

BENEDYKT J. HUCULAK OFM

JANA DUNSA SZKOTA NAUKA O OSOBIE W TRÓJCY

Boża jedność należy do tych prawd, do których człowiek dojść może w świetle rozumu, podobnie jak do tego, że Bóg istnieje, wyróżniając się cechami, które streszczają się w określeniu Go jako bytu nieskończonego¹. Jeśli zaś nie wszyscy ludzie i nie wszystkie narody zdobyły właściwe rozumienie Boga, wynika to nie z niezdolności samej natury ludzkiej, ale z osłabienia, jakby przymglenia jej władzy poznawczej wskutek grzechu pierworodnego². Jako byt nieskończony Bóg jest Duchem czystym i najdoskonalszym, którego życie jest osobowe, zawierając się w poznaniu i woli. Obok tych prawd, do których ludzki rozum dojść może, uzyskując poznanie Boga jakby od zewnątrz, pojawia się obraz objawiony przez samego Boga: nadprzyrodzona prawda o Jego wewnętrznej troistości osobowej.

Dokonało się to w „pełni czasu”, w swoiście „ostatecznych dniach” za sprawą Pana Jezusa Chrystusa³ poprzez Jego nauczanie, umieszczone między dwoma wydarzeniami szczególnie wzniosłymi, a są nimi Wcielenie Syna Bożego i Zesłanie Ducha. Jak promienie słoneczne, które oświecają i rozgrzewają, pozwalają nieco poznać istotę źródła, z którego pochodzą, tak obydwie te wydarzenia były opatrnościową drogą, na której uczniowie Pańscy nie tylko utwierdzili się w Jego nauce o tym, że są trzy Osoby Boskie, lecz także

Dr BENEDYKT J. HUCULAK OFM – wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu św. Franciszka (OO. Bernardynów) w Kalwarii Zebrzydowskiej; adres do korespondencji: ul. Bernardyńska 2, 30-960 Kraków; e-mail: szkot@libero.it

¹ J a n D u n s S z k o t, *Opus Oxoniense [Ordinatio]* I, d. 2, q. 3, n. 17. Można Go także pojmować jako tego, który jest samym bytem samoistnym (tamże, d. 36, n. 11; T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 11), albo jako tego, który byt ma sam z siebie (*a se*, skąd Jego *aseitas*).

² J a n D u n s S z k o t, *Ordinatio* I, d. 3/1, q. 1-2, n. 56 (III, 38).

³ Por. Ga 4, 4; Hbr 1, 2.

ujrzeli pewien zarys ich więzi odwiecznych, bo obydwaj postrzegalnie odzwierciedliły to, co jest udziałem Osób wewnątrz Boskiej Trójcy⁴.

Prawda o trzech Osobach w jednym Bogu przerasta możliwości poznawcze człowieka, który jednak może wykazać jej wewnętrzną niesprzeczną, kiedy podkreśla, że Boska jedność i troistość ułożone są na różnych płaszczyznach, gdyż jedność dotyczy natury, czyli bytowej istoty, natomiast troistość jest udziałem Osób. Tu więc nie ma sprzeczności, która polega na twierdzeniu i zaprzeczaniu tego samego pod tym samym względem. Ponieważ zaś nie tylko prawdą metafizyki, lecz i prawdą wiary jest to, że Bóg jest bytem jednym w znaczeniu ścisłym, tj. ilościowym, czyli że jest kimś jedynym, więc nasuwa się pytanie, czym jest Osoba Boska, jeśli osoby stworzone mogą wykazywać tylko jedność jakościową według swej natury, ludzkiej czy anielskiej. Na to pytanie w ciągu wieków dano różne odpowiedzi, zarówno na Zachodzie jak i Wschodzie chrześcijańskim, a wydaje się, że na szczególną uwagę zasługuje wykład bł. Jana Dunska Szkota, który uwzględnił obydwie tradycje.

