

IPOSTASUL COMPUS AL LUI HRISTOS ÎN TEOLOGIA BIZANTINĂ

Conf. dr. Vasile CRISTESCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”,
Universitatea „A.I. Cuza” Iași

Abstract

The term „composition” (synthesis, compositio) was used in christological dogma. It considers the union of the hypostasis of the Son of God and human nature in the person of Christ. Its beginning is before Fourth Ecumenical Council of Chalcedon. It had as representatives Origen, the greek priest Malcbion and St. Cyril of Alexandria. The expression was used by heretics: Aryans, Paul of Samosata and Severus of Antioch which was opposed by many byzantine theologians, including Scythian monks.

Keywords: hypostasis synthetos, composition, hypostasis, nature, natural composition

Termenul „compunere” (gr. *synthesis*, lat. *compositio*) folosit în dogma hristologică cu privire la unirea dintre ipostasul Fiului lui Dumnezeu și natura umană în persoana lui Hristos apare în discuțiile teologice înainte de Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon. Pe lângă substantivul *synthesis*, care este central, sunt folosite verbele și adjectivele verbale legate de această expresie. Origen este primul care folosește *synthetos* într-un sens hristologic: unirea dintre creștin și Hristos are ca urmare faptul că cel unit astfel (*synthetos*) devine „un duh” cu El (I Cor. 6, 17). „Cu cât mai divin și mai mult unul va fi atunci, cea ce a fost unit cu Cuvântul lui Dumnezeu”, afirmă Origen¹.

În acest text, Origen are în vedere unirea Cuvântului lui Dumnezeu cu umanitatea, îndumnezeită prin această unire. Față de ereziile hristologice din timpul său, care negau atât dumnezeirea, cât

¹Origen, *Contra Celsus*, II, 9, ed. de Koetschau, München, 1926, p. 137.

și umanitatea lui Hristos, Origen le recunoaște pe amândouă ca fiind ale lui Hristos. Hristos este, în gândirea marelui scriitor bisericesc, „o ființă compusă” (*σύνθετόν*)².

Synthesis este folosit și la Sinodul din Antiohia (268)³, unde a fost condamnată învățătura greșită a lui Pavel de Samosata, conform căreia Hristos este un om simplu, tăgăduindu-I-se astfel dumnezeirea. Împotriva lui Pavel s-a ridicat prezbiterul grec Malchion, care apăra învățătura despre compunere (*synthesis*) în Hristos: „Malchion întreabă: «Nu sunt compuși Cuvântul și trupul Lui?». Pavel: «În nici un fel El nu este compus, nici amestecat». Malchion: «Dacă nu vrei să admiti compunerea este pentru a nu putea să spui că Fiul lui Dumnezeu a fost prezent ființial (prin unire) în trupul Lui»⁴. Față de Pavel care nu vede pe Cuvântul ca ipostas, neadmițând compunerea, Malchion afirmă că Logosul lui Dumnezeu „este Același prin compunere”⁵.

Synthesis este însă folosit cu referire la Hristos și de către eretici. Episcopul arian Eudoxius de Antiohia (357-359), episcop de Constantinopol (360-369), vorbește despre Hristos ca om care nu are suflet. Fiul S-a făcut trup, dar nu om, și nu a luat suflet omenesc. În Hristos nu există două naturi, ci numai o natură compusă⁶. „Întregul este o natură după compunere”⁷. Eudoxius a acceptat formula despre Întrupare tipic ariană. Alți reprezentanți se vor prezenta într-un cerc apropiat arianismului, iar Eusebiu de Cezarea este considerat inițiatorul spiritual al acesteia.

² *Ibidem*, I, 66.

³ Autenticitatea actelor este contestată de M. Richard, care spune că în ele se află falsificări apolinariste târzii. Cf. M. Richard, *Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusebe de Césarée*, în: EphThLov 35, 1959, pp. 325-338. Dimpotrivă, M. Simmonetti apăra autenticitatea lor. M. Simmonetti, *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*, în RSLR 24, 1988, pp. 177-210. Pe aceeași poziție cu Simmonetti se află H. De Riedmatten.

⁴ H. De Riedmatten, *Les actes du proces de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle*. În „Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne”, Fribourg, 6, 1952, p. 147.

⁵ *Ibidem*.

⁶ August Hahn, Georg Ludwig Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 2. Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897, Hildesheim, 2005, pp. 261-262.

⁷ *Ibidem*, p. 261.

Aceeași semnificație se găsește la episcopul arian Lucian de Alexandria (373-378), care afirmă: „De ce era necesar aici un suflet, pentru a cinsti un om deplin lângă Dumnezeu? Ioan însuși propovăduiește tare adevărul «Cuvântul S-a făcut trup» (In 1, 14). Aceasta înseamnă că Logosul a fost reunit cu trupul (*συνετέθη σαρκί*) și, sigur, nu cu un suflet (...); dimpotrivă, El S-a unit cu un trup, încât S-a făcut unul cu el. Căci cum am putea altfel cunoaște pe Hristos, decât ca o persoană, ca o natură compusă (de la o natură compusă), precum un om cu trup și suflet”⁸.

