

Daniel Stefanowicz

Pochodzenie Ducha Świętego u św. Tomasza z Akwinu

Studia Theologica Varsaviensia 34/2, 91-133

1996

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DANIEL STEFANOWICZ SAC

POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO U ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

T r e ś ć : Wstęp; I. Pochodzenie Ducha Świętego jako jedno z pochodzeń w Bogu; II. Pochodzenie Ducha Świętego od Syna; III. Sposób pochodzenia Ducha Świętego; Zakończenie.

WSTĘP

Najważniejszym chyba tematem trynitarnym w czasach świętego Tomasza był problem pochodzenia Ducha Świętego. Było to spowodowane przede wszystkim sporem pomiędzy Kościołem Wschodnim i Zachodnim o tzw. *Filioque*. Spór ten trwał już od wieków. Tradycja zachodnia, dodając do symbolu wiary ten jeden wyraz, spowodowała silną reakcję Kościoła Wschodniego, dla którego dodanie czegokolwiek do symbolu konstantynopolińskiego równało się herezji. Poza tym sama materia tego *dodatku* zupełnie nie pasowała do wschodniego sposobu uprawiania teologii, do wschodniego patrzenia na tajemnicę Trójcy Świętej.

W czasach Tomasza wydawało się, że jest już blisko do połączenia się podzielonych Kościołów, a właściwie do powrotu Kościoła Wschodniego do jedności (bo tak na tę sprawę patrzono na Zachodzie). Warunki polityczne po wielu latach problemów, w końcu były sprzyjające. Myślano, że należy teraz zająć się tylko sprawą dogmatów, a dzieło pojednania zostanie zakończone pomyślnie. Jak złudne były to nadzieje, przekonano się już wkrótce. Jednak w latach entuzjazmu do tej sprawy, na Zachodzie zaczęto poważnie zastanawiać się nad potrzebą przekonania teologów wschodnich do nauki Kościoła Zachodniego. Bardzo zależało na tym kolejnym papieżom. Tomasz włączył się mocno w ten nurt i włożył wiele pracy w wypełnianie tego zadania.

Dlaczego jednak teraz podnosimy ten problem? Czynimy to dlatego, że pomimo starań wielu ludzi, *Filioque* nadal dzieli Kościół. Czemu zaś u Tomasza? Otóż Tomasz daje całościowe i systematyczne

¹ Niniejszy artykuł jest skrótem pracy magisterskiej pod tym samym tytułem, napisanej na Wydziale Teologicznym ATK pod kierunkiem ks. dra Mariana Kowalczyka SAC.

ujęcie tego zagadnienia. To właśnie na jego nauce bazują sobory unijne: Laterański II i Florencki. Poza tym mamy do czynienia z dziwną sytuacją: Chociaż w zasadzie wszyscy teolodzy odnoszą się do Tomasza i można chyba śmiało powiedzieć, że jest on jednym z fundamentów całej zachodniej teologii – to mało jest współczesnych opracowań na temat poszczególnych problemów teologicznych w dziełach Tomasza. Temat zaś pochodzenia Ducha Świętego u św. Tomasza prawie w ogóle nie został podjęty w polskiej literaturze teologicznej. Wyjątkami są tu tylko wzmianki w podręcznikach do teologii dogmatycznej czy dodatki na marginesie innych dzieł.

Ten artykuł ma być pewnym uzupełnieniem w tym wymiarze. Ma być prezentacją i krótką analizą nauki świętego Tomasza o pochodzeniu Ducha Świętego oraz próbą odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób Tomasz rozwiązuje problem pochodzenia Ducha Świętego od Syna?

Tomasz dosyć dużo na ten temat napisał. Trzeba tu przede wszystkim wymienić, oparte na wypowiedziach Ojców wschodnich, *Contra errores Graecorum*. Jednak problem pochodzenia Ducha Świętego odnajdujemy we wszystkich ważniejszych dziełach św. Tomasza. W niektórych zaś (np. w kwestii *De Potentia*) Tomasz szczególnie i dogłębnie rozważa to zagadnienie. W swoich pracach nie tylko broni stanowiska zachodniego przed teologami wschodnimi, lecz prowadzi pozytywny, systematyczny wykład na temat pochodzenia Ducha Świętego.

W niniejszym artykule będziemy się starać uwzględnić wszystkie dzieła świętego Tomasza, w których porusza on zagadnienie pochodzenia Ducha Świętego. Jednakże skoncentrujemy się przede wszystkim na dziełach późniejszych, zawierających dojrzałą naukę Tomasza. Oprzemy się na chronologię podanej w tabeli *Operum s. Thomae series chronologica digesta*.²

I. POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO JAKO JEDNO Z POCHODZEŃ W BOGU

Problem pochodzeń w Bogu to pierwszy i podstawowy problem, jaki poruszył Tomasz w tej części Sumy teologicznej, która poświęcona jest rozważaniu tajemnicy Trójcy Świętej. Jest to zarazem podstawowy problem, który trzeba podjąć na początku rozpatrywania zagadnienia pochodzenia Ducha Świętego w dziełach Tomasza. Czym jest według Tomasza pochodzenie w Bogu? Czym jest

² *Opuscula thologica*, vol. 1, Taurini–Romae 1954, Editoris introductio generalis, s. VIII.

pochodzenie Ducha Świętego? Co stanowi o jego odrębności i specyfice? Na te pytania postaramy się teraz odpowiedzieć.

1. Pochodzenie podstawą wyodrębniania się Osób Boskich

Św. Tomasz, próbując w Sumie Teologicznej wyjaśnić objawioną prawdę o Bogu jednym w Trójcy Osób, wychodzi właśnie od sprawy pochodzeń. Dopiero potem przechodzi do omówienia pojęcia relacji, żeby w końcu dojść do samych Osób Bożych.³ Takie uporządkowanie od razu wskazuje na logiczność układu tej części Sumy, w której Tomasz wychodzi od tego, co podstawowe; od tego, co sprawia, że w ogóle można mówić o Trójcy.

Rozważając sprawę pochodzeń, Tomasz wykazuje, że nie ma w Bogu innego sposobu wyodrębnienia się od siebie Osób Boskich, jak tylko właśnie poprzez pochodzenia. Stał on bowiem przed problemem, z którym borykało się wcześniej już wielu teologów: Jak to jest, że w Bogu mamy do czynienia z jedną istotą i jedną naturą a trzema Osobami? Już w kwestii ustalenia w miarę jednolitej terminologii wiele było trudności, a co dopiero, jeśli chodzi o wyjaśnienie istoty zagadnienia. Rozwiązanie trudności znajdujemy w wielu miejscach. W Sumie Teologicznej Tomasz wykazuje, że skoro w Bogu mamy do czynienia z odrębnymi Osobami, to najpierw trzeba uznać, że są one odrębne rzeczowo, a nie tylko myślnie oraz że bazują na rzeczowo odrębnych relacjach przeciwstawnych, gdyż w wypadku, gdybyśmy uznawali tutaj samą tylko myślową odrębność, wpadlibyśmy w herezję Sabeliusza.⁴ Tomasz pisze, że tymi relacjami przeciwstawnymi są: ojcostwo i synostwo oraz tchnienie i pochodzenie.⁵ Tylko dzięki nim możemy, pomimo jedności istoty i natury, mówić o odrębnych Osobach. Ojciec i Syn mają jedną naturę i jedną istotę, ale nie są jedną osobą. Na czym więc zasadza się różnica między Nimi? Otóż Ojciec tylko w ten sposób jest różny od Syna, że jest Jego Ojcem. We wszystkim innym stanowi z Nim jedno. Czyli różnica między Nimi polega na „ojcostwie” Ojca i „synostwie” Syna.⁶

³ *Et quia Personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo de relationibus originis; tertio, de Personis.* – *Summa Theologiae*, Taurini–Romae 1948 (dalej – STh), q. 27, prolog, s. 146.

⁴ *Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater et Filius, sed secundum rationem intelligente tantum: quod est haeresis Sabeliana.* – STh, q. 28, a. 1, sed contra, s. 151.

⁵ STh, q. 28, a. 3, ad 1, s. 151.

⁶ *Oportet ergo quod omnis differentia quae est inter Patrem et Filium, sequatur ex hoc quod ipse est Pater, et ille Filius.* – *De Potentia*, w: *Quaestiones disputatae*, Taurini–Romae 1953 (dalej – *De Pot.*), q. 10, a. 4 – sed contra 4, resp., s. 265.

I chociaż ojcostwo jest rzeczowo tym samym, co i istota Boża, tak samo jak jest nią i synostwo, to jednak ojcostwo i synostwo w swoich właściwych znaczeniach wyrażają przeciwstawne odniesienia, a więc są odrębne od siebie.⁷ Co więcej, sama relacja ojcostwa, o ile rozumiana jest na sposób samoistniejącej hipostazy, stanowi Osobę Ojca, tak samo synostwo – Osobę Syna.⁸

Podobnie i Duch Święty może być wyodrębniony od Ojca i Syna tylko poprzez przeciwstawne relacje tchnienia i pochodzenia. O tyle bowiem jest od Nich odrębny, o ile od Nich pochodzi, czy jest przez Nich tchniony.⁹

Święty Tomasz swoją naukę o wyodrębnianiu się Osób Boskich poprzez przeciwstawne relacje opiera na wcześniejszych pracach Augustyna i Boecjusza. W kwestii VIII *De Potentia*, jak też w wielu innych miejscach, na poparcie swoich wywodów przytacza zdania tych właśnie teologów. Za Boecjuszem pisze: „Tylko relacja w Bogu mnoży (*multiplicat*) Trójcę”,¹⁰ a za Augustynem: „Tylko relacje osób i hipostaz są w Bogu wyodrębnione”.¹¹ Jednak dopiero Tomasz ujmuje ten sposób mówienia o Trójcy w pewien jasny i logicznie uporządkowany system, odpierając jednocześnie pojawiające się w historii zarzuty.

Powtórzmy więc: Tylko przeciwstawne relacje wyodrębniają osoby Boskie. Tymi relacjami zaś są relacje oparte na pochodzeniach. Mamy tu zatem do czynienia z czterema relacjami (ojcostwo, synostwo, tchnienie oraz pochodzenie) opartymi na dwóch odrębnych pochodzeniach Słowa i Miłości.

Czym jednak jest samo pochodzenie w Bogu? Odpowiadając na pytanie o istnienie jakiegokolwiek pochodzenia w Bogu Tomasz pisze, że zasadniczą jego cechą jest to, iż jest ono wewnętrzne (*processio ad intra*). Tomasz zauważa tu problem, jaki mieli niektórzy z dobrym rozumieniem tego słowa w odniesieniu do Boga-Trójcy. Wymienia zatem Ariusza z jego twierdzeniem o pochodzeniu Syna i Ducha Świętego jako stworzeń oraz Sabeliusza twierzącego, że Syn i Duch Święty są tożsami z Ojcem, tzn. że Ojciec przejawia się jako Syn i Duch Święty. W obu tych przypadkach Tomasz dostrzega błąd w rozumieniu pochodzeń polegający na braniu tychże tylko jako

⁷ STh, q. 28, a. 3, ad. 1, s. 154; tłum pol.: *Suma teologiczna*, t. 3, tłum. P. B e ł c h, London 1978, s. 25.

⁸ *Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii*. – STh, q. 29, a. 4, resp., s. 159; por. STh, q. 30, a. 2, resp., s. 161.

⁹ STh, q. 30, a. 2, resp., s. 161; por. *De Pot.*, q. 10, a. 4, sed contra 4, resp., s. 265.

¹⁰ *De Pot.*, q. 8, a. 3, sed contra 1, s. 220.

¹¹ *De Pot.*, q. 8, a. 3, sed contra 2, s. 220; por. Augustyn, *De Trinitate*, Parisiis–Londini 1881, lib. V, c. 8.

zewewnętrznych, jako pochodzeń na zewnątrz. Tymczasem najważniejsze jest to, aby dostrzec dwie rzeczy: najpierw – istnienie pochodzenia wewnętrznego oraz wyraźną różnicę, jaka zachodzi między pochodzeniem zewnętrznym a wewnętrznym; a następnie to, że w Bogu nie może być mowy o żadnym pochodzeniu zewnętrznym. Jedynie o stworzeniu możemy powiedzieć, że pochodzi od Boga pochodzeniem zewnętrznym. W samym Bogu można mówić tylko o pochodzeniu w znaczeniu pochodzenia wewnętrznego. Do określenia tego pochodzenia Tomasz używa analogii z działaniami wewnętrznymi stworzeń, a mianowicie z działaniami myśłowymi.¹²

A zatem, chociaż nie należy zapominać, że sam Tomasz widzi niedoskonałość tej analogii,¹³ to jednak użycie analogii z *emanatio intelligibile* a nie z *processio in corporalibus* stanowi u Tomasza podstawę rozumienia pojęcia pochodzenia w Bogu. Tak więc, jak *verbum intelligibile* nie wychodzi poza mówiącego (a właściwie myślącego), tak też i w Bogu to, co pochodzi, „nie wychodzi” poza Tego, od którego pochodzi. I dalej: Ponieważ wszystko, co jest w Bogu, jest Bogiem,¹⁴ więc i to, co pochodzi, jest Bogiem. To znaczy – posiada naturę i istotę Bożą. Pochodzenie trzeba zatem rozumieć jako działanie wewnętrzne, czy też „wsobne” Boga, na podobieństwo wyłaniania się w istotach rozumnych *verbum intelligibile*. Podsumowując te rozważania Tomasz pisze: *Et sic fides catholica processionem ponit in divinis*.¹⁵

W podobny sposób określa Tomasz pojęcie pochodzenia w Bogu w *De potentia*. Mówi tu o dwóch rodzajach (*genus*) pochodzenia. Pierwszy jest pochodzeniem czegoś na zewnątrz: Tak, jak na przykład ciepło pieca pochodzi od ogrzewającego go ognia.¹⁶ Drugi zaś jest pochodzeniem pozostającym w samym działaczu: Tak słowo pochodzi od mówiącego i miłość od miłującego. Pierwszy rodzaj jest wspólny zarówno istotom żywym, jak i nieożywionym. Drugi zaś właściwy jest tylko istotom żywym i to nie wszystkim, ale jedynie tym najdoskonalszym.¹⁷ Dalej dodaje, że oba rodzaje pochodzenia przyznajemy Bogu. I tak: Według pierwszego rodzaju pochodzą z Boga stworzenia, będące przejawem Bożej mądrości i dobroci. Drugi zaś

¹² *Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, ut pote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso.* – STh, q. 27, a. 1, s. 147.

¹³ *...a quibus etiam similitudo accepta deficit repraesentatione divinorum.* – STh, q. 27, a. 1, s. 147.

¹⁴ STh, q. 3, a. 3 i 4, s. 16–17; por. STh, q. 27, a. 3, ad 2, s. 149.

¹⁵ STh, q. 27, a. 1, s. 147.

¹⁶ Por. STh, q. 27, a. 1, s. 147.

¹⁷ *De Pot.*, q. 10, a. 1, resp., s. 254–255.

rodzaj pochodzenia to pochodzenie Osób Boskich, gdzie z kolei wyróżnia Tomasz pochodzenie Słowa i Miłości.¹⁸

Św. Tomasz, posługując się przy wyjaśnieniu sprawy pochodzeń w Bogu analogią do wewnętrznych działań istot myślących, zauważa, że u istot tych występują dwa takie działania: działanie intelektu i działanie woli.¹⁹ Wszystko to, co mówi na temat istnienia w Bogu „jakiegoś pochodzenia”, odnosi do pierwszego z nich. I w ten sposób określa pochodzenie Syna. Dalej dodaje, że tego typu pochodzenie można w Bogu nazwać rodzeniem (w sensie wywodzenia się kogoś żyjącego z żyjącego), gdyż:

- odbywa się w Bogu drogą działania myślowego (*per modum intelligibilis actionis*),
- Syn pochodzi z sobą złączonego Początku (*a principio coniuncto*),
- jest do Niego podobny (*secundum rationem similitudinis*),
- posiada tę samą naturę (*in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse*).²⁰

Według działania woli występuje zaś w Bogu jeszcze inne pochodzenie, mianowicie pochodzenie miłości.²¹ W ten sposób przechodzi Tomasz w Sumie do sprawy pochodzenia Ducha Świętego.

