. 85, 116–119, 154–156, 188–191), mianowicie:

a) obrona wiary w bycie *vere homo* Chrystusa, czyli w Jego solidarność z nami, przyczyniła się do tzw. zasady „wzorowości Słowa”, przez co chrześcijaństwo, patrząc na Osobę Jezusa (Y), zaczęli przypisywać to samo ważne pojęcie wszystkim ludziom – każdy człowiek jest *osobą*/ὕπόστασις na Jego wzór, choć nie boską, tylko ludzką (ν).

b) jeśli w człowieku Jezusie Chrystusie (α_{JC}) wiara doszła do rozpoznania dwóch poziomów bytowych, personalnego i naturalnego, to z racji „wzorowości” także i w każdym innym człowieku (α_x) – jest to chalcedońska ontologia dwupoziomowa (Măgdici, 2014, s. 116–119, 188); punkty a) i b) można by syntetycznie sformułować:

$$\text{JC} = \alpha_{\text{JC}} = \frac{Y}{\phi_{\alpha}} \Rightarrow \alpha_x = \frac{\nu}{\phi_{\alpha}}$$

c) błąd wielu współczesnych nurtów filozoficznych na temat pojęcia *osoba* polega na powtórzeniu klasycznych założeń monofizytyzmu i nestorianizmu, tzn. na próbie umiejscowienia osoby albo centrum podmiotowości w jakiejś części φύσις¹⁴; przeciwnie, jeśli bycie osobą w człowieku Jezusie nie utożsamia się z jakąś cechą naturalną (przeciw „jednowymiarowej” myśli starożytnej), to i w nas bycie

14 Na przykład w rozumie, w woli, w świadomości, w zdolności działania, itp.: wynika to z braku rozróżnienia dwóch poziomów, osobowego i naturalnego (Măgdici, 2014, 54-72, 117n.).

osobą nie zależy *in primis* od posiadania takich czy innych naturalnych wyznaczników, jak intelekt, świadomość, piękno, zdrowie itd.;

d) „wysoka godność”, o której mówi *Gaudium et spes*, oraz prawo do życia, którymi cieszy się każdy człowiek jako osoba, nie pochodzą konsekwentnie od jego cech naturalnych, lecz od faktu bycia ikoną Logosu Wcielonego, czyli mają źródło transcendentne i nienaruszalne; stąd uzasadnienie godności osobowej np. embrionów, ludzi chorych, upośledzonych itp.;

e) wszystkie poprzednie osiągnięcia, określające chrześcijańsko-personalistyczne podejście do człowieka, ukształtowały kulturę zachodnią, nie przypadkiem zwaną antropocentryczną, czego świadectwem wedle Grillmeiera jest, na przykład, ogłoszenie praw człowieka, godności i równości kobiet, wolność sumienia.

Wiara w wieczny Logos wcielony domagała się uznania, że osoba nie jest naturą – tj. że te dwa pojęcia znajdują się na dwóch różnych płaszczyznach: to jest pierwsze wielkie dziedzictwo Chalcedonu. Powstaje jednak kolejne pytanie: skoro *quid* osoby nie należy szukać na poziomie natury i jej *proprietas* (*ιδιότης*), to czym jest w takim razie osoba? Warto w tym miejscu wykazać od razu proste następstwo tego, co dotąd napisano. Jeśli bowiem Jezus Chrystus, Osoba boska (Y) mająca integralną naturę ludzką (ϕ_α), jest prawdziwym człowiekiem (α):

$$\frac{Y}{\phi_\alpha} = \alpha,$$

oraz każdy człowiek (α), posiadający tę samą naturę ludzką (ϕ_α), jest osobą ludzką (ν):

$$\frac{\nu}{\phi_\alpha} = \alpha,$$

to:

$$\frac{Y}{\phi_\alpha} = \alpha; \quad \frac{\nu}{\phi_\alpha} = \alpha$$

⇓

$$\frac{Y}{\phi_\alpha} = \frac{\nu}{\phi_\alpha}$$

⇓

$$Y = \nu$$

Co znaczy to równanie? Między Osobą boską (Y) a osobą ludzką (υ) musi istnieć ewidentnie jakaś różnica. Dlaczego dochodzi tutaj do ich utożsamienia? Odpowiedź wiąże się z pytaniem, czym jest *ὑπόστασις*, bądź boska, bądź ludzka, na co rzucił światło dalszy rozwój nauki Chalcedonu.

