



Unia hipostatyczna

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach
Katowice

Nietrudno wskazać te wątki chrześcijańskiego dziedzictwa dogmatycznego, wobec których umysł pozostaje w pewnej bezradności – zwykliśmy je określać terminem *mysterium stricte dictum*¹. Podkreśla on graniczną niejako wartość wszystkich wypowiedzi dotyczących danej kwestii, które wskazują na to, że dotarliśmy do granicy ludzkiego poznania i choć potrafimy wskazać „kierunek”, w którym ukrywa się Bóg (a raczej jakiś aspekt Jego misterium), to jednak pełne poznanie – a zwłaszcza konceptualne wyjaśnienie – pozostaje poza horyzontem i należy się go spodziewać dopiero raczej w eschatologicznym spełnieniu niż w najprzenikliwszej nawet teologicznej spekulacji. Uwaga ta jest istotna na wstępie do naszych rozważań, bowiem określa ich ograniczony zakres. Określająca sposób zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, a będąca przedmiotem niniejszego studium teoria unii hipostatycznej – jakkolwiek ma charakter dogmatyczny w sensie ścisłym – odnosi się do *mysterium* wcielenia, należy zatem oczekiwać od niej raczej wskazania kierunku niż wyczerpującego wyjaśnienia.

Podkreślić należy, że do wskazanej trudności związanej z różnicą między *enuntiabile* dogmatu a *res* wiary² dochodzi dziś jeszcze jedna – bardzo istotna. Otóż samo dogmatyczne znaczenie teorii unii hipostatycznej okazuje się nie najłatwiejsze do ujęcia po pierwsze ze względu na zasadniczą różnicę wrażliwości metafizycznej między wiekami V i VI, na które przypada kluczowy okres formułowania tej teorii, a naszymi czasami. Po drugie – z powodu prawie zupełnego zaniedbania przez teologię szkolną w okresie scholastyki i neoscholastyki języka metaforycznego, który niejaka

¹ Por. Karel Skalicky, „Misteryjny charakter chrześcijaństwa”, w *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki i in. (Lublin-Kraków: Wydawnictwo M, 2002), 799-800.

² Tomasz z Akwinu, STh II-II, q. I, a. 2, ad. 2: *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*

ko przenosiłby abstrakty technicznego języka teologicznego do przestrzeni obrazów bliskich codziennemu doświadczeniu chrześcijan. W efekcie metafory zjednoczenia Bóstwa i człowieczeństwa obecne jeszcze dość obficie w pismach patrystycznych (np. obraz zjednoczenia ognia i żelaza w procesie rozgrzewania metalu³) nie były modyfikowane wraz ze zmianami kulturowymi i odczytywane dziś okazują się być obce zarówno doświadczeniu, jak i przesunięte co do zrozumienia (współczesna fizyka wyjaśniła nam nieco inaczej proces rozgrzewania, co uczyniło wzmiankowane wyżej porównanie bezużytecznym).

W tym kontekście należy odczytywać zamysł niniejszego studium. Chodzi przede wszystkim o – pożyteczne wobec współczesnej krytyki⁴ – przypomnienie oryginalnych znaczeń teorii unii hipostatycznej (przez przedstawienie głównych osi sporu, które przez kolejne definicje dogmatyczne doprowadziły do jej sformułowania)⁵. Następnie spróbuję zaproponować pewną metaforę unii zakorzenioną we współczesnej kulturze na tyle silnie, że zdolną – moim zdaniem – przemawiać także do osób, które nie przeszły inicjacji w klasycznym myśleniu filozoficznym.

1. Formułowanie interpretacji zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie

Szkicując tło historyczne, z którego wylania się ciąg zdarzeń prowadzący do sformułowania teorii unii hipostatycznej, wskazać trzeba najpierw na dwie kwestie o istotnym znaczeniu doktrynalnym. Chodzi najpierw o obecną już w dość wczesnej tradycji teologicznej podwójną afirmację rzeczywistego człowieczeństwa i prawdziwego bóstwa Chrystusa. Na potrzeby niniejszego studium wystarczy przypomnieć, że proces związany z pierwszą wychodzi od odrzucenia doketyzmu (realne ciało materialne), przechodzi przez potępienie apolinaryzmu (prawdziwa dusza duchowa) aż po okres, który będzie nas interesować szczególnie: odrzucenie monofizytyzmu (prawdziwa ludzka natura). Afirmacja druga wiąże się przede wszystkim z uznaniem Syna za współistotnego Ojcu (prawdziwa boska natura). Podkreślić należy, że mimo nieuchronnych splotów były to jednak procesy historyczne wyraźnie rozłączne, związane z różnymi zestawami

³ Por. np. Cryryl Aleksandryjski, *Quod unus sit Christus* 118n. (PG 75,1357CD).

