

### **1. Imię i nazwisko**

Aleksy Kowalski

### **2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe – z podaniem nazwy i miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu pracy doktorskiej:**

21 czerwca 1991 – doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, stopień uzyskany na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Uchwała z dn. 21 czerwca 1991 r.) na podstawie rozprawy *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*. Promotor ks. doc. dr hab. Franciszek Drączkowski, recenzenci: ks. bp prof. dr hab. Jan Śrutwa, ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek.

29 maja 1984 - tytuł magistra teologii z zakresu teologii dogmatycznej uzyskany w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (Wyższe Częstochowskie Seminarium Duchowne w Krakowie) na podstawie pracy magisterskiej *Chrześcijanin jako nowy człowiek w ujęciu ks. Wincentego Granata* napisana pod kierunkiem ks. dra Teofila Siudego.

13 grudnia 1989 - tytuł licencjata z zakresu historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na podstawie pracy licencjackiej *Helleńska koncepcja człowieka w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego* napisana pod kierunkiem ks. doc. dra hab. Franciszka Drączkowskiego.

20 lutego 1995 - tytuł licencjata w zakresie literatury chrześcijańskiej i klasycznej uzyskany na Facultas Litterarum Christianorum et Classicorum (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) na Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie na podstawie pracy licencjackiej *Tractatus de animae natura apud christianos auctores Latinos saeculo III-V* napisana pod kierunkiem prof. Biaggio Amata. Recenzent prof. Sergio Felici.

### **3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych:**

**1996 --1998** wykładowca języka starogreckiego w Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze

**2007-2010** wykładowca patrologii/patrystyki w Instytucie Teologicznym w Częstochowie

**2007-2019** wykładowca patrologii/patrystyki w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej oraz Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej w Częstochowie

**2010 – 2011** wykładowca na Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie

Wskazanie osiągnięcia\* wynikające z art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawie o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz. U. z 2020 r. poz 85 z późn. zm.).

a) Tytuł osiągnięcia naukowego/ artystycznego

*Koncepcja osoby u św. Grzegorza z Nyssy. Prozopologia w „Contra Eunomium”* Pelplin, Wydawnictwo „Bernardinum”, 2021, ss. 375, ISBN 978-83-8127-606, Recenzent: ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski

b) Autor, tytuł publikacji, rok wydania, wydania, nazwa wydawnictwa

1. **Monografia:** Ks. Aleksy Kowalski, *Źródła pojęcia osoby w pismach Ojców Apostolskich*, Kielce, Wydawnictwo Jedność, 2017, s. 111, ISBN 978-83-7971-845-0
- 1.1 Ks. Aleksy Kowalski (red.), *Wiara i rozum człowieka XXI wieku* (Międzyuczelniane Sympozjum Naukowe Częstochowa, 25 października 2008 r.), Częstochowa, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Teologicznego w Częstochowie, 2008, s. 117, ISBN 978-83-7269-280-1, recenzent: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski
2. **Artykuły o problematyce prozopologii antropologicznej w pismach starożytnych Ojców Kościoła i pisarzy antycznych**
  - 2.1 *Obraz duszy w „De testimonio animae” Tertuliana*, w: *Mojemu Kościołowi wszystko! Księga Jubileuszowa ku czci ks. arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. Rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele Częstochowskim*, red. Ks. Stanisław Jasionek, Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, Częstochowa 2009, ss. 319-328
  - 2.2 *Personalizm w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Personalizmus a súčasnosť I*, red. Pavol Dancák, Dušan Hruška, Marek Rembierz, Radovan Šoltés, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, Prešov 2010, ss.183 – 194
  - 2.3 *Natura duszy ludzkiej w ujęciu chrześcijańskich autorów łacińskich od III do V wieku*, w: *Przemiany obrazu człowieka w filozofii i etyce. Historia -współczesność – perspektywy*, red. Zlatica Plašienková, Marek Rembierz, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauki o Człowieku”, Bielsko-Biała-Bratislava 2010, ss. 44-58
  - 2.4 *Człowiek ikoną Boskiego Logosu w „Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Filozofia VIII. Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*, red. Ryszard Miszczyński, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2011, ss. 61-74
  - 2.5 *Zagadnienie personalizmu w “Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 35 (2015) t. 64, ss. 299-315

- a) Omówienie celu naukowego/artystycznego ww. pracy prac o osiągniętych wynikach wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania

Prezentowana publikacja naukowa stanowi próbę przedstawienia ważnego zagadnienia filozoficzno-teologicznego w teologii i antropologii patrystycznej IV wieku w kontekście ówczesnych herezji, a w szczególności skrajnego anomeizmu. Książka stanowi analizę tekstów źródłowych, przetłumaczonych przez autora znajdujących się w dziełach Eunomiusza z Cyziku, św. Bazylego z Cezarei i św. Grzegorza z Nyssy.

W rozdziale pierwszym prezentuję leksykę prozopoiczną leksemów *τό πρόσωπον* (prosopon), *ἡ ὑπόστασις* (hipostaza) i *ἡ οὐσία* (substancja). Wprowadzam także techniczny zwrot *lexeis investigatores* (słowa – badacze)) wskazujących na rzeczywistości prozopoiczne w ich kontekście bliższym i dalszym.

Rzeczownik grecki *τό πρόσωπον* (*prosopon*) posiada wiele znaczeń takich jak twarz, maska, ekspresja, obecność, patrząca część twarzy, reprezentacja, osoba, konkretne: indywiduum, obecność podczas procesu sądowego, hipostaza oraz osoba w Boskiej Triadzie. Daniel Stramara, analizując to słowo w pismach Nysseńczyka, zauważa, iż posiada ono następujące skatalogowane znaczenia: anatomia twarzy, powierzchnia, ekspresja twarzy, spojrzenie, maska, charakter, personifikacja, dyspozycja psychologiczna, osobowość, osoba, podmiot, osoba prawna, twarz Boga, postać egzegetyczna, osoba Boża, aspekt metafizyczny i Logos wcielony. Biskup z Nyssy, opisując osobę, wykorzystuje także inne wyrazy: *ἡ ὑπόστασις* (najczęściej oznacza osobę), *περιγράφουσα* albo *ἡ περιγραφή* (opis), w zwrotach *ἡ μερικὴ οὐσία* (substancja cząstkowa), *ἡ ἰδικὴ οὐσία* (substancja szczegółowa) albo *ἄτομον* (niepodzielny lub indywidualny). Eunomiusz z Cyziku posłużył się, tylko 1 raz w *Liber Apologeticus*, syntagmą *ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου* (w obliczu Pana). Bazyli z Cezarei natomiast używa wyrażen syntagmatycznych takich jak: *ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ* (w obliczu Boga), *ἐκ προσώπου τοῦ Πατρὸς* (przez obliczem Ojca), *πρὸ προσώπου* (przed obliczem), *πρὸς πρόσωπον* (twarzą w twarz). Biskup Cezarei stosuje także leksem *τὰ πρόσωπα* (osoby), nadając temu terminowi znaczenie trynitarne.

Lucian Turcescu, analizując traktat *Contra Eunomium*, stwierdza, że Nysseńczyk posługuje się leksemami *τό πρόσωπον* (prosopon) i *ἡ ὑπόστασις* (hipostaza) często traktuje te wyrazy i synonimy odnosząc do osób boskich i ludzkich.

Leksem *ἡ ὑπόστασις* (hipostaza) oznacza *sensu largo* z formami przechodnimi czasownika początek, substancję, udzielenie substancji (czemuś), plan; natomiast z formami nieprzechodnimi czasownika opisuje miejsce, teren, wypowiedź, substancję, pierwotną egzystencję, rzeczywistość; w relacji do Boskiej Triady istotę egzystencji, byt istniejący rzeczywiście, istnienie, odpowiednik istoty i substancji; w relacji do Chrystusa status bytu, relację do początku, naturę, relacje natury do indywiduum, substancjalną egzystencję konkretną rzeczywistość. Nysseńczyk w traktacie *Ad Petrum: De differentia usiae et hypostaseos*, znajdującym się w zbiorze *Listów* Biskupa z Cezarei, wskazuje na różnice oraz podobieństwa znaczeniowe zachodzące między tymi leksemami. We wspomnianym traktacie twierdzi:

Stwierdzam przeto, co następuje: to, co wypowiada się w odniesieniu do cech swoistych, daje się wskazać przez termin: hipostaza (*τό τῆς ὑποστάσεως ῥῆμα*). Kto bowiem wypowiada słowo „człowiek” (*ὁ ἄνθρωπος*), wskutek nieokreślonego znaczenia tego słowa naprowadza słuchającego tylko na pewne szerokie zrozumienie tego słowa, tak, że chociaż natura przedmiotu wskazana jest przez jego nazwę, przedmiot, o który chodzi, pozostaje ukryty, a dając się co do swych swoistości określić tylko nazwą, nie zostaje ściśle oznaczony. Kto natomiast wypowiada słowo Paweł, wskazuje na naturę ukrytą w przedmiocie, na jaki wskazuje ta nazwa. Tym więc właśnie jest hipostaza (*ἡ ὑπόστασις*). Nie jest to nieokreślone rozumienie istoty (*ἡ οὐσία*), niemające żadnych zmian stałości wskutek cech oznaczonego przedmiotu wspólnych z innymi przedmiotami i jest nieokreślone.

Turcescu, analizując pojęcia *ἡ ὑπόστασις* (hipostaza) i *ἡ οὐσία* (substancja), słusznie zauważa, że pierwsze z nich określa rzeczownik *ἡ περιγραφή* (szkic, indywidualność), opisujący szczegółowo hipostazę, drugi zaś - *ἡ ὑπογραφή* (zarys ogólny) przyporządkowany jest tylko do opisu substancji.

Nysseńczyk, w tekście *Ad Petrum*, stwierdza, że w Boskiej Triadzie istnieje zarazem *ἡ κοινωνία* (komunia) oraz *ἡ διάκρισις* (odrębność) Osób. Grzegorz, według wspomnianego Turcescu, używa dwóch leksemów *ἡ κοινότης* (wspólność, wspólnota) oraz *ἡ κοινωνία* (uczestnictwo, wspólnota) określających więzi w Boskiej Triadzie. Pierwszy odnosi się do wspólnoty Boskiej istoty, drugi zaś do komunii Osób. Wzajemne relacje we wspólnej naturze Boga wyrażają dwa oksymorony: *ἡ κοινωνία τῆς διακρίσεως* (wspólnota zróżnicowania) i *ἡ διάκρισις τῆς κοινωνίας* (zróżnicowanie wspólnoty).

Termin grecki *ἡ οὐσία* (substancja) używany w leksyce filozoficznej i teologicznej, prezentuje różne znaczenia tego słowa. W sensie ogólnym wskazuje na byt jako rzeczywistość, istniejący przedmiot; substancję – istotę, coś co, przynależy do substancji w relacji do osoby, byt w relacji do duszy; materiał, z której powstała rzecz, albo w której istnieje. W sensie technicznym oznacza Byt Boga – w opozycji do Boskiej aktywności, tożsamy z bóstwem jako rzeczywistość ostateczna. Jest on także poznawalny i niepoznawalny w relacji zarówno do rzeczy stworzonych, i jak zamiast oraz do rzeczy stworzonych i temporalnych. Istnieje jako Byt Boskiej istoty Ojca i Syna - Boskiej Triady.

Eunomiusz z Cyziku w swoich traktatach, posługuje się terminem *ἡ οὐσία* (substancja). Na podstawie pojęcia natury oraz nauczania *Patres Ecclesiae*, autor *Liber Apologeticus* uważa, że Bóg nie tylko nie pochodzi od samego siebie, lecz także nikt nie jest źródłem Jego egzystencji, dlatego też jest On niezrodzony według substancji.

Bazyli z Cezarei także używa leksemu *ἡ οὐσία* (substancja). Polemizuje, między innymi, z Eunomiuszem oraz Aecjuszem z Antiochii, którzy publicznie nauczają doktrynę hereetycką o niepodobieństwie (*ἀνόμοιος*) Syna Jednorodzonego do Ojca według substancji (*κατὰ τὴν οὐσίαν*). Ojciec Kapadocki, komentując opis stworzenia świata, w pierwszej mowie *Homiliae in Hexaemeron*, podejmuje problematykę substancji i zauważa, iż analizowanie tego zagadnienia nie przyniesie oczekiwanych korzyści w egzegezie (*ἡ ἐξήγησις*) tekstu biblijnego. Proponuje pozostawienie sporów filozoficznych dotyczących istoty rzeczy i skoncentrowanie uwagi na właściwym rozumieniu słów Mojżesza: *najpierw Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1, 1).

W czasach św. Pawła z Tarsu oraz we wczesnej epoce Ojców Kościoła, według naukowców biblijnych i patrystycznych, terminy: *ἡ οὐσία* (substancja) i *ἡ ὑπόστασις* (hipostaza) były synonimami. Nysseńczyk dostrzega wyraźną różnicę między nimi i nawiązując do listu Bazylego do biskupa Amfilochiosa z Ikonium stwierdza:

Spośród wszystkich nazw te nazwy, którymi określa się wiele przedmiotów zróżnicowanych liczebnie, mają w pewnej mierze znaczenie bardziej ogólne, jak na przykład nazwa: człowiek (*ὁ ἄνθρωπος*). Ten bowiem, kto nazwę tę wypowiedział, wskazawszy przez nią wspólną naturę ludzi (*τὴν κοινὴν φύσιν*), nie opisał tym słowem jednego określonego człowieka (*τόν τινα ἄνθρωπον*), dającego się rozpoznać przez tę nazwę [...] Kiedy więc dla dwóch lub więcej ludzi, jak na przykład, Pawła, Sylwana i Tymoteusza jednakowo szuka się określenia istoty (*ἡ οὐσία*) jako ludzi, nikt nie da innego określenia tej istoty w odniesieniu do Pawła, innego w odniesieniu do Tymoteusza, ale określenie wskazujące na istotę Pawła, stosować się też będzie i do pozostałych. Ci bowiem, których definiuje się tym samym określeniem co do istoty są ze sobą współistotni (*ὁμοούσιοι*).

Rozważając ludzkie relacje interpersonalne, Grzegorz wykazuje, iż ludzie posiadają zarówno wspólną naturę jak i taką samą istotę. Wspólnotowość istoty stanowi podstawę do stwierdzenia, że ludzie są współistotni (*ὁμοούσιοι*). W traktacie *Ad Graecos*, wyjaśniając relacje zachodzące w Boskiej Triadzie, stwierdza:

Gdyby nazwa „Bóg” oznaczała osobę wówczas mówiąc o trzech osobach z konieczności mówilibyśmy także o trzech bogach. Jeśli zaś przeciwnie, nazwa „Bóg” jest określeniem substancji (*τὸ ὄνομα οὐσίας*), wyznając jedną substancję świętej Trójcy (*μίαν οὐσίαν τῆς ἁγίας τριάδος*) wyrażamy przekonanie, że Bóg jest jeden (*εἰς θεός*). Jedna jest bowiem nazwa „Boga” i jedna nazwa substancji i dlatego zarówno pod względem substancji, jak i nazwy jest tylko jeden Bóg, a nie trzech.

Maciej Manikowski, badając terminologię Grzegorza w perspektywie doktryny trynitarniej, stwierdza, że Biskup Nyssy proponuje cztery sposoby rozumienia pojęcia *ἡ οὐσία* (istota): a) jako to, co wspólne, b) jako to, co ogólne, c) jako podłoże, d) jako byt.

Rozważania semantyczne Eunomiusza z Cyziku, Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nyssy, a w szczególności ich rozumienie leksemów *ὁ πρόσωπον* (oblicze, osoba), *ἡ ὑπόστασις* (hipostaza) i *ἡ οὐσία* (substancja) stanowi *condicio sine qua non* właściwej interpretacji prozopocicznej tworzonej, między innymi przez naszych autorów, terminologii prozopocicznej. Wzajemna relacja tych terminów oraz ich zastosowanie przez pisarzy chrześcijańskich prezentuje hermeneutykę patrystyczną tego okresu.

