

Specyfika rozumienia podstawowych terminów teologiczno-filozoficznych w nauczaniu Sewera z Antiochii

Specificity of understanding of the basic theological and philosophical terms in Severus of Antioch's teaching

Piotr Awksentiuk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Wydział Teologiczny, Polska

 0009-0008-1529-7296

 piotrawksentiuk@wp.pl

Abstract: This article focuses on the specific understanding of basic theological and philosophical terms of Severus of Antioch's teaching. The author analyses such concepts as: "essence" (οὐσία), "hypostasis" (ὑπόστασις), "person" (πρόσωπον), "nature" (φύσις) and "energy" (ἐνέργεια). The research on the above terms is a necessary introduction to further study of christology of the most outstanding of the representatives of "moderate monophysism". As a result of the conducted research, the differences in the Severus of Antioch and the Diphysites' understanding of the above-mentioned concepts were revealed. Of particular note is the interpretation of the concept of "φύσις", which for the Antiochian Patriarch is synonymous with the terms "ὑπόστασις" and "πρόσωπον". It also seems specific to interpret the term "ἐνέργεια", which, according to Severus, is not an attribute of a being, but is only a manifestation of a specific hypostasis/nature/person.

Streszczenie: Niniejszy artykuł poświęcony jest specyfice rozumienia podstawowych terminów teologiczno-filozoficznych w nauczaniu Sewera z Antiochii. Autor analizuje w nim takie pojęcia jak: „istota” (οὐσία), „hipostaza” (ὑπόστασις), „osoba” (πρόσωπον), „natura” (φύσις) oraz „energia” (ἐνέργεια). Zbadanie powyższych terminów to niezbędny wstęp do kolejnych rozważań nad chrystologią najwybitniejszego z przedstawicieli „umiarkowanego monofizyzmu”. W efekcie przeprowadzonych badań ujawnione zostały różnice w rozumieniu wspomnianych pojęć przez Sewerem z Antiochii i dyfizytów. Na szczególną uwagę zasługuje interpretacja pojęcia „φύσις”, które dla Antiocheńskiego Patriarchy jest synonimem terminów „ὑπόστασις” oraz „πρόσωπον”. Specyficzne wydaje się być również interpretowanie terminu „ἐνέργεια”, która, według Sewera, nie jest atrybutem istoty, a jest jedynie przejawianiem się konkretnej hipostazy/natury/osoby.

Keywords: Severus of Antioch, essence, hypostasis, person, nature, energy

Słowa kluczowe: Sewer z Antiochii, istota, hipostaza, osoba, natura, energia

Cite this article: Awksentiuk, P., (2024). Specyfika rozumienia podstawowych terminów teologiczno-filozoficznych w nauczaniu Sewera z Antiochii.

Cytowanie: *Elpis*, 26: 99-107. <https://doi.org/10.15290/elpis.2024.26.09>

Licencja: Copyright (c) 2024 Piotr Awksentiuk
Licence:



Wstęp

Współczesny dialog między Kościołem prawosławnym a Kościołami przedchalcedońskimi stawia wiele pytań o charakterze kanonicznym, pasterskim oraz liturgicznym. Najważniejszym, spornym zagadnieniem pozostają jednak różnice dogmatyczne, które w starożytności doprowadziły do licznych konfliktów, a w konsekwencji do ostatecznego podziału w Kościele. W historii powyższego sporu, jedną z wiodących ról odegrał tzw. „umiarkowany monofizytyzm”, a najwybitniejszym jego przedstawicielem był żyjący w latach 456-538 Sewer z Antiochii. Prawdą jest, że chrystologia zaproponowana przez Sewera ostatecznie znalazła się poza głównym nurtem rozwoju bizantyjskiej myśli dogmatycznej. Należy jednak podkreślić, że dalsze badania prawosławnych teologów nad

nauczaniem Sewera są niezbędne dla ewentualnego kontynuowania dialogu między Kościołami. Wynika to z faktu wysokiego i niepodważalnego znaczenia myśli dogmatycznej Antiocheńskiego Patriarchy dla tradycji przedchalcedońskiej. Vadim Loure stwierdza, że autorytet, jakim Sewer cieszy się w środowisku przedchalcedońskim, porównywalny jest do autorytetu, jakim w środowisku prawosławnym cieszą się Jan Złotousty, Bazyli Wielki i Atanazy Aleksandryjski (Loure, 2006, s. 136). Theresia Hainthaler wprost nazywa Sewera „Wielkim Ojcem Kościoła antychalcedonitów” (Hainthaler 2002, s. 361).

