

# Tomasz Stępień

---

## Neoplatońskie źródła problemu pochodzenia osób boskich

---

Studia Theologica Varsaviensia 41/1, 41-58

---

2003

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. TOMASZ STĘPIEŃ

NEOPLATOŃSKIE ŹRÓDŁA  
PROBLEMU POCHODZENIA OSÓB BOSKICH

## WPROWADZENIE

Rozpoczynając nasze rozważania zwróćmy uwagę na pewien bardzo istotny szczegół. Tłumaczenie powstania świata z najwyższej Jedności, jakie Plotyn zawarł w swoich *Enneadach*, zwykle się nazywa „teorią emanacji.” Teoria ta po raz pierwszy pojawia się właśnie u Plotyna. Okazuje się jednak, że sam Plotyn nie nazywa owego procesu wprost *emanacją*. Ponieważ zagadnienie to jest trudne, a jest przecież najistotniejszym elementem tego systemu filozoficznego, autor pragnie je czytelnikowi dokładnie opisać. Dlatego właśnie posługuje się w omawianiu owego procesu licznymi obrazami.<sup>1</sup> Najśłynniejszym obrazem, przy pomocy którego Plotyn tłumaczy teorię pochodzenia całej rzeczywistości z Jedności, jest niewątpliwie obraz światła, które jest wysyłane (emanowane) z jednego punktu. Obraz ten jest wielce sugestywny i wydaje się, iż to właśnie on spowodował, że teorię pochodzenia hipostaz zaczęto nazywać teorią *emanacji*. Tymczasem, jak pisze G. Reale: „... termin ten jest nieadekwatny i stanowi źródło wielu nieporozumień, dlatego należy go zastąpić terminem *pochodzenie* lub *wyjście, wychodzenie*.”<sup>2</sup> Takiemu właśnie rozumieniu odpowiada łaciński termin *processio* (*pochodzenie*), który w całej teologii zachodniej wyraża pochodzenie Osób Boskich.<sup>3</sup> Za-

<sup>1</sup> Najważniejsze z nich to obrazy: światła (*Enneady* IV, 3, 17; V, 1, 6), niewyczerpanego źródła i drzewa (III, 8, 10) oraz koncentrycznych kręgów (IV, 4, 16; VI, 8, 18).

<sup>2</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1999, t. E. I. Zieliński, t. 4, s. 496.

<sup>3</sup> Termin ten jest używany zarówno przez Mariusza Wiktoryna jak i przez św. Augustyna, o których będziemy mówić w dalszej części artykułu. Warto zaznaczyć, że w Tradycji Kościoła Wschodniego terminowi *processio* odpowiadają greckie terminy *ekporeusis*, bądź *proienai*, por. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, OsRomPol 11, 1997, s. 36-39.

uważmy, że termin ten jest najczęściej używany w tekstach, które mówią o pochodzeniu Ducha Świętego. Jest tak dlatego, że pochodzenie Syna Bożego posiada nazwę własną – *zrodzenie*. Zrodzenie bowiem jest tłumaczone jako pochodzenie na sposób intelektu. Możemy więc powiedzieć, że obrazem zrodzenia, jakie dokonuje się w Bogu jest rodzenie się myśli w naszym intelekcie. Myśl jest przecież podobna do tego, co jest aktualnie w intelekcie. Podobieństwo zaś jest główną cechą rodzenia. Jednak pochodzeniu Ducha Świętego, które od św. Augustyna jest rozumiane jako pochodzenie na sposób woli, nie możemy nadać żadnej własnej nazwy. Wola bowiem akceptuje w nas po prostu to, co zrodziło się w intelekcie. Dlatego właśnie pochodzenie Ducha Świętego będzie nazwane po prostu *pochodzeniem*, czyli *processio*.

Dzięki powyższemu rozważaniu najlepiej chyba możemy zobaczyć, że teoria pochodzenia wszystkiego z Jedności sformułowana przez Plotyna, została przyjęta przez chrześcijańskich teologów dla tłumaczenia pochodzenia Osób Boskich. W tym artykule chciałbym pokazać, jakie zagrożenia przyniosło takie stanowisko chrześcijańskiej teologii i w jaki sposób trzeba było przeformułować pogańską koncepcję powstania świata, aby dobrze tłumaczyła podstawową prawdę wiary – jedność Bożej substancji i troistość Osób. Dobrym przykładem, który może posłużyć temu celowi, jest pokazanie neoplatonizmu szkoły rzymskiej. Zagadnienie to, jak się wydaje nie zostało jeszcze dostatecznie dobrze opracowane.<sup>4</sup> Poza tym założycielem rzymskiej szkoły filozoficznej był sam Plotyn. Najstynniejszym uczniem Plotyna był Porfiriusz, a następnie niejako naturalną kontynuację osiągnąć tej szkoły obserwujemy na gruncie chrześcijańskim u Mariusza Wiktoryna i św. Augustyna.

## 1. PLOTYŃSKA TEORIA POCHODZENIA I ZWIĄZANE Z NIĄ DYLEMATY.

U początków naszych rozważań zatem musimy nieco przybliżyć poglądy twórcy neoplatońskiego nurtu filozofii starożytnej – Plo-

---

<sup>4</sup> Mimo, iż wiele napisano na temat relacji filozofii Plotyna i prawdy o pochodzeniu Osób Boskich, (chyba najciekawszym opracowaniem na ten temat jest ostatnia praca: P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992.) jednak większość z nich zajmuje się przede wszystkim greckimi pisarzami patrystycznymi.

tyn a. Jego dzieła są syntezą całej filozofii starożytnej, która przede wszystkim opiera się na połączeniu występujących wcześniej nurtów: medioplatońskiego i neopitagorejskiego. System Plotyna zawiera więc w sobie wszelkie istotne elementy obu tych kierunków. Właściwe dla medioplatonizmu widzenie świata w sposób hierarchiczny, z najwyższą boską zasadą, którą jest Jedno, i następujących po niej kolejnych stopniach bytu, najpierw należących do świata inteligibilnego, a następnie zmysłowego. Obraz ten łączy się z właściwym dla neopitagoreizmu uznawaniem liczby za zasadę świata. Jednak do tego już bardzo dokładnie ukształtowanego świata Plotyn wprowadza zupełnie nowy pogląd. Istotną słabością poprzednich systemów opartych o poglądy Platona jest brak tłumaczenia, w jaki sposób z najwyższej zasady – Jedności, która jest jednocześnie najwyższym Bogiem, powstaje cały świat. Obydwa nurty wykorzystywane przez Plotyna można rozumieć jako statyczne, ponieważ koncentrują się one na opisywaniu kolejnych poziomów świata, bez jasnego określenia, co sprawia, że niższe byty powstają z bytów doskonalszych. Największą zasługą Plotyna jest właśnie zapełnienie tej luki. Tłumaczy on, że świat powstaje dzięki procesowi pochodzenia. Proces ten tłumaczy powstawanie z Jednego (*hen*) najpierw Intelaktu (*nous*) – drugiej hipostazy, a następnie Duszy (*psyche*) i całego świata materialnego. Zwróćmy tu uwagę na istotne cechy owego procesu.