I. TEOLOGIA WSCHODNIA WIEKU IV

Na greckim Wschodzie, głównie w jego pasmie północnym, czyli syryjsko-azjatyckim, od początku przeważała skłonność do upatrywania Boskiej jedności w Ojcu, od którego pochodzi i ku któremu zwraca się Syn i Duch Święty⁵. Jeśli więc nawet po długich sporach i bardzo późno zgodzono się tam uznać Oba pochodzących za równych Ojcu według istoty, to jednak zarys główny pozostał bez zmian, bo oto również w Symbolu Konstantynopolińskim (381) wyraża się wiarę w „jednego Boga”, którym jest „Ojciec wszechmogący, stwórczyca nieba i ziemi”. Osobno zaś jest tam mowa o dwóch pozostałych jako bytowo zależnych od Ojca, bo Syn z Niego „zrodzony [jest]

⁴ B. J. H u c u l a k OFM, *Najświętsza Trójca na tle dzieła zbawczego*, Kalwaria Zebrzydowska 2000.

⁵ G r z e g o r z z N a z j a n z u, *Oratio XXIX – theologica III. De Filio* I, n. 2: „My natomiast czcimy «monarchię» [...] jedną poprzez równą godność natury [Podmiotów] (*phýseós homotímía*), zgodność woli, tożsamość ruchu i nawrót do Jednego [Ojca] Tych [Syna i Ducha], którzy są z Niego (*pros to hen tôn ex autoú sýnneusis*)”; J a n D a m a s c e ņ s k i, *De fide orthodoxa* I, c. 8: *De Sancta Trinitate*: „Dlatego to o Ojcu, Synu i Duchu Świętym mówimy nie jako o trzech Bogach, lecz raczej jako o jednym Bogu, Świętej Trójcy, bo Syn i Duch zwracają się ku jednej Przyczynie, lecz nie składają się i nie zlewają, jak [Je] zlewał Sabeliusz”.

przed wszystkimi wiekami [...], współistotny Ojcu”, a Duch Święty „pochodzi od Ojca, z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”⁶.

Owo zaś ważne słowo „współistotny (*homo-ousios*)”, użyte przeciw arianom już w Symbolu Nicejskim, zostało wprawdzie przyjęte na Wschodzie pod wpływem nowego cesarza Teodozjusza przybyłego z łacińskiego Zachodu wiernego Nicei, lecz było tam wykładane niemal zawsze w znaczeniu *homoi-ousios*, czyli „podobny według istoty”⁷, a wkrótce ten obraz tak się rozpowszechnił, że w orzeczeniu chalcedońskim – po drugiej stronie Bosforu względem Konstantynopola – w sześćdziesiąt lat później napisano, że Jezus Chrystus, będąc „współistotny Ojcu według bóstwa”, był *homooúsios hêmín* – współistotny nam według człowieczeństwa⁸, a jest oczywiste, że mogło tam chodzić o taką samą naturę ludzką, a nie o tę samą naturę w znaczeniu jedności liczbowej, według której odwiecznie jest On współistotny Ojcu. Tymczasem jednak ta właśnie jedność ilościowa, a nie jakościowa, jest podstawą nauki o Trójcy.

Na Wschodzie, za sprawą Bazylego z Cezarei, zapanowała w ulepszonej postaci myśl Orygenesesa, który Ojca i Syna, i Ducha Świętego pojmował jako trzy substancje (*hypostáseis*), po neoplatońsku posługując się słowem *hypóstasis*. To słowo przez wieki aż do Bazylego było synonimem wyrazu *ousía* – istota, podobnie zresztą jak u Latynów synonimami były i są – obok natury – słowa *essentia* (istota) i *substantia*. Rzeczywiście bowiem *hypóstasis* oznacza to, co Arystoteles nazwał „istotą pierwszą”, czyli jednostkową (*ousía prôtê*), w odróżnieniu od *ousía deutéra* – istoty drugiej, czyli pojętej ogólnie jako zbiór cech ustanawiających byt danego rodzaju⁹. Nic więc dziwnego,

⁶ *Symbolum Constantinopolitanum*: DS 150.