Doktryna prozopociczna Ojców Kapadockich zawiera się w słowach: *trium distinctio personarum in Patre et Filio et Spiritu Sancto, sed unum est fons, una substantia est et natura Trinitatis* (rozdzielenie trzech osób Ojca i Syna i Ducha Świętego, ale jedno źródło, jedna substancja oraz jest natura Trójcy). A zatem w trynitologii prozopocicznej istnieją realne oraz indywidualne trzy Osoby Boskie: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Posiadają one jedno źródło, jedną substancję i jedną naturę *Trias Unitatis et Unitas Triadis* (Triada Jedności i Jedność Triady).

Rozdział drugi dysertacji zatytułowany *Eunomiusz z Cyziku propagatorem apersonalnego anomeizmu* rozpoczyna życiorys Eunomiusza, biskupa Cyziku, ucznia Aecjusza z Antiochii.

Założyciel eunomian napisał wiele dzieł, z których zachowały się: *Liber Apologeticus* (cały tekst), *Apologia Apologiae* (obszerne passusy cytowane przez Grzegorza z Nyssy) i *Expositio fidei* (cały tekst). Oprócz zachowanych fragmentów z innych dzieł, zaginęło siedem tomów jego komentarzy do *Listu do Rzymian* oraz część epistolografii.

Pierwsza *Apologia* Eunomiusza, według Johannes Quasten'a i Manlio Simonetti'ego, została opublikowana w 361 roku. Vaggione, biorąc pod uwagę podział tego dzieła na pięć części: 1 wprowadzenie; 2 problematyka teologiczna a) Ojciec; b) Syn; c) Duch streszczenie; 4) konkluzja; 5) appendix proponuje inną schematyzację *Liber Apologeticus*. W Eunomiuszowym tekście 20, 5-10 dostrzega podział metodologiczny całego traktatu.

Rzeczywiście, aby odkryć to, czego szukamy, mamy do dyspozycji dwie drogi: przemierzając pierwszą badamy same substancje i formujemy sąd o każdej z nich według czystego rozumowania, które odnosi się do nich; podczas gdy druga droga polega na badaniu aktywności, które oceniamy rozpoczynając od dzieł stworzonych i rezultatów. Żadna z tych dwóch dróg nie jest w stanie wskazać podobieństwo substancji.

Anomejczyk, posługując się znaną w starożytności koncepcją dwóch dróg, dostosowuje ją do własnej metodologii. Analizuje pierwszą drogę, która *a priori* zajmuje się substancjami (*αἱ οὐσίαι*) jako takimi, a następnie formuje sądy odnoszący się do każdej z nich. Na przykład: nie ma podobieństwa między ukazanymi przez nazwy substancjami niezrodzonego (*ἀγέννητος*) i bytu zrodzonego (*τὸ γέννημα*). Używając drugiej drogi *a posteriori* Eunomiusz z Cyziku analizuje aktywności (*αἱ ἐνεργείαι*) substancji pod względem ich wytwarzania (*τὸ δημιουργημα*) i rezultatu (*τὸ ἀποτέλεσμα*). W konsekwencji także ta metoda neguje podobieństwo (*ἡ ὁμοιότης*) między substancjami. Autor *Corpus Eunomianum*, uwzględniając powyższą metodologię tak oto prezentuje treść zawartą w *Liber Apologeticus*: 1) wprowadzenie;

2) pierwsza droga, a) Ojciec, analiza niezrodzonego (*ἀγέννητος*); b) Syn, analiza zrodzonego (*τὸ γέννημα*); 3) druga droga; a) relacje Osób: Syn jest stworzeniem Ojca; b) Duch, stworzeniem Syna; 4) streszczenie; 5) konkluzja; 6) appendix.

Bernard Sesboüé zauważa, że oryginalność doktryny Anomejczyka wydaje się mniejsza, jeśli zestawi się ją z nauczaniem jego mistrza Aecjusza, który w 47 tezach przekazanych przez Epifaniasza z Salaminy stwierdza w traktacie *Panarion*, że termin „niezrodzony” oznacza substancję Boga i nie jest owocem ludzkiego pojęcia (*ἡ ἐπίνοια*) (teza XIV); niezrodzony jest absolutnie nieporównywalny (teza XXXVI); Bóg nie jest niezrodzony (tezy: XXII-XXIII, XXXI); niezrodzony nie może rodzić (tezy: I-II, V-XII); teoria homonimów i synonimów (tezy: X-XI, XXII).

Autor *Liber Apologeticus* w zakończeniu ogólnym, streszczając swoją patrylogię i chrystologię, powołuje się na cytaty zaczerpnięte z Pisma Świętego. Stwierdza, że Bóg wszechświata jest jedynym i tylko prawdziwym Bogiem, niezrodzonym, bez początku, nieporównywalnym, wyższym od każdej przyczyny istnienia wszystkich bytów. On nie ustanowił stworzenia bytów, wychodząc od wspólnoty z innym i nie otrzymuje pierwszego miejsca we wszystkich rzeczach z powodu kolejności ani większej części, aby Go skonfrontować, ale jest nieporównywalny co do wyższości swojej substancji, potęgi i mocy. On zrodził i stworzył przed wszystkimi rzeczami Boga Jednorodzonego naszego Pana Jezusa Chrystusa, *ze względu na którego jest wszystko* (1 Kor 8,6), obraz i odbicie Jego własnej potęgi i aktywności, ale jest nieporównywalny według substancji z tym którego zrodził i z Duchem Świętym, który został uczyniony przez Syna.

Anomejczyk, opisując osobę Chrystusa stwierdza, że Jednorodzony Syn jest stworzeniem (*τὸ ποίημα*) Stwórcy (*ὁ ποιητής*). Pomiedzy Ojcem i Synem istnieje różnica substancji, która wyraża się poprzez wyższość Niezrodzonego nad Zrodzonym. Eunomiusz z Cyziku posługuje się czasownikiem *ποιέω* (czynię, robię). Powołując się na świadków (*οἱ μάρτυρες*) biblijnych nawiązuje do słów Chrystusa skierowanych do Piotra w Ewangelii Mateusza 16, 17: *Na to Jezus mu rzekł: Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony, bo nie ciało i krew objawiły ci [to], lecz mój Ojciec, Ten w niebie*. Autor *Liber Apologeticus* cytuje dosłownie tekst zaczerpnięty z *Dziejów Apostolskich* Dz 2, 36), w którym jest użyty czasownik *ἐποίησα* pochodzący od *ποιέω*. Eunomiusz kontynuuje biblijną egzegezę arian, o której pisze Anatazy w *Drugiej mowie przeciw arianom*. Biskup Aleksandrii, wykazując błędną egzegezę biblijną swoich adwersarzy, wskazuje na ich dosłowną interpretację tekstów, która prowadzi do niewłaściwego rozumienia passusów zaczerpniętych z Biblii. Atanazy, nawiązując do wersu z *Księgi Rodzaju* (1, 1): *Na początku uczynił (ἐποίησεν) Bóg niebo i ziemię*, analizuje ten tekst według hermeneutyki ariańskiej, która pozwala mu odkryć podobieństwo z nauczaniem stoików.

Bazyli z Cezarei, podobnie jak Atanazy z Aleksandrii, zwraca także uwagę na błędną interpretację ariańską tekstu Dz 2, 36. Eunomiusz z Cyziku niewłaściwie odczytuje przekaz św. Łukasza, który w tym tekście nie wypowiada się na temat teologii, ale pisze o ekonomii Boga. Biskup Cezarei podkreśla fakt, iż w passus ten przedstawia człowieczeństwo Chrystusa. Grzegorz z Nyssy, w traktacie *Contra Eunomium*, tłumaczy tekst Dz 2, 36 analogicznie jak jego starszy brat Bazyli. Nysseńczyk twierdzi, że ten cytat nowotestamentowy nie mówi o naturze Boskiej Jednorodzonego Syna, ale opisuje ludzką postać sługi (*τὴν τοῦ δούλου μορφήν*), uczynioną w czasie, Jego obecności w ciele, zgodnie z ekonomią zbawienia. Anomejczycy, przeciwnicy Grzegorza, inaczej odczytują ten cytat biblijny i nadają mu znaczenie, które wyraża zrodzenie Syna przed wiekami (*τὴν προαιώνιον τοῦ υἱοῦ γέννησιν*).

Innym świadkiem (ὁ μάρτυς) biblijnym zacytowanym dosłownie przez Anomejczyka, jest autor Księgi Przysłów, który w imieniu Pana (ὁ ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου) powiedział: *Pan mnie stworzył (ἔκτισέ με) na początku swoich dróg*. Autor biblijny używając formy czasownika ἔκτισε pochodzącego od κτίζω (zrobię, uczynię kogoś, kimś) podkreśla akt stwórczy Boga, dokonany na początku stworzenia. Eunomiusz, kontynuując hermeneutykę biblijną arian, stosuje syntagmę ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου, która podkreśla autorytet Osoby Boga i wykorzystuje ten starotestamentalny passus nadając mu interpretację heterodoksyjną.

Podobną interpretację stosuje Bazyli z Cezarei, który polemizując z egzegezą anomejczyków wyjaśnia znaczenie Prz 8, 22 w traktacie *Contra Eunomium*. Konkluduje, że zwolennicy Eunomiusza wykorzystują to wyrażenie Salomona i jak z fortecy zrzucając się na wiarę. Z wypowiedzianego zdania w imieniu Mądrości (ἐκ προσώπου τῆς Σοφίας): *Pan mnie stworzył* (Prz 8, 22) wydedukowali, iż można powiedzieć: Pan jest stworzeniem. Biskup Cezarei stwierdza, iż ta wypowiedź występuje tylko jeden raz w księgach biblijnych. Oprócz tego Księga Przysłów zawiera wiele sensów ukrytych, wiedzie przez wiele przypowieści, porównań, słów niejasnych i zagadek. A zatem nie jest możliwym wyciągać z niej nic niepodlegającego dyskusji i oczywistego.

Grzegorz z Nyssy, analogicznie jak Atanazy z Aleksandrii i Bazyli z Cezarei, polemizuje z egzegezą ariańską. W pierwszym tomie księgi trzeciej traktatu *Contra Eunomium* wyjaśniając Prz 8, 22 prezentuje interpretację chrystologiczną tekstu starotestamentalnego wskazując na tajemnicę ekonomii Bożej. Nawiązując do słów: *Mądrość wybudowała dla siebie mieszkanie* (Prz 9, 1) Biskup Nyssy wskazuje na „budowlę” ciała Pana, ponieważ prawdziwa Mądrość nie zamieszkała w przybytku, który jest Jej obcy, ale zbudowała dla siebie siedzibę z ciała dziewiczego (τὸ οἰκητήριον ἐκ τοῦ παρθενικοῦ σώματος). Nysseńczyk dostrzega w tym tekście biblijnym zapowiedź tajemnicy wcielenia, w której Syn Boży przyjmuje dziewicze ciało Maryi. W tym kontekście nie można zastosować dosłownej interpretacji do tekstu *Pan mnie stworzył*, ponieważ ten fragment wymaga szczególnej uwagi i troski w poszukiwaniu właściwego znaczenia połączonego z pobożnym myśleniem. Simonetti komentując egzegezę biblijną Eunomiusza odnoszącą się do Prz 8, 22 stwierdza, że jest uczyniona w duchu argumentacji Ariusza. Autor *Liber Apologeticus* wprowadza w swojej interpretacji tekstu biblijnego znak równości między leksemami *rodzić* i *tworzyć*.

Eunomiusz, rozwijając pojęcie Boga jako Bytu Niezrodzonego, proponuje *implicite* własną interpretację relacji między Ojcem i Synem. Różnica nazw *zrodzony/niezrodzony* wskazuje na dyferencję istoty (τῆν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν). To zasadnicze stwierdzenie, będące powtórzeniem tezy Ariusza, jest rozwijane wraz z aplikacjami odnoszącymi się do pojęcia rodzenia. Opiera się ono na fakcie, iż byt zrodzony (τὸ γέννημα) wskazuje na substancję (ἡ οὐσία) oraz hipostazę (ἡ ὑπόστασις) Jednorodzonego Syna. Anomejczyk, podkreślając różnicę między niezrodzonym i zrodzonym, wskazuje także na niepodobieństwo ich substancji i hipostaz.

Eunomiusz pisał *Liber Apologeticus* w czasie, w którym problematyka pneumatologiczna stawała się jednym z głównych zagadnień teologicznych rozpatrywanych przez ortodoksyjnych i heterodoksyjnych teologów. Uczeń Aecjusza wraz z anomejczykami twierdził, że jeśli Syn jest stworzeniem tak jak inne dzieła stworzone, a zatem Duch Święty może być tylko stworzeniem. On jest pierwszym stworzeniem Syna. Na potwierdzenie tej tezy uczeń Aecjusza przytacza fragmenty z ksiąg Nowego Testamentu (J 1, 3; Kol 1, 16; 1 Kor 8, 6). Interpretuje on leksem *τὰ πάντα* (wszystko) *sensu largo*, przyporządkowując Osobę Ducha Świętego do świata stworzeń.

Bazyli z Cezarei, komentując tekst Eunomiusza z Cyziku, podkreśla, że jego adwersarz lekceważy opinie wielu, którzy oddają cześć Duchowi Świętemu i udaje, że zachowuje nauczanie świętych, ale milczy o tych, którzy ją przekazali. A zatem mówi, że nauczono go, iż Paraklet jest trzeci (τὸ τρίτον εἶναι) co do porządku (ἢ τάξις), godności (τὸ ἀξίωμα) i natury (ἢ φύσις). Ojciec Kapadocki, nawiązując do doktryny Anomejczyka, stawia następujące pytania: którzy święci i jakie pisma zawierają to nauczanie? Czy był kiedyś ktoś, kto ośmieliłby się wprowadzić nowość (ἢ καινοτομία) odnoszącą się do boskich doktryn (τῶν θείων δόγματα)? Jeśli Duch jest trzeci co do godności i porządku, dlaczego musi być koniecznie trzeci co do natury? Ani teksty Pisma Świętego, ani żadna przesłanka filozoficzna nie dają podstaw do sformułowania doktryny pneumologicznej, którą prezentuje Eunomiusz. Biskup Cezarei, przywołując tradycję chrztu zbawienia (ἢ παράδοσις τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος), przytacza tekst formuły chrzcielnej: *Idźcie zatem i czyńcie uczniami wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (Mt 28, 19). Ojciec Kapadocki konkluduje, iż żaden passus nie releguje Ducha Świętego od Ojca i Syna i przyznaje Jemu *sui generis* trzecią naturę (φύσιν τρίτην).

