



ks. Giacomo Calore

Akademia Katolicka w Warszawie

calore.giacomo@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9590-4234>

Wyjaśnienie dogmatu chalcedońskiego w VI wieku. Interpretacja osoby i natury przez teologów „neochalcedonizmu” według Aloisa Grillmeiera

 <https://doi.org/10.15633/ps.26106>

Ks. Giacomo Calore — kapłan Archidiecezji Warszawskiej, wyświęcony w 2018 roku. Tytuł magistra teologii uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (obecnie: Akademia Katolicka w Warszawie). Opublikował artykuł pt. *Teologiczne znaczenie osoby i natury w świetle chrystologii Soboru Chalcedońskiego* („Warszawskie Studia Teologiczne” 31 (2018) nr 4, s. 146–165). W 2019 roku zdobył pierwszą nagrodę w „Konkursie na najlepszą pracę magisterską” (Fundacja „Pro Futuro Theologiae”). W październiku 2021 roku rozpoczął studia licencjackie oraz kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w dziedzinie nauk teologicznych.

Article history • Received: 18 May 2021 • Accepted: 15 Jun 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Wyjaśnienie dogmatu chalcedońskiego w VI wieku. Interpretacja osoby i natury przez teologów „neochalcedonizmu” według Aloisa Grillmeiera

Na Soborze Chalcedońskim (451) Ojcowie wprowadzili dotąd nieznaną wyraźną różnicę pojęcia osoby od pojęcia natury w chrystologii. To przyczyniło się do różnych problemów otwartych, z których najważniejszym był brak nowej definicji osoby. Z tego powodu sobór stał się przedmiotem ostrych zarzutów przede wszystkim od strony „umiarkowanych” monofizytów. W tym artykule, za pomocą analizy Aloisa Grillmeiera zawartej w dziele *Jesus der Christus*, autor przedstawia starania dwóch najbardziej wpływowych teologów, którzy bronili i pogłębili nauczanie soboru w ramach tzw. „neochalcedonizmu” w VI wieku, Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy. Oni to rozwinęli pojęcie osoby jako źródła istnienia natury, nadając jej znaczenie egzystencjalne i pierwszorzędne w stosunku do *phýsis*. Na tej podstawie, autor wykazuje, w jaki sposób mogli swobodnie uzupełnić wszystkie podane w wątpliwość braki w definicji chalcedońskiej.

Słowa kluczowe: Sobór Chalcedoński, neochalcedonizm, hipostaza, podejście egzystencjalne

Abstract

The Clarification of Chalcedonian Dogma in the 6th Century: The Interpretation of Person and Nature by Theologians of “Neochalcedonism” According to Alois Grillmeier

At the Council of Chalcedon (451), the Fathers introduced a clear and previously unknown distinction between the Christological concepts of *person* and *nature*. This contributed to various problems, the most important of which was the lack of a new definition of *person*. For this reason, the council became the subject of sharp criticism primarily from “moderate” Monophysites. In this article, with the help of Alois Grillmeier’s analysis in his work *Jesus der Christus*, the author presents the efforts of the two most influential theologians who defended and deepened the teaching of the Council within the framework of the so called “Neochalcedonism” in the sixth century, Leontius of Byzantium and Leontius of Jerusalem. These theologians developed the concept of *person* as the source of the *nature*’s existence, thus giving it an existential and primary meaning in relation to *phýsis*. The author explains how, based on this, they were able to fill in all the questionable deficiencies in the Chalcedonian definition.

Keywords: The Council of Chalcedon, Neochalcedonism, hypostasis, existential approach

Alois Grillmeier w swoim dziele *Jesus der Christus*¹ przeprowadził dokładną analizę definicji dogmatycznej sformułowanej podczas Soboru Chalcedońskiego (451) i uwypuklił główne problemy otwarte, które z niej wynikały. Sobór był bowiem punktem zwrotnym w historii pojęć osoby (*prósopon*, *hypóstasis*) i natury (*ousía*, *phýsis*)², ponieważ sprawił, że słowa te, które posiadały utrwalone już znaczenie, „zerwały” swoje naturalne granice, aby określić nowe treści, bardziej odpowiednie do wiary w Jezusa Chrystusa *vere Deus et vere homo*. Sobór nie podał jednak tych nowych treści. To przyczyniło się do ostrej krytyki skierowanej przeciw soborowi i jego ustaleniom. Wyjaśnienie i pogłębienie pojęć stosowanych w wyznaniu soborowym było zatem potrzebne. W artykule na podstawie wspomnianego dzieła Grillmeiera, zostanie zanalizowany ten ruch „obrony” Chalcedonu, który miał miejsce w VI wieku, nazwany „neochalcedonizmem”. Grillmeier wyróżnił dwóch najważniejszych teologów z tego okresu ze względu na wagę ich wkładu w rozwój chrystologii spekulatywnej — Leoncjusza z Bizancjum oraz Leoncjusza z Jerozolimy. Celem artykułu będzie ukazanie ich postępów w rozumieniu *hypóstasis* i *phýsis* w stosunku do V wieku oraz wykazanie, w jaki sposób teologowie ci mogli swobodnie uzupełnić wszystkie budzące wątpliwości braki w definicji chalcedońskiej dzięki nowemu, egzystencjalnemu pojmowaniu osoby.

1. Problem otwarty po Soborze Chalcedońskim: odróżnienie pojęć osoby i natury

Dla zapoznania się z dokładną analizą powstania i struktury wyznania wiary z Soboru Chalcedońskiego, oraz debat chrystologicznych, które je poprzedziły, odsyłamy do pracy Grillmeiera (t. I/1–2)³ i polecamy bardzo

1 Dla tego artykułu wykorzystaliśmy przekład dzieła na język włoski: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Namiary poszczególnych tomów znajdują się w przypisach.