⁷ Synod większościowego stronnictwa spod znaku *homoioúsios* w Antiochii (363) oświadczył: „Co do słowa w wyznaniu nicejskim, które zdało się niektórym dziwne, czyli *homooúsios*, to przez naszych ojców [synodalnych] zostało ono w sposób pewny wyjaśnione jako wskazujące, że Syn został zrodzony z *ousía* [istoty] Ojca i jest według *ousía* podobny [*homoi-ousios*] do Ojca [czyli *homoi-ousios*]”: S o k r a t e s, *Historia Kościoła* III, 25; S o z o m e n, *Historia Kościoła* VI, 4.

⁸ *Definitio*: DS 301; B. S t u d e r OSB, *Consubstantialis Patri – consubstantialis Matri*. *Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, w: t e n ż e, *«Dominus Salvator»*. *Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Rzym 1992, s. 29-66.

⁹ A r y s t o t e l e s, *Kategorie* V (2a 11-18): „Istotą w znaczeniu najściślejszym [pierwszą] jest na pierwszym miejscu i w najwyższym stopniu ta, której się nie orzeka o jakimś przedmiocie lub [że ona jest] w jakimś przedmiocie, np. określony człowiek lub określony koń. Z drugiej strony istotami drugimi nazywają się odmiany, do których należą istoty [konkretne] nazywane pierwszymi, a – poza odmianą – także ich rodzaje. Na przykład określony człowiek należy do pewnej odmiany, czyli do pojęcia «człowiek», a z drugiej strony rodza-

że po linii tej jednoimienności tak właśnie wyraził się Sobór Nicejski, grożąc wyklęciem temu, kto by twierdził, że Syn Boży nie jest Ojcu współistotny, lecz powstał „z innej substancji (*hypostaseôs*), czyli istoty (*ousias*)”¹⁰.

Na tymże jednak Wschodzie, zwłaszcza północno-wschodnim, w około pół wieku później przeważał pogląd Bazylego, zwłaszcza dlatego, że podjęli go dwaj zaleźni od niego, a wielostłowni pisarze w rodzinnej jego Kapadocji, czyli przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu i młodszy brat Grzegorz, późniejszy biskup na stolicy w Nyssie. Bazyli zaś, wywodząc się z prawego skrzydła półariańskiego¹¹, pod wpływem czynnika kościelno-politycznego zgodził się wprawdzie uznać nicejskie *homo-ousios tō Patrī* (współistotny Ojcu), lecz nadal – wspólnie ze stronnikami – wykladał je w znaczeniu *homoi-ousios*, czyli „podobny według istoty”¹². Wyznawał on przeto boską jedność jakościową, a nie ilościową, czyli przyjmował trzy Podmioty, które wprawdzie mają taką

jem, do którego należy taka odmiana, jest pojęcie «zwierzę»”.

¹⁰ *Symbolum Nicaenum* (19 VI 325): DS 126. – W najstarszym i szacownym tłumaczeniu łacińskim zwrot ten brzmi: „ex alia substantia (*hypostaseôs*) aut essentia”: H i l a r y, *De synodis* (359), c. 84: PL 10, 536.

¹¹ Należał on do stronnictwa Bazylego, biskupa w mieście Ağkyra (*Ankara*) i Jerzego, biskupa Laodikei – obydwu przeto z Azji Mniejszej, gdzie leżała Kapadocja – którzy ok. połowy IV wieku chcieli odciąć się od pełnego arianizmu Aecjusza, biskupa Antiochii, oraz jego ucznia Eunomiusza, późniejszego biskupa Kyzikos nad morzem Marmara. Por. R. B a r r S l, *Breve patrologia* (z j. ang. tł. C. Orecchia, C. Gianotto), Brescia 1982, s. 96: „Tra gli «ariani» del gruppo B [wg cesarskiej formuły *hómoios tō Patrī*], usciti vittoriosi con il colpo di mano del 360, si distinguono tre dei più grandi dottori di tutta la storia cristiana. Aggiungendo alla formula vaga ed ariana del gruppo B («simile al Padre») la frase «in tutto», i tre grandi Cappadoci spinsero il gruppo B verso destra, sulle posizioni dello scomparso gruppo A [wg formuły *homoióusios tō Patrī*]. I Cappadoci (gruppo B) non dicono espressamente «simile nella sostanza [*homoióusios*]» (scomparso gruppo A), ma dicendo «simile in tutto [*hómoios katá panta*]», lasciano intendere che questa espressione implica anche «simile nella sostanza [*homoióusios*]»”; J. M c S o r l e y, *St Basil the Great w: The Catholic Encyclopedia*, t. II, Nowy York 1907 (newadvent.org; wikisource.org): „With regard to the question of his association with the Semi-Arians, Philostorgius speaks of him [o Bazyli] as championing the Semi-Arian cause, and Newman says he seems unavoidably to have Arianized the first thirty years of his life. The explanation of this, as well as of the disagreement with the Holy See, must be sought in a careful study of the times, with due reference to the unsettled and changeable condition of theological distinctions, the lack of anything like a final pronouncement by the Church’s defining power, the «lingering imperfections of the Saints» (Newman)”.