W prezentowanej dysertacji ukuto wyrażenie *lexis investigator* analogicznie do wyrażenia słowo-klucz, chcąc zwrócić uwagę na aspekt eksploracji, tropienia znaczenia leksemów istotnych w teorii prozopoicznej analizowanych tekstów. Autor *Liber Apologeticus* używa tylko 1 raz *lexis investigator τὸ πρόσωπον*. Prezentując rozwinięte wyznanie wiary, stosuje wyrażenie syntagmatyczne *ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου*, które poprzedza w traktatach starotestamentalny tekst Prz 8, 22. Eunomiusz przytacza także passusy nowotestamentalne (Mt 16, 17; Dz 2, 36; 1 Kor 8, 6; J 1,1) będące według ucznia Aecjusza świadectwami potwierdzającymi fakt, iż Syn Boży jest stworzeniem (τὸ ποίημα) Stwórcy (ὁ ποιητής). Eunomiusz posługuje się również innym *lexis investigator ἢ ὑπόστασις*, który w tekście *Liber Apologeticus* występuje 2 razy. Najpierw w rozdziale 12 wersecie 11 stwierdza, że substancja Syna jest hipostazą zrodzoną i stworzoną. Vaggione stwierdza, że Aecjusz i Eunomiusz prawdopodobnie mogliby zaakceptować ekwiwalencję zachodzącą między substancją i hipostazą w przypadku różnych indywidualiów, które uczestniczą we wspólnej istocie. W rozdziale 25 wersecie 20 autor opisuje hipostazę Ducha Świętego, która różni się od bytu Jednorodzonego Syna. Hipostaza Parakleta zajmuje trzecie miejsce pod względem natury i porządku w relacji do Ojca i Syna. W apendyksie, który prawdopodobnie eunomianie później dołączyli do tekstu *Liber Apologeticus* znajduje się leksem *ἢ ὑπόστασις*. Autor lub autorzy tekstu powtarzają wyznanie wiary zawarte w poprzednich rozdziałach traktatu. Opisując relacje między Ojcem i Synem, wyznanie wiary eunomian, prezentuje zrodzoną i stworzoną hipostazę Jednorodzonego, w której nie istnieje odniesienie do hipostazy Niezrodzonego.

Należy zauważyć, że Aecjusz z Antiochii w dziele *Συνταγματίον περὶ ἀγεννήτου Θεοῦ καὶ γεννητοῦ* wykorzystuje leksem *ἢ ὑπόστασις*, aby podkreślić odmienną monady Niezrodzonego Ojca i monady Zrodzonego Syna. Leksyka tego rodzaju wyklucza język prozopoiczny tak charakterystyczny dla relacji osobowych w Boskiej Triadzie.

Rozdział trzeci prezentowanej monografii pod tytułem *Bazyli z Cezarei adwersarzem teologii apersonalnej Eunomiusza z Cyziku* opisuje trynitologię prozopoiczną Bazylego z Cezarei, który polemizuje z teologią monadyczną autora *Liber Apologeticus*.

Najstarszym pismem dogmatycznym Ojca Kapadockiego jest traktat *Contra Eunomium*, znany w starożytności jako *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου*. W tym dziele Bazyli polemizuje z treścią zawartą w *Liber Apologeticus*, opublikowanym około 361. W księdze pierwszej odrzuca twierdzenie adwersarza, iż substancją Boga jest Jego niezrodzoność (ἢ ἀγεννησία), dlatego też Boski Logos nie może być prawdziwym



Synem Bożym. Od momentu, gdy Syn jest zrodzony, może być tylko stworzeniem. Księga druga broni nicejskiej doktryny o współistotności (*ὁμοούσιος*) Syna i Ojca. W księdze trzeciej Biskup Cezarei prezentuje prawdę o współistotności Ducha Świętego w relacji do Ojca i Syna. W edycji drukowanej dodano jeszcze dwie księgi (IV i V), które są poświęcone obronie doktryny o współistotności Syna i Ducha Świętego. Te księgi należą do zbioru pism pseudobazylikańskich, a ich prawdopodobnym autorem jest Dydim Aleksandryjski (313-398).

Na początku traktatu *Contra Eunomium in captatio benevolentiae* nasz autor podaje motywy i cel napisania dzieła. Nawiązując do symbolu chrzcielnego w imię Boga i Zbawcy naszego Jezusa Chrystusa prezentuje trzy kryteria poświadczające o prawdziwość wyznawanej wiary: prawda Ewangelii (*ἡ ἀλήθεια τοῦ Εὐαγγελίου*), tradycja apostołów (*ἡ παράδοσις τῶν ἀποστόλων*) i prostota wiary (*ἡ ἀπλότης τῆς πίστεως*). Bazyli nazywa swojego adwersarza nieprzyjacielem prawdy (*ὁ ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας*), który rozsiewa kłakole w Kościele Bożym. Autor *Liber Apologeticus*, wykorzystując swoją technikę (*ἡ τέχνη*) dowodzenia, posługuje się doktryną chrześcijańską jak zasłoną (*τὸ πρόσχημα Χριστιανισμοῦ*), aby zanegować bóstwo Jednorodzonego (*τὴν ἄρνησιν τῆς θεότητος Μόνογενοῦς*) Syna Bożego. Eunomiusz, według Ojca Kapadockiego, wprowadza zamieszanie nauką nazwaną przez Bazylego mądrością *obca i próżna*, która różni się od *czystości i prostoty nauczania boskiego Ducha* (*τὸ καθαρὸν καὶ ἀπλοῦν τῆς διδασκαλίας τοῦ θείου Πνεύματος*). Biskup Cezarei na początku traktatu *Contra Eunomium* przywołuje poglądy nauczyciela adwersarza, Aecjusza, który jako pierwszy zanegował podobieństwo co do substancji między Bogiem Ojcem i Synem Bożym.

Ojciec Kapadocki, komentując tekst Eunomiusza zawarty w pierwszym rozdziale *Liber Apologeticus*, stwierdza, że forma dyskursu (*τὸ σχῆμα τοῦ λόγου*) nie przynależy do osoby ani szczerzej, ani lojalnej, ponieważ zakrywa pod welonem apologii (*τὸ τῆς ἀπολογίας προκάλυμμα*) podejrzaną innowację (*τὴν καινοτιμίαν ὑποπτον*) i tylko poluje na przychylność słuchaczy. Anomejczyk nie wymienia konkretnego oskarżyciela, który skierowałby przeciwko niemu oskarżenie, dlatego też jego apologia podobna jest do dramatu bez aktora (*ἀπρόσωπον τὸ δράμα*). Deklarując troskę o osoby (*τὰ πρόσωπα*) nie potrafi wskazać imion swoich przeciwników, którzy propagują błędne nauczanie. Bazyli posługuje się leksemem *τὰ πρόσωπα*, który wskazuje na osoby ludzkie.

Nasz autor, prezentując ekonomię Bożą, przytacza starotestamentalne teksty biblijne. Zauważa, że kiedy mówimy o Bogu, który stworzył wszystko w mądrości (*πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησα*) (Ps 103, 24), poznajemy Jego sztukę demiurgiczną (*τὴν δημιουργικὴν τέχνην*); kiedy natomiast słyszymy: *Ty otwierasz swą dłoń i wszystko, co żyje, napelniasz błogą sytością* (Ps 145, 16), poznajemy jego opatrność, która rozciąga się wszędzie. Kiedy następnie słyszymy, że *mrok uczynił swoją osłonę* (Ps 18, 12), wynika z tego, że Boska natura jest niewidzialna (*τὸ ἀόρατον τῆς φύσεως αὐτοῦ*). Z kolejnego cytatu: *Ja jestem waszym Bogiem i nie zmieniam się* (Mal 3, 6), uczymy się, że substancja Boga jest zawsze ta sama i niezmienna (*τὸ αἰεὶ ταὐτὸν καὶ ἄτρεπτον τῆς θείας οὐσίας*). Autor *Contra Eunomium* posługuje się syntagmą *ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ* i podkreśla autorytet wypowiadającego te słowa – Boga. Passus z Księgi Malachiasza wskazuje na przymiot niezmienności boskiej substancji, której natura, jak pisze psalmograf, jest niewidzialna.

Eunomiusz z Cyziku, dowodząc niepodobieństwa między Bogiem Ojcem i Synem Bożym, przypisuje odpowiednio bytowość niezrodzoną oraz zrodzoną Osobom Bożym. Z premedytacją pomija milczeniem *imiona zbawczej wiary* (*τὰ τῆς σωτηρίου πίστεως ὀνόματα*) – Ojca i Syna, posługując się relacjami zachodzącymi między bytem niezrodzonym i zrodzonym. Kategorie bytu niezrodzonego i zrodzonego wskazują na bezimiennność Osób w Bogu.

Anomejczyk unika języka prozopoicznego i nie wprowadza imion Ojca i Syna, natomiast używa języka ontologicznego, który opisuje byt niezrodzony i zrodzony. Bazyli, polemizując z językiem Eunomiusza, wykorzystuje wyrażenie syntagmatyczne *ἐπὶ τὰ πρόσωπα*. Według Ciarlo włoskiego tłumacza *Adversus Eunomium*, grecki termin *τὰ πρόσωπα* (osoby) użyty tylko jeden raz należy odczytać w kontekście trynitarnym.

Biskup Cezarei, kontynuując polemikę z Eunomiuszem z Cyziku, stwierdza, że jego adwersarz stosuje dwa oszustwa (*τὰ κακουργήματα*). Zrodzenie bowiem nie pasuje do boskiej natury, ponieważ jest czymś niemożliwym, aby natura niezrodzona pochodziła od zrodzonej. Anomejczyk, nie akceptując aktu zrodzenia, używa tego leksemu w znaczeniu aktu stworzenia.

Bazyli w pierwszej księdze traktatu *Contra Eunomium* używa 3 razy *lexis investigator τὸ πρόσωπον*. W rozdziale drugim, stosując liczbę mnogą *τὰ πρόσωπα*, odnosi ją do ludzi. Rozdział ósmy zawiera wyrażenie syntagmatyczne *ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ* a w rozdziale szesnastym wskazując na osoby Boskiej Triady prezentuje także syntagmę *ἐπὶ τὰ πρόσωπα*. Biskup Cezarei używa tego greckiego rzeczownika kreując język prozopoiczny.

Ojciec Kapadocki nazywa Anomejczyka Bezbożnikiem (*ὁ ἄθεος*), ponieważ kwestionuje on istnienie wieczne Boskiego Logosu. Taki sam przydomek, jak pisze Scholastyk Sokrates, nadano wcześniej Aecjuszowi z Antiochii, nauczycielowi Eunomiusza. Bazyli, polemizując z poglądami adwersarza, przytacza passus z Księgi Wyjścia (3, 14) interpretując go chrystologicznie. Simonetti, komentując bazylikański tekst zauważa, że teofania tam zawarta odnosi się do osoby Syna Bożego, który definiuje samego siebie jako Będący (*ὁ ὢν*). Biskup Cezarei odwołuje się do tradycyjnej egzegezy biblijnej stosowanej w Kościele starożytnym.

Kontynuując egzegezę starotestamentalnego, tekstu Bazyli posługuje się wyrażeniem syntagmatycznym *ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου* wskazującym na osobę Pana Jezusa, który w krzewie gorejącym objawił się Mojżeszowi. Bazyli z Cezarei nawiązuje także do Drugiego Listu do Koryntian św. Pawła, w którym jest napisane: *I aż do dziś, gdy czytają Mojżesza, zasłona (τὸ κάλυμμα) leży na ich sercach* (3, 15). Autor *Contra Eunomium* zwraca uwagę na alegoryczne rozumienie tekstu z Księgi Wyjścia, którego nie należy interpretować literalnie, według hermeneutyki żydowskiej, ale alegorycznie, w duchu chrześcijańskim bez żydowskiego welonu (*τὸ Ἰουδαϊκὸν κάλυμμα*). Zestawia ze sobą dwa różne passusy biblijne, w których osoba Mojżesza wskazuje na ich wzajemną komplementarność.

Bazyli analizuje tekst Eunomiusza, który stwierdza, że Jednorodzony (*Μονογενής*) jest zrodzony i stworzony (*γεννηθείς καὶ κτισθείς*) i powołany do istnienia przez potęgę Niezrodzonego (*ἢ τοῦ ἀγεννήτου δυνάμεις*); tylko jeden z jednego (*μόνος παρὰ μόνου*) stał się najdoskonalszym ministrem (*ὁ τελειότατος ὑπουργός*). Biskup Cezarei dodał do tekstu Anomejczyka syntagmę *παρὰ μόνου*, która według Sesboüé była znana i stosowana w tradycji ariańskiej.

Ojciec Kapadocki Cezarei, polemizując z doktryną Eunomiusza, powołuje się na świadectwa biblijne, w których znajduje się terminologia związana z pojęciem rodzenia. Starotestamentalne teksty pochodzące z Księgi Izajasza (1, 2) oraz z Księgi Wyjścia (4, 22) zawierają w sobie leksemy opisujące genezę istoty ludzkiej. Vaggione zauważa, że przeciwnicy *Niceanum I*, stosując kontrowersyjną egzegezę Pisma Świętego, próbują używać tych samych słów w relacji do Boga oraz innych rzeczywistości. Poszczególne słowa otrzymują swoje znaczenie w zależności od kontekstu, w którym znajdują się. Biskup Cezarei zestawia passusy starotestamentalne z parafrazą słów zaczerpniętych z Listu do Filipian (2,9). Imię Syna jest nie tylko najwyższym imieniem (*τὸ ὄνομα*), lecz także zawiera w sobie inne tytuły biblijne.

Bazyli z Cezarei, podobnie jak Atanazy z Aleksandrii w traktacie *Orationes contra arianos*, polemizuje z heterodoksyjną interpretacją tekstu Prz 8, 22. Posługując się wyrażeniem syntagmatycznym *ἐκ προσώπου Σοφίας*, poprzedzającym cytowany tekst z Księgi Przysłów, zwraca uwagę na język odnoszący się do stworzenia, którym jego przeciwnicy opisują ziemską subordynację Syna w relacji do Ojca urzeczywistnioną w boskim zrodzeniu. Biskup Cezarei zauważa fakt, iż ten starotestamentalny tekst występuje tylko jeden raz w księgach biblijnych i znajduje się w księdze, która zawiera w sobie dużo przypowieści, porównań i zagadek. A zatem jej egzegeza i zrozumienie wymagają odpowiedniego przygotowania.

Autor *Contra Eunomium* w księdze drugiej używa 3 razy *lexis investigator τὸ πρόσωπον*. Wyrażenie syntagmatyczne *ἐκ προσώπου τοῦ Πατρὸς* wskazuje na osobę Boga Ojca, a syntagma *ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου* prezentuje postać Syna Bożego. Mając na uwadze kontekst bliższy i dalszy wyrażenia syntagmatycznego *ἐκ προσώπου Σοφίας* zaczerpniętego z Księgi Przysłów (8, 22), należy zastosować właściwą hermeneutykę biblijną. Bazyli stosuje powyższe konstrukcje leksykalne, wskazując na sofiologię prozopoiczną.

W księdze trzeciej autor *Contra Eunomium* komentuje pneumatologię Anomejczyka, który podobnie jak macedonianie kwestionuje boskość natury Parakleta. Eunomiusz nie podąża za niezbadanymi opiniami większości, ale broni nauczania świętych, według których, Duch Święty jest trzeci pod względem godności, porządku i natury.

Bazyli z Cezarei, polemizując z doktryną Eunomiusza z Cyziku na temat Parakleta, zarzuca swojemu adwersarzowi, że pogardza opinią większości wierzących, którzy oddają cześć Duchowi Świętemu (*δοξάζουσι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*). Następnie Biskup Cezarei zadaje pytania: którzy święci i w jakich pismach zawarli to nauczanie (*ἡ διδασκαλία*)? Czy był człowiek tak zuchwały, aby wprowadzić innowacje do nauk Bożych (*τῶν θείων δογμάτων καινοτομία*)? Jeżeli Duch (*τὸ Πνεῦμα*) jest trzecim co do godności i porządku, dlaczego więc musi być z konieczności również trzecim co do natury? Rzeczywiście Syn, co do porządku, jest drugim w relacji do Ojca, ponieważ pochodzi od Ojca, a co do godności Ojciec jest początkiem i przyczyną (*ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ αἰτία*) Syna, a dzięki Synowi otrzymuje się dostęp i przedstawienie Bogu i Ojcu (Ef 2, 18). Syn nie jest drugim (*δεύτερος*), co do natury, ponieważ bóstwo (*ἡ θεότης*) istnieje tak w Ojcu jak i w Synu. Duch Święty zaś podlega Synowi pod względem porządku i godności, ale nie posiada obcej natury (*ἡ ἀλλοτρία φύσις*) w relacji do Syna.

