

Roland Marcin PANCERZ OFM*

OBRONA INTEGRALNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSTUSA PRZECIW APOLINARYZMOWI W DZIELACH EPIFANIUSZA Z SALAMINY

Św. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403)¹ jest jednym z tych Ojców Kościoła, którzy stanowczo zareagowali na błędną doktrynę chrystologiczną Apolinarego z Laodycei (ok. 310-390), który ok. roku 352 zaczął głosić, że Boski Logos zajął w Chrystusie miejsce umysłu ludzkiego². Doktryna Apolinarego była już w jego czasach różnie interpretowana i przedstawiana, jednak – jak słusznie wykazał Ekkehard Mühlenberg – pierwotna idea biskupa Laodycei mówiła o zastąpieniu umysłu ludzkiego Chrystusa umysłem (Logosem) boskim, przede wszystkim ze względu na obronę przyjętego paradygmatu soteriologii, według którego Ten, który przyszedł na świat dokonać dzieła zbawczego, musi być ze swej istoty Wcielonym Bogiem (Θεὸς ἔνσαρκος), a nie człowiekiem natchnionym przez Boga (ἄνθρωπος ἔνθεος)³. Punkt wyjścia tej chrystologii jest więc zasadniczo poprawny, jednak sposób rozwiązania problemu i końcowy rezultat – błędne⁴. Apolinary uderzył bowiem w integralne

* Dr Roland Marcin Pancerz OFM – wykładowca patrologii i języków klasycznych w WSD OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej; e-mail: rolandpan@tlen.pl.

¹ Na temat biografii pisarza por. C. Riggi, *Epifanio di Salamina*, NDPAC I 1670-1673; G. Aragona, *Una «storia» universale dell'eresia. Il «Panarion» di Epifanio*, w: Epifanio di Salamina, *Panarion. Libro primo*, a cura di G. Pini, Brescia 2010, 5-19; R.M. Pancerz, *Św. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403), wielki obrońca ortodoksji w IV w. Rys biograficzny (w 1700 rocznicę urodzin)*, „Przegląd Kalwaryjski” 19 (2015) 9-19.

² Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 102, 22, ed. P. Gallay, SCh 208, Paris 1974, 80. Zob. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Hildesheim – New York 1970, 5 i 33-35.

³ Por. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969, 114-116, 130-132, 147-152 i 156.

⁴ Pierwszy błąd Apolinary popelnia właściwie wtedy, gdy Jezusa Chrystusa, Wcielonego Boga (Θεὸς ἔνσαρκος), definiuje ontologicznie jako νοῦς ἔνσαρκος – wcielony (Boski) umysł (por. Apollinaris Laodicensus, *Demonstratio de divina incarnatione (Apodeixis)*, fr. 48 i 69, ed. H. Lietzmann, w tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 215 i 220), przy czym biskup Laodycei łączy element boski i ludzki Chrystusa, umiejscawiając je na tej samej płaszczyźnie, a jest to płaszczyzna witalna: to, co boskie, i to, co ludzkie, tworzą w Chrystusie μία φύσις (jedną żyjącą naturę), czyli – można by rzec – jeden organizm (por. Apollinaris Laodicensus, *Ad Dionysium* I 2, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 257; tenże, *Ad Flavianum*, fr. 148, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 247; zob. A. Grilmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1/1: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia*

człowieczeństwo Chrystusa, w które Kościół wierzył właściwie już od I wieku. Epifaniusz odpowiedział na ów błąd najpierw w 374 r., w rozdziałach 75-81 dzieła *Ancoratus*, a następnie nieco szerzej w 77 rozdziale ogromnego dzieła *Panarion omnium haeresium*, napisanego w latach 374-377⁵.

1. Ludzkie ciało Chrystusa. Na początku swej polemiki biskup Salaminy zajmuje się problemem ludzkiego ciała Chrystusa, gdyż – jak sam relacjonuje – uczniowie Apolinarego, którzy dotarli na Cypr (ok. 370), głosili między innymi błędną naukę o ciele Zbawiciela. Otóż niektórzy z nich twierdzili, iż Chrystus przyniósł ciało „z wysokości” (ἄνωθεν)⁶. Inni mówili, że ciało (σῶμα) Zbawiciela jest współlistotne (ὁμοούσιον) Jego bóstwu⁷. Jeszcze inni nauczali, że Chrystus przyjął ciało inne niż nasze, niepodobne do naszego⁸. Zostawimy na razie na boku pytanie, czy nauka ta odpowiada autentycznym ideom Apolinarego, przyjrzymy się natomiast, jak Epifaniusz odniósł się do doktryny, która dotarła do niego w takiej a nie innej formie.

Otóż według biskupa Salaminy nauka ta jest powrotem do błędów gnozy walentyniańskiej, marcjonizmu i manicheizmu⁹. Wielki obrońca ortodoksji oskarża zatem apolinarystów o chrystologiczny doketyzm, czyli najogólniej mówiąc o przypisywanie Chrystusowi ciała innego co do natury niż ciało ludzkie, ciała niematerialnego, a tylko pozornie wyglądającego jak ludzkie¹⁰. Dlatego też, mając przed oczyma to ponowne „wcielenie” doketyzmu, Epifaniusz powraca do wyrażen bliskich tym, za pomocą których z owym błędem walczyli wcześniej Ojcowie Apostolscy i pierwsi Apologeci. Biskup Salaminy podkreśla na przykład, że Syn Boży urodził się w ciele i stał się człowiekiem

(451), Brescia 1982, 616-617 i 622-626). W tej optyce, życia ludzkiego doświadcza nie tylko sam boski podmiot Wcielonego Słowa, ale także Jego boski umysł jako taki. Już tu pojawia się zatem problem natury filozoficznej: Jak umysł boski, doskonały i niezmienny, może stać się ośrodkiem życia psychicznego Jezusa, który jest przecież poddany ziemskim uwarunkowaniom? Jest z kolei rzeczą naturalną, że w tak określonej i tak rozumianej ontologii Wcielonego Słowa zabrakło miejsca dla ludzkiego intelektu Chrystusa. Stało się tak również dlatego, że Apolinary uważał istnienie dwóch umysłów (a zatem – jak mawiał – dwóch kompletnych natur) w jednej hipostazie za niemożliwe (por. Apollinaris Laodicenus, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 81 i 92, ed. Lietzmann, s. 224 i 228); ponadto umysł ludzki, jako z natury zmienny, uważał za niezdolny do pokierowania człowieka do zbawienia (por. tamże, fr. 76, ed. Lietzmann, s. 222); i wreszcie jako niemożliwe określał połączenie umysłu niezmiennego ze zmiennym (por. Apollinaris Laodicenus, *Ad Iulianum*, fr. 151, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 248).

⁵ Odnośnie do problemu datacji dzieł por. W.A. Löhr, *Epiphanius von Salamis*, LChL 226.

⁶ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 2, 4, ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985², 417.

⁷ Por. tamże 77, 2, 5, GCS 37, 417; 77, 25, 5, GCS 37, 438.

⁸ Por. tamże 77, 14, 4, GCS 37, 428; 77, 15, 4, GCS 37, 429.

⁹ Por. tamże 77, 15, 2-3, GCS 37, 428-429.

¹⁰ Różne herezje przyjmujące doketyzm rozmaicie definiowały naturę ciała Chrystusa, por. B. Studer, *Docetismo*, NDPAC I 1465-1466.

prawdziwie (ἀληθεία), a nie w sposób pozorny (οὐ δοκήσει)¹¹. W innych ustępach nasz autor, mówiąc o ciele przyjętym przez Zbawiciela, wzmacnia to wyrażenie dodając zaimek „nasze” (ἡμετέρα σάρξ¹², ἡμέτερον σῶμα¹³) lub przymiotnik „prawdziwe” (σάρξ ἀληθινή¹⁴). Odnosząc do Chrystusa wyrażenie „nasze ciało”, Epifaniusz wyjaśnia w jednej wypowiedzi, iż nie implikuje ono obecności charakterystycznego dla nas zepsucia grzechu w ciele Zbawiciela. Mówiąc, że przyjął On „nasze ciało”, rozumie się jednocześnie, że to samo co do natury ludzkie ciało zostało u Niego zachowane bez skazy, u nas natomiast doznało wtórnego skażenia na skutek grzechu¹⁵.