Badania nad myślą dogmatyczną Sewera warto rozpocząć od analizy najważniejszych terminów teologiczno-filozoficznych. Jest to bardzo istotne, gdyż Sewer, poszczególne pojęcia chrystologiczne często napełnia sensem odmiennym, od tego, który utrwaliła tzw. „synteza kapadocka”. Powyższy fakt może sprawiać pewne trudności, dlatego w niniejszym artykule, szczegółowo omówione zostaną takie terminy jak: „istota” (οὐσία), „hipostaza” (ὑπόστασις), „osoba” (πρόσωπον), „natura” (φύσις) oraz „energia” (ἐνέργεια).

1. Istota

Zgodnie ze słowami Josepha Lebona, pojmowanie terminu „οὐσία” Sewer zawdzięcza neoplatonizmowi Bazylego Wielkiego (Lebon, 1975, s. 88). Według patriarchy, w najszerszym sensie słowo „οὐσία” oznacza wszystko to co istnieje, to znaczy posiada realny byt. W teologii Sewera wspomniane pojęcie przyjmuje również bardziej konkretne znaczenie i wskazuje na jedną, określoną rzeczywistość, wspólną dla pewnej grupy indywiduów. Teolog, w celu wyjaśnienia swoich racji, termin „οὐσία” porównuje niejednokrotnie do pojęcia „γένος”, które tłumaczy jako rodową realność, występującą w danej grupie postaci (εἶδη). Innymi słowy, w nauczaniu Sewera pojęcie „οὐσία” nie jest abstrakcją, ale rzeczywistością, która koniecznie istnieje we wszystkich indywiduach, przynależących do tego samego rodu (γένος). Timur Szukin, rosyjski specjalista z zakresu patrologii orientalnej, nauczanie Sewera podsumowuje następująco: „Istota - to nie tylko to co wspólne, ale i to co jest realnie obecne w wszystkich przynależących do niej jednostkach” (Szukin, 2009, s. 633). Swoje teoretyczne stanowisko Sewer wyjaśnia za pomocą praktycznego przykładu z Pisma Świętego i użycia w nim pojęcia „człowiek” (ἄνθρωπος). Wspomniany termin bardzo często używany jest w Biblii w sposób ogólny i nie wskazuje na cechy konkretnego człowieka, lecz odnosi się jednakowo do wszystkich ludzi, bez wyjątku. Takie użycie terminu „człowiek” wskazuje na cechy wspólne dla wszystkich indywiduów zaliczanych do konkretnego rodu, w tym wypadku „człowieczeństwa”. Patriarcha ową myśl podsumowuje w następujący sposób:

„ze słów Pisma Świętego wynika również definicja człowieka - jest on rozumnym, śmiertelnym zwierzęciem, zdolnym do zrozumienia i poznania. Taki jest każdy spośród ludzi i żaden z nich nie jest poza tą definicją. Bowiem czy każdy człowiek nie myśli racjonalnie? Czy każdy człowiek nie jest śmiertelny? Z całą pewnością każdy człowiek jest również zdolny do zrozumienia i poznania. Zatem imię

„człowiek”, jak powiedzieliśmy wcześniej, wskazuje na istotę, oznaczającą wspólność, równość oraz tożsamość i współnaturalność całego rodu” (Severus Antiochenus, Or. 2.1. 1938, s. 47).

Należy przy tym podkreślić, że termin ten nie wskazuje na pewną abstrakcję, ale na realność, o czym świadczą takie cechy każdego człowieka jak rozumna dusza lub śmiertelność ciała.