Po pierwsze każda kolejna hipostaza jest zawsze mniej doskonała od tej, od której pochodzi. Dlatego właśnie mamy do czynienia ze stopniowaniem doskonałości. Najdoskonalszym absolutem jest jedynie Jedno. Intelakt i Dusza usiłują Jedno naśladować, każde wedle swoich możliwości. To naśladowanie polega przede wszystkim na udzielaniu bytu niższym stopniom rzeczywistości. Jedno, które jest ponad bytem, jako jedyne udziela bytu w sensie pełnym.<sup>5</sup> Jednak byt, który powstaje z niego, jest już mniej doskonały, ponieważ jest wielością. Intelakt jest już wielością, podczas gdy Jedno jest absolutną jednością. Intelakt naśladowując Jedno udziela bytu Duszy, jednak może udzielić tylko tego, co sam posiada, a więc Dusza znów musi być mniej doskonała od Intelaktu. Dusza jest ostatnią hipostazą, ponieważ jej zdolność do udzielania bytu czemuś ze-

---

<sup>5</sup> Por. Plotyn, *Enneady*, V, 2, 1.

wnętrznemu jest już tak mała, że może ona wytworzyć tylko zmysłową materię. W dalszej części naszych rozważań zobaczymy, jak bardzo problem mniejszej doskonałości kolejnych hipostaz będzie istotny dla autorów chrześcijańskich.

Problem ten jest szczególnie dotkliwy w przypadku dwóch pierwszych hipostaz, których wzajemne relacje są opisywane najczęściej w sposób negatywny. Jedno właśnie dlatego może powodować powstanie Intelaktu, ponieważ samo jest ponad nim. Jest całkowicie transcendentne i dlatego Plotyn wielokrotnie wyraża się o nim w terminach negatywnych. Ono może być przyczyną bytu, ponieważ samo nie jest bytem. Może być przyczyną wielości, ponieważ samo wielością nie jest. Jest ono ponad wszystkim i dlatego może być przyczyną wszystkiego.<sup>6</sup> Całkowita transcendencia jedności powoduje zatem ontologiczną przepaść pomiędzy Jednością i Intelaktem. Kiedy więc autorzy chrześcijańscy utożsamiają Jedno z Bogiem Ojcem, a Intelakt ze Słowem Bożym, powstanie naturalny problem współistotności Ojca i Syna. Skoro Jedno jest tak odmienne od Intelaktu i tak go przewyższa, to naturalne staje się twierdzenie, że Syn jest mniejszy od Ojca, a w taki właśnie sposób zrodzenie Syna Bożego rozumiał Ariusz. Kontrowersja ariańska będzie więc powodować konieczność rozwiązania problemu, jak należy rozumieć pochodzenie Syna Bożego, czyli zrodzenie.

Drugą istotną cechą omawianego procesu jest jego konieczność.<sup>7</sup> G. Reale słusznie zauważa, że sam Plotyn nie czyni pochodzenia hipostaz procesem koniecznym. Jedno właśnie dlatego udziela bytu wszystkiemu, że samo ustanowiło siebie jako tworzące. Jak pisze G. Reale, konieczność tworzenia jest „koniecznością w pewnym sensie chcianą, to znaczy koniecznością postanowioną przez wolny akt albo lepiej – konsekwencją aktu wolnego.”<sup>8</sup> Twierdzenie to jest oparte na tekstach, w których Plotyn wyróżnia dwa rodzaje działania Jednego. Pierwsze to *działanie pozostające w substancji*, drugie to *działanie na zewnątrz*.<sup>9</sup> W pierwszym działaniu właśnie

<sup>6</sup> Por. E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, tł. P. Lubicz i J. Nowak, s. 37; por. także J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955, s. 64.

<sup>7</sup> Szczegółowe rozważania na temat konieczności procesu pochodzenia przedstawia J. Trouillard, dz. cyt., Paris 1955, s. 69-80.

<sup>8</sup> G. Reale, dz. cyt., t. 4, s. 530; por. także J. Trouillard, dz. cyt., s. 50.

<sup>9</sup> Por. *Enneady*, V, 4, 2; V, 3, 7.

Jedno miałoby chcieć siebie jako takie, które tworzy z konieczności. I dlatego właśnie samo tworzenie jest procesem koniecznym, ponieważ wcześniej Jedno samo chciało, aby był to proces konieczny. Niezależnie jednak od tego, jak należy interpretować te teksty, widzimy, że sam problem jest dość złożony, a wyjaśnienia samego Plotyna są niejasne. Zawiłości całemu zagadnieniu dodaje fakt, że autor sam kilkakrotnie mówi o konieczności tego procesu.<sup>10</sup> Poza tym użyte przez Plotyna obrazy, służące opisywaniu pochodzenia, także sugerują, że jest to proces konieczny. Jasne się staje, dlaczego późniejsi komentatorzy i nawet uczniowie Plotyna mogli uznawać emanację za proces konieczny i na tej podstawie mówili o monizmie czy panteizmie tego systemu.<sup>11</sup> Jak zobaczymy, konieczność procesu emanacji jest kolejnym problemem, przed którym staną autorzy chrześcijańscy usiłujący rozwijać teologię Trójcy Świętej w oparciu o teorię emanacji.

