

Marian Michalski

Nauka chrystologiczna Pelagjusza

Collectanea Theologica 17/1-2, 143-164

1936

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NAUKA CHRYSTOLOGICZNA PELAGJUSZA.

Jedną z kwestyj spornych związanych z zagadnieniem początków pelagjanizmu, jest sprawa stosunku Pelagiusza do szkoły antiocheńskiej i Teodora z Mopswestji. Według Marjusza Merkatora Pelagjusz przejął swą naukę antropologiczną od ucznia Teodora, niejakiego Rufina Syryjczyka, z którym się zetknął podczas swego pobytu w Rzymie, za pontyfikatu papieża Anastazego (ok. r. 400)¹⁾. Wprawdzie niektórzy z krytyków zaprzeczają rzeczywistości faktu przytoczonego przez Marjusza, a przynajmniej podają go w wątpliwość²⁾; inni jednakże stają w jego obronie. Ponadto zagadnienie stosunku Pelagiusza i jego nauki do antiocheńskiego kierunku teologicznego występuje również niezależnie od wiarygodności twierdzenia Marjuszowego. Jest faktem, że od pierwszej niemal chwili pojawienia się herezji Nestorjusza, wiązano ją na zachodzie ściśle z pelagjanizmem; dowodem na to prócz Marjusza Merkatora Prosper z Akwitacji, który określa nestorjanizm jako ojca herezji pelagjańskiej³⁾, oraz Kasjan, który nestorjanizm uważa za „uczennicę i naśladowczynię pelagjanizmu“⁴⁾. Jest również rzeczą pewną, że nauka antropologiczna Teodora z Mopswestji, aczkolwiek nie pokrywała się w całości z poglądami pelagjanizmu, bardzo się do nich zbliżała; Teodor uważał, tak jak Pelagjusz, śmiertelność za pierwotny stan człowieka, oraz zaprzeczał grzechu pierworodnego w ścisłym znaczeniu tego słowa⁵⁾.

1) Liber subnotationum in verba Juliani 2. — MPL 48, 111.

2) Por. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung u. seiner Lehre. Freiburg B. 1874, 18, uw. 1. — L o o f s, Pelagius u. der pelagianische Streit, PRE. XV. Leipzig 1904, 759.

3) Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon. — MPL 51, 153 n.

4) De incarnatione Domini contra Nestorium 5, 1. — MPL 50, 95.

5) Por. Wörter, op. cit., 30.

Z drugiej znów strony, wielki koryfeusz pelagjanizmu Juljan z Eklanum podzielał w chrystologii zapatrywania nestorjańskie, w nauce zaś o grzechu pierwotnym powoływał się na biskupa Mopswestji⁶⁾. Historia sporów pelagjańskich wykazuje nadto, że pelagianie byli przekonani, iż punkt oparcia znajdują na wschodzie, gdzie też istotnie nieraz go szukali i znajdowali⁷⁾.

Opierając się na powyższych danych, wielu krytyków, zarówno z pośród tych którzy bronią wiarygodności twierdzenia Marjusza Merkatora, jak tych, którzy jej zaprzeczają lub podają w wątpliwość, przyjmuje istotnie wpływ szkoły antiocheńskiej na Pelagiusza i głoszoną przez niego naukę. Należą do nich m. i.: Tixeront⁸⁾, Seeberg⁹⁾, Loofs¹⁰⁾, Harnack¹¹⁾, Bihlmeyer¹²⁾, Kirsch¹³⁾. Inni jednakże wykluczają wszelki związek historyczny między pelagjanizmem a nauką teologiczną szkoły antiocheńskiej, przyjmując jedynie ideowe pokrewieństwo obu kierunków i niem tłumacząc późniejsze wzajemne zbliżenie pelagjan i nestorjan, oraz wiązanie obu herezji z sobą przez pisarzy wieku V-go. Wörter¹⁴⁾, po dokładnem zbadaniu poglądów antropologicznych i soterjologicznych Teodora z Mopswestji i Nestorjusza i zestawieniu ich z poglądami pelagjanizmu, dochodzi do przekonania, że mimo pewnych niezaprzeczonych punktów stycznych obie nauki wykazują tak zasadnicze różnice, iż nie mogą pozostawać z sobą w żadnym związku przyczynowym. Zdanie Wörter'a podziela Klasen¹⁵⁾; to samo stanowisko zajmuje również Jugie¹⁶⁾.

⁶⁾ Por. Wörter, l. c. — Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne II. Paris 1921, 381.

⁷⁾ Por. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschichte III. Tübingen 1910, 168, uw. 2.

⁸⁾ Op. cit., 437.

⁹⁾ Lehrbuch d. Dogmengeschichte II. Leipzig 1923, 488.

¹⁰⁾ Art. cit., 750.

¹¹⁾ L. c., por. tegoż: Dogmengeschichte (Grundriss d. theol. Wissensch. IV, 3) Tübingen 1922, 315.

¹²⁾ Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. I. Paderborn 1926, 209.

¹³⁾ Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt. Freiburg B., 580.

¹⁴⁾ Op. cit., 17 nn.; 83 nn.

¹⁵⁾ Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg B. 1882, 3.

¹⁶⁾ Nestorius et la controverse nestorienne. Paris 1912, 238.

Ponieważ szkoła antiocheńska zyskała rozgłos i znaczenie głównie przez swą naukę chrystologiczną, z natury rzeczy nasuwa się pytanie, jakie były poglądy chrystologiczne Pelagjusza? Wydaje się bowiem prawie niemożliwym, by wpływ teologii antiocheńskiej na herezjarchję, jeśli faktycznie istniał, nie pozostawił w jego chrystologii żadnych śladów, mimo ścisłego związku logicznego między antiocheńskim rozwiązaniem zagadnienia osoby Boga-człowieka a pelagiańską antropologją i soterjologją, na który już w wieku V-tym słusznie zwracano uwagę¹⁷⁾.

Nauka chrystologiczna Pelagjusza nie była jeszcze dotychczas przedmiotem specjalnego badania. Jest to rzeczą zrozumiałą, jeśli się zważy, że do r. 1926 jedynym źródłem naszych wiadomości o niej był krótki „*Libellus fidei*“, przesłany przez Pelagjusza w r. 417 papieżowi Innocentemu I¹⁸⁾. Dopiero w r. 1926 Souter wydał komentarz Pelagjusza do 13 listów św. Pawła¹⁹⁾, napisany w Rzymie między r. 406 a 409, zawierający dość obfity materiał do kwestji chrystologicznej²⁰⁾. Na podstawie tych dwóch źródeł będziemy się ją zatem starali przedstawić w niniejszem studjum.

*

*

“

¹⁷⁾ Jak słusznymi były dociekania w tej sprawie Prospera z Akwitani i Kasjana, wykazuje *Wörter*, op. cit., 111.

¹⁸⁾ *Libellus fidei Pelagii ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus*. MPL 45, 1716 nn., oraz 48. 488 nn. — Wydanie krytyczniejsze: Hahn (Aug. u.) G. L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. 3 Aufl. Breslau 1897, 288 nn.

¹⁹⁾ *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*. I: Introduction (Texts and Studies contributions to biblical and patristic Literature, ed. by J. Robinson, vol. IX, 1). Cambridge 1922; II: Text and Apparatus criticus (ibid. IX, 2). Cambridge 1926. — Por. nadto: Souter, *The earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul*. Oxford 1927, 205 nn.