⁴ Por. np. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 45.

⁵ Liczba prac dotyczących dziejów unii hipostatycznej jest tak duża, że wyliczenie ich – choćby z okresu ostatnich kilkudziesięciu lat – zajęłoby kilka stron tekstu. Dlatego poniżej ograniczę się do wspomnienia jedynie najważniejszych.

pytań teo- i chrystologicznych. Razem stworzyły one sytuację, w której w sposób mniej lub bardziej wyraźnie paradoksalny utrzymywane były trzy przekonania: że Chrystus jest prawdziwie człowiekiem (integralnie, czyli ze wszystkimi elementami, jakie w jakiegokolwiek antropologii byłibyśmy w stanie w człowieczeństwie wyróżnić); że Chrystus jest prawdziwie Bogiem (pod tym względem nie różni się od Ojca); że Chrystus jest jeden (jednością).

Ten stan refleksji cechuje chrystologię II połowy IV w. – odnajdujemy go np. u Ambrożego z Mediolanu: „Zachowajmy różnicę między bóstwem i ciałem. Ten sam Syn Boży przemawia w naturze ludzkiej i Boskiej, gdyż posiada obie natury. I chociaż ten sam przemawia, to nie zawsze przemawia w ten sam sposób. Trzeba w Nim baczyć już to na chwałę Bożą, już to na ludzką słabość. Jako Bóg mówi rzeczy Boże, bo jest Słowem, jako człowiek – rzeczy ludzkie, gdyż przemawiał w naszej naturze”⁶.

„Dlatego też słów Pisma »ukrzyżowali Pana chwały« (1Kor 2,8) nie należy tak rozumieć, jakoby Go ukrzyżowali w Jego chwale, ale że Ten sam jest Bogiem i Ten sam człowiekiem, Bogiem z racji bóstwa, człowiekiem zaś z racji przyjętego ciała. Jezus Chrystus, Pan chwały, został ukrzyżowany w tym znaczeniu, że mając dwie natury, Boską i ludzką, wycierpiał mękę w naturze ludzkiej, tak że jednocześnie i Panem chwały jest Ten, który cierpiał i – jak mówi Pismo – »Synem Człowieczym, który zstąpił z nieba« (J 3,13)”⁷.

Powyższe przykłady ilustrują sytuację stanowiącą punkt wyjścia do pytania o to, w jaki sposób bóstwo i człowieczeństwo są w Chrystusie połączone – co właściwie stanowi (metafizyczną) rację ich jedności. Prosta afirmacja jedności Chrystusa, mimo rozróżnienia natur i związanych z nimi własności – wyraźna u Ambrożego, domagała się bardziej spekulatywnego wyjaśnienia. Okazją do jego świadomych już poszukiwań stał się spór wokół propozycji Nestoriusza, by Maryję tytułować raczej „rodzicielką Chrystusa” niż „rodzicielką Boga”⁸. Dyskusje, które przetoczyły się przez wschodnią teologię w I połowie V w., związane z soborami w Efezie (431) i Chalcedonie (451) doprowadziły do wstępnego sformułowania roz-

⁶ Ambroży z Mediolanu, *O Wierze [Do cesarza Gracjana]* II,9,77, tłum. Ireneusz Bogaszewicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1970).

⁷ Tamże II,7,58.

⁸ Odnośnie do szczegółów rozwoju chrystologii V i VI w. por. zwłaszcza: Alois Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. 1/2, 2/1, 2/2 (Brescia: Paideia Editrice, 1982, 1996, 1999) oraz Michel Fédou, *La voie du Christ*, t. II (Paris: Les Éditions du Cerf, 2013). Głównie na ich ustaleniach bazuje synteza przedstawiona poniżej.