2 Zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985², s. 94–96.

3 Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1/2, trad. it. E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982 [dalej: *Dall'età apostolica*], s. 965.

dobrą pozycję *Persona in teologia* Andrea Milano (rozdział 8.)⁴. Poniżej przedstawiamy centralną część tego tekstu, który dotyczy bezpośrednio naszego zagadnienia:

Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie [...], dla naszego zbawienia [...] w dwóch naturach (*ev dúo phýsesin*): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia [...], które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*ev prósopon kai mía hypóstasin*)⁵.

Tymi słowami ojcowie soborowi chcieli położyć kres ówczesnym sporom między szkołą aleksandryjską a szkołą antiocheńską wokół tajemnicy wcielenia. Grillmeier pisze, że źródłami, z których ojcowie soborowi korzystali, były przede wszystkim dzieła Cyryla Aleksandryjskiego i papieża Leona⁶, którzy przeciwstawili się odpowiednio herezji Nestoriusza i Eutychesa. Nestoriusz, będący przedstawicielem nurtu *lógos-ánthropos*, utrzymywał w swoich pismach niebezpieczną *chrystologię podziału*, przez którą odróżniał *Lógos boski* od człowieka–Jezusa (*ánthropos*), aby bronić integralności bóstwa i człowieczeństwa (*dúo phýseis*) Zbawiciela; Eutyches, przeciwnie — jako skrajny zwolennik nurtu *lógos-sárx* — głosił jedną naturę zmieszaną (*mía phýsis*) Słowa Wcielonego, w której bóstwo wchłonęło człowieczeństwo, aby bronić Jego jedności osobowej (*mía hypóstasis*). Ojcowie soborowi, aby wyznaczyć po raz kolejny prostą wiarę Kościoła od czasów apostołów zawartą w *kerygmacie*⁷, mianowicie, że Chrystus jest jeden i ten sam, ale i *vere Deus* i *vere homo*, stwierdzili, że Pan jest jedną osobą (*hypóstasis*, *prósopon*: hipostaza

4 A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996², s. 153–171.

5 Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 223 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).

6 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 958–963; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, pod red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 360–361 (*Historia Dogmatów*, 1).

7 Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002, s. 162–163, oraz A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 968. 970–972; A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 94.

zjednoczenia) w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany (przeciw Eutychesowi), bez podzielenia i bez rozłączenia (przeciw Nestoriuszowi).

Grillmeier sądzi, że stwierdzenie „jedna osoba w dwóch naturach” było rewolucyjnym wyczynem pojęciowym⁸. Sobór *de facto* „oderwał” w chrystologii pojęcie osoby od pojęcia natury, uznając, że w Jezusie Chrystusie opisują one dwa różne poziomy bytowe (chalcedońska ontologia dwupoziomowa⁹), jeden dotyczący jedności Jego bytu, drugi Jego dwoistości. Nowość tego stwierdzenia polegała na tym, że sprzeciwiało się ono ówczesnemu rozumieniu tych pojęć¹⁰. Ogólnie przyjęto, że *próson* i *hypóstasis* danego bytu wynikają z uszczegółowienia, poprzez kolejne *idiótes* (*proprietates*, cechy), danej *phýsis/ousía*¹¹. Hipostaza (bycie osobą) to szczególna cecha istniejącej *phýsis/ousía* (*ens concretum physicum*), czyli znajduje się ostatecznie na jej poziomie ontologicznym (naturalnym, istotowym)¹². To było właśnie podłoże filozoficzne zarówno szkoły antiocheńskiej, jak i teologów szkoły aleksandryjskiej¹³. Z powodu tego (prawie) utożsamienia osoby i natury, w zależności od punktu wyjścia nurtów chrystologicznych (bądź to integralność dwóch natur, bądź to jedność Osoby Pana), Nestoriusz i Eutyches doszli do przeciwnych konkluzji (tj. dwie osoby lub jedna natura zmieszana w Chrystusie), będących w obu przypadkach niezgodnymi z wiarą. Z tej samej racji, pisze Grillmeier, orzekanie, że dwie natury nie zmieszane „się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”, było formalnie sprzeczne¹⁴. Należy zatem przyznać, że definicja soborowa wcale nie wynikała z do-

8 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 973, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 169.

9 Por. A. Măgdici, *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Editura Serafica, Roma 2014, s. 116–117, 188.

10 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972–973.

11 Taki system pojęciowy rozwinęli Ojcowie Kapadocyjcy w IV wieku, żeby tłumaczyć różnice Osób w Bogu: „hipostazę” boską stanowią „cechy indywidualne”, które „dodaje się” do jedynego (wspólnego) bóstwa Ojca, Syna i Ducha Świętego: zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 92–93; zob. też: C. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 117–118, oraz: N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: mia ousia — treis hypostáseis*, „*Vox Patrum*” R. 23 t. 44–45 (2003), s. 223–227.

12 Dłatego Balthasar określił filozofię grecką jako „jednowymiarową”: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosi, Jaca Book, Milano 2001², s. 182.