²⁰⁾ Trzecie z zachowanych w całości dzieł Pelagjusza: „*Epistula ad Demetriadem*“ (MPL 33, 1099 nn.), nie zawiera żadnego materiału do kwestji chrystologicznej. — Jest rzeczą możliwą, że niektóre ponadto dzieła Pelagjusza przechowały się pod imionami innych autorów (por. Plinval, *Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélage*. *Revue de philologie*, 1934, LX, 10); nie uwzględniam ich jednak, jako nie całkiem pewnych.

Osoba Pelagjusza występuje w historii po raz pierwszy pod koniec wieku IV-go, t. j. prawie bezpośrednio po zakończeniu długotrwałej walki Kościoła z arjanizmem o prawdziwe bóstwo i synostwo boże Chrystusa²¹). Ostatnie wypadki z tej walki rozegrały się prawdopodobnie już za pamięci herezjarchy. Wiadomość przekazana nam przez Gennadjusza²²), iż Pelagjusz jeszcze przed popadnięciem w herezję napisał dzieło w trzech księgach o Trójcy św., dowodzi, że interesował się on żywo zarówno samym problemem, jak sporami które się około niego toczyły. Ślady tego zainteresowania znajdujemy istotnie w jego komentarzu do listów św. Pawła, w postaci licznych aluzji do nauki Arjusza i Fotyna, które zdradzają dużą znajomość poglądów obu heretyków, oraz argumentów przez nich przytaczanych.

Nie wiemy co było treścią dzieła o Trójcy św.; w świetle jednak nauki zawartej w komentarzu oraz w „*Libellus fidei*“, przesłanym Innocentemu I, Pelagjusz przedstawia się nam jako stanowczy przeciwnik arjanizmu i gorliwy obrońca prawdziwego bóstwa i synostwa bożego Chrystusa.

Objaśniając słowa św. Pawła II Kor. 5, 19: „*Quoniam quidem Deus erat in Christo*“, rozróżnia Pelagjusz trojaką obecność bożą: mocą swej nieskończoności (*per infinitatem*) Bóg jest obecny w każdym stworzeniu; w świętych przebywa on ponadto przez uświęcanie ich i specjalne w nich zamieszkanie (*per sanctificationem et peculiarem inhabitationem*); w Chrystusie wreszcie był „*podług pełni bóstwa*“ (*secundum plenitudinem diuinitatis*)²³). Między obecnością Boga w świętych przez uświęcanie ich i specjalne w nich zamieszkiwanie, a obecnością Boga w Chrystusie „*podług pełni bóstwa*“ zachodzi według Pelagjusza różnica istotna: święci posiadali jedynie łaskę bożą w większym lub mniejszym stopniu, — w Chrystusie natomiast „*obfitowało w pełni samo bóstwo*“²⁴),

²¹) Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* IV. Freiburg i. B. 1925, 513.

²²) *De viris illustr.* 42. Ed. Bernoulli (*Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschr.* XI). Freiburg B. u. Leipzig 1895, 77.

²³) *Expos.* in II Cor. 5, 19. — Souter 261.

²⁴) *Expos.* in Col. 1, 19. — Souter 454 n.: „*In aliis, hoc est in apostolis, in patriarchis, uel prophetis gratia fuit ex parte: in Christo autem tota diuinitas abundauit...*”

„mieszkała pełnia natury bożej“²⁵⁾, ponieważ w odróżnieniu od synów bożych przez łaskę był on „naturalnym Synem Boga“, zrodzonym w ciele ludzkim²⁶⁾.

Pojęcie naturalnego synostwa bożego Chrystusa wyjaśnia Pelagjusz bliżej w „*Libellus fidei*“. Chrystus jest Synem bożym „prawdziwym, nie uczynionym lub adoptowanym, ale zrodzonym z Boga aktem boskiego i niewypowiedzianego zrodzenia“. Posiada jedną ze swym Ojcem substancję wzgl. naturę, jest z nim *ὁμοούσιος* jak się wyrażają Grecy; zarazem jednak jest kimś innym niż Ojciec, — innym nie tylko co do nazwy, ale co do osoby, t. j. inną niż Ojciec posiada subsistencję, inną „hypostazę“. Jako współistotny Ojcu jest całkowicie z nim równy, tak pod względem stopnia i mocy, jak pod względem odwieczności istnienia. Jakkolwiek został zrodzony, nie został jednakże zrodzony w czasie ale od wieków; gdyby sam nie był odwiecznym, nie mógłby być odwiecznym i jego Ojciec, ponieważ pojęcia ojcostwa i synostwa łączą się ściśle z sobą²⁷⁾.

Będąc naturalnym Synem bożym, jedną ze swym Ojcem posiadającym substancję, jest Chrystus Bogiem w pełnym tego słowa znaczeniu²⁸⁾. — Na poparcie tej prawdy znajduje Pelagjusz w listach św. Pawła liczne i wyraźne dowody, stanowiące za-

²⁵⁾ Expos. in Col, 2, 9. — Souter 459: ...Omnis plenitudo diuinae naturae in corpore eius inhabitat...

²⁶⁾ Expos. in Rom. 1, 3 — Souter 8: ...Multi filii gratia, hic natura, cuius etiam in carne natiuitas dissimilis ceteris inuenitur...

²⁷⁾ Libellus — Hahn 288 n: ...Credimus et in Dominum nostrum Jesum Christum, ...verum Dei Filium, non factum aut adoptivum, sed genitum et unius cum Patre substantiae, quod Graeci dicunt *ὁμοούσιος*, atque ita per omnia aequalem Deo Patri, ut nec tempore nec gradu nec potestate possit esse inferior, tantumque confitemur esse illum, qui est genitus, quantum est ille, qui genuit. Non autem quia dicimus genitum a Patre Filium, divina et ineffabili generatione, aliquod ei tempus adscribimus, sed nec Patrem aliquando coepisse nec Filium; ex Filio enim Pater dicitur, et qui semper Pater fuit, semper Filium habuit. ...Atque ut... unam eandemque dicimus trinitatis esse substantiam..., ita... tres personas expressas sub proprietate distinguimus... Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Graeci exprimunt, hypostases, hoc est, subsistentias confitemur... — Por. expos. in: Ephes. 1, 2 — Souter 345; Gal, 3, 20 — Souter 322; I Tim. 2, 5 — Souter 480; Philip 2, 5 — Souter 397; Rom. 1, 3 — Souter 9.

²⁸⁾ Libellus — Hahn l. c.: ...Credimus et in... Jesum Christum... verum Deum...

razem silne argumenty przeciw arjanom i fotynjanom. Tak np. wyraźnym dowodem bóstwa Chrystusa są według niego słowa apostoła I Kor. 10, 9: „neque temptemus Christum, sicut quidam eorum“, ponieważ sam Bóg powiedział o sobie (Num. 14, 22): „temptauerunt me hoc decies“²⁹⁾. — Silny argument przeciw arjanom i fotynjanom stanowi fakt, iż apostoł utożsamia I Kor. 9, 21 prawo Chrystusa z prawem bożem³⁰⁾. — Silnym argumentem przeciw arjanom jest okoliczność, że dzieło stworzenia, które Jan ewangelista przypisuje Słowu-Synowi, Paweł przez „unitatis mysterium“ odnosi Rzym. 11, 36 wprost do Boga Ojca³¹⁾. Jasnym dowodem na zaprzeczaną przez arjan jedność działania Syna bożego z działaniem Boga Ojca jest twierdzenie apostoła Efez. 4, 11, iż Chrystus ustanowił jednych apostołami innych prorokami; akt bowiem ustanowienia proroków i apostołów w Kościele przypisuje tenże apostoł na innym miejscu (I Kor. 12, 28) samemu Bogu Ojcu³²⁾. — Klęskę zadaje Paweł zarówno Arjuszowi jak Fotynowi wyrażając się Rzym. 1, 3, iż Syn boży został „podług ciała“ uczyniony z nasienia Dawida; skoro bowiem apostoł tak silnie podkreśla, że został uczynionym „podług ciała“, wynika z tego jasno, że „podług substancji Słowa“ nie został uczynionym³³⁾. Przeciw obu wymienionym heretykom przemawia wreszcie fakt, iż Rzym. 9, 5 apostoł nazywa Chrystusa wprost „Bogiem błogosławionym na wieki“³⁴⁾.