Vrând să lupte împotriva tendinței lui Pavel de Samosata, de separare a divinului și umanului în Hristos, Apolinarie de Laodiceea voia să înțeleagă realitatea lui Hristos, plecând de la schema metafizică a unei sinteze dintre trup și suflet. Dumnezeu-Omul este, pentru el, o plâsmuire după modul uman (*σύνησις ἀνθρωποειδής*)⁹. Ideea primară de la care pleacă Apolinarie este cea de *σύνησις ζωτική*, care S-ar fi împlinit în Hristos. „Compozitul” Hristos este o fire și un ipostas, o natură, pentru că Logosul, ca principiu mișcător, este izvorul unic al mișcării întregii vieți.

În Hristos, realizându-se o compunere după modul uman, adică dintr-un element ceresc și unul pământesc, „ambele elemente trebuie să se comporte împreună ca «părți» ale unui întreg”¹⁰. Pentru că, după Apolinarie, prin primirea trupului de către Cuvântul, se constituie o realitate nouă, un „întreg”, se poate vorbi despre părți. Sistemul apolinarist conduce astfel în mod logic la arianism¹¹. Conform lui Apolinarie, părțile ființei omului formează un întreg, iar acest întreg poate fi numit „trup” și „suflet”. Nici una dintre părți nu-și pierde natura ei. Tot așa este și Dumnezeu-Omul, un „întreg” compus din părțile naturilor.

Din conducerea acestei afirmații până la extreme și din influența doctrinei aristotelice despre mixtum, ia naștere la Apolinarie ideea unei ființe intermediare: „În Hristos este o ființă intermediară (*μεσότης*) din Dumnezeu și om. El nu este nici om întreg și nici numai Dumnezeu,

⁸ F. Diekamp (ed.), *Doctrina Patrum*, 65, Aschendorff, 1907, pp. 15-24.

⁹ H. Lietzmann, *Apolinarius von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen, 1904, p. 234.

¹⁰ A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/2, Freiburg im Breisgau, 1989, p. 484.

¹¹ *Ibidem*.

ci un amestec dintre Dumnezeu și om¹². Prin aceasta este suprimată granița dintre transcendența divină și creație, ca și cea dintre naturile lui Hristos.

Amintind de metafizica aristotelică despre mixtum, compunerea despre care vorbește Apolinarie nu vrea să fie, pe de o parte, înțeleasă ca o legătură a două componente statice. Pe de altă parte, cele din care este alcătuit Hristos nu au aceeași valoare. Prioritate are Logosul, ca principiu de stăpânire. Dacă Logosul nu stăpânește ca Logos orice mișcare de viață, nu se poate spune despre El că S-a făcut om¹³. Acest principiu de stăpânire este numit de Apolinarie *physis*. *Physis* nu este *esentia* statică și abstractă, ci este „ființa care se mișcă” (ζῆον αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον). Pe de altă parte, Dumnezeu-Omul este o fire (*physis*), o natură (*ousia*), pentru că o putere de viață ce vine din Logos stăpânește total trupul¹⁴.

Pe de o parte, Apolinarie nu ajunge la afirmarea unității în persoană, ci la unitatea în natură¹⁵. Hristos este un întreg compus (ὅλον σύνηετον), stăpânit de o singură putere de viață, iar părțile lui pot primi numele întregului¹⁶. Sistemul apolinarist este, mai degrabă, o plâsmuire monoenergetică și monotelită, un punct de vedere monist: „Totul este unul și modul de afirmare este unitar”¹⁷.

Pe de altă parte, unirea dintre Logos și natura umană are loc la Apolinarie prin anularea transcendenței Logosului. Ambele forme eretice ale gândirii despre Hristos, arianismul și apolinarismul înseamnă însă invazia cea mai periculoasă a ideilor filosofiei grecești în învățătura despre Hristos transmisă prin Sfânta Tradiție.

Sfântul Chiril al Alexandriei folosește termenul *synthesis* referindu-se la analogia trup-suflet, trimitând însă la formula lui „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul”: „Unirea nu se spune într-adevăr numai despre lucrurile simple după natură, ci și la lucrurile care sunt unite după compunere (ἐπὶ τὴν κατὰ σύνηεσιν συνημεένων)”¹⁸. Sfântul Chiril arată că în *synthesis* este inclusă și

¹² Lietzmann, *op. cit.*, p. 234.

¹³ Apollinarius, *Apod. fragm. 107*, apud *Ibidem*, p. 232.

¹⁴ Ders., *Ad Diodor*, fragm. 144, apud *Ibidem*, p. 242.

¹⁵ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 493.

¹⁶ Apollinarius, *Ad Diodor*, fragm. 144, apud Lietzmann, *op. cit.*, p. 242.

¹⁷ W. Elert, *Christologie. Vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, Kempten, 1925, p. 11.

¹⁸ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Epistola 46 către Succensus*, II, P.G. 77, 241 BC.

distincția: „În noțiunea de compunere este inclusă deosebirea lucrurilor care sunt reunite după natură”¹⁹.

