

Agnieszka Kijewska

Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 3, 21-52

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka Kijewska

Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby

I

W języku greckim nie było terminu, który wyrażałby sens, jaki dziś nadaje się słowu „osoba”. Terminu *persona* zaczęli używać Łacinnicy, wywodząc go od greckiego słowa *prosopon* (πρόσωπον), które oznaczało twarz, oblicze i w takim właśnie znaczeniu pojawiało się to słowo u Homera¹. Z tym rozumieniem związane jest także i to, które wskazuje na teatralną maskę używaną przez aktorów w czasie przedstawienia. Za twórcę maski teatralnej uznaje się Tespisa, Ateńczyka, żyjącego w czasach Solona, któremu przypisywano wynalazek tragedii. Użycie maski wywodzi się z obrzędowości pierwotnej, w której maska pozwalała na uczestnictwo w boskiej czy demonicznej sile. Człowiek w masce był bóstwem we własnej osobie. W tym fenomienie, jak podkreślił Lesky, zakorzenione są najlepsze i najcenniejsze cechy człowieka: zrozumienie i współczucie².

Zwracam uwagę na te właśnie elementy fenomenu maski, gdyż dzięki nim ujawniają się pewne rysy, które wskazują na „nieprzypadkowość” użycia terminu *prosopon* w odniesieniu do osoby ludzkiej. Otóż maska, zwłaszcza maska tragiczna, prezentowała określone, typowe cechy człowieka w sposób wyrazisty, mocno zaznaczony

¹ Por. Homère, *Iliade* XVIII, 24, red. P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart, R. Langumier, Paris 1938, t. 3, s. 168: [o Achillesie] «.. χαρίεν δ'ήσχυνε πρόσωπον.» Por. *Iliade* XVIII, 414, s. 183. Por. Homère, *L'Odyssee* VIII, 83–85, red. V. Bérard, Paris 1974, t. 2, s. 5: «Οδυσσεύς [...] κάλυψε δὲ κατὰ πρόσωπα»;

² Por. A. Lesky, *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006, s. 12–13.

i naoczny³ oraz była niejako medium kontaktu z bogami. Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz tak pisał na początku wieku VI w traktacie *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* o etymologii słowa „osoba” (*persona*):

„Tymczasem termin osoba (*persona*) został utworzony od słowa *personare*, z akcentem na przedostatniej zgłosce długiej. Jeśli akcent będzie padał na zgłoskę trzecią od końca, krótką, to będzie jasne, że słowo to pochodzi od słowa *sonus*, „dźwięk”. Słowo to dlatego pochodzi od słowa dźwięk, że gdy maska jest wydrążona, to z konieczności wytwarza mocniejszy dźwięk. Również i Grecy nazywają te maski *prosopa*, dlatego że kładzie się je na twarz i zakrywają one oblicze przed spojrzzeniami widzów [...]. Ponieważ jednak aktorzy – jak już zostało powiedziane – ubrawszy maski, przedstawiali indywidualne postacie, o których była mowa w tragedii lub komedii, to jest Hekubę lub Medeę, Symona lub Chremeta, bądź też innych ludzi, których łatwo było rozpoznać ze względu na charakter postaci, a którą łacinnicy określali mianem *persona*, a Grecy *prosopa*. Daleko bardziej dobitnie Grecy nazwali mianem *hypostasis* indywidualny samoistny byt (*subsistentia*) rozumnej natury, my zaś, z braku właściwych słów, zatrzymaliśmy przenośne określenie, nazywając osobą (*persona*) to, co Grecy określają mianem *hypostasis*”⁴.

Boecjusz proponuje zatem, aby poprzez łacińskie słowo *persona* oddać grecki termin *hypostasis* (ὑπόστασις), oznaczający „samoistny byt rozumnej natury”. Łacińskie *persona* również pierwotnie mogło wskazywać na maskę teatralną lub aktora albo – ogólniej – postać występującą w dramacie, i stąd przeniosło się w obszar codziennego życia, gdzie oznaczało charakter, rolę odgrywaną w życiu. W tradycji rzymskiej *persona* to osoba prawna, ktoś kto piastuje określone stanowisko i komu z tej racji przysługuje określona godność⁵. W tym sensie osobą nie jest niewolnik – pozbawiony wszelkich praw.

³ Por. *Persona*, w: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, red. W. Smith, W. Wayte, G. E. Marindin, London 1890³ (cyt. za: www.perseus.tufts.edu).

⁴ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* III, w: *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s. 123–125.

⁵ Por. Ciekawą uwagę na temat Cyceroniańskiego użycia terminu *persona* czyni Mark Morford. Por. M. Morford, *The Roman Philosophers. From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, London–New York 2002, s. 27: „We should

Kontekst, w jakim używany był zarówno termin *prosopon*, jak i termin *persona* mocno akcentują samoistność i niepowtarzalność bytu określanego mianem „osoby”. „Osoba” jest bytem niezwykle charakterystycznym, rozpoznawalnym, wyróżniającym się, a zatem posiadającym swoistą godność. Świadomość istotnego związku indywidualnych cech człowieka z jego racjonalnością i odniesieniem do sfery boskiej zaczęła kształtować się już w myśli starożytnej. Autorzy starożytni, mówiąc o człowieku, wskazywali wprawdzie na jego niepowtarzalność, racjonalność, związek z bogami, ale – jak zauważył Joseph Koterski – „osoba” jako kategoria ontologiczna po raz pierwszy nabrała znaczenia w kulturze chrześcijańskiej, i to nie na drodze teoretycznej refleksji nad kwestiami antropologicznymi, ale poprzez namysł nad zagadnieniami chrystologicznymi i trynitarnymi, gdy próbowano odpowiedzieć na pytania: Czy Chrystusa można nazwać Bogiem bez naruszenia boskiej jedności? W jakim sensie takie terminy, jak *ousia* (οὐσία) czy *hypostasis* (ὑπόστασις) odnoszą się do Trójcy Świętej? Jakie są różnice między Osobami Trójcy? Czy mają one tę samą substancję (*ousia*)? Czy konstytutywne dla Trójcy hipostazy mają taką samą godność i pozycję?⁶

Boecjusz, włączając się w tę dyskusję swoimi traktatami teologicznymi, a zwłaszcza dziełkiem *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, podsumowywał i za pomocą arystotelesowskiej logiki precyzował wieki dyskusji i sporów trynitarnych oraz chrystologicznych, które wyznaczały linie napięć pomiędzy Wschodem a Zachodem.

especially note the precision of Cicero's metaphor of the mask, which usually translated by some form of the word «represent». The ideal leader is recognised (as we recognize a person by his face) as *being* the state – his own appearance and personality are merged with those of the state which he leads and serves”.

⁶ Por. J. W. Koterski, *Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 78(2004) nr 2, s. 208–209. Por. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, s. 109: „Zastosowanie terminu *persona* w rozumieniu «osoba», którego twórcą jest właściwie dopiero chrześcijaństwo, wprowadziło do cywilizacji helleńskiej rewolucję duchową oraz lingwistyczną. Historia rozwoju tego terminu i jego wprowadzanie do teologii, jest klasycznym przykładem akomodacji słownictwa przejmowanego z kultury helleńskiej”.

II

Terminy *ousia* i *hypostasis* w greckiej terminologii filozoficznej były ze sobą ściśle skorelowane. Christopher Stead wylicza kilka możliwych rozumień terminu *ousia*, a mianowicie: 1) istnienie; 2) metafizyczny status (kategoria); 3) kategoria substancji; 4) materiał; 5) forma; 6) definicja; 7) prawda⁷. Najważniejsza linia demarkacyjna przebiegała pomiędzy rozumieniem wyznaczonym przez arystotelesowską koncepcję substancji pierwszej (πρώτη οὐσία) oraz substancji drugiej (δεύτερα οὐσία). Jeśli termin *ousia* był wzięty w sensie arystotelesowskiej substancji pierwszej (τόδε τι), to wskazywał na konkretny, indywidualny istniejący byt⁸. Biorąc natomiast ten termin w znaczeniu arystotelesowskiej substancji drugiej, wskazywało się na ogół, formę, co zbliżało do rozumienia substancji w sensie rodzajowym⁹:

„Substancja – pisał Arystoteles w *Kategoriach* – w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład szczególnie człowiek należy do gatunku «człowiek», a rodzajem tego gatunku jest «zwierzę»; a więc «człowiek» i «zwierzę» nazywają się drugimi substancjami”¹⁰.

Termin *hypostasis*, wyprowadzany od czasownika *hyphistemi* (ὑφίστημι), pojawiał się przede wszystkim w greckich tekstach naukowych i medycznych. Można wyróżnić następujące jego znaczenia: 1) to, co leży u źródeł, u podstaw, to, co znajduje się na dnie¹¹;

⁷ Por. Ch. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, s. 165.

⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1003a, tłum. T. Żeleźniak, t. 1, Lublin 2000, s. 146–148: „[...] a substancją jest rzecz konkretna (ή δ' οὐσία τόδε τι)”.

⁹ Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1028b, t. 1, s. 326: „Substancja jawi się zarówno jako to, czym coś było i jest [istota], jak też i ogół i rodzaj oraz, na czwartym miejscu, podmiot”.

¹⁰ Arystoteles, *Kategorie* 2a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 6.

¹¹ Ciekawą uwagę na ten temat można odnaleźć w tekście Sokratesa Scholastyka (*Historia Kościoła* III, 7[393], tłum. S. J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 286–287):

2) wsparcie, podpora; 3) aktualizacja, nadanie substancji¹². Do języka filozofii wprowadzili ten termin stoicy, nadając mu materialistyczny odcień znaczeniowy. Jedyłą substancją (οὐσία) wszystkiego, co istnieje, jest materia pierwsza, a rzeczywistość (καθ' ὑπόστασιν) istnieje to, co jawi się w formie materialnej¹³. Terminu tego używał również Plotyn na określenie trzech podstawowych zasad świata inteligibilnego, a mianowicie na oznaczenie Jedni, Intelaktu i Duszy świata. Termin ten oznacza u niego akt „podtrzymywania” czegoś, a właśnie te trzy zasady są fundamentem bytu całego świata¹⁴. Kontekst filozofii stoickiej na tyle zaciążył na użyciu tego terminu, że już Proklos odnosił go przede wszystkim do świata podpadającego pod zmysły, a unikał stosowania go do rzeczywistości duchowej¹⁵.