2. Duch Święty jako pochodzący

Święty Tomasz w *De Trinitate* Sumy stara się wyjaśnić problem pochodzeń w Bogu w sposób rozumowy. Najpierw pyta o istnienie w Bogu jakiegoś pochodzenia. Po udowodnieniu odpowiedzi twierdzącej, określa je jako pochodzenie na sposób myśli, które nazywa rodzeniem. W końcu dochodzi do istnienia w Bogu jeszcze innego pochodzenia – pochodzenia na sposób woli. Dalej wykazuje, że pochodzenie na sposób woli nie może być nazwane rodzeniem. Jest tak dlatego, że „pochodzenie na sposób woli nie ma w sobie charakteru podobieństwa, ale raczej siły pobudzającej i poruszającej ku czemuś”.²²

W *De Potentie* podchodzi do tej sprawy nieco inaczej, umieszczając pochodzenie Słowa i Miłości obok siebie w czasie rozpatrywania sprawy dwóch rodzajów pochodzeń w Bogu: zewnętrznego

¹⁸ *Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris; et haec est processio personae Filii a Patre, qui est verbum ipsius, et Spiritus sancti, qui est amor eius et spiramen vivificantem.* – *De Pot.*, q. 10, a. 1, resp., s. 255.

¹⁹ STh, q. 27, a. 3, resp., s. 148.

²⁰ STh, q. 27, a. 2, resp., s. 148.

²¹ STh, q. 27, a. 3, resp., s. 148–149.

²² STh, q. 27, a. 4, resp., s. 149; tłum. pol.: t. 3, s. 14.

i wewnętrznego. Nazywa tu wprost pochodzenie Słowa – pochodzeniem Syna od Ojca a pochodzenie Miłości – pochodzeniem Ducha Świętego.²³ Pochodzenie Syna–Słowa nazywa się rodzeniem, natomiast pochodzenie Ducha–Miłości nie jest rodzeniem.²⁴

Jak więc nazwać pochodzenie Ducha Świętego? Tomasz pisze, że nie ma ono własnej nazwy.²⁵ Tak bowiem, jak pochodzenie miłości w istotach rozumnych nie ma nazwy, w związku z czym tylko w ten właśnie sposób można je określać (po prostu jako „pochodzenie miłości”); tak też jest z pochodzeniem Miłości w Bogu.²⁶ Tomasz dodaje wprawdzie, iż jako, że mamy do czynienia z pochodzeniem ducha można mu nadać miano tchnienia (*spiratio*).²⁷ Jednak, gdy mówi o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna w „*Contra Errores Graecorum*”, wyjaśnia, że najwłaściwszym i najlepiej oddającym wywodzenie się Ducha Świętego wyrażeniem jest pochodzenie.²⁸

Zachodzi tu jednak pewien problem terminologiczny: Jaka jest różnica znaczeniowa pomiędzy mówieniem o pochodzeniu w Bogu w ogóle a mówieniem o pochodzeniu Ducha Świętego?

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w *respondeo* artykułu 4 kwestii 28 Sumy. Wyjaśniając tu sprawę relacji zachodzących w Bogu Tomasz mówi o dwóch pochodzeniach: według działania myśli i według działania woli. Do każdego z nich odnoszą się po dwie relacje: ojcostwo i synostwo – do pochodzenia Słowa; tchnienie i pochodzenie – do pochodzenia Miłości. Zauważamy więc podwójne znaczenie słowa „pochodzenie”:

1. nazwa określająca wywodzenie się osób Boskich;
2. nazwa określająca relację przeciwstawną w stosunku do tchnienia i konstytuującą Osobę Ducha Świętego.

W pierwszym znaczeniu nazwa „pochodzenie” odnosi się zarówno do Ducha, jak i do Syna. W drugim zaś tylko do Ducha: Ojciec i Syn tchną, a Duch Święty pochodzi.²⁹ W innym miejscu Tomasz na określenie pochodzenia jako relacji przeciwstawnej do tchnienia używa terminu „tchnienie bierne” (*spiratio passiva*). Tchnienie, rozumiane jako akt Ojca i Syna, jest wtedy nazywane „tchnieniem czynnym” (*spiratio activa*).³⁰

²³ *De Pot.*, q. 10, a. 1, resp., s. 255.

²⁴ *De Pot.*, q. 10, a. 2, sed contra, s. 259.

²⁵ *Processio autem Spiritus sancti non habet speciale nomen.* – *De Pot.*, q. 10, a. 2, ad. 16, s. 262.

²⁶ STh, q. 27, a. 4, ad 3, s. 149; por. STh, q. 28, a. 4, resp., s. 154.

²⁷ STh, q. 27, a. 4, ad 3, s. 149.

²⁸ *Contra errores Graecorum*, w: *Opuscula theologica*, vol. 1, Taurini–Romae 1954, s. 315–346 (dalej – CEG), c. 26.

²⁹ STh, q. 28, a. 4, resp., 154.

³⁰ *De Pot.*, q. 10, a. 5, resp., s. 273–274.

Na czym jednak według Tomasza polega specyfika pochodzenia Ducha Świętego? Czym różni się pochodzenie Ducha Świętego od pochodzenia Syna?

W kwestii 27 Sumy, po udowodnieniu istnienia w Bogu pochodzenia nazwanego rodzeniem, Tomasz pyta, czy istnieje w Nim jeszcze jakieś inne pochodzenie. W *sed contra* artykułu trzeciego odpowiedź twierdzącą opiera na przesłankach zaczerpniętych z Pisma Świętego:

1. Duch Święty **pochodzi** od Ojca (J 15,26).

2. Syn mówi: „Ja zaś będę prosił Ojca, a **innego** Poczyciela da wam” (J 14,16) Duch Święty jest więc kimś innym niż Syn.

Tomasz wyprowadza stąd wniosek, że, oprócz pochodzenia Syna, istnieje w Bogu jeszcze inne pochodzenie – pochodzenie Ducha Świętego.³¹

Chociaż argumentacja *sed contra* tego artykułu opiera się na tekstach Pisma Świętego, to jednak w *respondeo* Tomasz jakby zupełnie od tego abstrahuje, wyprowadzając istnienie drugiego pochodzenia w Bogu w oparciu o wyżej dokonaną analogię działań wewnętrznych Boga do działań wewnętrznych stworzeń rozumnych. I tak: Tomasz wykazał już wyżej, że pochodzenie Słowa odbywa się na sposób działania myśli. W stworzeniach rozumnych zauważamy jednak oprócz działania myśli również działanie woli. Według działania woli występuje w każdej istocie rozumnej pochodzenie miłości. Stosując więc konsekwentnie analogię pochodzeń w Bogu do działań wewnętrznych stworzeń rozumnych, musimy dojść do istnienia w Bogu drugiego pochodzenia – mianowicie pochodzenia Miłości, odbywającego się na sposób działania woli.³²

W ten sposób wyprowadza Tomasz w Sumie istnienie pochodzenia Ducha Świętego. Ciekawe jest to, że mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami argumentacji: Podstawą jest dowód z Pisma Świętego, natomiast dopełnieniem tego dowodu jest wyjaśnienie sprawy w sposób rozumowy, w oparciu o analogię.

W następnym artykule Tomasz wykazuje, że pochodzenie Miłości nie jest rodzeniem. Opierając się na autorytecie tzw. symbolu atanazjańskiego stwierdza, że Duch Święty jest nie zrodzony.³³ Dalej wyjaśnia odrębność obu pochodzeń kontynuując analogię do działania myśli i woli w stworzeniach rozumnych. Pokazuje zatem, że pochodzenie na sposób woli jest zupełnie inne niż pochodzenie na sposób myśli, gdyż nie ma ono w sobie charakteru podobieństwa, lecz

³¹ STh, q. 27, a. 3, *sed contra*, s. 148.

³² STh, q. 27, a. 3, *resp.*, s. 148–149.

³³ STh, q. 27, a. 4, *sed contra*, s. 149.

raczej charakter siły poruszającej do czegoś. Dlatego to, co pochodzi na sposób woli, nie jest zrodzone, nie jest synem, ale pochodzi jako duch.³⁴

Widzimy stąd, że tym, co według Tomasza stanowi o odrębności i specyfice pochodzenia Ducha Świętego jest sposób tego pochodzenia. Syn pochodzi na **sposób** wylaniania się w podmiocie myślącym *verbum intelligibile*, natomiast Duch Święty pochodzi jako Miłość na sposób woli.

Nieco inaczej wyjaśnia Tomasz odrębność pochodzenia Ducha Świętego w *De Potentia*. Tu w *sed contra* artykułu drugiego kwestii X cytuje *De Trinitate* św. Augustyna, którego myśl przebiega mniej więcej tak: Pochodzenie Syna jest rodzeniem. Pochodzenie Ducha Świętego nie jest rodzeniem, jest nienazywalne. Są więc w Bogu dwa różne pochodzenia.³⁵ Wydaje się więc, że idąc tym razem za myślą Augustyna, Tomasz znów zwraca tu uwagę na sposób pochodzenia. Ale przypatrując się uważnie temu krótkiemu wywodowi, zauważamy z łatwością, że w zasadzie nie chodzi tu o sposób, lecz o samą tylko **nazwę** pochodzenia. Pochodzenie Syna nazywa się rodzeniem. Pochodzenie zaś Ducha Świętego nie nazywa się rodzeniem i nie ma własnej nazwy. I stąd właśnie wypływa tu wniosek o jego odrębności.

W *respondeo* tegoż artykułu Tomasz kładzie jednak nacisk na coś zupełnie innego. A mianowicie – po dość szerokim ukazaniu różnych koncepcji – wyjaśnia, że tym, co różnicuje pochodzenia w Bogu jest **porządek pochodzeń**. Wychodzi tu z tego, że Ojciec i Syn nie są od Siebie odrębni przez posiadane atrybuty, ponieważ wszystko, co ma Ojciec, ma również i Syn. Różnią się tym, że **Syn wszystko ma od Ojca**.³⁶

Tak samo jeden Pochodzący różni się od drugiego Pochodzącego nie tym, że jeden otrzymał takie pochodzenie a drugi inne, lecz przez to, że **jeden pochodzi od drugiego**.³⁷ Widzimy stąd, że dla Tomasza tym, co odróżnia pochodzenie Ducha Świętego od pochodzenia Syna jest to, że Syn pochodzi tylko od Ojca, a Duch Święty od Ojca i od Syna. Różnicą jest więc tu początek pochodzenia.

Zgadza się to z analogią do wewnętrznych działań stworzeń myślących, gdyż woła tylko to może ukochać, co wcześniej myśl poznała.³⁸ Podobnie zresztą pisze o tym Tomasz w *Sumie*.³⁹

³⁴ STh, q. 27, a. 4, resp., s. 149.

³⁵ *De Pot.*, q. 10, a. 2, *sed contra*, s. 259.

³⁶ *De Pot.*, q. 10, a. 2, resp., s. 260.

³⁷ *Tamże*.

³⁸ *Tamże*.

³⁹ *Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum.* – STh, q. 27, a. 3, ad. 3, s. 149.

Z powyższej analizy wynika, że święty Tomasz dowód na odrębność i „inność” drugiego pochodzenia w Bogu opiera w zasadzie na dwóch fundamentach:

1. Pochodzenie Ducha Świętego jest różne od rodzenia Syna, bo ma **różny** od niego **początek**: Początkiem rodzenia jest sam Ojciec. Początkiem zaś pochodzenia Ducha Świętego jest Ojciec i Syn.

2. Pochodzenie Ducha Świętego jest różne od pochodzenia Syna, bo Duch Święty pochodzi w **inny sposób** niż Syn: Syn pochodzi na sposób myśli, jako Słowo i dlatego to pochodzenie nosi nazwę rodzenia. Duch Święty pochodzi na sposób woli jako Miłość i to pochodzenie nie ma własnej nazwy.

Konkluzja ta niejako wymusza dalszą strukturę niniejszego artykułu. Skoro bowiem tym, co według Tomasza specyfikuje pochodzenie Ducha Świętego są jego **początek** oraz **sposób**, to rozważając szerzej sprawę pochodzenia Ducha Świętego, szeroko również musimy rozważyć te właśnie dwie sprawy. Potwierdzenie takiego właśnie podejścia znajdujemy zresztą w tekstach Tomasza odnoszących się już bezpośrednio do pochodzenia Ducha Świętego.

II. POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO OD SYNA

Pamiętamy, że głównym powodem zainteresowania się Tomasza sprawą pochodzenia Ducha Świętego był problem *Filioque*. Tomasz wiele miejsca w swoich pracach poświęcił polemice z przeciwnikami tego „dodatku” do wyznania wiary. Przyjrzymy się teraz argumentom stosowanym przez Tomasza w tej polemice, wyodrębniając dwa sposoby argumentacji: z Pisma Świętego i Tradycji Kościoła oraz z rozumowania. Wiele miejsca zajmie tu tradycja ojców wschodnich, co jest pewnym *novum* w owym czasie, a co spowodowane jest wydaniem tzw. *Libellusa* stanowiącego kompilację tekstów patrystycznych pochodzących właśnie ze Wschodu. Tomasz pisze recenzję do tego dziełka, znaną później pod tytułem *Contra errores Graecorum*, i tam właśnie znajduje się owa „kopalnia argumentów” na pochodzenie Ducha Świętego od Syna.⁴⁰ Dalej zajmujemy się dowodami rozumowymi na pochodzenie Ducha Świętego od Syna opartymi o analogie. W końcu dojdziemy do nauki świętego Tomasza o tym, że Ojciec i Syn stanowią jeden początek pochodzenia Ducha Świętego.

⁴⁰ Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 222.

1. Argumenty oparte na Piśmie Świętym i Tradycji

A. Argumenty z Pisma Świętego

Nigdzie w Piśmie Świętym nie jest wprost powiedziane, że Duch Święty pochodzi od Syna. Tomasz odnajduje jednak w Biblii pewne przesłanki, z których prawdę tę można wyprowadzić.

Pierwszym dziełem, w którym spotykamy się z tego typu argumentacją jest suma *Contra gentiles* zwana często „Sumą filozoficzną”. Św. Tomasz konstruuje tutaj następujące dowody oparte na tekstach biblijnych:

1. Z Pisma wynika jasno, że Duch Święty jest Duchem Syna Boga (Rz 8,9; Gal 4,6; Rz 8,29). Nie można zaś nazwać Ducha Świętego Duchem Syna inaczej, jak tylko w oparciu o pochodzenie, gdyż w Bogu istnieje tylko to rozróżnienie. Stąd wniosek, że Duch Święty pochodzi od Syna.

2. Duch Święty jest posłany przez Syna (J 15, 26). Posyłający zaś ma jakiś autorytet, powagę w stosunku do posłanego. Nie jest to jednak w tym wypadku autorytet panowania czy wielkości, lecz jest on oparty na pochodzeniu. Stąd Duch Święty jest od Syna.

3. W J 16,14 Syn Boży mówi, że Duch Święty z mojego weźmie. Nie może zaś wziąć tego, co należy do Syna nie biorąc od Syna. Z kolei wszystko, co należy do Ojca, należy również do Syna (J 16,15). Stąd też i autorytet Ojca, według którego jest on początkiem Ducha Świętego, należy również do Syna.⁴¹

Wszystkie powyższe dowody wyprowadza Tomasz z fragmentów Pisma Świętego. Nie można jednak powiedzieć, aby była to egzegeza tekstu biblijnego a już na pewno nie taka, jaką uprawiają współcześni badacze Biblii. Nie jest to bowiem próba dotarcia do znaczenia danego fragmentu, co możemy odnaleźć choćby w komentarzach Tomasza do poszczególnych ksiąg. Tutaj Tomasz stara się podeprzeć twierdzenie o pochodzeniu Ducha Świętego argumentami znalezionymi w Biblii. Trzeba przyznać, że nie ma tych argumentów zbyt wiele. Po jednym czy kilku cytatach Tomasz wyprowadza wnioski na pewno zupełnie nie zamierzone przez autora biblijnego. Możemy mieć wrażenie, że jest to takie szukanie argumentów „na siłę”. Cały sposób dowodzenia polega tu jednak na tym, aby zdanie udowodniane nie stało w sprzeczności z tekstami Pisma Świętego a wręcz przeciwnie – aby dało się je z tych tekstów wyprowadzić. I to się Tomaszowi w zasadzie udaje. Nie można chyba jednak uznać powyższych argumentów za najmocniejsze.

⁴¹ *Summa contra gentiles*, Taurini 1820 (dalej – CG), lib. IV, c. 24, s. 457–458.