Patriarhul monofizit Sever de Antiohia a folosit *synthesis*, afirmând că în aceasta urmează pe Sfântul Chiril. În sprijinul afirmațiilor sale, Sergiu, un alt monofizit, se sprijinise deja pe două texte, în care Sfântul Chiril, subliniind neconfundarea elementelor, vorbea de compunere cu privire la subiectul Întrupării²⁰. Față de Sergiu, care a vorbit despre o „amestecare fără confuzie”, legând-o de naturile lui Hristos, Sever a respins această expresie, înlocuind-o cu *synthesis*.

Ideea de compunere este legată însă la Sever uneori de natură și de ipostasul Cuvântului întrupat sau de Hristos Însuși. Totuși Sever nu definește niciodată formal *synthesis*²¹. La el, *σύνητος* se explică prin recursul la noțiunea de „compunere”. Sergiu afirmase că Fiul sau Cuvântul, Care ca Dumnezeu este simplu, deoarece S-a făcut om, este compus.

La Sever și la partizanii lui, *σύνησεις* și *σύνητος* sunt folosiți ca alternativă la *ένωσις*. Vrând să precizeze modul compunerii, Sever afirmă că Fiul-Cuvântul este acum compus pentru trup (*πρὸς τὴν σάρκα*)²². Cuvântul este *σύνητος πρὸς τὴν σάρκα*. „Acest *σύνησεις* se împlinește în ordinea existenței individuale, prin reducerea celor compuse la unitatea de natură sau ipostas”²³.

Conform lui Sergiu, expresia *ὁ Λόγος σύνητος* trebuia înțeleasă ca însemnând *ὁ Λόγος σύνητος πρὸς τὴν σάρκα*. Pentru el, sinonimia este făcută între *ὁ Λόγος* și *μία φύσις (ὕπόστασις) τοῦ Θεοῦ Λόγου*. Când spune că *μία φύσις (ὕπόστασις) σύνητος* este Cuvântul întrupat, el va dezvolta formula sa în forma *μία φύσις (ὕπόστασις) τοῦ Θεοῦ Λόγου σύνητος πρὸς τὴν σάρκα*.

¹⁹ *Ibidem*, 241 C.

²⁰ Aceste pasaje sunt cf. *Epistola II ad Succensus* (P.G. 77, 241 B-C) și *Dialog. Quod unus est Christus* (P.G. 77, 1285 C).

²¹ J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, în: A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 1, Würzburg, 1951, p. 473.

²² Severus Antioch., *Ep. 2 ad Serg.*, ed. Lebon, p. 94. „Pentru monofiziți, Întruparea nu este decât o stare nouă a Aceluiași Cuvânt, Fiul lui Dumnezeu, unic și invariabil, pe care ei înțeleg să o păstreze și să o regăsească în toate detaliile vieții și activității lui Hristos evanghelic. Se va remarca, totodată, cum metoda hristologiei lor este opusă celei a teologilor din Antiohia și cum ea îi îndepărtează de direcția gândirii occidentalilor” (J. Lebon, *op. cit.*, p. 433).

²³ J. Lebon, *op. cit.*, p. 187.

Folosind expresia *μία φύσις σύνητος*, monofiziții voiau să rămână fideli tradiției chiriliene, însă au fost foarte mult influențați de terminologia pseudoepigrafică apolinaristă²⁴. Se cunoaște însă faptul că Apolinarie și unii dintre ucenicii lui au folosit expresia *μία φύσις σύνητος*²⁵. Expresia *μία φύσις σύνητος* nu este însă semnalată în scrierile Sfântului Chiril de Alexandria²⁶. De aceea, analiza făcută de J. Lebon acestei expresii la Sever de Antiohia nu se încheie cu o observație justă: „Un examen atent al textelor a arătat că acest element, care părea să arunce hristologia monofizită pe calea unei eterodoxii incontestabile, este de cea mai pură tradiție chiriliană”²⁷.

Atunci când foloseau formula *φύσις σύνητος*, monofiziții nu obișnuiau să indice prin *φύσις* natura Cuvântului întrupat. Dacă natura Cuvântului este compusă cu trupul, este clar că ea nu include încă trupul în rațiunea simplă și formală de natură (*φύσις*)²⁸. „Toate erorile, toate confuziile în interpretarea textelor monofizite provin din această cauză comună: nu s-a recunoscut sau nu s-a voit să se recunoască faptul că *fuusi*”, în terminologia hristologică a autorilor noștri (monofiziți, *n.n.*), este perfect sinonimă cu *ὑπόστασις* și că acești doi termeni indică nu esența (*οὐσία*), ci individul”²⁹.

Trebuie însă precizat faptul că la monofiziți confuzia între termeni și conținutul lor nu a putut fi acceptată de hristologia ortodoxă.

²⁴ *Ibidem*, p. 489.

²⁵ H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen, 1904, pp. 233-234.

²⁶ J. Lebon, *op. cit.*, p. 489.