Dla naszych rozważań istotny jest także fakt, że ów pierwszy etap, czy pierwsze działanie Jedności, w którym chce ona samej siebie, jest działaniem wewnętrznym. Takie działanie na sposób woli pozostaje wewnątrz w najwyższej hipostazie. Dopiero działanie, które odbywa się na sposób intelektu, powoduje, że Jedno staje się wielością, ponieważ zachodzi wtedy w nim podział na przedmiot i podmiot myślenia. Ono myśląc samo o sobie staje się podwójne i tak właśnie tłumaczy się powstanie drugiej hipostazy – Intelektu. Do problemu tego jeszcze wrócimy w dalszych rozważaniach, lecz już teraz wypada zaznaczyć, jakie są konsekwencje takiego stanowiska. Po pierwsze niesie ono ze sobą woluntaryzm, albowiem wola jest przed intelektem. Jedno najpierw siebie chce, a potem myśli o sobie. Z tego zaś wynika drugi problem, który jest istotny dla autorów chrześcijańskich. Kiedy zastosujemy tak rozumiane pochodzenie do tłumaczenia Trójcy Świętej, zarówno Syn Boży, jak i Duch Święty pochodzą od Ojca na wzór procesu myślenia, co nie pozwala odróżnić od siebie tych dwóch Osób. Problem ten nie istniał u Plotyna, dlatego że dla niego pochodzenie jest zawsze działaniem zewnętrznym Jedności, zaś autorzy chrześcijańscy bardzo szybko dojdą do przekonania, że należy uważać, iż pochodzenie dokonuje się nie na zewnątrz, ale w Bogu. Dlatego na-

<sup>10</sup> Por. np. *Enneady*, IV, 8, 6; VI, 7, 8.

<sup>11</sup> Zauważa to także sam G. Reale, dz. cyt., t. 4, s. 529.

leży znaleźć taki sposób rozumienia pochodzenia, aby można było wykazywać nie tylko równość Osób w istocie, lecz także ich wzajemną odmiennność.

## 2. PIERWSZE SPOTKANIE – SPÓR O WŁAŚCIWE ROZUMIENIE POCHODZENIA U MARIUSZA WIKTORYNA

Spróbujmy teraz zobaczyć, w jaki sposób radzą sobie z tymi problemami chrześcijańscy neoplatonicy szkoły rzymskiej. Przecho- dząc jednak do omówienia poglądów pisarzy chrześcijańskich, którzy posługiwali się koncepcją pochodzenia do tłumaczenia Trójcy Świętej, wypada na początku postawić pytanie, dlaczego w ogóle posługiwano się tu pojęciami zaczerpniętymi z pogańskiej filozofii. Jak wyżej zobaczyliśmy, problem pochodzenia hipostaz niósł ze sobą wiele zagrożeń i był często niezgodny z nauką Kościoła w fundamentalnych kwestiach. Co więc sprawiało, że mimo to uznany został przez chrześcijańskich teologów za godny zastosowania w wyjaśnianiu problemu tak podstawowego jak zagadnienie Trójcy Świętej? Powodów na pewno było wiele, jednak pewne zasadnicze punkty styczne są wyraźnie widoczne. Pochodzenie dwóch hipostaz, Intelaktu i Duszy z Jedności, od samego początku – od sformułowania tej nauki przez Plotyna, bardzo przypominało naukę chrześcijańską o trzech Osobach Boskich. Od czasów Filona z Aleksandrii Jedność była utożsamiana z Bogiem w rozumieniu religijnym. Sam Filon przecież myślał tu konkretnie o Bogu, który objawił się narodowi żydowskiemu na kartach Starego Testamentu. Plotyński Intelakt, odpowiada z kolei ugruntowanej już w pismach chrześcijańskich koncepcji Syna Bożego jako *Słowa*. Przypomnijmy tylko, że *Słowo* (gr. *Logos*) jest także rozumiane jako plan wszelkiego stworzenia i miejsce przebywania doskonałych form i wzorów dla świata stworzonego, które są bożymi myślami. W końcu Plotyńska Dusza, na którą składają się zarówno dusza świata jako całości, jak i dusze indywidualne, odpowiada w pewnym stopniu Duchowi Świętemu, który także jest rozumiany jako siła czy moc ożywiająca świat materialny. Widzimy więc, że chrześcijanin znający filozofię mógł po prostu myśleć, że Plotyn pisze dokładnie o tym samym, o czym mówi Pismo Święte i nauczanie Kościoła, jednak jego filozofia, choć genialna, nie przedstawia tych zagadnień w sposób pełny, ponieważ będąc tylko ludzką mądrością

jest pozbawiona światła objawienia.<sup>12</sup> Dlatego fakt wykorzystania nauki Plotyna wydaje się czymś naturalnym, a należy jedynie ją przeformułować na sposób chrześcijański. Przy czym nie chodzi tu o przerabianie czegoś na siłę na modłę chrześcijańską. W pojęciu chrześcijańskiego filozofa należy jedynie tak sformułować tę naukę, aby wyrażała pełną prawdę, korzystając z tego, że to sam Bóg ją objawił w Piśmie Świętym. Chrześcijaństwo bowiem jest pełną prawdą w stosunku do niepełnej prawdy filozofii pogańskiej.

Chyba najlepiej taką postawę odnośnie rozumienia problemu pochodzenia widać u Mariusza Wiktoryna.<sup>13</sup> Jego chrześcijańskie pisma, które powstały w II połowie IV w. są pierwszą próbą syntetycznego ujęcia teologii trynitarnej. Mariusz Wiktoryn był uznanym filozofem pogańskim z rzymskiej szkoły neoplatonickiej, którą założył sam Plotyn. Jego pisma zdradzają znaczną zależność od Porfiriusza – największego ucznia Plotyna.<sup>14</sup> Już jako poganin zasłynął tłumaczeniem na język łaciński pism Arystotelesa. Wiemy także, że to właśnie on jako pierwszy przełożył na łacinę nieokreślone bliżej pisma neoplatonickie, z których korzystał św. Augustyn.<sup>15</sup> Jako dojrzały filozof i nauczyciel retoryki w Rzymie Mariusz Wiktoryn nawraca się na chrześcijaństwo. Wtedy właśnie powstaje zespół pism chrześcijańskich znany nam jako *Traktaty Teologiczne o Trójcy Świętej*. Jest to jedna z pierwszych (a na pewno pierwsza w języku łacińskim) próba tak radykalnego wykorzystania osiągnięć neoplatonizmu pogańskiego do wyjaśniania Trójcy Świętej. Niezwykłą wartość jego pism dla naszych rozważań pogłębiają jeszcze dwa fakty. Po pierwsze są to pisma łacińskie. Właśnie tu powstaje łacińska terminologia filozoficzna. Po drugie pisma te powstają w atmosferze polemik ariańskich, a więc centralne miejsce będzie odgrywać takie rozumienie pochodzenia, aby ukazać współlistotność Osób Boskich.

<sup>12</sup> Takie przekonanie, jak to zobaczymy, będzie jasno widoczne w poglądach św. Augustyna.

<sup>13</sup> Więcej informacji na temat syntezy chrześcijaństwa i neoplatonizmu pogańskiego można znaleźć w mojej pracy: *Jednia i Egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna*, Warszawa 1998.