Pewne podobieństwo do *Contra gentiles*, jeśli chodzi o argumentację z Pisma Świętego, zawiera inne dzieło Tomasza – *De potentia*. I to zarówno w wyborze tekstów biblijnych, jak i sposobie argumentacji. Teksty te, tak jak w *Contra gentiles*, są tylko przesłankami opartych na nich dowodów. Żaden bowiem jednoznacznie nie rozstrzyga kwestii pochodzenia Ducha Świętego od Syna.⁴²

W artykule czwartym kwestii dziesiątej Tomasz wychodzi z zawartego wprost w Piśmie Świętym stwierdzenia, że Duch Święty jest Duchem Syna. Pisze, że może to być rozumiane na dwa różne sposoby: Po pierwsze – Duch Święty „jest Syna” w sposób absolutny, a co za tym idzie – Syn musi mieć wobec Ducha jakiś autorytet, powagę. W odniesieniu do Osób Boskich (w przeciwieństwie do stworzeń) jest to jednak możliwe tylko poprzez relacje wywodzenia się. Stąd wniosek, że Duch ma początek od Syna. Po drugie – Duch Święty może „być Syna” właśnie jako Jego Duch. Wtedy również dochodzimy do wniosku, że Duch Święty wywodzi się od Syna. Duch (*spiritus*) bowiem w samej swej nazwie zawiera relację wywodzenia się w stosunku do tego, który tchnie (*spirans*).⁴³

Dalej odnajduje Tomasz w Piśmie stwierdzenie, że Syn posyła Ducha Świętego. Posyłający ma zaś wobec posyланego pewną powagę. Ta z kolei, w przypadku Osób Boskich, musi się opierać na relacji wyvodu. Z tego wynika, że Duch Święty ma początek od Syna.⁴⁴

W następnym argumencie Tomasz opierając się na Rz 8,15 i Gal 4,6 wyciąga wniosek, że przez Ducha Świętego jesteśmy jakby zrównani z Synem, tak jak Syn ukształtowani (*configuramur*). Nic zaś nie jest zrównane z czymś drugim inaczej, jak przez swoją charakterystyczną właściwość. W naturze stworzeń jest tak, że to, co kształtuje coś innego na podobieństwo czegoś trzeciego (tzn. – nadaje mu kształt równy tej trzeciej rzeczy, zrównuje z nią), jest od tego trzeciego. Podobnie Duch Święty, który kształtuje nas na podobieństwo Syna (zrównuje nas z Nim), jest od Syna jako jakby Jego właściwość.

Dalej Tomasz wykazuje na podstawie J 15,14–15, że Duch Święty wszystko ma odwiecznie od Syna; a więc, że odwiecznie otrzymuje od Syna Jego istotę. Gdy bowiem Chrystus mówi o tym, że *wszystko, co ma Ojciec jest moje oraz z mojego weźmie*; to, według Tomasza, mówi prawie, że tym samym jest istota Ojca i Syna oraz że Duch nie może być z istoty Ojca, nie będąc równocześnie z istoty Syna. Następnie

⁴² *De Pot.*, q. 10, a. 4, resp., s. 266–267.

⁴³ *De Pot.*, q. 10, a. 4, resp., s. 266.

⁴⁴ *Tamże*, s. 266–267.

w Rz 15,18 i Hbr 9,14 Tomasz odczytuje, że Syn działa przez Ducha, czyli Duch działa dzięki mocy otrzymanej od Syna.⁴⁵ Stąd zaś, że ta moc działania (*vis operativa*) nie jest czymś różnym od istoty w osobach Boskich, wynika, że Duch otrzymał istotę od Syna. A zatem Duch Święty jest od Syna.⁴⁶

Widzimy więc, że wiele argumentów zawartych w *Conta gentiles* Tomasz powtarza w *De potentia*. Jednak argumentacja *De potentia* wydaje się być bogatsza i lepiej skonstruowana. Można tu też odnaleźć wiele nowych elementów.

W Sumie teologicznej argumentacja z Pisma Świętego za pochodzeniem Ducha Świętego od Syna praktycznie nie istnieje. Tomasz zajmuje się tu przede wszystkim spekulatywnym dowodzeniem opartym na analogii. Tym niemniej i tu odnajdujemy krótki fragment na interesujący nas temat, jednak jest to tylko odparcie zarzutu o to, że skoro Pismo Święte wprost nie mówi o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna, a do objawienia o „substancji Bożej” zawartego w Biblii nic nie można dodawać, to znaczy, że Duch nie pochodzi od Syna. Tomasz odpowiada, że pomimo tego, iż w Piśmie Świętym nie jest wprost powiedziane o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna, to jednak można to wyprowadzić z niektórych fragmentów Pisma. Podaje tu przykład znany nam z *Contra gentiles* i *De potentia*.⁴⁷ *On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie* (J 16,14).⁴⁸

Święty Tomasz podaje jeszcze zasadę, do której się stosuje, głoszącą, że wszystko co w Piśmie Świętym mówi się o Ojcu, należy także rozciągnąć na Osobę Syna (poza przypadkiem, w którym mowa jest o Ich odrębności za pomocą relacji przeciwstawnych). Wynika to ze wspólnej istoty Ojca i Syna. Gdy więc mówi Pismo, że Duch Święty pochodzi od Ojca (J 15,26), znaczy to równocześnie, że pochodzi od Syna.⁴⁹

Po przeanalizowaniu tekstów Tomasza, w których pochodzenie Ducha Świętego od Syna stara się uzasadnić na podstawie Pisma Świętego, musimy stwierdzić, że nie ma tych tekstów zbyt wiele i chociaż ciężko byłoby z nimi polemizować, to jednak nie mają one zbyt dużej siły przekonywania. Pismo Święte jest tu traktowane jako źródło argumentów. Tomasz wybiera z niego poszczególne zdania,

⁴⁵ Pomijamy tu problem możliwości podwójnego rozumienia predykatu *operare*, który Tomasz szybko rozwiązał, a który nie istnieje w języku polskim. Por. *De Pot.*, q. 10, a. 4, resp., s. 266.

⁴⁶ *Tamże*, s. 267.

⁴⁷ Por. CG, lib. IV, c. 24, s. 457–458; *De Pot.*, q. 10, a. 4, resp., s. 266–267.

⁴⁸ STh, q. 36, a. 2, ad 1, s. 184.

⁴⁹ *Tamże*.

które czyni podstawą, aksjomatami budowanych następnie dowodów. Jednak pomimo tego, że nie można wywodów Tomasza nazwać egzegezą, musimy przyznać, że dowody te skonstruowane są znakomicie.

B. Argumenty z Tradycji

Święty Tomasz w polemice z „Grekami” stosuje często argumentację opartą na wypowiedziach ojców Kościoła. Najwyraźniej widać to na przykładzie *Contra errores Gaecorum*, gdzie Tomasz prawie wyłącznie odnosi się do Ojców wschodnich. Najpierw zatrzymajmy się jednak nad innym ważnym dziełem Tomasza – *Summa Contra Gentiles*.

W *Contra gentiles* Tomasz cytuje: Atanazego (a właściwie przypisywany mu symbol *Quicumque*), Cyryla i Dydymusa, którzy w mniej lub bardziej wyraźny sposób mówią o tym, że Duch Święty jest od Syna czy z Niego wypływa. Najlepszym zaś słowem na określenie wywodzenia się Osób Boskich jest słowo „pochodzenie”, które jest najbardziej ogólne. Jeśli się więc przyznaje, że Duch Święty jest od Syna, lub od Niego wypływa, wynika stąd, że **od Niego pochodzi**.⁵⁰

Dalej następuje dosyć ciekawa argumentacja z Soboru Konstantynopolitańskiego II. Tomasz bowiem cytuje dekret soborowy, w którym mówi się, że Sobór we wszystkim idzie za wymienionymi Ojcami. Wśród nich jest również święty Augustyn. Z pism Augustyna zaś wynika jasno, że Duch Święty pochodzi od Syna. Stąd ten właśnie wniosek oprzeć można na autorytecie Soboru.⁵¹ Trzeba przyznać, że jest to konstrukcja myślowa dosyć zaskakująca. Opiera się ona jednak w końcu na autorytecie Augustyna, który był ojcem zachodnim i nie bardzo „nadawał się” do polemiki z teologami wschodnimi.

W czasie, gdy Tomasz kończył swoją pracę nad *Contra Gentiles* papież Urban IV, któremu bardzo zależało na unii z Kościołem wschodnim i podejmował wszelkie inicjatywy, które mogły w tym dopomóc, zlecił Tomaszowi napisanie innego dzieła. Papieżowi dostarczono kompilację pism ojców wschodnich mającą na celu wykazanie, że nauka o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna jest zawarta w Tradycji Kościoła Wschodniego. Zadanie Tomasza miało polegać na zrecenzowaniu tejże kompilacji. Święty, po pilnym przestudiowaniu *Libellusa* (bo tak Tomasz nazywa dziełko dostarczone mu przez papieża), pisze do niej własny komentarz, który potomni nazwali *Contra errores Graecorum*. Przerósł on samo dzieło

⁵⁰ CG, lib. IV, c. 24, s. 458; tłum. pol.: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna*, t. 3, Kraków 1935, s. 102.

⁵¹ *Tamże*, s. 458.

recenzowane i stał się podstawowym źródłem argumentów w późniejszych rozmowach z Kościołem Wschodnim.⁵²

Najważniejszym tematem, zarówno Książeczki jak i *Contra errores Graecorum*, był problem *Filioque*. *Libellus* zbierał różne teksty patrystyczne na ten temat, ale niestety wypowiedzi ojców były często przeinaczone, dodane lub wręcz wymyślone. Autorem tych „fałszerstw” nie koniecznie musiał być sam autor Książeczki. Prawdopodobnie korzystał on z już wcześniej sporządzonych kompilacji greckich, w których znalazły się teksty nieautentyczne. Św. Tomasz nie podważa nigdzie autentyczności cytowanych w *Libellusie* fragmentów.⁵³

Podstawową intencją autora *Libellusa* było pokazanie, że obecne stanowisko Kościoła Wschodniego sprzeczne jest z jego własną Tradycją. Tomasz na pewno znał tę intencję i nie zapominał o niej w czasie swojej pracy. Potrafił jednak podejść bardzo uważnie i ostrożnie do wypowiedzi ojców, zawsze starając się odnaleźć prawdziwą myśl autora danego fragmentu.

Tomasz rozpatruje po kolei poszczególne związki Ducha Świętego z Synem. Rozważa wszystkie takie związki, znalezione przez niego w tekstach patrystycznych zawartych w *Libellusie*. W rozdziale 26 Tomasz dokonuje konkluzji, wynikającej z wszystkich poprzednich rozważań. Konkluzją tą jest stwierdzenie, że Duch Święty pochodzi od Syna. Dalsze pięć rozdziałów to komentarz oraz dodatkowe wyjaśnienia i wnioski z tej konkluzji wynikające.

Prześledźmy teraz drogę jaką przebywa Tomasz, aby dojść do uzasadnienia pochodzenia Ducha Świętego od Syna.

Wychodzi on od stwierdzenia, że **Duch Święty jest Duchem Syna**.⁵⁴ Stwierdzenie to uznać muszą, jak pisze Tomasz, również sami błądzący, gdyż zawarte jest ono w Piśmie Świętym. Jednakże co to znaczy, że Duch Święty jest Duchem Syna? Z autorytetów ojców greckich Tomasz wyprowadza wniosek, że Duch Święty jest **naturalnym** Duchem Syna. To zaś jest możliwe tylko wtedy, gdy chodzi o naturę Boską. To znaczy, że Duch Święty jest Duchem Syna dlatego, że **jest z Jego Bóstwa**. Dalej wykazuje Tomasz na podstawie wypowiedzi ojców, że Duch Święty nie jest od Syna jako dany i posłany, lecz jako **przedwiecznie i osobowo od Niego istniejący**. W końcu podsumowuje te wszystkie wywody stwierdzeniem, że

⁵² Por. J. Salij, *Wstęp do tłumaczenia „Contra errores Graecorum”*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dziela wybrane*, Poznań 1984, s. 155–158; J.A. Weisheipl, *dz. cyt.*, s. 220–223.

⁵³ Por. J. Salij, *dz. cyt.*, s. 155–158; J.A. Weisheipl, *dz. cyt.*, s. 220–223.

⁵⁴ CEG, pars II, c. 1, s. 329.

z tego, iż się wyznaje, że Duch Święty jest Duchem Syna, koniecznym jest uznanie, że **jest odwiecznie od Syna**.⁵⁵

Argumentacja opiera się tu najpierw na Piśmie Świętym, potem na wypowiedziach ojców wziętych z *Libellusa*. Tymi ojcami są: Bazyli, Teodoret, Atanazy i Cyryl. Ze zdań zawartych w Biblii i z cytatów wyżej wymienionych ojców, św. Tomasz na drodze logicznego rozumowania wyprowadza końcowy wniosek. Nie można tego wniosku traktować jako równorzędnego z wypowiedzią, że Duch Święty **pochodzi** od Syna. Tomasz oddziela bowiem wyraźnie powiedzenie „jest od Syna” od powiedzenia „pochodzi od Syna”. I chociaż te wypowiedzi są dla niego równoznaczne, jednak nie miesza ich ze względu na to, że – jak pisze dalej – niektórzy uznają za prawdziwe pierwsze, a nie uznają drugiego stwierdzenia,⁵⁶ a także ze względu na rzetelność cytowania ojców.⁵⁷

Drugim, wydobytym przez Tomasza z *Libellusa*, związkem pomiędzy Duchem Świętym a Synem jest to, że **Duch Święty jest posłany przez Syna**. Potwierdzają ten fakt Pismo Święte i wypowiedzi ojców. Z tego zaś stwierdzenia Tomasz wyprowadza wniosek, że Duch Święty jest Duchem Syna, co z kolei (jak wynika z wcześniejszego rozdziału) prowadzi do wniosku, że **Duch Święty od Syna istnieje**.⁵⁸

W podobny sposób Tomasz ze stwierdzenia, iż Duch Święty wszystko otrzymuje z tego, co jest Syna; wykazuje, że **Duch Święty jest przedwiecznie od Ojca i Syna** jako ten, który od Nich otrzymuje Bóstwo i wszystko cokolwiek posiada.⁵⁹ W następnych rozdziałach (5, 6 i 7) twierdzenie, że Duch Święty jest przedwiecznie od Syna, Tomasz wyprowadza z tego, iż jest On nazywany obrazem, znamieniem i pieczęcią Syna. Sposób wyprowadzania wniosku jest wszędzie taki sam: najpierw argumenty z Pisma Świętego, potem wypowiedzi ojców zawarte w *Libellusie*, w końcu dojście do konkluzji na drodze logicznego rozumowania.⁶⁰

W rozdziale 8 Tomasz pokazuje, że – według ojców greckich – Duch Święty jest od Ojca przez Syna.⁶¹ Z tego zaś wyprowadza wniosek, że Syn jest początkiem Ducha Świętego, a więc, że Duch Święty jest od Syna.⁶²

⁵⁵ *Tamże*.

⁵⁶ Por. CEG, pars II, c. 26, s. 337.

⁵⁷ Por. J. S a l i j, *dz. cyt.*, s. 156.

⁵⁸ CEG, pars II, c. 2, s. 330–331.

⁵⁹ CEG, pars II, c. 3, s. 331–332.

⁶⁰ CEG, pars II, c. 5–7, s. 332–333.

⁶¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Dziela wybrane*, Poznań 1984, s. 180. Błąd w tłumaczeniu tytułu rozdziału (zapewne drukarski lub przesłowienie). Zamiast „przez Syna” jest „i Syna”. W oryginale – *per Filium*.

⁶² CEG, pars II, c. 8, s. 333–334.

Wniosek, który w poprzednich rozdziałach Tomasz wyprowadza z Pisma Świętego i z wypowiedzi ojców poprzez wnioskowanie, w rozdziale 9 uzasadnia cytataми z ojców wprost mówiącymi o tym, że Duch Święty pochodzi od Syna.⁶³ Niestety – cytaty te, choć Tomasz w dobrej wierze zaczerpnął je z *Libellusa*, są w rzeczywistości nieautentyczne lub conajmniej przekręcone.⁶⁴ Musimy przyznać, że ten fakt zmniejsza wartość tego argumentu w konfrontacji z poglądami współczesnych Tomaszowi teologów greckich.