W Nowym Testamencie termin *hypostasis* występuje pięć razy, ale jedynie w Liście do Hebrajczyków ma znaczenie interesujące z punktu widzenia teologicznego. W Liście do Hebrajczyków 1,3 jest napisane, że Chrystus jest „obrazem Bożej substancji” – *figura substantiae eius* (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)¹⁶.

„Helleńscy nauczyciele pogańskiej mądrości w rozmaity sposób określali «istotę», ale o «hipostazie» nigdzie nawet nie wspominają [...] I tak u Sofoklesa w tragedii pt. *Feniks* – *hypostasis* oznacza zasadzkę. U Menandra zaś – przyprawa, jak by ktoś np. określił męty w beczce wina jako «hipostazę»”.

¹² Por. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, s. 174–175. Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1454.

¹³ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VII, 1, 150, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1982, s. 438: „Stoicy twierdzą, że substancją wszystkiego, co istnieje, jest pierwsza materia (ἡ πρώτη ὕλη). Tak pisze Chryzyp w pierwszej księdze *Fizyki* oraz Zenon. Owa pierwsza materia jest tym, z czego wszystko, cokolwiek jest powstaje. Nazywają zaś ją w dwojaki sposób: substancją i materią (οὐσία τε καὶ ὕλη)”. Por. tamże VII, 1, 135, s. 431: „Posejdonios w trzeciej księdze traktatu *O zjawiskach niebieskich* przyjmuje zarówno pojęciowe (κατ' ἐπίνοιαν), jak i rzeczywiste (καθ' ὑπόστασιν) istnienie powierzchni”.

¹⁴ Por. G. Verbeke, *Pourquoi „trois” hypostases principales chez Plotin?*, w: *D'Aristote à Thomas d'Aquin*, Leuven 1990, s. 258.

¹⁵ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 38.

¹⁶ Por. *Novum Testamentum Graece et latine*, red. F. Brandscheid, Friburgi Brisgoviae 1907³, s. 518–519.

Wczesnochrześcijańska myśl teologiczna nie była bowiem pod wpływem akademickiej logiki, ale języka Biblii¹⁷. Teologia tego okresu była niewątpliwie teologią „synodalną” – to właśnie podczas soborów powszechnych ustalane były stałe punkty odniesienia doktryny chrześcijańskiej¹⁸, a kluczową, inicjującą rolę miał tutaj do spełnienia Sobór Nicejski z 325 roku. Sobór Nicejski miał decydujący wpływ na terminologię trynitarną i chrystologiczną, gdyż zaproponował określenie, że Syn jest „współistotny Ojcu” (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ): „unius substantiae cum patre, quo Graeci dicunt homousion”¹⁹.

To sformułowanie rodziło jednak wiele trudności interpretacyjnych, o czym może świadczyć wyjaśnienie, jakie daje Euzebiusz z Cezarei w liście do swego Kościoła:

„I kiedy ojcowie soborowi w tym brzmieniu ułożyli formułę, ja nie pozostawiam bez wyjaśnienia kwestii, w jakim znaczeniu użyli zwrotu «z istoty Ojca» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) oraz wyrażenia «współistotny Ojcu» (τῷ πατρὶ ὁμοούσιον). Oto bowiem przy tej okazji posypały się pytania i odpowiedzi, a dyskusja zaczęła badać szczegółowo sens wypowiedzi. I tak zwrot «z istoty» (ἐκ τῆς οὐσίας) zgodnie przyjęto za wskazówkę, że [Syn Boży] jest z Ojca, ale nie istnieje jako część Ojca”²⁰.

Euzebiusz położył przede wszystkim akcent na to, aby tego sformułowania nie rozumieć w sensie materialistycznym:

¹⁷ Por. Ch. Stead, *The Significance of the „homoousios”*, „Studia Patristica” III (1961), s. 410.

¹⁸ Por. Lorenzo Perrone, *Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski, J. Łukaszevska, J. Ryndak, P. Zarębski, Kraków 2002, s. 549.

¹⁹ Por. *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1: (325–787), prac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 24–25. R. P. C. Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*, Edinburgh 1988, s. 166–167) zauważa: „To say that the Son was «of the substance» (*ek tes ousias*) of the Father, and that he was «consubstantial» with him were certainly startling innovations. Nothing comparable to this had been said in any creed or profession of faith before”.

²⁰ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła 9* (cyt. za: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 58–59).

„Tak samo – pisze – poddając badaniu wyrażenie, że «Syn jest współistotny Ojcu», w trakcie dyskusji ustalono, że współistotny jest nie według tego, co dotyczy ciał ani nie na podobieństwo żywych istot śmiertelnych, ani na zasadzie podziału istoty, ani na zasadzie rozdzielenia się, ani na zasadzie doznania, zmiany czy przeobrażenia istoty i mocy Ojca. Albowiem niezrodzona natura Ojca obca jest tym wszystkim wyobrażeniom. Zwrot «współistotny Ojcu» wskazuje, że Syn Boży nie przejawia żadnego podobieństwa do zrodzonych stworzeń, podobny jest natomiast we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy czy istoty (ἐξ ἐτέρας τινός ὑποστάσεως τε καὶ οὐσίας), lecz z Ojca”²¹.

W tym fragmencie wyraźnie też widać, że termin *ousia* oraz *hypostasis* były używane zamiennie. Na przykład Klemens z Aleksandrii²², Atanazy i Hieronim traktowali te określenia jako synonimy²³. Ojcowie troszczyli się przede wszystkim o to, aby usunąć wszelkie materialistyczne skojarzenia, które mogły implikować zarówno termin *hypostasis*, jak i *ousia*. Zdaniem Christophera Steada, na ówczesne użycie tej terminologii nie miała jeszcze wpływu arystotelesowska logika. Chrześcijanie sięgnęli do niej dopiero pod wpływem dyskusji z logiką ariańską²⁴. Zastosowanie rozwiązań Arystotelesa nie byłoby tu jednak zbyt pomocne. Jeśli z nicejskiej formuły *homoousios* odczytalibyśmy, że Syn jest „tej samej substancji” co Ojciec, przy czym substancję rozumielibyśmy w sensie arystotelesowskiej substancji pierwszej, to wtedy zagubilibyśmy aspekt trynitarny. Gdyby natomiast odczytać to sformułowanie w sensie arystotelesowskiej substancji drugiej (gatunku), to zagubi się aspekt jedności²⁵.

Dokumenty następnych soborów są świadectwem tego, że rozstrzygnięcia nicejskie nie były odczytywane w sposób jednoznaczny i rodziły szereg kontrowersji, a niejednokrotnie prowadziły do herezji. Kanon Soboru Konstantynopolańskiego I z 381 roku zastrzega:

²¹ List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła 12–13 (cyt. za: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 58–59).

²² Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 28–29.

²³ Por. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, s. 162.

²⁴ Por. tamże, s. 158–159.

²⁵ Por. tamże, s. 161–162.

„Wyznania wiary świętych Ojców zebranych w Nicei w Bitynii nie wolno zmieniać, lecz należy je zachować z całą jego mocą; należy też wyłączyć każdą herezję, a szczególnie herezję eunomian czyli anomejczyków, arian lub eudoksjan i półarian czyli pneumatomachów, a także [herezję] sabelian, marcelian, fotynian i apolinarystów”²⁶.

Terminologia trynitarna i chrystologiczna powstawała zatem w ogniu dyskusji z rozwiązaniami uznawanymi za nieortodoksyjne, a podobna sytuacja stanowiła kontekst powstania dzieła Boecjusza.

III

Użycie terminu *hypostasis* w odniesieniu do Osób Trójcy Świętej upowszechnił Orygenes, który wyraźnie stwierdził, że Ojciec, Syn i Duch są trzema hipostazami²⁷. Orygenes wprowadził niejednokrotnie zamiennie terminy *ousia* i *hypostasis*²⁸ i – jak inni Ojcowie – starał się je uwolnić od wszelkich materialistycznych skojarzeń, którymi były obciążone:

„Jeśli więc raz przyjęliśmy słuszne przekonanie, że jednorodzony Syn Boży jest substancjalnie istniejącą Mądrością Boga, to nie sądzę, żeby nasz umysł musiał podejrzewać, iż sama hypostaza, czyli substancja Syna Bożego, zawiera w sobie jakikolwiek element cielesny”²⁹.

Rozumienie terminu *hypostasis* oscyloowało powoli w pismach Orygenesusa w kierunku określenia indywidualnego bytu, indywidual-

²⁶ Cyt za: *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 70–71.

²⁷ Por. Origenes, *Johanneskommentar* II, 10, 75, red. E. Preuschen, Leipzig 1903, s. 65. Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 103 n.

²⁸ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004², s. 235: „Oczywiście, język, którym posługuje się Orygenes, nie jest językiem Nicei: znaczenie terminów *ousia* i *hypostasis* jest w jego dziełach nader nieokreślone, zaś sam problem nie zostaje przedstawiony w perspektywie ontologicznej”.