Obronie prawdziwego ciała Chrystusa służy również sformułowanie mówiące, że przyjął On ciało czy też człowieczeństwo z Maryi (ἐκ Μαρίας)¹⁶, bądź od Maryi (ἀπὸ Μαρίας)¹⁷. Zwrot ten nabył znaczenia antydoketycznego począwszy od II w., gdy Ojcowie walczyli z gnostyckimi ideami, według których Zbawiciel utworzył sobie ciało nie z (ἐκ) Maryi, lecz jedynie w (ἐν) Maryi, i przyszedł na świat przez (διὰ) Maryję. Taki sposób mówienia oznaczał, że ciało Pana nie zostało utworzone z ciała Maryi, lecz z innej (niematerialnej) substancji¹⁸. Epifaniusz dla jeszcze mocniejszego podkreślenia realizmu ludzkiego ciała Chrystusa porównuje Jego cielesne zrodzenie z Maryi (ἀπὸ Μαρίας) do zrodzenia Odwiecznego Słowa z Ojca (ἀπὸ Πατρός)¹⁹. Nie chodzi tu oczywiście o analogię między samym sposobem zrodzenia, ale o fakt, że rodzący „przekazuje” zrodzonemu swoją, a nie jakąś inną naturę. Z kolei na zarzut, jakoby ciało powstało bez udziału nasienia męskiego, a więc ciało Zbawiciela nie było ciałem ludzkim, Epifaniusz odpowiada, że wystarczającym gwarantem prawdziwości Jezusowego ciała jest prawdziwe ludzkie ciało Maryi. Z niego bowiem ciało Pana zostało utworzone. Ponadto autor odwołuje się do przykładu pierwszego człowieka, który też powstał bez udziału ludzkiego nasienia, a jednak miał prawdziwe ludzkie ciało²⁰. Dla wykluczenia jakichkolwiek idei doketycznych wielki herezjolog podkreśla również, że

¹¹ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 18, 4, GCS 37, 431; tenże, *Ancoratus* 75, 6, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 94-95.

¹² Por. tenże, *Panarion* 77, 14, 4, GCS 37, 428.

¹³ Por. tamże 77, 15, 3, GCS 37, 429.

¹⁴ Por. tenże, *Ancoratus* 80, 2, GCS 25, 100.

¹⁵ Por. tenże, *Panarion* 77, 14, 6-7, GCS 37, 428. Zob. E. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzio, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1978, 195.

¹⁶ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 75, 5, GCS 25, 94; 80, 2, GCS 25, 100.

¹⁷ Por. tamże 75, 6, GCS 25, 95; tenże, *Panarion* 77, 18, 3, GCS 37, 431; 77, 26, 1, GCS 37, 438.

¹⁸ Por. A. Orbe, *Introduzione*, w: *Il Cristo*, vol. 1: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Introduzione e scelta di A. Orbe, commento di A. Orbe – M. Simonetti, Vicenza 2005, XXVIII-XXXV; Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzio, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 532-533.

¹⁹ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 80, 4, GCS 25, 100.

²⁰ Por. tenże, *Panarion* 77, 18, 13-14, GCS 37, 432.

Chrystus przyszedł na świat przez drogi rodne (διὰ τῶν τοκετικῶν πόρων) Maryi Dziewicy²¹.

Epifaniusz podkreśla także pełny realizm tego, czego Chrystus doświadczył w swym ludzkim ciele, przy czym wiele z tych doświadczeń wskazuje zarazem na Jego integralne człowieczeństwo. A zatem Zbawiciel prawdziwie cierpiał w ciele (ἔπασχε σαρκί) i rzeczywiście umarł (ἀπέθανε)²², prawdziwie się zmęczył²³ oraz odczuwał głód i pragnienie²⁴. Jego doświadczeniami były także: sen, płacz i drzenie ciała²⁵. Jednym słowem, Zbawiciel miał udział w godziwych potrzebach (τῶν εὐλόγων χρειῶν) człowieka²⁶. Autor, chcąc ogólnie wyrazić pełny realizm wszystkiego, co Jezus czynił i czego doświadczył w swym ciele, mówi, że w Jego prawdziwym cielesnym przyjściu (ἔνσαρκος παρουσία)²⁷ wypełniły się słowa Pisma: „lecz [mamy arcykapłana] doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15)²⁸. Wyrażenie „z wyjątkiem grzechu” wydaje się jednak znajdować u Epifaniusza nieco szerszą interpretację. Otóż – jak wynika z wypowiedzi pisarza – Chrystusowi obcy był nie tylko sam grzech, ale mógł On także nie czynić rzeczy, które wydają się nam banalne czy też bez znaczenia (τὰ εὐτελή). Krótko mówiąc, dzięki swej Boskiej mocy mógł On uchylać się od niektórych ludzkich doświadczeń²⁹.

O jakie doświadczenia chodzi, można wywnioskować z innego fragmentu. W tymże biskup Salaminy oskarża apolinarystów o próżne i sofistyczne rozumowanie typu: jeśli przyjmujemy, że ciało Pana posiadało wszystkie właściwości ludzkiego ciała, to będziemy musieli powiedzieć, że załatwiał On także potrzeby fizjologiczne³⁰. Podejmowanie takich rozważań Epifaniusz ocenia w ogóle jako pozbawione sensu. Zresztą byłoby bezsensowne, gdyby mówiło o tym Pismo Święte, które w odniesieniu do świętych postaci opisuje raczej rzeczy wznioślejsze³¹. Biskup Salaminy nie odpowiada jednak wprost na postawiony problem. Z jego dalszej, nieco zawilej wypowiedzi wynika natomiast, że Chrystus mógł nie mieć konieczności załatwiania potrzeb fizjologicznych,

²¹ Por. tamże 77, 35, 4, GCS 37, 447.

²² Por. tamże 77, 32, 5-7, GCS 37, 444-445.

²³ Por. tamże 77, 18, 7, GCS 37, 431; 77, 26, 7, GCS 37, 439; zob. tenże, *Ancoratus* 33, 6-7, GCS 25, 42-43.

²⁴ Por. tenże, *Panarion* 77, 18, 10-11, GCS 37, 432; 77, 26, 7, GCS 37, 439; 77, 30, 3, GCS 27, 443; tenże, *Ancoratus* 33, 6-7, GCS 25, 42-43.

²⁵ Por. tenże, *Panarion* 77, 26, 7, GCS 37, 439.

²⁶ Por. tamże 77, 18, 10, GCS 37, 432; 77, 26, 6, GCS 37, 439.

²⁷ Terminem tym Ojciec z Salaminy bardzo często określa tajemnicę wcielenia Bożego Słowa, por. tamże 77, 18, 10, GCS 37, 432; 77, 19, 1, GCS 37, 433; 77, 24, 2, GCS 27, 437; 77, 32, 3, GCS 37, 444.

²⁸ Por. tamże 77, 17, 2, GCS 37, 430.

²⁹ Por. tamże 77, 17, 3, GCS 37, 430.

³⁰ Por. tamże 77, 15, 4-6, GCS 37, 429.

³¹ Por. tamże 77, 15, 7 - 77, 16, 3, GCS 37, 429.

gdyż posiadał cudowną, boską moc³². Oczywiście teoretycznie możliwości takiej zaprzeczyć nie można. Nasuwa się jednak pytanie, czy przez tego rodzaju ograniczanie ludzkich doświadczeń Jezusa nie zaciemnia się prawdy o Jego kenozie i prawdziwym człowieczeństwie.