13 Por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959, s. 111.

14 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 973.

tychczasowych przesłanek filozoficznych¹⁵. Było to coś nowego. Sobór nie podał jednak nowej definicji pojęć. Grillmeier twierdzi bowiem, że zadaniem soborów nie jest nauczanie nowej metafizyki, lecz pomoc Kościołowi w głoszeniu i zgłębianiu Ewangelii, zgodnie z Objawieniem¹⁶. Z analizy tego autora wynika, że główne problemy otwarte były następujące:

- „Pojęcia hipostazy i osoby (*prósopon*) jeszcze nie są zdefiniowane”¹⁷: innymi słowy, jak odróżnić poziom *hypóstasis* od poziomu *phýsis*?
- W jaki sposób człowieczeństwo Chrystusa nie staje się także odrębną ludzką *hypóstasis*, jeśli jest *phýsis* integralną¹⁸?

Tuż po soborze obrońcy formuły soborowej (przedstawiciele tzw. nurtu „ścisłego” chalcedonizmu) nie dołożyli niestety odpowiednich starań, by ją tłumaczyć, lecz domagali się zgody na nią¹⁹. Nie posiadali bowiem jeszcze wystarczających narzędzi pojęciowych, żeby odpowiedzieć na powyższe pytania. W konsekwencji, najbardziej zagorzali przeciwnicy definicji chalcedońskiej — zwolennicy chrystologii *lógos-sárx* — odrzucili chacedońską „ontologię dwupoziomową” na rzecz starej formuły *mía phýsis/hypóstasis* Logosu Wcielonego²⁰ pochodzącej z tradycji szkoły aleksandryjskiej, choć z niektórymi niuansami w stosunku do skrajnego ujęcia Eutychesa. W odróżnieniu od niego, ci „umiarkowani” monofizyci²¹ uznawali istnienie duszy ludzkiej w Chrystusie i nigdy nie mówili o wchłonięciu człowieczeństwa przez bóstwo, raczej utrzymywali jego bezwzględne uzależnienie od natury boskiej Logosu, które doprowadziło *de facto* dwie *phýseis* do naturalnego zjednoczenia (*hénosis physiké*)²².

¹⁵ Por. A. Milano, *Persona*, s. 169. Zdaniem Grillmeiera, Ojcowie soborowi nie mieli pełnej świadomości wagi swojej decyzji: zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966–967.

¹⁶ Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966–967.

¹⁷ A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 967 (tłum. własne).

¹⁸ Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, vol. 2/2, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999 [dalej: *La chiesa di Costantinopoli*], s. 358.

¹⁹ Grillmeier dobrze opisał brak hermeneutyki dogmatu chalcedońskiego: zob. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, vol. 2/1, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996, s. 204–207.

²⁰ Zob. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003⁶, s. 311–312.

²¹ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 214.

²² Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 212–228 (tłum. własne).

Brak wyjaśnień formuły ze strony „chalcedończyków” powodował z czasem wzmocnienie „agresji” monofizytów przeciw Chalcedonowi aż do VI wieku, kiedy to „odrestaurowanie” nauki soboru stało się już czymś niezbędnym.

2. Rozwój *osoby i natury* w ramach „neochalcedonizmu”: pojęciowe opracowanie Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy

„Neochalcedonizm” to owoc restauracji dogmatu chalcedońskiego za sprawą cesarza Justyna (450–527) od roku 518²³. Justyn starał się promować sobór z 451 roku oraz formułę „jedna hipostaza w dwóch naturach” na wszelki sposób, jak np. edykty cesarskie, nowe święta liturgiczne itp. Polityka ta nie była oczywiście wystarczająca; droga do akceptacji soboru musiała prowadzić przez pojęciowe opracowanie nauki Chalcedonu, aby czynić ją zrozumiałą nie tylko dla monofizytów, ale i dla całego Ludu Bożego²⁴. Innymi słowy należało zmierzyć się z kwestiami, które sobór pozostawił otwarte. Tym właśnie „neochalcedonizm” w VI wieku różnił się od ścisłego „chalcedonizmu”: zamiast narzucania Chalcedonu, pisze Grillmeier, starano się powoli i merytorycznie uzasadnić jego nauczanie²⁵. Autor przedstawia dwóch teologów, których trud przyczynił się w znaczącym stopniu do przeprowadzenia tego przedsięwzięcia: Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy.

2.1. Pierwszy krok Leoncjusza z Bizancjum: pojęcie *enhypóstatos*

Leoncjusz z Bizancjum (485–544) był najważniejszym autorem w ramach „neochalcedonizmu” oraz jednym z pierwszych, którzy zwalczyli formułę *mía phýsis*, aby ją zastąpić formułą *dúo phýseis* z Soboru Chalcedońskiego²⁶. Aby osiągnąć ten cel, Leoncjusz był świadomy, że należy

²³ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 251.

²⁴ Zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 431–434; A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 243, 251, 357; A. Milano, *Persona*, s. 173, oraz: A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 314–315.

²⁵ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 529nn; oraz: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 376. Samo określenie „neochalcedonizm” wprowadził Joseph Lebon na początku XX wieku: A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 314.

²⁶ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 243–244, 248, 251.

koniecznie obalić utrwalone utożsamienie pojęć osoby i natury przez lepsze ich zdefiniowanie²⁷. Grillmeier zaczyna zatem od tezy Leoncjusza, zawartej w jego dziele *Contra Nestorianos et Eutichianos*:

Natura nie jest hipostazą, ponieważ nie można odwrócić następującego stwierdzenia: hipostaza jest także naturą; ale: natura nie zawsze jest hipostazą²⁸.