²⁷ Idem, *Le monophysisme severien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite*, New York, 1978, reprint ed. Louvain, 1909, p. 296. Lebon arată că dogmatica occidentală s-a ocupat în mod egal de compunere. Unii teologi au distins între *compositio ex his (tanquam ex partibus)* și *compositio cum his (simul cum alio positio)*, cf. *Ibidem*, p. 297. În hristologie, ei au respins prima compunere și au acceptat-o pe a doua. Cf. Billot, *De Verbo incarn.*, 3, ed. Roma, 1900, p. 110, n. 3. Billot arată că, mai curând, trebuie recunoscut faptul că această compoziție a Întrupării este unică în felul ei și într-o oarecare măsură este *ex his*. Lebon conchide: „Noi am caracteriza, de asemenea, compoziția admisă de hristologia monofizită. Ea nu este o simplă grupare, o pură juxtapunere a lucrurilor; *unica natură și ipostas întrupat* îi sunt capătul, și, ca atare, rezultă într-adevăr din aceea că dumnezeirea și trupul subsistă într-un singur individ (= *natură, ipostas*), în care ele sunt ca părți”. *Ibidem*.

²⁸ J. Lebon, *Le monophysisme severien...*, p. 323.

²⁹ *Ibidem*, p. 324.

Problematic apare însă faptul că la J. Lebon „ipostasul” este tradus cu „individ”. O astfel de semnificație nu i se poate atribui „ipostasului”. De asemenea, atribuirea gândirii hristologice monofizite de către Lebon afirmației juste a lui F. Loofs privitoare la hristologia Sfântului Chiril – „Nu ca urmare a lui ἔνωσις s-a născut μία φύσις a lui Hristos, ci ea a rămas în ciuda aceleia și ea a devenit prin aceeași μία φύσις σεσαρκωμένη³⁰ – nu este justă.

Aceasta pentru că, pe de o parte, după cum recunoaște și Lebon, „expresia μία φύσις σύνητος nu este semnalată în scrierile Sfântului Chiril³¹; pe de altă parte, așa cum vom vedea în cele ce urmează, Părinții răsăriteni nu au folosit expresia monofizită μία φύσις σύνητος, ci au combătut-o. Ei au folosit doar expresia „ipostasul compus al lui Hristos” (ὑπόστασις σύνητος)³².

În secolul al VI-lea, expresia *synthesis* (*compositio*) apare frecvent în cadrul hristologiei calcedoniene. La călugării sciți, ea apare însă ca un mod deosebit de înțelegere a teologiei grecești, transpusă și în traducere latină. Expresia este luată din izvoare „hotărâtoare pentru ei până atunci³³. Unul dintre izvoare duce spre monahii din Palestina, adepți ai formulei „Unul din Treime a fost răstignit”. Un asemenea monah palestinian este Euthymius³⁴. La el au venit adepții lui Teodosie, uzurpator al scaunului patriarhal de la Ierusalim, și adversarii Sinodului de la Calcedon, ca să-l îndepărteze de învățătura Sinodului și de cea cu privire la cele două naturi în Hristos. Euthymius le-a răspuns, arătând că învățătura Calcedonului este în acord cu cea a Sfântului Chiril de Alexandria: „Când auzim acest «Sinod» că spune: «Hristos este în două naturi», nu credem că el aduce o separație sau împărțire în unicul ipostas compus al lui Hristos, ci recunoaștem că el indică deosebirea naturilor, după cuvintele lui Chiril de Alexandria, cel între sfinți: «nu ca și cum deosebirea naturilor ar fi anulată datorită unirii»³⁵.

Conform acestei afirmații, expresia „ipostasul compus al lui Hristos” ar fi fost folosită direct de calcedonieni, după 451. Datorită

³⁰ F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftscheller der griechischen Kirche*, J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig, 1888, p. 42.

³¹ J. Lebon, *Le monophysisme severien...*, p. 325.

³² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola 12*, P.G. 91, 489 C.

³³ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 353.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ E. Schwartz, *Kyryllos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, pp. 43, 25-44.

faptului că alcătuirea *Vieții lui Euthimius* a fost datată în 554³⁶, s-a presupus că expresia *hypostatis synthetos* al lui Euthimius ar fi o formulare a lui Chiril de Skythopolis.

Este greu de identificat izvoarele folosite de călugării sciți în privința expresiei *hypostatis synthetos*. Conform lui A. Grillmeier, ele ar fi altele decât *Vita Euthimii*, respectiv „presupusele acte ale Sinodului de la Antiohia, din 268, împotriva lui Pavel de Samosata”³⁷. Aceste acte sunt citate de diaconul Petronius, în două fragmente mai lungi, în *Epistola către episcopii africani*³⁸. Autenticitatea actelor este însă contestată de M. Richard, care spune că acestea ar fi falsificări apolinariste, din secolele V sau VI³⁹. La aceasta se adaugă un al doilea izvor apolinarist, anume scrierea pseudo-atanasiană *Quod unus sit Christus*⁴⁰.

În textul despre Malchion, adversar al lui Pavel de Samosata, se poate vedea că pentru acesta Hristos este compus din mărimi simple, adică din Logos și din trup uman. Hristos este o mărime neîmpărțită, care subzistă în unitate⁴¹. „Această «compoziție» cere pentru împlinirea ei două substanțe reale, Logos și trup”⁴². Față de această afirmație, Pavel de Samosata vorbește de o „participare” accidentală a omului Iisus la înțelepciunea dumnezeiască, acceptând „numai o locuire liberă”⁴³.