Znaczenie teologiczne *osoby i natury*: rozwój doktryny Chalcedonu

Nauczanie Soboru z 451 r. zostało pogłębione przez kolejne dwa sobory chrystologiczne jako odpowiedź na powracające formy nestorianizmu i w szczególności monofizytyzmu. Nie przypadkiem *Gaudium et spes* odnosi się także do drugiego, a zwłaszcza do trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego (681 r.), który doprecyzował Sobór Chalcedoński i tym samym zakończył dalszy ciąg debaty między nurtem aleksandryjskim a antiocheńskim (Serenthá, 2005, s. 234; Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 387).

Za pierwszym soborem stała teoria *ἐνυπόστασις* Leoncjusza z Bizancjum (485–544) i Leoncjusza z Jerozolimy († po 553 r.): utrzymywali w niej istnienie natury ludzkiej Jezusa „w” hipostazie Logosu (*ἐν – ὑπόστασις*), jako „źródle jej bytu” (Milano, 1996, s. 179; Grillmeier, 1982, 975nn.). Był to „ukłon” w stronę monofizytów, którzy te pojęcia chcieli nadal utożsamiać, aby im pokazać, co prawda, ich ścisły związek, ale broniąc jednocześnie „ontologii dwupoziomowej” Chalcedonu (czyli rozróżnienia między *μία ὑπόστασις* a *δύο φύσεις/οὐσίαι*). Sobór Konstantynopolitański II (553 r.) pośrednio przyjął tę teorię, choć prawdziwego przełomu dokonał dopiero Maksym Wyznawca (579/580–662) wiek później. W obliczu kolejnego powtarzania się starego błędu dwu szkół – czyli utożsamienia osoby z naturą, tym razem z jej działaniem (monoenergizm) lub z władzą woli (monoteletryzm) – mnich wywnioskował z chalcedońskiej zasady „osoba nie jest naturą” rozróżnienie między naturalną wolą a osobową wolnością Logosu (Balthasar, 2001, s. 229). Uczył, że Pan, aby ukierunkować w sobie po grzechu (syntetyzować) cały dynamizm stworzenia na nowo ku Bogu, musiał mieć również stworzoną (czyli ludzką) wolę i działanie. Logos, innymi słowy, musiał mieć integralne człowieczeństwo, aby być Zbawicielem, ponieważ ta (kosmiczna) synteza wymagała Jego ludzkiej zgody na własną śmierć w celu zbawienia świata. Z drugiej strony, jednak, takie posłuszeństwo umożliwiła Mu tylko Jego bosko-osobowa wolność, gdyż stawiała Go, jako Logos, w nieustannej relacji miłości z Ojcem (Balthasar, 2001, s. 229–233; Amato, 2003, s. 336–337).

Chrystologia Maksyma wykazała komplementarność nurtów *logos-sarx* i *logos-anthropos* (z racji zbawienia boski Logos musi być integralnym Człowiekiem i na odwrót), przez wierność do końca nauczaniu Chalcedonu (jedność osobowa i integralność *φύσεις* w Panu są na różnych poziomach). Została później przyjęta na

Soborze w 681 r., który ogłosił dogmatycznie dwie wole (boską i ludzką) w Jezusie. Według Balthasara, jednak, „wolna” koncepcja syntetyzującego Logosu u Maksyma przyczyniła się jeszcze do czegoś więcej: umożliwiła pierwszą pozytywną definicję pojęcia osoby w chrystologii (Balthasar, 2001, s. 55). Istotnie, skoro wolność, uczy Maksym, czyli kierowanie naturalnymi władzami (jak intelekt, wola itd.), staje się możliwa tylko w kochającej relacji z Ojcem (Angelis, 2002, s. 199; Balthasar, 2001, s. 184, 215), to sama *ὑπόστασις/πρόσωπον* Pana, jako siedziba tejże wolności (w której „utożsamiają się wolność i miłość”; Balthasar, 2001, s. 224), musi być „pojęciem relacyjnym” (Angelis, 2002, s. 199)¹⁵. Innymi słowy, dla mnicha osoba to pewien sposób (*τρόπος*) bytowania, sposób bycia, relacji (tamże, s. 86–93). Dążenie „sztywnej” chrystologii Wschodu do a-substancjalnego, relacyjnego rozumienia osoby (Balthasar, 2001, s. 224)¹⁶ było nieuniknioną konsekwencją wierności dwupoziomowej chrystologii Chalcedonu (Petriglieri, 2007, s. 168–177). To na tej zasadzie znany włoski teolog, Bruno Forte, może stwierdzić:

„Osoba” w Chrystusie będzie zatem oznaczać nie inaczej jak w kontekście trynitarnym podmiot historyczny, „relację samoistną”, a dokładniej podmiot historii boskiej z Ojcem w Duchu (Forte, 2003, s. 188).