<sup>14</sup> Jest to główna teza obszerniej pracy P. Hadot'a, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968.

<sup>15</sup> Owe *Libri Platoniconum* to najprawdopodobniej *Enneady* Plotyna. Św. Augustyn, który nie znał biegle greki zaznajomił się z nauką Plotyna właśnie dzięki lekturze tych tłumaczeń. Por. św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 2, 164; por. także, P. Hadot, *Marius Victorinus*, Paris 1971, s. 201-210.



W *Traktatach o Trójcy* nie spotykamy jednak neoplatonizmu w wersji Plotyna, ale jest to jego postać rozwinięta przez Porfiriusza i przez samego Mariusza Wiktoryna. Dla opisanego relacji w Trójcy Świętej posługuje się on wieloma terminami, jednak centralne miejsce zajmuje triada: *esse* – bycie, *vivere* – życie, *intelligere* – rozumienie. Pochodzenie nie odbywa się tu w układzie triadycznym, tak jak u Plotyna (Jedno – Intelpekt – Dusza), lecz, zgodnie z osiągnięciami późniejszego neoplatonizmu, w układzie enneadycznym:

*esse* – *vivere* – *intelligere*

*esse* – *vivere* – *intelligere*

*esse* – *vivere* – *intelligere*

Każda z Osób Trójcy Świętej odpowiada więc u Mariusza Wiktoryna jednej triadzie. Takie ujęcie pochodzenia pozwala mu bardzo skutecznie wykazywać współlistotność Osób Boskich. Zauważmy, że znika także podstawowa trudność łącząca się z rozumieniem procesu emanacji. Kolejne hipostazy, choć od siebie odmienne, są sobie równe. Ariusz bowiem rozumiał pochodzenie na sposób dokładnie neoplatoński. Syn Boży jako pochodzący od Ojca musiał być od niego mniej doskonały dokładnie tak samo, jak Intelpekt pochodzący z Jedności. U Mariusza Wiktoryna Bóg Ojciec jest przede wszystkim utożsamiony z *byciem*, ale zawiera w sobie *życie* i *rozumienie*. Syn Boży jest przede wszystkim *życiem*, ale także jest *byciem*, ponieważ pochodzi od Ojca, i zawiera w sobie *rozumienie*, które od niego pochodzi. Duch Święty z kolei jest przede wszystkim rozumieniem, ale jest jednocześnie *byciem* i *życiem*, ponieważ od nich pochodzi. Taki układ bez wątpienia lepiej tłumaczy jednoczesne zróżnicowanie Osób Boskich i ich równość. Każda z Osób posiada wszystko, co posiadają inne, ale jednocześnie Osoby się ze sobą nie utożsamiają. Znika tu także druga trudność dotycząca konieczności pochodzenia. Emanacja Osób Boskich nie jest już opisem powstania świata, ale odnosi się do tego, co dokonuje się w Bogu. Chrześcijanin bowiem z Pisma Świętego czerpie prawdę o stworzeniu świata. Dlatego emanacja jest działaniem wewnętrznym Boga, natomiast stworzenie jest działaniem na zewnątrz. Pociąga to za sobą zasadniczą zmianę. Właśnie dlatego nie można już tłumaczyć relacji Ojca do Syna jako relacji przyczyny do skutku. Skutek zawsze musi być mniejszy od przyczyny, a Syn może być współlistotny Ojcu ponieważ pochodzenie nie jest zewnętrzne.

Prawda o pochodzeniu Osób Boskich została więc przedstawiona przy pomocy czysto neoplatońskich kategorii i jednocześnie w sposób zapewniający zgodność z nauczaniem Kościoła. Czytając pisma Mariusza Wiktoryna, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jego polemika z Ariuszem nie tyle dotyczy problemu teologicznego, ale sięga jeszcze głębiej. Współistotność Osób Boskich wychodzi niejako sama, jeżeli zastosuje się do prawd wiary właściwie rozumianą naukę neoplatońską. Naukę Ariusza w najlepszym wypadku możemy oprzeć na neoplatonizmie Plotyna i to zastosowanym w sposób mechaniczny bez żadnych modyfikacji. Mariusz Wiktoryn proponuje neoplatonizm w wersji późniejszej, a więc dojrzalszej, którego zastosowanie nie prowadzi do sprzeczności z nauką Kościoła. Można by więc przypuszczać, że spór toczy się o właściwe rozumienie neoplatonizmu, a więc toczy się jeszcze na gruncie samej filozofii. Dodajmy, że zgodnie z rozumieniem chrześcijaństwa jako pełnej prawdy w stosunku do niepełnej, bo opartej tylko na ludzkiej mądrości, filozofii neoplatońskiej, naturalnie właściwa wydaje się taka wersja neoplatonizmu, która bardziej zbliża się do pełnej prawdy objawienia.

*Traktaty teologiczne o Trójcy Świętej* Mariusza Wiktoryna przynoszą nam jeszcze jeden problem bardzo istotny dla rozumienia problemu pochodzenia Osób Boskich. Pochodzenie bowiem nie odbywa się tylko w Bogu, ale także w duszy człowieka. To, co dokonuje się w najwyższych rzeczywistościach, odbija się niejako na niższych poziomach bytu. Dusza człowieka w naturalny sposób naśladuje to, co dokonuje się wśród trzech pierwszych hipostaz. Pochodzenie więc nie jest tylko działaniem właściwym Bogu, lecz także i człowiekowi, lecz oczywiście pochodzenie w ludzkiej duszy jest tylko niedoskonałym echem pochodzenia Osób Boskich.