wiązania przez faktyczne utożsamienie „hipostazy” (*hypostasis*)⁹ i „osoby” (*prosopon*) w definicji chalcedońskiej: „Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, także kiedy się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”¹⁰. Przypomnijmy, że termin „hipostaza” miał już ustabilizowane znaczenie w doktrynie trynitarnej¹¹ do wyrażenia różnicy (relacji) między Ojcem, Synem i Duchem (trzy hipostazy), a w języku filozoficznym tamtego czasu oznaczał w sensie węższym metafizyczną rację jednostkowego (indywidualnego) istnienia danego bytu, zaś w sensie szerszym – sam ten byt jako jednostkowo istniejący¹². Wydaje się, że w definicji chalcedońskiej chodzi o ten drugi sens – sobór podkreśla nierozdzielność jedność hipostazy/osoby Chrystusa, ale odnosi się raczej do faktu, a nie do jego metafizycznego wyjaśnienia: jedna hipostaza zdaje się (dopiero) wynikiem wcielenia, czyli zjednoczenia natur. Takie sformułowanie nie do końca zamykało drzwi zarówno tendencjom nestoriańskim, jak i monofizyckim.

Wpływowi środowisk związanych z drugą z wymienionych tendencji zawdzięczamy dalszy rozwój dyskusji. Zresztą recepcja Soboru Chalcedońskiego była jedną z trudniejszych w całej historii Kościoła. Stało się tak po części ze względów pozateologicznych (np. część Kościołów, zwłaszcza syryjskich, nie mogła uczestniczyć w obradach w Chalcedonie), jednak rozstrzygnięcia soboru z 451 r. nie zostały przyjęte w wielu wspólnotach (nie wyznawały one skrajnego monofizytyzmu po linii myśli Eutycha, lecz wierne były teologii Cyryla Aleksandryjskiego, w której pojawiała się formuła „jedna natura” /*mia physis*/ Słowa Wcielonego).

⁹ Początki chrystologicznego użycia terminu „hipostaza” przebadal jeszcze w połowie XX w. Marcel Richard, „L'introduction du mot »hypostase« dans la théologie de l'Incarnation”, *Mélanges de science religieuse*, nr 2 (1945): 5-32.243-270.

¹⁰ Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, red., *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001), 223. Por. zwłaszcza istotny komentarz Jeana Galota do tego passusu: „»Une seule personne, une seule hypostase«: Origine et sens de la formule de Chalcedoine”, *Gregorianum* 70, nr 2(1989): 251-276.

¹¹ Należy podkreślić w tym miejscu decydujące znaczenie sporów trynitarnych dla kwestii chrystologicznej. Chrystologia V w. w zasadzie przejęła ideę hipostazy jako już wykształconą, po tym jak autorom w IV w. udało się wypracować dojrzałe rozwiązania. Odnosnie do tego procesu por. np. Arkadi Choufrine, „The Development of St. Basil Idea of Hypostasis”, *Studi sull'Oriente Cristiano* 7, nr 2 (2003): 7-27.

¹² Por. Alfred Lampe, *The Greek Patristic Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 1454-1451.

2. Neochalcedonianizm i „unia hipostatyczna”

Szczególną rolę w rozwoju doktrynalnym zmierzającym do sformułowania a następnie zdogmatyzowania teorii unii hipostatycznej odegrał Leoncjusz z Jerozolimy (†po 544)¹³, który wyraźnie utożsamiał istniejącą po wcieleniu i doświadczalną w historii hipostazę Chrystusa (wskazaną przez Sobór Chalcedoński) oraz hipostazę Logosu, która istniała już przed wcieleniem, jako jedna z trzech boskich hipostaz (zidentyfikowanych w ramach dyskusji po I Soborze Nicejskim). Tym samym Leoncjusz wstępnie sformułował tezę o istnieniu ludzkiej natury Chrystusa w/nad/dzięki odwiecznie istniejącej hipostacie Logosu. Człowieczeństwo Chrystusa byłoby we wcieleniu „whipostazowane”, czyli jakby nabudowane na istniejącej wcześniej hipostacie/osobie Syna Bożego (koncepcja zwana „enhipostazją” – *enhypostasis*). Takie podejście do wyjaśnienia misterium wcielenia nazywane jest zwykle „neochalcedonianizmem”¹⁴. Oczywiście konsekwencją enhipostazji jest anhipostazja, czyli brak we Wcielonym „ludzkiej” hipostazy. Anhipostazja zabezpiecza ostatecznie przez możliwością ściśle nestoriańskiego dzielenia Chrystusa na dwie hipostazy (druga ani przez moment nie zaistniała), może natomiast budzić pewne wątpliwości co do integralności Chrystusowego człowieczeństwa¹⁵. Podkreślić jednak należy, że hipostaza nie jest częścią natury, a jedynie racją rzeczywistego zaistnienia i ciągłości tożsamości jednostkowego bytu określonej natury – dlatego istnieje także możliwość uczynienia tego wobec dwóch natur jednocześnie. W takim przypadku podmiotowa tożsamość – determinowana przez hipostazę – będzie doskonale jedna, zaś natury pozostaną w swoich granicach, zachowując indywidualne właściwości.