Niektóre wyrażenia św. Pawła przytaczali arjanie na dowód słuszności swych poglądów; Pelagjusz komentując odnośne ustępy listów apostoła wykazuje, że heretycy fałszywie rozumieli jego słowa. Błąd popełniają arjanie, rozumiejąc dosłownie wstawiennictwo Chrystusa za nami u Ojca, o którym apostoł mówi Rzym. 8, 34 i wnioskuje z niego, iż Chrystus jako ten, który prosi, niższym jest od Ojca, którego prosi. Wstawiennictwa Chrystusa nie należy pojmować dosłownie; Bóg nie zapomina niczego, nie potrzeba mu więc także niczego przypominać. Wstawiennictwo Chrystusa polega jedynie na tem, że okazuje on stale i ofiaruje

²⁹⁾ Expos. in I Cor. 10, 9 — Suuter 182.

³⁰⁾ Expos. in I Cor. 9, 21 — Souter 179.

³¹⁾ Expos. in Rom. 11, 36 — Souter 94.

³²⁾ Expos. in Ephes. 4, 11 — Souter 364.

³³⁾ Expos. in Rom. 1, 3 — Souter 9.

³⁴⁾ Expos. in Rom. 9, 5 — Souter 73.

Ojcu jako zakład za nas (nostrum pignus) człowieka, którego przybrał³⁵⁾. Błąd popełniają również arjanie, sądząc, iż Paweł zaprzecza bóstwa Chrystusa, gdy twierdzi I Kor. 8, 6, że jeden jest tylko Bóg, Ojciec. Rozumowanie takie musiałoby konsekwentnie doprowadzić do wniosku, że i Ojciec nie jest Panem, ponieważ apostoł stwierdza również, że jeden jest tylko Pan, Jezus Chrystus. Skoro jednak nikt nie odmawia na podstawie słów apostoła panowania Ojcu, nikt nie może też odmawiać bóstwa Synowi³⁶⁾. Niestosownie przytaczają arjanie na dowód niższości Syna bożego w stosunku do Ojca twierdzenie Pawła I Kor. 15, 24, iż przy końcu świata Chrystus przekaze Ojcu panowanie. Najpierw bowiem apostoł mówi w tym wypadku o Chrystusie jedynie podług jego natury ludzkiej, a powtórę przekazania władzy Ojcu nie uważa bynajmniej za równoznaczne z utraceniem jej przez Syna. Gdyby przekazanie władzy oznaczało tutaj jej utracenie przez Chrystusa, musiałoby oznaczać zarazem nabycie jej przez Ojca; w takim jednak razie należałoby przypuścić, że Ojciec nie wcześniej zacznie panować, jak dopiero wówczas, gdy mu zostanie panowanie przekazane przez Syna³⁷⁾. — Bezpodstawnie wreszcie powołują się arjanie na twierdzenie apostoła I Kor. 15, 28, iż skoro już wszystko stanie się podległym Ojcu, wówczas i Syn będzie mu podległym. W pojęciu podległości nie zawiera się koniecznie pojęcie niższości tego, który podlega. Może wprowadzić podległość oznaczać „diminutionem honoris“, ale może również oznaczać „officium caritatis“. W tem też tylko znaczeniu mówi się np. o podległości Ducha bożego prorokom, albo o podległości Jezusa Józefowi i Marji³⁸⁾.

*

*

*

Bardziej aktualnem niż zagadnienie prawdziwego bóstwa było na początku wieku V-go zagadnienie prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa. Aktualnem czynił je z jednej strony manicheizm, szerzący się naówczas w całym zachodnio-

³⁵⁾ Expos. in Rom. 8, 34 — Souter 70.

³⁶⁾ Expos. in I Cor. 8, 6 — Souter 172.

³⁷⁾ Expos. in I Cor. 15, 24 — Souter 217 n.

³⁸⁾ Expos. in I Cor. 15, 28 — Souter 219.

rzymskiem cesarstwie mimo licznych zakazów ze strony władzy świeckiej, — z drugiej zaś apolinaryzm, powstały w wieku poprzednim w ciągu sporów arjańskich, a utrzymujący się jeszcze w dużej mierze mimo potępienia go za pontyfikatu papieża Damazego przez dwa synody rzymskie (377 i 380) i sobór konstantynopolitański I (381)³⁹). Pierwsza z herezji uważając Chrystusa za niebieskiego eona posiadającego pozorne tylko ciało, zaprzeczała rzeczywistości jego natury ludzkiej, — druga zaś, głosząc, iż miejsce duszy rozumnej zajmowało w człowieku Chrystusie Słowo boże, całkowitości tejże natury.

Poglądy Pelagjusza pozostają w ostrem przeciwieństwie zarówno do poglądów manichejczyków, jak poglądów apolinarystów⁴⁰). W „*Libellus fidei*“ wyklina (anathematizat) Pelagjusz Apolinarego i podobnych doń, którzy twierdzą, iż Syn boży przybrał niecałkowitą naturę ludzką (minus aliquid de humana natura), różną od naszej czyto pod względem ciała, czy pod względem duszy, czy pod względem „zmysłu“ (sensus)⁴¹). Przeciwnie, wyznaje iż Syn boży przybrał „doskonałego naszej natury człowieka“, że w Chrystusie istnieje oprócz doskonałej i nienaruszonej substancji bóstwa, równie doskonała i nienaruszona (perfecta atque integra) substancja człowieczeństwa, złożona z ciała i duszy ludzkiej, że wyjątkiem jedynie zmazy grzechu, nie będącej czemś naturalnem, człowiek przybrany przez Syna bożego był takim samym jak my człowiekiem (nobis conformis)⁴²).

³⁹) Por. Bihlmeyer, op. cit., 113 i 190.

⁴⁰) Por. expos. in I Cor. 15, 45 — Souter 224.

⁴¹) *Libellus* → Hahn 29: ...anathematizamus Apollinarem et eius similes, qui dicunt Dei Filium minus aliquid de humana suscepisse natura, et vel in carne, vel in anima, vel in sensu assumptum hominem his, propter quos assumptus est, fuisse dissimilem... — Fakt iż Pelagjusz wymienia oprócz duszy i ciała Chrystusa również „zmysł“ (sensus — duszę zmysłową), nie jest bynajmniej dowodem jego poglądów trychotomistycznych. Czyni on tylko w tym wypadku aluzję do trychotomizmu Apolinarego. W innym miejscu wyznania wiary, mówiąc o całkowitości natury ludzkiej Chrystusa, wymienia jedynie duszę i ciało; por. uw. następną.

⁴²) *Ibidem*: ...Ipsum autem Dei Filium, ...dicimus in fine saeculorum perfectum naturae nostrae hominem suscepisse... confitemur in Christo... duas esse perfectas atque integras substantias, id est, deitatis et humanitatis, quae ex anima continentur et corpore... assumptum hominem... absque sola peccati macula, quae naturalis non est, nobis confitemur conformem... — Por. expos. in Ephes. 4, 10 — Souter 364.