Nasz autor, kontynuując problematykę pneumatologiczną, w sposób interesujący proponuje przykłady zaczerpnięte z angelologii. Stwierdza, że wszyscy aniołowie (*οἱ ἄγγελοι πάντες*) mają jedną nazwę (*προσηγορία μία*) oraz naturę, która jest absolutnie ta sama. Jednak niektórzy z nich są przywódcami ludzi, inni natomiast towarzyszą wiernym indywidualnie. Kiedy zatem cały lud jest godzien czci w relacji do indywidualnego człowieka, tak też i godność przewodzącego anioła (*τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐθνάρχου ἀγγέλου*) powinna koniecznie wzrosnąć wyżej od tego anioła, któremu powierzono troskę o indywidualnego człowieka. Anioł stoi przy każdym z wiernych tak jak pedagog (*ὁ παιδαγωγός*) i pasterz (*ὁ ποιμήν*), który kieruje jego życiem, a nikt temu nie zaprzeczy, jeżeli przypomni sobie słowa Pana (*οἱ τοῦ Κυρίου λόγοι*), który mówi: *Uważajcie, by nie gardzić żadnym z tych małych, bo zapewniam was, że ich aniołowie patrzą bez przerwy na oblicze mojego Ojca* (*τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς μου*), *Tego w niebie* (Mt 18, 10). W Księdze Psalmów mówi psalmograf: *Wysłannik Pana otoczy sztańcem bogobojnych i ocali ich* (Ps 34, 8) i *Anioł, który mnie ratuje od wszelkich nieszczęść* (Rdz 48, 16). Następnie są aniołowie przewodzący całym narodem, o tym poucza Mojżesz w pieśni, mówiąc: *Jak rozproszył synów Adama, jak ustanawiał granice plemionom, według liczby aniołów Boga* (Pwt 32, 8). Prorok Daniel, widząc anioła, mówi: *Ale przywódca królestwa Persów*

zastępował mi drogę [...] i dopiero Michał, jeden z pierwszych przywódców, przybył mi na pomoc (Dn 10, 13).

Bazyli z Cezarei, kontynuując rozważania pneumatologiczne, stwierdza, że uświęcanie (*ὁ ἁγιασμός*) przynależy do natury (*ἡ φύσις*) tak Parakleta jak i Ojca i Syna, a zatem Duch Święty nie może mieć innej, trzeciej natury. Tę prawdę Ojciec Kapadocki potwierdza przytaczając słowa proroka Izajasza, który opisuje Serafinów krzyczących trzy razy „Święty” (*τρίτον τὸ ἅγιον*) (Iz 6, 3). Świętość według natury jest rozpatrywana w trzech hipostazach, dlatego też imię świętości (*τὸ τῆς ἁγιωσύνης ὄνομα*) Paraklet posiada wspólnie z Ojcem i Synem oraz nazwę Ducha (*τὸ τοῦ Πνεύματος ὄνομα*). *Duchem jest Bóg, dlatego trzeba, aby Jego czciciele oddawali cześć w Duchu i prawdzie* (J 4, 24). Prorok także mówi: *Nasze tchnienie (Πνεῦμα πρὸ προσώπου) pomazaniec Pana [...] choć o nim mówiliśmy: Pod jego osłoną żyć będziemy wśród różnych ludów* (Lm 4, 20). Apostoł Paweł również odnosi nazwę „Duch” do Pana mówiąc: *Pan jest Duchem* (2 Kor 3, 17). Te teksty wykazują, że komunია imion (*ἡ κοινωνία τῶν ὀνομάτων*) nie zakłada obcości natury, ale pokrewieństwo (*ἡ οἰκείωσις*) z Ojcem i Synem. Bóg, jak powiedziano, jest dobry (*ἀγαθὸς ὁ Θεός*) (Mk 10, 18, Łk 18, 19), także Duch Święty jest dobry (*ἀγατὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*), nie dlatego, że dobroć (*ἡ ἀγαθότης*) została Jemu udzielona, ale ona współistnieje w Jego naturze. Kiedy Pan powiedział: *A ja poproszę Ojca i da wam innego Rzecznika* (J 14, 16), dlatego On sam prezentuje siebie jako nasz Orędownik i przyczynia się do wykazania chwały Ducha Świętego (*ἡ δόξη τοῦ ἁγίου Πνεύματος*).

Ojciec Kapadocki, kontynuując rozważania na temat Parakleta, stwierdza, że egzegeza testu z prologu Ewangelii św. Jana *Wszystko przez Niego się stało* (1, 3) nie upoważnia Eunomiusza do stwierdzenia, iż Duch Święty jest stworzeniem (*κτιστὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*). Duch istnieje jako jeden (*μόνος*) i w szczególny sposób posiada naturę monadyczną (*ἡ τῆς μοναδικῆς φύσις*). Negowanie faktu, że jest On stworzeniem nie jest równoznaczne z odrzuceniem Jego egzystencji. Pobożny umysł (*ἡ εὐσεβὴς διάνοια*) unika przypisywania Duchowi Świętemu tego, o czym milczy Pismo Święte. Doświadczenie tej rzeczywistości oraz dokładna wiedza jest zarezerwowana dla przyszłych wieków (*οἱ αἰῶνες*). Obecnie oglądamy tę prawdę (*τὴν ἀλήθειαν*) przy pomocy lustra i zagadkowej wypowiedzi (*τὸ ἔσοπτρον καὶ τὸ αἶνιγμα*), a w przyszłości będziemy osądzeni co do naszej godności kontemplowania jej twarzą w twarz (*ἡ πρὸς πρόσωπον θεωρία*). Autor *Contra Eunomium* parafrazuje tekst św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (13, 12). Bazyli, podobnie jak Apostoł Narodów, używa syntagmy *πρὸς πρόσωπον*, która w kontekście eschatologicznym zapowiada osobową i bezpośrednią kontemplację (*ἡ θεωρία*) Boga.

Biskup Cezarei w trzeciej księdze *Contra Eunomium* stosuje 5 razy *lexis investigator τὸ πρόσωπον*. W rozdziale pierwszym aniołowie wpatrują się w oblicze Ojca. Trzeci rozdział zawiera syntagmę *πρὸ προσώπου*, która służy między innymi do podkreślenia języka prozopocznego znajdującego się w Biblii. W czwartym rozdziale dwa wyrażenia syntagmatyczne *ἐκ προσώπου Κυρίου* i *ἀπὸ τοῦ προσώπου* podkreślają odpowiednio osoby Syna Bożego oraz Jego Ducha. Rozdział siódmy zawiera syntagmę *πρὸς πρόσωπον* wskazującą na inny wymiar widzenia.

Należy zauważyć, że Ojciec Kapadocki w traktacie *Contra Eunomium* posługuje się *lexis investigator τὸ πρόσωπον* 11 razy (I księga – 3 razy – 27%, II księga – 3 razy – 27% i III księga – 5 razy – 46%) i stosuje go w kreowaniu języka prozopocznego na płaszczyźnie prozopologii trynitarniej, patrylogicznej, chrystologicznej, penumatologicznej oraz angelologicznej.

Innym leksemem używanym przez Bazylego z Cezarei w *Contra Eunomium* jest grecki rzeczownik *ἡ ὑπόστασις* (hipostaza). W pierwszej części traktatu nasz autor komentuje tekst swojego adwersarza zawarty w *Liber Apologeticus*, w którym Anomejczyk odrzuca możliwość niezrodzoności konceptualnej. Stwierdza, że kiedy mówimy niezrodzony (*ἀγέννητος*), nie myślimy o powinności czczenia Boga tylko według wyobrażenia ludzkiego (*κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην*), ale nade wszystko powinniśmy spłacać należny dług (*τὸ ὄφλημα*) w wyznawaniu Tego, który jest Tym, kim jest. Rzeczy wyrażone konceptualnie zawdzięczają swoją egzystencję tylko słowom wypowiedzianym, które znikają wraz z wyartykułowanymi dźwiękami (*αἱ φωναί*).

Biskup Cezarei, komentując tekst Anomejczyka, zauważa, że jego adwersarz neguje możliwość pojęciowego poznania niezrodzoności w Bogu. Zakłada, że *agennesia* jest substancją (*τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι*), a zatem nie podlega dyskusji fakt, iż Jednorodzony Syn jest niepodobny (*ἀνόμοιος*) do substancji Ojca. Dlatego też Anomejczyk posługuje się pojęciem (*ἡ ἐπίνοια*), tak jakoby nie miało ono żadnego znaczenia, ale podtrzymywało hipostazę (*ἡ ὑπόστασις*) tylko w akcie enuncjacji. Domaga się, aby nie oddawano czci Bogu używając ludzkich pojęć. Ojciec Kapadocki w interpretowanym tekście nie wypowiada się na temat możliwości pojęciowego ujęcia Niezrodzonego. Właściwa analiza terminu niezrodzoność (*ἡ ἀγεννησία*) pozwoli na pozytywną lub negatywną odpowiedź. Posługując się leksemem *ἡ ὑπόστασις* opisuje istnienie pojęcia wyrażonego *in via enuntiationis*.

Bazyli powołuje się na Ewangelistę św. Łukasza i eksponuje genealogię według ciała (*τὴν κατὰ σάρκα γενεαλογία*) naszego Boga i Zbawcy Jezusa Chrystusa (Łk 3, 23-38). Rozpoczynając od Józefa, syna Helego dochodzi do Adama, najdalszego przodka. Set pochodził od Adama, a Adam do Boga (*Ἀδάμ ἐκ τοῦ Θεοῦ*). Ojciec Kapadocki pyta: *Od kogo wywodzi się Bóg (ὁ Θεὸς ἐκ τίνοσ)?* Czy natychmiast komuś nie przychodzi na myśl, że On nie pochodzi od nikogo (*οὐδεὶς*)? Wyrażenie syntagmatyczne *ἐξ οὐδενός* jest synonimem leksemu *bez początku* (*ἄναρχος*), a termin *ἄναρχος* wskazuje na niezrodzoność (*τὸ ἀγέννητον*). W dalszym toku rozważań konkluduje, że *bez początku* jest substancją (*ἡ οὐσία*) Boga i zachowuje się jak ktoś, kto pyta o substancję i naturę Adama. Odpowiadając stwierdza, że nie pochodzi on z połączenia mężczyzny i kobiety, ale został uformowany przez rękę Boga (*ἡ τῆς θείας χεῖρ*). Biskup Cezarei deklaruje, że nie szuka sposobu istnienia hipostazy, ale podłoża materialnego człowieka. Konkluduje, że od wyrażenia *niezrodzony* (*ἡ τοῦ ἀγεννήτου φωνή*) uczymy się *jak* (*πῶς*) istnieje Bóg, a nie zdobywamy wiedzy o Jego naturze. Sesboüé zauważa, że wyrażenie *ὁ τρόπος τῆς ὑποστάσεως* występuje tylko jeden raz w bazylikańskim *Contra Eunomium* i zapowiada inne sformułowanie *ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως* (sposób istnienia) będące swoistego rodzaju definicją hipostazy.

Bazyli z Cezarei, kontynuując rozważania na temat hipostazy, zauważa, że po przyjęciu wspólnoty substancji należy przeanalizować, jaki związek (*ἡ συνάφεια*) zachodzi między tym, co następuje i tym, co poprzedza. *Na podstawie porządku i pierwszeństwa*, mówi Eunomiusz z Cyziku, *jeden jest pierwszy* (*πρῶτος*), *a inny drugi* (*δεύτερος*). Ojciec Kapadocki zadaje pytanie: jaka konieczność istnieje dla rzeczywistości, których substancja jest wspólna (*ἡ οὐσία κοινή*), aby były wzajemnie podporządkowane i egzystowały jako późniejsze w relacji do czasu? Nie jest to możliwe, aby Bóg wszechświata (*ὁ Θεὸς τῶν ὅλων*) nie współistniał w wieczności ze swoim obrazem, który jaśnieje w sposób atemporalny i nie posiada związku ani z czasami (*οἱ χρόνοι*), ani z wiekami (*οἱ αἰῶνες*). Dlatego też mówimy o *odblasku* (*τὸ ἀπαύγασμα*), myśląc o połączeniu (*τὸ συνημμένον*) oraz o *odbiciu* hipostazy (*ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*) [Hbr 1, 3], aby nauczyć się o współlistotności (*τὸ ὁμοούσιον*). Sesboüé

zauważa, że Bazyli w *Contra Eunomium* używa leksemu *ὁμοούσιος* tylko jeden raz w relacji do Trójcy Świętej, a w czterech innych miejscach traktatu posługuje się nim do wyrażenia relacji między ludźmi, między zrodzonymi albo między człowiekiem i jego dziełami.

Wyrażenie *ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*, według Ojca Kapadockiego wskazuje na relacje dwóch Boskich rzeczywistości, które istnieją w świecie atemporalnym. Tłumacząc związki między Ojcem i Synem, posługuje się leksemami *ἡ συνάφεια* i *τό συνημμένον*, które zakładają relacje ikony - odbłasku i odbicia do prototypu, transcendujące porządek stworzony naznaczony temporalnością.

Bazyli z Cezarei w księdze pierwszej *Contra Eunomium* używa 5 razy *lexis investigator ἡ ὑπόστασις*. W rozdziale piątym polemizuje z Eunomiuszem na temat niemożliwości poznania konceptualnego w Bogu. Rozdział szósty prezentuje istnienie myśli zgodnie z powszechnym zastosowaniem. W rozdziale piętnastym opisuje *jak* istnieje Bóg i nie zajmuje się tym, czym On jest. Rozdział osiemnasty zawiera analizę passusu Hbr 1, 3; a w rozdziale dwudziestym Bazyli prezentuje tezę, iż właściwa egzegeza tekstu z Listu do Hebrajczyków pomaga w prawidłowym zrozumieniu leksemu *ὁμοούσιος*.

Ojciec Kapadocki w księdze drugiej *Contra Eunomium* prezentuje właściwą egzegezę tekstu zaczerpniętego z Dziejów Apostolskich (2, 36). Zwraca on uwagę na fakt, iż nie ośmiela się do stosowaniu niebezpiecznej argumentacji zmieniającej, z własnej inicjatywy, imiona Pana (*τὰ τοῦ Κυρίου ὀνόματα*). Apostoł nie prezentuje nam hipostazy Jednorodzonego przed wiekami, nie wypowiada się również na temat samej substancji Boga Słowa, które na początku było u Boga (J 1, 2). Mówi natomiast jasno o Tym, który ogołocił samego siebie przyjmując postać sługi (Flp 2, 7). On przystosował się do „ciała upokorzenia” (Flp 3, 21) i został ukrzyżowany z powodu swojej słabości (2 Kor 13, 4). Powszechnie jest znany fakt, że ten tekst Apostoła nie przekazuje formuły teologicznej, ale daje nam zrozumienie zasad ekonomii zbawienia (*οἱ τῆς οἰκονομίας λόγοι*). W Dziejach Apostolskich jest napisane: *Bóg uczynił Go Panem i Mesjaszem: Tego właśnie Jezusa, którego wy ukrzyżowaliście* (Dz 2, 36).

Eunomiusz, według Bazylego, przenosi leksem *stworzył (ἐποίησεν)* na płaszczyznę pierwotnego rodzenia Jednorodzonego i nie przeszkadza mu fakt, że wyrażenie *Pan (ὁ Κύριος)* nie jest substancją (*ἡ οὐσία*), ale imieniem (*τό ὄνομα*). Ten, kto powiedział: *Bóg uczynił Go Panem i Mesjaszem* (Dz 2, 36) wypowiada się na temat Jego autorytetu i mocy nad całym stworzeniem, otrzymanym od Ojca; a nie pisze o przejściu (*ἡ πάροδος*) z nicości do bytu. Biskup Cezarei zadaje pytania: jakie znaczenie ma imię (*τό ὄνομα*) dla ucznia Aecjusza? Dlaczego nie próbuje nazwać Stwórcę wszechświata (*ὁ ποιητής τῶν ὄλων*) stworzeniem (*τό ποίημα*)? Okłamuje on samego siebie fałszywym sofizmatem myśląc, że różnica imion implikuje różność substancji (*τὴν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν*).