Okazją do tego, by chrystologia neochalcedoniańska przeniosła się z poziomu teologicznej hipotezy na grunt dogmatyczny, były wspomniane trudności z recepcją nauki Soboru Chalcedońskiego. Nasilały się one jeszcze na skutek kolejnych doktrynalnych interwencji cesarskich, z których

¹³ Por. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2/2, 266-281.

¹⁴ Należy zaznaczyć, że trudno neochalcedonianizm uznać jedynie za pomnik historii. Odgrywa nadal rolę w niektórych dialogach ekumenicznych, na co słusznie zwrócił w swoim czasie uwagę André de Halleux, „Actualité du néochalcédonisme. Un accord christologique récent entre Orthodoxes”, *Revue théologique de Louvain*, nr 21 (1990): 32-54.

¹⁵ I – co wypada podkreślić – wątpliwości te wzmożyły się w czasach nowożytnych/współczesnych, wraz ze wzmożoną wrażliwością na podmiotową tożsamość ludzkiej osoby. Dobrze ilustruje te napięcia studium Georga Essena, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg: Pustet 2001.

najważniejszymi były *Henotikon* cesarza Zenona (482) i kwestia *Trzech rozdziałów* (Justynian)¹⁶. Sprawa *Trzech rozdziałów* była jednym z głównych tematów zwołanego przez Justyniana w 553 r. II Soboru Konstantynopolskiego. Przekonania Ojców najjaskrawiej oddają anatematyzmy przeciwko *Trzem rozdziałom*, które mają wyraźnie neochalcedoński charakter. Uwaga Ojców koncentruje się na *Logosie* jako podmiocie wcielenia: „Jeżeli ktoś tak rozumie jedną hipostazę Pana naszego Jezusa Chrystusa, że przyjmuje ona znaczenie wielu hipostaz, a przez to usiłuje wprowadzać do misterium Chrystusa dwie hipostazy, czyli dwie osoby i te dwie osoby, wprowadzone przez siebie, nazywa jedną osobą pod względem godności, czci i uwielbienia, jak to napisali w swoim szaleństwie Teodor i Nestoriusz; i jeśli ktoś fałszywie oskarża święty sobór w Chalcedonie, że posługiwał się wyrażeniem «jedna hipostaza» w tym bezbożnym znaczeniu; i jeśli ktoś wyznaje, że Bóg – Słowo zjednoczyło się z ciałem hipostatycznie i dlatego jedna jest Jego hipostaza, czyli jedna osoba i że w tym sensie święty Sobór Chalcedoński głosił jedną hipostazę Pana naszego Jezusa Chrystusa – niech będzie przeklęty.

Albowiem Trójca Święta nie przybrała sobie jeszcze jednej osoby czy hipostazy przez wcielenie Boga-Słowa, jednego z Trójcy Świętej” (Anatematyzm V, DSP I,289).

Powyższy anatematyzm jednoznacznie czyni z hipotezy neochalcedońskiej oficjalną wykładnię definicji Soboru Chalcedońskiego. Wskazana na nim, lecz niejednoznacznie zidentyfikowana, jedna osoba-hipostaza Chrystusa jest w rzeczywistości hipostazą Słowa-Syna, drugiej Osoby Boskiej. Jeden z Trójcy stał się człowiekiem, czyli wiecznie trwająca druga hipostaza boskiej natury we wcieleniu przyjęła na siebie naturę drugą: człowieczeństwo, co oznacza w praktyce, że umożliwiła jej jednostkowe istnienie, nadając jednocześnie tożsamość Syna – drugiego z Trójcy. Sobór Chalcedoński, mówiąc o jednej osobie i jednej hipostazie, nie rozstrzygał, o jaką hipostazę chodzi. Istniało więc zagrożenie uznania jej za *tertium quid* – nową hipostazę, wynikającą z połączenia Boskiej hipostazy *Logosu* i ludzkiej hipostazy Jezusa. Warto zwrócić uwagę, że uznanie powstania owej nowej hipostazy (przy jednoczesnym podkreślaniu boskości Chrystusa) pociągałoby za sobą zmianę liczby Bożych hipostaz z trzech na cztery, co było i jest absolutnie nie do przyjęcia.