Dalej, opierając się na *Libellusie*, wykazuje Tomasz kolejno, że Duch Święty: jest zarazem od Ojca i Syna; od Obu jest odwiecznie; jest Osobą z Osób; jest z istoty Ojca i Syna; jest w sposób naturalny od Syna.⁶⁵

Wszystkie dotychczasowe rozważania Tomasza skupiały się na wykazaniu na podstawie tekstów ojców greckich, że Duch Święty **jest** od Syna. To, w jaki sposób „**jest**”, było dotychczas sprawą marginalną. Tomasz podkreślał jedynie odwieczność czy przedwieczność tego „bycia” Ducha Świętego od Syna. W dalszych rozważaniach Tomasz koncentruje się na nazwach, jakich używają ojcowie do określenia wywodzenia się Ducha Świętego od Syna. Wykazuje więc, że Duch Święty: jest tchniony przez Syna, emanuje z Syna, wypływa z Syna, bierze początek z Syna, a także, że Syn jest początkiem i źródłem Ducha Świętego.⁶⁶ Każde z tych określeń jest udokumentowane wypowiedziami ojców.

Dalej Tomasz przechodzi do końcowej konkluzji: **Duch Święty pochodzi od Syna.**⁶⁷ Rozdział poświęcony wykazaniu prawdziwości tego stwierdzenia jest zbudowany zupełnie inaczej niż poprzednie. Tomasz nie powołuje się tu już bezpośrednio na autorytet ojców greckich, lecz na podstawie wyżej udowodnionych określeń wykazuje, że Duch Święty **pochodzi** od Syna. Termin „pochodzenie” jest bowiem terminem najbardziej ogólnym wśród tych, które określają wywodzenie się jednej rzeczy od drugiej. To zaś, co jest Boskie, najlepiej oddają pojęcia jak najbardziej ogólne. Tak więc każda z wykazanych tutaj tez – że mianowicie Duch Święty jest od Syna, wylewa się, jest tchniony, wypływa – w sposób konieczny prowadzi do wniosku, że Duch Święty od Syna pochodzi.⁶⁸ Widzimy tu wyraźne podobieństwo do argumentacji zawartej w *Contra Gentiles*.⁶⁹ Nie ma w tym nic dziwnego, zważywszy na to, że oba dzieła

⁶³ CEG, pars II, c. 9, s. 334.

⁶⁴ Por. J. S a l i j, *dz. cyt.*, s. 180, przypisy 213 i 214.

⁶⁵ CEG, pars II, c. 10–14, s. 334.

⁶⁶ CEG, c. 15–22, s. 235–236.

⁶⁷ CEG, c. 26, s. 337.

⁶⁸ CEG, c. 26, s. 337; tłum. pol.: J. S a l i j, *dz. cyt.*, s. 184.

⁶⁹ Por. CG, s. 458.

powstały w tym samym okresie. Dopiero w następnym rozdziale stara się Tomasz zatosować w argumentacji wypowiedzi ojców zawarte w *Libellusie*. Rzeczywiście nie ma jednak wiele takich wypowiedzi wprost mówiących o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna, a ściśle mówiąc jest tylko jedna – zdanie zawarte w tzw. symbolu *Quicumque*, przypisywanego wówczas św. Atanazemu. W tym wyznaniu wiary wyraźnie sformułowana jest wiara w to, że Duch Święty jest od Ojca i Syna, nie uczyniony ani stworzony ani zrodzony, ale **pochodzący**.⁷⁰

Ciekawą sprawą jest zestawienie przez Tomasza argumentacji ojców greckich i łacińskich teologów. Tomasz mówi, że posługują się oni tymi samymi argumentami. Niestety nie podaje takich wspólnych argumentów zbyt wiele, a te podane można chyba jednak nazwać co najwyżej podobnymi.⁷¹ Na uwagę zasługuje stwierdzenie, że Duch Święty różni się od Syna tym, że od Niego pochodzi.⁷² Argument ten rozwija i mocno akcentuje Tomasz w innych dziełach.

Contra errores Graecorum jest dziełem, które na długo wpisało się w dialog między Kościołem Wschodnim i Zachodnim. Niestety nie spełniło swego zadania – nie doprowadziło do trwałej jedności. Miało jednak niewątpliwe skutki nie tylko w dziele unijnym, lecz także w późniejszym rozwoju teologii na Zachodzie. Zaczęto zwracać o wiele większą uwagę na teologię wschodnią, a przede wszystkim na dzieła greckojęzycznych ojców Kościoła, dotychczas bardzo słabo znanych na zachodzie. Jaka w tym wszystkim zasługa świętego Tomasza? Nie był on autorem idei unijnej, ani nie był też tym, który zapoczątkował korzystanie z dorobku teologii wschodniej. Tym „pierwszym” był bowiem autor *Libellusa*. Niemniej jednak bez dzieła Tomasza zarówno rozwój owej idei unijnej jak i wykorzystanie dzieł ojców greckich w teologii zachodniej byłyby jeśli nie niemożliwe, to conajmniej bardzo utrudnione.⁷³

Jeśli zaś chodzi o sam problem pochodzenia Ducha Świętego od Syna, to – jak widzimy – jest on w *Contra errores Graecorum* bardzo szczegółowo opracowany. Tomasz starał się najwierniej jak potrafił przedstawić myśl ojców greckich. Niestety – z powodu wielu rozbieżności pomiędzy tekstami, z których korzystał Tomasz a greckimi oryginałami dzieło Tomasza nie mogło być dobrze przyjęte w Kościele Wschodnim. Trzeba jednak przyznać, że wiele wypowiedzi ojców wschodnich rzeczywiście wskazywało na ich wiarę w pochodzenie Ducha Świętego od Syna, choćby nawet wprost o tym nie

⁷⁰ CEG, c. 27, s. 338.

⁷¹ CEG, c. 28–30, s. 338–340.

⁷² CEG, c. 29, s. 339.

⁷³ Por. J. S a l i j, *dz. cyt.*, s. 156–157.

mówili. Tomasz potrafił tę wiarę ojców odczytać i wykorzystać do pełniejszego ujęcia problemu.

Musimy zwrócić uwagę na pewną zmianę w sposobie argumentowania pochodzenia Ducha Świętego od Syna. W *Contra gentiles* Tomasz najbardziej rozwija argumentację rozumową, w której najważniejszą rolę odgrywa stosowanie analogii i logiczne przeprowadzanie dowodów na tych analogiach opartych. W *Contra errores Graecorum* zaś Tomasz na pierwszym miejscu (zgodnie zresztą z charakterem dzieła jako recenzji) stawia argumentację opartą na autorytecie ojców wschodnich i w zasadzie konsekwentnie do niej się ogranicza. Miało to niewątpliwie związku z przekonaniem twórcy *Libellusa*, jak i samego Tomasza a także kolejnych papieży, że w ten sposób najlepiej przekonają Wschód. Jakże bowiem teologowie wschodni mogą odmówić racji swoim własnym, przez siebie uznawanym za autorytet ojców? Niestety, poza wyżej już wspomnianymi robieźnościami pomiędzy tekstami *Libellusa* a greckimi oryginałami, istniały w Kościele o wiele dalej idące robieźności. Wcale jednak nie dotyczyły one problemów teologicznych, lecz zupełnie innej materii. Nie należą one jednak do tematu tego artykułu, więc pozostawmy je na boku i przejdźmy z powrotem do problemu *Filioque* u świętego Tomasza.

Oparcie na autorytetach Ojców w argumentacji za pochodzeniem Ducha Świętego od Syna znajdujemy również w *De potentia*.

W odpowiedzi na zarzut 13 czwartego artykułu kwestii dziesiątej Tomasz powołuje się na Cyryla Aleksandryjskiego, który mówi, że Duch Święty wypływa z Syna (*profluit*). Tomasz wykazuje dalej, że z tej wypowiedzi śmiało można wnioskować, że Duch od Syna pochodzi. Jest tak dlatego, że określenie „pochodzi” ma szersze znaczenie niż „wypływa”. Znaczenie słowa „wypływa” jak i wszystkich jemu podobnych określających pojawianie się czegoś z czegoś innego zawiera się w znaczeniu słowa „pochodzi”.⁷⁴

W odpowiedzi na inne zarzuty tegoż artykułu Tomasz sięga również do ojców Kościoła, wykazując, że ich wypowiedzi nie tylko nie są sprzeczne z nauką o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna, lecz, że da się z nich tę naukę wyprowadzić.⁷⁵ W następnym zaś artykule cytuje *De Trinitate* Augustyna.

W *De potentia* Tomasz nie opiera się już na autorytetach ojców tak bezpośrednio jak w *Contra errores Graecorum*. Podobnie jest też w Sumie teologicznej i innych pracach. Nigdzie właściwie poza recenzją *Libellusa* wypowiedzi ojców nie stanowią głównego trzonu

⁷⁴ *De Pot.*, q. 10, a. 4, ad 13, s. 269; por. CEG, pars II, c. 26, s. 337.

⁷⁵ Por. *De Pot.*, q. 10, a. 4, ad 14 i ad 24, s. 269–270.

argumentacji za pochodzeniem Ducha Świętego od Syna. Wynika to przede wszystkim z celu w jakim poszczególne dzieła były pisane. *Contra errores Graecorum* było po pierwsze recenzją (musiało więc ściśle trzymać się recenzowanego tekstu), a po drugie było pisane niejako w bezpośredniej polemice z „Grekami” i dlatego mamy tu do czynienia z oparciem się prawie wyłącznie na autorytecie ojców wschodnich. Inne zaś dzieła, a zwłaszcza obie Sumy, miały dać systematyczny wykład teologii. Stąd też mniej w nich cytatów z ojców a więcej abstrakcyjnego, spekulatywnego myślenia.

2. Argumenty z rozumowania

Jak już wyżej wspomnieliśmy, w argumentowaniu pochodzenia Ducha Świętego od Syna, Tomasz posługuje się przede wszystkim opartym na analogii spekulatywnym rozumowaniem. Z tego typu argumentacją spotykamy się już w jednym z najwcześniejszych dzieł Tomasza – *Scriptum super Libros Sententiarum Petri Lombardi*.

Komentując *distinctio XI* pierwszej księgi dzieła Lombarda, św. Tomasz, przy wyjaśnieniu problemu pochodzenia Ducha Świętego od Syna, używa analogii Augustyna, w której dusza jest przedstawiana jako obraz Trójcy Świętej. Miłość reprezentuje w duszy (*repraesentat*) Ducha Świętego, a poznanie (*notitia*) – Syna. A zatem: Tak jak miłość w duszy pochodzi od poznania, tak też Duch Święty pochodzi od Syna.⁷⁶

Następnym argumentem podanym przez Tomasza jest to, że Duch Święty będąc miłością Ojca i Syna, musi pochodzić od Nich Obu, gdyż miłość zawsze pochodzi od kochającego.⁷⁷

W *Solutio* Tomasz pisze, że Duch Święty może być wyodrębniony od Syna jedynie przez relacje wywodzenia się, gdyż wyróżnikiem nie może tu być nic absolutnego. Stąd: Gdyby Duch Święty nie pochodził od Syna, nie mógłby być od niego wyodrębniony i stanowiłby z nim jedną Osobę (Jasną jest bowiem sprawą, że Syn nie pochodzi od Ducha Świętego).

Argumenty są tu jeszcze nie tak dobrze opracowane i przemyślane, jak te, które zawarł Tomasz w swoich kolejnych pracach. Najlepszym wydaje się argument z *solutio*. W następnych dziełach – jak poniżej zobaczymy – Tomasz często go powtarza i rozwija.

Dziełem, w którym Tomasz już szczegółowo i szeroko zajmuje się kwestią pochodzenia Ducha Świętego od Syna jest *Contra gentiles*.

⁷⁶ *Commentum in Primum Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, w: *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1, Parisiis 1929 (dalej – SLS), dist. XI, q. 1, a. 1, in contrarium, s. 277.

⁷⁷ *Tamże*.

W stosunku do innych argumentów, tych odwołujących się bezpośrednio do rozumu jest w nim najwięcej, co spowodowane jest celem, dla którego cała księga została napisana. Mianowicie Tomasz napisał ją przede wszystkim jako pomoc do obrony wiary katolickiej, niejako na zamówienie dominikanów hiszpańskich. *Contra Gentiles* miało dostarczyć argumentów, których można by użyć w polemikach z heretykami i niewierzącymi.

Prześledźmy teraz sposób, w jaki Tomasz formułuje tu swoje dowody na pochodzenie Ducha Świętego od Syna.

Dowód 1.

A) Osoby Boskie rozróżniają się jedynie poprzez przeciwstawienie.

B) Dla istnienia Trójcy potrzebne jest stwierdzenie, że Duch Święty różni się od Syna. Musi się to dokonywać przez jakąś przeciwstawność.

C) W Bogu możliwe jest przeciwstawienie się Osób jedynie w oparciu o relacje.

D) Nie ma w Bogu żadnej innej relacji przeciwstawnej poza relacją opartą o wywodzenie się.

E) Osoby Boskie są od siebie wyodrębnione jedynie przez przeciwstawne relacje ich wzajemnego wywodzenia się.

F) Syn nie jest od Ducha.

G) WNIOSEK: Duch Święty jest od Ojca.⁷⁸

Każda z przesłanek tego dowodu jest jeszcze dodatkowo uargumentowana. Nie ma jednak potrzeby tak szczegółowego przedstawienia tu całego dowodu. Już z powyższej prezentacji możemy zorientować się w sposobie argumentacji rozumowej Tomasza. Jest to dedukcja oparta w tym przypadku na oczywistych założeniach (B, F) oraz na przesłankach po kolei szczegółowo udowodnianych przez Tomasza w trakcie przeprowadzania dowodu (A, C, D, E). W następnych dowodach dochodzą jeszcze przesłanki wpływające z dotychczasowych rozważań Tomasza. Następny dowód jest jeszcze bardziej skomplikowany:

Dowód 2.

A) Od Ojca jest i Syn, i Duch Święty.

B) Ojciec jest początkiem i Syna, i Ducha Świętego.

C) Ojciec odnosi się do Syna przez ojcostwo a nie odnosi się tak do Ducha Świętego (W przeciwnym razie Duch Święty byłby Synem).

⁷⁸ CG, lib. IV, c. 24, s. 458–459. Polski tłumacz CG popełnia tu pewne uproszczenia tłumacząc między innymi: *relationes originis* jako „stosunek **pochodzenia**” oraz *si Spiritus sanctus a filio distinguitur, quod sit ab eo*; jako „jeżeli Duch Święty odróżnia się od Syna, musi od Niego **pochodzić**”. – por. tłum. pol., dz. cyt., s. 104.

D) Istnieje inna relacja, przez którą Ojciec odnosi się do Ducha Świętego i nazywa się ją tchnieniem.

E) W Synu jest relacja odnosząca się do Ojca zwana synostwem.

F) W Duchu też istnieje relacja odnosząca się do Ojca i nazywa się pochodzeniem.

G) Ojcostwo i tchnienie nie stanowią dwóch osób, a tylko jedną Osobę Ojca (bo się sobie wzajemnie nie przeciwstawiają).

H) Synostwo i pochodzenie stanowiłyby jedną osobę, a nie dwie, gdyby nie było między nimi przeciwstawienia.

I) Istnieje przeciwstawność między Synem i Duchem Świętym.

J) Jedynym możliwym przeciwstawieniem w Bogu jest przeciwstawienie wywodzenia się.

WNIOSEK: Jeden jest od Drugiego.⁷⁹

Tomasz nie dodaje już tutaj zakończenia dowodu, gdyż jest ono takie samo jak w dowodzie poprzednim. Nie mamy tu jak widzimy do czynienia z prostym wywodem. Jest tu bardzo wiele przesłanek, z których większość oparta jest na wnioskach z uznawanej przez wszystkich nauki lub z wcześniejszych rozważań Tomasza. Najciekawszym i decydującym momentem tego dowodu jest przejście od zdania G do zdania H. Tu dostrzec możemy geniusz Tomasza, który w rzeczywiście zaskakujący sposób dochodzi do końcowego wniosku.

W niniejszym artykule nie będziemy szczegółowo analizować wszystkich zawartych w księdze dowodów. Już w obu przedstawionych powyżej możemy dostrzec sposób, w jaki Tomasz buduje swoje rozumowe argumenty za pochodzeniem Ducha Świętego od Syna. Następne dowody mają podobną konstrukcję. Niemniej jednak każdy z nich jest inny i każdy jest interesujący. Ograniczymy się tu do skrótego ich przedstawienia.