¹² C. M o r e s c h i n i, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Rzym 2008, s. 241-242: „Egli [Atanasio] cercava un compromesso con gli omeusiani [*homoióusios*] ed eventualmente con gli omei [*hómoios*], escludendo solamente gli anomei [*anhómoios*]. Di conseguenza nel 363 ad Antiochia vari vescovi di quelle tendenze, insieme con Melezio d’Antiochia, accettarono in un concilio il «consustanziale [*homo-ousios*]», ma in senso omeusiano [*homoi-ousios*]”.

w domu Abrahama, a zgodnie patrzą w jedną stronę, co miałyby wyrażać jakąś ich jedność. W przybliżeniu taka była myśl Orygenesusa, który właśnie w owej „zgodzie (*symphôneía*)” widział jedność Bytów Boskich (*hypóstaseis*)¹⁵; a za nim poszła większość teologów wschodnich z Bazylim na czele¹⁶. Teoria ta okazała się brzemienne w skutki dla Wschodu, zwłaszcza po smutnym przyczynku Focjusza w drugiej połowie IX wieku. Jest to obraz trzech Podmiotów równorzędnych co do właściwej im istoty boskiej, a stanowiących jedność przez to, że dla dwóch Pochodzących źródłem jest Ojciec, a przy tym one współprzenikają się, co tam nazwano słowem *perichôrêsis*¹⁷.

Wcześniej, w wieku VI, te niespójności wyszły na jaw za sprawą Jana Filoponosa (480-570), wybitnego filozofa i teologa Bizancjum, który bardzo był ceniony przez obeznanego z teologią cesarza Justyniana. Za sprawą Filiponosa neoplatońska i dotąd pogańska akademii w Aleksandrii stała się w roku 517 uczelnią chrześcijańską, co jest tym bardziej znaczące, że podobnej szkole w Atenach to nie przypadło w udziale, skąd tenże cesarz postanowił ją zamknąć w roku 529. Jan Filoponos z jednej strony nie ufał Arystotelesowi i neoplatonczykom, a z drugiej ceniał kosmologię Bazylego. Także z jego teologicznych twierdzeń szczerze wyciągnął wnioski szczegółowe¹⁸. Po jego śmierci wytknięto mu wprawdzie tryteizm, lecz nikt – nawet Jan Damasceński¹⁹ – nie potrafił wykazać, że wykład Filopona był obcy temu, co tkwiło w myśli Kapadocjan oraz w ich słowniku.

Bazylemu, podobnie jak mistrzowi jego Orygenesowi, jakoś nie przeszkadzało również to, że podczas gdy osoba (*personalprósôpon*) oznacza jednostkowy „podmiot natury rozumnej”, słowo *hypóstasis* może oznaczać pojedynczy byt także zwierzęcy, roślinny, a nawet nieożywiony. Z tym wiąże się u Kapadocjan nazywanie Ojca „przyczyną (*aitía, áition*)” obydwu Osób pochodzących, które więc beztrąsko tam nazywane są „zaprzyczynowanymi (*aitiatá*)”²⁰. To

¹⁵ O r y g e n e s, *Contra Celsum* VIII, c. 12.

¹⁶ M o r e s c h i n i, *I Padri Cappadoci*, s. 250-251; B. J. H u c u l a k OFM, *Podstawa greckiej teologii Trójcy*, Kalwaria Zebrzydowska 2005, s. 154-158.