Na koniec tego paragrafu powrócimy jeszcze do postawionego wcześniej pytania, czy doktryna apolinarystyczna o niebiańskim czy też boskim ciele Chrystusa, którą Epifaniusz spotkał na Cyprze, rzeczywiście odpowiada ideom głoszonym przez samego Apolinarego. Odpowiadając na to pytanie, akceptujemy tezy współczesnej krytyki, która za najbardziej oryginalne dzieło Apolinarego uważa *Demonstratio de divina incarnatione (Apodeixis)*³³. W dziele tym autor rzeczywiście mówi o odwiecznym zjednoczeniu Syna Bóże go z ciałem³⁴. Ideę tę trzeba jednak rozumieć przenośnie. Biskup Laodycei chce przez to najprawdopodobniej wyrazić, że Boskie Słowo jest odwiecznie przeznaczone i ukierunkowane na przyjęcie ciała³⁵; że królewska konsekracja Boskiego Logosu jest przedwieczna, jest On zatem od zawsze Chrystusem, i w tym sensie jest zjednoczony z ciałem³⁶. Nie można też przypisywać Apolinaremu nauki o ciele Chrystusa z natury współlistotnym bóstwu. Używając bowiem wyrażenia typu: „ἡ σὰρξ τῆ θεότητι συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος”³⁷, teolog z Laodycei opisywał swój model chrystologiczny, według którego Boski Logos i Jego ciało żyją jednym życiem, tzn. tworzą „jedną (żyjącą) naturę” (μία φύσις)³⁸, co wcale nie oznacza, że są tej samej natury (istoty) w abstrakcyjnym znaczeniu tegoż słowa. Zresztą sam Apolinary, słysząc o stawianych mu zarzutach, odpowiedział jednoznacznie, że ciało Chrystusa jest boskie nie z natury (φύσει), lecz przez zjednoczenie (ένώσει) z Odwiecznym Słowem; z natury natomiast Jego ciało jest współlistotne naszemu³⁹. W świetle współczesnych badań można zatem powiedzieć, że obecności doketyzmu w apolinaryzmie nie należy zawdzięczać bynajmniej samemu Apolinaremu, lecz idea ta wynika ze złego zrozumienia jego nauki ze strony jego uczniów bądź polemizujących z nim przeciwników⁴⁰.

³² Por. tamże 77, 16, 4-6, GCS 37, 429-430.

³³ Por. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 83; Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, s. 109-111.

³⁴ Por. Apollinaris Laodicensis, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 50 i 53, ed. Lietzmann, s. 216.

³⁵ Por. E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Kempten 1925, 9-10.

³⁶ Por. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 11.

³⁷ Apollinaris Laodicensis, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 36, ed. Lietzmann, s. 212.

³⁸ Por. nota 4.

³⁹ Por. Apollinaris Laodicensis, *Ad Serapionem*, fr. 159-161, ed. H. Lietzmann, w: tenże, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 253-254.

⁴⁰ Por. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 531; G. Voisin, *L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des*

2. Ludzka dusza i umysł Chrystusa. Jak już zaznaczyliśmy na początku, oryginalna myśl Apolinarego mówiła o wykluczeniu ludzkiego umysłu Chrystusa i zastąpieniu go umysłem boskim. Tymczasem Epifaniusz dwukrotnie donosi, że niektórzy z uczniów biskupa Laodycei zaprzeczali w ogóle obecności ludzkiej duszy ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) we Wcielonym Słowie⁴¹. Z pewnością i w tym przypadku relację Epifaniusza trzeba poddać krytyce. Po przestudiowaniu najpewniejszego dzieła Apolinarego można dojść do wniosku, że nie zaprzecza on istnieniu niższej (zmysłowej) części ludzkiej duszy w Chrystusie, co więcej, otwarcie o niej mówi⁴². Można zatem przypuszczać, że idea zastąpienia przez Boski Logos nie tylko umysłu, ale i całej ludzkiej duszy w Chrystusie, to – podobnie jak idea „niebieskiego ciała” Zbawiciela – efekt nieprecyzyjnej interpretacji oryginalnej doktryny teologa z Laodycei⁴³.

Epifaniusz polemizuje jednak z taką formą apolinaryzmu, jaka dotarła do jego uszu. Dlatego często broni jednocześnie ludzkiego umysłu, duszy i ciała Chrystusa. Typowym sformułowaniem biskupa Salaminy jest zdanie mówiące, iż Logos przyjął we Wcieleniu „ciało, duszę, umysł i wszystko to, czym człowiek jest, z wyjątkiem grzechu ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\ \kappa\alpha\iota\ \nu\omicron\upsilon\delta\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\ \tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma,\ \chi\omega\rho\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$)”⁴⁴. Trzeba w ogóle zaznaczyć, że antropologiczna trychotomia tej formuły jest związana nie tyle z własnym modelem Epifaniusza, co raczej z modelem przyjętym przez apolinarystów. Ci bowiem z reguły uważali umysł za osobną hipostazę, natomiast biskup Salaminy zasadniczo pojmował człowieka jako jedną hipostazę (złożoną z substancji ciała i substancji duszy), umysł zaś określał jedynie jako „czynność”, „zdolność” ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) czy też „ruch” ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) całej ludzkiej hipostazy⁴⁵. W innym miejscu porównuje z kolei istnienie umysłu w duszy człowieka do istnienia

controverses christologiques au IVe siècle, Louvain – Paris 1901, 333-334 i 339-344. Jest faktem wymownym, że już za życia Apolinarego istniały podziały między jego uczniami oraz różne interpretacje jego doktryny, por. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius*, s. 13-18; Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, s. 40-41.

⁴¹ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 2, 4, GCS 37, 417; 77, 23, 4, GCS 37, 436.

⁴² Por. Apollinaris Laodicensis, *Demonstratio de divina incarnatione*, fr. 22; 25 i 88-89, ed. Lietzmann, s. 209, 210 i 226-227.

⁴³ Por. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*, s. 110. Mało prawdopodobna wydaje się natomiast hipoteza mówiąca o dwóch następujących po sobie formach doktryny Apolinarego. Pierwsza miałaby wykluczać ludzką duszę Chrystusa, druga – już tylko ludzki umysł Chrystusa. Druga forma miałaby stanowić owoc głębszej refleksji jej autora pod wpływem krytyki przeciwników oraz rezultat bardziej znaczącego uwzględnienia antropologii biblijnej czy też świadectw biblijnych mówiących o duszy Chrystusa, zob. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 18-19; Voisin, *L'Apollinarisme*, s. 76-80.

⁴⁴ Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 27, 2, GCS 37, 439, tłum. własne. Por. też tamże 77, 27, 1, GCS 37, 439; 77, 29, 1, GCS 37, 441; 77, 35, 3, GCS 37, 447; tenże, *Ancoratus* 76, 2, GCS 25, 95; 78, 5-6, GCS 25, 98; 80, 2, GCS 25, 100; 119, 5, GCS 25, 148.

⁴⁵ Por. tenże, *Panarion* 77, 23, 4-6, GCS 37, 436; 77, 24, 1-2, GCS 37, 437; 77, 34, 5, GCS 37, 446; tenże, *Ancoratus* 77, 4-5, GCS 25, 96-97.

oczu w ludzkim ciele⁴⁶. Warto tu ponadto zwrócić uwagę na wyrażenie: πάντα εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος. Przez słowa te, dodane jakby „na wyrost”, Epifaniusz chce powiedzieć, że jakiegokolwiek elementy wyróżnilibyśmy jeszcze w naturze ludzkiej, to należałoby je przyjąć także w człowieczeństwie Chrystusa. Konkretnie mogłoby tu chodzić np. o ludzkiego ducha (πνεῦμα). W rzeczywistości owa *facultas* była uznawana przez wielu Ojców za element konstytutywny człowieka. O elemencie tym mówi także sam Epifaniusz, jednak nie umieszcza go *explicite* w formułach chrystologicznych prawdopodobnie dlatego, że z jednej strony uważa, iż ludzki duch nie jest osobną hipostazą, lecz znajduje bytowe oparcie w duszy, z drugiej strony, w polemice z apolinarystami nie było konieczności akcentowania tego elementu zważywszy na to, że ci utożsamiali ducha z umysłem⁴⁷.