²⁹ Orygenes, *O zasadach* I, II, 2, s. 68.

nego istnienia.³⁰ Mówiąc o Trójcy Świętej, Orygenes stwierdzał odwieczność Bożych hipostaz³¹ oraz ich jedność. Wyodrębnił je natomiast na sposób neoplatoński, wskazując na zróżnicowany zakres partycypacji stworzeń w ich darach³²: wszystkie byty stworzone uczestniczą w istnieniu, niektóre w rozumie, a pewne istoty racjonalne uczestniczą w uświęceniu. Stwierdzenia te odczytywano jednak często w duchu subordynacjonizmu³³:

„Skoro więc uczyniliśmy takie wyznanie o jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego, powróćmy do omawiania naszego tematu w należyтым porządku. Bóg Ojciec udziela wszystkim bytom istnienia, natomiast uczestnictwo w Chrystusie, czyli Słowie i Rozumie, sprawia, że byty te są rozumne. Wynika stąd w sposób konsekwentny, że są one godne pochwały lub nagany, ponieważ mogą przybierać zarówno cnotę, jak występki. Dlatego również łaska Ducha Świętego stanowi stosowną pomoc, ażeby to, co nie jest święte w swej istocie, poprzez uczestnictwo w Nim święte się stało”³⁴.

Te terminologiczne niejasności oraz fakt, że termin *hypostasis* został użyty przez Plotyna na określenie trzech sukcesywnych poziomów rzeczywistości spowodowały, że słowo *hypostasis* z trudem było przyjmowane do katolickiego wykładu wiary. Zwołany w Aleksandrii w 362 roku Synod Wyznawców dopuszczał mówienie o jednej i trzech

³⁰ Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 103–104.

³¹ Por. Orygenes, *O zasadach* I, III, 4, s. 86: „Gdyby tak było, to Duch Święty nigdy nie znajdowałby się w jedności Trójcy, to znaczy w zjednoczeniu z nieodmiennym Ojcem i jego Synem, chyba że zawsze był Duchem Świętym. Jeśli jednak mówimy: «zawsze» i «był» oraz posługujemy się terminami o znaczeniu czasowym, to musimy przyjmować je w sposób naturalny i z wyrozumiałością, bo terminy te oznaczają trwanie w czasie, i chociaż przedmiot naszych rozważań określane bywa za pomocą takich wyrażeń, w istocie swej jednak wykracza ponad wszelkie pojęcie czasu”.

³² Na temat schematu partycypacji u Proklosa – por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, s. 45–47.

³³ Por. Hieronim, *List 124*, 2, w: Orygenes, *O zasadach* I, III: *Fragmenty i świadectwa*, s. 93: „[Orygenes twierdzi, że] Syn jest mniejszy od Ojca, ponieważ zajmuje drugie miejsce po Nim, Duch Święty natomiast jest niższy od Syna i przebywa pośród wszystkich świętych; w tym porządku zatem potęga Ojca jest większa od potęgi Syna i Ducha Świętego, a znów potęga Syna większa jest od potęgi Ducha Świętego”. Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 296.

³⁴ Orygenes, *O zasadach* I, III, 8, s. 90.

hipostazach w Bogu, przy czym traktował ten termin zamiennie z terminem „substancja”³⁵:

„A ponieważ [niektórych] obwiniano za mowę o trzech hipostazach, które to nazwy jako nie występujące w Piśmie św. mogą wydawać się podejrzan³⁶, przeto prosiliśmy, aby nie dochodzić niczego ponad to, co jest zawarte w wyznaniu nicejskim. Z okazji sporu zapytaliśmy ich jednak, czy – podobnie jak arianie – oni także utrzymują, że owe hipostazy są obcymi i wzajemnie się od siebie różniącymi substancjami i że każda z hipostaz posiada niezależnie istnienie, jak rzecz się ma w stworzeniach i w osobach ludzkich. Czy utrzymują, że te hipostazy różnią się substancją, jak złoto od srebra lub od brązu. Albo czy – jak inni heretycy – uznają istnienie trzech zasad, czyli trzech bogów kiedy mówią o trzech hipostazach. Oni jednak zaklinali się, że nigdy tego nie twierdzili ani na myśli nie mieli. – A kiedy zapytaliśmy się, jak oni ostatecznie wyrażają swoje przekonanie i dlaczego w ogóle takich wyrazów używają, odpowiedzieli: «Wierzmy w Trójcę Świętą, nie tylko wyrażoną słowem ‘trójca’, ale będącą prawdziwie Trójcą substancjalną [...]»³⁷.

Określone użycie terminów *ousia* i *hypostasis*, które stało się punktem odniesienia dyskusji trynitarnych na chrześcijańskim Wschodzie, zaproponowali dopiero Ojcowie Kapadoccy.

IV

Właśnie w doktrynie Ojców Kapadockich nastąpiło powiązanie terminu *hypostasis* i *prosopon* oraz *ousia* i *physis*. Aby wyrazić specyfikę każdej z osób Boskich, św. Bazyli Wielki używał terminu

³⁵ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* III, 7 (392), s. 285: „Uczestnicy synodu w Aleksandrii nie poniechali ze swej strony zbadania problemu, mianowicie problemu istoty i hipostazy”.

³⁶ W tym kontekście ciekawa wydaje się uwaga Ch. Steada, którą cytuję za Hansonem (*The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 183): „Stead notes that *hypostasis* is used by some writers who appear deliberately to avoid the word *ousia*, though they would regard the words as synonymous (for instance Alexander of Alexandria and Ciril of Jerusalem), because *ousia* does not occur in the Bible, whereas *hypostasis* does”.

³⁷ Por. *Synod Wyznawców*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 154.

hypostasis albo właśnie terminu *prosopon*³⁸. Każda z osób Boskich, mając własną specyfikę, uczestniczy w jednej, wspólnej, wiecznej i niezmiennej Bożej Naturze. Ta natura (*physis*) jest pojęta jako źródło „mocy” i „władzy”, a zatem jako jednolity ośrodek specyficznego działania, który może zostać określony mianem *ousia*:

„Kiedy wielbimy Boga z Boga, wyznajemy osobliwy charakter hipostaz (τὸ ἰδιόζον τῶν ὑποστάσεων) i trwamy przy jednej władzy boskiej, nie rozpraszając tajemnicy Boga na mnóstwo oderwanych części; dlatego w Bogu Ojcu i Bogu Jednorodzonym rozważa się jakby jedną postać, odzwierciedlającą się w niezmienności boskiej natury. Syn bowiem w Ojcu, a Ojciec w Synu, ponieważ Ten jest taki jak Tamten, a tamten taki sam jak Ten, w tym [tworzą] jedno. Tak więc zgodnie ze specyficzną właściwością osób (κατὰ [...] ἰδιότητα τῶν προσώπων) są to jeden i jeden, zgodnie zaś ze wspólnością natury (κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως) obaj tworzą jedno. [...] tak dla Bożej natury, która jest niezłożona, jedność mieści się we wspólności boskości”³⁹.

U Bazylego następuje zatem utożsamienie terminu *hypostasis* z *prosopon* oraz korelacja *ousia* i *physis*. Termin *hypostasis* wskazuje zatem na cechy swoiste, неповtarzalne, zaś termin *ousia* podkreśla wspólną naturę Osób Boskich. Jedność Boskiej Natury właściwa Trójcy Świętej i odrębność poszczególnych Osób została przyrównana przez Ojców Kapadockich do jedności barw tęczy:

„Podobnie więc jak w tym przykładzie wyróżniamy wyraźnie różnice barw, ale nie sposób dostrzec zmysłami granicy między jedną a drugą, tak samo jest dla mnie rzeczą możliwą rozumować i poszukiwać analogii w odniesieniu do dogmatów dotyczących Boga: z jednej strony, niczym owe barwy

³⁸ Por. Altaner, Stuiber, *Patrologia*, s. 402: „Bazyli jest tym, który jako pierwszy chciał zastrzec formułę jedna substancja (*mia ousia*) i trzy hipostazy (*treis hypostaseis*) do Boga; przez *hypostasis* rozumiał bowiem istotę, która subsystuje dla siebie i którą określa się swoistymi właściwościami (*idiotetes*), tzn. indywidualum czy osobę w sensie prawniczego języka łacinników (*persona*). Pobudką do tego ściślejszego określenia terminologii była schizma melecjańska: Paulin, zwolennik starszej formuły nicejskiej, mówi o jednej boskiej hipostazie (*ousia*), natomiast Melecjusz, zwolennik młodszej formuły nicejskiej – o trzech hipostazach (nie w sensie *ousia*)”.

³⁹ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* XVIII, 45, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 146. Por. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* XVIII, 45, red. B. Pruche, SCH 17 bis, Paris 1968², s. 404–406.

pojawiające się w tęczy, mamy swoistości hipostaz, które promieniają w każdej z Osób wyznawanych w Trójcy Świętej, a z drugiej strony nie możemy dostrzec żadnej różnicy między Nimi co do swoistości natury, gdyż we wspólnocie istoty dające się wyróżnić swoistości jaśnieją w każdej z Osób. I tam również w naszym przykładzie istota, która wydawała ów wielobarwny blask przez załamanie promieni słonecznych, była jedna, podczas gdy barwność zjawiska była wieloraka⁴⁰.

Dalsze uściślenie języka trynitarniej debaty napotkać można w pismach św. Grzegorza z Nyssy⁴¹. Jedność Bożej substancji wyrażona jest słowem „Bóg”, które stosuje się do wszystkich Osób Boskich, które znajdują się w obrębie tej substancji (*enousion*):

„Jedna jest bowiem nazwa Boga i jedna nazwa substancji (*ousia*) i dlatego zarówno pod względem substancji, jak i nazwy jest tylko jeden Bóg, a nie trzech⁴²”.

Nazwa „Bóg” wskazywała zatem na substancję (*ousia*) albo naturę (*physis*) Boga, która jest czysta, nie zawiera żadnych podziałów i jest wspólna Osobom Trójcy⁴³. Termin „osoba” (*prosopon*) stosował się bowiem do substancji swoistej, indywidualnej, poszczególnej. W ten sposób termin ten przybiera rysy swoistości, nieprzekazywalności i niepowtarzalności tego, do kogo się stosuje⁴⁴, i utożsamia się z terminem *hypostasis* skontrastowanym z terminem „natura”:

„Stwierdzamy przeto, co następuje: to, co wypowiada się w odniesieniu do cech swoistych, daje się wskazać przez termin: hipostaza. Kto bowiem wypowiada słowo «człowiek», wskutek nieokreślonego znaczenia tego sło-

⁴⁰ Św. Bazyli Wielki, *List 38. Do brata, Grzegorza 5*, w: *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 81–82. Uznaje się, że list ten jest autorstwa Grzegorza z Nyssy. Por. T. Grodecki, *Autor i data powstania „O rozróżnieniu między istotą a hipostazą”, „Vox Patrum” 17(1997), z. 32–33, s. 121n.*

⁴¹ Por. Stanisław Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad pieśniami”*, Kraków 2006, s. 125 n.