Autor *Contra Eunomium*, tłumacząc różnicę między imieniem i substancją, opisuje poszczególne osoby apostołów. Imiona własne (*αἱ προσηγορίαι*) Piotra i Pawła są różne (*διάφοροι*), ale substancja wszystkich (*ἡ οὐσία πάντων*) jest jedna (*μία*). Dlatego też biorąc pod uwagę większość aspektów jesteśmy podobni jeden do drugiego, ale okazujemy się różni z powodu cech szczególnych rozpatrywanych w relacji do każdego z nas. W konsekwencji również imiona nie są nazwami wskazującymi na substancje, ale na cechy, które charakteryzują każdego z osobna. Kiedy zatem chcemy powiedzieć *Piotr* nie myślimy o jego substancji (*ἡ οὐσία*) na podstawie imienia (*τό ὄνομα*). Ojciec Kapadocki tutaj ujmując substancję jako podłoże materialne (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*), które bynajmniej nigdy nie oznacza imienia, ale pojęcie cech szczególnych odnoszących się do niego. Słyszając imię *Piotr* rzeczywiście myślimy o synu Jana (Mt 16, 17) pochodzącym z Betsaidy (J 1, 44), bracie Andrzeja, powołanym ze

społeczności rybaków do służby apostoła (Mt 4, 18). Z powodu wyższości wiary otrzymał nagrodę, gdyż na nim, można tak powiedzieć, jest zbudowany Kościół (Mt. 16, 16-18). Żaden z tych aspektów nie jest substancją (*ἡ οὐσία*) rozumianą jako hipostaza (*ἡ ὑπόστασις*). Nazwa determinuje charakter (*ὁ χαρακτήρ*) Piotra, a nie prezentuje jego substancji. Ponadto, słysząc słowo *Paweł*, myślimy wspólnie o innych cechach szczegółowych: urodzony w Tarsie (Dz 22, 3), Hebrajczyk, faryzeusz według Prawa (Flp 3, 5), uczeń Gamaliela (Dz 22, 3), żarliwy prześladowca Kościoła Bożego (Ga 1, 13), ten, który w wzbudzającej strach wizji otrzymał poznanie (Dz 9, 3-6), Apostoł Narodów (Rz 11, 13). To wszystko jest opisem wyznaczającym granice jednemu słowu *Paweł*. Nikt bowiem nie jest ignorantem i nieuważnym odnośnie do wspólnej natury (*ἡ κοινή φύσις*), aby być doprowadzonym do stwierdzenia: *Zostałeś uformowany z gliny tak samo jak ja* (Hi 33, 6). To wyrażenie nie wskazuje na nic innego, jak tylko na współistotność wszystkich ludzi (*τὸ ὁμοούσιον πάντων ἀνθρώπων*). Dlatego kłamcą (*ὁ ψευδής*) jest ten, kto, posługując się sofistykami, twierdzi, że różnicy imion (*ἡ διαφορά τῶν ὀνομάτων*) odpowiada różnica substancji (*τὸ τῆς οὐσίας διάφορον*), ponieważ natura rzeczy nie jest konsekwencją imion, ale imiona zostały wymyślane po rzeczach (*ὑστερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα*).

Ojciec Kapadocki konstatuje, że jest rzeczą niemożliwą, aby zastosować analogię rękodzieł do substancji, ponieważ stworzenia (*τὰ ποιήματα*) wskazują na potęgę, mądrość i sztukę, a nie na samą substancję, ani koniecznie nie objawiają całej potęgi Stwórcy (*πᾶσα τοῦ δημιουργοῦ ἡ δύναμις*), tak jak rzemieślnik (*ὁ τεχνίτης*) w swojej aktywności. Jeśli nawet mógłby zaprezentować w działaniu całą wewnętrzną potęgę, to jednak substancja nie byłaby zrozumiała.

Anomejczyk zakłada, że substancja towarzyszy potędze z powodu prostoty i braku złożoności Boskiej natury oraz dzięki dobroci, która należy do Boga i jest całą potęgą Ojca umieszczoną w ruchu z powodu zrodzenia Syna. Konkluduje, że całą potęgą Jednorodzonego zawiera się w hipostazie Ducha Świętego. W ten sposób, wychodząc od Ducha, można kontemplować potęgę Jednorodzonego (*τὴν τοῦ Μονογενοῦς δύναμιν*) i w tym samym czasie Jego substancję (*τὴν οὐσίαν*), a rozpoczynając od Jednorodzonego, starać się zrozumieć potęgę i substancję Ojca (*τὴν τοῦ Πατρὸς δύναμιν καὶ οὐσίαν*). Czyż potęga nie jest wspólna ze substancją, tak jak dzieła stworzone, które są realizacjami potęgi i prowadzą do zrozumienia substancji? Jeśli zatem substancja i potęga są tą samą rzeczą (*τὸ αὐτὸν οὐσία ἐστὶ καὶ δύναμις*), to co charakteryzuje potęgę, będzie także charakteryzować substancję. A zatem, jak stwierdza uczeń Aecjusza, dzieląc stworzenia, nie prowadzą do niepodobieństwa substancji (*τὸ ἀνόμοιον τῆς οὐσίας*), ale wskazują na dokładności podobieństwa. Takie rozumowanie potwierdza nauczanie Bazylego, a jednocześnie wyklucza tezy Eunomiusza.

Biskup Cezarei zastanawia się nad źródłem inspiracji przykładów i obrazów, którymi posługuje się Anomejczyk. Sam zaś stwierdza, że nie można dojść do poznania substancji artysty, rozważając jego dzieła, ale jest rzeczą łatwą wychodząc od bytu zrodzonego pojąć naturę tego, który go zrodził. Jeśli zatem Jednorodzony jest dziełem stworzonym (*δημιούργημα ὁ Μονογενής*), nie ukazuje substancji Ojca (*τοῦ Πατρὸς ἡ οὐσία*), ale przez Niego poznajemy Ojca (J 17, 26), a zatem nie jest On dziełem stworzonym (*οὐχὶ δημιούργημα*), ale prawdziwym Synem, obrazem Boga (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) i odbiciem Jego hipostazy (Hbr 1, 3) (*Υἱὸς ἀληθῆς καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ καὶ ὑποστάσεως χαρακτήρ*). Bazyli, analizując nauczanie Anomejczyka, zauważa, że istota Niezrodzonego powołuje do istnienia istotę Jednorodzonego, który stwarza istotę Parakleta. Pomijając hipostazę Niezrodzonego, akcentuje stworzone egzystencje hipostaz Jednorodzonego i Parakleta, których substancje są niepodobne (*ἀνόμοιοι*).

Doktryna ucznia Aecjusza nie zgadza się z nauczaniem Pisma Świętego, które uczy między innymi o poznawalności Ojca przez Jednorodzonego Syna będącego obrazem Boga i dobiciem boskiej hipostazy.

W drugiej księdze *Contra Eunomium* nasz autor użył 13 razy *lexis investigator ἡ υπόστασις*, wskazując na prozopologię trynitarną oraz prozopologię ontologiczną osobowego świata stworzonego.

Na początku księgi trzeciej autor *Contra Eunomium* opisuje osobę Ducha Świętego będącego świętym i dobrym według natury, różniącym się od stworzeń oraz zjednoczonym z Bóstwem. Istnieją dwa porządki: bóstwo i stworzenie (*δύο πραγμάτων θεότητος τε και κτίσεως*), panowanie i służba, moc uświęcająca i ta, która jest uświęcona, posiadająca cnotę z natury oraz umocniona przez wolny wybór. Do której z tych rzeczywistości należy Duch (*τὸ Πνεῦμα*)? Czy jest wśród uświęconych? On sam jest uświęceniem (*αὐτό ἐστὶν ἁγιασμός*). Czy istnieje między tymi, którzy nabyli cnotę przez dobre czyny? On z natury jest dobry. Czy istnieje wśród tych, którzy służą? Inne duchy należą do służby i są posłane, aby pełnić posługę (Hbr 1, 14). A zatem nie jest stosownym, aby określić Go jako nasz towarzysz służby (*ὁ ὁμόδουλος*). On jest Hegemonem z natury (*τὸ ἡγεμονικὸν τῇ φύσει*) niewyliczanym ze stworzeniem, ale zaliczonym do boskiej i błogosławionej Triady (*ἡ θεία και μακαρία Τριάς*). Zwierzchności i panowania oraz każde inne stworzenie są uświęcone przez Jego działanie. Nie można powiedzieć, że są święte z natury. Dążąc do Boga otrzymują miarę swojej świętości według proporcji ich miłości do Boga.

Tak jak żelazo umieszczone w środku ognia (*ὁ σίδηρος ἐν μέσῳ τῷ πυρὶ*) nie przestaje być żelazem, ale rozpalone przez gwałtowny kontakt z ogniem przyjmuje w siebie całą jego naturę. Przez kolor i działanie żelazo zostaje zmienione w ogień. Podobnie moce święte (*αἱ ἅγιοι δυνάμεις*) posiadają wspólnotę (*ἡ κοινωνία*) z tym, który jest święty z natury, przenikający całą ich hipostazę (*ἡ υπόστασις*). A one stają się podobne do Niego co do natury. Tak oto różnica (*ἡ διαφορά*) istnieje między mocami świętymi i Duchem Świętym (*τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*): Duch z natury jest świętością, podczas gdy one są uświecane przez uczestnictwo (*ἡ μετουσία*). Byty stworzone otrzymują dobro z zewnątrz, posiadając naturę zdolną do zmiany. Lucyfer, ten który wstaje z jutrzeńką, nie upadłby i nie byłby zrzucony na ziemię (Iz 14, 12), gdyby miał naturę niezdolną do zmiany. Jak zatem, zgodnie z pobożnością, można umieścić Ducha z częścią stworzenia? Tego, który miarą dokładną różni się od bytów stworzonych? Stworzenie, z powodu natury, otrzymało uświęcenie jako nagrodę za postęp, znajdując łaskę u Boga, ale dysponując naturą obdarzoną wolną wolą może wskazać na wybór dobra i zła. Duch Święty natomiast jest źródłem świętości (*ἡ πηγή ἁγιασμοῦ*). Tak jak Ojciec jest święty z natury (*φύσει ἅγιος ὁ Πατήρ*), Syn jest święty z natury (*φύσει ἅγιος ὁ Υἱός*), także Duch Prawdy jest święty z natury (*φύσει ἅγιος τὸ Πνεῦμα τὸ τῆς ἀληθείας*) [J 14, 17; 15, 26; 16, 13]. Dlatego też jest On uznany godnym nazwy *Święty* w sposób specjalny i szczególny.

Ojciec Kapadocki, powołując się nas passusy z Pisma Świętego, wykazuje różnice między stworzonymi zjawiskami atmosferycznymi (wiatr, grom), posiadającymi cielesną hipostazę zależną od woli Boga, a Duchem Świętym będącym ich Demiurgiem i Boskim Artystą. Hipostaza Parakleta natomiast przynależy do Bóstwa, które jest Stwórcą stworzonych hipostaz.

W księdze trzeciej *Contra Eunomium* nasz autor posłużył się 4 razy *lexis investigator ἡ υπόστασις*. Biskup Cezarei używa języka prozopocznego szczególnie w opisach interpersonalnych prozopologii trynitarniej Boskiej Triady zarówno na płaszczyźnie teologicznej jak i ekonomii zbawienia.



Bazyli z Cezarei w trzech księgach traktu *Contra Eunomium* komentuje tekst zawarty w *Liber Apologeticus* ucznia Aecjusza. Cytując *expressis verbis* lub parafrazując doktrynę teologiczną heterodoksyjnego Anomejczyka prezentuje ortodoksyjne nauczanie starożytnego Kościoła. Ojciec Kapadocki stosuje leksykę zawierającą słowa – klucze, *lexeis investigadores*, do których należą między innymi greckie leksemy *τό πρόσωπον* użyty 11 razy) i *ἡ υπόστασις* 22 razy (I księga 5 razy – 23%, II księga 13 razy – 59% i III księga 4 razy – 18%) kreujące język prozopoiczny. Bazyli z Cezarei posłużył się 33 razy *lexeis ionvestigastores*: 11 razy *lexis τό πρόσωπον* – 33% oraz *lexis ἡ υπόστασις* – 67%. Powyższe zestawienie terminów pokazuje rozwój leksyki prozopoicznej Biskupa Cezarei, który ją precyzuje w polemice z językiem ontologicznym ucznia Aecjusza.

Grzegorz z Nyssy kontynuuje polemikę z Eunomiuszem z Cyziku. W traktacie *Contra Eunomium*, podobnie jak jego starszy brat Bazyli z Cezarei, podejmuje kwestie kontrowersyjne znajdujące się w doktrynie anomejczyków.

W rozdziale czwartym dysertacji zatytułowanym *Grzegorz z Nyssy kontynuatorem spory z teologią monadyczną Eunomiusza z Cyziku* jest zaprezentowana struktura *Contra Eunomium*.

Grzegorz napisał wiele traktatów, które można podzielić na dogmatyczno-polemiczne, egzegetyczne, ascetyczne, kazania, mowy i listy. Na szczególną uwagę zasługuje dzieło dogmatyczne składające się z trzech ksiąg *Contra Eunomium*, które jest w pewien sposób kontynuacją traktatu Bazylego o tym samym tytule.

Eunomiusz z Cyziku, odpowiadając na traktat Bazylego z Cezarei *Contra Eunomium*, napisał w swojej obronie około 378 roku dzieło *Apologia Apologiae*, której fragmenty zachowały się w trzech księgach *Contra Eunomium* Grzegorza z Nyssy. Nysseńczy przygotował piśmienną odpowiedź uczniowi Aecjusza, który zaatakował chorego, starszego brata Bazylego. Traktat Grzegorza jest datowany na lata 380 - 383, dwie pierwsze księgi powstały prawdopodobnie, jak pisze w *Liście 29*, skierowanym do brata Piotra, biskupa Sebasty, podczas pobytu w Konstantynopolu.

*Contra Eunomium I* (380) jest odpowiedzią Grzegorza na księgę pierwszą *Apologia Apologiae* (378) Eunomiusza będącą reakcją na *Ἀνατρεπτικός* Bazylego z Cezarei. *Eunomium II* (380) zawiera replikę Nysseńczyka na księgę drugą *Apologia Apologiae* ucznia Aecjusza. Dokładna data publikacji *Contra Eunomium III* jest nieznana. Badacze twórczości Biskupa z Nyssy przyjmują lata 381-383. Wkrótce po opublikowaniu tej części traktatu podzielono go na dziesięć ksiąg III-XII. Ten traktat jest jednym z najważniejszych pism skierowanych do skrajnych arian zwanych anomejczykami i eunomianami.

Księgę pierwszą tego obszernego traktatu można podzielić na trzy części: 1) Wprowadzenie i argumenty historyczne); 2) Deklaracja wiary Eunomiusza; 3) Eunomiuszowa krytyka Bazylego z Cezarei.

Księga druga *Contra Eunomium* składa się z następujących części: I Wprowadzenie retoryczne; II Argumentacja Grzegorza; 1) Wiara ortodoksyjna i doktryna Eunomiusza na temat *agennesia*; 2) Ograniczenia poznania ludzkiego oraz status imion przynależnych Bogu; 3) Argumentacja odnosząca się do wieczności.

W księdze trzeciej *Contra Eunomium* znajduje się dziesięć autonomicznych tomów (*οἱ τόμοι*) w których autor, polemizując ze swoim adwersarzem, prezentuje prawowierną egzegezę biblijną.