Leoncjusz następnie podaje treść podstawowych pojęć:

- *ousía* (*substantia*) oznacza albo czyste istnienie (*hýparxis*) albo istotę danego bytu²⁹; w pierwszym znaczeniu uwzględnia ona wszystko, co istnieje, Boga, aniołów, ludzi, zwierzęta, kamienie itd. (jest to *substantia secunda* Arystotelesa)³⁰; w drugim znaczeniu utożsamia się z *phýsis*, ponieważ:
- *phýsis* (*natura*) odnosi się do gatunku (*eidos*), wyjaśnia cechy danej rzeczywistości i oznacza różnicę a nie podział między bytami;
- *hypóstasis* oznacza „być dla siebie” oraz „w sobie”³¹ w sensie podziału, konkretne istnienie tego, co indywidualne, indywiduum (*átomos*). *Hypóstasis* może zatem odnosić się zarówno do podmiotów identycznych co do istoty (*ousía*, *phýsis*) — jak w przypadku Trójcy Świętej — jak i do podmiotów „składających się” z różnych natur: jest to przypadek każdego człowieka, „w” którym istnieją dwie różne od siebie *phýseis*, ciało i dusza, stanowiące jednak jedną hipostazę³².

Z powyższych definicji wynika, że *natura* i *hipostaza* nie są *stricte* synonymami: *natura* integralna i określona nie musi zatem stanowić odosobnionej *hypóstasis*, ale nie dlatego jest *an-hypóstatos*, czyli pozba-

27 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 254.

28 Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, liber primus, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 1280A, tłum. własne (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* [dalej: PG], 86/1). Warto zaznaczyć, że w XIX wieku, kiedy powstawał *Patrologiae Cursus Completus*, jeszcze nie odróżniano jasno Leoncjusza z Bizancjum od Leoncjusza Jerozolimskiego z powodu wspólnego imienia, stąd niejasność w przypisaniu niektórych dzieł, jak w tym przypadku.

29 Por. A. Milano, *Persona*, s. 176.

30 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 188.

31 Por. F. Cayré, *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci — Editori Pontifici, Roma 1948, s. 80.

32 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 257.

wiona istnienia³³. Leoncjusz rozwijał rzadkie dotąd pojęcie „istnienia w czymś innym” albo „w kimś innym”, mianowicie *en-ouision* (*in-essentia*) i *en-hypóstaton* (*in-subsistentia*)³⁴: natura może istnieć „w” cudzej hipostazie i otrzymać od niej swoje istnienie, czyli jest *enhypóstatos*. Autor znalazł w ten sposób drogę pośrednią między „nie-być” (albo tym, co przygodne) a pełnym istnieniem hipostatycznym³⁵. W jaki sposób Leoncjusz wykorzystał w chrystologii owo odkrycie? Według Johna Meyendorffa³⁶ w mniemaniu mnicha na drodze *communicatio idiomatum* bóstwo Logosu udzieliło istnienia (lub subsystemacji) człowieczeństwu Jezusa „w” jedynej *hypóstasis* Chrystusa, która „powstała” w momencie wcielenia i jakoś syntetyzowała w sobie *Lógos* i Jezusa, pozostając jedną i niepodzielną, ponieważ *phýseis* wprowadzają różnicę nie zaś podział³⁷. *Phýsis* ludzka Człowieka z Nazaretu była zatem oddzielną hipostazą w stosunku do innych ludzi, ale nie w stosunku do Logosu, podczas gdy *Lógos* jest oddzielną hipostazą w stosunku do Ojca i Ducha Świętego, ale nie w odniesieniu do Jezusa³⁸. W ten właśnie sposób Leoncjusz starał się tłumaczyć monofizytom formułę „jedna hipostaza w dwóch naturach”³⁹.

Grillmeier zauważa, że treść pojęć osoby i natury niestety nie została przez Leoncjusza jeszcze wystarczająco doprecyzowana: *ratio hypóstasis* jako „być dla siebie” to nadal *individuum*⁴⁰, czyli konkretna *phýsis* istniejąca (prosta lub złożona), *ens concretum physicum*, cieszące się swoimi właściwościami⁴¹. Innymi słowy, Leoncjuszowi nie udało się jeszcze do-

33 Zob. F. Cayré, *Patrologia*, s. 73, 80.

34 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 259nn; pojęcia te nie były jego wymysłem, ale pochodziły od neoplatonizmu: zob. P. Junglas, *Leontius von Bysanz*, „*Forschungen zur christlichen Literatur — und Dogmengeschichte VII*” 3 (1908), s. 148–162. Leoncjusz jednak jako pierwszy zaczął je stosować w chrystologii: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 199.

35 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 199.

36 Por. J. Meyendorff, *Cristologia ortodossa*, trad. it. G. Guala, Editrice AVE, Roma 1974, s. 85.

37 Zob. A. Milano, *Persona*, s. 177–178, oraz: A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 264–265.

38 Por. A. Milano, *Persona*, s. 177.

39 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 265, oraz: F. Cayré, *Patrologia*, s. 81.

40 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 256nn.

41 „*Hypostasim vero signant figura, color, magnitudo, tempus, locus, parentes, educatio*” (hipostazę, natomiast, określają forma, kolor, wielkość, czas, przestrzeń, rodzice,

statecznie uzasadnić różnicę między hipostazą a naturą, którą wprowadzono w roku 451. Stąd pewne „słabości” jego teorii:

- „nowa” hipostaza zjednoczenia Chrystusa, pisze Grillmeier, nie utożsamiała się w sposób czysty z preegzystującym Logosem, ale była wynikiem aktu wcielenia⁴²:

Kto jest prawdziwym «ty» osobowym w Jezusie z Nazaretu, którego wyznajemy jako Boga i jako człowieka? Leoncjusz istotnie odpowiedział: hipostaza, konkretna osoba „Jezus Chrystus” nie jest ani po prostu boska, ani po prostu ludzka, choć ten Chrystus istnieje i działa całkowicie jako Bóg i całkowicie jako człowiek (działanie dotyczy bowiem natury a nie osoby). Leoncjusz nigdy nie utożsamia wyraźnie [...] „jedynę hipostazy” z Logosem jako takim⁴³.