¹⁶ Chodzi o pośmiertne potępienie fragmentów pism przedstawicieli „szkoły antiocheńskiej”, czyli głównych zwolenników wyznawania dwóch natur w Chrystusie: Teodora z Mopsuestii (ok. 350-428), Teodoreta z Cyru (ok. 393-ok. 466) i Ibasu z Edessy (†477); por. zvl. Raphael Pavouris, *The Condemnation of the Christology of the Three Chapters in its Historical and Doctrinal Context* (Glasgow: University of Glasgow) 2001.

Kolejne anatematyzmy II Soboru Konstantynopolińskiego zajmowały się kolejnymi spornymi kwestiami, w tym także proponowały reinterpretację niebezpiecznych wyrażenń Cyryla Aleksandryjskiego o „jednej naturze” w duchu Chalcedonu. Siódmy anatematyzm podkreśla, że wyrażenie „w dwóch naturach” oznacza „różnicę natur, z których nastąpiło nie do wyrażenia zjednoczenie bez pomieszania, tak, że ani Słowo nie zostało zamienione w naturę ciała, ani ciało nie przemieniło się w naturę Słowa (każda bowiem z natur pozostaje tym, czym jest ze swej natury, nawet po dokonaniu zjednoczenia hipostatycznego)” (DSP I,291). Anatematyzm ósmy podaje sposób rozumienia koncepcji niewymienionego wprost z imienia Cyryla, dopuszczającą nawet mówienie o „jednej naturze”, ale pod warunkiem że przez „naturę” rozumieć się będzie całego Chrystusa, Jego byt po wcieleniu:

„Jeżeli ktoś wyznaje, że unia powstała z dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, albo mówi o jednej naturze Boga – Słowa Wcielonego, lecz nie pojmuje tego tak, jak nauczali Święci Ojcowie, a mianowicie, że przez dokonanie się zjednoczenia hipostatycznego natury Boskiej i natury ludzkiej stał się jeden Chrystus, lecz jeśli z takich wyrażenń usiłuje wyprowadzać wniosek o jednej naturze czy istocie bóstwa i ciała Chrystusa – niech będzie przeklęty. Gdy bowiem mówimy, że Jednorodzone Słowo zjednoczyło się hipostatycznie, nie twierdzimy, że zaistniało jakieś wzajemne zmieszanie natur, ale rozumiemy raczej przez to, że Słowo zjednoczyło się z ciałem, lecz każda z dwu natur nadal pozostała tym, czym była” (DSP I,293).

Wreszcie II Sobór Konstantynopoliński jest także autorem frazy, z której wywodziśmy techniczny termin „unia hipostatyczna”: „święty Kościół Boży (...) głosi, że unia Słowa Bożego z ciałem dokonała się przez złączenie, to znaczy hipostatycznie (*kath hypostasin*). W tajemnicy Chrystusa unia (*henosis*) przez złączenie nie tylko zachowuje niez mieszanie elementów zjednoczenia, lecz także wyklucza wszelkie ich rozdzielanie» (Anatematyzm IV, DSP I,289). Unia hipostatyczna to zatem „zjednoczenie wedle hipostazy”.

3. Uwagi na marginesie neochalcedonianizmu

II Sobór Konstantynopoliński nie zakończył, oczywiście, dyskusji dotyczących rozumienia unii hipostatycznej w Chrystusie, nie mamy jednak możliwości przedstawienia ich w tym miejscu¹⁷. Warto natomiast

¹⁷ Na uwagę zasługuje – moim zdaniem – zwłaszcza praca Richarda Crossa, *The Metaphysics of the Incarnation* (Oxford: Oxford University Press 2002) omawiająca daterminujące dla scholastyki i neoscholastyki spekulacje mistrzów złotego wieku teologii średniowiecznej.

zwrócić uwagę, że neochalcedonianizm ma istotne znaczenie nie tylko dla teologii jako takiej, ale także dla metafizyki. Jeśli bowiem boska hipostaza może stać się racją zaistnienia bytu stworzonego (hipostatyzować stworzenie) to, przynajmniej w tym jednym przypadku przekroczona zostaje istotna granica: orzekania analogicznego. Istnienia hipostaz w Bogu nie orzekamy analogicznie do pojęcia hipostazy, które wypracowaliśmy przez analizę bytów stworzonych. Albo mamy do czynienia z całkowitą identycznością – pod względem metafizycznej funkcji – hipostaz niestworzonych i hipostaz stworzonych, albo należy przyjąć, że hipostazy niestworzone, lub co najmniej jedna z nich, może spełniać funkcję hipostazy stworzonej i to nie w działaniu przez Boską naturę, ale niejako „bezpośrednio”. Druga z wymienionych możliwości pozwala zachować granicę między stwórcą i stworzeniem. Pierwsza stawia nas przed niezwykle radykalnymi konsekwencjami (których nie sposób rzetelnie omówić w ramach niniejszego studium).