Założeniem następnego dowodu jest stwierdzenie, że rzeczy mające coś wspólnego, jeśli różnią się między sobą, muszą się różnić nie tym, co jest w nich przypadłościowe, ale tym, co jest w nich *per se*. Tak jak człowiek i koń różnią się nie bielą i czernią, lecz przez rozumność i nierozumność. Syn zaś i Duch Święty to mają wspólne, że Obaj „są od innego”, to znaczy od Ojca, który różni się od Nich przez to, że jest niezrodzony. Jeśli zatem Duch Święty różni się od Syna, to musi się różnić przez to, co *per se* dzieli ich wzajemne „bycie od innego”. To z kolei może mieć miejsce jedynie w przypadku różnic odnoszących się do wywodzenia się. To znaczy, że jeden musi być od drugiego. Stąd, żeby Duch Święty był wyodrębniony od Syna, musi być od Niego.

⁷⁹ *Tamże*, s. 459.

Dwa pochodzenia mogą się różnić jedynie przez przedmiot (kres), początek lub podmiot. W Osobach Boskich to rozróżnienie może jednak zachodzić jedynie odnośnie do początku. Wiadomo, że Syn pochodzi wyłącznie od Ojca. Gdyby więc i Duch Święty pochodził wyłącznie od Ojca, to niczym nie różniłby się od Syna. Duch Święty nie pochodzi więc jedynie od Ojca, lecz od Ojca i Syna.

Ktoś jednak mógłby powiedzieć, że Duch Święty tym się różni od Syna względem początku, że Jeden pochodzi na sposób myśli, a drugi na sposób woli. Tym, którzy tak mówią Tomasz odpowiada, że wtedy również bez wywodzenia się Ducha od Syna nie da się ich odróżnić. Jest tak dlatego, że myśl i wola są w Bogu rozróżnione jedynie pojęciowo a nie rzeczowo. A zatem jeśli Duch Święty nie pochodziłby od Syna, byłiby rzeczowo tą samą osobą.

Już zaś przez samo to, że mówi się, iż Duch Święty pochodzi na sposób woli a Syn na sposób myśli, dochodzimy do wniosku, że Duch pochodzi od Syna. Miłość pochodzi od Słowa. To bowiem tylko możemy ukochać, co najpierw pocniemy słowem serca.

Dalej wychodzi Tomasz od porządku istniejącego w świecie. W substancjach zaś niematerialnych możliwy jest jedynie taki podział, który oparty jest na porządku. Jeżeli zaś chodzi o Osoby Boskie, to taki porządek może zachodzić w nich tylko w przypadku wywodzenia się Jednej od Drugiej. Nie mogą więc dwie Osoby pochodzić od jednej, jeśli jedna z Nich nie pochodzi od drugiej. Stąd Duch Święty musi pochodzić od Syna.

Ojciec i Syn różnią się jedynie tym, że Ten jest Ojcem a Ten Synem. Wszystko zaś poza tym jest w Nich wspólne. Wspólne jest więc również bycie początkiem Ducha Świętego. A zatem Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna.⁸⁰

Dosyć dziwny może wydawać się ostatni dowód. Mianowicie Tomasz dowodzi, że nie jest niemożliwe, aby Duch Święty pochodził od Syna. W Bogu zaś nie różni się to, co jest od tego, co być może. A zatem Syn jest początkiem Ducha Świętego.⁸¹

W *Contra gentiles* św. Tomasz przedstawia dziewięć odrębnych argumentów rozumowych przemawiających za tym, że Duch Święty pochodzi od Syna. Trzeba przyznać, że jest to liczba duża. Tomasz potrafi we wspaniały sposób dochodzić na spekulatywnej drodze do uzasadnienia tej prawdy wiary. Większość z podanych przez niego argumentów jest tak przekonująca, iż w zasadzie oczywistym wydaje się fakt pochodzenia Ducha od Syna. Okazuje się jednak, że to jeszcze nie koniec. Tomasz, w swoim rozumowym dociekanii

⁸⁰ *Tamże*.

⁸¹ *Tamże*, s. 459-461.

i w pędzie za wykazaniem prawdy wszystkim, którzy jej nie widzą czy nie chcą widzieć, odnajduje w następnych latach jeszcze więcej sposobów uzasadnienia wiary w *Filioque*. Przypatrzmy się zatem dalszemu rozwojowi jego myśli.

W *De rationibus fidei* Tomasz, stosownie do nazwy dzieła, w uzasadnianiu wiary katolickiej używa argumentacji rozumowej. W rozdziale czwartym poświęconym problemowi pochodzenia Ducha Świętego od Syna znajdujemy zatem właśnie taki sposób wyjaśniania tej prawdy. *De rationibus fidei* nie zawiera tak szczegółowego omówienia problemu jak wyżej omawiane dzieła. Św. Tomasz ogranicza się tutaj do ogólnego wyjaśnienia. Posługuje się przy tym, wcześniej już używaną, analogią pochodzenia Syna do pochodzenia słowa a pochodzenia Ducha Świętego do pochodzenia miłości. Mówi przy tym Tomasz o dwóch rodzajach miłości: tej, która ma przyczynę w naturze materialnej (może ona być nieczysta) oraz tej, która ma przyczynę w naturze duchowej (ta jest czysta). W Bogu nie ma miłości materialnej i dlatego miłość w Bogu nazywamy nie tylko duchem, ale Duchem Świętym.⁸²

Dalej wykazuje Tomasz pochodzenie Ducha Świętego od Syna na podstawie analogii: Tak jak najpierw musimy coś poznać, aby dopiero potem to ukochać; tak też i w Bogu najpierw jest Słowo a ze Słowa bierze początek Miłość.⁸³

Pomimo tego, że w nazwie rozdziału Tomasz mówi, iż będzie się zajmował problemem pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna, to jednak treść rozdziału jest bardzo ogólna i więcej miejsca zajmuje w nim krótkie przedstawienie nauki o Trójcy w ogóle. Sam interesujący nas problem jest traktowany dosyć pobieżnie i w zasadzie poza podanym wyżej „dowodem” nie ma więcej argumentów na pochodzenie Ducha Świętego od Syna.

O wiele szerzej podchodzi św. Tomasz do sprawy pochodzenia Ducha Świętego od Syna w *De Potentia*. Spotykamy się z tym zagadnieniem w kwestii dziesiątej tego dzieła. W artykule czwartym tej kwestii Tomasz powtarza w zasadzie argumenty zawarte w jego wcześniejszych pracach, a zwłaszcza w *Contra gentiles*.⁸⁴

⁸² *De rationibus fidei, contra Saracenos, Graecos et Armenos*, w: *Opuscula theologica*, vol. 1, Taurini-Romae 1954, s. 253–268 (dalej – DeRF), c. 4, s. 256.

⁸³ *Manifestum est autem quod nihil amare possumus intelligibili et sancto amore nisi quod actu per intellectum concipimus. Concepto autem intellectus est verbum: unde oportet quod amor a verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus Filium, ex quo patet Spiritum Sanctum esse a Filio.* – *Tamże*; por. STh, q. 27, a. 3, ad 3, s. 149; por. CG, lib IV, c. 24, s. 460.

⁸⁴ *De Pot.*, q. 10, a. 4, resp., s. 265–266; por. CG, lib. IV, c. 24, s. 458–459.

Na uwagę zasługuje ostatni argument. Nie spotykamy go bowiem nigdzie wcześniej. Tomasz wychodzi tu od stwierdzenia faktu wyznawania przez Kościół Wschodni wiary w to, że Duch Święty jest od Ojca **przez** Syna i że Ojciec tchnie Ducha Świętego **przez** Syna. Zawsze zaś to, przez co coś jest dokonywane, jest początkiem tego, co jest dokonywane.⁸⁵ Dla Tomasza jest to sprawa oczywista i nie rozumie on jak można wierzyć, że Duch Święty jest przez Syna a równocześnie nie wierzyć, że jest od Syna. Przecież to jest tak, jakby mówić, że chociaż Jakub jest od Abrahama przez Izaaka to jednak nie jest od Izaaka.⁸⁶ Tomasa dziwi taka postawa intelektualna. Podsumowuje ją zdaniem zaczerpniętym z Pierwszego listu św. Pawła do Tymoteusza:

Volentes enim leges doctores, non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant (ITm 1,7).⁸⁷

Trzeba przyznać, że jest to osąd dosyć surowy i – jak byśmy dziś powiedzieli – niezbyt ekumeniczny.

Następny artykuł kwestii dziesiątej *De potentia* odpowiada na pytanie: Czy Duch Święty mógłby być odrębny od Syna, gdyby od Niego nie pochodził? Święty Tomasz przytacza najpierw, szereg argumentów przemawiających za prawdziwością odpowiedzi twierdzącej, aby potem mocno się z nimi rozprawić. W *sed contra* artykułu podstawą Tomaszowych argumentów są zdania zaczerpnięte z dzieł innych teologów zachodnich – jego poprzedników.

Boecjusz w swoim *De Trinitate* pisze, że tylko relacja mnoży Tróję. Jeśli jednak Duch Święty nie pochodziłby od Syna, nie byłoby żadnej relacji Ducha Świętego do Syna, a więc nie byłby od Niego wyodrębniony.⁸⁸ Trzeba przyznać, że krótki to dowód. Święty Tomasz przyjmuje tu bez dodatkowego dowodzenia nie tylko zdanie Boecjusza, ale także drugą przesłankę. Ponadto nie uściśla, tak jak w innych miejscach, że chodzi tu o relację przeciwstawną. Jest to spowodowane najprawdopodobniej miejscem, w którym argument ten się znajduje. W *sed contra* nie ma miejsca na długie dowodzenie. Tak samo krótkie są więc także następne punkty *sed contra*.

I tak:

Anzelm mówi, że Ojciec i Syn we wszystkim są jedno poza relacjami, które Ich wzajemnie od siebie wyodrębniają. Stąd mają tę samą istotę. Lecz również i Duch Święty ma jedną istotę z Synem.

⁸⁵ *Semper autem illud per quod aliquid producitur est principium eius quod producitur.* – Tamże, s. 267.

⁸⁶ *Tamże.*

⁸⁷ *Tamże.*

⁸⁸ *De Pot.*, q. 10, a. 5, *sed contra* 1, s. 272.

A zatem we wszystkim są jedno, poza dzielącymi Ich przeciwstawnymi relacjami. Gdyby zaś Duch Święty nie był od Syna, nie byłoby między nimi żadnej relacji przeciwstawnej, co znaczy, że żadnym sposobem nie byłiby od Siebie wzajemnie wyodrębnieni.⁸⁹

Ryszard ze Świętego Wiktora pisze, że w Trójcy może być tylko jedna taka Osoba, która pochodziłaby wyłącznie od jednej Osoby. Jeżeli więc Duch nie byłby od Syna, to – jako, że Syn jest tylko od jednej Osoby Ojca i Duch Święty tak samo – Syn i Duch Święty byłiby jedną Osobą.⁹⁰

Następny dowód oparty na zdaniu Ryszarda jest podobny: Tym razem Ryszard twierdzi, że jest tylko jedna taka Osoba, z której żadna inna nie pochodzi. Stąd Tomasz, w podobny jak powyżej sposób, dochodzi do stwierdzenia, że jeśli Duch nie byłby od Syna, to byłby z Nim tą samą Osobą.⁹¹

Jeszcze jedno twierdzenie Ryszarda stało się tu podstawą Tomaszowego dowodu. Mianowicie Ryszard podaje dwie przyczyny pochodzeń w Bogu: wspólnotę majestatu (*communio maiestatis*) – przyczyna pochodzenia Syna oraz wspólnotę miłości (*communio amoris*) – przyczyna pochodzenia Ducha Świętego. Ta druga zaś musi polegać na wzajemnej miłości Ojca i Syna. I to jest właśnie sposób pochodzenia Ducha Świętego. Zatem nie byłoby różnicy między pochodzeniem Syna i pochodzeniem Ducha Świętego, gdyby Duch Święty nie pochodził od Syna.⁹²

Pozostałe argumenty *sed contra* nie opierają się już bezpośrednio na zdaniach zaczerpniętych od innych teologów, lecz tylko na przyjmowanych przez Tomasza, nie dowodzonych tutaj stwierdzeniach.

Pierwszym z nich jest zdanie mówiące, że gdziekolwiek osoby są wyodrębniane przez relacje, muszą się do siebie wzajemnie osobowo odnosić. W Bogu zaś Osoby wyodrębniają się przez relacje. A zatem to, co nie jest odniesione do drugiego, nie jest od niego wyodrębnione. Ale Jeśli Duch Święty nie pochodziłby od Syna, to również nie odnosiłby się do Niego. A zatem nie byłby od Niego wyodrębniony.⁹³

Dalej następuje inny dowód oparty na stwierdzeniu, że jedna rzecz przeciwstawna jest wyodrębniona od drugiej tylko wtedy, gdy w tej drugiej rzeczy zawarte jest przeciwstawieństwo rzeczy pierwszej. Np. Jedna rzecz różni się przez swą biel tylko od rzeczy, w której jest czern. Tak samo relacja wyodrębnia rzecz, w której jest tylko od tej

⁸⁹ *Tamże*, *sed contra* 2.

⁹⁰ *Tamże*, *sed contra* 3.

⁹¹ *Tamże*, *sed contra* 4.

⁹² *Tamże*, *sed contra* 8.

⁹³ *Tamże*, *sed contra* 5.

rzeczy, w której jest relacja przeciwstawna. Właściwą zaś Duchowi Świętemu relacją, przez którą jest on wyodrębniony jest pochodzenie. Nie może więc być wyodrębniony od niczego innego jak tylko od tego w czym jest relacja przeciwstawna do pochodzenia, którą to relacją jest tchnienie czynne (*spiratio activa*). Nie byłoby zaś tchnienia czynnego w Synu, gdyby Duch Święty nie był od Niego. A zatem jeśli Duch Święty nie byłby od Syna, to nie byłby od Niego wyodrębniony.⁹⁴

Trzeba przyznać, że jest to droga dosyć zawiła, ale jednocześnie bardzo ciekawa i jakże piękna!

W *respondeo* artykułu piątego święty Tomasz odnosi się bezpośrednio do „Greków”, którzy to – jak pisze Tomasz – przez ignorancję, bezczelność czy oszczerstwo, czy z jakiejś innej przyczyny nie uznają pochodzenia Ducha Świętego od Syna.⁹⁵ Tomasz taką nauką dziwi tym bardziej, iż ci sami Grecy uznają to, że Duch Święty jest Syna i jest od Ojca przez Syna. Tego zaś nie da się twierdzić jeśli Duch nie pochodziłby od Syna. Tak więc – jak pisze Tomasz – sami Grecy rozumieją w jakimś stopniu pochodzenie Ducha Świętego od Syna.⁹⁶ Tomasz postanawia więc dać szerokie uzasadnienie tej prawdy, aby już nie mogło być co do niej żadnej wątpliwości.

Najpierw stawia zasadniczą tezę: Mówię zaś, że jeśli Duch Święty nie byłby od Syna, ani w jakiś sposób nie byłby początkiem pochodzenia Ducha Świętego, to nie byłoby możliwe, aby Duch Święty był osobowo wyodrębniony od Syna, jak również niemożliwe byłoby, żeby pochodzenie Ducha Świętego różniło się od rodzenia Syna.⁹⁷ Tę tezę Tomasz będzie uzasadniał w dalszym ciągu rozumowania. Pisze on, że można do niej dojść bez względu na to, w jaki sposób przyjmuje się wyodrębnienie Osób w Trójcy:

A – według przeciwstawnych relacji

B – według sposobów wywodzenia się

C – przez porównanie do atrybutów istotowych

A. Dla uzasadnienia wyjściowej tezy w przypadku, gdy za sposób wyodrębniania się Osób przyjmuje się relacje, Tomasz buduje trzy drogi rozumowania.

W pierwszej z nich wychodzi z tego, że w stworzeniach odnajdujemy trzy sposoby wydzielania się jednej rzeczy od innej: poprzez podział materialny, jakościowy lub formalny. Nie można jednak

⁹⁴ *Tamże*, sed contra 6.