Termin „οὐσία” odegrał szczególną rolę w sporze z Julianem z Halikarnasu, który w polemice z dyfizytyzmem nauczał nie tylko o jednej przyrodzie w Chrystusie, ale również o jednej istocie. Sewer, o ile z entuzjazmem przyjmuje nauczanie o jednej naturze (φύσις), o tyle w żadnym wypadku nie może pogodzić się z nauczaniem o jednej istocie (οὐσία) Chrystusa, gdyż, jego zdaniem, podważa to znaczenie odkupieńczej ofiary Zbawiciela. W odpowiedzi na tezy swojego teologicznego oponenta, patriarcha w swych tekstach bardzo wyraźnie akcentuje „podwójną współistotność” Zbawiciela. W polemice z Julianem, Sewer pisze następująco: „boskość Jednorodzonego Słowa oraz człowieczeństwo, które zostało z nim hipostatycznie zjednoczone, nie są jedną i tą samą istotą (οὐσία)” (Sévère d’Antioche 1964-1971, s. 256). Na potwierdzenie swoich słów, antiocheński patriarcha, odwołuje się do źródeł patrystycznych i jednoznacznie stwierdza, że największe autorytety, takie jak Atanazy Aleksandryjski oraz Cyryl Aleksandryjski nigdy nie pisali o jednej istocie Zbawiciela (Severus Antiochenus, Or. 3.1.13. 1952, s. 159-165). W podobny sposób zwraca się do innego swojego teologicznego przeciwnika, nauczającego o jednej istocie - Sergiusza Gramatyka: „Żaden z ortodoksyjnych nauczycieli – mam tu na myśli tych, którzy nauczali o Bogu w Kościele – nie odważył się powiedzieć, że Słowo jest jedną istotą po połączeniu z współistotnym nam ciałem, wyposażonym w racjonalną i inteligentną duszę” (Severus Antiochenus, 1949, s. 125).

2. Hipostaza

Z punktu widzenia etymologii, dla Sewera terminy „οὐσία” i „ὑπόστασις” mogą być synonimami. Potwierdzenia swoich słów doszukuje się on w Starym Testamencie, a także u Atanazego Aleksandryjskiego, który twierdził: „hipostaza jest istotą i nie oznacza nic innego, podobnie jest z istnieniem... hipostaza i istota to istnienie” (Severus Antiochenus, 1949, s. 126) (ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαϊνόμενον ἔχει ἢ τὸ αὐτὸ ὄν... ἡ ὑπόστασις καὶ οὐσία ὕπαρξις ἐστὶν) (Athanasii Alexandrini, 1857, s. 1036). Nie oznacza to jednak, że Sewer nie rozróżnia powyższych pojęć w swojej dogmatycznej podstawie. Dla antiocheńskiego biskupa, termin „ὑπόστασις”, w odróżnieniu od „οὐσία”, oznacza rzeczywistość, która przyjmuje własne, indywidualne cechy, różniące ją od innych „εἶδη”. Można powiedzieć, że jeśli istota oznacza rodową realność i odnosi się do konkretnej grupy, to termin hipostaza dotyczy danej jednostki, która wyróżnia się od innych indywiduów przynależących do tego samego „γένος” (Lebon, 1975, s. 88).

Jak podkreśla ks. Oleg Dawydienkov, jedną z ważniejszych różnic terminologicznych między zwolennikami Chalcedonu i Sewerem było rozumienie pojęcia „ὑπόστασις”. Dla Sewera termin ten nie musi zawierać w sobie wskazania na samobytność, czy też samodzielne istnienie. Z kolei według

chalcedonitów, pojęcie hipostazy zawsze wskazuje na coś, co istnieje samodzielnie. W związku z powyższym nie dziwi fakt, że Sewer pisze o ludzkiej duszy i ciele jak o oddzielnych hipostazach, mimo, że nie posiadają one pełnej samobytności. Na podobny ruch nie mogli pozwolić sobie dyfizyci. Powyższy fakt nie oznacza jednak, że biskup Antiochii w każdym przypadku odrzuca stanowisko zwolenników Chalcedonu. Sewer wprost pisze o dwóch typach hipostazy: samobytnej (ἰδιοσύστατος) oraz niesamobytnej (οὐκ ἰδιοσύστατος). Hipostazy samobytne teolog dzieli na następujące podtypy:

- 1) proste – jak np. Bóg Ojciec;
- 2) złożone (σύνθετος) – jak np. człowieka lub Bogoczłowiek Jezus Chrystus (Dawydienkov, 2007, s. 86).