Aby lepiej naświetlić ten problem znów sięgnijmy do *Ennead* Plotyna. Chyba najbardziej sugestywny i najlepiej tłumaczący zagadnienie pochodzenia jest opis, który znajdujemy w V *Enneadzie*, gdzie Plotyn pokazuje pochodzenie Intelktu jako proces myślenia.<sup>16</sup> Jedno jako najdoskonalszy Absolut nie może być pozbawione poznania intelektualnego. Dlatego właśnie Jedno myśli, a przedmiotem jego myślenia nie może być nic innego jak ono samo, po-

<sup>16</sup> Por. *Enneady*, V, 6, 1-2.

nieważ najdoskonalsze poznanie domaga się najdoskonalszego przedmiotu poznania. Jedno więc myśli samo o sobie, lecz to myślenie siebie zakłóca jego absolutną jedność. Myśląc bowiem, przestaje być absolutną jednością i staje się dwoma. Jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem myślenia. Inaczej mówiąc myśl, która rodzi się w boskiej Jedności nie jest już tożsama z samą Jednością. Tak oto powstaje Jedno-Jedno, gdyż „ono myśli robiąc się dwoma” (*hoti noei poiun auto duo*).<sup>17</sup> Jednak absolutna Jedność nie może być w żaden sposób dwoista. Dlatego Jedno-Jedno zostaje oddalone od Jedności absolutnej i tak tworzy się Intelpekt. W tym pierwszym etapie pochodzenia, Intelpekt nie jest jeszcze określony i zdefiniowany. Można powiedzieć, że nie ma on jeszcze swojej własnej tożsamości. Zyskuje ją dopiero wtedy, kiedy w kontemplacji zwróci się w kierunku Jedności. Intelpekt, kontemplując Jedno, ostatecznie oddziela się od niego i określa się jako hipostaza od niego pochodząca i uzyskuje swój odrębny byt.<sup>18</sup> Mamy w ten sposób jednocześnie określone trzy podstawowe etapy procesu. Najpierw jest Jedno, które w sobie zawiera wszystko, co może z niego powstać. Następnie myśląc wyłania z siebie Intelpekt, który w trzecim etapie, zwanym także *powrotem*, zwraca się do swego źródła w kontemplacji. W taki sam sposób z Intelpektu powstaje Dusza,<sup>19</sup> gdyż potrójny układ pochodzenia powtarza się na wszystkich poziomach rzeczywistości w sposób coraz mniej doskonały. W końcu takie też jest zadanie duszy ludzkiej, która ma za zadanie powrócić do Jedności, gdyż tylko powrót do źródła zapewni jej ostateczne szczęście osiągnięte właśnie w ekstazy kontemplacji Jedności. Dodajmy, że Jedno jest obecne na wszystkich poziomach bytu, także na poziomie szczegółowej ludzkiej duszy. Zmniejszająca się doskonałość jest efektem nie umniejszania samej Jedności, lecz stopniowego dodawania do niej wielości. Jedno jest więc już nie jednością całej rzeczywistości, ale jednością ludzkiej duszy.

U późniejszych neoplatoników rozwija się rozumienie pochodzenia jako procesu myślenia, które powtarza się w ludzkiej duszy. Mariusz Wiktoryn, opisując współistotność Osób Boskich, jako przykład podaje właśnie działanie ludzkiego intelektu. Pierwszy

---

<sup>17</sup> Tamże, V, 6, 1.

<sup>18</sup> Por. tamże, V, 2, 1.

<sup>19</sup> Por. G. Reale, dz. cyt., t. IV, s. 547-549.

etap to znane nam już *esse*, czyli bycie. Jest to „widzenie, albo wizja sama w sobie, w swojej sile i naturze istniejąc potencjalnie.”<sup>20</sup> Następny etap widzenia to *życie*, które jest rozumiane jako wyjście duszy na zewnątrz. To wyjście polega na widzeniu rzeczy które jawią się duszy. Jest to, jak pisze Mariusz Wiktoryn, widzenie, które nie jest pełne „dopóki nie uchwyci i nie zrozumie tego, co widzi.”<sup>21</sup> Owo uchwycenie pełne jest właśnie trzecim etapem, czyli *rozumieniem*. Jest to moment pełnego uchwycenia tego, co zostało zobaczone, a więc etap rozstrzygnięcia, czy sądu (*diuudicare*) o tym, co zostało zobaczone.<sup>22</sup> Zauważmy, że cały ten opis jest przedstawieniem pojmowania intelektualnego (*intellegentia*), dlatego możemy śmiało rozumieć widzenie jako kontemplację. *Visio* wydaje się bowiem odpowiadać greckiemu *theoria*, czyli właśnie kontemplacji. Mariusz Wiktoryn nieustannie podkreśla wzajemną jedność trzech etapów widzenia-kontemplacji, w ludzkiej duszy. W innym miejscu podkreśla, że to, co w człowieku jest niedoskonałą jednością, w Bogu jest jednością absolutną i doskonałą,<sup>23</sup> co służy mu do podkreślenia współistotności Osób Boskich.

U Mariusza Wiktoryna jest już w postaci rozwiniętej widoczny pogląd, że pochodzenie w najwyższych rzeczywistościach odbija się w ludzkiej duszy i stanowi doskonały wzór podstawowego działania intelektu. W ten sposób *Traktaty o Trójcy Świętej* Mariusza Wiktoryna wyznaczają pewien sposób przedstawiania pochodzenia Osób Boskich, który stanie się własnością całej teologii zachodniej. Jednak przejmie ona to dziedzictwo w wersji rozwiniętej przez największego łacińskiego Ojca Kościoła – św. Augustyna.

### 3. PRAWDZIWIE CHRZEŚCIJAŃSKIE OBLCZE NAUKI O POCHODZENIU OSÓB BOSKICH U ŚW. AUGUSTYNA

Najłatwiej chyba dostrzec w jaki sposób św. Augustyn rozwija naukę o Trójcy Świętej, analizując XV, ostatnią księgę dzieła *De Trinitate*. Wyraźnie widoczne staje się odejście od neoplatońskiej

<sup>20</sup> Mariusz Wiktoryn, *Adversus Arium*, III, 5, 1, *Traité Théologiques sur la Trinité*, Paris 1960.

<sup>21</sup> Tamże, III, 5, 20.

<sup>22</sup> Tamże, III, 5, 24.

<sup>23</sup> Tamże, I, 40, 5-20.

metodologii. Podsumowując zawartość poprzednich ksiąg dzieła św. Augustyn mówi, że jego celem było: „... aby czytelnik z rzeczy stworzonych poznał Stwórcę.”<sup>24</sup> Jak to zobaczyliśmy, we wcześniejszych ujęciach bardzo konsekwentnie mówiono najpierw o najwyższych rzeczywistościach, a dopiero później o duszy człowieka jako o ich niedoskonałym obrazie. W taki sposób postępował jeszcze Mariusz Wiktoryn. Św. Augustyn odchodzi od tego schematu i, jak się wydaje, zawdzięcza takie stanowisko Pismu Świętemu. W dalszej części tego fragmentu cytuje bowiem dwa słynne teksty mówiące właśnie o poznaniu Boga z rzeczy stworzonych.<sup>25</sup> Powołuje się tu na autorytet Pisma Świętego, aby uzasadnić, dlaczego w całym dziele zaczynał od szukania obrazu Boga w stworzeniu, aby w końcu znaleźć w duszy człowieka najdoskonalsze możliwe wśród ziemskich stworzeń odbicie Trójcy Świętej.<sup>26</sup> Widzimy wyraźnie, że takie ujęcie jest bliższe chrześcijaństwu i jednocześnie bardziej poprawne metodologicznie. Nie możemy przecież poznać Boga inaczej jak tylko poprzez to, co stworzył.