Împotriva unei astfel de concepții s-au ridicat călugării sciți. Ei afirmă „unirea naturală din două realități”. Călugării sciți află acest rezultat în noțiunea *compositio* a lui Malchion: *Hinc etiam a sanctis patribus adunatione ex divinitate et humanitate Christus dominus noster compositus praedicatur*⁴⁴. A. Grillmeier afirmă că ceea ce monahii sciți nu au observat este că în această noțiune (*compositio*) sufletul lui Hristos nu are în El nici un loc și că între Cuvânt

³⁶ *Ibidem*, pp. 413-414.

³⁷ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 353.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ M. Richard, *Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d' Eusebe de Césarée*, în: *EphTh Lov*, 35, 1959, pp. 325-338.

⁴⁰ H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 295.

⁴¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 353.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Scyth. mon.*, *Epistula ad Eppos (III)*, 6, în: *Corpus christianorum, series latina* (CCL), Turnholti, 1953, 85 A, pp. 160, 81-83.

și trup are loc o „sinteză naturală”⁴⁵. Cu toate acestea, călugării sciți accentuează cu putere că, prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat umanul cu trupul și cu sufletul rațional: *Ita et illa ineffabilis divina filii dei maiestas in sua persona et substantia una est, cum assumpta anima sua compote mentis suae sive rationes, et solido ac perfecto corpore suo*⁴⁶.

Preocuparea principală a monahilor sciți este însă respingerea nestorianismului. Totodată, în programul lor erau cuprinse mai multe puncte: față de severieni, adversari ai Sinodului de la Calcedon, monahii sciți voiau să apere acest Sinod de reproșul de nestorianism făcut de aceștia. Monahii vor să creeze o mai mare sinteză între formula *μία φύσις* a Sfântului Chiril de Alexandria și hristologia Sfântului Proclu. În vederea împlinirii acestui scop, ei se servesc de o valorificare mai diferențiată a formulei chiriliene *μία φύσις* și recunoașterea funcției lor corectoare față de o folosire unilaterală a formulei „două naturi”⁴⁷.

Totodată, ei au în vedere folosirea simultană a formulei „din două naturi” și „în două naturi”, apoi înțelegerea mărturisirii Fecioarei Maria ca „adevărată și proprie Theotokos”, față de monahii din mănăstirea akiomiților, apoi folosirea formulei *unus de trinitate passus est* și modul de vorbire despre *Christus synthetos* („Hristos compus”) sau *Christus compositus*.

Acest program este arătat de diaconul papal Dioscur în Epistola 224, *Suggestio*, scrisă pe 15 octombrie 519 către papa Hormisdas⁴⁸. Aici sunt indicate temele monahilor sciți: 1. *habuerunt intentionem de uno de trinitate crucifixo et de Christo composito et de aliis capitulis*. 2. *Maria dei genetrix*. 4. *unus de trinitate*. 9. *Christus compositus*⁴⁹.

În respingerea nestorianismului, monahii sciți se servesc în lucrarea *Hristos este unul* de termenii *unitas* și *compositio*, ca termeni

⁴⁵ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 354.

⁴⁶ Maxent Ioann, *Refut Nest. dict. I*, în: CCL, 85 A, pp. 215, 27-33, 33-36. Despre subiectul „sufletul lui Hristos”, vezi: Maxent Ioann, *Prof. Brev. Cath. Fid. 2*, în: CCL, 85 A, pp. 34, 12-13; Scyth. mon., *Disput. XII capit B*, pp. 201, 150-155; 204, 241-242.

⁴⁷ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 337.

⁴⁸ Dioscurus, *Epistola 224*, în: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), 35, Wien, 1884, p. 685.

⁴⁹ *Ibidem*.

contrari altor termeni, *inhabitatio* și *inoperatio* („locuire” și „simplă lucrare”), afirmați de apolinariști. Termenii călugărilor sciți conduc la expresia *Substantia Christi*, contrară formulei adversarilor apolinariști „două subzistențe și două persoane”⁵⁰. Principala formulă hristologică a călugărilor sciți este însă „compunerea naturală din două realități”⁵¹. *Si vis non confitetur compositum Christum post incarnationem, anathema sit*⁵² („Dacă cineva nu mărturisește pe Hristos compus după Întrupare, să fie anatema!”).

În lucrarea *Dialogus contra Nestorianos* a călugărului scit Ioan Maxențiu, nestorianul neagă să-L numească pe Hristos „compus”, deoarece el consideră ca imposibil să unească o natură infinită (*in-circumscripta*) cu o natură finită (*circumscripta*). El indică compusul uman (trup-suflet) ca analogie recunoscută de Părinți pentru unirea Fiului lui Dumnezeu cu natura umană⁵³. Nestorianul ripostează, afirmând că un compus presupune părți. Se poate numi acest Dumnezeu, ca „parte”, Hristos? Călugărul îi răspunde: „Dumnezeu-Cuvântul nu este mai mic decât Hristos, pentru că El Însuși este Hristos [în trup]”⁵⁴.