Czyli *Lógos* nie jest formalnie „jedyną hipostazą” zjednoczenia, o której mówił Sobór Chalcedoński, ponieważ hipostaza zjednoczenia teraz „uwzględnia” także naturę ludzką.

- *Lógos* i Jezus, mawiał Leoncjusz, zjednoczyli się „substancjalnie” (*hénosis kat’ousían*), co teolog porównywał do niefortunnego modelu dusza–ciało: to sformułowanie przypominało poniekąd *hénosis phýsiké monofýztów* i mogło doprowadzić do uznania Chrystusa jako *tertium quid*, trzeciej nowej substancji⁴⁴. W rzeczywistości wiara Leoncjusza była ortodoksyjna: taką jedność substancjalną rozumiał według pierwszego z dwóch wymienionych znaczeń *ousía*, czyli jako zjednoczenie według istnienia (*subsystencji*)⁴⁵. Wyrażeniem tym oraz schematem dusza–ciało posłużył się tylko po to, by przeciwstawić się w pismach unii jedynie moralnej uznawanej przez nestorian między naturami Zbawiciela⁴⁶. Teolog był świadomy, że

wychowania): Leontius Byzantinus, *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1865, col. 1945C, tłum. własne (PG, 86/2).

⁴² Zob. A. Milano, *Persona*, s. 177–179.

⁴³ A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 252 (tłum. własne).

⁴⁴ Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 251–253, 274.

⁴⁵ Por. A. Milano, *Persona*, s. 176.

⁴⁶ Zob. B. Kosmulska, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014, s. 143–144.

to porównanie jest niedoskonałe oraz, że w żadnym przypadku nie można przez nie rozumieć *jednej natury* Chrystusa⁴⁷.

Mimo otwarcia nowych dróg dla spekulacji chrystologicznej, braku u Leoncjusza były widoczne. Jego naukę doprecyzował dopiero drugi mnich, z którym często go mylono z racji imienia⁴⁸.

2.2. *Hypóstasis* jako źródło istnienia *phýsis*: postępowanie chrystologii Leoncjusza z Jerozolimy

Po omówieniu kilku mniejszych autorów, którzy szli śladami Leoncjusza z Bizancjum, Grillmeier przechodzi do teologa, który dokonał prawdziwego kroku naprzód: Leoncjusza z Jerozolimy († po 553)⁴⁹. Grillmeier wyraźnie zaznacza, że drugi Leoncjusz rozwinął w sposób mądry pomysły Leoncjusza z Bizancjum w chrystologii, ale nie dla czystej spekulacji — dla niego bowiem: „problemem pozostaje nadal uzasadnienie tradycji starożytnego Kościoła w wyrażaniu tajemnicy wcielenia”, którą Sobór Chalcedoński klarownie ujął:

Problem to cały czas uzasadnienie formuły chalcedońskiej w jej formie pre-filozoficznej, ale bardzo wyrażnej: Jezus Chrystus, jeden i ten sam, doskonały w bóstwie, doskonały także w człowieczeństwie⁵⁰.

Nowości, które Leoncjusz wprowadził, dotyczyły zatem (1) lepszego rozumienia *mía hypóstasis* Chrystusa oraz (2) sposobu połączenia dwóch natur Chrystusa w jednej hipostazie⁵¹.

W tym celu rozwijał głęboko stary schemat osoby i natury⁵². Zamiast definicji *hypóstasis* jako istniejącej *phýsis* lub *ousía* określonej przez jej *idiómata naturalne*, Leoncjusz odwrócił perspektywę: zdefiniował *hipostazę* (osobę) jako punkt wyjścia, przyczynę istnienia natury⁵³ i wprowadza-

47 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 271–272, oraz: F. Cayré, *Patrologia*, s. 81.

48 Zob. A. Milano, *Persona*, s. 175, 179–180.

49 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 351.

50 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 368 (tłum. własne).

51 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 355.

52 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 358nn.

53 Por. A. Milano, *Persona*, s. 186.

dził nowy rodzaj właściwości — idiómata hipostatyczne⁵⁴. We wcieleniu hipostaza Logosu doznała „ubogacenia” swoich osobowych właściwości tak, że jej idiómata stały się „liczniejsze”, ale pozostała jednocześnie sobą, ponieważ jako przyczyna istnienia nigdy nie może stracić swojej tożsamości⁵⁵. Przyjęła ona jedynie kolejną cechę, jaką było „bycie wcielonym”⁵⁶; człowieczeństwo zaś „odnalazło” całe swoje istnienie w byciu zjednoczonym z Hipostazą Logosu, co znaczy, że podstawową (ogólną) właściwością natury ludzkiej Zbawiciela — czyli jej ratio esse — jest istnienie „w” Hipostazie Logosu, bycie en-hypóstatos⁵⁷. Dokonała się zatem synteza — *sýnthesis* — na poziomie właściwości Hipostazy boskiej, która nie podwoiła się: w ten sposób Leoncjusz wykazał, że odwieczny *Lógos* pozostał „jeden i Ten sam” także po wcieleniu, Hipostazą bóstwa i człowieczeństwa, z „dodatkiem” tylko hipostatycznej cechy „bycia człowiekiem”, bez zmiany *phýseis* „wchodzących w grę”⁵⁸:

Nie powiedzieliśmy, że indywidualne człowieczeństwo Pana pre-egzystowało w stosunku do *Hypóstasis* (Logosu), lecz przeciwnie: powstać lub subsystować jest dla niego jedno i to samo. Ono jednak nie subsystowało we własnej *hypóstasis*, lecz «w» *Hypóstasis* Logosu, która istniała przed nim⁵⁹.