Jednocześnie jednak ta nowa metodologia pokazuje, że kierunek, w którym św. Augustyn rozwija teorię pochodzenia Osób Boskich, jest po prostu coraz większą transformacją neoplatonizmu pogańskiego w taki sposób, aby stał się on naturalnie chrześcijański. Dzieje się to właśnie poprzez stawianie Pisma Świętego przed rozważaniami filozoficznymi. Widać to wyraźnie także w modyfikacjach, jakie wprowadza on do rozumienia osób Syna Bożego i Ducha Świętego. Mariusz Wiktoryn opisując pochodzenie Osób Boskich wydaje się być prawie całkowicie zgodny z poglądami pogańskich neoplatoników. Już u samego Plotyna pierwszy etap pochodzenia polegał na tym, że z Jedności wyłania się jakieś nieokreślone Jedno-Jedno, które jest rozumiane jako coś, co potrzebuje jeszcze określenia, aby mogło być nazwane Intelktem (*nous*). Owo określenie dokonuje się poprzez kontemplacyjne zwrócenie się w kierunku Jedności. Można więc je nazwać pewną formą zrozumienia własnej tożsamości, uzyskaną przez najwyższe możliwe ro-

---

<sup>24</sup> *De Trinitate*, XV, 1, 1, tł. M. Stokowska.

<sup>25</sup> Por. *De Trinitate*, XV, 1, 1. Chodzi tu o fragment z Listu do Rzymian 1, 20 i Księgi Mądrości 13, 1-5. Obydwa wskazują na to, że Bóg, który jest Stwórcą świata, choć jest niewidzialny, może być poznany poprzez stworzenie, które od Niego pochodzi.

<sup>26</sup> Por. tamże, XV, 1, 3.

zumienie Jedności. Stąd u Porfiriusza pojawia się najwyższa triada: Ojciec, Możliwość, Intelpekt. Ojciec jest tu tożsamy z Jednością. Możliwość to nieokreślone jeszcze Jedno-Jedno, a Intelpekt jest tożsamy z Intelpektem Plotyńskim. U Mariusza Wiktoryna widzieliśmy transformację triady Porfiriusza w triadę: *Bycie, Życie, Rozumienie*, jednak ta transformacja polega w zasadzie tylko na pogłębieniu zastanego schematu. Nie rozwiązuje to jednak podstawowych problemów, jakie tu napotykamy. Przypomnijmy tylko, że aby wyjaśnić pochodzenie Ducha Świętego, nie można poprzestać na triadzie, ale trzeba wprowadzić schemat enneadyczny. Jest tak, ponieważ ostatni element *Rozumienie* w zasadzie nie pochodzi od *Życia*, tylko wyłania się poprzez powrót *Życia* do pierwszego elementu. Dlatego pochodzenie Osób Boskich musi być pochodzeniem triad. Triada druga pochodzi od pierwszej, a trzecia od drugiej. Różnią się one tylko tym, że w każdej z nich akcent kładziony jest na inny element. Ojciec jest przede wszystkim *Byciem*, Syn *Życiem*, a Duch Święty *Rozumieniem*.

Dopiero na tym tle widać oryginalność koncepcji św. Augustyna. Jest ona przede wszystkim bardziej zgodna z Pismem Świętym i nauczaniem Kościoła. Już w prologu Ewangelii wg św. Jana Syn Boży został nazwany *Logosem*. Należy więc raczej Syna Bożego niż Ducha Świętego kojarzyć z jakimś określonym ujęciem intelektualnym. Jak jednak wyjaśnić fakt, że w pochodzeniu drugi element jest nieokreślony? Problem ten można rozwiązać dzięki konsekwentnemu zastosowaniu zasady, że o tym, co jest w Bogu, wiemy na podstawie podobieństwa duszy do Boga. Św. Augustyn mówiąc o pochodzeniu słowa wewnętrznego w duszy człowieka mówi, że jest ono jednocześnie podobne i niepodobne do pochodzenia Słowa w Trójcy Świętej. Dlatego właśnie Słowo Boże pochodzi inaczej w duszy ludzkiej, a inaczej w Bogu. W naszej duszy jest ono nieokreślone i niepewne. Jak pisze sam św. Augustyn: „Czy można by nazwać je (słowo duszy) istotą z istoty (*essentia de essentia*), tak jak w najpełniejszym znaczeniu należałoby powiedzieć o Słowie Bożym? Z pewnością nie! A dlaczego? Bo dla nas być i poznawać nie jest tym samym.”<sup>27</sup> Ta fundamentalna różnica sprawia, że Słowo Boże nie potrzebuje żadnego dodatkowego określenia. Jeszcze dobitniej

<sup>27</sup> *De Trinitate*, XV, 15, 24.

jest to wyrażone w kolejnym tekście, gdzie mowa jest o tym, że słowo duszy jest czymś nieokreślonym w naszym umyśle.<sup>28</sup> Jest tak dlatego, że w naszym poznaniu nieustannie zmieniamy przedmioty. Ono jest ciągle zmienne, podczas gdy poznanie Boga nie tylko jest tym samym, co bycie Boga, ale także jest niezienne i wieczne. A więc „... słowem myślowym nazwiemy to, co z naszej wiedzy może się wyrazić, nawet jeśli jeszcze nie jest, a jednak – jak rzekłem – może być sformułowane. Kto wtedy nie dostrzeże jak wielkie zachodzi tu niepodobieństwo ze Słowem Bożym? Słowo to bowiem nie było możliwe do wyrażenia, zanim nie zostało wyrażone, i nigdy nie było bezkształtne. Ono jest formą prostą i po prostu równą temu, z którego pochodzi i z którym jest prawdziwie współwieczne.”<sup>29</sup> Poprzez pokazanie różnic, jakie zachodzą pomiędzy doskonałym pochodzeniem w Bogu i niedoskonałym pochodzeniem w duszy, mamy więc rozwiązany problem nieokreśloności drugiego elementu triady. Zauważmy jeszcze, że pochodzenie w ujęciu chrześcijańskim odbywa się nie na zewnątrz, nie wychodzi poza Boga, lecz dzieje się w Bogu. Dlatego przypisywanie drugiemu elementowi triady pewnej nieokreśloności, sugeruje, iż w Bogu jest jakaś niedoskonałość, bo jest tu coś, co potrzebuje dopełnienia, określenia. Rozwiązanie św. Augustyna wydaje się więc być rozwiązaniem bardziej odpowiadającym Boskiej naturze, jednak musi ono prowadzić do kolejnych zmian w rozumieniu pochodzenia Ducha Świętego.