Prin formula lor hristologică, „compunerea naturală din două realități”, călugării sciți se ridică atât împotriva nestorienilor, cât și împotriva acefalilor, adepți ai formulei *μία φύσις*. Împotriva acestora, Maxențiu arată că „unirea, care a creat o compoziție sau o îmbinare, este contrară unicității și este în afară de orice îndoială că unirea înseamnă asumarea naturii umane de Fiul lui Dumnezeu” (*adunatio, quae compositionem facit, refugiat simplicitatem, susceptionemque procul dubio ita filio dei humane naturae significet*)⁵⁵. Rezultatul este că, „după unire, în Fiul lui Dumnezeu sunt două naturi, adică a dumnezeirii și a umanității, din care și în care subzistă o unică și singură Persoană a lui Hristos (*ex quibus et in quibus subsistit una et singularis Christi persona*)”⁵⁶.

Formula hristologică a călugărilor sciți devine expresia principală a unirii în Hristos, fiind destinată, în toate condițiile ei, precum

⁵⁰ Scyth. Mon., *Epistula ad Eppos (III)*, 6, în CCL, pp. 161, 115-118.

⁵¹ Maxent Ioann, *Capitula c. Nestorian.*, 9, în: CCL, 85 A, pp. 30, 34-35.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, pp. 80, 173-177.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 81, 193-194.

⁵⁵ Idem, *Resp. contra Aceph.*, II, 3, în: CCL 85 A, pp. 44, 21-26.

⁵⁶ *Ibidem*.

benosis: compunerea are loc din primul moment al zămislirii⁵⁷. O compunere abia după naștere ar fi o „locuire” în sens apolinarist. Compunerea este un act creator, ca și Învierea lui Hristos. La aceasta ia parte întreaga Treime, chiar dacă numai trupul, natura umană, este Cel creat și înviat⁵⁸. Pentru că Hristos este Unul din Treime, putem spune că „Își creează El Însuși și Își înviază trupul, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”⁵⁹.

Numai compoziția ne ferește să atribuim suferința dumnezeirii simple și nepătimitoare⁶⁰ sau să facem suferința pur umană, fără importanță pentru mântuirea noastră, așa cum este cazul în despărțirea nestoriană. Astfel, călugării sciți văd în termenul „compunere” o noțiune ce exclude în același timp două greșeli de interpretare a Întrupării: despărțirea nestoriană și contopirea eutihiană.

Importantă este însă la ei distincția clară între noțiunea de „persoană” și cea de „natură”. Împreună cu *persona* apare cuvântul *subsistentia*, care redă grecescul *ipostasis*, în timp ce *substantia* este echivalent cu *natura*. Pentru călugării sciți, *persona* și *subsistentia* au aceeași semnificație, așa cum arată Ioan Maxențiu: *duas (naturas) unitas in una subsistentia atque personae*⁶¹. În Sfânta Treime, însă, sunt *tres tamen subsistentiae sive personae*⁶².

Maxențiu acuză, totodată, o întrebuițare abuzivă a termenului: „În mod necredincios, anumiți oameni cred că Sinodul (de la Calcedon) atribuie (cuvântul) *persona (prosopon)* omului, *subsistentia* însă lui Dumnezeu Cuvântul; în plus, ei știu că pentru Sinod „subzistență” (*ipostasis*) și „persoană” sunt aceleași. Pentru a nu introduce două subzistențe sau două persoane, ei (nestorienii) folosesc acest argument cu totul rău”⁶³.

Motivul care-l face pe Maxențiu să reproșeze o astfel de întrebuițare a termenului *subsistentia* este refuzul diaconului Dioscur și al achimiților de a recunoaște formula „Unul din Treime S-a răstignit”. Ei voiau să spună „o Persoană din Treime”, nu însă „Unul din

⁵⁷ Idem, *Dial. c. Nestorian.*, II, 2, în: CCL 81, pp. 216-282, 226.

⁵⁸ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 354.

⁵⁹ Maxent Ioann, *Dial. c. Nestorian.*, II, 18, în: CCL 85 A, pp. 100, 844-850.

⁶⁰ *Ibidem*, II, 2, pp. 81, 195-219.

⁶¹ Idem, *Capitula I*, în: CCL 85 A, pp. 29, 4-5.

⁶² *Ibidem*, pp. 33, 4-5.

⁶³ Idem, *Libell. fid. IX, 14*, în: CCL 85 A, pp. 14, 177-182.

Treime⁶⁴. Maxențiu reproșează diaconului Dioscur că prin formula lui, „Hristos – o persoană din Treime”, vrea să introducă nestorianismul în Biserică.

Că acuizarea este îndreptată spre diaconul roman Dioscur se vede din răspunsul lui Maxențiu la epistola papei Hormisdas către episcopul african Posesor, care, începând cu 1517, a rămas la Constantinopol: „Aici este pentru noi locul potrivit să arătăm cum și de ce ereticii, dintre care Dioscur este unul, fac cunoscut pe Hristos ca o Persoană din Treime, nu consimt însă să mărturisească pe Hristos Unul din Treime. Ei dau asigurare că Hristos ar avea *prosopon*-ul lui Dumnezeu Cuvântul, însă El nu este Dumnezeu Cuvântul (...). În acest fel viclean, ei admit că Hristos este o Persoană din Treime, însă nu vor în nici un fel să-L mărturisească ca Unul din Treime⁶⁵.”