Mocnym argumentem za istnieniem ludzkiej duszy i umysłu Chrystusa są dla Epifaniusza fragmenty Pisma Świętego mówiące o ludzkich uczuciach Zbawiciela. Nie mogło ich bowiem doświadczyć ani samo bóstwo w ciele, ani dusza pozbawiona ludzkiego umysłu. Wśród takich doświadczeń psychiczno-duchowych Jezusa biskup Salaminy wymienia: pragnienie (ἐπιθυμία) spożycia Paschy z uczniami⁴⁸, smutek (λύπη), zmartwienie (ἄθυμια)⁴⁹, niepokój (ταραχή)⁵⁰ i wewnętrzną udrekę (ἀγωνία)⁵¹. Epifaniusz przyjmuje ogólną zasadę głoszącą, iż Chrystus doświadczył wszystkiego, co było godziwe (εὐλογον) dla ludzkiego ciała, duszy i umysłu⁵².

Dlatego, zważywszy na fakt, iż wspomniane wyżej uczucia smutku i niepokoju nasz autor odnosił z reguły do Jezusowej agonii w Getsemani lub do czasu bezpośrednio poprzedzającego Jego mękę, nieco zaskakuje nas Epifaniuszowa interpretacja Chrystusowej modlitwy o oddalenie kielicha męki w Ogrójcu. Biskup Salaminy stwierdza najpierw, że Zbawiciel nie bał się (οὐκ ἐφοβήθη) śmierci⁵³. Owszem, w tym miejscu nie można mu jeszcze nic zarzucić, przynajmniej na płaszczyźnie frazeologicznej. Żaden z Ewangelistów nie opisuje bowiem Jezusowych przeżyć terminem φόβος. Niemniej jednak w Ewangeliach, w tym kontekście spotykamy inne określenia mówiące o niepokoju Chrystusa (por. Mt 26, 37; Mk 14, 33; Łk 22, 44). Tymczasem Epifaniusz nie bierze ich pod uwagę przy interpretacji modlitwy Chrystusa: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech mnie ominie ten kielich!” (Mt 26, 39). Biskup Salaminy uważa, że Jezus, który przyszedł na świat właśnie po to, by umrzeć, i przepowiedział swoją śmierć, nie mógł wypowiedzieć owych słów w sensie

⁴⁶ Por. tamże 78, 4, GCS 25, 98.

⁴⁷ Por. tenże, *Panarion* 77, 23, 6, GCS 37, 436; 77, 24, 1, GCS 37, 437; tenże, *Ancoratus* 77, 5, GCS 25, 96-97; 81, 5-6, GCS 25, 102.

⁴⁸ Por. tenże, *Panarion* 77, 27, 1-2, GCS 37, 439.

⁴⁹ Por. tamże 77, 26, 7, GCS 37, 439; 77, 30, 4, GCS 37, 443.

⁵⁰ Por. tenże, *Ancoratus* 34, 3-4, GCS 25, 43.

⁵¹ Por. tamże 31, 4-6, GCS 25, 40; 37, 1-3, GCS 25, 46-47.

⁵² Por. tenże, *Panarion* 77, 26, 6-7, GCS 37, 439.

⁵³ Por. tenże, *Ancoratus* 34, 6, GCS 25, 44.

właściwym. Toteż interpretuje je, uciekając się do teorii oszukania diabła: Zbawiciel modlił się tak, by wzbudzić u szatana podejrzenie, jakoby faktycznie bał się śmierci. W ten sposób diabeł miał ignorować fakt, iż zostanie pokonany właśnie przez śmierć Jezusa⁵⁴. Wprawdzie wspomniana teoria była pod wieloma postaciami bardzo rozpowszechniona w pierwszych wiekach⁵⁵, niemniej jednak dziwi nas, że ucieka się do niej autor, który z wielkim naciskiem podkreśla integralne człowieczeństwo Chrystusa przeciw apolinaryzmowi.

Ważnym fragmentem Pisma w polemice z Apolinarym jest dla Epifaniusza ustęp Łk 2, 52: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości i w latach”. Również i w tym wypadku biskup Salaminy stwierdza, że doświadczeń jakiegokolwiek wzrostu nie można przypisać bóstwu, które jest absolutną Mądrością. Dlatego wzrost w latach należy odnieść do Chrystusowego ciała i duszy, natomiast postęp w mądrości – wyłącznie do Jego ludzkiego umysłu, gdyż nie mogły postępować w niej dusza i ciało⁵⁶. Passus Łk 2, 52 może być zatem potwierdzeniem integralnej natury ludzkiej Zbawiciela, niemniej jednak można jeszcze postawić kolejne pytanie: jak Epifaniusz rozumie ów postęp w mądrości ludzkiego umysłu Chrystusa? Może tu bowiem chodzić zarówno o pomnażanie wiedzy w oparciu o doświadczenie, jak i o stopniowe objawianie Mądrości Bożej ludzkiemu umysłowi Pana, czyli stopniowe przekazywanie wiedzy wlanej. Interpretację zbliżoną do tej ostatniej spotykamy wcześniej np. u Atanazego Wielkiego⁵⁷. Biskup Salaminy zdaje się dawać wyraźną odpowiedź w innym fragmencie. Otóż mówi o postępach Jezusa w latach i mądrości w kontekście innych Jego ludzkich doświadczeń, zaś ustęp ten podsumowuje stwierdzeniem, iż Chrystus poddał się temu wszystkiemu, wypełniając cały porządek (a więc konsekwencje) stania się człowiekiem (ἀκολουθία τῆς ἐνανθρωπήσεως)⁵⁸. Wynika z tego, że również postępowanie w mądrości, o którym tu mowa, odbywało się według porządku obejmującego ogół ludzi, a zatem na drodze doświadczenia.

Fakt dostrzeżenia przez Epifaniusza również wiedzy nabytej Chrystusa jest godny podkreślenia, gdyż jest to rzadkość w epoce Ojców Kościoła. Jednym z nielicznych obok niego pisarzy, którzy podkreślili tę prawdę, był współczesny mu Grzegorz z Nyssy⁵⁹. Tymczasem wielu innych Ojców odnosi świadectwo Łk 2, 52 jedynie do mądrości (wiedzy) boskiej Chrystusa. Obok wspomnianej

⁵⁴ Por. tamże 34, 7-8, GCS 25, 44.

⁵⁵ Por. H.R. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 87-89.

⁵⁶ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 78, 9, GCS 25, 98; tenże, *Panarion* 77, 26, 3-4, GCS 37, 438-439; 77, 30, 1-2, GCS 37, 442.

⁵⁷ Ujmując dokładnie, Atanazy (*Contra Arianos* 3, 53, PG 26, 436A) mówi o stopniowym przebóstwianiu natury ludzkiej Chrystusa przez Bożą Mądrość.

⁵⁸ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 31, 6-8, GCS 25, 40-41.