⁴² Św. Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w bóstwie nie wyznajemy trzech Bogów 1*, w: *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2001, s. 91. Por. Gregorii *Tractatus adversus Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 176a.

⁴³ Por. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit VIII*, 21, s. 318.

⁴⁴ Bazyli ostrzega przed mieszaniem osób i natur. Por. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit XXX*, 77, s. 524.

wa naprowadza słuchającego tylko na pewne szerokie rozumienie tego słowa, tak że chociaż natura przedmiotu wskazana jest przez jego nazwę, przedmiot, o który chodzi, pozostaje ukryty, a dając się co do swych swoistość 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”⁴⁵.

Utożsamiając termin *hypostasis* z *prosopon*, Grzegorz z Nyssy stwierdza:

„[...] kiedy mówimy o poszczególniej istocie, tzn. istocie swoistej (οὐσία ἰδική), nie chcemy przez to określać niczego innego, jak indywiduum (ἄτομον), którym wszak jest osoba (πρόσωπον). Dlatego kiedy mówimy o trzech substancjach poszczególnych, tzn. swoistych, nie mówimy o niczym innym, jak o trzech osobach. Ale nazwy «Bóg», jak zostało pokazane, nie używa się tak samo, jak [określeń] osób; a więc także i nie tak, jak [w przypadku] substancji poszczególniej, tzn. swoistej; bo substancja swoista, gdy jest orzekana o indywiduach, jest tym samym, co osoba”⁴⁶.

Substancje różnicują się między sobą dzięki określonym cechom gatunkowym (τὸ κοινὸν), jednostki w obrębie substancji zróżnicowane są poprzez właściwe tylko im własności przypadłościowe (τὸ ἰδιάζον). Osoba czy hipostaza jest szczególnym przypadkiem substancji, jest „taką” substancją, wyodrębnioną od innej tego rodzaju substancji za sprawą cech przypadłościowych:

„Dalej mówimy, że Piotr różni się od Pawła, o ile każdy z nich posiada «taką» hipostazę, ponieważ różnią się od siebie cechami, które mogą tworzyć hipostazę, ale nie substancję, jak na przykład ze względu na łysinę, wzrost, ojcostwo, synostwo i co jeszcze [J 31] tego rodzaju. Jest wszak jasne, że gatunek [εἶδος] nie jest tym samym, co indywiduum [ἄτομον], podobnie substancja i hipostaza. Kto bowiem mówi o indywiduum, tzn. o hipostazie, skłania myśl słuchacza do szukania jakiejś blizny, czy niebieskich oczu, czy ojca, czy syna, czy czegoś temu podobnego. Kto zaś mówi o gatunku, tzn. substancji [skłania myśl słuchacza] na poznanie, na zwierzę rozumne,

⁴⁵ Św. Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 3, tłum. W. Krzyżaniak, w: *Drobne pisma trynitarnie*, s. 70–71.

⁴⁶ Św. Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w bóstwie nie wyznajemy trzech Bogów* 7, s. 95. Gregorii *Tractatus adversus Graecos* 177c–d.

śmiertelne, rżące i tak dalej. Jeśli jednak substancja i indywiduum, którym jest wszak hipostaza, nie są tym samym, to także charakterystyczne cechy obydwu nie są te same⁴⁷.

W myśli Ojców Kapadockich termin *prosopon* – osoba uzyskał nowe, ontologiczne znaczenie. Osoba albo hipostaza jest szczególnym, niepowtarzalnym przypadkiem substancji i stanowi centrum tożsamości i indywidualności, jak to sugerował termin *prosopon* użyty w kontekście „teatralnym”. Z tego centrum wypływają charakterystyczne i niepowtarzalne wybory i działania, jest to zatem centrum naznaczone wolnością i racjonalnością⁴⁸. Wprawdzie np. Grzegorz z Nyssy nie twierdzi wprost, iż cechą osoby jest racjonalność, niemniej implikowane jest to przede wszystkim poprzez chrystologiczny kontekst jego wypowiedzi oraz przez przytaczane przez niego przykłady⁴⁹. Ponadto u Grzegorza z Nyssy, w jego dyskusjach z Apolinarystami pojawił się problem, który później stanie się kontekstem rozważań Boecjusza. Jeśli Syn Boży jest osobą, to czy Chrystus – człowiek jest „inną” osobą? Grzegorz uważa, że przytoczone w Dziejach Apostolskich (2,36) słowa Piotra o Jezusie, który został ukrzyżowany, a którego Bóg uczynił Panem i Mesjaszem, relacjonują dwa fakty wypowiedziane na temat jednej i tej samej osoby⁵⁰.

Grzegorz z Nazjanzu ujął problem terminologii trynitarnej jako problem grecko-łaciński, wskazując równocześnie na niedostatki języka Łacinników:

„A więc u nas [Greków] mówi się prawowiernie o jednej istocie, a trzech hipostazach (τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων). Pierwsze słowo wyraża jedną naturę Boga (τὴν φύσιν), drugie potrójne właściwości (τὰς τῶν τριῶν ιδιότητας). Tak samo myślano w Italii. Ale

⁴⁷ Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w bóstwie nie wyznajemy trzech Bogów* 19, s. 101. Por. Gregorii *Tractatus adversus Graecos* 182b–c.

⁴⁸ Por. Koterski, *Boethius and the Concept of Person*, s. 215–216.

⁴⁹ Por. J. J. Lynch, *Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological World in Transition*, „Theological Studies” 40(1979) nr 4, s. 738.

⁵⁰ Por. S. Gregorii, *Adversus Apollinarem* 1265c–d, PG 45; *Contra Eunomium* V, 697, PG 45: „Δύο γὰρ πράγματα περὶ ἑῆ προσώπων ὁ τῆς Γραφῆς λόγος γεγεννησθῆαι φησὶ” Por. Lynch, *Prosopon in Gregory of Nyssa*, s. 734.

z powodu ubóstwa swego języka i braku słów mieszkańcy Italii nie mogli odróżnić hipostazy [substancji] i wprowadzili pojęcie trzech osób (τὰ πρόσωπα), aby nie przyjmować trzech istot (τρεις οὐσίαι). I co się stało? – Coś, co byłoby bardzo śmieszne, gdyby nie było raczej godne pożałowania, mianowicie różnicą wiary wydawała się drobna różnica w brzmieniu wyrazów!”⁵¹

V

Łacińska terminologia trynitarna wiele zawdzięczała Tertulianowi⁵². To on rozpowszechnił użycie terminu *substantia* dla oddania greckiego słowa *ousia*. Boża substancja jest źródłem jedności, stanowi wspólny „stan”, „moc” właściwą Ojcu, Synowi i Duchowi:

„A przecież Jeden jest wszystkim, skoro wszystko pochodzi z jednego (naturalnie z racji jedności substancji), lecz mimo to należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jeden jest Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁵³.

⁵¹ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 21, 35*, w: *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967, s. 242. Por. Grégoire de Nazianze, *Discours 20-23*, red. J. Mossay, G. Lafontaine, Sch 270, Paris 1980, s. 184–186.

⁵² Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 184) zauważa: „Tertullian may well have supplied the West with its Trinitarian vocabulary; he certainly did not supply the East with its Trinitarian theology”.

⁵³ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi II, 4*, tłum. E. Buszewicz, Kraków 1997, s. 38. Por. Tertullian, *Adversus Praxean II, 4*, wyd. H.J. Sieben, Freiburg–Basel–Wien 2001, s. 106: „Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens patrem et filium et spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus deus ex quo gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur”.

Tertulianowe pojmowanie substancji było jednak obciążone materialistycznym rozumieniem tego terminu wywodzącym się od stoików, toteż kiedy pisze o relacji Ojca do Syna stwierdza: „Ojciec jest zatem całością substancji, Syn natomiast jakby jej wypływem i częścią”⁵⁴.

Jedna, wspólna substancja Trójcy różnicuje się zatem albo ujawnia w określonych formach, stopniach czy postaciach, które zostają określone mianem osoby (*persona*)⁵⁵. Osobę wyróżniają cechy swoje, niepowtarzalne i one decydują o odrębności Osób Trójcy:

„Jednak nawet w tych nielicznych cytatach rozróżnienie Trójcy zostało jasno wyłożone. Jest bowiem ten, kto głosi, [czyli] Duch, jest też Ojciec, któremu głosi, a także Syn, o którym głosi. Tak to przez Syna o Ojcu lub do Ojca, czy to przez Ducha, przyznają każdej z tych osób jej własną indywidualność”⁵⁶.

Pojawia się tu także problem wzajemnych relacji Osób Boskich, zwłaszcza Syna do Ojca. Tertulian pisze o Chrystusie, że „jako jedyny, objawił skryte wewnątrz Ojca (*sinum patris disseruit*), a nie sam Ojciec swe własne. Wcześniej bowiem napisano: «Boga nikt nigdy nie widział»”⁵⁷.

Problem ten został podjęty przez Mariusza Wiktoryna, który będzie się starał zastosować tu pojęcia wypracowane przez neoplatoników, nie przyjmując jednocześnie ich gradualistycznego, zstępującego schematu rzeczywistości. Mówiąc o relacji Ojca do Syna,

⁵⁴ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* IX, 2, s. 47. Por. Tertullian, *Adversus Praxean* IX, 2, s. 136: „Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio”. Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 93 n.