Podkreślić należy jednak, że między hipostazą Chrystusa i hipostazą konkretnego człowieka istnieje zasadnicza różnica. Człowiek składa się z dwóch niesamobytnych hipostaz, czyli z duszy oraz ciała. Chrystus natomiast, jest rezultatem zjednoczenia samobytnej hipostazy Boga Słowa, oraz niesamobytnej hipostazy człowieka. „Przyznanie, że w Chrystusie zjednoczyły się dwie hipostazy ze swoimi akcydencjami, oznaczałoby dla Sewera przyjęcie nestoriańskiego punktu widzenia” (Szukin, 2009, s. 634) – podsumowuje Timur Szukin. W ten sposób, Sewer używa pojęcia „ὑπόστασις” zarówno dla określenia elementów z których powstała jedność, jak i wyrażenia efektu ich zjednoczenia.

3. Osoba

Termin „πρόσωπον” w teologii Sewera, w przeciwieństwie do „οὐσία”, zawsze odnosi się do bytu indywidualnego i może być używane zamiennie z pojęciem „hipostazy samobytnej”. W piśmie skierowanym przeciw nauczaniu Jana Gramatyka Sewer pisze:

„Hipostaza jest pewną indywidualną podstawą, którą nazywamy osobą (πρόσωπον) wtedy, gdy ta istnieje samobytne... jeśli zaś chodzi o Emanuela lub człowieka, to elementy z których się składają, nawet jeśli przebywają bez żadnej zmiany, każdy w swojej hipostazie (ὑπόστασις), niech nie będą oddzielnie nazywane terminem osoba (πρόσωπον)” (Severus Antiochenus, Or. 2.4. 1938, s. 61).

W ten sposób, według Sewera samobytna hipostaza zawsze tworzy oddzielną osobę. Można powiedzieć, że termin „πρόσωπον” jest wręcz synonimem pojęcia „ἰδιοσύστατος ὑπόστασις”. Innego zdania jest V. C. Samuel, który twierdzi, że termin „πρόσωπον” w teologii Sewera jest zewnętrznym określeniem hipostazy, różnej od innych hipostaz tej samej istoty (Samuel, 1974, s. 23). Takie stanowisko rodzi pytanie: skoro ludzka hipostaza w Chrystusie jest oddzielona od wszystkich pozostałych ludzkich hipostaz, dlaczego nie jest nazywana przez Sewera osobą.

W polemice z Janem z Cezarei, biskup Antiochii pisze:

„Również Emanuel (składający się) z boskości i człowieczeństwa, to znaczy z ludzkiego ciała i rozumnej duszy, zgodnie ze swoim prawem, doskonale zachowanych, jest jedną osobą (πρόσωπον) poprzez zjednoczenie, bez zmiany i bez złączania się, z dwóch w jedno. Bowiem Bóg Słowo Swoją hipostazę, to znaczy swoją odwieczną boskość, zachowuje bez zmiany, podobnie jak człowieczeństwo, które

zjednoczył ze sobą w niemożliwy do wyjaśnienia sposób, a które przebywa niezmiennie w swojej hipostazie. Dlatego też niemożliwe jest, żeby każdemu z nich, to znaczy boskości Jednorodzonego i człowieczeństwu z nim zjednoczonemu, przypisywać własną osobę... ale w rezultacie zjednoczenia boskości i człowieczeństwa ze sobą, z dwóch powstała jedna hipostaza (ὕπόστασις), a w konsekwencji i jedna osoba (πρόσωπον) Samego Słowa Wcielonego”(Severus Antiochenus, Or. 2.4. 1938, s. 61).