Balthasar utrzymuje dalej, że jeśli *ὑπόστασις* – w człowieku Jezusie – przestaje definitywnie oznaczać „po grecku” uszczegółowienie lub *proprietas* jakiegokolwiek substancji, lecz jest rzeczywistością relacyjną (dynamiczną, sposobem bytowania), to z kolei owo pojęcie trzeba będzie odtąd rozumieć jedynie jako relację określającą (cielesno-) duchowe podmioty (tj. wszystkich ludzi) (Balthasar, 2001, s. 215), które w sposób wolny (*τρόπος*) mają dążyć do zjednoczenia z Bogiem w Logosie. Angelo Amato (2003, s. 463) syntetyzuje tę myśl bardzo prosto: „Zarówno Osoby Boskie Trynitarne, jak i osoby ludzkie są, jako osoby, relacjami samoistnymi”¹⁷.

15 . „Chrystologia potrzebuje, jak doktryna trynitarna, definicji *osoby* jako *bytu relacyjnego*, aby wyjaśnić problem zasadniczy. Brak *osoby ludzkiej* w Chrystusie nie przynosi za sobą żadnego braku w *absolutnej doskonałości*, która znajduje się w człowieku, ponieważ to *relacja* stanowi *osobę*, a nie jakiś element absolutny lub cecha, właściwość ludzka. Dlatego Ona [Osoba Boska] nie czyni Chrystusa mniej człowiekiem” (Galot, 1984, s. 281).

16 W podobny sposób jak na Zachodzie, gdzie Augustyn w V w. doszedł do określenia Osób boskich jako relacji (Petriglieri, 2007, s. 112n., 170-176, 284nn.).

17 Amato odwołuje się m. in. do Ratzingera, który pisze: „W Chrystusie [...] nie odsłania się teoretyczny wyjątek, lecz w istocie mamy do czynienia z rzeczywistością, którą można rozumieć, jako zagadkę, misterium człowieka. [Dlatego] również chrystologiczne pojęcie osoby służy za drogowskaz, jak należy pojmować osobę” (Ratzinger, 2005, s. 44).

Możemy zatem zrozumieć sens poprzedniego równania, wynikającego z definicji Chalcedonu:

$$v = Y$$

Osoba ludzka, na wzór Osoby boskiej Jezusa, jest tak samo relacją. Następstwa takiej definicji są znaczące:

a) po pierwsze, nowe uchwycenie znaczenia natury ludzkiej – jeśli bowiem *ὑπόστασις* jest źródłem egzystencji *φύσις*, zgodnie z nauką Leoncjuszów, to istotą natury nie jest już pusty „zbiór właściwości”, jak utrzymywano jeszcze do Soboru Chalcedońskiego (choćby przez Leona Wielkiego), lecz bycie *capax Dei* we własnej *ὑπόστασις* (Healy, 2004, s. 99; Balthasar, 2001, s. 215), czyli zdolność do rozwoju w relacji miłości z Ojcem, w której (*ἐν* – *ὑπόστασις*) otrzymuje ona swoje istnienie;

b) po drugie, Chrystusa można słusznie nazwać „człowiekiem doskonałym”, (*Gaudium et spes*, nr 22) ponieważ w Osobie Logosu nasza natura (intelekt, wola, uczucia itd.) nie tylko nie odczłowiecza się, lecz dochodzi do najwyższej możliwości realizacji (*vere homo*), ze względu na to, że Syn Boży jest najwyższą relacją miłości z Ojcem (*vere Deus*) (Forte, 2003, s. 190nn.; Amato, 2003, s. 465; Healy, 2004, s. 99); w konsekwencji:

c) być osobą dla człowieka (α) oznacza być „powołanym” do upodabniania się do Chrystusa, „doskonałego człowieka” (A):

$$\alpha \rightarrow A,$$

mianowicie do Jego sposobu życia (relacji) w celu (zbawienia) innych (tzw. pro-egzystencja) (Petriglieri, 2007, s. 180–181): to za sprawą łaski musi zrealizować się w każdym podmiocie (przemienienie) i stanowi fundament jego godności.