¹⁷ G r z e g o r z z N y s s y, *De communibus notionibus*: PG 45, 180: „Jedna i ta sama jest Osoba Ojca, z którego Syn rodzi się, a Duch Święty pochodzi. Głównie dlatego mówimy, że jeden jest Bóg (*dió kai kyríôs... hêna Theón phámen*) – przyczyna swych Zaprzyczynowanych, bo z Nimi współlistnieje”.

¹⁸ A. G r i l l m e i e r S I, Th. H a i n t h a l e r, *Christ in Christian Tradition*, t. II: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (509-604)*, cz. 4: *The Church of Alexandria with Nubia et Ethiopia after 451* (z j. niem. tł. O. C. Dean), Londyn 1996, s. 130-135.

¹⁹ J a n D a m a s c e Ń s k i, *De haeresibus*, c. 83: PG 94, 741-753.

²⁰ G r z e g o r z z N y s s y, *Ad Ablabium, quod non sint tres dii*: PG 45, 133:

zaś było i jest nie do pogodzenia z wrażliwością łacińską, dla której „przyczyna (*causa*)” jest tym, co wytwarza skutek (*effectum*) zewnętrzny względem niej samej; a to przecież nie zachodzi między Osobami Trójcy. Dlatego to Ojciec nazywany jest u Latynów źródłem-zasadą (*principium*) Syna, a wraz z Nim – źródłem Ducha Świętego. Również na tym tle można i należy podziwiać życzliwość, otwartość i wyrozumiałość łacińskich ojców Soboru Florenckiego dla ich greckich braci, bo oto wspólnie i uroczyście oświadczyli, że „to, co święci Nauczyciele i Ojcowie mówią, iż Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, ma na celu wskazać, że również Syn jest według Greków przyczyną (*causam/aitían*), a według Latynów źródłem (*principium/larchên*) [osobowego] istnienia Ducha Świętego tak samo, jak Ojciec”²¹.

II. NAUCZANIE ŁACIŃSKIE: OD TERTULIANA DO AUGUSTYNA I LEONA

Niemal do końca IV wieku na Wschodzie nie chciano używać wyrazu „osoba” (*prósôpon*), gdyż tam – także dla Bazylego – Ariusz był mniej groźny od Sabeliusza, który słusznie podkreślając Bożą jedność bytową, błędnie wyjaśniał troistość, mówiąc, że Bóg to jeden podmiot, który działa na trzy sposoby (*modi*). Ponieważ zaś pierwotne znaczenie słowa *prósôpon* wskazuje na „twarz”, „oblicze”, owi pół-arianie z Bazylim na czele²², zauroczeni orygenesowo-plotyńskimi hipostazami, mowę o trzech osobach chętnie porównywali do czegoś w rodzaju starosłowiańskiego Światowida, a ich obrońcy do dziś mówią, że *prósôpon* rzekomo oznaczało maskę aktorską, przeto coś tylko pozorującego troistość.

Były to jednak chywy wynikające z niewiedzy i ją zakładające, bo przy słowie *prósôpon* odniesienie do maski mogło wchodzić w rachubę tylko w przenośni i to na ostatnim miejscu, mianowicie w skojarzeniu: „twarz osoby, którą ten aktor przedstawia”, biorąc pod uwagę, że w starym teatrze także role żeńskie grali mężczyźni. Znaczeniem jednak głównym słowa był

„Wyznając niezmienność [boskiej] natury, nie zaprzeczamy różnicy między przyczyną a zaprzyczynowanym (*katá to aítion kai aítiatón*), przez co jedynie poznajemy, że Jeden różni się od Drugiego”; *De communibus notionibus*: PG 45, 180: „Bóg [Ojciec] jest *to aítion... tôn autoú Aítiatón* – przyczyną swych Zaprzyczynowanych”.

²¹ *Conciliarum oecumenicorum decreta* (wyd. J. Alberigo i in.), Bolonia 1973, s. 527; DS 1301.