⁵⁵ Por. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* XII, 6, s. 53: „Powinieneś więc tym samym uznać go [tj. Słowo Boże] jako innego; innego, jak już oświadczyłem, jako osobę, nie jako substancję (*personae non substantiae nomine*), dla rozróżnienia, nie dla podziału”. Por. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła*, s. 109 n.

⁵⁶ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* XI, 9–10, s. 52. Por. Tertullian, *Adversus Praxean* XI, 9–10, s. 148: „His itaque paucis tamen manifeste distinctio trinitatis exponitur. Est enim ipse qui pronuntiat spiritus et pater ad quem pronuntiat et filius de quo pronuntiat. Sic et cetera quae nunc a patre de filio vel ad filium, nunc a spiritu pronuntiat, unamquamque personam in sua proprietate constituunt”.

⁵⁷ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* XXI, 3, s. 68.

będzie ją wzorował na relacji Jedni do Intelktu i będzie się starał jednocześnie wyeliminować wszelkie ślady subordynacjonizmu⁵⁸. Syn jest przede wszystkim „objawieniem”, manifestacją Ojca, jest formą Ojca, która ujawnia Bożą substancję jako istniejącą (*substantia subsistens*). Boża Natura jest niedostępna i niepoznawalna, a jedyną postacią, w jakiej można zobaczyć Boga, jest Syn. Niemniej Syn, jako objawiający Ojca, nie jest czymś, co byłoby „zewnętrzne” lub dochodzące z zewnątrz do substancji Ojcowskiej⁵⁹. W sensie właściwym nie można orzekać o Bogu substancji czy bytu, gdyż Bóg jest „ponad bytem”. Z racji doskonałości i wzniosłości Bożej Natury mówimy o Bogu, że jest „ponad” istnieniem, życiem, poznaniem, ponad wszelkim bytem i wszystkim, co istnieje, a nie będąc niczym z tego, co jest, Bóg jest raczej „nie-bytem”⁶⁰. Niemniej Bóg jest przyczyną wszystkich istniejących rzeczy, dlatego Wiktorynus nie tyle odmawia mu bytu czy substancji, ile stwierdza, że Bóg jest „ponad” stworzonymi porządkami. Objawieniem tego niedostępnego bytu Bożego jest Syn. Z tej też racji Ojciec i Syn stanowią jakby dwa „aspekty” jednej, Bożej substancji, a mianowicie aspekt „ukryty” i „jawny”, będący „ponad bytem” i „ten istniejący”. Mariusz Wiktorynus precyzuje zatem w duchu swojej teologii rozumienie *homo-ousios*, dając tym samym świadectwo znajomości zarówno termino-

⁵⁸ Por. R. A. Markus, *Marius Victorinus and Augustine*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, red. A. H. Armstrong, Cambridge 1967, s. 334 n.

⁵⁹ Por. Marius Victorinus, *Adversus Arium* Ib, 53 (1081b–c), w: *Opera theologica*, red. A. Locher, Leipzig 1976, s. 89: „Propter hoc dictum est, quoniam filius forma est patris. Non autem nunc forma foris extrasubstantiam intelligitur neque ut in nobis adiacens substantiae facies, sed substantia quaedam subsistens, in qua apparet et demonstratur, quod occultatum et velatum est in alio. Deus autem ut velatum quiddam est. *Nemo enim videt deum*”.

⁶⁰ Por. Marius Victorinus, *Ad Candidum Arianum* 13 (1027b), w: *Opera theologica*, s. 18: „Necessario per prelationem et eminentiam *ton onton* deum dicemus supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, supra omne *on et ontos onta*, quippe inintelligibile, infinitum, invisibile, sine intellectu, insubstantiale, incognoscibile, et quod super omnia, nihil de his, quae sunt, et quoniam supra quae sunt, nihil ex his, quae sunt. *Me on ergo deus est*”. Por. Markus, *Marius Victorinus and Augustine*, s. 333.

logii greckiej, jak i łacińskiej. Ponieważ – stwierdza – Ojciec w Synu, a Syn w Ojcu są *homoousioi*, to nie należy mówić: dwie osoby, jedna substancja, ale: dwaj, Ojciec i Syn z jednej substancji, gdyż Ojciec ze swojej substancji dał Synowi substancję w tym, że go zrodził i dlatego obaj są *homoousioi*⁶¹.

O ile Syn jest objawieniem niepoznawalnego Boga, o tyle Duch Święty jest łącznikiem między nimi, a za jego sprawą Bóg poznaje siebie i powraca do siebie. W ten sposób w Trójcy Świętej realizuje się triada: trwanie – wylew – powrót albo byt – życie – myśl⁶². Triady te, opisujące w systemach neoplatońskich rzeczywistość w aspekcie wertykalnym i horyzontalnym⁶³, zostały przez Wiktoryna zastosowane do opisu wewnętrznego dynamizmu życia Trójcy.

VI

Pod wpływem myśli neoplatońskiej przekazanej między innymi przez Mariusza Wiktoryna pozostawał św. Augustyn. Tym, co się przede wszystkim rzuca w oczy w augustyńskim podejściu do zagad-

⁶¹ Por. Marius Victorinus, *Adversus Arium* I, 11 (1046b–c), s. 41: „Sed quoniam et pater in filio et filius in patre, ὁμοούσιοι. Non oportet igitur dicere: duae personae, una substantia, sed: duo, pater et filius, ex una substantia dante patre a sua substantia filio substantiam in hoc, in quo genuit filium, et ex hoc ὁμοούσιοι ambo”.

⁶² Por. Marius Victorinus, *Adversus Arium* I, 60 (1085c–1086a), s. 95: „Summus νοῦς et sapientia perfecta, hoc est λόγος universalis (idem ipsum enim in aeterno motu) circularis motus erat a σημείῳ primo et in summo vertice circularis existens iuxta ipsum σημείον, cyclica causa inseparabiliter conversa ut a patre et in patrem et cum patre exiens, incedens, simul existens et in patre erat filius et in filio pater, prima substantia et in subsistentia iam substantia, spiritalis substantia, secundum νοῦν substantia, generatrix et effectrix substantia, praeprincipium universae substantiae, intelligibilis et intellectualis et animae et hylicae et universae substantiae in ὕλη. Si igitur prima motio vita, inquam, et intelligentia [...], non solum circularis motio ista, sed sphaerica et magis sphaera et vere omnimodis perfecta sphaera. Si enim esse et vivere et intellegere, et si vita ipsum esse est et intelligentia, et summitates et medium est in uno quoque, sic et intelligentia. Unum igitur istorum tria: sunt in se circulata et participantia invicem sibi, magis autem simul existentia sine aliquo intervallo”.

⁶³ Por. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, s. 35 n.

nienia Trójcy Świętej oraz wzajemnej relacji Osób Boskich, jest głębokie przekonanie, że rozwiązywanie tego problemu zdecydowanie przekracza możliwości ludzkie i ostatecznie pozostanie tajemnicą. W *Wyznaniach* Augustyn stawia pełne dramatyzmu pytanie ukazujące ambiwalencję wszelkiej ludzkiej wiedzy na temat Bożej Natury: „Tróję wszechmocną któż pojąć zdoła? Każdy o Niej mówi – ale czy naprawdę o Niej? Niewiele jest takich dusz, które – mówiąc o Niej – wiedzą, co mówią. Spierają się i walczą, a przecież tylko w pokoju można ją zobaczyć”⁶⁴.

Właśnie po to, aby doprowadzić człowieka na próg tajemnicy Trójcy Świętej, Augustyn pisze swoje monumentalne dzieło *O Trójcy Świętej*⁶⁵. Przywołując grecki termin *ousia*, Augustyn, w duchu formuły nicejskiej, twierdzi, że Ojciec, Syn i Duch są *homoousioi*, to znaczy mają tę samą substancję albo istotę, czemu zaprzeczali arianie. Augustyn uważa, że termin *essentia*, który jest jednym z łacińskich tłumaczeń terminu *ousia*, pochodzi od słowa *esse* – „być” i w ten sposób nawiązuje do imienia Bożego objawionego Mojżeszowi w Księdze Wyjścia: „Jam jest, którym jest” (Wj 3,14). Jego zdaniem, imię to wskazuje na fakt, że Bóg jest najdoskonalszym, bo niezmiennym bytem, a to wyraża właśnie termin *substantia vel essentia*:

„W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Bóg jest substancją, istnością, co by można lepiej jeszcze nazwać istotą, *ousia*, jak mówią Grecy. Podobnie bowiem jak *sapientia*, mądrość wywodzi się od *sapere*, a od wiedzieć – wiedza, tak samo od tego, co jest, co istnieje, wywodzi się istność, istota. A któż bardziej jest, jak nie Ten, który rzekł słudze swemu Mojżeszowi: «Jam jest, którym jest» oraz: «Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest, posłał mnie do was» (Wj 3,14)? [...] Przeto jest tylko jedna niezmienna substancja, czyli istota, a jest nią Bóg. Jemu zaiste sam byt, istnienie – od czego wywodzi się nazwa istoty – odpowiada w najwyższym stopniu i najprawdziwiej”⁶⁶.

⁶⁴ Św. Augustyn, *Wyznania* XIII, 16, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 395–396.

⁶⁵ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* I, I, 3, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 24–25.

⁶⁶ Tamże V, II, 3, s. 196. Por. S. Aurelii Augustini, *De Trinitate* V, II, 3, wyd. W. J. Mountain, Fr. Glorie, CC 50, Turnholt 1968, s. 207–208: „Est tamen sine dubitatione substantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam graeci *ousian* uocant. Sicut enim

Św. Augustyn tłumaczy zatem grecki termin *ousia* jako substancja (*substantia*) albo istota (*essentia*). Mimo że traktuje te terminy zamiennie, uważa, że tłumaczenie *ousia* przez słowo *essentia* – „istota” jest o wiele bardziej właściwe, gdyż w sposób bardziej oczywisty wiąże się z Bożym Imieniem oraz pozwala uniknąć nieporozumień, które mógłby rodzić termin substancja. W języku filozoficznym substancją jest to, co stanowi podmiot dla przypadłości (*sub-stare* – „stać pod”), a przypadłości zmieniają się, są utracalne. W Bogu, który jest absolutnie prostym i niezmiennym bytem, nie może być zatem przypadłości. Boże atrybuty utożsamiają się bowiem z Bożym Bytem⁶⁷.