Przeciw manichejczykom przemawiają według Pelagjusza wyraźnie słowa św. Pawła Rzym. 1, 2—3, w których apostoł stwierdza, że w myśl przepowiedni proroka Izajasza Chrystus narodził się „podług ciała“ z pokolenia Dawida, z dziewicy Marji⁴³⁾. Przeciw manichejczykom, jak również przeciw apollinarystom przemawia nadto fakt, iż Paweł nazywa Chrystusa I Kor. 15, 45 „drugim Adamem“ i „drugim człowiekiem“, podkreślając przez to całkowitą tożsamość jego natury ludzkiej z naturą pierwszego rodzica i naturą nas wszystkich⁴⁴⁾. Wprawdzie apostoł dodaje, że w odróżnieniu od pierwszego Adama, „człowieka ziemskiego, Chrystus jest człowiekiem niebiańskim“ (*caelestis homo*); niebiańskim jednakże nazywa go tylko z tego powodu, ponieważ jako człowiek został poczęty i zrodzony „nie sposobem naszej ułomnej natury, ale na rozkaz majestatu bożego“, mocą stwórczego działania Ducha Świętego⁴⁵⁾. Gdybyśmy z nazwy „*caelestis homo*“ wnioskowali z heretykami, iż człowiek przybrany przez Syna bożego nie był „człowiekiem naszego rodzaju“, musielibyśmy konsekwentnie zaprzeczyć natury ludzkiej również tym wszystkim, którzy są Chrystusowi, ponieważ i ich także nazywa apostoł „niebiańskimi“, gdy mówi: „*qualis terrenus, tales et terreni, et qualis caelestis, tales et caelestes*“⁴⁶⁾.

Podobnie jak przez wyrażenie „*caelestis homo*“ nie zaprzecza Paweł prawdziwości ludzkiej natury Chrystusa, tak nie zaprzecza jej również wyrażając się Rzym. 9, 3, że Bóg zesał Syna swego „*in similitudinem carnis peccati*“, — albo Filip. 2, 7, że Chrystus poniżył się „*in similitudinem hominum factus, et*

⁴³⁾ Expos. in Rom. 1, 2 n. — Souter 8.

⁴⁴⁾ Expos. in I Cor. 15, 45—223 nn.: ...Notandum quod, cum duos Adam dicit (Paulus), eiusdem naturae utrumque demonstrat: quod contra Manichaeos et Apollinaristas facit, qui negant a dei uerbo perfectum hominem esse susceptum... nam usque adeo naturam nostram habuit (Christus), ut secundus Adam dicatur et homo...

⁴⁵⁾ Expos. in I Cor. 15, 47 n. — Souter 224: ...Caelestis dicitur (secundus homo), quia non naturae fragilis ritu, sed diuinae maiestatis nutu et conceptus est et inixus... — Por. expos. in Rom. 5, 15 — Souter 46, oraz Libellus — Hahn 290: ...Spiritum sanctum dicimus... potentia ac virtute creatoris operatum...

⁴⁶⁾ Expos. in I Cor. 15, 48 — Souter 224: ...Si ideo, ut haeretici uolunt, nostri generis adsumptus homo non fuit, quia caelestis dicitur, ergo nec isti naturae nostrae sunt, qui caelestes appellantur...

habitu inuentus ut homo“. Słowo „similitudo“ oznacza w obu wypadkach „ueritatem“, podobnie jak w Genesis (3, 3), gdzie autor natchniony stwierdza, iż Adam zrodził syna Setha „ad imaginem et similitudinem suam“. Paweł przypisuje zatem Chrystusowi ciało nie tylko „podobne“ do ciała ludzkiego, ale „podobne pod względem natury“, t. j. prawdziwe ludzkie; uważa Chrystusa nie tylko za podobnego do ludzi, ale za prawdziwego człowieka⁴⁷⁾. Jeśli zaś apostoł dodaje Filip. 2, 7: „et habitu inuentus ut homo“, to wyrażenie powyższe należy rozumieć tak samo, jak wyrażenie „quasi unigeniti a patre“ z prologu ewangelji św. Jana⁴⁸⁾; Jan nie zaprzecza bynajmniej prawdziwości synostwa Słowa, nie zaprzecza też i Paweł prawdziwości przybranego przez nie człowieczeństwa.

Z naciskiem podkreśla Pelagjusz, że natura ludzka Chrystusa była, podobnie jak nasza, podległa cierpieniu i potrzebom ludzkim (*passibile nostrum, passibilis homo*), a stąd że naprawdę odczuwał on głód, pragnienie, zmęczenie i ból, oraz że naprawdę umarł⁴⁹⁾.

* * *

Kwestja połączenia bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie, stanowiąca właściwy problem chrystologiczny, nie była jeszcze w czasach Pelagjusza zagadnieniem ogólnokościelnym; niemniej jednak poczyniała już budzić coraz większe i coraz powszechniejsze zainteresowanie. Ze sfery dyskusji szkół teologicznych przeniósł ją na szerszy teren apolinaryzm, który głosząc, iż Słowo boże zajęło w przybranym człowieku miejsce duszy rozumnej, dotykał samego jądra problemu.

⁴⁷⁾ Expos. in Rom, 8, 3 — Souter 61: „Hic similitudo carnis ueritatem habet, sicut „Adam genuit filium ad similitudinem suam“. Similem ergo ceteris hominibus carnem accepit, quantum ad naturam... — Expos. in Philipp. 2, 7 — Souter 398: „Interdum similitudo recipit ueritatem: nam „genuit Adam filium secundum imaginem et similitudinem suam, et uocauit nomen eius Seth“...“

⁴⁸⁾ Expos. in Philipp. 2, 7 — Souter 398: *Et habitu inuentus ut homo*. Hic, ut uerum est, sicut „quasi unigeniti a patre“, ita intellegendum ..

⁴⁹⁾ Libellus — Hahn 290 n.: „...dicimus susceptum... a Filio Dei passibile nostrum... Passus est enim Dei Filius non putative, sed vere, ...esuriem, sitim lassitudinem, dolorem, mortem et caetera hujusmodi... persona Filii, id est, Dei Verbum, suscepit passibilem hominem...“

Jak pojmował Pelagjusz połączenie obu natur w Bogu-człowieku?

Według Pelagjusza jedna jest tylko w Chrystusie osoba (una persona), mianowicie osoba Syna bożego⁵⁰). Nie jest ona jednakże jedną wskutek zamieszkania Słowa bożego w przybranym człowieku w miejsce jego duszy rozumnej, jak to utrzymywał Apolinary; Pelagjusz potępia — jak widzieliśmy — i odrzuca naukę biskupa Laodycei, stwierdzając, iż w Chrystusie istnieje *doskonała i nienaruszona* substancja człowieczeństwa⁵¹). Nie jest również jedną osoba Syna w Chrystusie wskutek zmieszania z sobą obu natur i wytworzenia z nich czegoś trzeciego; między zdaniem, które odrzuca i potępia, wymienia Pelagjusz w „*Libellus fidei*“ wyraźnie naukę tych, którzy „*novo sensu*“ głoszą, iż „z chwilą przybrania ciała całe bóstwo przeszło w człowieczeństwo i nawzajem całe człowieczeństwo przelane zostało w bóstwo, tak, że przez to zmieszanie (hac confusione) zarówno jedna jak druga substancja została zniszczoną i ze swego własnego stanu zmienioną w coś innego, wskutek czego zarówno Bóg w Synu jak człowiek nie jest doskonałym“⁵²). — Według Pelagjusza „*osoba Syna w Chrystusie jest w ten sposób jedną, iż równocześnie istnieją dwie doskonałe i nienaruszone substancje, bóstwa i człowieczeństwa*“⁵³). Zjednoczenie zatem obu natur dokonało się według niego jedynie „in persona“, przez połączenie ich, bez zmieszania, w jednej osobie Syna bożego.