Idąc konsekwentnie tropem rozumienia Trójcy Świętej na podstawie jej obrazu w duszy człowieka św. Augustyn może porównać pochodzenie kolejnych Osób: Syna Bożego i Ducha Świętego do władz duszy ludzkiej.<sup>30</sup> Bóg Ojciec odpowiada pamięci intelektualnej. Św. Augustyn podkreśla, że chodzi tu przede wszystkim o pamięć wewnętrzną, która nawet nie jest pamięcią myśli, lecz jest to najgłębsze miejsce ludzkiej duszy – jakby pamięć rozumienia:

<sup>28</sup> *De Trinitate*, XV, 15, 25.

<sup>29</sup> Tamże, XV, 15, 25 „... iam vocandum esse verbum quiddam illud mentis nostrae quod de nostra scientia formari potest etiam priusquam formatum sit quia iam ut ita dicam formabile est, quis non videat quanta hic sit dissimilitudo ab illo dei verbo quod in forma dei sic est ut non ante fuerit formabile post que formatum, nec aliquando esse possit informae, sed sit forma simplex et simpliciter aequalis ei de quo est et cui mirabiliter coaeterna est?”

<sup>30</sup> Choć św. Augustyn posługuje się tu przykładami różnych władz człowieka, które tworzą triady (Księgi IX-XIV), jednak najlepiej obrazuje Trójcę triada człowieka wewnętrznego: pamięć, rozum i wola. Dlatego też na tej triadzie koncentrujemy się w naszych rozważaniach.

„Lecz istnieje jeszcze głębsza kryjówka pamięci, gdzie odnajdujemy tę pierwotną myśl jeszcze zanim zdradza się wewnętrzne słowo nie należące do żadnego języka. Jest to jakby wizja z wizji, wiedza z wiedzy i rozumienie okazujące się w myśli z rozumienia przechowywanego w pamięci...”<sup>31</sup> Syn Boży jest tu przyrównany do intelektu czy rozumu. Słowo bowiem rodzi się z pamięci dzięki rozumowi, jako że Słowo jest jakąś pierwotną formą myśli.<sup>32</sup> Duch Święty zaś jest tu przyrównany do woli, albo też do miłości, gdyż miłość jest podstawową czynnością rodzącą się w woli.<sup>33</sup> W ten sposób mamy rozwiązany problem pochodzenia Ducha Świętego, które przestaje być ostatnim etapem pochodzenia na drodze rozumu, a staje się pochodzeniem na sposób woli, czy miłości.

Takie tłumaczenie jednocześnie obejmuje wszystkie podstawowe działania duszy i dlatego najpełniej obrazuje najwyższą rzeczywistość. Pozwala także na lepsze odróżnienie pochodzenia Ducha Świętego od pochodzenia Syna. W naturalny niejako sposób okazuje się, że pochodzenie Ducha Świętego jest pochodzeniem od Ojca i Syna, a nie pochodzeniem od Ojca przez Syna. Jest to tym ważniejsze, że żelazną zasadą wyłaniania się kolejnych hipostaz na gruncie neoplatonizmu pogańskiego jest jego hierarchiczność. Oznacza to, że dana hipostaza może pochodzić tylko od hipostazy bezpośrednio ją poprzedzającej i może kontaktować się z najwyższą Jednością, tylko poprzez dzięki niej, nigdy zaś bezpośrednio. Czyli np. Dusza widzi Jedno tylko w Intellekcji, od którego pochodzi, a nie widzi Jedną samego w sobie. Kiedy więc zastosujemy ten schemat do rozumienia pochodzenia Osób Boskich i nawet powiemy, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, to zawsze można to rozumieć w ten sposób, że Duch zna Ojca tylko poprzez Syna. Takie zaś stanowisko jest trudne do utrzymania i wydaje się nawet sprzeczne z zasadami wiary. Jednak przyznanie, że Duch pochodzi od Ojca i Syna całkowicie usu-

<sup>31</sup> *De Trinitate*, XV, 21, 40. „sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitamus inuerimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intelligentia quae apparet in cogitatione de intelligentia quae in memoria iam fuerat...”

<sup>32</sup> „... rozumowi przypisujemy jakiś właściwy mu sposób rozbudzania myśli.”, tamże, XV, 21, 40.

<sup>33</sup> „Nic odpowiedniejszego nie znaleźliśmy w tej zagadce, co by lepiej odpowiadało Duchowi Świętemu, jak wola nasza albo miłość czy kochanie będące szczytem natężenia woli.”, tamże, XI, 21, 41.



wa tę trudność.<sup>34</sup> Św. Augustyn oczywiście znajduje jego potwierdzenie w samym Piśmie Świętym, które nazywa Duchą Świętego Duchem Syna, ale także Duchem Ojca.<sup>35</sup> Jednak, kiedy rozumie się pochodzenie Ducha Świętego jako pochodzenie na sposób woli, można śmiało uzasadnić je na przykładzie ludzkiej duszy. Św. Augustyn czyni to w następujący sposób: „Podobnie jak pamięć, miłość jest obecna rozumowi, który myśląc zaczyna działać. A to słowo najprawdziwsze wyrażamy w sobie wewnętrznie, nie posługując się żadnym językiem, kiedy sobie wyrażamy to, co wiemy. Bez przypomnienia bowiem wzrok naszej duszy nie zwracałby się do jakiejś wiedzy, a bez miłości nie troszczyłby się o nią. Tak więc miłość łączy pewną relację ojcostwa i rodzenia, wizję obecną w pamięci z wizją powstającą w niej myśli. Bo gdyby miłość nie wiedziała, czego szuka – co byłoby w nas niemożliwe bez pamięci i rozumienia – wówczas by nie wiedziała, co jej wolno kochać.”<sup>36</sup> Widzimy więc, że pamięć, rozum i wola, wzajemnie się uzupełniają i działają zawsze razem. Miłość może odnosić się zarówno do tego, co jest w rozumie, jak i do tego, co jest w pamięci i jest siłą, która niejako daje duszy chęć widzenia intelektualnego. Jednocześnie miłość sama potrzebuje pamięci i rozumu, gdyż te władze dostarczają jej przedmiot miłości.