Maxențiu vrea să permită cuvântul *persona* numai dacă este înțeles ca *naturalis personae vocabulum*. Atunci putem spune: *Christus unus de trinitate*⁶⁶. În critica lui la epistola papei Hormisdas, Maxențiu arată semnificația noțiunii de „persoană” a diaconului Dioscur, pe care aceasta a primit-o în controversa dintre Sfântul Chiril și Nestorie, în 429-431: *prosopon* ca „*prosopon* de apariție a divinului în Iisus⁶⁷”, înțeles ca simplu om, ca expresie a unei uniri accidentale dintre Dumnezeu-Cuvântul și omul Iisus din Nazaret, pe care Maxențiu o vede ca „unire-purtare⁶⁸” și ca locuire a Cuvântului în omul Iisus. Maxențiu „unește această înțelegere extrem de nestoriană a unității în Hristos cu formula *persoanei* lui Dioscur⁶⁹.”

Maxențiu leagă un sens pozitiv al termenilor *persona* și *subsistentia*, atunci când vrea să le confere una și aceeași semnificație. În *Dialogus contra Nestorianos*, el delimitează concepția lui despre „persoană”: „Eu cred că Dumnezeu-Cuvântul S-a unit nu cu omul, care rămâne în propria sa subzistență (*in propria manenti subsistentia*), sau cu trupul format, sau însuflețit, prin care se înțelege persoana oricărui om. Eu cred că subzistența (ipostasul) sau persoana Cuvântului

⁶⁴ Idem, *Resp. adv. Hormisd. I*, 8: în: CCL 85 A, pp. 134, 343-344.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 134, 348-135, 368.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 134, 368-380.

⁶⁷ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 341.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 342.

lui Dumnezeu și-a luat natura omenească, natură care nu subzistă în afară de Dumnezeu-Cuvântul, așa cum se întâmplă în general, ci, ivindu-se prin El și fiind asumată de El, s-a făcut în mod propriu natura Lui și rămâne, nu în ipostasul ei, ci în cel din care a fost luată, adică în subzistența (ipostasul) sau Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul. De aceea, nu sunt două ipostasuri, ci este un singur ipostas sau Persoană a celor două naturi, a lui Dumnezeu-Cuvântul și a trupului⁷⁰.

„Aceasta este poate cea mai clară expunere și interpretare latină de până atunci a «unei subzistențe sau persoane în natura dumnezeiască și omenească» sau a învățăturii despre «insubsistență»⁷¹. „Interpretarea persoanei este îmbogățită cu un element important, care conduce mai departe peste idiomele ipostasului Capadocienilor: respectiv definiția persoanei ca «rămânere în sine însuși sau în subzistența sa» (*manere in seipso sau manere in sua subsistentia*)⁷².

Persoana este privită aici ca un ultim „pentru sine sau în sine”⁷³. A. Grillmeier face următoarea afirmație: „Prin aceasta este posibil să-i fie lăsată acestei naturi umane deplină individualitate; și totuși, ca existență creată, să fie atribuită singurului subiect Cuvântul”⁷⁴. Interpretarea aceasta a lui Grillmeier nu redă însă adevărul despre natura umană asumată de ipostasul Fiului lui Dumnezeu, așa cum este expusă de Părinții răsăriteni, căci la aceștia nu este afirmată niciodată ideea de deplină individualitate lăsată naturii umane. Dimpotrivă, ei accentuează faptul că natura umană a lui Hristos nu este niciodată lăsată să se individualizeze, să se constituie aparte, fiind primită în Persoana Fiului lui Dumnezeu și primind din aceasta dreptat toate bunurile proprii Persoanei Lui.

Definirea persoanei ca „rămânere în sine” este întâlnită la diacnul Rusticus. „Putem să acceptăm că el a luat aceasta de la sciți”, afirmă Grillmeier⁷⁵. Rusticus a făcut un pas important pentru a-i deschide persoanei un nou câmp: „Dacă rațiunea chibzuieste că umanul în Hristos nemairămânând egal în sine, ci prin unire devine

⁷⁰ Maxent Ioann, *Dial. c. Nestorian.*, I, 11, în: CCL 85 A, pp. 67, 445-455.

⁷¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 351.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

proprietatea subzistenței lui Dumnezeu-Cuvântul, atunci nu mai poate privi umanul ca subzistență⁷⁶. „Din păcate, aceste noi începuturi nu au fost cunoscute în semnificația lor de proprii autori. Prin ele ar fi putut fi depășită punerea pe același plan a individului și a persoanei⁷⁷”.

Grillmeier are în vedere aici atât pe călugării sciți, cât și pe diaconul Rusticus. Însă numai la Rusticus se poate observa că, în final, alunecă în vechea limbă și concepție⁷⁸. Același lucru crede Grillmeier că se întâmplă și cu Maxențiu, când spune: „Persoana» se deosebește de «natură», fiindcă «persoană» înseamnă un singur lucru, individual, al «naturii»; «natura», însă, se știe că este o materie comună, din care ar putea să subziste foarte multe persoane. De aceea, într-adevăr, fiecare persoană conține, în același timp, o natură, nu însă fiecare natură îmbrățișează, la fel, o persoană⁷⁹”.