Nie ma dwóch osób (nestorianie) ani jednej natury (monofizyci): jest jedna/jedyna Hipostaza złożona Logosu (*Hypóstasis sýnthetos*), będąca fundamentem unii hipostatycznej (albo syntezy cech hipostatycznych: *hénosis/sýnthesis kath'hypóstasin*) bóstwa i człowieczeństwa, które zachowują także swoje odrębne esse (*dúo phýseis*)⁶⁰. Takim systemem pojęciowym uniknął również dwuznacznej unii *kat'ousian* Leoncjusza z Bizancjum.

54 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 371–372.

55 Por. A. Milano, *Persona*, s. 186.

56 Obok tych, które już posiadał jak np. „bycie Zrodzonym przez Ojca”, „bycie nie-Rodzającym”, „nie pochodzić na sposób Ducha” itd.: por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 375.

57 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 374.

58 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 374, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 181.

59 Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Tractatus contra Nestorianos, liber II, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, c. VII, col. 1552D, tłum. własne (PG, 86/1)*.

60 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 356, 372, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 186.

Poprzez podział na „cechę hiposatyczną” i „cechę naturalną” Leoncjusz wyraźniej tłumaczył różnicę między poziomem osoby a poziomem natury z Soboru Chalcedońskiego oraz zbudował solidne podłoże ontologiczne dla tłumaczenia pojęcia *enhypóstatos* tak, że można było przyjąć hipostazę zjednoczenia jako *Hypóstasis* odwiecznego Logosu⁶¹, co nie udało się wcześniej Leoncjuszowi z Bizancjum. Ustalił ponadto rodzaj relacji między dwiema płaszczyznami: jest to relacja egzystencjalna, ponieważ hipostaza jawiła się jako źródło istnienia, egzystencji natury. Pisze Hans Urs von Balthasar:

Leoncjusz z Jerozolimy jest pierwszym [...], który pojął jedność egzystencjalną różnych substancji, z której wynika *unicum* niepodzielone. Ono, jako takie, nie musi należeć koniecznie do sfery istoty, lecz jest podtrzymywane przez byt istniejący, czyli przez *hýparxis*⁶².

61 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 370nn, oraz: A. Milano, *Persona*, s. 180–181

62 H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 192 (tłum. własne). Rozróżnienie osoby od natury oraz pogłębienie znaczenia osoby pozwoliło mu rozwiązać inną jeszcze kwestię, która szczególnie leżała na sercu zwolennikom nurtu *lógos-sárx*: mówimy tu o „teopaschityźmie”. Czy można mówić, że „Bóg wcielił się” lub „Jeden z Trójcy został ukrzyżowany”? Cyryl Aleksandryjski, najważniejszy autorytet szkoły Aleksandrii, zawsze utrzymywał wbrew Nestoriuszowi, że Bóg musiał przyjąć cierpienie i śmierć na siebie, aby je odkupić (według starej zasady soteriologicznej: „*quod non assumptum non sanatum*”). Tylko „ktoś” może cierpieć i umrzeć, nie zaś „coś”. To oznaczało, że preegzystująca *Hypóstasis* Logosu miała być podmiotem ludzkich doświadczeń. Skoro wszyscy byli a priori zgodni, co do niecierpielności bóstwa — *phýsis* boskiej — to sam argument soteriologiczny, broniony przez Aleksandryjczyków, wskazywał siłą rzeczy na odróżnienie *phýsis* od *hypóstasis*. Leoncjusz, na mocy rozważań o cechach hipostatycznych, mógł to swobodnie uzasadnić: „Mówi się, że *Lógos* cierpiał według hipostazy, dlatego, że do swojej hipostazy przyjmuje istotę cierpieliwą poza swoją istotą niecierpieliwą” (Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Tractatus*, liber VII, c. IX, col. 1768A, tłum. własne [PG, 86/1]); zob. A. Milano, *Persona*, s. 181–183; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 374; J. Meyendorff, *Cristologia*, s. 101.

3. *Apotelesma*: wnioski z refleksji w VI wieku nad osobą i naturą Chrystusa w świetle Soboru Chalcedońskiego

Grillmeier podsumowuje rozwój chrystologii w VI wieku w rozdziale pt. *Apotelesma*. Tym greckim terminem określa całościową i końcową refleksję nad osiągnięciami teologów w ramach debaty o obrazie Chrystusa z Soboru Chalcedońskiego⁶³. Treść tego rozdziału może skutecznie nam pomóc w wyciągnięciu wniosków pod kątem trudności powstałych po Chalcedonie, które określiliśmy na początku artykułu.

Widzieliśmy, że wskutek tych trudności cały spór po soborze sprowadził się do przeciwstawienia jego formuły wiary: „jedna hipostaza w dwóch naturach” — formule „umiarkowanych” monofizytów: „jedna natura-hipostaza Logosu wcielonego”. Brak filozoficznego fundamentu pierwszej formuły stał się przyczyną odrzucenia ontologii dwupoziomowej z Chalcedonu przez drugich, aby trzymać się tradycyjnego utożsamienia *phýsis* i *hypóstasis* szkoły aleksandryjskiej⁶⁴.