⁹⁵ *Non enim concedunt Spiritum Sanctum a Filio procedere, vel propter ignorantiam, vel propter calumniam seu calumniam, vel propter quamque aliam causam. – De Pot., q. 10, a. 5, resp., s. 272.*

⁹⁶ *Tamże*, s. 272–273.

⁹⁷ *Tamże*, s. 273.

podziału materialnego czy jakościowego przenieść na Boga, gdyż nie ma w Nim żadnej materii czy jakości. Podział zaś czegoś posiadającego jedną naturę poprzez podział formalny może istnieć wyłącznie dzięki jakiejś przeciwstawności. A zatem w naturze Boskiej nie mógłby być, ani nawet być pomyślany, żaden inny podział, jak tylko przez przeciwstawne relacje. Z kolei żadne inne znamiona (*notiones*) czy istotowe atrybuty nie mogą wyodrębniać Osób, gdyż wzajemnie się sobie nie przeciwstawiają. Gdzie więc nie ma przeciwstawnych relacji, nie może też być realnego podziału, który to jest podziałem osobowym. Jeżeli zaś Duch Święty nie pochodziłby od Syna, nie byłoby żadnej przeciwstawności między Nimi, a więc Duch Święty nie byłby osobowo wyodrębniony od Syna.

Druga droga zaczyna się od zdania Augustyna mówiącego, że to, co w Bogu jest nazywane absolutnym, jest wspólne wszystkim trzem Osobom. Dlatego w Bogu podział osobowy może się opierać tylko na tym, co ma odniesienie do czegoś innego. Pierwszy podział odbywa się poprzez „tego, z którego jest inny” (*a quo alius*) a „który jest od niczego” (*qui a nullo*); drugi zaś przez „tego, który jest od innego” (*qui est ab alio*). Takie zaś Osoby, „które są od innego”, są dwie i to odrębne od siebie. Dlatego mówi Ryszard: W ten sposób jeden pochodzący wyodrębnia się od drugiego, że jeden ma innego od siebie pochodzącego, drugi zaś nie.⁹⁸

W trzeciej drodze Tomasz wychodzi od stwierdzenia, że chociaż w Osobie Ojca są dwie relacje – relacja ojcostwa i relacja tchnienia czynnego – to jednak tylko ojcostwo konstytuuje osobę Ojca. Stąd według porządku rozumowego tchnienie czynne, jako *relatio personae*, jest podporządkowane ojcostwu (ojcostwo jest *relatio personalis*). Zatem synostwo, które przez przeciwstawienie odpowiada ojcostwu powinno w jakiś sposób mieć podporządkowane sobie tchnienie bierne, którym to jest pochodzenie Ducha Świętego. Wyglądałoby więc na to, że w Synu jako w jednej osobie jest zarówno synostwo jak i tchnienie bierne; jednak wypada, aby synostwo stało w stosunku do tchnienia biernego w jakimś innym porządku. Święty Augustyn mówi zaś, że jedynym porządkiem w Bogu jest to, że jedna Osoba jest od drugiej. A zatem: Albo jest jedna Osoba Syna i Ducha Świętego tchnionego, albo Duch Święty pochodzi od Syna.⁹⁹

B. W drugim punkcie Tomasz udowadnia prawdziwość tezy wyjściowej w przypadku rozumienia podziału Osób Boskich na podstawie samego tylko wywodzenia się a nie relacji wywodzenia. Znowu mamy tu do czynienia z trzema drogami. W skrócie można je przedstawić następująco:

⁹⁸ *Tamże.*

⁹⁹ *Tamże*, s. 273–274.

Po pierwsze w Bogu może istnieć wielość Osób tylko według jakiegoś porządku. Nie może to być jednak porządek doskonałości. W takim razie mielibyśmy bowiem do czynienia z herezją Ariusza. Pozostaje więc tylko porządek wywodzenia się polegający na tym, że Syn pochodzi od Ojca a Duch Święty od Syna. Gdyby bowiem Duch Święty pochodził, tak jak Syn, tylko od Ojca, to albo nie byłoby dwóch Osób, albo byłby między Nimi porządek doskonałości (ariański), albo wreszcie byłby między Nimi podział materialny, co jest niemożliwe. Z kolei, jak mówi Hilary, istnienie dwóch Osób nie pochodzących od niczego oznaczałoby istnienie dwóch Bogów.¹⁰⁰

Po drugie to, co pochodzi od czegoś w sposób naturalny, powinno być jedno. W przeciwieństwie do czegoś pochodzącego z woli działającego, czego może być więcej. A także to, co naturalnie pochodzi, jest takie jak to, od czego pochodzi; podczas, gdy coś pochodzące z woli działającego jest takie jak ów chce, żeby było. Tak właśnie Syn w sposób naturalny pochodzi od Ojca a stworzenia według woli Ojca. Podobnie i Duch Święty w sposób naturalny pochodzi od Ojca, nie jest bowiem stworzeniem. Niemożliwe jest zatem, aby Duch Święty pochodził od Ojca, a nie pochodził od Syna, bo byłoby wtedy dwóch pochodzących z jednego początku. Możliwe jest tylko jedno rozwiązanie: Syn pochodzi od samego Ojca, zaś Duch Święty od Ojca i Syna jako jednego początku.

Po trzecie niemożliwe jest, jak tego dowiódł Ryszard ze Świętego Wiktora, aby dwie Osoby Boskie odnosiły się do siebie nie w sposób bezpośredni. Gdyby zaś Duch Święty nie pochodził od Syna, to odnosiłby się do Niego tylko pośrednio – poprzez Ojca.¹⁰¹

C. Na ostatnim miejscu podaje Tomasz uzasadnienie tezy wyjściowej dla tych, co wyodrębnienie Osób Boskich rozumieją przez odniesienie do atrybutów istotowych. I znowu mamy tu do czynienia z trzema drogami.

W pierwszej Tomasz mówi, że jeśli twierdzi się, że Duch Święty pochodzi na sposób woli, a Syn na sposób natury; to musi się przyznać, iż Duch pochodzi od Syna. Wszystko bowiem, co pochodzi na sposób woli, musi pochodzić od tego, co pochodzi na sposób natury.

W drugiej wykazuje Tomasz, że Duch Święty jest od Syna przez to, że pochodzi jako miłość, podczas, gdy Syn jako słowo. Nie jest zaś możliwe, aby miłość była czymś, co wcześniej nie zaistnieje w intelekcie. Dlatego każda miłość ma początek w jakimś słowie.¹⁰²

¹⁰⁰ Por. CG, lib. IV, c. 24, s. 460.

¹⁰¹ *Tamże.*

¹⁰² Por. CG, lib. IV, c. 24, s. 460.

W końcu, jeśli się nazwie Ducha „ożywiającym”, to dojdzie się do tego samego, gdyż wszystko to, co jest ruchem, działaniem życiowym uporządkowane jest przez rozum.¹⁰³

Tomasz podsumowuje wszystkie te rozważania stwierdzeniem, że niemożliwe jest wyodrębnienie ani Ducha Świętego od Syna, ani tchnienia od rodzenia, jeżeli Duch Święty nie pochodzi od Syna.¹⁰⁴

Argumentacja przytoczona przez Tomasza w *De potentia* jest potężna. Tomasz wykazuje Grekom i wszystkim, którzy mieliby w tym względzie jakiegokolwiek wątpliwości, że Duch Święty naprawdę pochodzi od Syna. Argumentacja Tomasza oparta była jednak na zachodniej teologii spekulatywnej, której nie rozumieli i nie mogli zrozumieć teologowie wschodni wychowani i wykształceni w zupełnie innej tradycji.

Bardzo podobnie, choć nie tak szczegółowo, święty Tomasz rozpatruje problem *Filioque* w Sumie teologicznej. Problem ten jest tu wpleciony w tok systematycznego wykładu teologii trynitarniej. Niejako wypływa on z wcześniej omawianych tematów i jest ważny dla zagadnień poruszanych później. Mamy tu również oczywiście do czynienia z polemicznym odniesieniem się do „Greków”. Niemniej jednak na pierwszym miejscu stoi tu wyłożenie prawdy o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna tak, aby była jak najbardziej jasna i zrozumiała dla studentów teologii. Dominuje więc tu argumentacja rozumowa wspianiale metodycznie ułożona.

W kwestii trzydziestej szóstej dotyczącej osoby Ducha Świętego Tomasz, po rozpatrzeniu samego imienia „Duch Święty”, przechodzi do odpowiedzi na pytanie: Czy Duch Święty pochodzi od Syna? Argumentacja jest tu bardzo zbliżona do tej, którą przedstawił Tomasz w *De potentia*. Nie będziemy jej więc powtórnie analizować. Podstawowym argumentem Tomasza pozostaje ciągle ten mówiący, że Duch Święty musi pochodzić od Syna, gdyż inaczej nie mógłby być od Niego wyodrębniony.¹⁰⁵ Z kolejnymi argumentami również już się spotkailiśmy. Są to: argument „ze sposobu pochodzenia” Ducha Świętego (Duch Święty pochodzi na sposób woli jako Miłość. Zawsze zaś miłość pochodzi od słowa, gdyż tylko to możemy pokochać, co najpierw uchwycimy słowem w myśli)¹⁰⁶ oraz „z porządku rzeczy”.¹⁰⁷

¹⁰³ *Tamże*, s. 275.

¹⁰⁴ *Tamże*.

¹⁰⁵ STh, q. 10, a. 2, resp., s. 183–184; por. *De Pot.*, q. 10, a. 4, resp., s. 265–266; CG, lib. IV, c. 24, s. 459.

¹⁰⁶ STh, q. 10, a. 2, resp., s. 184; por. *De Pot.*, q. 10, a. 5, resp., s. 275; CG, lib. IV, c. 24, s. 460.

¹⁰⁷ STh, q. 10, a. 2, resp., s. 184; por. *De Pot.*, q. 10, a. 5, resp., s. 273–274, CG, lib. IV, c. 24, s. 460.

W następnym artykule Tomasz objaśnia, jak to jest z tym pochodzeniem „przez Syna”. Po wielu dywagacjach językowych próbujących wyjaśnić znaczenie słowa „per” w odniesieniu do tej sytuacji, Tomasz dochodzi do stwierdzenia, że nie ma problemu z używaniem wyrażenia: „Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna”. Jest tak dlatego, że Syn właśnie od Ojca ma to, że Duch Święty od Niego pochodzi.¹⁰⁸

Musimy zatrzymać się jeszcze nad jednym problemem poruszonym przez Tomasz, nad jeszcze jednym pytaniem: Czy Kościół miał prawo dodać *Filioque* do Symbolu wiary? Tomasz odpowiada, że pierwsze sobory układały Skład Wiary w związku z jakąś herezją aktualną w owym czasie. Żaden sobór nie układał nowego Składu, a tylko dodawał to, co poprzednie zawierały *implicitie*. To więc, że w *Credo* konstantynopolińskim nie ma *Filioque* wcale nie oznacza braku wiary w pochodzenie Ducha Świętego od Syna (Jest ona tu zawarta *implicitie* w prawdzie, że Duch Święty pochodzi od Ojca). Oznacza to tylko to, że nie było potrzeby w owym czasie takiego dodatku *explicitie* czynić. Skoro jednak pojawił się błędny pogląd, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, dodanie wyrażenia *Filioque* okazało się potrzebne. Ponadto mógł to zrobić sam papież dzięki swojemu autorytetowi, dzięki któremu również pierwsze sobory były zwoływane i zatwierdzane.¹⁰⁹

Siła rozumowych argumentów Tomasza jest – jak już wyżej zaznaczono – ogromna. Tomasz przytacza ich bardzo wiele, podchodząc do problemu z różnych stron. Formuluje je równocześnie tak precyzyjnie, że – jak twierdzi – każdy, kto potrafi „należycie rozumować”¹¹⁰ i ma dobrą wolę, musi uznać, że Duch Święty pochodzi od Syna. Tomasz wykazuje, że w zasadzie nie ma problemów z żadnym sposobem nazywania pochodzenia Ducha Świętego i równie prawdziwe jest określenie *per Filium* jak i *Filioque*. Spór zaś o tę sprawę między Kościołami w zasadzie by nie istniał, gdyby nie było złej woli ze strony Wschodu. Jak jednak wiadomo, spór między Kościołami nie dotyczył różnic dogmatycznych. Problemy teologiczne były tu tylko jakby „podkładką”. Dlatego też nie te problemy stanowią i dzisiaj o podziale Kościoła. Jedno jednak jest ważne – do zjednoczenia, którego tak bardzo oczekujemy potrzebna jest dobra wola i „należycie rozumowanie”.

¹⁰⁸ STh, q. 36, a. 3, resp., s. 185.

¹⁰⁹ STh, q. 36, a. 2, ad 2, s. 184; De Pot., q. 10, a. 4, ad 13, s. 268–269.

¹¹⁰ *recte consideret* – STh, q. 36, a. 2, resp., s. 184.

3. Ojciec i Syn jednym początkiem pochodzenia Ducha Świętego

W Sumie teologicznej temu zagadnieniu Tomasz poświęca osobny artykuł.¹¹¹ Wypowiedzi na ten temat znajdujemy jednak i w innych dziełach Tomasza odnoszących się do problemu pochodzenia Ducha Świętego. Dlaczego? Jest to uwarunkowane tym, że po udowodnieniu pochodzenia Ducha Świętego od Syna, dochodzimy do pytania dotyczącego wzajemnego odniesienia Ojca i Syna względem Ich „bycia początkiem” Ducha Świętego. Jak to jest, że Ojciec jest początkiem pochodzenia Ducha i Syn równocześnie także jest tego pochodzenia początkiem? Pytanie to i inne pytania z nim związane skłaniały Tomasza do zajęcia się tą kwestią. W sposób wyraźny dochodzi do tego jednak dopiero w Sumie teologicznej. Wcześniej problem ten wpleciony był w rozważania na temat pochodzenia Ducha Świętego od Syna.¹¹²

W Sumie teologicznej, w czwartym artykule kwestii poświęconej Osobie Ducha Świętego, święty Tomasz stawia pytanie o to czy, Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego. Najpierw, jak zwykle w Sumie, odnajdujemy argumenty na to, że tak nie jest. Jest ich tutaj siedem. Wydaje się jednak, że wiele z nich jest nieco naciąganych. Trudno chyba było Tomaszowi sformułować naprawdę poważne argumenty przeciw wykazywanej tezie. Wskazuje na to między innymi częste w nich używanie słowa *videtur*.¹¹³ W każdym razie Tomasz łatwo rozprawia się z tymi zarzutami w odpowiedzi. Podstawą zaś pozytywnego wykładu na ten temat jest zdanie zaczerpnięte z *De Trinitate* świętego Augustyna. Augustyn twierdzi tam wprost, że Ojciec i Syn nie są dwoma, lecz jednym początkiem.¹¹⁴ To stwierdzenie popiera Tomasz krótkim, ale mocnym argumentem. Jest on uderzająco podobny do tego z *Contra gentiles*:¹¹⁵ Ojciec i Syn we wszystkim są jedno, oprócz tego, przez co są od Siebie odrębni, a więc oprócz zachodzących w Nich przeciwstawnych relacji. W tym zaś, że są początkiem Ducha Świętego, nie przeciwstawiają się sobie nawzajem przez żadne przeciwstawne relacje. Stąd wynika, że Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego.¹¹⁶

Dalej następuje rozważanie natury semantycznej dotyczącej nazwy „początek” (*principium*), w której chodzi przede wszystkim o to, czy można ją stosować w liczbie pojedynczej do dwóch Osób. Brana

¹¹¹ STh, q. 36, a. 4, s. 186–187.

¹¹² Por. np. CG, lib. IV, c. 24, s. 460.

¹¹³ STh, q. 36, a. 4, 1–7, s. 186.

¹¹⁴ STh, q. 36, a. 4, sed contra, s. 186.

¹¹⁵ Por. CG, lib. IV, c. 24, s. 460.

¹¹⁶ STh, q. 36, a. 4, resp., s. 187.

bowiem w liczbie pojedynczej oznacza właściwość, a więc użyta jest jako przymiotnik. Nie można zaś określać przymiotnika (*unum*) przymiotnikiem (*principium*). Tomasz wyjaśnia, że wyraz *principium* trzeba tu rozumieć jako właściwość, ale nie na sposób przymiotnika, lecz na sposób rzeczownika. Jako rzeczownik, łączy on swoją liczbę z oznaczaną przez siebie treścią. Tak jak Ojciec i Syn są jednym Bogiem, ze względu na jedną formę znaczeniową nazwy „Bóg”, tak też są Oni jednym początkiem Ducha Świętego, ze względu na jedność właściwości określanej mianem „początek”.¹¹⁷

Roztrzygnięcie tego językowego problemu pociągnęło za sobą również rozwiązanie większości zarzutów. W wielu bowiem z nich błędem było wyrozóżnianie znaczenia przymiotnikowego i rzeczownikowego wyrazu „*principium*”.