⁵⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 175. Zob. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 535-536.

już interpretacji Atanazego spotykamy jeszcze bardziej alegoryczne próby wyjaśnienia tegoż ustępu Pisma. Grzegorz z Nazjanzu⁶⁰ i Dydim Ślepy⁶¹ rozumieją Jezusowy postęp w mądrości w sensie stopniowego objawiania przez Niego mądrości Bożej słuchającym Go ludziom. Co ciekawe, obydwaj pisarze bardzo mocno podkreślali integralne człowieczeństwo Chrystusa przeciw apolinaryzmowi. Najwyraźniej *passus* Łk 2, 52 nie stał się jeszcze powszechnie używanym orężem Ojców przeciw tej herezji. Zresztą u samego Epifaniusza, we fragmencie, w którym nie polemizuje on z Apolinarym, również znajdujemy taką alternatywną interpretację Łk 2, 52. Otóż biskup Salaminy tak wyjaśnia to miejsce: Syn, Boża Mądrość, stając się człowiekiem, przelał mądrość z niebios w swe człowieczeństwo, a następnie rozprzestrzenił swą moc na cały świat, by napełnić go łaską. W tym sensie postępował w latach i mądrości⁶². Nie jest łatwo zrozumieć, dlaczego Epifaniusz zamieszcza w tym samym dziele dwie zupełnie odmienne interpretacje tego samego fragmentu. Być może nasz autor chciał dać do zrozumienia, że Chrystus niektóre prawdy znał przez wiedzę nabytą, a inne przez boską (wlaną), tak jak to przyjmuje także teologia współczesna. Może to być jednak i efekt tego, że biskup Salaminy korzysta często z innych autorów i łączy odmienne tradycje, zaniedbując jednak systematyczne ułożenie materiału i jego spójność.

Fakt ten jest jeszcze bardziej widoczny przy Epifaniuszowej interpretacji pytań Jezusa, które spotykamy w Ewangelii. Owszem, zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, Jezus mógł się rzeczywiście dowiadywać o niektóre rzeczy poprzez pytania, tymczasem inne poznawał wewnątrz, przez wiedzę boską, dlatego nie wszystkie Jego pytania muszą być rozumiane w sensie właściwym. U naszego autora spotykamy jednak ten problem, że niektóre z pytań Chrystusa interpretuje on w jednym miejscu jako oznaki Jego pełnego człowieczeństwa, innym razem uważa, iż Zbawiciel pytał o to samo nie z powodu niewiedzy, ale chcąc doprowadzić zapytanych ludzi do pewnego (nadprzyrodzonego) celu. Dotyczy to trzech pytań: o to, gdzie położono Łazarza (por. J 11, 33-34), kto się Go dotknął (por. Łk 8, 45), oraz za kogo ludzie uważali Syna Człowieczego (por. Mt 16, 13)⁶³. Powyższy problem jest potwierdzeniem tradycyjnej opinii mówiącej, iż pisma Epifaniusza są w wielu miejscach niejasne i słabo zredagowane.

Mówiąc o zagadnieniu wiedzy Chrystusa, warto jeszcze dodać, że biskup Salaminy interpretuje Jezusową niewiedzę co do dnia sądu jednoznacznie jako

⁶⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 24, SCh 208, 46; zob. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig 1904, 194.

⁶¹ Por. Didymus Caecus, *Commentarius in Ecclesiasten* 221, 23 - 222, 6, ed. J. Kramer – B. Krebber: *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes*, pt. 4, Papyrologische Texte und Abhandlungen 16, Bonn 1972, 82. Zob. R.M. Pancierz, *Christi anima apud Didymum Caecum (313-398)*, Romae 2007, 68-69; tenże, *Zarys doktryny Dydyma Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010) 86-87.

⁶² Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 40, 2-6, GCS 25, 50.

⁶³ Por. tamże 31, 6-8, GCS 25, 40-41; 38, 3-7, GCS 25, 48; 39, 7-8, GCS 25, 49.

pozorną. Jego wypowiedź: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13, 32) ma znaczenie duchowe, a oznacza, że Ojciec zna dzień sądu zarówno w sensie teoretycznej znajomości faktu (κατὰ εἶδησιν), jak i w sensie praktycznym (κατὰ πρῶξιν), gdyż dokonał już sądu, przekazując go Synowi (por. J 5, 22). Syn natomiast zna teoretycznie godzinę sądu, lecz jeszcze go nie dokonał, a zatem nie poznał go κατὰ πρῶξιν. Fakt teoretycznej znajomości dnia sądu ze strony Syna Bożego Epifaniusz opiera na świadectwie Mt 11, 27: „Nikt też nie zna Syna tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn”. Jeśli więc Syn zna Ojca, to jakże mógłby nie znać godziny sądu – rzeczy o wiele niższego rzędu? Jednym słowem, poznanie Syna i Ojca są jednakowe, bo jednakowe jest ich bóstwo⁶⁴. Czytając ten długi fragment, od razu rozumiemy, dlaczego Epifaniusz nie włączył ustępu Mk 13, 32 do walki z Apolinarym. Otóż w tym miejscu biskup Salaminy polemizuje z herezją Ariusza, dla którego nieznanie dnia sądu ze strony Syna była dowodem Jego ontycznej niższości względem Ojca. W tym kontekście Epifaniusz broni przede wszystkim boskości Syna, i dlatego patrzy na Wcielonego w perspektywie Jego natury boskiej, pomijając w ogóle Jego umysł ludzki. Tymczasem właśnie temu można było przypisać niewiedzę co do dnia sądu, jak to uczynił np. Grzegorz z Nyssy⁶⁵. Interpretacja Epifaniusza pokazuje, jak często Ojcom Kościoła brakuje jeszcze myślenia komplementarnego w teologii.

Na końcu tego punktu zwrócimy jeszcze uwagę na argument pozabiblijny, który dla wielkiego herezjologa jest przesłanką za istnieniem ludzkiej duszy i umysłu Chrystusa. Jest to argument soteriologiczny, tradycyjnie zwany *Quod non assumptum, non sanatum*, głoszący, że to, co nie zostało przyjęte przez Odwieczne Słowo we Wcieleniu, nie zostało też uleczone (zbawione). Aksjomat ten stosowali już pisarze chrześcijańscy II w., broniąc istnienia prawdziwego ciała Zbawiciela przeciw tendencjom doketycznym gnostyków⁶⁶. Oczywiście w IV w., w polemice z apolinaryzmem należało szczególnie zaakcentować duszę i umysł Chrystusa. Już przed Epifaniszem, w latach 362-370, argumentu soteriologicznego przeciw chrystologii Apolinarego użył Atanazy⁶⁷. Biskup Salaminy, przywołując aksjomat *Quod non assumptum*, nie jest jednak zależny od Aleksandryjczyka, lecz używa typowych dla siebie sformułowań. Mówi mianowicie o konieczności przyjęcia przez Wcielone Słowo ludzkiego ciała, duszy, umysłu i wszelkich innych elementów natury ludzkiej, lub też „doskonałego człowieka”, tzn. integralnego człowieczeństwa⁶⁸.

⁶⁴ Por. tamże 17, 1-6, GCS 25, 25-26; 19, 6-8, GCS 25, 28; 21, 1-5, GCS 25, 29-30.

⁶⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 167-168.

⁶⁶ Por. A. Grillmeier, *Quod non assumptum – non sanatum*, LThK VIII 954-955.

⁶⁷ Por. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, PG 26, 804B; zob. tenże, *Ad Epictetum* 8, PG 26, 1061.

⁶⁸ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 19, 1, GCS 37, 433; tenże, *Ancoratus* 75, 7-8, GCS 25, 95; 78, 3. 5-6, GCS 25, 97-98.