Wobec tego, Grillmeier przedstawia syntetycznie wnioski z nauczania Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy w odpowiedzi na wymienione na początku kontrowersyjne punkty nauczania Chalcedonu:

1. Jak odróżnić poziom *hypóstasis* od poziomu *phýsis*? — Podstawowym problemem był „grecki” schemat filozoficzny, który te dwa pojęcia utożsamiał. Pierwszą próbę, częściowo tylko udaną, podjął Leoncjusz z Bizancjum, który wprowadził pojęcie natury *enhypóstatos* w cudzą hipostazę; po nim, Leoncjusz z Jerozolimy odwrócił tradycyjny schemat i określił *hypóstasis* już nie jako uszczegółowienie natury, ale jako samo źródło istnienia *phýsis*⁶⁵. Przez teorię „cech hipostatycznych” Leoncjusz stwierdził, że: „*Lógos* w swojej własnej hipostazie stworzył dla siebie swoje bycie-człowiekiem”⁶⁶, czyli przyjął do swojej boskiej Hipostazy nową cechę hipostatyczną „bycia-wcielonym” (*synthesis*, synteza cech hipostatycznych), oprócz tych, co już posiadał (jak bycie Synem, bycie

63 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 610–633.

64 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 559.

65 Grillmeier sugeruje, że pomysł ten wynikał z jego przekonania, że Bóg wszechmogący może tak dysponować stworzeniem, że może wprost „przenieść” daną *phýsis* do innej hipostazy: por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 615–616. Podobne rozważania czynili już Tertulian i Leon Wielki: por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 96–97.

66 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 616 (tłum. własne).

Zrodzonym itd.). Z punktu widzenia człowieczeństwa oznaczało to, że *phýsis* ludzka „istnieje” lub „subsystuje” w Hipostazie Logosu (*enhypóstatos*). Leonecjusz zatem odróżnił skutecznie poziom osoby od natury, potwierdzając chalcedońską ontologię dwupoziomową, i ustalił, że między dwiema płaszczyznami jest relacja egzystencjalna: osoba jest subsystemem, czyli źródłem istnienia natury⁶⁷.

2. W jaki sposób integralne człowieczeństwo Chrystusa nie staje się także odrębną ludzką *hypóstasis*? — Skoro *ratio esse* natury ludzkiej Pana to jedna z cech hipostatycznych Logosu, którą „dodano” w chwili Wcielenia, Leonecjusz ukazał monofizytom (i nestorianom), w jaki sposób zjednoczenie dwóch doskonałych natur miało miejsce bez potrzeby drugiej osoby ludzkiej, by zachować integralność człowieczeństwa, ani ich fizycznego połączenia (*hénosis phýsiké*), by tłumaczyć jedność (*mia hypóstasis*) w Chrystusie. Dlatego Grillmeier pisze, że:

Leonecjuszowi [z Jerozolimy] udało się najlepiej spośród teologów z VI wieku odróżnić «chalcedońskie» znaczenie zjednoczenia w hipostazie i według hipostazy od zjednoczenia naturalnego⁶⁸.

Na zakończenie należy zaznaczyć, że postępy Leonecjusza z Jerozolimy przyswoił cesarz Justyn⁶⁹, który nie ograniczał się do działalności polityczno-kulturowej, ale okazał się także dobrym teologiem: w roku 551 napisał *Confessio rectae fidei*, w którym przyjmuje powyższe osiągnięcia terminologiczne, odrzuca stanowisko „umiarkowanych” monofizytów i harmonizuje język chrystologiczny z trynitarnym⁷⁰. Wyznanie zostało przyjęte *de facto* przez Sobór Konstantynopoliński II (553)⁷¹, który stał się szczytem działalności teologicznej Justyna oraz symbolem „neochalcedonizmu”⁷². Angelo Amato stwierdza, że „piąty sobór ekumeniczny, przyjmując wskazówki interpretacyjne Leonecjusza z Bizancjum oraz Leonecjusza z Jerozolimy, wyraża to, co w Chalcedonie nie zostało wy-

67 Por. A. Milano, *Persona*, s. 179, oraz: A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 975nn.

68 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 617 (tłum. własne).

69 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 616.

70 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 527–539; na polu trynitarnym odróżnienie osoby od natury przyjęte już w IV wieku za sprawą ojców kapadockich.

71 Por. A. Milano, *Persona*, s. 185.

72 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 561.

powiedziane”⁷³. Grillmeier zwraca uwagę na to⁷⁴, że na soborze wykonano krok w kierunku monofizytów poprzez ogłoszenie nauczania Cyryla Aleksandryjskiego, do którego monofizyci poniekąd odwoływali się, jako *regula fidei* zarówno dla Wschodu, jak i dla Zachodu⁷⁵; jednocześnie, zgodnie z nauką Leonejusza, sformalizowano zjednoczenie natur „według syntezy” (*katà sýnthesin*) hipostatycznej, a nie naturalnej, aby bronić *duo phýseis* Chalcedonu. Sobór Konstantynopoliński II wykluczył zarówno monofizytyzm, jak i nestorianizm:

Ta unia rozumiana była rozmaicie: jedni, zwolennicy bezbożności Apolinarego i Eutychesa [...] nauczają zjednoczenia przez zmieszanie. Inni, podążając za naukami Teodora i Nestoriusza [...] wprowadzają unię jako coś względnego. Święty Kościół Boży [...] głosi, że unia Słowa Bożego z ciałem dokonała się *katà sýnthesin*, to znaczy hipostatycznie (*kath’hypóstasin*). W tajemnicy Chrystusa unia przez złączenie nie tylko zachowuje niez mieszanie elementów zjednoczenia, lecz także wyklucza wszelkie ich rozdzielanie⁷⁶.