Zachodzi jednak pytanie, co Pelagjusz rozumie w tym wypadku przez wyrażenia „osoba“ i „substancja“? Skrajni antiocheńscy mówili również o jednej osobie w Bogu-człowieku

⁵⁰) Ibidem — Hahn 290: ...confitemur in Christo unam Filii esse personam...

⁵¹) Str. 150.

⁵²) Libellus — Hahn 290: ...Illorum quoque similiter execramur blasphemiam, qui novo sensu asserere conantur, a tempore susceptae carnis omnia, quae erant deitatis, in hominem demigrasse et rursus quae erant humanitatis, in Deum esse transfusa, ut... videatur hac confusione utraque natura exinata, substantia deitatis scilicet et humanitatis, et a proprio statu in aliud esse mutata: qui tam Deum imperfectum in Filio, quam hominem confitentur...

⁵³) Ibidem: ...Sic autem confitemur in Christo unam Filii esse personam, ut dicamus, duas esse perfectas atque integras substantias, id est, deitatis et humanitatis...

(ἐν πρόσωπον), mimo iż przypisując każdej z jego natur własną subsistencję, uznawali w nim faktycznie dwie odrębne osoby fizyczne; przez „osobę“ bowiem rozumieli w tym wypadku jedynie osobę moralną, wspólną Bogu i przybranemu człowiekowi (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως, jak się wyrażał Nestorjusz). Co więcej, do tej wspólnej osoby moralnej odnosili nazwy: „Syn“, „Pan“, „Chrystus“⁵⁴).

Wskazaliśmy wyżej⁵⁵), że wyznając wiarę w trzy osoby Trójcy św., podkreśla Pelagjusz z naciskiem, że przez „osobę“ rozumie subsistencję, grecką ὑπόστασις. Należy zatem wnosić, że również mówiąc o jednej osobie w Chrystusie rozumie przez to jedną hypostazę, jedną subsistencję, — konsekwentnie zaś, że przez wyrażenie „substantia“ rozumie samą tylko naturę, bez subsistencji.

Jednakże przeciw takiemu znaczeniu słów „persona“ i „substantia“ w nauce chrystologicznej Pelagjusza zdają się przemawiać niektóre jego wyrażenia i zwroty, które brane w znaczeniu ścisłym sprawiają wrażenie, jakoby nietylko boskiej ale i ludzkiej substancji w Chrystusie przyznawał subsistencję odrębną. Wyraża się np. iż Syn boży „przybrał człowieka“⁵⁶), „przywdział człowieka“⁵⁷), „zamieszkał w przybranym człowieku“⁵⁸); słowo konkretne „człowiek“ oznacza bezwątpienia nie samą tylko naturę ludzką, ale naturę wraz z jej subsistencją, innymi słowy ludzką osobę. Co więcej, w niektórych zdaniach komentarza do listów św. Pawła „człowiek przybrany“ występuje wyraźnie jako „principium quod“ funkcji ludzkich. Pelagjusz stwierdza, że

⁵⁴) Por. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*. München 1925, 18. 23 nn. 39. — Jugie, op. cit., 99 nn. 112 nn.

⁵⁵) Str. 147.

⁵⁶) Libellus — Hahn 290 n.: ...Dei Filium... dicimus... naturae nostrae hominem suscepisse... et verbum carnem esse factum, assumendo hominem... Dei Verbum suscepit passibilem hominem... — Expos. in.: Rom. 8, 34 — Souter 70; Philipp. 2, 9 — Souter 219; I Cor. 15, 48 — Souter 224; Philipp. 2, 10 — Souter 399.

⁵⁷) Expos. in: Rom. 1, 16 — Souter 12; I Cor. 15, 28 — Souter 219; Philipp. 2, 5 — Souter 397.

⁵⁸) Libellus — 291: ...quamvis propria persona Filii... suscepit passibilem hominem, ita tamen ejus habitatione secundum suam substantiam deitas verbi nihil passa est.

„człowiek przybrany raczył się poniżyć, wobec czego bóstwo które się poniżyć nie może słusznie go wywyższyło“⁵⁹⁾; że słowa: „Christus Iesus qui mortuus est, immo qui et resurrexit“ wypowiedział apostoł „podług formy przybranego człowieka, który umarł i zmartwychwstał“⁶⁰⁾; że przybrany człowiek został wzbudzony z martwych“⁶¹⁾; że Bóg wydał na śmierć za zbawienie rodzaju ludzkiego „człowieka, którego przywdział“⁶²⁾. — Wyłania się zatem pytanie, czy istotnie Pelagjusz rozumie przez wyrażenie „persona“ w chrystologii to samo co w nauce o Trójcy św., czy też może w każdym wypadku nadaje temu słowu inne znaczenie, podobnie jak to czynili Diodor z Tarsu, Teodor z Mopswestji i Nestorjusz, którzy mówiąc o τρία πρόσωπα w Bogu rozumieli przez πρόσωπον osobę fizyczną, identyczną z ὑπόστασις, mówiąc zaś o ἓν πρόσωπον w Chrystusie jedynie osobę moralną, różną od ὑπόστασις⁶³⁾.

Należy zauważyć, że jakkolwiek wyrażenia: „przybranie człowieka“, „przywdzianie człowieka“, „zamieszkanie w przybranym człowieku“, — oraz fakt iż „człowiek przybrany“ występuje niekiedy w komentarzu jako „principium quod“ funkcij ludzkich, same przez się mogą przemawiać za dwoistością subsistencji w Bogu-człowieku, nie jest pewnem czy Pelagjusz rozumie je faktycznie w znaczeniu ścisłem. Nieściskość wyrażania się stanowi objaw często spotykany w chrystologii okresu przednestorjańskiego; pisarze tego okresu, począwszy od Tertuljana aż do św. Augustyna włącznie, mówią również niejednokrotnie o „przybranym człowieku“, o „zamieszkaniu w człowieku“, rozumiejąc jednak przez słowo „człowiek“ samą tylko naturę ludzką, bez właściwej jej subsistencji⁶⁴⁾; jest więc rzeczą moż-

⁵⁹⁾ Expos. in Philipp. 2, 9 — Souter 398.

⁶⁰⁾ Expos. in Rom. 8, 34 — Souter 70.

⁶¹⁾ Expos. in Ephes. 1, 21 — Souter 350.

⁶²⁾ Expos. in Rom. 1, 16 — Souter 12.

⁶³⁾ Por. Jugie, op. cit., 150 n. 273 n.

⁶⁴⁾ Por. Seeberg, op. cit., 247 nn. — Tixeront, op. cit. I. Paris 1915, 413; II, 291 n. — Wyrażenie „homo assumptus“ spotykamy nawet w urzędowych dokumentach papieskich; por. np. pisma papieża Damazego I przeciw apolinarystom, cyt. u Tixeront'a, op. cit. II, 109 n. Papież rozumie w tym wypadku przez wyrażenie „homo“ z pewnością jedynie samą naturę ludzką.

liwą, że i Pelagjusz rozumie wyrażenia powyższe w tem samym znaczeniu.