3. Wyrażenia oznaczające pełnię człowieczeństwa. Oprócz wyraźnego wymieniania komponentów ludzkiej natury Chrystusa (ciało, dusza, umysł), Epifaniusz wyznaje prawdę o pełnym człowieczeństwie Zbawiciela także przez używanie odpowiedniej terminologii w wywodach chrystologicznych. Na oznaczenie faktu Wcielenia Słowa biskup Salaminy bardzo często używa rzeczownika ἐνανθρώπησις (dosł. „wczłowieczenie”) czy też czasownika ἐνανθρωπέω („stać się człowiekiem”, „przyjąć naturę ludzką”), przy czym są one często wzmocnione przymiotnikami „prawdziwe”, „doskonałe” czy też przysłówkami „prawdziwie”, „doskonale”⁶⁹. Nie ulega wątpliwości, że terminologia ta jest uwarunkowana polemiką z Apolinarem. W tym kontekście termin ἐνανθρώπησις (i jemu pokrewne) był bardziej ściśły i jednoznaczny, niż słowo (ἐν)σάρκωσις (i jemu pokrewne). Podobną funkcję pełni u Epifaniusza określenie τέλειος ἄνθρωπος (doskonały człowiek) względem Chrystusa⁷⁰. Przymiotnik τέλειος wskazuje tu oczywiście na doskonałość ontyczną a nie moralną. Określenie to zostało później użyte na obronę integralnej natury ludzkiej Zbawiciela przez Sobór Konstantynopolitański I (381)⁷¹. U biskupa Salaminy spotykamy też określenie Jezusa wyrażeniem ἄνθρωπος φυσικός (człowiek naturalny, prawdziwy)⁷².

Ponadto na uwagę zasługuje fakt określania Chrystusa przez Epifaniusza wyrażeniem κυριακὸς ἄνθρωπος⁷³. Trzeba zaznaczyć, że przymiotnik κυριακός nie oznacza tu cechy, lecz ma znaczenie dzierżawcze, dlatego całe wyrażenie należy tłumaczyć jako „człowiek Pański (należący do Pana)” albo – parafrazując – „Pan jako człowiek”. Za terminem tym kryje się z jednej strony świadomość autora, że w przypadku Chrystusa nie mamy do czynienia z odrębnym (osobowo) człowiekiem, ale, że człowieczeństwo to należy do Pana (Syna Bożego); z drugiej strony – przekonanie o integralnym człowieczeństwie Zbawiciela oraz o tym, że człowieczeństwo, a nie bóstwo, jest ośrodkiem ziemskich przeżyć i doznań Wcielonego Słowa. Zatem wyrażenie to pełni u Epifaniusza również funkcję antyapolinarystyczną⁷⁴.

⁶⁹ Por. tenże, *Panarion* 77, 18, 6-7, GCS 37, 431; 77, 18, 10-12, GCS 37, 432; 77, 19, 2, GCS 37, 433; 77, 27, 1, GCS 37, 439; 77, 28, 5, GCS 37, 441; 77, 29, 4-5, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 75, 6, GCS 25, 94-95; 77, 2, GCS 25, 96; 119, 6, GCS 25, 148.

⁷⁰ Por. tenże, *Panarion* 77, 1, 5, GCS 37, 416; 77, 19, 1, GCS 37, 433; 77, 29, 1, GCS 37, 441; zob. tenże, *Ancoratus* 75, 6-8, GCS 25, 95; 80, 1, GCS 25, 99; 117, 2, GCS 25, 145; 119, 5, GCS 25, 148.

⁷¹ Por. Concilium Constantinopolitanum I (381), *Epistula ad papam Damasum et occidentales episcopos* 6, ed. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001 = DSP 1, 82.

⁷² Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 44, 6, GCS 25, 55.

⁷³ Por. tamże 34, 1, GCS 25, 43; 37, 3, GCS 25, 46; 44, 2, GCS 25, 54; 78, 7, GCS 25, 98; 93, 6-8, GCS 125, 114-115. Obszernie na temat zastosowania tego wyrażenia w tradycji patrystycznej zob. A. Grillmeier, Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος. *Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, „Traditio” 33 (1977) 1-63.

⁷⁴ Por. C. Riggi, *Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina*, w: tenże, *Epistrophe. Tensione*

4. Integralne człowieczeństwo Chrystusa a problem Jego jedności i bezgrzeszności. Jak zaznaczyliśmy na początku, Apolinary wykluczył ludzki umysł we Wcielonym Słowie także dlatego, że jego istnienie postrzegał jako zagrożenie dla jedności i świętości Chrystusa. Analizując zatem doktrynę autora, który polemizuje z apolinaryzmem, musimy zapytać również o to, jak on rozwiązał ten podwójny problem. Najpierw zajmiemy się zagadnieniem bytowej jedności Chrystusa. W rzeczywistości niektórzy pisarze pierwszych wieków, zwłaszcza przedstawiciele teologii antiocheńskiej, którzy mocno akcentowali integralne człowieczeństwo Zbawiciela, zostawili niejasny a często nawet błędny obraz jedności Wcielonego Słowa. To właśnie model chrystologii „rozdzielającej” był powodem reakcji Apolinarego.

Epifaniusz był najwyraźniej świadomy problemu, który został zaakcentowany przez biskupa Laodycei. Dlatego broniąc kompletnej natury ludzkiej Chrystusa, czyni częste dygresje na temat Jego ontycznej jedności. Oczywiście u biskupa Salaminy nie znajdujemy jeszcze terminów technicznych na określenie jednej osoby Słowa czy też hipostatycznego zjednoczenia dwóch natur, bo wyrażenia te zostały zaaprobowane dopiero w V w. Wspomniane prawdy są jednak bardzo mocno przez niego podkreślane w sposób opisowy. Epifaniusz wyjaśnia na przykład, że mówienie o doskonałym człowieczeństwie Pana nie oznacza wyznawania dwóch Chrystusów, czy też dwóch Bożych Synów, bo w rzeczywistości ten sam (ὁ αὐτός) jest Bogiem i ten sam człowiekiem⁷⁵. Zdanie to pokrywa się ideowo ze znaną formułą Ireneusza: εἷς καὶ ὁ αὐτός⁷⁶. W innym miejscu czytamy, że Syn Boży ukształtował sobie ciało i utworzył z nim jedną, świętą jedność (μία ἁγία ἐνότης)⁷⁷.

Wyjaśniając z kolei werset „A Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) na płaszczyźnie ontologicznej, biskup Salaminy mówi, iż należy go rozumieć w takim sensie, że Bóg-Słowo do swej własnej (boskiej) hipostazy (τῆ ἰδίᾳ ὑποστάσει) przyjął „bycie człowiekiem”⁷⁸; albo że obok bóstwa przyjął swe własne człowieczeństwo (τὴν ἰδίαν αὐτοῦ ἐνανθρώπησιν)⁷⁹. W sformułowaniach tych na uwagę zasługuje to, iż natura ludzka Chrystusa zostaje tu określona jako należąca do Syna Bożego, oraz że jest ona wyrażona w formie abstrakcyjnej („człowieczeństwo” czy też „bycie człowiekiem”), co wyraźnie wskazuje na jeden (boski) podmiot we Wcielonym Słowie. Nie ulega wątpliwości, że sformułowania te są o wiele bardziej jednoznaczne, niż używane często w epoce patrystycznej wyrażenie „przyjął człowieka” (ἄνθρωπον ἔλαβεν), które może

verso la Divina Armonia. Scritti di filologia patristica raccolti in occasione del LXX Genetliaco, a cura di Biagio Amata, Roma 1985, 850- 851.

⁷⁵ Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 77, 29, 5, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 117, 3, GCS 25, 145; 119, 7, GCS 25, 148.

⁷⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: Livre III, SCH 211, Paris 2002, 290.

⁷⁷ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 119, 6, GCS 25, 148.

⁷⁸ Por. tamże 75, 7, GCS 25, 95.

⁷⁹ Por. tenże, *Panarion* 77, 29, 8, GCS 37, 442.

sugerować, że Słowo zjednoczyło się z istniejącym odrębnie człowiekiem. W tym kontekście trzeba jeszcze dodać, że Epifaniusz absolutnie nie akceptuje w teologii wcielenia mało przejrzystego określenia „zamieszkać (οικῆσαι) w człowieku”⁸⁰.