Najciekawsza jest odpowiedź na zarzut pierwszy. Otóż Tomasz pisze w niej, że jeśli weźmie się pod uwagę siłę tchnącą (*vis spirativa*), to trzeba przynać, że jest ona właściwością wspólną Ojcu i Synowi. Nic przecież nie stoi na przeszkodzie temu, żeby dwóch osobników (*supposita*) będących jednej natury, posiadało wspólną właściwość. Jeżeli zaś weźmie się pod uwagę osobników tchnących (*supposita spirationis*), wtedy rozumieć należy, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako dwóch Osób. Pochodzi bowiem od NICH jako miłość Ich jednocząca.¹¹⁸

Prawie dokładnie z tym samym spotykamy się w odpowiedziach udzielanych Janowi Vercelensowi. W kwestii dwudziestej piątej Tomasz pisze, że Duch Święty według racji swojego pochodzenia domaga się rozdziału w tych, od których pochodzi. Jest tak dlatego, że pochodzi jako węzeł (*nexus*) łączący Dwoch. To więc, że Duch Święty pochodzi od Dwoch, nie oznacza, że nie pochodzi całkowicie od Jednego, lecz, że nie pochodzi od jednego bez odniesienia do Drugiego. Z drugiej zaś strony, Ojciec i Syn tchną mocą tchnącą (*potentia spirativa*), która to, jako należąca do wspólnej natury, jest Im wspólna.¹¹⁹

Jest jeszcze jedno ważne rozróżnienie, które Tomasz uwyrażnia w tym dziełku. Mianowicie pisze, że relacja, poprzez którą Syn jest początkiem Ducha Świętego jest wspólna Ojcu i Synowi. Jednak jest różnica pomiędzy Ojcem i Synem w stanowieniu początku pochodzenia Ducha Świętego. Polega ona na tym, że Syn to, iż jest początkiem Ducha Świętego ma od Ojca, natomiast Ojciec nie ma tego od nikogo.¹²⁰

¹¹⁷ *Tamże*.

¹¹⁸ STh, q. 36, a. 4, ad 1, s. 187.

¹¹⁹ *Responsio ad Ioannem Vercelensem de art. CVIII*, w: *Opuscula theologica*, vol. 1, Taurini-Romae 1954, s. 223–240, q. 25, s. 228.

¹²⁰ *Tamże*, q. 27, s. 228.

Widzimy zatem, że według Tomasza równie prawdziwe może być stwierdzenie, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako od jednego początku (*unum principium*), jak i wypowiedź, że pochodzi od Nich jako od dwóch odrębnych „osobników” (*supposita*). Jest to zależne od tego, o co nam będzie w danej wypowiedzi chodziło: Czy o ukazanie powiązania Ducha Świętego właśnie ze swoim początkiem, którym jest Ojciec i Syn jako jedno, czy też o ukazanie sposobu pochodzenia Ducha Świętego, a więc pochodzenia na sposób woli jako Miłość łącząca Ojca i Syna – dwie odrębne Osoby.

Staraliśmy się ukazać podejście św. Tomasza do *Filioque* i rozwiązania przez niego proponowane. Musimy przyznać, że były one na wskroś przeniknięte Tradycją zachodnią. Tomasz starał się jednak na tyle, na ile było to możliwe, wykorzystać myśli ojców wschodnich, co widać zwłaszcza w *Contra errores Graecorum*. W sporze z Kościołem Wschodnim Tomasz bronił jednak mocno doktryny zachodniej. Nie można wszakże powiedzieć, że bronił jej właśnie dlatego, że była „zachodnia”. Tomasz stawał po prostu w obronie prawdy. Nauka o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna była zaś w najgłębszym przekonaniu Tomasza prawdą. Jawiło mu się to tak ewidentnie, że nie mógł zrozumieć, dlaczego ktoś nie chce tej prawdy przyjąć. Wszystkimi możliwymi sposobami starał się więc pokazać, że Duch Święty naprawdę pochodzi od Ojca i Syna, w nadziei, że któryś z tak licznych argumentów przekona opornych. Tomasz dbał również o to, by młode pokolenia teologów nie miało wątpliwości w tym względzie. Stąd właśnie tak jasno wyjaśnił sprawę w Sumie teologicznej, która to przecież właśnie do studentów była adresowana.

III. SPOSÓB POCHODZENIA DUCHA ŚWIĘTEGO

W zakończeniu punktu pierwszego doszliśmy do konkluzji, że odrębność czy specyfika pochodzenia Ducha Świętego polega na specyfice jego początku oraz sposobu, w który pochodzi. Po omówieniu więc początku pochodzenia Ducha Świętego, zajmiemy się teraz właśnie owym **sposobem**.

Według świętego Tomasza zaś, wszystko co możemy powiedzieć o Bogu możemy powiedzieć tylko na drodze analogii do stworzeń. W przypadku pochodzenia Ducha Świętego jest nią analogia do działania woli w stworzeniach rozumnych.

1. Analogia do działania woli w stworzeniach rozumnych

Święty Augustyn w swojej teologii Trójcy Świętej posługuje się analogią do działań wewnętrznych człowieka demaskując jednocześnie wiele fałszywych „analogii” opartych przede wszystkim na próbie

odszukania obrazu Trójcy w człowieku zewnętrznym.¹²¹ Tomasz niewątpliwie znalazł analogie zastosowane przez św. Augustyna do opisanego życia wewnętrznego Trójcy Świętej. Czytał jego rozważania dotyczące porównania pochodzenia Syna do tworzenia słowa w duszy ludzkiej. Znal też określenie Ducha Świętego przez Augustyna jako Miłości łączącej Ojca i Syna na podobieństwo woli oraz jako Daru.¹²² Co więcej, można chyba nazwać Tomasza kontynuatorem myśli Augustyna, jeśli chodzi o zastosowanie analogii do opisu życia wewnętrznego Trójcy. Niemniej jednak nie jest on takim „kontynuatorem w linii prostej”. Tomasz bowiem wykorzystał tu wszystkie możliwości, jakie daje odpowiednio przepracowana (jeśli jest to tutaj właściwe słowo) filozofia arystotelesowska z całym swoim aparatem pojęć i rozumieniem rzeczywistości. Dzięki temu, jak i dzięki swojej, oryginalnej metafizyce, udało się Tomaszowi w nowy sposób wykorzystać augustyńskie analogie.

W *De rationibus fidei* św. Tomasz pisze, że niewłaściwym jest w mówieniu o Bogu używanie analogii do zewnętrznych działań stworzeń. Jediną możliwą drogą orzekania o Bogu i jego wewnętrznym życiu jest porównanie tego życia z działaniami dokonującymi się w duszy człowieka.¹²³ Jest tak dlatego, że Bóg nie ma natury cielesnej, lecz duchową. Tomasz pisze:

*I chociaż nasz intelekt nie dorównuje intelektowi Boskiemu, nie potrafimy o Boskim intelekcie mówić inaczej niż na podobieństwo tego, co obserwujemy w naszym intelekcie.*¹²⁴

Pierwszą i podstawową analogią, zastosowaną przez Tomasza w teologii trynitarniej, jest analogia pochodzenia Syna do powstawania słowa wewnętrznego (*verbum intelligibile*) w intelekcie człowieka. Umysł ludzki myśląc wytwarza w sobie słowo – *conceptus*.¹²⁵ Jednakże to nasze słowo (*mentis nostrae conceptus*) nie jest tożsame z istotą naszego umysłu, ponieważ samo nasze poznanie czy wytwarzanie pojęć (*intelligere*) nie jest tym samym, co istnienie intelektu. Słowo to jest również innej natury niż intelekt. W Bogu zaś jest inaczej: Akt poznawania czy wytwarzania pojęć (*intelligere*) jest tym samym, co akt Jego istnienia. Tak samo słowo, powstałe w wyniku tego poznania, jest tej samej natury, co Boski intelekt i jest tożsame z Bożym istnieniem.¹²⁶

¹²¹ Por. Św. Augustyn, *dz. cyt.*, lib. IX–XV, s. 369–723.

¹²² Por. *tamże*, lib. XV, s. 620–723.

¹²³ Por. św. Augustyn, *dz. cyt.*, lib. XI, c. 5, 8, s. 447–449.

¹²⁴ De RF, c. 3, s. 254, tłum. pol.: J. S a l i j, *dz. cyt.*, s. 196.

¹²⁵ Wyraz ten oznacza w języku łacińskim zarówno „pojęcie” jak i „poczucie” w znaczeniu biernym (coś poczętego) – por. J. S a l i j, *dz. cyt.*, s. 196, przypis 9.

¹²⁶ De RF, c. 3, s. 254.

Zwróćmy uwagę na konsekwencję, z jaką Tomasz trzyma się raz obranej drogi analogii oraz wspinał zastosowanie tego, czego przed nim nie było w teologii, a mianowicie metafizyki opartej na dostrzeżeniu w każdym bycie jego istoty i istnienia. W Bogu istnienie jest samą istotą.¹²⁷ Każdy Jego akt jest zatem tożsamy z jego istnieniem. W naszym umyśle jest inaczej (Tomasz podaje dalej jeszcze inne różnice między pochodzeniem słowa w intelekcie Boskim i ludzkim¹²⁸). Dlatego porównanie „rodzenia słowa” w naszym intelekcie do rodzenia Syna–Słowa w intelekcie Boskim jest tak niedokładne. Zresztą, gdyby tak nie było, to nie musielibyśmy uciekać się tutaj do analogii, gdyż obie rzeczywistości dałoby się wyrazić językiem jednoznacznym.

Niejako konsekwencją analogii pochodzenia Drugiej Osoby Boskiej do powstawania w człowieku *verbum intelligibile* jest analogia pochodzenia Trzeciej Osoby do działania woli. W człowieku bowiem odnajdujemy według Tomasza dwa rodzaje działań wewnętrznych (pozostające w działającym). Są to działania intelektu i działania woli. Analogiczne do działania intelektu (którego „wytworem” jest słowo) jest pochodzenie Syna, natomiast w stosunku analogicznym do działania woli (według którego powstaje w nas miłość) pozostaje jakieś inne pochodzenie, mianowicie pochodzenie Ducha Świętego.¹²⁹

Analogia pochodzenia Ducha Świętego do działania woli byłaby niepełna bez dodania, że chodzi o działanie w postaci miłowania. W człowieku obserwujemy bowiem wiele działań woli. Miłość jednak jest najdoskonalszym z tych działań. Jest ona *principium* wszystkich tych działań.¹³⁰ Skoro w Bogu mamy do czynienia z najdoskonalszym poznaniem, trzeba także przyjąć w Nim najdoskonalszą miłość.¹³¹ Tomasz dostrzega pewną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy działaniem intelektu i woli. Mianowicie działanie intelektu, tworzenie owego *verbum intelligibile* dokonuje się wewnątrz umysłu myślącego; natomiast działanie woli skierowane jest na zewnątrz podmiotu chcącego.¹³²

Nie odnajdujemy pełnego wyjaśnienia tej kwestii w *De rationibus fidei*. Tam Tomasz posługuje się inną analogią, wynikającą z różnego znaczenia słowa *spiritus*: Duch pochodzi na sposób wiatru, który nie wiadomo skąd pochodzi (por. J 3,8), na sposób oddechu czy też na

¹²⁷ Por. STh, q. 3, a. 4, s. 16–17; CG, lib. I, c. 21 i 22, s. 22–24.

¹²⁸ Por. De RF, c. 3, s. 254.

¹²⁹ Por. STh, q. 27, a. 3, resp., s. 148–149.

¹³⁰ De RF, c. 4, s. 254.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże.

sposób ruchu krwi w tętnicach, który jest ruchem pochodzącym z wewnętrznego początku. Z tych zestawień wyprowadza wniosek, że godzi się – o ile w ogóle można ludzkimi słowami oznaczyć to, co Boskie – ową Boską miłość pochodzącą [z wnętrza Bóstwa] nazywać Duchem.¹³³

Nie można tego jednak chyba potraktować jako ostatecznego wyjaśnienia analogii do działania woli. Znajdujemy takie wyjaśnienie w innym miejscu, w którym Tomasz pokazuje wewnętrzne działanie woli. Tym działaniem jest pochodzenie miłości jako miłowanie rzeczy pozostającej w samym działającym; tak jak słowo, które pochodzi według działania intelektu pozostaje w samym myślącym.¹³⁴

W Bogu każdy akt, każde działanie, tak jak i wszystko inne, jest według Tomasza tym samym, co Boża istota. Ta z kolei jest tym samym, co Boskie istnienie, gdyż Bóg jest w najwyższym stopniu nie złożony. A zatem i miłość pochodząca jest tożsama z istotą i istnieniem Boga. W człowieku zaś to, co jest *amatum in amante*, nie jest tym samym, co istota człowieka. Tak samo jak nie jest tym samym, co istota, słowo pochodzące w ludzkim intelekcie. Jest to kolejne niepodobieństwo, które znamionuje niejako analogię działań wewnętrznych Boga do działań wewnętrznych człowieka. Tomasz doskonale zdaje sobie sprawę z tego i innych jeszcze niepodobieństw. Nie ma jednak innej możliwości mówienia o Bogu, jak tylko przez mówienie analogiczne, gdyż nie możliwe jest orzekanie o Bogu i stworzeniu w sposób jednoznaczny.¹³⁵ To zaś, że w Bogu istota Słowa wewnętrznego oraz istota Miłości *amatum in amante* jest tym samym, co Boża istota, sprawia, że pomimo mówienia o trzech Osobach Boskich, nie mówimy o trzech bogach, lecz o jednym niepodzielnym Bogu w trzech Osobach.¹³⁶

Analogia pochodzenia Ducha Świętego w Bogu do pochodzenia miłości według działania woli w człowieku jest zdaniem Tomasza, pomimo swej niedokładności (A może właśnie dzięki niej?), najlepszym i jedynym sposobem opisanie tej rzeczywistości, której nie możemy ani dostrzec zmysłami,¹³⁷ ani zrozumieć do końca w oparciu o nasze ludzkie wyrażenia, bazujące przecież na poznaniu zmysłowym. Tomasz wziął ją od świętego Augustyna, wzbogacił i uściślił oraz wkomponował w cały swój system teologiczny, do którego aż do dziś odwołuje się cała teologia.

¹³³ *Tamże*, tłum. pol.: s. 198.

¹³⁴ *...processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut conceptione verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente.* – STh, q. 27, a. 3, resp., s. 149. Por. *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum*, w: *Opuscula theologica*, Taurini–Romae 1954, vol. 1, s. 13–138 (dalej – Com. Th.), c. 45 i 49, s. 25–26.

¹³⁵ CG, c. 32, s. 33.; por. STh, q. 13, a. 5, s. 67.

¹³⁶ De RF, c. 4, s. 254; por. *De Pot.*, q. 10, a. 1, ad 5, s. 255.; por. *Com. Th.*, c. 49, s. 25–26.

¹³⁷ STh, q. 12, a. 3.

2. Duch Święty jest Miłością

Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii; et ideo procedit ab utroque. Tak czytamy w Tomaszowym wyjaśnieniu artykułu wiary mówiącego o wierze w Ducha Świętego.¹³⁸ Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako Miłość. Właśnie – jako Miłość. Teraz zatrzymamy się na tym imieniu Ducha Świętego i rozważając jego znaczenie postaramy się zanalizować naukę św. Tomasza o sposobie pochodzenia Ducha Świętego i przymiotach tego pochodzenia. W imieniu „Miłość” przejawia się bowiem – według Tomasza – najpełniej prawda o pochodzeniu Ducha Świętego i ono jest w niej momentem zasadniczym.