Grzegorz z Nyssy w trzech księgach traktatu *Contra Eunomium* posługuje się, między innymi, dwoma leksemem greckimi: *τό πρόσωπον* i *ἡ ὑπόστασις*, które, będąc *lexeis investigatores*, należą do języka prozopiczego opisującego problematykę osoby.

W księdze pierwszej traktatu prezentuje swojego adwersarza, który atakuje kapłanów wyznających prawdziwą wiarę. Nysseńczyk przywołuje ćwiczenia, które wykonują uczniowie retoryki.

Eunomiusz, według Grzegorza, posługuje się wyrażeniem *κατά τινος ἀορίστου προσώπου* (wobec jakiejś nieustalonej osoby). Jest ono punktem wyjścia do sformułowania oskarżeń wobec bezimiennych, ale określonych osób. Taka osoba jest przedstawiona jako żołnierz (*ὁ στρατιώτης*) noszący ciemny płaszcz (*φαιοτρίβων*). Termin *φαιοτρίβων* składa się z dwóch leksemów: przymiotnika *φανός* (jasny, promienny) oraz rzeczownika *ὁ τρίβων* (gruby płaszcz). Ciemny płaszcz był okryciem duchownego w przeciwieństwie do białego płaszcza noszonego przez filozofa.

Anomejczyk, kontynuując opis swojego przeciwnika, zwraca uwagę na jego fizjonomię stwierdzając: błądy z powodu postu oraz dyszący śmiercią z powodu nienawiści, zaś postępowanie adwersarza streszcza posługując się oksymoronem święty i przeklęty (*ἅγιος καὶ ἐξάγιστος*).

Grzegorz, wykorzystując wyrażenie syntagmatyczne *ἄνευ προσωπείου* (bez maski) nawiązuje do procesji misteryjnych, w których ich uczestnicy zakrywali twarze maskami przedstawiającymi czczone bóstwo. Nysseńczyk parafrazuje tekst zawarty w mowie Demostenesa *De corona*, w której mówca ateński nawiązuje do czynów podchmielonych błaznów jadących na wozach podczas Dionizjów. Należy zauważyć, że Biskup Nyssy w tym tekście odróżnia twarz (*τό πρόσωπον*) oraz jego maskę (*τό προσωπεῖον*).

W części pierwszej księgi pierwszej *Contra Eunomium* Grzegorz z Nyssy, używając języka prozopiczego, posługuje się 3 razy *lexis investigator* *τό πρόσωπον*, który opisuje osobę, twarz i maskę teatralną. A zatem ten grecki rzeczownik jest wykorzystywany do wielowymiarowej deskrypcji człowieka zarówno w prozopologii teatrologicznej jak i prozopologii ontologicznej.

Biskup Nyssy, jak słusznie zauważa Juan Gil Tamayo, wykorzystuje *ἡ ἀκολουθία* (*akoluthia*) jako metodę hermeneutyczną stosowaną w filozofii starożytnej przez Arystotelesa oraz stoików. Prezentuje jej zastosowanie w logice, kosmologii, historii i egzegezie biblijnej. Na płaszczyźnie logicznej *akoluthia* jest metodą poszukiwania, w której podkreśla się wartość ludzkiego rozumowania jako instrumentu eksploracji. Jest ona procedurą zajmującą się rzeczywistościami badając kontekst, ukazując wzajemne relacje, które obopólnie oświecają się i wyjaśniają. Grzegorz, z Nyssy podobnie jak Bazyl z Cezarei, wprowadza rozróżnienie między dwoma porządkami: naturalnym i ponadnaturalnym. Porządek naturalny osób (*ἡ προσώπων ἀκολουθία*) istnieje zarówno w świecie wiecznym: Ojciec, Syn, i Duch Święty oraz w świecie temporalnym: Paweł, Sylwan i Tymoteusz. Porządek naturalny rzeczy (*ἡ πραγμάτων ἀκολουθία*) egzystuje tylko w świecie stworzeń. *Akoluthia* osób w świecie stworzonym wykazuje ich zgodność (*ἡ σύμπνοια*) w porządku natury, którą Grzegorz, w traktacie *Ad Petrum*, opisuje leksemem współlistotny (*ὁμοούσιος*).

Grzegorz, używając biblijnego określenia *Syn Człowieczy*, wyjaśnia komunie (*ἡ κοινωνία*) i pokrewieństwo (*ἡ συγγένεια*) Jezusa z naturą ludzką przyjętą z Maryi Dziewicy. Przytaczając leksem *ὁ Υἱός* (Syn) tłumaczy *ἡ κοινωνία* i *ἡ συγγένεια* natury Syna Bożego i Boga Ojca, Pana wszechświata. Biskup Nyssy nawiązuje do *ἡ Χριστομαθία* (nauczanie

Chrystusa/o Chrystusie) Ojca Apostolskiego, Ignacego Antiocheńskiego, który w *Epistula ad Ephesios* referuje podwójne narodzenie boskiego Lekarza – Chrystusa:

[...] cielesny a zarazem duchowy,  
zrodzony i niezrodzony,  
przychodzący w ciele Bóg,  
w śmierci życie prawdziwe,  
zrodzony z Maryi (*ἐκ Μαρίας*) i zrodzony z Boga (*ἐκ Θεοῦ*)  
najpierw podległy cierpieniu  
a teraz mu już nie podlegający,  
Jezus Chrystus, nasz Pan.

Nysseńczyk, opisując osobę *Syna* Człowieczego, zwraca uwagę na *ἡ ἀντίδοσις ἰδιωμαίων* (*communicatio idiomatum*) boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. Antycypuje Sobór Chalcedoński, w którym ojcowie soborowi uroczystie wyznają ten dogmat wiary:

Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg (*ὁ Θεὸς ἀληθῶς*) i prawdziwy człowiek (*ὁ ἄνθρωπος ἀληθῶς*), złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa (*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα*) i współistotny nam co do człowieczeństwa (*ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*).

Ojciec Kapadocki, kontynuując swoje rozważania, stwierdza, że wcześniej jest pomyślana edukacja, złość i emocja, a później ich zaprzeczenie (*ἡ ἀναίρεσις*). Podobnie rozważa się terminy *genesis* i *agennesia*, a zatem nie można umiejscowić *Syna* przed Rodzicielem. Grzegorz opisuje właściwą egzegezę tekstu, w którym występują określone leksemy posiadające swoje znaczenia. Osoby (*τὰ πρόσωπα*) Ojca i *Syna* rozpatrywane same w sobie wskazują na ich wzajemne relacje: ojcostwo i synostwo. Kolejnym założeniem Nysseńczyka jest fakt, iż afirmacja bytu wyprzedza jego negację, a podobieństwa (*οἱ ὅμοιοι*) pomagają w zrozumieniu danego zagadnienia w perspektywie prozopologii ontologicznej.

W trzech częściach księgi pierwszej traktatu *Contra Eunomium* Grzegorz z Nyssy, posługując się językiem prozopocicznym, używa 14 razy *lexis investigator τὸ πρόσωπον*. W tekstach Ojca Kapadockiego rzeczownik grecki *prosopon* posiada różne znaczenia, najczęściej jest używany w relacjach interpersonalnych odnoszących się do Boskiej Triady oraz do indywidualnego człowieka. Relacje te można rozpatrywać na płaszczyźnie prozopologii trynitarniej oraz antropologii prozopocicznej.

Nysseńczyk w drugiej księdze *Contra Eunomium* posługuje się leksemem *τὸ πρόσωπον* 3 razy. Używa go polemizując ze swoim adwersarzem, którzy sporadycznie wykorzystuje to wyrażenie.

Vincenzo Bonato zauważa, że Grzegorz wykazuje troskę o bycie wiernym tekstowi biblijnemu oraz tradycji Kościoła wyrażonej przede wszystkim w formułach liturgicznych. Teksty modlitw, a przede wszystkim, formuła chrzcielna mają charakter normatywny dla wyznawanej wiary: *lex orandi* - *lex credendi*. Terminy filozoficzne są używane w celu wyrażenia treści biblijnej. Na przykład wszystkie wspólne aktywności Boskiej Triady (stworzenie, uświęcenie) są rozważane jako manifestacja tej samej boskiej istoty, podczas gdy indywidualny charakter Osób tak jak zrodzenie *Syna* czy też pochodzenie Ducha Świętego, prezentuje oddzielne wyrażenie na temat osoby - hipostazy. W tej perspektywie jest zrozumiała zachęta Nysseńczyka do uhonorowania milczenia wyrażona przez syntagmę *πρὸ προσώπου θεοῦ*.

Ojciec Kapadocki, rozważając zagadnienie języka ludzkiego podkreśla, że człowiek otrzymał od Boga dar mowy, a zatem istota rozumna jest twórcą wypowiedzianych słów.

Słowo „ludzie” jest wehikułem nie tylko treści temporalnych, lecz także może wyrażać prawdę posiadającą fundamentalne znaczenie dla egzystencji człowieka. Dlatego też Pismo Święte, posługując się mową człowieka, przemawia w imieniu Boga (*ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ*), który w ten sposób komunikuje się ze swoim stworzeniem. Grzegorz używa wyrażenia syntagmatycznego *ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ*, wskazującego na Boskiego Interlokutora rozmawiającego z osobami ludzkimi. Powołuje się on na wydarzenie Pięćdziesiątnicy, zawarte w drugim rozdziale Dziejów Apostolskich (2, 1-13), w którym autor biblijny opisuje ekonomię działania Ducha Świętego zstępującego na apostołów w Wieczerniku.

Kontynuując rozważania na temat ludzkiego języka, Nysseńczyk opisuje sztukę retoryczną, która posługuje się jego adwersarz. Grzegorz z Nyssy, podobnie jak, jego brat Bazyli, zarzuca Eunomiuszowi sztuczki retoryczne (*τῆς ῥητορικῆς τὰ τεχνάσματα*), które mają przekonać czytelnika o prawdziwości rozprawy sądowej podczas której uczeń Aecjusza był skazany przez nieokreślone osoby (*τὰ πρόσωπα*) za jego nauczanie. Biskup Cezarei w traktacie *Contra Eunomium* przytacza tekst Anomejczyka zawarty w *Liber Apologeticus* wykazując, że ani na synodzie w Seleucji (359) ani też na synodzie w Konstantynopolu (360) uczestnicy tych zgromadzeń nie zajmowali się poglądami zawartymi w traktacie Eunomiusza.

Ojciec Kapadocki w drugim rozdziale *Contra Eunomium* 3 razy posłużył się *lexis investigator τὸ πρόσωπον*. Dwa razy wykorzystuje go w syntagmach *πρὸ προσώπου θεοῦ* i *ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ*, które odpowiednio odnoszą się do oblicza Boga oraz Jego imienia. Jeden raz zaś opisuje tym rzeczownikiem nieznaną osobę ludzką (*τὰ πρόσωπα*). A zatem rzeczownik grecki *prosopon* jako *lexis investigator* należy do języka prozopoicznego służącego, między innymi, do wskazania relacji interpersonalnych nie tylko między Bogiem i człowiekiem, lecz także między ludźmi. A zatem teologia i antropologia prozopoiczna analizują odpowiednio rzeczywistość Osób Bóstwa i osoby ludzkie.

W trzeciej księdze traktatu *Contra Eunomium*, składającej się z dziesięciu autonomicznych tomów Grzegorz używa 11 razy *lexis investigator τὸ πρόσωπον*.

Giulio Maspero, analizując relacje zachodzące w trynitologii Nysseńczyka, dostrzega zbieżność terminologii naszego autora z językiem filozoficznym Plotyna, podkreślając zarazem różnice zachodzące w ich doktrynach teologicznych. Autor *Enead*, opisując Jednię, która jest tym, czym chciała być, stwierdza, że ona chce i działa zgodnie ze swoją naturą, to oznacza, że jej istnienie jest jej chceniem i jej działaniem. Podobną myśl można znaleźć w dialogu Grzegorza *De anima et resurrectione*.

Grzegorz z Nyssy, podobnie jak Atanazy z Aleksandrii w *Trzeciej mowie przeciw arianom*, prezentuje tradycyjną egzegezę tekstu z Księgi Izajasza interpretując go w kluczu chrystologicznym. Stosuje wyrażenie syntagmatyczne *ἐκ τοῦ θείου προσώπου*, które poprzedza słowa Boskiego Logosu skierowane do proroka. Ojciec Kapadocki, kontynuując egzegezę starotestamentalnego tekstu, konstatuje, że Izajasz prorokuje o tajemnicy ewangelicznej pobożności (*τὸ τῆς εὐαγγελικῆς εὐσεβείας μυστήριον*), w której wskazuje na zadziwiający znak (*τὸ παράδοξον σημεῖον*). Passus biblijny Iz 7, 14 wyjaśnia i zapowiada przyjsie Zbawiciela, którego poczęcie przekracza prawa natury w dziewictwie i narodzeniu. Leksem *ἡ παρθένοσ*, użyty w Septuagincie w tłumaczeniu Iz 7, 14 nie oznacza młodej dziewczyny, ale dziewicę. W myśli Grzegorza z Nyssy macierzyństwo Boskie oraz ludzkie macierzyństwo dziewicze łączą się w historii zbawienia. Wraz z nimi rozpoczyna się i realizuje odnowienie świata i jego praw. Macierzyństwo Maryi realizuje się cieleśnie: Matka rodzi Syna jako dziewica, ale w ten sam sposób jak kobieta rodzi własnego syna. Lucas Mateo-Seco stwierdza, że Nysseńczyk prezentuje także egzegezę Iz 9, 6 w mowie z okazji Bożego Narodzenia, które wówczas czczono w

Kapadocji jako *Theophania*. Syntagma *ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ* potwierdza Boską naturę Syna Bożego oraz zapowiada Jego dziewicze narodzenie w czasie z Dziewicy Maryi.

Grzegorz z Nyssy, podobnie jak Atanazy z Aleksandrii w *Trzeciej mowie przeciw arianom*, prezentuje tradycyjną egzegezę tekstu z Ewangelii Łukasza (2, 52). Rozwój ludzkiej natury Boskiego Logosu Ewangelista opisuje w tak zwanej *Ewangelii Dzieciństwa* konstatując: „A Jezus robił coraz większe postępy w mądrości, w dojrzałości i łasce u Boga i u ludzi” (2, 52).

Nysseńczyk, tłumacząc teksty biblijne Starego i Nowego Testamentu, zwraca uwagę na rolę Ducha Świętego, który przemawia do człowieka w imieniu Boga. Dawid, prorokując jako człowiek, nie może uczestniczyć w boskim dialogu między Ojcem i Synem, ale z polecenia Pańskiego wykazuje, że zarówno Boskiemu Logosowi jak i Jego Ojcu przysługuje tytuł *Pan* (*ὁ Κύριος*). Zatem leksem *Pan* odnosi się nie tylko Osoby Ojca, lecz także Osoby Syna. Anomejczyk natomiast uważa, że termin ten przynależy Synowi Bożemu tylko jako do osoby ludzkiej, ponieważ jest On stworzeniem.

Egzegeza biblijna Biskupa Nyssy opiera się na Tradycji apostoelskiej, której poręką jest Duch Święty. Analizując passusy z Pisma Świętego, polemizuje z interpretacją neoarian reprezentowaną przez ucznia Aecjusza.

Grzegorz z Nyssy, stosując syntagmę *ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς*, nawiązuje, między innymi do doktryny Ireneusza z Lyonu, który w traktatach *Adversus Haereses* oraz *Demonstratio apostolicae praedicationis* posługuje się określeniem metaforycznym *ῥεγε Boga* wskazują na bezpośrednie zaangażowanie się Boskiego Logosu i Ducha Świętego w dzieło stworzenia człowieka i świata

Ojciec Kapadocki zwraca uwagę na fakt, że jego oponent po raz kolejny posługuje się językiem retorycznym, stosując antytezę. Eunomiusz, prezentując antytetyczne leksemy: zrodzony/niezrodzony (*τό γεννητόν τό ἀγέννητον*) oraz zrodzone światło/niezrodzone światło (*τό γεννητόν φῶς/ τό ἀγέννητον φῶς*), formuje antytezę światło/ciemność (*τό φῶς/ ὁ σκότος*), która, według niego, miałaby potwierdzić niepodobieństwo (*ἡ ἀνομοιότης*) między Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Nysszeńczyk proponuje Anomejczykowi, aby wyrażał swoje poglądy na płaszczyźnie antropologii prozopoicznej.