În realitate, Maxențiu nu pune pe același plan individul și persoana, pentru că sursa lui de inspirație nu este filosofia clasică, așa cum este cazul la Boethius, ci distincția Părinților Capadocieni dintre „persoană” și „natură”, pentru a sublinia faptul că identificarea „persoanei” cu „natura” ar anula „persoana”⁸⁰. „Aceasta este una cu panteismul. Identitatea persoanei cu firea nu lasă loc libertății adevărate (...). Un Dumnezeu în care persoana e una cu firea nu poate fi un Dumnezeu al Treimii și nici al libertății⁸¹”.

Grillmeier afirmă că la Maxențiu „persoana” stă pe aceeași treaptă cu „individul” unei naturi generale⁸². „Aceasta este de fapt «real» corect, dar chiar din faptul că pentru Maxențiu natura umană a lui Hristos este una individuală și totuși nu are propria subzistență trebuie să ne întrebăm mai departe care este rațiunea formală a persoanei. El nu ajunge la această formulare a întrebării. În plus, pentru Maxențiu este egal dacă este vorba de o natură rațională sau irațională. «Persoana» poate fi indicată ca lucru⁸³”.

⁷⁶ Rusticus, *De definitionibus*, P.L. 67, 1239 B.

⁷⁷ A. Grillmeier, *op. cit.*, pp. 351-352.

⁷⁸ Rusticus, *De definitionibus*, P.L. 67, 1239 C D.

⁷⁹ Maxent Ioann, *Dial. c. Nestorian.*, I, 14, în: CCL 85 A, pp. 69, 523-528.

⁸⁰ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Contribuția „călugărilor sciți” la precizarea brisologiei la începutul sec. VI*, în „Mitropolia Olteniei”, 1985, nr. 3-4, p. 227.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 352.

⁸³ *Ibidem*.

Interpretarea aceasta a lui Grillmeier cu privire la Maxențiu nu este însă una justă, deoarece, în primul rând, Maxențiu nu judecă raportul persoană-natură după schema individ-natură proprie filosofiei clasice, ci după învățătura Părinților Răsăriteni. În textul de mai sus al lui Maxențiu, la care se referă Grillmeier, Maxențiu atribuie caracter individual sau particular persoanei și nu naturii⁸⁴. În al doilea rând, Maxențiu nu are în vedere o natură umană a lui Hristos ca fiind „individuală”. Aceasta ar conduce, mai degrabă, spre nestorianism, pe care el îl combate cu atâta tărie ca și monofizitismul. O „natură umană individuală” a lui Hristos ar contrazice enipostazierea ei, despre care vorbește Maxențiu. În realitate, natura umană a lui Hristos este „asumată de ipostasul Fiului lui Dumnezeu” (*ita filio dei humane naturae significet*)⁸⁵. O altă expresie folosită de Maxențiu este „Dumnezeu a primit natura umanității din Fecioară”⁸⁶, ceea ce înseamnă un act liber. „Persoana este cea care desăvârșește actul asumării în mod liber și conștient, nu în virtutea unei legi, și ca atare e ea însăși atât de prezentă în acest act, că ceea ce se întâmplă prin El se întâmplă cu Persoana Însăși”⁸⁷.

Grillmeier afirmă că „sciții accentuează cu toată intensitatea că în Întrupare Cuvântul a luat un om deplin, cu un suflet rațional și un trup. Ei nu pun problema cum se raportează noțiunea de «persoană» la raționalitate”⁸⁸. Trebuie precizat însă faptul că atunci când vorbesc despre omul deplin, cu suflet rațional și trup, călugării sciți nu au în vedere un om individual în Hristos, ci identitatea ipostasului lui Hristos, despre care vorbește Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon: „Unul și Același Fiu, Același desăvârșit după dumnezeire și Același desăvârșit după umanitate, Același Dumnezeu adevărat și om adevărat, din suflet rațional și din trup”⁸⁹.

Călugării sciți nu-și pun problema cum se raportează noțiunea de „persoană” la raționalitate, așa cum și-a pus-o Boethius, rezolvând-o

⁸⁴ Maxent Ioann, *Dial. c. Nestorian.*, I, 14, în: CCL 85 A, pp. 69, 523-528.

⁸⁵ Idem, *Resp. contra Acepb.*, II, 3, în: CCL 85 A, pp. 44, 21-26.

⁸⁶ Idem, *Dial. c. Nestorian.*, I, 14, în: CCL 85 A, pp. 69, 523-528.

⁸⁷ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 227.

⁸⁸ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 352.

⁸⁹ E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, I, 2, Berlin, 1932, p. 127.

unilateral⁹⁰, pe baza gândirii filosofice clasice, ci au în vedere taina mai mare a persoanei, care este, în același timp, „unitară și negrăit de complexă, capabilă de a se îmbogăți”⁹¹. „Analizele lor sunt cele dintâi și cele mai profunde analize ale tainei persoanei”⁹².

⁹⁰ Vezi: Conf. dr. Vasile Cristescu, *Problema persoanei la Boethius și Richard de Saint Victor*, în: „Teologie și Viață”, LXXVIII (2002), nr. 5-8, pp. 45-56.

⁹¹ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 216.

⁹² *Ibidem*.