Najpewniejszym kryterjum pozwalającym stwierdzić, w jakim znaczeniu mówi Pelagjusz o „przybraniu człowieka“, „przywdzianiu człowieka“, „zamieszkaniu w przybranym człowieku“, jest ustosunkowanie się jego do t. zw. „communicatio idiomatum“, polegającej na wzajemnej wymianie właściwości obu natur w Bogu-człowieku. Antiocheńczycy ograniczali „communicatio idiomatum“ do orzekania właściwości obu natur wyłącznie o wspólnej Bogu i przybranemu człowiekowi osobie moralnej. Nestorjusz dozwalał więc np. wyrażać się, iż Chrystus cierpiał, Syn boży został zrodzony z Marji, człowiek Jezus jest Panem, ponieważ imiona: Syn, Pan, Chrystus dotyczyły według niego jedynie teje osoby moralnej, — zabraniał natomiast mówić iż Bóg cierpiał, Słowo boże zostało zrodzone z Marji, człowiek Jezus jest Bogiem, ponieważ nazwy: Bóg, Słowo odnosiły się do fizycznej osoby boskiej, będącej właścicielką boskiej jedynie natury a stąd mogącej być podmiotem tylko boskich właściwości. W przeciwieństwie do antiocheńczyków, rzecznicy nauki o jednej fizycznej osobie boskiej w Chrystusie nie uznawali powyższego ograniczenia, ale wychodząc z założenia, iż ta boska osoba jest równocześnie właścicielką obu natur, orzekali o niej bez różnicy tak boskie jak i ludzkie właściwości. Wyrażali się więc, iż Bóg cierpiał, Bóg został zrodzony z Marji, ponieważ podmiotem tych funkcyj ludzkich była osoba boska, posiadająca ludzką naturę; bez zastrzeżeń też mówili iż człowiek Jezus jest Bogiem, ponieważ uznawali, że osoba posiadająca naturę ludzką jest równocześnie właścicielką natury boskiej⁶⁵).

Pelagjusz odnosi często ludzkie funkcje Chrystusa do Syna bożego. W „*Libellus fidei*“ wyznaje, że Syn boży prawdziwie odczuwał głód, pragnienie, zmęczenie i ból, narodził się w substancji ciała, w niej cierpiał, umarł, zmartwychwstał, wstąpił do nieba⁶⁶); w komentarzu zaś do listów św. Pawła zaznacza,

⁶⁵) Por. Jugie, op. cit., 115 n.

⁶⁶) *Libellus* — Hahn 290: ...*Passus est enim Dei Filius... vere... esuriem, sitim, lassitudinem, dolorem, mortem, et caetera hujusmodi... Mortuus est ergo Dei Filius... resurrexit tertia die, ascendit in coelum, sedet ad dex-*

że „tym, którzy nie rozumieją mocy bożej, wydaje się głupstwem twierdzenie, iż Syn boży został ukrzyżowany“⁶⁷⁾, — że „przez śmierć Syna swego Bóg odpuścił nam grzechy“⁶⁸⁾. Przez wyrażenie „Syn boży“ rozumie on jednak w tym wypadku widocznie nie osobę moralną, wspólną Bogu i przybranemu człowiekowi, ale wyłącznie osobę fizyczną Boga-Syna, ponieważ funkcje natury ludzkiej odnosi również wprost do Boga. Bez zastrzeżeń wyraża się, że „stwórca wszechrzeczy został powieszony na krzyżu za stworzenie“⁶⁹⁾, — że „podług światowej mądrości głupią wydaje się wiara w to, iż Bóg został ukrzyżowany“⁷⁰⁾, — że „Bóg narodził się, cierpiał i zmartwychwstał“⁷¹⁾, — że Paweł występuje Kol. 2, 8 przeciw filozofom, którzy za głupstwo uważają wiarę w to, iż „Bóg narodził się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał“⁷²⁾.

Skoro jednak Pelagjusz odnosi funkcje ludzkie Chrystusa wprost do fizycznej osoby Syna bożego, nie uznając w dziedzinie „communicationis idiomatum“ ograniczenia, jakie do swej nauki chrystologicznej wprowadzała szkoła antiocheńska, najwidoczniej przez „jedną osobę w Chrystusie“ rozumie nie osobę moralną, ale osobę fizyczną (hypostazę, subsistencję) Boga Syna, — przez wyrażenie zaś „dwie substancje“ dwie natury jako takie, bez subsistencji. Połączenie zatem bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie polega według Pelagiusza na złączeniu w jednej osobie fizycznej (subsistencji, hypostazie) Syna bożego dwóch doskonałych i niezmiyszanych z sobą natur, mianowicie jego własnej natury boskiej i przybranej przez niego natury ludzkiej.

teram Dei Patris, manente ea natura carnis, in qua natus et passus est, in qua etiam resurrexit...

⁶⁷⁾ Expos. in I Cor. 1, 18 — Souter 133.

⁶⁸⁾ Expos. in Rom. 1, 7 — Souter 10.

⁶⁹⁾ in Rom. 5, 8 — Souter 44: ...ut sine peccato dominus pro seruis impiis, et uniuersitatis conditor impenderetur pro portione propriae creaturae...

⁷⁰⁾ Expos. in I Cor. 1, 23 — Souter 135: Secundum mundanam sapientiam stultitia uideretur deum credere crucifixum...

⁷¹⁾ Expos. in I Cor. 2, 14 — Souter 140: ...Stultitia enim illi uidetur primo deus natus et passus a mortuis resurrexisse...

⁷²⁾ Expos. in Col. 2, 8 — Souter 459: ...Contra philosophos agit (Paulus)... dicentes, ...deum ex homine nasci mori atque resurgere credere stultum esse...

Zgodnie z twierdzeniem, iż obie substancje w Bogu-człowieku nie zostały z sobą zmieszane przez połączenie⁷³⁾, przestrzega Pelagjusz skrupulatnie, by jedne funkcje odnosić do Chrystusa podług jego substancji boskiej, inne podług substancji ludzkiej. Tak np. mówiąc, iż Syn boży prawdziwie cierpiał i umarł, dodaje, że cierpiał on i umarł jedynie „podług tego co było zdolne cierpieć i umrzeć, t. j. podług tej substancji, która została przybraną, nie zaś podług tej, która przybrała; sam bowiem Syn boży podług bóstwa jest tak jak Ojciec niepodległy cierpieniu, nieogarniony, niewidzialny, niezmienny“⁷⁴⁾. Do jednego zatem „principium quod“, mianowicie do osoby Syna bożego, odnosi Pelagjusz tak funkcje ludzkie, jak funkcje boskie; inne jest jednak według niego „principium quo“ funkcji ludzkich, inne funkcji boskich: „principium quo“ funkcji boskich stanowi „substancja która przybrała“, t. j. własna natura boska Syna bożego, funkcji ludzkich zaś „substancja, która została przybraną“, t. j. natura ludzka. — Z wyrażenia Pawła, iż „Pan majestatu został ukrzyżowany“ (I Kor. 2, 8), niesłusznie, według Pelagjusza, wnioskuje apolinaryści, że natura ludzka Chrystusa nie jest doskonałą; nie rozumieją oni, iż „również przybrany człowiek nazywa się Panem majestatu“. Niesłusznie jednak również arjanie wnoszą z tychże słów apostoła, iż Słowo boże jest podległe cierpieniu; nie rozumieją bowiem, iż „podległą cierpieniu była jedynie natura człowieczeństwa, nie zaś natura bóstwa“⁷⁵⁾. Przeciw apolinarystom zatem podkreśla Pelagjusz, że wprawdzie natura ludzka Chrystusa jest doskonałą ludzką naturą, niemniej jednak współuczestniczy ona słusznie w boskiej nazwie „Pan majestatu“, ponieważ jest naturą osoby boskiej; z drugiej strony zaznacza przeciw arjanom, że jakkolwiek tym, który cierpiał, był faktycznie Pan majestatu (Bóg, osoba boska),

⁷³⁾ Por. wyżej, str. 153.