Duch Święty pochodzi, według Tomasza, jako węzeł (*nexus*) łączący Ojca i Syna¹³⁹ czy inaczej jako unio Ojca i Syna.¹⁴⁰ Jest to węzeł miłości. Jak bowiem wyjaśnia Tomasz w drugim artykule kwestii trzydziestej siódmej Sumy teologicznej, Ojciec i Syn miłują się (*diligit*) Duchem Świętym.¹⁴¹ Twierdzenie to Tomasz zaczerpnął od Augustyna.¹⁴² Jednak – chociaż obaj używają w tym przypadku tego samego czasownika „*diligere*” – św. Augustyn Ducha Świętego nazywał zwykle imieniem „*charitas*”,¹⁴³ podczas gdy Tomasz nadawał Mu przeważnie imię „*amor*”.¹⁴⁴ Wydaje się, że jest to spowodowane tym, iż Tomasz uznawał słowo „*amor*” za najszersze określenie miłości i dlatego to właśnie określenie najlepiej pasowało mu do określenia owego *nexus*, jakim złączeni są Ojciec i Duch Święty.

Podstawową trudnością, którą rozwiązuje Tomasz w tym artykule Sumy jest stwierdzenie niektórych, iż jest rzeczą niemożliwą to, aby Ojciec kochał Syna Duchem Świętym. Święty Tomasz pisze, że to zaprzeczenie wynika z podwójnego znaczenia „kochania” w Bogu: istotowego (*essentialiter*) i znamieniowego (*notionaliter*). Otóż, zdanie mówiące, że Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym jest prawdziwe wtedy, gdy wyrazu „kochać” używamy w drugim znaczeniu. Wówczas „kochać” znaczy tyle, co „tchnąć miłość” tak, jak „mówić” oznacza „wytwarzać słowo” (*producere verbum*), a „kwitnąć” – „wytwarzać kwiaty”. Tak zatem, jak mówimy, że „drzewo kwitnie kwieciami”, a „Ojciec mówi Synem–Słowem”, tak też „Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym”.¹⁴⁵

¹³⁸ *In Symbolum Apostolorum Expositio*, w: *Opuscula theologica*, Taurini–Romae 1954, vol. 2, s. 193–217, a. 8, s. 210.

¹³⁹ *Responsio ad Ioannem Vercelensem de art. CVIII*, q. 25, s. 228.

¹⁴⁰ SŁŚ, dist. X, q. 1, a. 3, s. 265.

¹⁴¹ *Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto* – STh, q. 37, a. 2, titulus, s. 189.

¹⁴² Św. Augustyn, *dz. cyt.*, lib. VI, c. 5, s. 284–285.

¹⁴³ *Tamże*.

¹⁴⁴ STh, q. 37, a. 1, s. 188–189.

¹⁴⁵ STh, q. 37, a. 2, resp., s. 189–190.; por. tłum. pol. – t. 3. s. 129–130.

Odnajdujemy u Tomasza wiele miejsc, w których nazywa on Ducha Świętego Miłością.¹⁴⁶ Jednak jest takie jedno, w którym Tomasz zajął się tym zagadnieniem w sposób szczególnie. Jest to pierwszy artykuł kwestii trzydziestej siódmej Sumy teologicznej. W artykule tym Tomasz pokazuje, że Miłość jest własnym imieniem Ducha Świętego. Wyjaśnia najpierw, że miłość może być w Bogu zarówno określeniem istotowym, jak i określeniem Osoby. W tym drugim znaczeniu jest ona właśnie imieniem Ducha Świętego. Nazwanie trzeciej Osoby Boskiej Miłością wynika jednak – według Tomasza – w pewnym stopniu z niedoskonałości naszego języka. Jeśli bowiem w przypadku pochodzenia słowa mamy w miarę dokładne określenia takie jak: „mówić” (*dicere*) i samo „słowo” (*verbum*), nie będące nazwami istotowymi (podczas, gdy „myślenie” – *intelligere* jest tu nazwą zarówno istotową jak i określającą pochodzenie; to jednak nie ma takich nazw wyrażających drugie pochodzenie. Niejako z konieczności używamy więc w tym przypadku słowa „kochać” (*amare et diligere*). Wtedy zatem, kiedy wyraz „kochać” oznacza tylko odniesienie kochającego do rzeczy kochanej jest on nazwą istotową, tak samo jak „myśleć”. Jeśli zaś przez miłość rozumiemy odniesienie zarówno rzeczy kochanej do kochającego jak i na odwrót i w ten sposób przez „miłość” (*amor*) rozumiemy „miłość pochodzącą”, a przez „kochać” (*diligere*) „tchnienie miłości pochodzącej”; wówczas Miłość (*Amor*) jest imieniem osoby, a „kochać” jest wyrazem znamieniowym (*verbum notionale*) tak, jak „mówić” czy „rodzić”.¹⁴⁷

Widzimy więc, że nadanie Duchowi Świętemu imienia „Miłość” (*Amor*) święty Tomasz zasadza na analogii do kochania *amatum in amante*. Podstawą jego myśli jest tutaj nauka Augustyna¹⁴⁸ i cała zachodnia tradycja teologiczna. Wyjaśnienie tej sprawy przez Tomasza jest jednak szersze i o wiele precyzyjniejsze od wszystkich wcześniejszych prób.

3. Przymioty pochodzenia Ducha Świętego

Zatrzymajmy się jeszcze nad przymiotami, jakie św. Tomasz przypisuje pochodzeniu Ducha Świętego.

a) Pozaczasowość

Rozważając problem pochodzenia Ducha Świętego od Syna, mówiliśmy już o sprawie kolejności pochodzeń: Najpierw pochodzi

¹⁴⁶ Por. np.: *De Pot.*, q. 10, a. 1, 2 i 4; *De RF*, c. 4; *R ad IV*, q. 12 i 22; *Com. th.*, c. 45, 46 i 48; *STh*, q. 27, a. 3 i 4; q. 36.

¹⁴⁷ *STh*, q. 37, a. 1, resp., s. 188–189.

¹⁴⁸ Por. Św. Augustyn, *dz. cyt.*, lib. VI, c. 5, s. 284–285.

Syn–Słowo, potem Duch Święty. Na czym ta kolejność polega? To „najpierw” i „potem” jest jednak rozumiane przez Tomasza nie jako wyrażenie czasowego następstwa, ale jako ukazanie pewnego porządku. Nie mamy tu do czynienia z chronologią zachodzącą między wytworzeniem się w intelekcie *verbum intelligibile* a ukochaniem tegoż przez wolę, lecz z uporządkowaniem, według którego miłość pochodzi z poczęcia myśli. Nie może bowiem ze swojej racji pochodzić inaczej.¹⁴⁹ Tak samo Duch Święty nie pochodzi w Bogu z jakimkolwiek czasowym opóźnieniem w stosunku do Syna, lecz dzieje się to „równocześnie”, a następstwo zachodzi tu tylko w kolejności porządkowania. Owa równoczesność nie jest jednak równoczesnością w znaczeniu jednego momentu w czasie. Jest to równoczesność pozaczasowa. Zarówno bowiem Syn, jak i Duch Święty pochodzą w Bogu odwiecznie (*ab aeterno*).¹⁵⁰ W Bogu nie ma innego realnego porządku, jak tylko porządek według natury Osób, przez który „jeden jest z drugiego”, ale nie „jeden jest pierwszy (*prior*) niż drugi”.¹⁵¹ To zaprzeczenie odnosi się zresztą zarówno do pierwszeństwa czasowego, jak i do pierwszeństwa co do godności.¹⁵² Wyraźnie o pozaczasowości pochodzenia Ducha Świętego mówi Tomasz w Sumie teologicznej. Pisze, że tak jak rodzenie Syna jest współwieczne względem Rodzącego i dlatego Ojciec nie ma żadnego czasowego pierwszeństwa względem Syna; tak też pochodzenie Ducha Świętego jest współwieczne ze swoim początkiem.¹⁵³

b) Naturalność

Innym przymiotem pochodzenia drugiej Osoby Boskiej jest – według Tomasza – jego naturalność. To stwierdzenie można jednak odczytać opacznie. Co Tomasz przez nie rozumiał? Otóż poprzez pochodzenie Duch Święty otrzymuje od Ojca i Syna wspólną Im naturę. Jako Bóg ma tę samą naturę co Ojciec i Syn. Ojciec posiada ją jako nie otrzymaną, Syn – jako otrzymaną od Ojca, a Duch Święty – jako otrzymaną od Ojca i Syna jako od jednego Początku.¹⁵⁴

Drugi sposób rozumienia tej nazwy Tomasz prezentuje w *De potentia*. Tu pisze, że Bóg w naturalny sposób (*naturaliter*) kocha swoją dobroć tak, jak w naturalny sposób poznaje, czy wytwarza

¹⁴⁹ ...*de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus*. – Tamże.

¹⁵⁰ Por. *De Pot.*, q. 10, a. 4, resp., s. 267.

¹⁵¹ ...*prout est alter ex altero, non quod alter sit prior altero*. – *De Pot.* q. 10, a. 4, resp., s. 263.

¹⁵² Por. CG, lib. IV, c. 24, s. 457–458.; CEG, pars II, c. 1, s. 329.

¹⁵³ ...*sicut generatio Filii est coaeterna generanti, unde non prius fuit Pater quam gigneret Filium; ita processio Spiritus Sancti est coaeterna suo principio*. – STh, q. 36, a. 4, ad 1, s. 186.

¹⁵⁴ Por. *Responsio ad Ioannem Verceilensem de art. CVIII*, q. 25 i 27, s. 228; CG, lib. IV, c. 24, s. 460.

w sobie pojęcie (*intelligat*) prawdy. Zatem: Tak, jak Syn w naturalny sposób pochodzi od Ojca jako Słowo, tak Duch Święty w naturalny sposób pochodzi od Niego jako Miłość.¹⁵⁵ Jednak czym innym jest w nauczaniu Tomasza pochodzenie **w naturalny sposób** (*naturaliter*) a czym innym jest pochodzenie **na sposób natury** (*per modum naturae*). Pochodzenie *per modum naturae* wskazuje bowiem na analogię do pochodzenia naturalnego w stworzeniach. Nie chodzi tu teraz o fakt przekazania natury Boskiej jednej Osobie przez Drugą.¹⁵⁶ Chodzi o opisanie sposobu pochodzenia. Otóż Syn pochodzi *per modum naturae*, gdyż pochodzi tak, jak stworzenia pochodzą z natury, a nie z woli. Duch zaś Święty pochodzi jedynie *naturaliter*, to znaczy tak, jak coś, co ma stałe naturalne odniesienie do swojego początku.¹⁵⁷

Tomasz rozróżnia więc wyraźnie mówienie o pochodzeniu *naturaliter* i o pochodzeniu *per modum naturae*. To drugie określenie jest bowiem ściśle związane z pochodzeniem Syna i stanowi podstawę nazywania tegoż pochodzenia rodzeniem. W ogóle przecież jedną z podstaw wyodrębnienia pochodzenia Syna od pochodzenia Ducha Świętego jest to, że Syn pochodzi na sposób natury i intelektu a Duch Święty na sposób woli.¹⁵⁸

c) Równoczesna wolność i konieczność

W *De potentia* Tomasz zaznacza jeszcze, że Duch Święty pochodzi zarówno w sposób wolny jak i konieczny. Tomasz pisze, że tak jak wola ludzka pragnie dobra w sposób wolny (*libere*), chociaż równocześnie odbywa się to w sposób konieczny (*ex necessitate*); tak samo Bóg jednocześnie w sposób wolny i konieczny kocha samego Siebie. Kocha zaś siebie w tym, że jest dobry, tak jak poznaje (*intelligit*) siebie w tym, że jest. Duch Święty pochodzi więc od Ojca w sposób wolny a jednocześnie z konieczności.¹⁵⁹

W badaniu problemu sposobu pochodzenia Ducha Świętego Tomasz posługuje się analogią do działania woli w człowieku. Duch Święty pochodzi zatem jako miłość pozostająca w podmiocie kochającym – miłość *amatum in amante*. Duch Święty jest węzłem miłości łączącym Ojca i Syna – Ojciec i Syn kochają się wzajemnie Duchem Świętym. Duch Święty jest w końcu Darem dla nas – ludzi.

Najkrócej naukę Tomasza o sposobie pochodzenia Ducha Świętego możemy streścić w słowach: Duch Święty pochodzi na sposób woli

¹⁵⁵ *Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo Filius naturaliter procedit a Patre ut verbum, ita Spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor.* – *De Pot.*, q. 10, a. 2, ad 4, s. 260.

¹⁵⁶ Por. *STh*, q. 27, a. 4, ad 1, s. 149–150.

¹⁵⁷ *...aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium.* – *Tamże.*

¹⁵⁸ *De Pot.*, q. 10, a. 2, resp., s. 260.

¹⁵⁹ *De Pot.*, q. 10, a. 2, ad 5, s. 260.

jako Miłość. To właśnie zdanie najlepiej określa pochodzenie Trzeciej Osoby Boskiej. Tomasz dokładnie je w swoich dziełach opracowuje i wyjaśnia, tak, że po dokładnej lekturze jego pism możemy powiedzieć, że wiemy coś o tym, jak to jest, że Duch Święty jest równocześnie samym Bogiem i odrębną Boską Osobą.

ZAKOŃCZENIE

Tomasz starał się w swoich dziełach zawrzeć pełną teologię Trójcy Świętej. Problem pochodzenia Ducha Świętego był wpleciony w całość nauki o Trójcy. Widać to najwyraźniej w Sumie teologicznej, w której Tomasz umieszcza to zagadnienie w ściśle określonym miejscu wykładu. Wprowadzając studenta teologii w największe tajemnice naszej wiary, Tomasz robi to w sposób bardzo jasny i uporządkowany, aby to wchodzenie ucznia w zrozumienie prawdy o Bogu jednym w Trójcy Osób było jednocześnie jak najłatwiejsze i jak najpełniejsze.

Niniejszy artykuł był próbą wejścia ucznia na drogę proponowaną przez Tomasza. Był odkrywaniem prawdy o pochodzeniu Ducha Świętego w całym jej kontekście. Pewną trudność dla autora artykułu stanowiła mała ilość materiałów pomocniczych – opracowań dotyczących poruszanego problemu. Stąd jest on w zasadzie prawie wyłącznie oparty na materiale źródłowym, co z jednej strony daje pewność analizowania wyłącznie myśli Tomasza, a nie interpretujących jego naukę teologów, lecz z drugiej – stanowi pewną jego słabość.

Duch Święty jest Miłością. Duch Święty jest też Darem. To nie Tomasz wymyślił te określenia. Były one znane już wcześniej i to zarówno w teologii wschodniej jak i zachodniej. Niemniej jednak Tomasz sprawił, że stały się one bardziej zrozumiałe. Ściśle, dokładnie je wyjaśnił i określił możliwość i sensowność ich używania. Włączył je w swój systematyczny wykład o pochodzeniu Ducha Świętego. Wykład ten, wyjaśniając sposób pochodzenia Ducha Świętego, daje nam możliwość zrozumienia, na ile to tylko jest możliwe, jednej z tych spraw, które są w Bogu najtajniejsze. Z niemożliwości pełnego ich wyjaśnienia Tomasz dobrze zdaje sobie sprawę. Lecz, choć – jak ostatecznie podsumowuje swoją naukę – to wszystko to jedynie słoma,¹⁶⁰ trzeba przyznać, że jest to słoma cokolwiek mówiąca o tym, co niepoznawalne.

Daniel Stefanowicz SAC – ks. mgr. teol. w ATK. Artykuł pozytywnie ocenił ks. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

¹⁶⁰ Por. J.A. Weisheipl, *dz. cyt.*, s. 399.

THE PROCESSION OF THE HOLY SPIRIT IN ST. THOMAS' WORKS

Summary

The procession of the Holy Spirit was one of the most important trinitarian problems in St. Thomas' days. Continuing quarrel between the West and the East about *Filioque* gives witness to it. At that time major political problems seemed to be solved and it appeared that reaching an agreement in theology could have brought the Church to unity. Today we know how delusive such hope was. However, people in those times tried to do everything to reach unity and St. Thomas joined in efforts.

This article deals not only with *Filioque* problem in Aquinas' works but also attempts at presenting the whole of Thomas' teachings on the procession of the Holy Spirit.

In Aquinas' theory of trinitarian processions, specificity of the Holy Spirit's procession is based on its *principium* and *modus*. St. Thomas proved that *principium* of the procession is not only Father but Father and Son together. He gives a lot of arguments for Son's being the *principium* of the Third Person. The *modus* of this procession is showed as analogical to an act of will in human mind. This act is called „love”, so Aquinas calls the Holy Spirit „Love uniting Father and Son”.

Daniel Stefanowicz