Analizując powyższe słowa, w pierwszej kolejności należy odrzucić zarzuty niektórych uczonych, jakoby Sewer wyznawał apolinaryzm. Patriarcha wyraźnie stwierdza, że człowieczeństwo, które zjednoczyło się z Bogiem Słowem, zachowało pełnię swej natury, łącznie z rozumną duszą, której w Chrystusie nie uznawał Apolinary z Laodycei. Powyższy fragment stawia jeszcze jedno ważne pytanie, na które starali się odpowiedzieć uczeni, a mianowicie na ile „πρόσωπον” Chrystusa jest tożsame z „πρόσωπον” Boga Słowa do wcielenia. R.V. Sellers uważa, że w chrystologii Sewera zjednoczenie boskości i człowieczeństwa w Chrystusie doprowadziło do powstania nowego „πρόσωπον”, Boga Słowa po wcieleniu (Sellers, 1953, s. 270). Lebon twierdzi z kolei, że podstawą całej doktryny monofizycznej jest absolutna tożsamość „πρόσωπον” Logosu oraz „πρόσωπον” Chrystusa (Lebon, 1975, s. 19). Jeszcze inaczej do omawianego zagadnienia podchodzi Dawydienkov, dla którego ewentualne utożsamienie „πρόσωπον” Chrystusa z „πρόσωπον” Boga Słowa w doktrynie Sewera prowadzi do całkowitego odrzucenia realności wcielenia (Dawydienkov, 2007, s. 92).

4. Natura

Wyjaśnienie znaczenia pojęcia „φύσις” w dogmatycznym nauczaniu Sewera dostarcza pewnych trudności. Wynika to z faktu, że patriarcha używa tego terminu w dwóch różnych aspektach – trynitarnym oraz chrystologicznym. Dla Sewera pojęcie „φύσις”, w teologii trynitarnej, podobnie jak dla Ojców Kapadockich, oznacza przede wszystkim wspólną boską podstawę - istotę Trójcy Świętej. W takim przypadku jest ono traktowane jako synonim terminu „οὐσία”. Podobnie dzieje się, gdy Pismo Święte mówi o całym człowieczeństwie, wówczas pojęcie „jedna istota człowieka” może być z powodzeniem stosowane zamiennie z pojęciem „jedna natura człowieka”. Według Sewera, takie pojmowanie terminu „φύσις” nie może jednak zostać użyte w chrystologii, gdzie słowo „natura” wskazuje na konkretną realizację wspólnej istoty. Termin ten staje się wtedy synonimem pojęcia „πρόσωπον” oraz „ὕπόστασις” (Meyendorff, 2000, s. 46). W „Mowie przeciw Nefaliuszowi” Sewer jednoznacznie stwierdza, że nie istnieje hipostaza bez natury, a chwilę później dodaje, że kto mówi o jednej naturze, ten mówi również o jednej hipostazie” (Severus Antiochenus, 1949, s. 13-15). Przenosząc to na płaszczyznę antropologiczną, Sewer stara się pokazać, że kiedy mowa jest o jednej „naturze” konkretnego człowieka (np. apostoła Pawła), w domyśle mowa jest również o jego jednej hipostazie (Severus Antiochenus, 1973, s. 24). W jednym ze swoich listów Sewer pisze wprost, że język teologiczny może zmieniać swoje znaczenie w zależności od omawianej tajemnicy. Dlatego też

terminy „natura” w nauczaniu o wcieleniu przyjmują inne znaczenie, niż w trynitologii (Severus Antiochenus, 1981, s. 309).

Pojmowanie terminu „φύσις” było obiektem sporu Sewera z Janem z Cezarei. obrońca Chalcedonu uważa, że jedyną drogą rozwiązania sporów dogmatycznych jest oficjalne przyjęcie w chrystologii, terminologii, którą wypracowali Ojcowie Kapadoccy w nauczaniu trynitarnym. Autor „Apologii Soboru w Chalcedonie” stwierdza, że w tym celu należy oficjalnie uznać za synonimy pojęcia „φύσις” oraz „οὐσία”, tak jak miało to miejsce w triadologii. Konsekwencją tego powinno być przyznanie, że Chrystus jest zjednoczony „w dwóch naturach” (ἐν δύο φύσεσι). Jan Gramatyk stara się w ten sposób pokazać, że wcielony Syn Boży zjednoczył z boskością całe człowieczeństwo, a nie tylko jednego człowieka z rodu ludzkiego. Dlatego też ludzka natura w Chrystusie powinna być pojmowana jako ogół człowieczeństwa, to znaczy reprezentować sobą całe ludzkie jestestwo (Meyendorff, 2000, s. 81).