Wielki herezjolog wskazuje na jeden podmiot we Wcielonym Słowie także przez stosowanie reguły *communicatio idiomatum*. Nawiązując w *Panarionie* do biblijnych słów o ukrzyżowaniu Pana chwały (por. 1Kor 2, 8) i o Chrystusie cierpiącym za nas w ciele (por. 1P 4, 1), wyjaśnia, iż słów tych nie należy rozumieć tak, jakoby bóstwo (θεότης) cierpiało samo w sobie, albo – z drugiej strony – jakoby kimś innym (ἄλλος) był Pan i kimś innym ten, który cierpiał; lecz wyrażenia te mówią, że bóstwo samo pozostając niezmiennie (ἀτρεπτος) i niecierpieliwe (ἀπαθής), cierpiało w ciele, ponieważ bóstwo i człowieczeństwo były razem (συνῆν), gdy Chrystus cierpiał na krzyżu⁸¹. Oczywiście język teologiczny Epifaniasza jest jeszcze niedoskonały, gdyż cierpienia w ciele należałoby przypisać Boskiemu Słowu (jako podmiotowi, osobie), a nie bóstwu (czyli boskiej naturze). Epifaniusz mówi ponadto, że takie rozumienie kwestii cierpienia Chrystusa jest konieczne, gdyż nasze zbawienie musi pochodzić zarówno od bóstwa jak i od „ciała”⁸². Biskup Salaminy wydaje się tu zatem zgadzać z fundamentalnym postulatem Apolinarego, dla którego prawda o „cierpiącym Bogu” była punktem wyjścia soteriologii i chrystologii.

Podobne refleksje autor snuje w dziele *Ancoratus*. Tu, w jednym miejscu spotykamy już dopracowane teologicznie i precyzyjne sformułowanie: „Bóg cierpiał w ciele, jakkolwiek nie cierpiało Jego bóstwo”⁸³, lecz nieco dalej i jeszcze w innym miejscu znów pojawiają się słowa obarczone wspomnianym wyżej brakiem precyzji. Mówią one mianowicie, że cierpienie ciała zostało policzone bóstwu (ἐλογίσθη εἰς τὴν θεότητα), które było nosicielem ciała⁸⁴. Oceniając całościowo stosowanie reguły *communicatio idiomatum* przez Epifaniasza, trzeba oczywiście przyznać, że pomimo niedoskonałej formy językowej, bardzo wyraźna jest troska naszego autora, by zbawcze cierpienie przypisać Synowi Bożemu jako ostatecznemu podmiotowi. W ogóle prawda o bytowej jedności Wcielonego Słowa jest przedstawiona przez biskupa Salaminy z jednakowo mocnym naciskiem, jak prawda o Jego integralnej naturze ludzkiej. Epifaniusz ukazuje ową jedność znacznie lepiej, niż liczni pisarze IV-V w., związani z tradycją antiocheńską, i – co warto szczególnie podkreślić – o wiele lepiej, niż współczesny mu Dydim Słepý, związany notabene z tradycją aleksandryjską⁸⁵. Słuszne jest zatem spostrzeżenie Calogero Riggì, który zwraca uwagę, że nasz autor, choć działał w środowisku syropalestyńskim,

⁸⁰ Por. tamże 77, 29, 5, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 75, 7, GCS 25, 95; 80, 4, GCS 25, 100.

⁸¹ Por. tenże, *Panarion* 77, 32, 3-7, GCS 37, 444-445.

⁸² Por. tamże 77, 32, 7-8, GCS 37, 445.

⁸³ Tenże, *Ancoratus* 36, 6, GCS 25, 46, tłum. własne. Por. Voisin, *L'Apollinarisme*, s. 370.

⁸⁴ Por. Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 36, 6, GCS 25, 46; 93, 4. 7-8, GCS 25, 114-115.

⁸⁵ Por. Pancercz, *Christi anima*, s. 110-114; tenże, *Zarys doktryny Dydyma*, s. 87-88.

reprezentuje w rzeczywistości pozycję pośrednią między tendencjami teologicznymi antiocheńskimi i aleksandryjskimi⁸⁶.

Na koniec przyjrzymy się, jak Epifaniusz rozwiązuje drugi z dylematów Apolinarego, tzn. kwestię nieskazitelności moralnej Chrystusa⁸⁷. Sam biskup Salaminy formułuje dylemat swego przeciwnika w następujący sposób: Zbawiciel nie mógł przyjąć ludzkiego umysłu, ponieważ w tym wypadku byłby poddany – podobnie jak wszyscy ludzie – takim doznaniom, jak pożądanie czy złość. Odpowiadając na tak postawiony problem, Epifaniusz zarzuca biskupowi Laodycei przede wszystkim brak konsekwencji w myśleniu teologicznym. Otóż jeśli przyjęcie przez Zbawiciela prawdziwego ludzkiego ciała (co akceptował również Apolinary) nie spowodowało tego, że został On zwyciężony przez niegodziwe cielesne namiętności, to tym bardziej przyjęcie przez Niego ludzkiego umysłu nie skutkowało nieuporządkowanymi myślami⁸⁸. A przecież – argumentuje Epifaniusz – Biblia zawsze przedstawia w negatywnym świetle nie to, co pochodzi od umysłu, ale właśnie to, co pochodzi od ciała, czyli jego pożądliwość, rozwiązłość, przyjemności zmysłowe, pragnienia przeciwne duchowi czy też złe uczynki⁸⁹. Ponadto wielki obrońca ortodoksji podkreśla, iż nie można patrzeć na ludzki umysł fatalistycznie, jakoby był on z góry skazany na grzeszenie. Umysł posiada bowiem zdolność rozróżniania pomiędzy dobrem i złem, a także możliwość wyboru⁹⁰.

Prezentując natomiast pewnego rodzaju *pars construens*, nasz autor zwraca uwagę na następującą prawdę: Skoro Boski Logos jest zdolny, by czynić świętymi zwykłych ludzi, którzy uczestniczą w Jego darach jedynie „z zewnątrz”, wznosząc się ponad swój ludzki umysł dzięki Bożej łasce, to tym bardziej swą Boską mocą, którą posiadał w pełni, panował On w sposób doskonały nad swoim własnym umysłem i całą ludzką naturą, udzielając jej doskonałości i pozwalając spełniać jedynie to, co było godziwe i odpowiednie dla bóstwa⁹¹. Nie istnieje zresztą – dodaje Epifaniusz – żadna rzecz stworzona, która mogłaby ograniczyć moc i działanie bóstwa Zbawiciela. Świadczy o tym całe Jego życie, a szczególnie cuda, których dokonał⁹². Biskup Salaminy widzi zatem ostateczną gwarancję bezgrzeszności Chrystusa w ścisłym zjednoczeniu Jego natury ludzkiej z naturą Boską, której owa ludzka jest absolutnie podporządkowana.

⁸⁶ Por. Riggi, *Questioni cristologiche in Epifanio*, s. 846.

⁸⁷ Bezgrzeszność Chrystusa zostaje przyjęta przez biskupa Salaminy jako pewnik w oparciu o świadectwo 1P 2, 22: „On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępu” (por. Epiphanius, *Ancoratus* 80, 1, GCS 25, 99).

⁸⁸ Por. Epiphanius, *Panarion* 77, 26, 4-6, GCS 37, 439; 77, 29, 4, GCS 37, 442; tenże, *Ancoratus* 76, 3, GCS 25, 95; 79, 1-2, GCS 25, 98-99.

⁸⁹ Por. tenże, *Panarion* 77, 27, 5-9, GCS 37, 440; tenże, *Ancoratus* 76, 4-5, GCS 25, 95-96.