Odwracając nieco kierunek analizy, można postawić pytanie, czy neochalcedonianizm nie przyczynia się do wykrycia (fundamentalnej?) racji możliwości orzekania analogicznego: hipostazy niestworzone i stworzone przynajmniej w jednym aspekcie są identyczne, zatem nie można uznać za całkowicie bezpodstawne założenia, że w innych aspektach są co najmniej podobne (analogiczne).

Na koniec zasygnalizować trzeba jeszcze jeden horyzont, nawet jeśli na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że należy go przyporządkować do gatunku *theological fiction* a nie do ściśle naukowych rozważań. Otóż neochalcedonianizm implikuje założenie, że hipostaza niestworzona może „ujednostkawiać” więcej niż jedną naturę. Jakkolwiek objawienie milczy na ten temat, nie można – czysto hipotetycznie – wykluczyć możliwości wielokrotnych „wcieleń” tej samej hipostazy w różne natury (np. przy założeniu, że we wszechświecie Bóg stworzył inne istoty materialne i wolne prócz ludzi, nie jest wykluczone przyjęcie przez Syna ich natury).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że intuicja metafizyczna prowadząca do rozróżnienia natury i hipostazy jako aspektów bytu, koresponduje ze sposobem, w jaki – w większości języków naszego obszaru kulturowego – opisujemy rzeczywistość. Chodzi mianowicie o rozróżnienie między pytaniem o sam podmiot i o jego przynależność gatunkową. Pytanie o człowieka możemy zadać albo w kierunku uchwycenia podmiotowej niepowtarzalności („kim jesteś?”), albo w płaszczyźnie cech gatunkowych („czym jesteś?”). Jakkolwiek w praktycznym użyciu rozróżnienie to nie musi być całkowicie ostre (możemy np. na pytanie „kto to jest?” uzyskać odpowiedź typu gatunkowego: „człowiek”), to jednak występuje i ujawnia, że wyrażone w metafizycznym języku dogmatu intuicje nie są wcale tak dalekie od naszego fundamentalnego rozumienia rzeczywistości, jak by się mogło na

pierwszy rzut oka wydawać (na cóż bowiem wskazuje np. numer pesel, jak nie na podmiot-hipostazę?). Być może zresztą – jeśli słuszna jest hipoteza H. Drobnera dotycząca drogi dojścia przez Augustyna do formuły „jedna osoba, dwie natury”¹⁸ – przynajmniej na zachodzie analizy metafizyczne miały wtórne znaczenie w stosunku do intuicji z zakresu gramatyki i retoryki. Drobner dowodzi, że Augustyn identyfikował w tekstach ewangelicznych podmiot (*persona*) wyrażający się na dwa sposoby (boski i ludzki), lub w dwóch naturach.