Augustyn miał świadomość różnic terminologicznych występujących w teologii trynitarnej między Wschodem a Zachodem. Chociaż termin *substantia* jest również dokładnym tłumaczeniem terminu *hypostasis*, to tłumacząc *ousia* przez *substantia vel essentia*, Augustyn oddaje termin *hypostasis* przez *persona*:

„Grecy mówią również: «hipostaza». Nie wiem jednak dokładnie, na czym polega różnica pomiędzy *ousia* a *hypostasis*, gdyż większość z nas, rozprawiając o tych kwestiach po grecku, zwykła mówić: *mia ousia treis hypostaseis*, co by było po łacinie: jedna istota, trzy substancje. Zakorzeniony u nas sposób mówienia doprowadził do tego, że mówiąc «istota», rozumiemy to samo, co oznacza «substancja». Dlatego nie ośmielamy się powiedzieć: jedna istota, trzy substancje, ale: jedna istota albo substancja, trzy Osoby”⁶⁸.

ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: *Ego sum qui sum*, et: *Dieces filius Israhel: Qui est misit me ad uos?* [...] Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit. Quod enim mutatur non seruat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur uerum etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod uerissime dicatur esse”.

⁶⁷ Tamże VII, V, 10, s. 251–252. Por. Augustini, *De Trinitate* VII, V, 10, s. 260–261: „Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Vnde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitato intelligatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam. Est enim uere solus quia incommutabilis est”.

⁶⁸ Augustyn, *O Trójcy Świętej* VIII, 9–IX, 10, s. 206. Por. Augustini, *De Trinitate* V, VIII, 10 – IX, s. 216–217: „Dicunt quidem et illi *hypostasin*, sed nescio quid uolunt

Augustyn doskonale sobie zdawał sprawę z tego, że większość problemów terminologicznych wynikało z tego, że język ludzki nie jest dopasowany do mówienia o Bogu⁶⁹.

W swoim dziele św. Augustyn dotknął również problemu orzekania o Bogu i to zagadnienie będzie miało później ogromne znaczenie także dla Boecjusza, który podejmie się uporządkowania terminologii trynitarnej i chrystologicznej. Augustyn przytoczył najpierw stanowisko arian, którzy wykazywali, że jeśli o Ojcu orzeka się w sposób substancjalny, że jest niezrodzony, to również należy twierdzić to samo o Synu, a gdy orzeka się o Synu, że jest zrodzony, to samo odnosi się do Ojca, co pociąga za sobą jawną sprzeczność⁷⁰. Obok orzekania substancjalnego i przypadłościowego Augustyn wyodrębnił jeszcze jeden typ orzekania, a mianowicie orzekanie relacyjne – *ad aliquid*⁷¹. Ten typ orzekania nie niszczy jedności i niezmienności Bożej Istoty, ale ujmuje i wyraża całe bogactwo możliwych odniesień pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej:

„Ale ponieważ Ojciec jedynie dlatego zwie się Ojcem, że ma Syna, a Syn nazywa się tak dlatego, że ma Ojca, przeto określenia takie nie należą do rzędu substancji, bo każdy z Nich jest tym, co się o Nim mówi, nie sam

interesse inter *ousian* et *hypostasin* ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere conuerint *mian ousian treis hypostaseis*, quod latine, *unam essentiam tres substantias*. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intelligitur cum dicimus substatiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed *unam essentiam vel substantiam*. *Tres autem personas* multi latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt cum alium modum aptiorem non inuenirent quo enuntiarent uerbis quod sine uerbis intellegabant”.

⁶⁹ Por. Augustini, *De Trinitate* VII, IV, 7, s. 255: „Itaque loquendi causa de ineffabilibus ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus dictum est a nostris graecis *una essentia, tres substantiae*, a latinis utem *una essentia uel substantia, tres personae* quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro, id est latino, essentia quam substantia solet inetllegi”.

⁷⁰ Por. Augustini, *De Trinitate* V, III, 4, s. 208: „«Quidquid de deo dicitur uel intelligitur non secundum accidens sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse patri secundum substantiam est, et genitum esse filio secundum substantiam est. Diuersum est autem ingenitum esse et genitum esse; diuersa est ergo substantia patris et filii»”.

⁷¹ Por. Pałucki, *Trynitarne wymiar Kościoła*, s. 110. Por. Pałucki, *Pojęcie Osoby w Kościele pierwszych wieków*, „Personalizm” 6(2004), s. 89 n.

w sobie, ale w odniesieniu do drugiego, i nazywa się tak ze względu na stosunek do tego drugiego. Nie ma tu jednak przypadłości, gdyż to, co się nazywa Ojcem, i to, co się nazywa Synem, jest w Nich wieczne i niezienne. Dlatego – choć to coś innego, być Ojcem i być Synem – substancja jednak nie jest różna. Bo nie mówi się tego o substancji, lecz o ich wzajemnym stosunku, który nie jest przypadłością, gdyż nie podlega zmianie”⁷².

Własności, które przysługują osobno poszczególnym Osobom Trójcy Świętej, odnoszą się do nich albo ze względu na sieć ich wzajemnych relacji, albo ze względu na ich stosunek do stworzenia. Pozostałe własności orzekane są wspólnie o wszystkich Osobach Trójcy:

„Określenia, których się używa we właściwym znaczeniu dla poszczególnych Osób w tejże Trójcy, nigdy nie odnoszą się do samych Osób, ale wskazują albo na ich wzajemne odnoszenie się jednych względem drugich, albo na ich stosunek do stworzenia. Jest więc jasne, że są to oznaczenia relatywne, a nie substancjalne. Tak bowiem jak Trójcę nazywa się jednym Bogiem, wielkim, dobrym, wiecznym i wszechmocnym, tak samo można mówić, że Bóg jest sam swoją Boskością, sam swoją wielkością, dobrocią, wiecznością i swoją wszechmocą”⁷³.

⁷² Augustyn, *O Trójcy Świętej* V, V, 6, s. 199–200. Augustini, *De Trinitate* V, V, 6, s. 210–211: „Dicitur enim *ad aliquid* sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens quia et ille semper pater et ille semper filius, et non ita semper quasi ex quo natus est filius aut ex eo quod numquam desinat esse filius pater esse non desinat pater, sed ex eo quod semper natus est filius nec coepit umquam esse filius. Quod si aliquando esse coepisset aut aliquando esse desineret filius, secundum accidens diceretur. Si uero quod dicitur pater ad se ipsum diceretur non ad filium, et quod dicitur filius ad se ipsum diceretur non ad patre, secundum substantiam diceretur et ille pater et ille filius. Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamuis diuersum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diuersa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile”.

⁷³ Augustyn, *O Trójcy Świętej* V, XI, 12, s. 208. Por. Augustini, *De Trinitate* V, XI, 12, s. 218–219: „Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad inuicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non

Te własności wspólne Trójcy utożsamiają się samym Bytem Bożym, z jedną Bożą Istotą lub Substancją. Osoby Trójcy wyróżnione zostały poprzez swoje specyficzne własności, swoje „misje”. Owe „misje” nie naruszają jednak w niczym równości i współsubstancjalności poszczególnych Osób. Otóż Chrystus-Słowo jest paradygmatem stwórczego i zbawczego działania i w tym wyraża się Jego misja i posłannictwo dane Mu od Ojca⁷⁴. Należy też zauważyć, że misja Słowa zakłada nie tylko fakt bycia posłanym, ale i określony cel misji, którym jest pojednanie ludzi z Bogiem, udzielenie dostępu do życia wiecznego, włączenie ich w siebie⁷⁵. Istotą misji Ducha Świętego jest bycie darem, a zatem ukazywanie tego, że pochodzi On od Ojca przez Syna⁷⁶. Te własności przysługujące poszczególnym osobom Trójcy nie niszczą jedności Bożej substancji, a wskazują na Bogactwo ich wzajemnych odniesień.

Koncepcja Augustyńska, pozostając w kontekście rozważań trynitarnych i chrystologicznych, bardzo mocno wiąże pojęcie osoby i substancji: substancja jest dla osoby stałym źródłem działania. Jednocześnie bardzo mocno uwyrażnione została „kontekstualność” pojęcia osoby: osoba powinna być ujmowana nie tylko w swojej naturze, ale także w relacji do innych osób oraz w odniesieniu do celu-misji, którą ma spełnić. Ta misja decyduje o specyfice i niepowtarzalności osoby.

substantialiter ea dici manifestum est. Sicut enim trinitas unus deus magnus, bonus, aeternus, omnipotens, idemque ipse sua sic dici potest deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua omnipotentia”.

⁷⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, XX, 27, s. 184. Por. Augustini, *De Trinitate* IV, XX, 27, s. 195: „Si autem secundum hoc missus a patre filius dicitur quia ille pater est, ille filius, nullo modo impedit ut credamus *aequalem patri* esse filium et *consubstantialem* et coaeternum et tamen a patre missum filium. Non quia ille *maior* est et ille *minor*; sed quia ille pater est, ille filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit”. Por. M. T. Clark, *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, s. 93–94.

⁷⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, XX, 28, s. 186.

⁷⁶ Por. tamże IV, XX, 29, s. 188: „Tak samo i dla Ducha Świętego, być darem Bożym oznacza, że od Ojca pochodzi, a być posłanym – to znaczy wiedzieć, że od Niego pochodzi. Nie możemy zaprzeczyć również i pochodzeniu Ducha Świętego od Syna, nie bez racji bowiem nazywa się Duchem Ojca i Syna”.