⁷⁴⁾ Libellus — Hahn 290 n.: ...Passus est enim Dei Filius... esuriam, sitim, lassitudinem, dolorem, mortem, et caetera hujusmodi. Secundum illud passus est, quod pati poterat, id est, non secundum illam substantiam quae assumpsit, sed secundum illam, quae assumpta est. Ipse enim Dei Filius secundum suam deitatem impassibilis est... incomprehensibilis... invisibilis... inconvertibilis ut Pater... Mortuus est ergo Dei Filius... juxta illud, quod mori poterat,...

⁷⁵⁾ Expos. in I Cor. 2, 8 — Souter 138.

to jednak nie cierpiał on podług swej własnej boskiej natury, ale jedynie podług przybranej natury ludzkiej. Słowa apostoła II Kor. 13, 4: „*Nam et si crucifixus est ex infirmitate nostra, sed uiuit ex uirtute dei*“ wyrażają według Pelagjusza, iż ukrzyżowanie należy przypisać niemocy ludzkiej, życie zaś własnej mocy boskiej Chrystusa⁷⁶⁾; innemi słowy, że jeden i ten sam Chrystus jako człowiek został ukrzyżowany, jako Bóg żyje. — Wyniszczenie się Chrystusa i przybranie przez niego postaci sługi (Filip. 2, 5) należy według Pelagjusza rozumieć „*secundum humanam magis naturam quam diuinam*“⁷⁷⁾. — Podobnie wyrażenia Pawła: że „Bóg jest głową Chrystusa“ (I Kor. 11, 3), że Chrystus jest „pierworodnym ze wszelkiego stworzenia“ (Kol. 1, 15), że umarł i zmartwychwstał (Rzym. 8, 34), że stał się Ojcu posłusznym aż do śmierci (Filip. 2, 22), że pochodzi z Żydów (Rzym. 9, 5) każe Pelagjusz rozumieć tylko „podług formy przybranego człowieka“, wzgl. „podług ciała“, t. j. nie podług boskiej, ale podług ludzkiej natury Chrystusa⁷⁸⁾.

Zjednoczenie obu substancyj w Chrystusie było według Pelagjusza aktem trwałym. Nawet po wstąpieniu do nieba Syn boży zachowuje nadal tę samą naturę ciała, w której się narodził, cierpiał, umarł i zmartwychwstał; „nie została bowiem zniszczoną (exinanita) substancja człowieczeństwa, ale uwielbioną i przeznaczoną do pozostawiania z bóstwem na wieki“⁷⁹⁾.

Odnosnie do stanu uwielbionego Chrystusa, dwa ustępy w komentarzu Pelagjusza do listów św. Pawła zwracają na siebie szczególniejszą uwagę: objaśnienie do Efez. 1, 19 nn., oraz objaśnienie do Efez. 4, 9 nn. — Efez. 1, 19 nn. mówi apostoł, iż Bóg wzbudziwszy Chrystusa z martwych, posadził go po prawicy swojej w niebie ponad wszystkimi księstwami, władzami i mocami. Tłumacząc te słowa podkreśla Pelagjusz, że wy-

⁷⁶⁾ Expos. in II Cor. 13, 4 — Souter 303.

⁷⁷⁾ Expos. in Philipp. 2, 5 — Souter 397.

⁷⁸⁾ Expos. in I Cor. 11, 3 — Souter 187; Col. 1, 16 — Souter 454; Rom. 8, 34 — Souter 70; Philipp. 5, 22 — Souter 402; Rom. 9, 5 — Souter 73.

⁷⁹⁾ Libellus — Hahn 291: ...ascendit in coelum (Dei Filius), sedet ad dexteram Dei Patris, manente ea natura carnis, in qua natus et passus est, in qua etiam resurrexit; non enim exinanita est humanitatis substantia, sed glorificata et in aeternum cum deitate mansura...

rażenia „prawica“ nie można w tym wypadku rozumieć w znaczeniu materialnym, gdyż w Bogu, jako istocie bezcielesnej, niema wogóle nic lewego; w rzeczywistości obaj, tak Ojciec jak Syn, są po prawicy. Przez wyrażenie „prawica“ rozumie apostoł zaszczyt, godność, twierdzi zaś, iż Chrystus zasiadł po zmartwychwstaniu i wstąpieniu do nieba po prawicy Ojca ponad księstwami i mocami, „ponieważ przybrany człowiek jest już obecnie czemś jednym z Bogiem“⁸⁰). W słowach Efez. 4, 9 n.: „Cóż zaś innego znaczy „wstąpił“ jak nie to, iż pierwiej zstąpił w głębiny ziemi? Ten tedy który zstąpił, on jest który wstąpił ponad wszystkie niebiosa by wypełnił wszystko“, wyjaśnia apostoł według Pelagjusza, w jaki sposób mógł wstąpić do nieba ten, który jest wszechobecnym; apostoł stwierdza mianowicie, że stało się to „podług formy sługi“, w którą Syn boży zstąpił nie „localiter“, ale „dignanter“: ten sam, który z duszą zstąpił do piekieł, z duszą i ciałem wstąpił do nieba. Co jednak wyrażają słowa: „aby wypełnił wszystko?“ Pelagjusz podaje trzy sposoby tłumaczenia: słowa powyższe wyrażają albo to, iż Chrystus „wypełnił wszystko chwałą zwycięscy“, albo iż „wypełnił wszystko co jest napisane“, albo wreszcie, iż „już obecnie człowieczeństwo (jego) stało się czemś jednym z bóstwem“⁸¹).

W obu przytoczonych wypadkach chodzi o Chrystusa w stanie uwielbionym, t. j. po zmartwychwstaniu i wstąpieniu do nieba. Apostoł stwierdza odnośnie do tego stanu dwa fakty: że Chrystus zasiadł po prawicy Ojca ponad wszystkimi księstwami, mocami i państwami, oraz że wypełnił już wszystko.

⁸⁰) Expos. in Ephes. 1, 19 nn. — Souter 350: *...Et constituens ad dexteram suam in caelestibus. Hic dextera pro honore ponitur, non ut deus corporeus esse credatur... ambo ergo a dextris sunt, quia nihil est in diurnitate sinistrum. Supra omnem potestatem et principatum et uirtutem et dominationem. Quia unum est iam cum deo adsumptus homo, qui suscitatus est...*

⁸¹) Expos. in Ephes. 4, 9 n. — Souter 364: *Quod autem ascendit, quid est nisi quod et descendit. Exponit cur dicatur ascendisse, quem ubique esse non dubium est, secundum formam scilicet serui, ad quam non localiter, sed dignanter descenderat. Primum in inferiora terrae. Infernum sub terra esse nemo iam ambigat. Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos. Qui descendit cum anima in infernum, ipse cum anima et corpore ascendit caelum. Ut adimpleret omnia. Gloria triumphantis. Siue: Quae scripta sunt. Siue: Dum iam humanitas cum diurnitate unum effecta est...*