4. Ujęcie metaforyczne

Zapowiedziałem na wstępie, że po przedstawieniu teorii unii hipostatycznej zaproponuję pewną metaforę, pozwalającą na jej zobrazowanie przez odniesienie się do współcześnie obserwowalnych, dostępnych potocznemu doświadczeniu rzeczywistości. Punktem wyjścia będzie proces powstawania waty cukrowej. Załóżmy, że dopiero co wytworzona w urzędzeniu do tego przeznaczonym wata unosząca się w misie wirówki przedstawia boską naturę „w ogólności”, jej ideę raczej niż konkretnie istniejącego boga. Możemy już o niej coś powiedzieć (biała, ulotna itd.), ale nie jest jeszcze konkretną, jednostkową watą cukrową, którą mógłbym spożyć. By tym się stała, konieczny jest patyczek (przedstawiający hipostazę), na którym wata się owinie, a tym samym stanie się identyfikowalna jako ta właśnie i uchwytana. Wata cukrowa na patyczku jest obrazem (ściśle mono-teistycznego) boga, pod warunkiem że wszystko to, co unosiło się w misie zostało nawinięte (natura ogólna – „boskość” i natura jednostkowa – „konkretnie istniejący Bóg”, są tożsame). Zauważmy, że patyczek nie dodaje nic do waty (do natury), ale jedynie ją ujednostkawia, wyprowadza z istnienia abstrakcyjnego i niedostępnego do istnienia konkretnego i relacyjnie udostępnionego. W przypadku chrześcijaństwa musimy, oczywiście, obraz ten zmodyfikować trynitarnie. W wacie nie tkwi jeden, ale trzy patyczki. W związku z tym mamy do czynienia – z jednej strony – z jedną watą, z drugiej – z trzema doskonale zjednoczonymi jej ujednostkowieniami, które nie różnią się między sobą niczym (patrząc od strony tożsamości waty), a jedynie wzajemnymi relacjami: pierwszy nie jest drugim itd. Tę jedną watę mogę chwycić za wszystkie trzy patyczki (i nawet nie zwrócić uwagi na rozróżnienie – tak w istocie wierzy wielu katolików) albo za jeden z trzech patyczków, albo za dowolną kombinację dwóch.

Budowanie metaforycznego obrazu wcielenia musieliśmy rozpocząć od zamodelowania Trójcy – taka bowiem była droga dogmatycznego do-

¹⁸ Por. Hubertus Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona* (Leiden: Brill, 1986).

chodzenia do teorii unii hipostatycznej. Przyjmijmy teraz, że obrazem ludzkiej natury (rozumianej w ogólności, abstrakcyjnie) jest gorąca czekolada beltająca się w barowym mieszalniku. Podobnie jak w przypadku waty nie mamy tu jeszcze do czynienia z konkretnym człowiekiem, ale raczej „człowieczeństwem” zbiorem możliwych cech, jakie mieć może ostatecznie ludzka jednostka (zauważmy, że w odróżnieniu od Boga, konkretnie istniejący człowiek nie będzie dokładnie tożsamy z naturą abstrakcyjnie rozumianą, bowiem nie może być np. jednocześnie wysoki i niski). Aby otrzymać konkretnie istniejącą, dostępną spożywczo kulkę czekolady, trzeba w niej zamurzyć patyczek. Część czekolady przyklei się do niego, wyłaniając określone cechy. Patyczek (hipostaza) ponownie odpowiada jedynie za jednostkowe istnienie, gwarantuje tożsamość.

Zbudowaliśmy zatem metaforyczne reprezentacje trójjedynego Boga i człowieka. Możemy za ich pomocą wyrazić teraz teorię unii hipostatycznej. Wystarczy wyobrazić sobie, że oto drugi z trzech patyczków naszej waty cukrowej drugim, wolnym końcem zamurzamy w czekoladzie. Po wyjęciu otrzymamy prawdziwą watę cukrową, która jest jednocześnie i w pełni czekoladą (albo czekoladę, która jest jednocześnie i w pełni watą). Jeden patyczek z dwoma słodyczami stanowi reprezentację jednej hipostazy z dwoma naturami, czyli obraz unii hipostatycznej. Patyczek w tym obrazie pełni poczwórną rolę: ujednostkawia watę, ujednostkawia czekoladę, stanowi fundament ich podmiotowej tożsamości, odpowiada za utrzymanie odpowiedniego dystansu między substancjami, by się nie zmieszały. Mamy tu pełną korespondencję z definicją chalcedońską: „prawdziwy Bóg”, „prawdziwy człowiek”, „bez podzielenia i bez rozłączania”, „bez mieszania, bez zmiany” oraz wyrażenie neochalcedońskiej intuicji: to odwiecznie istniejąca hipostaza Syna stała się podstawą zaistnienia Jezusowego człowieczeństwa, nie ma zatem drugiej, ludzkiej hipostazy, a mimo to nie następuje w niczym umniejszenie rzeczywistości człowieczeństwa.

Metafora ta ma oczywiście jedną zasadniczą wadę: nie jest w stanie adekwatnie wyrazić różnicy między naturą (porządkiem) niestworzoną a naturą stworzoną (ulotność waty *versus* ociążałość czekolady to jednak zdecydowanie za mało). Obie ujmujemy w jednym zmysłowym oglądzie. W przypadku jednak unii hipostatycznej sytuacja jest inna. Tylko człowieczeństwo przynależy do świata stworzonego i może być ujmowane zmysłowo. Istnienie bóstwa – niezmiennie transcendującego stworzenie – afirmować możemy jedynie wiarą.