⁹⁰ Por. tenże, *Panarion* 77, 27, 4, GCS 37, 440; tenże, *Ancoratus* 76, 6, GCS 25, 96.

⁹¹ Por. tenże, *Ancoratus* 79, 3-4, GCS 25, 99; 80, 1-2, GCS 25, 99-100; tenże, *Panarion* 77, 35, 1-2, GCS 37, 447.

⁹² Por. tenże, *Panarion* 77, 28, 1-5, GCS 37, 440-441.

Rozwiązanie problemu ze strony naszego autora jest więc zasadniczo zgodne z rozwiązaniem przyjętym przez późniejszych Ojców Kościoła.

Podsumowując trzeba powiedzieć, że polemika Epifaniasza z Apolinarym jest w swej strukturze nieco chaotyczna, niemniej jednak zawiera cenne elementy⁹³. Ponieważ biskup Salaminus spotkał na Cyprze różne formy apollinarizmu, jego odpowiedź na ten błąd obejmuje obronę wszystkich komponentów człowieczeństwa Zbawiciela: ciała, duszy i umysłu. Argumentem za integralnością Jego natury ludzkiej były dla naszego autora nie tylko Chrystusowe uczucia, o których mówi Ewangelia, ale także fakt zdobywania przez Niego wiedzy na drodze doświadczenia (por. Łk 2, 52), na co zwrócili uwagę tylko nieliczni Ojcowie Kościoła. Z kolei spośród argumentów pozabiblijnych Epifaniasz przywołuje jedynie tradycyjny aksjomat *Quod non assumptum, non sanatum*, nie dostrzega natomiast aktywnej roli ludzkiej duszy Chrystusa w dziele zbawczym. Mocnym punktem chrystologii Epifaniasza jest bardzo wyraźne podkreślenie i prawidłowe rozumienie jedności Wcielonego Słowa, co w tradycji Ojców nie zawsze szło w parze z modelem chrystologicznym „Logos-człowiek”, oraz poprawne rozwiązanie problemu Jezusowej bezgrzeszności. Natomiast ciemnymi punktami na ogólnie przejrzystym obrazie ludzkiej natury Chrystusa są w doktrynie Epifaniasza: dopuszczenie możliwości uchylania się Zbawiciela od niektórych ludzkich doświadczeń (np. potrzeby fizjologiczne), niejasna interpretacja Jego pytań zawartych w Ewangelii, a także tłumaczenie modlitwy w Ogrójcu przy użyciu prymitywnej teorii oszukania szatana.

DEFENCE OF THE INTEGRITY OF CHRIST'S HUMAN NATURE
AGAINST APOLLINARISM IN THE WRITINGS
OF EPIPHANIUS OF SALAMIS

(Summary)

Epiphanius of Salamis was one of the Church Fathers, who reacted resolutely against incorrect Christology of Apollinaris of Laodicea. The latter asserted that the divine Logos took the place of Christ's human mind (νοῦς). In the beginning, the bishop of Salamis tackled the problem of Christ's human body, since – as he told himself – followers of Apollinaris, that arrived in Cyprus, put about incorrect doctrine on the Saviour's body. Among other things, they asserted it was consubstantial with his godhead. Beyond doubt, this idea constituted a deformation of the original thought of Apollinaris. Anyway, Epiphanius opposing that error took up

⁹³ Por. Bellini, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzio, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, s. 9.

again expressions, which had been employed before by the Apostolic Fathers and Apologists in the fight against Docetism.

Besides, Epiphanius told that some followers of Apollinaris denied the existence of Christ's human soul (ψυχή). Also in this matter, in all probability, we come across a deformation of the original doctrine of the bishop of Laodicea. A real controversy with Apollinaris was the defence of the human mind of the Saviour. Epiphanius emphasized that He becoming man took all components of human nature: "body, soul, mind and everything that man is", in accordance with the axiom "What is not assumed is not saved" (*Quod non assumptum, non sanatum*). A proof of the integrity of human nature was the reasonable human feelings the Saviour experienced (hunger, tiredness, sorrow, anxiety) as well as knowledge he had to gain partly from experience, which was witnessed by Luke 2, 52. In the latter question, the bishop of Salamis was a forerunner of contemporary Christology.

The fact that Epiphanius admitted a complete human nature in Christ didn't bring dividing the incarnate Logos into two persons. Although the bishop of Salamis didn't use technical terms for the one person of Jesus Christ, he outlined nonetheless the idea of the hypostatic union in his own words, as well as through employing the rule of the *communicatio idiomatum*. The ontological union of the divine Logos with his human nature assured Christ's holiness, too.

Key words: Epiphanius of Salamis, Christology, Apollinarism, Christ's human nature, the human feelings and knowledge of Christ, unity of the incarnate Logos.

Słowa kluczowe: Epifaniusz z Salaminy, chrystologia, apolinaryzm, natura ludzka Chrystusa, ludzkie uczucia i wiedza Chrystusa, jedność Wcielonego Słowa

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- APOLLINARIS LAODICENUS, *Fragmenta*, ed. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Hildesheim – New York 1970, 167-270.
- ATHANASIIUS ALEXANDRINUS, *Contra Arianos*, PG 26, 11-526.
- ATHANASIIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, PG 26, 795-810.
- ATHANASIIUS ALEXANDRINUS, *Ad Epictetum*, PG 26, 1049-1070.
- CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM I (381), *Epistula ad papam Damasum et occidentales episcopos*, ed. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2001 = DSP 1, 74-87.
- DIDYMIUS CAECUS, *Commentarius in Ecclesiasten*, ed. J. Kramer – B. Krebber: *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes*, pt. 4, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 16, Bonn 1972.
- EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Ancoratus*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 1-150.
- EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Panarion* (haer. 65-80), ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985².
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*, ed. P. Gallay, Sch 208, Paris 1974.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 131-233.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: Livre III, Sch 211, Paris 2002.

Opracowania

- ARAGIONE G., *Una «storia» universale dell'eresia. Il «Panarion» di Epifanio*, w: Epifanio di Salamina, *Panarion. Libro primo*, a cura di G. Pini, Brescia 2010, 5-61.
- BELLINI E., *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1978.
- DROBNER H.R., *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982.
- GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1/1: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982.
- GRILLMEIER A., *Quod non assumptum – non sanatum*, LThK VIII 954-956.
- GRILLMEIER A., 'Ο κυριακός άνθρωπος. *Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, „Traditio” 33 (1977) 1-63.
- HOLL K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig 1904.
- LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Hildesheim – New York 1970.
- LÖHR W.A., *Epiphanius von Salamis*, LACHL, Freiburg – Basel – Wien 2002³, 226-228.
- MÜHLENBERG E., *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969.
- ORBE A., *Introduzione*, w: *Il Cristo*, vol. 1: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Introduzione e scelta di A. Orbe, commento di A. Orbe – M. Simonetti, Vicenza 2005, IX-XCV.
- PANCERZ R.M., *Św. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403), wielki obrońca ortodoksji w IV w. Rys biograficzny (w 1700 rocznicę urodzin)*, „Przegląd Kalwaryjski” 19 (2015) 9-19.
- PANCERZ R.M., *Christi anima apud Didymum Caecum (313-398)*, Romae 2007.
- PANCERZ R.M., *Zarys doktryny Dydyma Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010) 77-88.
- RIGGI C., *Epifanio di Salamina*, NDPAC I 1670-1673.
- RIGGI C., *Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina*, w: tenże, *Epistrophe. Tensione verso la Divina Armonia. Scritti di filologia patristica raccolti in occasione del LXX Genetliaco*, a cura di B. Amata, Roma 1985, 846-853.
- STUDER B., *Docetismo*, NDPAC I 1465-1466.
- VOISIN G., *L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, Louvain – Paris 1901.
- WEIGL E., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Kempten 1925.