Pelagjusz rozumie, że zarówno „wypełnienie wszystkiego“, jak zasiadanie po prawicy Ojca“ jest momentem nowym, właściwym uwielbionemu stanowi Boga-człowieka, nieistniejącym przed zmartwychwstaniem i wstąpieniem do nieba. Ten moment nowy polega według niego na tem, że „człowieczeństwo (Chrystusa) stało się już obecnie czemś jednym z (jego) bóstwem“. Uznaje zatem prócz połączenia obu natur, jakie nastąpiło w akcie wcielenia, jeszcze ściślejsze ich zjednoczenie właściwe uwielbionemu stanowi Chrystusa. Nie wyjaśnia bliżej na czem to zjednoczenie w stanie uwielbionym polegało; ponieważ jednak w „*Libellus fidei*“ podkreśla z naciskiem, iż po wstąpieniu do nieba ludzka natura Syna bożego nie została zniszczoną⁸²⁾, możemy wnosić, że nie uważa go za równoznaczne z wzajemnem zmieszaniem obu substancyj; prawdopodobnie chce tylko wyrazić, że człowieczeństwo Chrystusa po ostatecznem spełnieniu swej roli na ziemi („wypełnieniu wszystkiego“) w dziele odkupienia, uwolnione już teraz od wszelkich funkcji ziemskich i zarówno pod względem duszy jak ciała uwielbione, ściślej niż przedtem zostało zjednoczone z bóstwem w niebie, otrzymując pełny udział w chwale natury boskiej.

Zestawiając w całość poglądy chrystologiczne Pelagjusza, dochodzimy do następujących wniosków:

1. Pelagjusz jest zdecydowanym przeciwnikiem arjanizmu i fotyńjanizmu. Chrystusa uważa za prawdziwego Boga, wcielonego naturalnego Syna bożego, zrodzonego odwiecznym i „nie-wypowiedzianym aktem zrodzenia“, współistotnego (*ὁμοούσιος*) Ojcu i we wszystkim mu równego, różnego odeń jedynie pod względem osoby (subsistencji, hypostazy).

2. Pelagjusz jest zdecydowanym przeciwnikiem manicheizmu i apolinaryzmu. Chrystusa uważa za prawdziwego i doskonałego człowieka, zrodzonego wprawdzie inaczej niż wszyscy ludzie, posiadającego jednak naturę całkowicie identyczną z naszą, — złożoną z ciała i duszy ludzkiej, podległą z istoty swej przypadłościom i potrzebom ludzkim: głodowi, pragnieniu, zmęczeniu, cierpieniom i śmierci.

⁸²⁾ Por. wyżej, str. 159.

3. Zjednoczenie bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie nastąpiło według Pelagjusza „in persona“, nie „in natura“. W jednej fizycznej osobie (subsistencji, hypostazie) Syna bożego zostały połączone dwie doskonałe i niez mieszane natury, boska i ludzka, pozostając takimi również w uwielbionym stanie Bogaczłowieka. Zgodnie z tem uznaje Pelagjusz osobę boską w Chrystusie za jedyny podmiot atrybucji tak czynności boskich, jak ludzkich, stosując w pełnym znaczeniu „communicationem idiomatum“. — Po wstąpieniu do nieba, człowieczeństwo Chrystusa uwolnione już od funkcji ziemskich i uwielbione zostało jeszcze ściślej zjednoczone z bóstwem, stając się „czemś jednym“ z niem, otrzymując pełny udział w chwale natury boskiej.

Nauka chrystologiczna Pelagjusza nie jest wprawdzie jeszcze całkowicie skryształizowaną; m. i. posiada pewne braki w dziedzinie terminologii. Mimo to wykazuje zasadniczą różnicę w porównaniu z chrystologią szkoły antiocheńskiej. Nieściśłości jej słownictwa tłumaczą się dostatecznie czasem, w którym Pelagjusz żyje i pisze; stwierdzamy je w tej samej mierze również u innych autorów okresu przednestorjańskiego. Jest to typowa chrystologja Zachodu w pierwszych czterech wiekach, oparta na pojęciach i terminologii Tertuljana⁸³⁾. Jej cechą charakterystyczną stanowi: silne podkreślenie pojęć: „una persona, duae substantiae“, — silna reakcja przeciw mieszaniu natur w Chrystusie, stosowanie „communicationis idiomatum“ w pełnym znaczeniu.

Kraków

Ks. Marjan Michalski.

⁸³⁾ Por. Tixeront, op. cit. II, 288 nn.

SOMMAIRE.

Marjan Michalski: La doctrine christologique de Pélage.

Le présent mémoire a pour objet le problème, jusqu'ici mal étudié, de l'influence de l'école d'Antioche sur la naissance du pélagianisme et sur Pélage lui-même. Pour jeter quelque lumière sur ce problème, c'est la christologie de Pélage qu'il faut examiner, car c'est sur ce point que l'école d'Antioche aura dû exercer surtout son influence, si tant est qu'il y ait eu influence. La christologie de Pélage s'exprime dans *Libellus fidei* qu'il présenta en 417 au pape Innocent I, et dans son *Commentaire sur les treize épîtres de saint Paul* composé à Roma entre 496 et 409.

Sur la base de ces deux ouvrages, la christologie de Pélage se présente comme il suit:

1. Pélage est l'adversaire décidé de l'arianisme et du photisme: il considère le Christ comme véritablement Dieu, comme le fils de Dieu incarné, engendré de toute éternité par un *engendrement ineffable*, consubstantiel (*ὁμοούσιος*) à son Père, égal au Père en toutes choses, différent de Lui uniquement au point de vue de la personne (subsistance, hypostase).

2. Pélage est l'adversaire déterminé du manichéisme et de l'apollinarisme: il considère le Christ comme un homme véritable et parfait, né sans doute d'une façon différente de celle du reste de l'humanité, mais possédant une nature entièrement identique à la nôtre, composée d'un corps humain et d'une âme humaine et soumis à toutes les conditions et à toutes les nécessités de la nature humaine, la faim, la soif, la fatigue, la souffrance et la mort.

3. L'union de l'humanité et de la divinité en Jésus Christ s'est produite selon Pélage, *in persona in natura*. Dans l'unique personne physique (subsistance, hypostase) du Fils de Dieu ont été unies deux natures parfaites et inconfusibles, la nature divine et la nature humaine, demeurées telles même dans l'état glorifié de l'Homme-Dieu. Dans cette même perspective, Pélage reconnaît la personne divine du Christ comme l'unique sujet d'attribution aussi bien des activités humaines que des activités divines, et affirme au sens le plus plénier la communication des idiomes. Après l'Ascension l'humanité du Christ est exempte des fonctions terrestres et glorifiée par une union en quelque sorte plus étroite encore avec la divinité; mais elle reste une chose différente de la divinité, tout en étant douée d'une participation plénière à la gloire divine.

La christologie de Pélage n'est pas, à vrai dire, encore parfaitement cristallisée; on y trouve des imprécisions de terminologie, des lacunes si l'on veut. Malgré tout, elle offre une différence fondamentale avec la

christologie de l'école d'Antioche. Les imprécisions de langage s'expliquent par le temps où Pélage vivait et écrivait; on les rencontre dans la même mesure chez les autres écrivains antérieurs à la controverse nestorienne. C'est la christologie typique de l'Occident dans les quatre premiers siècles, fondée sur les conceptions et la terminologie de Tertullien. Ses traits caractéristiques sont: vigoureuse accentuation de l'idée *una persona, duae substantiae*; vigoureuse réaction contre l'idée de la confusion des deux natures dans le Christ; affirmation dans son sens le plus complet de la communication des idiomes.