Z takim stanowiskiem nie zgodził się Sewer z Antiochii. Jego zdaniem utożsamienie pojęć „φύσις” i „οὐσία” w chrystologii jest równoznaczne z przyznaniem, że cała Święta Trójca wcieliła się w cały rodzaj ludzki, co byłoby absolutnym absurdem. Sewer starał się pokazać, że człowieczeństwo Zbawiciela reprezentuje sobą konkretne, indywidualne ludzkie ciało z rozumną duszą, dlatego powinno być traktowane jako hipostaza, w żadnym wypadku jako istota. Patriarcha podkreślał niejednokrotnie, że każda hipostaza/natura/osoba jedynie bierze udział w istocie, jest jej elementem:

„Sam Bóg Słowo, jedna hipostaza, jako że zjednoczył ze sobą pojedyncze ciało z rozumną duszą, bierze udział w ogólnej istocie człowieka, nie jest jednak zjednoczony z całym rodem ludzkim” (Severus Antiochenus, Or. 2.21, 1938, s. 140).

W innym miejscu, wykorzystując analogiczny przykład antropologiczny, Sewer retorycznie pyta:

„Czy naprawdę dusza Pawła, uczestnicząca w istocie rozumnej, posiadająca sposobność do myślenia i poznania, uważana jest za istotę wszystkich rozumnych dusz? Przecież one również w podobny sposób biorą udział w tym co nazywa się wspólną istotą, czy w takim razie one wszystkie naturalnie zjednoczone są z ciałem Pawła” (Severus Antiochenus, Or. 2.17, 1938, s. 129).

Na podstawie powyższych słów można odnieść wrażenie, że mimo iż Sewer podkreślał rzeczywisty i realny charakter „οὐσία”, to w niektórych fragmentach termin ten przybiera dość abstrakcyjny charakter. Sewer, chociaż w trynitologii dopuszcza stosowanie terminu „οὐσία”, rozumianego zgodnie z nauczaniem Ojców Kapadockich, to momentami również w tej dziedzinie stosuje podobną do chrystologii retorykę:

„Słowo Boże, ponieważ jest jedną hipostazą i zgodnie z naturą w sposób doskonały zawiera w Sobie to, co jest wspólne dla istoty, to znaczy boskość, dlatego jest doskonałym Bogiem. Nie zawiera jednak całej boskości i istoty, gdyż ta zawiera się w trzech hipostazach” (Severus Antiochenus, Or. 2.17, 1938, s. 129).

Cytat ten wskazuje na jeszcze jeden bardzo istotny aspekt nauczania Sewera. Chociaż Słowo Boże nie jest całością istoty, to fakt ten nie wyklucza tego, że Logos jest prawdziwym Bogiem. Analogicznie jest z człowieczeństwem Chrystusa, które, mimo że nie zawiera w sobie całości istoty ludzkiej, to jest doskonałą, indywidualną i realną naturą (φύσις) człowieka. „Realnie istniejącym, według Sewera, jest tylko to, co uczestniczy w całości (w istocie) w indywidualny sposób. Istotą natomiast, jest to, co jest obecne we wszystkich realnie istniejących rzeczach jednocześnie, jednak nigdy w całości w każdej z nich oddzielnie” (Szukin, 2009, s. 633) – w ten sposób nauczanie Sewera podsumowuje Timur Szukin.

Z punktu widzenia Sewera istnieją jedynie dwie alternatywy użycia pojęcia „φύσις”. Pierwsza z nich mówi o tym, że boskość i człowieczeństwo w Chrystusie reprezentowały sobą indywidualne natury/hipostazy/osoby. W drugim przypadku boskość i człowieczeństwo w Chrystusie stanowiły całość ich istot (οὐσία) i w takim przypadku wcielenie było realnym zjednoczeniem całej Świętej Trójcy z całym rodem ludzkim. Nie ulega wątpliwości, że Sewer trzymał się pierwszej opcji, w której termin „φύσις”, w chrystologii był używany wyłącznie w znaczeniu hipostazy i osoby.