Analizując *lexis investigator - τὸ πρόσωπον* w kontekście bliższym i dalszym, należy zauważyć, że Grzegorz używa tego leksemu w trzech księgach *Contra Eunomium* 29 razy. Nasz autor posłużył się tym terminem w księdze pierwszej – 14 razy (48%), w księdze drugiej – 3 razy (10%), a w księdze trzeciej – 12 razy (42%). Wskazuje na wzajemne relacje na różnych płaszczyznach: prozopologii trynitarniej, angelologii prozopoicznej, antropologii prozopoicznej, kaloniki prozopoicznej oraz prozopologii teatrologicznej, zachodzących w świecie temporalnym: między ludźmi, między osobami ludzkimi i osobami anielskimi, a także między ludźmi i Bogiem, a w świecie atemporalnym między Osobami w Boskiej Triadzie.

W rozdziale piątym zatytułowanym *Prozopoiczna hypostasis Boskiego Logosu alternatywą dla monadycznej agennetos ucznia Aecjusza* został wyznaczony inny *lexis investigator - ἡ ὑπόστασις* używany w traktacie *Contra Eunomium* Ojca Kapadockiego. Jest on opisany i zdefiniowany w jego traktacie *Ad Petrum: De differentia usiae et hypostaseos*.

Biskup Nyssy, komentując doktrynę ucznia Aecjusza, ironicznie zwraca uwagę na fakt, iż terminologia jego oponenta nie harmonizuje z powszechnym nauczaniem Kościoła (*τὰ καθόλου τῆς ἐκκλησίας δόγματα*).

Eunomiusz stosuje sztukę retoryczną (*ἡ τεχνολογία*) i opisuje rzeczywistość, posługując się nazwą (*τό ὄνομα*). Nawiązuje do platońskiej koncepcji nazwy, w której *onomata* są rodzajem *instrumenta* mówiące o tym, czym są określone byty.

Ojciec Kapadocki konstatuje, że Anomejczyka nie interesują hipostazy, ale nazwy, dlatego też posługuje się on własną terminologią, która opisuje przede wszystkim istotę Ojca, będącą *najwyższą* w sensie właściwym. Grzegorz, w traktacie *Refutatio confessionis Eunomii*, przypisując oponentowi bałwochwalstwo (*ἡ εἰδωλολατρία*), nawiązuje do Listu do Rzymian, w którym Apostoł Narodów pisze: *Chrystus On, KTÓRY JEST nad wszystkimi, Bóg błogosławiony na wieki* (9, 5). Eunomiusz uważa, że Syn Boży posiada substancję, która różni się od substancji Ojca (*ἡ οὐσία τοῦ Πατρὸς*), a mimo to nazywa Go Bogiem (*ὁ Θεός*). Skoro stwierdzi, że Syn jest stworzeniem, nie może jednocześnie być Bogiem, a zatem Anomejczyk, oddając cześć stworzeniu, jest bałwochwalcą (*ὁ εἰδωλολάτρης*).

Nysseńczyk, posługując się leksemem *ἡ ὑπόστασις*, stosuje go do opisywania Boskiej Triady, w której Ojciec, Syn i Duch Święty istnieją odpowiednio według własnych hipostaz rozważanych na płaszczyźnie prozopologii trynitarniej.

Ojciec Kapadocki, analizując hipostazy Triady Świętej, posługuje się porządkiem *ἡ ἀκολουθία* (akoluthia), aby wykazać ich odmienność, a zarazem podkreśla jedność hipostatyczną w relacji do substancji Bóstwa. Stosując 2 razy leksem *ἡ ὑπόστασις*, najpierw prezentuje go w relacji do Ojca, Syna i Ducha Świętego, aby następnie odnieść do jednej istoty Boga. A zatem Biskup Nyssy podkreśla zarazem wielość hipostaz Boga Osobowego oraz Jego jedność substancjalną.

Salvatore Taranto, komentując ten fragment Grzegorza, zauważa, że założenie Eunomiusza, iż Duch jest działaniem Syna, a Syn Ojca, zakłada zawsze „rozszerzanie się” działania na powstałe dzieło. Działanie zaś, nie posiadając bytowości i będąc „poruszeniem” natury, w niektórych wyrażeniach „identyfikuje się” z dziełem.

Nysseńczyk, rozważając problematykę początku (*ἡ ἀρχή*), zauważa, że hipostaza w hierarchii bytów stworzonych, nie istnieje bez czasu (*ὁ χρόνος*) i porządku (*ἡ τάξις*). Hipostazy w Bogu zaś są bez początku (*ἄναρχοι*), a zatem nie można rozważać ich na płaszczyźnie stworzenia. Hipostaza (*ἡ ὑπόστασις*) Syna transcenduje kategorie temporalności i porządku. Hipostazę Ojca nasz autor opisuje słowami *bez początku i niezrodzony* (*ἄναρχος καὶ ἀγέννητος*) należącymi do leksyki teologii apofatycznej, rozważanej na płaszczyźnie patrylogii prozopicznej.

Interpretując tekst zawarty w dziesiątym rozdziale Ewangelii św. Jana (10, 30), Biskup Nyssy odnosi się do herezji trynitarnych, których twórcami byli między innymi Sabeliusz z Libii i Ariusz z Aleksandrii. Ojciec Kapadocki, na oznaczenie doktryn heterodoksyjnych, używa leksemu herezja (*ἡ αἵρεσις*). Właściwie interpretując terminy greckie *ἡ ὑπόστασις* i *ἡ φύσις* prezentuje błędne doktryny teologiczne istniejące w starożytnym Kościele. Zarzuca zwolennikom Sabeliusza pomieszanie cech indywidualnych Boskich hipostaz, a naśladowców Ariusza oraz uczniów Eunomiusza krytykuje za rozdzielanie natury Trójcy Świętej. Ojciec Kapadocki posługuje się podobną argumentacją w innym traktacie *Adversus Arium et Sabellium* używając trzy razy fragmentu biblijnego z Ewangelii św. Jana (10, 30).

Grzegorz z Nyssy dostrzega podobieństwa zachodzące między doktryną eunomian i nauczaniem Manesa. Należy zauważyć, że sławnym konwertytą manichejskim jest Augustyn z Hippony.

Według Ojca Kapadockiego różnice między hipostazami w Boskiej Triadzie nie polegają na porządku hierarchicznym, w którym można rozróżnić i porównać coś, co jest większe

i mniejsze, jak uważa Anomejczyk, ale na odmienności tkwiących w cechach hipostaz Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ojcostwo przynależy tylko do pierwszej Osoby, a istnienie Boga nie posiada przyczyny. Dlatego też byt stanowiący przyczynę życia wyraża siebie poprzez ojcostwo przekazujące istotową aktywność Ojca dla Syna i Ducha Świętego.

Grzegorz, kontynuując swoje rozważania na temat hipostazy, wykazuje różnice istniejące w świecie stworzonym, których nie można zastosować do hipostatycznej bytowości Bóstwa.

Hipostaza Bóstwa istnieje w porządku atemporalnym, który Grzegorz określa przymiotnikami niestworzony (*ἀκτιστος*) i przedwieczny (*προαιώνιος*). A zatem nie można zastosować do niej opisu opierającego się na temporalnej różnicy przynależnej stworzeniu między starszym (*πρεσβύτερος*) i młodszym (*νεώτερος*).

Ojciec Kapadocki, prezentując ekonomię stworzenia Boskiej Triady, zwraca uwagę na harmonię zachodząca między aferą wolitywną oraz decyzyjną w działaniu osobowego Boga.

Nyssenńczyk, powołując się na poglądy adwersarzy, podkreśla partycypację Syna w dobrach Ojca, a zatem na płaszczyźnie aksjologicznej można wykazać podobieństwo agatologii prozopoicznej w Boskiej Triadzie. Wykorzystując także paradygmat obrazu, prezentuje interpersonalne relacje trynitarne.

Ojciec Kapadocki, wyjaśniając relacje między boskimi hipostazami, odwołuje się do koncepcji obrazu (*ἡ εἰκὼν*), która różni się od paradygmatu emanacji: słońce - promień. Prezentuje związki pomiędzy słońcami: pierwsze z nich jest niezrodzone – hipostaza Ojca, drugie zaś zrodzone - hipostaza Syna. Podobną analogię dostrzega między pierwotnym światłem Boga Ojca i światłem Boskiego Logosu.

Należy zauważyć, że Biskup Nyssy w drugiej księdze *Contra Eunomium* użył *lexis investigator ἡ ὑπόστασις* 22 razy na płaszczyźnie prozopologii trynitarnej oraz onomastyki prozopoicznej i prezentuje związek między hipostazami Boskiej Triady oraz nazwami Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Księga trzecia traktatu *Contra Eunomium* składa się z 10 tomów. W tomie drugim księgi trzeciej (III,2) Nyssenńczyk, kontynuując rozważania na temat rodzenia, zwraca uwagę na odmiennność metod stosowanych w analizie tego zagadnienia na duchowej płaszczyźnie życia oraz na płaszczyźnie egzystencji materialnej.

Daniélou, analizując słownictwo stosowane przez naszego autora zauważa, że leksem *ἡ θεωρία* jest jednym z istotnych słów – kluczy stosowanych na płaszczyźnie naukowej, egzegetycznej oraz mistycznej. W hermeneutyce naukowej *theoria* jest aktywnością umysłu, który poznaje rzeczywistość noetyczną bytów, nie zatrzymując się na poznaniu zmysłowym. Ta metoda pozwala na opisywanie zarówno życia boskiego, duchowego oraz materialnego postrzeganego zmysłami. Opisywany rzeczownik grecki *ἡ γεννήσις* (zrodzenie) występuje w powyższym tekście w podwójnej roli: *lexis investigator* oraz homonim, będący w homonimii, według Arystotelesa, toposem entymematu pozornego.

Grzegorz z Nyssy proponuje zastosowanie dwóch rodzajów metody naukowej (*ἡ θεωρία*), które opisują nie tylko egzystencję Boga, lecz także hipostazę świata materialnego. Posługuje się terminami hipostazy i osoby.

Ojciec Kapadocki, podobnie jak Atanazy z Aleksandrii w *Drugiej mowie przeciw arianom*, wykazuje różnice zachodzące między porządkiem ontologicznym oraz porządkiem chryzostoligicznym w relacji do osoby Jezusa Chrystusa.

Grzegorz z Nyssy, nawiązując do argumentacji Tertuliana z Kartaginy i Efrema Syryjczyka, używa paradygmatu płomienia i tłumaczy relacje zachodzące między Osobami Boskiej

Triady. Manikowski zauważa, że Ojciec Kapadocki, odwołując się do Pisma Świętego i Tradycji, stosuje dowodzenie oparte na pojęciu *równoczesności*. Opisując hipostazę blasku wraz z egzystencją płomienia, wskazuje na *jednoczesność czasową* w porządku stworzenia. Rozważając *równoczesność bytową* Ojca i Syna, Ojciec Kapadocki wprowadza *równoczesność woli* w Boskiej Triadzie.

Nysseńczyk, komentując tekst swojego oponenta, prezentuje jego *via mentis* według której ów kwestionuje on życie wieczne Syna Bożego, ponieważ hipostaza Jednorodzonego według słów Grzegorza jest „nisko postawiona i bliska ziemi”. A zatem rozum ludzki (*ὁ ἀνθρώπινος νοῦς*) pobudzony ciekawością i wiedzą transcenduje stworzenie zmysłowe i rozumowe. Intelkt adwersarzy, jak twierdzą eunomianie, przewyższa początek i życie Boga Logosu, dlatego też oni szukają życia wiecznego tam, gdzie nie istnieje Bóg Jednorodzony. W koncepcji Eunomiusza nie ma miejsca na wiarę w osobę Jednorodzonego Syna Bożego. Fascynują go ludzki rozum (*ὁ ἀνθρώπινος νοῦς*) i umysł (*ἡ διάνοια*) prowadzące do gnozy i gnostycyzmu prezentowanych już w traktatach Ireneusza z Lyonu, Klemensa i Orygenesza z Aleksandrii.

Grzegorz z Nyssy, dostrzegając zagrożenia wynikające z nauczania ucznia Aecjusza. Odpowiadając na zarzuty Eunomiusza, porównuje nauczanie adwersarza z judaizującymi doktrynami Sabeliusza i Montanusa. W teologii sabellian i montanistów Bóg jest monadą nazwaną *ὁ μέγας* i *ὁ πρῶτος*, dlatego też On nie posiada też komunii bóstwa (*ἡ κοινωνία τῆς θεότητας*). Sabeliusz naucza o Bogu *ὁ τριώνυμος* nie uwzględniając Osób Bożych, Eunomiusz zaś nazywa Boga *ὁ ἀγέννητος*. Należy zatem zauważyć, że wyżej wymienieni herezjarchowie nie wypowiadają się na temat Boskiej natury. Heterodoksyjny teizm monadyczny wyklucza na poziome rozumie oraz wiary przyjęcie prozopologii trynitarniej tak charakterystycznej i wyjątkowej w doktrynie chrześcijańskiej.

Na zakończenie tomu ósmego Biskup Nyssy prezentuje argumentację na temat różnicy zachodzącej pomiędzy bytem i niebytem.

Nysseńczyk, prezentując rozumowanie Eunomiusza, nawiązuje w pewien sposób do sokratejskiej metody elenktyczno-majeutycznej, w której nauczyciel Platona najpierw wykazuje niewiedzę interlokutora, aby później wydobyć jego wiedzę. W rozumowaniu ucznia Aecjusza Bóg jest Auto-Akuszerem (*ὁ αὐτο-μαιευτικός*) wydobywającym z siebie (*ὁ ἐλκθημός*) byt Syna. Nie wypowiada się precyzyjnie na temat wydobytego bytu Syna; czy tak jak chce Sabeliusz, rozplywa się On w hipostazie Ojca, czy też znajduje się w jakiegokolwiek relacji do egzystencji Boskiego Rodzica.

Grzegorz, prezentując w tomie dziewiątym relacje zachodzące między Ojcem i Synem, wskazuje na rozumowanie Eunomiusza, który podkreśla odmiennność „Tego, który jest” i Jednorodzonego Syna.

Uczeń Aecjusza odmawia Synowi Bożemu godności (*ἡ ἀξία*) wynikającej z faktu, że przysługuje ona tylko Ojcu – Temu, który jest. Jednorodzony zaś otrzymał istnienie (*τό εἶναι*) będące synonimem synowskiej godności. Syn, będący *ὁ ἀργυρώνητος*, posiada hipostazę niewolnika, którego egzystencja zależy od Ojca mającego inną hipostazę niż Syn (*ὁ ἐωνημένος*). Eunomiusz nawiązuje także do fragmentu z Ewangelii św. Marka (10, 18), w którym Chrystus w rozmowie z młodzieńcem przypisuje tylko Bogu przymiotnik *dobry* (*ἀγαθός*).

Nysseńczyk słusznie zauważa, że Eunomiusz w swojej doktrynie wprowadza ideę Logosu, który, nie będąc na początku, stał się Logosem innego Logosu. Ten obcy Logos nie jest Logosem Ojca, ale pełni funkcję sługi i posłańca. Tego typu rozumowanie, zbliżone do



doktryny żydowskiej, opisuje hipostazę Jednorodzonego Syna, która jako samodzielna monada nie posiada komunii z Tym, który jest – Ojcem.