Rozważania św. Augustyna w niezwykle sposób prowadzą nas do przewyciężenia w nauce o pochodzeniu Osób Boskich dylematów pochodzących z pogańskiego neoplatonizmu. Zauważmy jednak, że prowadzi to w oczywisty sposób do uczynienia tej nauki jeszcze bardziej chrześcijańską i zarazem jeszcze bardziej racjonalną. Pochodzenie przecież odbywa się tu w Bogu, a nie na zewnątrz Boga, ponieważ pochodzenie nie opisuje relacji Boga do świata, lecz relacje Osób w Bogu. Dlatego, po przeniesieniu neoplatońskiej nauki o pochodzeniu na grunt chrześcijański, należało uczynić wszystko, aby była ona jak najbliższa temu, co możemy o Bogu po-

---

<sup>34</sup> Pochodzenie Ducha Świętego jest przedmiotem wielowiekowego sporu pomiędzy Kościołami Wschodnim i Zachodnim. W teologii Kościoła Wschodniego ujmuje się pochodzenie Ducha Świętego zgodnie z przedstawionym w tej pracy schematem neoplatońskim, jako pochodzenie od Ojca przez Syna. W tradycji Zachodniej ujmuje się pochodzenie Ducha Świętego jako pochodzenie od Ojca i Syna. Trudności dobrze pokazuje i przedstawia ich rozwiązanie dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, OssRomPol 11, 1997, s. 36-39.

<sup>35</sup> *De Trinitate*, XV, 26, 45.

<sup>36</sup> *De Trinitate*, XV, 21, 41.

wiedzieć na gruncie czysto rozumowym. A więc musi być ona zgodna z rozumieniem Boga jako Absolutu, który jest prosty i doskonały. Wydaje się, że to właśnie udało się św. Augustynowi.

## ZAKOŃCZENIE

W pismach św. Augustyna, a szczególnie w traktacie *O Trójcy*, koncepcja pochodzenia Osób Boskich zyskała więc najbardziej dojrzałą postać, jaką mogła ona otrzymać u starożytnych autorów chrześcijańskich. Choć w zasadniczych punktach nie uległa ona zmianie w teologii średniowiecznej, to jednak widzimy jej niedoskonałości, które skłaniały teologów średniowiecznych do dalszych rozważań. Jak się wydaje, największa trudność wynika z niedostatecznie jeszcze rozwiniętej terminologii. Mówienie o Bogu, i to zarówno na gruncie filozoficznym jak i teologicznym, jest zadaniem niezwykle trudnym i niewątpliwie wymaga olbrzymiej precyzji używanych pojęć i terminów. To filozofia dostarcza teologii pojęć i terminów, przy pomocy których można opisać wewnętrzne życie Boga. Niewątpliwie teoria pochodzenia, sformułowana przez Plotyna i jego pogańskich następców, jest niezwykle istotnym osiągnięciem. Widzieliśmy także, jak znacząco została ona zmodyfikowana przez św. Augustyna. Wyznacza on podstawowy sposób mówienia o Trójcy. Należy to czynić w oparciu o pochodzenie słowa serca w duszy człowieka. Wydaje się jednak, że wypowiedzanie się, zwłaszcza na temat natury tego pochodzenia, jest w wielu miejscach nieprecyzyjne. Nie chodzi tu jednak o jakieś braki w ujęciu dogmatycznym, ale właśnie w neoplatońskiej terminologii, dotyczącej ludzkiej duszy. Widzieliśmy to wyraźnie, kiedy św. Augustyn mówi o tym, że pochodzenie słowa odbywa się w „głębszej kryjówce pamięci”, czy, że pochodzenie jest „jakby wizją z wizji” itd. Taki sposób wyrażania się jest typowy dla filozofii neoplatońskiej, która w wielu miejscach woli wyrażać się bardziej mistycznie niż precyzyjnie.

I dlatego właśnie najbardziej rozwiniętą postać nauka o pochodzeniu Osób Boskich mogła otrzymać, kiedy do teologii zaczęto stosować pojęcia dotyczące ludzkiej duszy i działania jej władz, które zostały zaczerpnięte z pism Arystotelesa. Najlepszym tego przykładem są dzieła św. Tomasa z Akwinu. Dzięki precyzyjnej teorii poznania św. Tomasz może jasno powiedzieć, że owa „głębsza kryjówka pamięci” (*abstrusior profunditas nostrae memo-*

*riae*) to intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*), który właśnie możemy nazwać pamięcią intelektualną.<sup>37</sup> *Słowo serca* zaś jest zrodzone przez intelekt możliwościowy jako *pierwsze ujęcie intelektualne poznanej rzeczy*.<sup>38</sup> W ten sposób nauka św. Augustyna zostanie wyrażona w nowy, doskonalszy sposób.

Ks. Tomasz Stępień – dr nauk humanistycznych, licencjat teologii, adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej UKSW.

### Neoplatonic sources of the problem of procession of Divine Persons

#### Summary

The most important part of philosophical system of Plotin is a new conception of procession. It explains how The One – Plotinian absolute – can become many, and therefore conception of procession describes how the universe can be produced by The One. The One become Intellect, and a after that it becomes a third hypostasis – the Soul. This procession is concerned by Plotin as the highest act of intellectual perception – procession of the thought. This idea of Plotin was used by The Church Fathers to explain the procession of Divine Persons of The Holy Trinity.

In this article I would like to show how the Plotinian doctrine of procession was changed by The Church Fathers. In treaties on The Trinity of Marius Victorin the procession of Divine Persons was very similar to the pagan version but not presented by Plotinus himself but by Porphyre. Porphyre developed this idea changing a triad – The One, Intellect, Soul to ennead witch triple triad: to be, to live, and to understand. But efforts of Marius Victorin to accommodate this ennead to procession of Divine Persons brought many problems witch were enabled to be solved. All the time it was procession of the thought, and it was very hard to show the difference between The Son and The Holy Spirit. These problems were solved by St. Augustine by making two processions in a place of one. First procession is a procession of The Son of God witch is the procession of the thought. And second procession is the procession of The Holy Spirit, witch is procession of the will. This version of the doctrine of procession was not only a perfect accommodation of pagan thought to Christian theology and a fundament of western theology of The Holy Trinity. St. Augustine made a clear distinction between a two hypostasis of The Son and The Holy Spirit.

*Ks. Tomasz Stępień*

---

<sup>37</sup> Por. STh, I, 79, 6.

<sup>38</sup> Por. STh, I, 34, 1.