5. Energia

Sewer był jednym z pierwszych teologów, który w sposób systematyczny przedstawił nauczanie o „energiach” lub tzw. „działaniach” w Chrystusie. Szósty wiek był okresem, w którym wspomniana tematyka zaczęła odgrywać coraz bardziej znaczącą rolę w problematyce chrystologicznej. Teologiczna myśl zaczęła odchodzić wówczas od formalnej kwestii ilości natur w Chrystusie i coraz częściej zajmowała się pytaniem o faktyczny obraz istnienia boskości i człowieczeństwa oraz o ich relacje w Chrystusie. W odpowiedzi na powstałe pytania sformułowano wiele różnych hipotez. Sewer również stworzył spójną koncepcję chrystologiczną, która mówi o jednym działaniu w Zbawicielu. Aby zrozumieć logikę myśli Sewera, w pierwszej kolejności należy wyjaśnić, w jaki sposób patriarcha Antiochii interpretuje pojęcie „ἐνέργεια” i jakie miejsce wspomniany termin zajmuje w całym jego systemie chrystologicznym.

W celu wypracowania odpowiedniej terminologii, Sewer z Antiochii korzysta ze źródeł patrystycznych, w szczególności z dzieł Bazylego Wielkiego. Najważniejszym fragmentem, na podstawie którego Sewer buduje swoje nauczanie, jest czwarta księga traktatu „Przeciw Eunomiuszowi”. Bazyl Wielki, polemizując ze swoim ariańskim oponentem, zapożycza od niego pojęcia, które następnie umieszcza w triadologicznym kontekście, pokazując przy tym, że Bóg Syn i Bóg Święty Duch są samodzielnymi hipostazami, a nie bezosobowymi działaniami/energiami Boga Ojca. Wspomniane terminy to: subiekt działania (ἐνεργῶν), działanie (ἐνέργεια) oraz rezultaty działania (ἐνεργήματα, ἐνεργηθέντα) (Basilus Caesariensis, 1857, s. 688-689). Jeśli Bazyl Wielki wspomniane terminy stosuje do nauczania o Świętej Trójcy, to Sewer przenosi je na płaszczyznę chrystologiczną. Polemizując z Sergiuszem Gramatykiem Sewer pisze:

„Jeden jest człowiek, złożony z duszy i ciała, i jedna jest energia, bo przecież ma miejsce jedno prawdziwe działanie... lecz efekty działania są różne, jedne duchowe, a drugie cielesne.... To samo możemy dostrzec również w Emmanuelu, dlatego, że jest tylko jeden działający (ἐνεργήσας), to znaczy wcielone Słowo Boże, i jedno jest działanie (ἐνέργεια), lecz różne rezultaty działań (ἐνεργηθέντα)” (Severus Antiochenus, 1949, s. 60-61).

Na podstawie powyższych słów można stwierdzić, że Sewer pojmuje termin „energia” całkowicie inaczej, niż robili to jego poprzednicy oraz chalcedonici. Dla tradycji patrystycznej charakterystyczne było rozpatrywanie wszelkiej „energii” jako działania pochodzącego od istoty (οὐσία). Anastazy I Antiocheński, podkreślając związek „energii” i „istoty” stwierdza, że „energia” to nic innego jak naturalna siła i ruch wszelkiej istoty (οὐσία) (Dawydienkov, 2007, s. 147). Nie dziwi więc fakt, że dyfizyci, jak sama nazwa wskazuje, obok dwóch istot/natur w Chrystusie, uznawali również obecność dwóch energii. Sewer wyraźnie odrzuca takie stanowisko - „energia” to nie cecha, ani element istoty. Jego zdaniem energię można rozpatrywać jedynie jako coś, co pośredniczy między działającym i rezultatem jego działań, gdyż „energia” nie posiada żadnej samodzielności. W ten sposób „działanie”, czy też „energia” jest jedynie przejawianiem się działającego, poza tym nie posiada realności, nie jest „hipostazą” (Dawydienkov, 2007, 147-148).