Poprzednie wnioski można by krótko syntetyzować następująco:

$$\begin{array}{ccc} \frac{v}{\phi_{\alpha}} = \alpha; & & \frac{Y}{\phi_{\alpha}} = JC = A \\ & & \Downarrow \\ & & \alpha \rightarrow A \\ & & \Downarrow \\ \frac{v}{\phi_{\alpha}} & \rightarrow & \frac{Y}{\phi_{\alpha}} \\ & & \Downarrow \\ & & v \rightarrow Y \end{array}$$

Te symbole oznaczają bardzo prosto, że nasz ludzki sposób bytowania (czyli nasza osoba, ν) nie różni się zasadniczo od sposobu bytowania/relacji „doskonałego” człowieka Jezusa Chrystusa (A) – czyli od Drugiej Osoby boskiej wcielonej (Y) – który jednocześnie, jak napisano powyżej, jest również jego wywyższeniem, udoskonaleniem, co stanowi właśnie różnicę między nimi: Y jest tym samym, co ν ($\nu = Y$), ale w nieskończenie wyższym stopniu (jako Osoba boska), i dlatego jest przedmiotem naszego dążenia: $\nu \rightarrow Y$. Dalsze wnioski z chrystologii Chalcedonu wykazują innymi słowy, że człowiek, właśnie jako osoba, jest powołany do naśladowania Jezusa Chrystusa, do Jego boskiego $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ życia, ponieważ za Nim człowiek znajdzie swój najwyższy sposób bytowania, swoje szczęście, swoją realizację (Ratzinger, 2005, s. 46)¹⁸. Na tym „powołaniu” do ofiary samego siebie, do miłości do nieprzyjaciół, twierdzi Schönborn, polega ostatecznie antropologiczne i egzystencjalne przesłanie *Gaudium et spes* kiedy, odwołując się do Soboru Chalcedońskiego, przedstawia Chrystusa jako wzór bycia człowiekiem (Schönborn, 2002, s. 214nn.).

Bibliografia:

- Amato, A. (2003). *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*. Wyd. 6. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Balthasar, H. U. von. (2001). *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica [Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner]*. Tłum. na włoski L. Tosi. Wyd. 2. Milano: Jaca Book.
- Bardy, G., Tricot, A. (red.). (1960). *Enciclopedia Cristologica*. Alba: Edizioni Paoline.
- Bartnik, C. S. (1979). Ku integralnej chrystologii – Leon Wielki. *Ateneum Kapłańskie*, 71, (3), 439–451.
- Cyryl Aleksandryjski. (2007). Drugi list Cyryla do Nestoriusza (Sobór Efeski). Tłum. A. Baron i in. W: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski* (t. 1, s. 109–119). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- De Angelis, B. (2001). *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*. Roma: Armando Editore.

18 „Una persona – duae naturae [...] to, co [z tej terminologii] wynika dla pojęcia osoby i zrozumienia człowieka [...] wydaje mi się zupełnie jasne: w Chrystusie, Człowieku będącym całkowicie przy Bogu, nie tylko nie zostaje zniszczone ludzkie istnienie, sięga nawet swych najwyższych możliwości, polegających na przekroczeniu samego siebie w stronę Absolutu i na osiągnięciu w swej relacyjności Bożej miłości w pełni. Począwszy od Chrystusa, wyłania się dynamiczna definicja człowieka [...]”.