VII

Dokumenty Soboru Efeskiego (431 r.) są między innymi świadectwem polemiki między Nestoriuszem, biskupem Konstantynopola, a Cyrylem, biskupem Aleksandrii. Cyryl, odwołując się do sformułowań Soboru w Nicei, pisze:

„Mówi przeto święty i wielki sobór [w Nicei], że ten sam «Syn Jednorodzony, zrodzony z Boga Ojca co do natury, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, światłość ze światłości, ten, przez którego Ojciec uczynił wszystkie rzeczy, zstąpił, przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał, zmartwychwstał trzeciego dnia i wstąpił do nieba». Trzeba, byśmy dobrze rozumieli te słowa i te dogmaty, a szczególnie rozważyli co znaczy, że Słowo Boże przyjęło ciało (σαρκωθηνα) i stało się człowiekiem (ἐνανθρωπησασα)»⁷⁷.

W tym fragmencie widać wyraźnie, iż w V wieku problematyka trynitarna ustępowała miejsca sporom chrystologicznym, które koncentrowały się wokół tego, w jaki sposób w osobie Jezusa Chrystusa została połączona natura ludzka i Boska. Dyskusje te zostały wywołane przez konsekwencje stanowiska Apolinarego z Laodycei, żarliwego przeciwnika nauki ariańskiej. Wyjaśniając formułę nicejską, mówiącą o tym, że Syn jest współistotny Ojcu, Apolinary zaakcentował przede wszystkim bóstwo Chrystusa oraz jedność jego Osoby: Chrystus to „Bóg wcielony”, „Bóg noszący ciało”, który jedynie „wydawał się” człowiekiem⁷⁸. Teologiczna opozycja wobec poglądów Apolinarego uformowała się w tzw. szkole antiocheńskiej za sprawą Diodora z Tarsu i jego uczniów. Położyli oni akcent na to, aby głosząc, że Chrystus jest Synem Bożym, nie pomijać tego, że jest i synem Maryi, potomkiem Dawida, bo natura ludzka i boska stanowią w nim jedność. Nie wyjaśniono jednak w dostatecznym stopniu,

⁷⁷ *Drugi list Cyryla do Nestoriusza 3*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 111–113.

⁷⁸ Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 218. Por. J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 253 n. Por. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, s. 40 i n.

jak w osobie Chrystusa dokonano się połączenie tych dwóch natur⁷⁹. W tej właśnie kwestii zabrał głos Nestoriusz, który od 428 roku był patriarchą Konstantynopola. Nestoriusz, wypowiadając się na temat tego, czy Maryi Pannie przysługuje miano Bożej Rodzicielki (θεοτόκος), stwierdził, że bardziej odpowiednie jest dla niej określenie „Matka Chrystusa” (Χριστοτόκος) albo „Matka człowieka” (ἀνθρωποτόκος), gdyż zrodziła ona Chrystusa-człowieka, a nie Boga⁸⁰. Nestoriusz chciał przede wszystkim uchronić boską naturę Chrystusa od wpływu ze strony natury ludzkiej, niemniej sposób, w jaki akcentował połączenie tych dwóch natur w osobie Chrystusa, doprowadził do tego, że odczytywano jego koncepcję jako formę dualizmu.

Tak właśnie pojmował jego stanowisko Boecjusz, który poddał je w swoim dziele krytyce:

„W istocie Nestoriusz jest w błędzie, o czym przekonuje przytoczona wyżej definicja [...]. Jeśli bowiem Osoba Chrystusa nie jest pojedyncza i jest jasne, że są w Nim dwie natury, tzn. ludzka i boska [...], to z tego wynika, że zdają się w Nim być dwie osoby”⁸¹.

Przeciwnikiem Nestoriusza był Eutyches, który – głosząc, że po wcieleniu ludzka natura Chrystusa została wchłonięta przez Boską – stanął na stanowisku zbliżonym do monofizytyzmu. Zwołany w roku 451 Sobór Chalcedoński potwierdził nicejski symbol wiary, a w kwestiach chrystologicznych, przyjmując sformułowanie Leona I, potępił stanowisko Eutychesa:

„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 i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), współ-

⁷⁹ Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 226–231.

⁸⁰ Por. *Drugi list Nestoriusza do Cyryla 7*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 126–127.

⁸¹ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi IV*, s. 129–131. Por. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła VII*, 32, s. 541: „O Nestoriuszu wielu powzięło mniemanie jako o tym, który głosi, że Pan jest po prostu tylko człowiekiem, i który wprowadza do Kościoła naukę Pawła z Samostaty i Fotyna”.

istotny Ojcu (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ) co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa [...]. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach (ἐν δύο φύσεσιν): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν). Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus”⁸².

Soborowe kanony przyjmują, że Osoby Trójcy Świętej stanowią trzy odrębne *hypostasis*, czyli byty indywidualne (w sensie arystotelesowskiej substancji pierwszej). Mają one jednak tę samą naturę (*physis*) i dlatego uczestniczą w tej samej substancji – *ousia* (w sensie arystotelesowskiej substancji drugiej). W ten sposób, mając wspólną naturę, Trójca Święta nie stanowi trzech bogów⁸³.

Ustalenia soboru w Chalcedonie spotkały się z gwałtowną opozycją zarówno o charakterze doktrynalnym, jak i politycznym. Cesarz Zenon usiłował podważyć ustalenia chalcedońskie i znalazł w tym wsparcie patriarchy Konstantynopola, Akacjusza. W roku 482 Akacjusz wydał edykt zwany *Henotikon*, który potępiał zarówno rozwiązanie Nestoriusza, jak i Eutychesa, nawiązując do sformułowań Cyryla z Aleksandrii. W roku 484 Rzym wypowiedział się przeciwko edyktowi Akacjusza, zapoczątkowując w ten sposób ponad 30-letnią schizmę pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem. W roku 512, jeszcze w czasie trwania schizmy akacjańskiej, biskupi Wschodu wystosowali list do papieża Symmachusa z propozycją poszukiwania wspólnej, pośredniej drogi pomiędzy skrajnymi stanowiskami Eutychesa i Nestoriusza. Boecjusz był, jak sam stwierdza, obecny na spotkaniu, na którym odczytywano ów list. Poruszona w nim problematyka chrystologiczna zainspirowała go do podjęcia tych zagadnień w zupełnie nowym aspekcie. Nawiązując do tradycji filozoficznej, w tym do języka arystotelesowskiego, Boecjusz usiłował uściślić i sprecyzować podstawowe pojęcia używane w tej dyskusji.

⁸² Cyt za: *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 222–223.

⁸³ Por. Koterski, *Boethius and the Concept of Person*, s. 212.

VIII

Na początku swojego traktatu Boecjusz stara się zdefiniować problem, który zainspirował jego rozważania. Zwracając się do diakona Jana, któremu zadedykował swoje dzieło pisze:

„Pamiętasz, gdy podczas narady był czytany list ogłaszający, że eutychianie wyznają, iż Chrystus składa się z dwóch natur, ale nie jest w dwóch naturach. Katolicy natomiast dają wiarę obu tym twierdzeniom, albowiem ci, którzy idą za prawdziwą wiarą w równym stopniu wierzą w to, że Chrystus składa się z dwóch natur, [jak i w to, że] jest w dwóch naturach”⁸⁴.

Formuła wyznawana przez katolików głosiła, zgodnie z nauczaniem Soboru w Chalcedonie, że Chrystus składa się „z” natury ludzkiej i boskiej, a po Wcieleniu istnieje „w” dwóch naturach: ludzkiej i boskiej. Boecjusz bronił ortodoksji chalcedońskiej w sposób sobie właściwy, a mianowicie precyzując fundamentalne dla tej debaty pojęcia jak „natura”, „substancja”, „osoba”. Jego zdaniem, błędy skrajnych stanowisk Nestoriusza i Eutychesa wynikały przede wszystkim z pomieszania pojęć, zwłaszcza pojęcia natury i osoby⁸⁵. Posługując się w sposób niejednoznaczny tymi dwoma pojęciami, Eutyches i Nestoriusz chcieli osłabić niewątpliwy paradoks twierdzenia, że Chrystus składał się z dwóch natur i zachowywał te dwie natury, istniejąc jako jedna osoba Boska. Zdaniem Boecjusza, droga ortodoksji powinna być drogą pośrednią między skrajnościami, ale aby nią pójść, należy właśnie zdefiniować fundamentalne pojęcia tej debaty.

Najpierw Boecjusz poddaje analizie termin „natura”, który – jego zdaniem – może mieć trzy znaczenia. Słowo to możemy orzekać tro-

⁸⁴ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 112–113: „Meministi enim, cum in concilio legeretur epistola, recitatum Eutychianos ex duabus naturis Christum consistere confiteri, in duabus negare : catholicos uero utriusque dicto fidei praeberere, nam et ex duabus eum naturis consistere et in duabus apud uerae fidei sectatores aequaliter credi”.

⁸⁵ Por. tamże, s. 115: „Niejednokrotnie bowiem nie chwytają tego, o czym mowa, a w podobnych debatach nie pojmują tego, o czym sami mówią, jako że przyczyna niewiedzy jest tym gorsza, im bardziej się ją ukrywa”.

jako, bądź (1) odnosząc je do samych ciał, bądź (2) do substancji zarówno cielesnych, jak i niecielesnych, bądź (3) orzekając je o wszystkim, co w pewien sposób istnieje. Boecjusz wyjaśnia, że dodał tutaj określenie „w pewien sposób istnieje”, aby uwzględnić specyfikę istnienia Boga, materii czy nicości. Efektem tego, jest zbliżenie pojęcia natury (*physis/natura*) oraz pojęcia substancji (*ousia/substantia*)⁸⁶.

Pojęcie natury, skorelowane z pojęciem substancji wskazuje na stałe źródło działania (*facere*) lub doznawania (*pati*)⁸⁷. Jednakże nie należy traktować pojęcia natury jako zamiennego z pojęciem substancji, gdyż pojęcie natury w pewien sposób „uwyrażnia” pojęcie substancji. Mówiąc o substancji, można mieć na myśli albo indywiduum, np. konkretnego człowieka, czyli to, co Arystoteles nazwał substancją w najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu, albo rodzaje i gatunki, czyli substancje drugie. Boecjusz jednak stwierdził, że pojęcie natury „uwyrażnia” pojęcie substancji, a ta właśnie funkcja przysługuje, zdaniem Arystotelesa, różnicy gatunkowej⁸⁸.