Wnioski

Podsumowując rezultaty badań, należy stwierdzić, że najbardziej znamienne w terminologicznym systemie chrystologicznym Sewera jest użycie pojęcia „φύσις” jako synonimu terminów „ὕπόστασις” oraz „πρόσωπον”. W poszczególnych swoich dziełach, jedno z wyżej wspomnianych pojęć patriarcha stosuje chętniej, inne mniej, ale wszystkie one wskazują na konkretną, indywidualną realność, istniejącą oddzielnie i ze swoim sposobem funkcjonowania. Sewer niejednokrotnie stwierdza, że nie istnieje rzecz będąca „naturą” nie będąc jednocześnie „hipostazą” i „osobą”. Teolog, w swojej dogmatycznej podstawie, stara się pokazać, że wszystko jest konkretne, realne i wszystko posiada pewne fizyczne kategorie. Innymi słowy, każda rzecz funkcjonuje sama z siebie, ze swoim własnym i niezależnym istnieniem. W systemie terminologicznym monofizycznego duchownego dość wyjątkowe wydaje się być również interpretowanie terminu „ἐνέργεια”, która, według Sewera nie jest atrybutem istoty, a jest jedynie przejawianiem się konkretnej hipostazy/natury/osoby.

Bibliografia

Źródła

- Athanasii Alexandrini, (1857). *Epistola ad Afros episcopos* [w:] *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca* 26, red. and ed. Jacques Paul Migne. Paris.
- Basilius Caesariensis, (1857) *Contra Eunomium IV*, 286-287 [w:] *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca* 29, red. and ed. Jacques Paul Migne. Paris.

- Sévère d'Antioche, (1964-1971). *Adversus Apologiam Iuliani* 21 [w:] *La polémique antijulianiste*. [w:] Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium T. 2B. ed. and trans. R. Hespel. Louvain: Durbecq.
- Severus Antiochenus, (1973). *Letter 6 to Maron the reader* [w:] *A collection of Letters* [w:] Patrologia Orientalis 14,12, ed. and trans. E. W. Brooks. Paris: Firmin-Didot.
- Severus Antiochenus, (1981). *Epistola 3 ad Johannem abbatem* [w:] *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. ed. R. Phanourgakis and E. Chrysos. Munster: Aschendorf.
- Severus Antiochenus, (1938). *Liber contra impium Grammaticum* [w:] Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 111-112. red. ed. and trans. J. Lebon. Louvain: Dubecq.
- Severus Antiochenus, (1949). *Orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae* [w:] Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 119-120. ed. and trans. J. Lebon. Louvain: Durbecq.
- Severus Antiochenus, (1952). *Liber contra impium Grammaticum* [w:] Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 94. ed. and trans. J. Lebon. Louvain: Durbecq.

Opracowania

- Dawydienkov, O. B. (2007). *Christologičeskaja sistiema Siewira Antiochijskogo*. Moskwa: Prawosławnyj Swiato-Tichonowskij humanitarnyj uniwersitet.
- Hainthaler, T. (2002). *Ephraem von Antiochien und sein Neuchalcedonismus* [w:] Grillmeier, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2, 3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg s. 357-373.
- Lebon, J. (1975). *Christologia Sirijskogo monofizitstwa*. red. N. A. Zabołotskij, Leningrad: Izdatielstwo Leningradskaja Duchownaja Akadiemija.
- Loure, V. M. (2006). *Istorija Wizantijskoj filozofii*. Sankt-Pietierburg: Axioma.
- Meyendorff, I. (2000). *Iisus Christos w wostocznom prawosławnom bogosłowii*. Moskwa: Izdatielstwo Prawosławного Swiato-Tichonowskogo Bogosłowskogo instituta.
- Samuel, V. C. (1974). *The Understanding of the Christological Definitions of both (Oriental Orthodox and Roman Catholic) Traditions in the Light of Post-Chalcedonian Theology*. Wien: Wirtschaftsuniversität Wien.
- Sellers, R. V. (1953). *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S.P.C.K.
- Szugin, T. A. (2009). *Sewir Antiochijskij* [w:] *Antologija wostoczno-chritianskoj bogosłowskoj mysli* T. 1, Moskwa i Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo «Nikieja» RCHGA. s. 623-636.