Należy zauważyć, że Księga trzecia traktatu *Contra Eunomium* Grzegorza z Nyssy podzielona na dziesięć tomów zawiera 48 fragmentów (42%) z *lexis investigator ἡ ὑπόστασις* w relacji do księgi pierwszej (45 razy – 39%) i księgi drugiej (22 razy – 19%) tegoż dzieła. W trzech księgach *Contra Eunomium* ten *lexis investigator* występuje 115 razy.

Ojciec Kapadocki posługuje się bogatą leksyką filozoficzno-teologiczną, w której interesujące nas *lekseis investigatores* występują 144 razy w całym tekście traktatu; *τό πρόσωπον* – 29 razy (20%) oraz *ἡ ὑπόστασις* – 115 razy (80%). Wyżej wymieniona leksyka prozopoiczna Nysseńczyka prezentuje postęp w relacji do tego rodzaju języka kreowanego przez Bazylego jako odpowiedź na język ontologiczny Anomejczyka. W naszej opinii taki sposób prezentacji sprawia, że wyżej prezentowane terminy rozpatrywane w kontekście bliższym i dalszym stają się bardziej zrozumiałe i czytelne. W traktacie *Contra Eunomium* Grzegorz z Nyssy wskazuje na bogactwo znaczeniowe leksemów w relacji do tekstu Bazylego z Cezarei *Contra Eunomium* oraz Eunomiuszowego *Liber Apologeticus*. Anomejczyk opiera się przede wszystkim na lekсыce swojego mistrza Aecjusza z Antiochii. Heterodoksyjna terminologia Eunomiusza kształtuje się między innymi w polemice z ortodoksyjnym nauczaniem Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nyssy. Podobnie jak nauczanie Aecjusza i Eunomiusza stanowi swoistego rodzaju syntezę anomeizmu (niepodobieństwo w Boskiej Diadzie). Tak też doktryna Biskupa Cezarei i Biskupa Nyssy jest ortodoksyjnym i syntetycznym przekazem wiary o współistotności Osób w Boskiej Triadzie na płaszczyźnie trynitologii prozopoicznej.

Ojcowie Kapadocy Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nyssy, odpowiadając na heterodoksyjne postulaty Eunomiusza z Cyziku, tworzą syntetyczne ujęcie doktryny o współistotności – harmonii Osób w Boskiej Triadzie, ogłoszonej podczas Pierwszego Soboru Nicejskiego oraz powtórzonej na Pierwszym Soborze Konstantynopolitańskim.

Leksyka prozopoiczna zaproponowana przez Biskupa Cezarei i Biskupa Nyssy w ich traktatach *Contra Eunomium* stanowi interesującą próbę prezentacji osoby ludzkiej, osoby anielskiej oraz Osób Boskich w ekonomii zbawienia i w teologii.

Materiał źródłowy zgromadzony w prezentowanej monografii może stać się zachętą do badań nad prozopologią uniwersalną w dziełach pisarzy kościelnych, zwłaszcza w dorobku literackim Ojców Kapadockich. Teologia patrystyczna stanowi szczególną formę deskrypcji osoby ludzkiej i boskiej. Trynitologia i antropologia prozopoiczna Ojców Kościoła pozwalają lepiej zrozumieć myśl patrystyczną nadal aktualną i ważną w doktrynie Kościoła.

Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych.

1. Monografia: *Źródła pojęcia osoby w pismach Ojców Apostolskich*, Kielce, Wydawnictwo Jedność, 2017, s. 111, ISBN 978-83-7971-845-0.

Prezentowana książka zawiera analizę tekstów Ojców Apostolskich zawierających leksem *τό πρόσωπον* (prosopon), który w starożytności chrześcijańskiej jest znany i używany przez naocznych świadków nowo powstającej religii. Mężowie apostołscy, posługując się formą epistolarną, kreślą autentyczny portret codziennego życia, uczuć, oczekiwań oraz idei pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Zajmują się, między innymi, prymatem Kościoła, potęgą Szatana, pochwałą męczeństwa i kierownictwem doktrynalno-moralnym.

Klemens Rzymski w *Pierwszym Liście do Koryntian*, Ignacy Antiocheński w siedmiu listach do gmin chrześcijańskich, Polikarp w *Liście do Filipian*, autor *Martyrium Policarpi*,

autor *Listu Barnaby*, Hermas w *Pasterzu* i autor *Nauki Dwunastu Apostołów* 30 razy używają greckiego leksemu *τό πρόσωπον* (prosopon). Ten wyraz znajduje się w tekstach zaczerpniętych z Septuaginty (Księga Rodzaju, Księga Wyjścia, Księga Izajasza, Księga Psalmów). Niektóre fragmenty zawierają haggadę i *halachę* oraz homologie rzeczownikowe i czasownikowe. Należy zauważyć, że nie wszyscy mężowie apostołscy (anonimowy autor *Drugiego Listu do Koryntian*, Papiasz z Hierapolis w zachowanych fragmentach jego pism) posługują się tym leksemem, mimo że należy on do leksykonu języka starogreckiego w jego formie oralnej i pisanej.

1.1 *Wiara i rozum człowieka XXI wieku* (Międzyuczelniane Sympozjum Naukowe Częstochowa, 25 października 2008 r.), Częstochowa, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Teologicznego w Częstochowie, 2008, s. 117, ISBN 978-83-7269-280-1, recenzent: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski

Dziesiąta rocznica wydania Encykliki Jana Pawła II-go *Fides et ratio* była stosowną okazją do refleksji nad zagadnieniami wiary i rozumu, które są rozpatrywane na wielu płaszczyznach. Refleksje papieskie ukazują bogate dziedzictwo intelektualne związane z tą problematyką. Biskup Rzymu stara się przybliżyć współczesnemu człowiekowi relacje zachodzące między *fides et ratio*.

Zredagowana przeze mnie publikacja zawiera referaty wygłoszonych podczas Międzyuczelnianego Sympozjum Naukowego, które odbyło się w Częstochowie w 2008 roku. Prelegenci zaprezentowali swoje refleksje ukazując szczególne relacje zachodzące między rzeczywistościami *fides et ratio*.

## 2. Artykuły o problematyce prozopologii antropologicznej w pismach starożytnych Ojców Kościoła i pisarzy antycznych

2.1 *Obraz duszy w „De testimonio animae” Tertuliana*, w: *Mojemu Kościołowi wszystko! Księga Jubileuszowa ku czci ks. arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. Rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele Częstochowskim*, red. Stanisław Jasionek, Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, Częstochowa 2009.

W artykule zaprezentowano pogląd Tertuliana odnoszący się nie tylko do świadka i jego *testimonia*, ale także zwrócono uwagę na fakt, iż przekazujący świadectwo staje się nauczycielem. Rzeczywistymi świadkami i nauczycielami są: Bóg, natura oraz dusza ludzka. Człowiek nie rodzi się świadkiem, ale nim się staje. A zatem, po raz kolejny adwokat z Kartaginy, posługuje się antytezą *fieri – nasci*, opisuje dynamiczny proces stawania się osobą przekazującą świadectwo wraz z jej zależnościami i uwarunkowaniami.

Przedmiotem interpretacyjnego artykułu są rozważania autora *De testimonio animae* o duszy człowieka. Wskazano sposób, w jaki apologeta z Kartaginy analizuje to zagadnienie. Punktem wyjścia w jego refleksji jest sala sądowa, na której znajduje się świadek – dusza. Podczas wirtualnego przesłuchania dusza ludzka okazuje się prorokinią Boga, a zarazem nauczycielką człowieka, oczekującą na *dies iudicii*.

2.2 *Personalizm w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Personalismus a súčasnosť I*, red. Pavol Dancák, Dušan Hruška, Marek Rembierz, Radovan Šoltés, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, Prešov 2010.

W artykule zaprezentowano prozopologię Klemensa Aleksandryjskiego, który pisze o dwóch obrazach niewidzialnego Boga. Pierwszym z nich jest niestworzony i odwieczny obraz

boskiego i królewskiego Logosu, drugim zaś stworzony rozum - intelekt ludzki (*ó νοῦς*) w człowieku. Można powiedzieć, że nie tylko rozum - intelekt, lecz także cały człowiek jest ikoną Logosu. A zatem istota rozumna, będąc dziełem Logosu, posiada w sobie Jego obraz (*ἡ εἰκὼν*), a jednocześnie, jak zauważają święty Ireneusz i Tertulian, jest ona stworzona na obraz Trójcy Świętej. Tę rzeczywistość potwierdza Księga Rodzaju w następujących słowach: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz* (Rdz 1, 26).

Klemensowa koncepcja *eikon-antropologii*, nawiązując do *logos-antropologii* świętego Justyna, stanowi punkt odniesienia a zarazem inne ujęcie człowieka, zaprezentowane w *so-mato-antropologii* świętego Ireneusza i Tertuliana. Starożytna szkoła aleksandryjska dała początek idei człowieka wyrażającej się w stwierdzeniu: *obraz obrazu* (*ἡ εἰκὼν δ' εἰκόνοϛ*). Idea ta jest studiowana i kontynuowana, między innymi, przez Orygenesa z Aleksandrii, Ojców Kapadockich oraz innych pisarzy chrześcijańskich dostrzegających w biblijnej koncepcji ikony Logosu, co stanowi *locus theologicus* teologii i antropologii prozopocicznej.

2.3 *Natura duszy ludzkiej w ujęciu chrześcijańskich autorów łacińskich od III do V wieku*, w: *Przemiany obrazu człowieka w filozofii i etyce. Historia -współczesność – perspektywy*, red. Zlatica Plašienková, Marek Rembierz, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauki o Człowieku”, Bielsko-Biała - Bratislava 2010.

Artykuł prezentuje problematykę, którą zajmowali się Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy w starożytności. Analizowali doktrynę o naturze człowieka propagowaną przez ówczesne systemy filozoficzne platoników, perypatetyków, neoplatoników, stoików i epikurejczyków. Prozopologia Ojców Apostolskich i Apologetów chrześcijańskich zawiera doktrynę o naturze duszy. Zarówno greccy, jak i łacińscy pisarze chrześcijańscy zajmują się tą problematyką. Według Tertuliana dusza ludzka jest prostą, cielesną substancją, posiadającą wolną wolę. Adwokat z Kartaginy przypomina: *Nihil est incorporale nisi quod non est*. Ambroży i Augustyn w inny sposób opisują naturę duszy ludzkiej. Biskup Mediolanu kreśli jej obraz jako stworzonej przez Boga i żyjącej, posiadającej naturę najlepszą, doskonałą, prostą, duchową i piękną. Wyróżnia w duszy dwie części: racjonalną i nieracjonalną. Augustyn, prezentując *anima humana* w swojej antropologii prozopocicznej, stwierdza, że jest ona prostą, duchową i równą substancji anielskiej (*substantia animae par angeli substantiae est*). Biskup Hippony wyróżnia w duszy siedem stopni wiedzy: od samowiedzy przez animację do kontemplacji.

Można powiedzieć, że refleksja nad poglądami *de animae natura* w ujęciu chrześcijańskich myślicieli łacińskich od III do V wieku (Tertulian, Ambroży oraz Augustyn) wskazuje na pogłębienie i rozwój prozopologii patrystycznej, która wraz z prozopologią scholastyczną przyczyniła się do zdefiniowania określonych prawd wiary. Ojcowie Soboru w Vienne (1311-1312), określając relacje między duszą i ciałem w *Konstytucji „Fidei catholicae”*, stwierdzają, że *substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis (...) sit forma*.

2.4 *Człowiek ikoną Boskiego Logosu w „Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Filozofia VIII. Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*, red. Ryszard Miszczyński, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2011.

Artykuł *Człowiek ikoną Boskiego Logosu w „Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego* prezentuje biblijne koncepcje człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga oraz uczynionego z prochu ziemi. W tekście zwrócono uwagę na to, że interpretacja podwójnego stworzenia istoty rozumnej, zaproponowana przez Filona z Aleksandrii (człowiek niebiański oraz człowiek ziemski) znajduje swoją kontynuację w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego. W przeciwieństwie do Justyna, który nie podejmuje tego zagadnienia. Autor *Protreptyka* interesująco opisuje człowieka – mikrokosmos, posiadającego duszę i ciało oraz jego

relację do makrokosmosu. Istota rozumna jest pięknym instrumentem, napełnionym duchem na obraz Logosu – instrumentu Boga. Klemens podkreślając, że ludzie zostali zrodzeni już w zamiarze Boga przed zaistnieniem kosmosu, rozwija doktrynę Filona o podwójnym stworzeniu człowieka. Logos jest przyczyną zaistnienia istoty rozumnej, ponieważ On jest Boskim Początkiem wszystkich rzeczy. Nauczyciel Orygenes, nawiązując do antropogenezy w *Księdze Rodzaju*, przedstawia także koncepcje człowieka jako żywego pomnika stworzonego na obraz Boskiego posągu. Wykazano, że prozopologia Klemensa z Aleksandrii jest kontynuowana i rozwijana przez antycznych myślicieli chrześcijańskich, których nauczanie o człowieku - ikonie Logosu, posiadającym naturę ikoniczną, przybliżyło to zagadnienie, a zarazem czyni *eikon-antropologię* bardziej zrozumiałą dla współczesnej prozopologii.

2,5 Zagadnienie personalizmu w "Protreptyku" Klemensa Aleksandryjskiego, „Vox Patrum” 35 (2015) t. 64.

W artykule zaprezentowano prozopologię Klemensa Aleksandryjskiego, kreślącego obraz człowieka jako żywego i poruszającego się posągu. Apologeta z Aleksandrii nawiązuje do *Księgi Rodzaju* 2, 7. Istota rozumna, będąc stworzonym posągiem przez Boga, zawiera w sobie obraz Logosu, który przebywa w mikrokosmosie. Osoba ludzka jest także pięknym instrumentem (*τὸ καλὸν ὄργανον*) - cytrą, napełnionym duchem i uczynionym ikoną Logosu. Prozopociczna *eikon-antropologia* naszego autora wskazuje na sferę analogiczno-ikoniczną, która opisuje człowieka jako widzialny posąg - obraz zamieszkały przez niewidzialną osobę Logosu. Ten Boski Logos, będąc towarzyszem, doradcą i współbojownikiem człowieka, tworzy interpersonalne relacje bosko - ludzkie.

Z rozważań można wysnuć wniosek, że Klemens z Aleksandrii, prezentując prozopociczną *eikon-antropologię*, ukazuje jej bezpośrednie odniesienia do teologii, chrystologii i antropologii. Protologia i eschatologia Aleksandryjczyka, wyjaśniając ekonomię Bożą, w relacji do osoby ludzkiej, wskazuje na szczególną i uprzywilejowaną rolę żywej ikony Logosu – posągu zamieszkałego przez Syna Bożego w historii zbawienia.

Podkreślono w artykule, że prozopociczna *eikon-antropologia* Klemensa z Aleksandrii zawarta także w jego *Pedagogu* oraz *Stromatach* będzie kontynuowana w traktatach Orygenes, Ojców Kapadockich oraz innych greckich i łacińskich Ojców i pisarzy Kościoła.

Do eksplikacji problematyki prozopocicznej staram się wybierać traktaty, które albo jeszcze nie zostały opracowane, albo też w literaturze przedmiotu pozostała w odniesieniu do nich jakaś przestrzeń wymagająca uzupełnienia. Pozwala mi to wyjść poza *relata refero*. Preferuję możliwość przybliżenia tekstów łacińskich i greckich dzięki autorskim tłumaczeniom, dokładając starań, aby nie zgubić w przekładzie *ratio atque inclinatio temporum*. W swoich eksplikacjach i analizach korzystam z krytycznych wydań tekstów. Mam nadzieję, że moja praca stanowi wkład do wiedzy teologicznej w obszarze literatury religijnej.

br. Aleksy Kwalski