Boecjusz zatem wprowadził tutaj kolejne, czwarte rozumienie słowa „natura”:

„Termin «natura» ma jeszcze inne znaczenie, zgodnie z którym stwierdzamy, chcąc przez to zwrócić uwagę na własność rzeczy, że różne są natury złota i srebra. To pojęcie natury zostanie zdefiniowane w ten sposób: «Natura jest różnicą gatunkową (*specifica differentia*) nadającą formę (*informans*) każdej poszczególniej rzeczy». Skoro przeto na tyle sposobów jest orzekane czy definiowane pojęcie natury, to – zgodnie z ostatnią definicją – zarówno katolicy, jak i Nestoriusz zakładają, że w Chrystusie są dwie natury; nie ma bowiem tych samych różnic gatunkowych w Bogu i człowieku”⁸⁹.

⁸⁶ Por. tamże I, s. 116–117.

⁸⁷ Por. tamże: „Jeśli zaś termin natura orzekany jest o samych substancjach, to – ponieważ wszelkie substancje są cielesne lub niecielesne – otrzymamy następującą definicję pojęcia natury w odniesieniu do substancji: «natura jest tym, co może bądź działać (*facere*), bądź doznawać działania (*pati*). Na przykład zdolność doznawania i działania mają wszystkie ciała oraz dusza ożywiająca ciało. Dusza bowiem zarówno działa w ciele, jak i doznaje działania ze strony ciała. Natomiast zdolność samego tylko działania przysługuje Bogu i innym boskim substancjom”.

⁸⁸ Porfiriusz, *Wstęp do Kategorii* 3b, w: Arystoteles, *Kategorie*, s. 99.

⁸⁹ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* I, s. 118–119. Por. John Marrenbon, *Boethius*, Oxford 2003, s. 70.

Następnym posunięciem Boecjusza była próba ustalenia wzajemnych relacji pomiędzy pojęciem natury i osoby. Z całą pewnością nie są to pojęcia o takiej samej treści czy zakresie⁹⁰. Pojęcie osoby wiąże się zatem ściśle z pojęciem natury i substancji, pojętej jako substancja pierwsza w sensie Arystotelesowskim. A zatem osoba jest substancją, a nie przypadłością, i jest szczególnym rodzajem substancji, a mianowicie taką, której różnicą gatunkową jest racjonalność:

„Biorąc pod uwagę to wszystko, co zostało powiedziane, jasne jest, że terminu «osoba» nie można orzekać o ciałach pozbawionych życia [...] ani też o tych spośród substancji ożywionych, którym brak jest czucia [...], ani tym, którym nie dostaje intelektu oraz rozumu [...]. A przecież mówimy, że człowiek jest osobą, mówimy, że Bóg jest osobą, mówimy, że anioł jest osobą”⁹¹.

Boecjusz dodaje jeszcze jedno uszczegółowienie. Osoba jest bytem jednostkowym, a nie powszechnikiem, a zatem należy do klasy substancji pierwszych, obejmujących indywidua:

„W tym wszystkim jednak nigdy nie można stosować pojęcia osoby do tego, co powszechne, ale wyłącznie do tego, co szczegółowe i indywidualne. Nie ma bowiem osoby człowieka jako zwierzęcia lub człowieka w ogóle, ale miano «osoby» przysługuje pojedynczym osobom Cycerona lub Platona czy innych pojedynczych indywiduów”⁹².

W ten sposób Boecjusz sformułował definicję pojęcia osoby, które to pojęcie było odniesione do pojęcia substancji czy natury, choć nie utożsamiało się z nimi. W myśl jego określenia osoba jest substancją i to substancją pierwszą, tj. tym oto konkretnym bytem, który różni się od innych bytów dzięki specyficznej różnicy, którą stanowi racjonalna natura:

„Jeśli przeto osoba należy wyłącznie do kategorii substancji, i to substancji racjonalnych, a każda natura jest substancją i nie istnieje w tym, co powszechne, lecz w indywiduach, to została odkryta definicja osoby: «indy-

⁹⁰ Por. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi II*, s. 120–121.

⁹¹ Tamże, s. 120–123.

⁹² Tamże, s. 122–123.

widualna substancja rozumnej natury». Za pomocą tej definicji my, łacinicy, nazwaliśmy to, co Grecy określają mianem *hypostasis*”⁹³.

W konsekwencji Boecjuszowych ustaleń można było przyjąć, że Ojciec, Syn i Duch Święty są osobami – czyli indywidualnymi substancjami o naturze rozumnej. Nie należy jednak tego rozumieć przez analogię z tym, co zachodzi wśród ludzi, gdy Sokrates i Platon są ujmowani jako poszczególne jednostki ludzkie. Filozofia – jak stwierdził Joseph Koterski – jedynie definiuje pojęcia, ale nie usuwa tajemnicy⁹⁴. Boecjusz nie stworzył w tym traktacie żadnych nowych ujęć czy kategorii, ale znane z tradycji filozoficznej pojęcia ustawił w określonej wzajemnej relacji i hierarchii⁹⁵. Chodziło mu o to, aby w taki sposób wyeksplikować różnicę pomiędzy *hypostasis* a *ousia*, aby nie narazić się na zarzut, że Trójcę Świętą traktuje się jako zbiór trzech substancji.

Boecjusz, podobnie jak wcześniej św. Augustyn, podjął problem tego, czy do Boga można zastosować kategorię substancji rozumianej jako podmiot dla przypadłości. Boecjusz, wyrażniając inny aspekt pojęcia substancji, stwierdził, że pojęcie to można by zastosować do Boga z tego względu, że Bóg udziela rzeczom samoistnego bytu, że jest jak gdyby początkiem i zasadą wszystkich rzeczy:

„Gdyby bowiem kościelny sposób mówienia nie wykluczył istnienia w Bogu trzech substancji, wówczas wydawałoby się, że termin «substancja» orzeka się o Bogu dlatego, że zarówno przewyższa On wszystkie rzeczy, jak i jest jakby zasadą, na której wszystko się wspiera, skoro udziela On wszystkim rzeczom *ousiosthai* lub bytu samoistnego (*subsistere*). Orzekanie o Bogu terminu «substancja» nie suponowałoby tego, że stanowiłby On dla pozostałych rzeczy coś w rodzaju podmiotu”⁹⁶.

W tym właśnie sensie można powiedzieć, że Bóg jest substancją, bo choć nie jest podmiotem dla przypadłości, to jednak jest źródłem

⁹³ Tamże, III, s. 122–123.

⁹⁴ Por. Koterski, *Boethius and the Concept of Person*, s. 222.

⁹⁵ Por. E. C. Sweeney, *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille. Words in the Absence of Things*, New York 2006, s. 21.

⁹⁶ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* III, s. 128–129.

i przyczyną wszelkiej substancji-podmiotu. Boecjusz wyraźnie tutaj nawiązał do problematyki poruszanej wcześniej przez Mariusza Wiktoryna. Tym zresztą, co łączy obu tych myślicieli, jest wspólne neoplatońskie dziedzictwo, które – być może – stało się inspiracją do poszukiwania precyzji języka, do poszukiwania drogi pośredniej pomiędzy rozwiązaniami skrajnymi i na pierwszy rzut oka przeciwstawnymi, tak jak stanowisko Platona i Arystotelesa, Eutychesa i Nestoriusza.

IX

Sądzę, że nie jest faktem bez znaczenia to, iż koncepcja osoby, będąca jedną z podstawowych kategorii należących do języka współczesnej cywilizacji europejskiej, kształtowała się w kontekście dyskusji trynitarnych i chrystologicznych.

Chantal Delsol pisze:

„Społeczeństwo późnej nowoczesności, choć zbuntowane i błakające się po pustyni, pozostaje przywiązane do pewnego wspólnego przekonania, które od początku przenika jego historię i może jako jedyne zakorzeniło się w jego nawykach myślowych, a mianowicie wierzy w godność pojedynczego ludzkiego jestestwa. [...] Godność pojedynczego jestestwa znajduje oparcie w idei człowieka jako podmiotu i odpowiedzialnej osoby. Godność pojedynczego jestestwa, kluczowa wartość kultury europejskiej od jej zarania (jeszcze niewyraźna u Greków, a skonceptualizowana przez chrześcijaństwo), znajduje uzasadnienie w antropologii, która z istoty ludzkiej czyni osobę, obdarzając ją świętą, nienaruszalną wartością. Kultura europejska jest historią epifanii o s o b y, która w czasach nowożytnych rozwinęła się w autonomiczny podmiot, zdolny do własnego projektu i do niezależności duchowej”⁹⁷.

Przyjmując diagnozę Delsol, iż kultura europejska jest „historią epifanii osoby”, można by dodać, iż dzisiaj pozycja osoby ludzkiej jest

⁹⁷ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 12–13.

na różne sposoby zagrożona: podważa się absolutną wartość i godność człowieka, stawiając pytanie o uwarunkowania i ograniczenia osobowego istnienia. Takie podejście nieuchronnie zagrożone jest redukcjonizmem i prowadzi do tego, że pewni ludzie mogą zostać jak gdyby wykluczeni z kategorii „osób”. Sądzę, że choć w drobnej mierze lekarstwem na ten stan rzeczy może okazać się „powrót do źródeł”, do początków formowania się koncepcji osoby. „Zawarta w Biblii opowieść mityczno-religijna – pisze Delsol – pozwalała przyznać godność absolutnie każdemu człowiekowi [...]: człowiek ma godność niezależnie od wszystkiego po prostu dlatego, że jest człowiekiem, ponieważ, zgodnie z opowieścią o początku, Bóg go sobie wybrał”⁹⁸.

⁹⁸ Tamże, s. 22.