Oczywiście *hypóstasis* Chrystusa jest nikim innym jak odwieczną *Hypóstasis Logosu*:

Kto zaprzecza, że jest tylko jedna Jego hipostaza, to znaczy Pan nasz Jezus Chrystus, jeden z Trójcy Świętej — niech będzie wyklęty⁷⁷.

73 A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 324 (tłum. własne). Ten sobór wniósł także cenny wkład hermeneutyczny do Soboru Chalcedońskiego, ubogacając jego formułę dogmatyczną wieloma cytataми biblijnymi: por. G. Mazza, *Incarrazione e umanità di Dio. Figure di un’eternità impura*, Edizioni San Paolo, Torino 2008, s. 43.

74 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 561–562.

75 Uznano uroczystie 12 anatem Cyryla przeciw Nestoriuszowi: zob. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir’s Seminary Press, New York 2004, s. 241–243, oraz: B. Kosmulska, *Historyczne*, s. 84; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 375.

76 Sobór Konstantynopoliński II, *Anathematismi adversus „Tria capitula”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 287, 289 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).

77 Sobór Konstantynopoliński II, *Anathematismi*, s. 287; Grillmeier pisze, że to właśnie orzeczenie soborowe zjednoczenie „*secundum subsistentiam*” stanowiło dogmatyczną podstawę dla poprawnego rozumienia wspomnianego „teopaschityzmu” („Unus de Trinitate incarnatus est/passus est”): zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*,

Podsumowując, Grillmeier pochwała podejście egzystencjalne Leoncjusza z Jerozolimy, który uczynił ważne kroki, żeby uwolnić się od schematyzmu filozofii greckiej, ale nie oszczędza mu krytycznych uwag, twierdząc, że teolog w dalszych swoich pismach szedł za mało zdecydowanie tym tropem⁷⁸. Niemniej, intuicja, że natura ludzka ma swe istnienie i swą egzystencję w Słowie⁷⁹ jest ogromnie ważna dla antropologii. Milano wnioskuje bowiem, że taka doktryna absolutnie uniemożliwia utożsamianie osoby (*hypóstasis*, *prósopon*) ze (samo)świadomością lub z rozumem, gdyż człowiek-Jezus je posiadał, wszakże nie był On *hypóstasis* ludzką⁸⁰. Innymi słowy, osobę (*hipostazę*) właściwie pojmowaną cechuje charakter „otwarty”, jako źródło i podstawę bytu, a nie jako jego „treść”: nie może być utożsamiana z jakimś punktem z poziomu natury bądź to boskiej, bądź to ludzkiej⁸¹. Z drugiej strony, stan *en-hypóstatos* w Osobie Logosu pozwala Jego człowieczeństwu być integralnym, w pełni ludzkim, bez jakiegokolwiek braku⁸². Dlatego można stwierdzić, że ostatecznie teologia „neochalcedońska”, której kulminacją był V sobór ekumeniczny, chociaż szukała *in primis* zgody z monofizytami, zachowała także najlepsze intuicje tradycji *lógos-ánthropos* szkoły antiocheńskiej i przygotowała teren na ostateczną syntezę tych dwóch nurtów, której wiek później dokonał Maksym Wyznawca⁸³.

s. 511, 561.

78 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 616–617.

79 Por. B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 374. Giuseppe Mazza pisze, że „la carne è assunta in maniera originaria e originante dal Verbo stesso”: G. Mazza, *Incarnazione*, s. 42.

80 Zob. A. Milano, *Persona*, s. 186–187, oraz: G. Mazza, *Incarnazione*, s. 43–44.

81 Por. A. Milano, *Persona*, s. 187.

82 Zob. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2010⁷, s. 326–328. Pisze Galot: „non si è mai avuto un uomo così fortemente personalizzato come Gesù e non si è mai avuto chi sia potuto essere così integralmente umano” (J. Galot, *Cristo contestato: le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1979, s. 239).

83 Por. A. Milano, *Persona*, s. 187, oraz: A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 100.

Bibliografia

- Amato A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 20036.
- Balthasar H. U. von, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosi, Jaca Book, Milano 20012.
- Bordoni M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 20107.
- Cayré F., *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci—Editori Pontifici, Roma 1948.
- Galot J., *Cristo contestato: le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1979.
- Granat W., *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 19852.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1/2, trad. it. E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, vol. 2/2, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, vol. 2/1, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996.
- Junglas P., *Leontius von Byzanz, „Forschungen zur christlichen Literatur—und Dogmengeschichte VII” 3 (1908)*, s. 148–162.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014.
- Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Contra Nestorianos et Eutychanos*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 1267–1399 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 86/1).
- Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus, *Tractatus contra Nestorianos*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 1399–1768 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 86/1).

- Leontius Byzantinus, *Solutio argumentorum a Severo obsectorum*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1865, col. 1915–1946 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 86/2).
- Măgdici A., *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Editura Serafica, Roma 2014.
- Mazza G., *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, Edizioni San Paolo, Torino 2008.
- McGuckin J. A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2004.
- Meyendorff J., *Cristologia ortodossa*, trad. it. G. Guala, Editrice AVE, Roma 1974.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, w: *Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999.
- Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 214–225 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).
- Sobór Konstantynopoliński II, *Anathematismi adversus „Tria capitula”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 284–303 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: mia ousia — treis hypostaseis*, „Vox Patrum” R. 23 t. 44–45 (2003), s. 221–233.