- Degórski, B. (2001). Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360–380. Formuła dogmatyczna *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*. *Vox Patrum*, (21), 227–235.
- Epifaniusz z Salaminy. *Ancoratus*. PG 43, 11–236.
- Forte, B. (2003). *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*. Wyd. 9. Cisinello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo.
- Galot, J. (1984). *Chi sei tu o Cristo?* Firenze: Libreria editrice fiorentina.
- Gózdź, K. (2009). Chrystologia wosobienia – impersonalizatio. W: tenże (red.), *In persona Christi* (t. 2, s. 507–518). Lublin: KUL.
- Granat, W. (1959). Chrystus Bóg-Człowiek. W: *Dogmatyka Katolicka*. T. 3. Lublin: TN KUL.
- Grillmeier, A. (1982). *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)* [*Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*]. Tłum. na włoski E. Norelli, S. Olivieri. T. I/1-2. Brescia: Paideia Editrice.
- Grillmeier, A. (1985). *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese* [*Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*]. Tłum. na włoski M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone. Wyd. 2. Brescia: Queriniana.
- Halder, A. *Person (I. Philosophisch)*. W: LThK² VIII, 287–290.
- Healy, N. J. (2004). *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*. Oxford: Oxford University Press.
- Huculak, B. (2015). Zarys antropologii Kościoła greckiego. W: A. Proniewski (red.), *Człowiek istota (po)znana. Antropologia teologiczna wobec potrzeb i wyzwań współczesności* (t. 1, s. 88–108). Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku.
- Leon Wielki. (2007). Epistula Papae Leonis ad Flavianum (Sobór Chalcedoński) 3. Tłum. T. Wnętrzak. W: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski* (t. 1, s. 196–213). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Liébaert, J. (1966). *L'Incarnation – I. Des origines au Concile de Chalcedoine*. Paris :Les Éditions du Cerf, Paris.
- Mägdici, A. (2014). *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione „Dignitas personae”*. Roma: Editura Serafica.
- McGuckin, J. A. (2004). *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Milano, A. (1996). *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Wyd. 2. Roma: Edizioni Dehoniane.
- Petriglieri, I. (2007). *La Definizione Dogmatica di Calcedonia nella Cristologia Contemporanea*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

- Pietras, H. (2000). Wcielenie Słowa Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej. *Vox Patrum*, (20), 213–222.
- Ratzinger, J. (2005). *Znaczenie osoby w teologii*. Tłum. z włoskiego R. Skrzypczak. *Personalizm*, (8), 35–48.
- Schönborn, C. (2002). *Bóg zesłał Syna Swego*. Tłum. L. Balter. Poznań: Pallottinum.
- Serenthà, M. (2005). *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*. Wyd. 5. Torino: Elledici.
- Sesboüé, B., Wolinski, J. (1999). Bóg zbawienia. Tłum. P. Rak. W: B. Sesboüé (oprac.), *Historia dogmatów*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sobór Chalcedoński. (2007). Definitio Fidei. Tłum. T. Wnętrzak. W: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski* (t. 1, s. 214–225). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór Watykański II. (2012). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965). W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie* (526–606). Poznań: Pallottinum.
- Tenace, M. (2005). *Dire l'uomo, II: Dall'immagine di Dio alla somiglianza – La salvezza come divinizzazione*. Wyd. 2. Roma: Lipa.
- Weinandy, T. G. (2003). *Czy Bóg cierpi?* Tłum. J. Majewski. Poznań: W drodze.
- Widok, N. (2003). Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: *μία οὐσία – τρεῖς ὑπόστασεις*. *Vox Patrum*, (23), 221–233.
- Wojtasik, W. (1936). *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*. Warszawskie Studia Teologiczne. Warszawa.

THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF PERSON AND NATURE IN THE LIGHT OF CHRISTOLOGY OF THE COUNCIL OF CHALCEDON

SUMMARY

Council of Chalcedon is an actual closing point for Christology and a starting point for anthropology. Behind the teachings of the Council of Chalcedon, together with later clarifications added by the Second and the Third Councils of Constantinople, there were centuries of dispute between the School of Alexandria and the School of Antioch about the *person* and *natures* of Christ (4th/5th – 7th centuries). Therefore the light shed on the man by patristic Christology concerns understanding of his *being a person* and his *nature*. The analysis of the Council's teachings of faith shows that these two concepts belong to two different areas which means that every man, following the *man* Jesus, is a *person* whose dignity is on a different level than his natural features (mind, will, consciousness, etc.) – in other words, it originates from transcendence. Simultaneously, *person* is a *relational* reality because it puts a man in a *relation with God* in which the *nature* can be improved, the *nature* whose essence – since it was adopted by *Logos* – is to be *capax Dei*, or *ability* to grow in following Christ.

Article submitted: 22.11.2018; accepted: 12.12.2018.