* * *

Ostatnia uwaga identyfikuje nieuchronne – moim zdaniem – niebezpieczeństwo wszystkich pojęciowych modeli lub bardziej obrazowych metafor, którymi usiłujemy unaocznic sobie misterium wcielenia (unii hipostatycznej): za każdym razem musimy dokonać redukcji transcendencji do poziomu wyobrażeń i podobieństw z immanencji wziętych. Redukcja ta wywołuje wrażenie, że dwie natury Wcielonego egzystują i wyrażają się w tej samej płaszczyźnie, a zatem mogłyby ze sobą kolidować lub konkurować. Nie sądzę, by tę trudność dało się kiedykolwiek usunąć – być może w tym głównie ujawnia się misteryjny charakter wcielenia: żadne nasze rozumowanie – czy w ramach rygoru pojęć, czy lotności metafor – nie ujmie tej rzeczywistości adekwatnie. *Misterium* jest tu rzeczywiście *stricte dictum*.

Bibliografia

Ambroży z Mediolanu. *O wierze*. Tłumaczenie Ireneusz Bogaszewicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1970.

Baron Arkadiusz, Pietras Henryk, redakcja, *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.

Choufrine Arkadi. „The Development of St. Basil Idea of Hypostasis”, *Studi sull’Oriente Cristiano* 7, nr 2 (2003): 7-27.

Cross Richard. *The Methaphysics of the Incarnation*. Oxford: Oxford University Press 2002).

Cyryl Aleksandryjski. *Quod unus sit Christus*. PG 75,1357CD.

Drobner Hubertus. *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona*. Leiden: Brill, 1986.

Essen Georg. *Die Freiheit Jesu: Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. Regensburg: Pustet 2001.

Fédou Michel. *La voie du Christ*. T. II. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.

Galot Jean. „»Une seule personne, une seule hypostase«: Origine et sens de la formule de Chalcédoine”. *Gregorianum* 70, nr 2 (1989): 251-276.

Grillmeier Alois. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. T. 1/2, 2/1, 2/2. Brescia: Paideia Editrice, 1982, 1996, 1999.

Halleux André de. „Actualité du néochalcédonisme. Un accord christologique récent entre Orthodoxes”. *Revue théologique de Louvain*, nr 21 (1990): 32-54.

Hick John. *The Metaphor of God Incarnate*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

Lampe Alfred. *The Greek Patristic Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Pavouris Raphael. *The Condemnation of the Christology of the Three Chapters in its Historical and Doctrinal Context*. Glasgow: University of Glasgow, 2001.

Richard Marcel. „L'introduction du mot »hypostase« dans la théologie de l'Incarnation”, *Mélanges de science religieuse*, nr 2 (1945) : 5-32.243-270.

Skalicky Karel. „Misteryjny charakter chrześcijaństwa”. W *Leksykon teologii fundamentalnej*, redakcja Marian Rusecki i in., 799-800. Lublin-Kraków: Wydawnictwo M, 2002.

Unia hipostatyczna

STRESZCZENIE

Sposób zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie jest wprawdzie *misterium stricte dictum*, Kościół wypracował jednak (i zdogmatyzował) teologiczny model tegoż: teorię unii hipostatycznej. Artykuł przedstawia w syntetycznym ujęciu najważniejsze czynniki, jakie doprowadziły do jego sformułowania (zwłaszcza w IV-VI w.), koncentrując się zwłaszcza na tzw. chrystologii neochalcedońskiej. Następnie

przedstawiona jest rozbudowana metafora, obrazująca najważniejsze elementy teorii unii hipostatycznej w powiązaniu z dogmatem trynitarnym.

Słowa kluczowe: teologia systematyczna, chrystologia, unia hipostatyczna, wcielenie, hipostaza

Hypostatic union

SUMMARY

The way of uniting the deity and humanity in Christ is, indeed, *misterium stricte dictum*, but the Church has worked out and dogmatized the theological model of the above: the theory of hypostatic union. The article first presents a synthesis of the most important factors that led to its formulation (especially in the 4-6 centuries), focusing in particular on the so-called Neo-Caledonian Christology. Then follows an elaborate metaphor that depicts the most important elements of hypothetical union theory in connection with the Trinitarian dogma.

Keywords: systematic theology, Christology, hypostatic union, incarnation, hypostasis