²² F. D ü n z l, *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica* (z j. niem. tł. C. Dana), Brescia 2007, s. 129-130; M o r e s c h i n i, *I Padri Cappadoci*, s. 248-249, 260, 278.

„byt osobowy”, czyli „podmiot rozumny”, jak to widać w ówczesnym prawodawstwie rzymsko-bizantyńskim, a także w czerpiących z dziedzictwa Bizancjum językach nowogreckim i rosyjskim, gdzie osobę oznacza się słowem *prósôpo* lub *licó*, a – co tym wymowniejsze – w języku indian Azteków wyraża się obrazowo, mówiąc „twarz i serce”. Sami też najstarsi nawet dramatopisarze greccy nie myśleli o maskach, gdy na wstępie dzieł swoich wymieniali postacie, często historyczne, biorące udział w wydarzeniach ukazanych na scenie. Tak samo, jak dzieje się to w teatrze współczesnym, nazywali je oni *Ta tou drámatos prósofa*, czyli „Osobami dramatu”.

Jeden z najwybitniejszych znawców tego przedmiotu, po wieloletnich i głębokich badaniach źródłowych, musiał „bezwzględnie zauważyć, iż nikt ze starożytnych Ojców aż do Bazylego [wyłącznie] nie używa słowa *prósôpon* w znaczeniu maski. Kiedy ten wyraz zostaje użyty dla opisanie Osób Trójcy, oznacza on nie powierzchowny i przejściowy sposób ukazania się, lecz po prostu [oznacza] indywiduum [podmiot]”²³. Stąd jasno wynika, że Bazylego pomówienie słowa *prósôpon* (osoba) o znaczenie sabeliańskie i teatralne, jakoby ono wskazywało na maskę, jak również „tym spowodowane niedowierzanie względem tego słowa w teologii [wschodniej] – o którym tak huczą współczesne podręczniki – zdają się być legendami najzwyczajszymi”²⁴.

Punktem zwrotnym, który z jednej strony umocnił pomysł Bazylego, a z drugiej nieco naprostował go, był Sobór Chalcedoński. Ponieważ odbywał się on w bezpośredniej bliskości Konstantynopola, więc po stronie uczestników greckich przeważała teologia kapadocka, a to wkrótce smutno zaowocowało odejściem Egiptu i Syrii od jedności kościelnej. Ponieważ jednak w Chalcedonie kluczem głównym do wyrażenia prawdy o Bożym Synu wcielonym było nauczanie łacińskie, po mistrzowsku streszczone przez papieża Leona²⁵, przeto w części głównej dogmatu stwierdzono, że należy wyznawać „jednego i tego samego (*héna kai ton autón*) Chrystusa Pana, Syna jednorodzonego w dwóch naturach [...] – bo każda z tych dwu natur schodzi się [z drugą] w jedną osobę i jedną hipostazę (*eis hen prósopon kai mían hypóstasin*) – a nie podzielonego czy rozłączonego na dwie osoby (*ouk eis dýo prósofa*)”²⁶. Czynnikiem więc i podstawę jedności Chrystusa nazwano „osobą (*prósôpon*)”, lecz – na fali po-

²³ G. L. P r e s t i g e, *Dio nel pensiero dei Padri* (z j. ang. tł. A. Comba), Bolonia 1969, s. 132.

²⁴ Tamże.

²⁵ *Epistula „Lectis dilectionis tuae” ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum seu „Tomus I Leonis”* (13 VI 449): DS 290-295.

²⁶ *Definitio* (22 V 451): DS 302.

nadwiekowych sporów i nawyków północnogreckich – dodano wyraz *hypóstasis* jako bliskoznaczny, lecz już nie jako lepszy, w odróżnieniu od tego, jak myślano wcześniej²⁷. Dlatego to w członie pierwszym stoi on za słowem *prósôpon*, a w drugim już nie występuje.

Ów zwyczaj kapadocki poznał Rufin Akwilejski (345-410), który pod koniec wieku IV mieszkał w łacińskim klasztorze na Górze Oliwnej obok Jerozolimy. Podczas gdy jego ziomek Hieronim, współcześnie mieszkający w Betlejem, słusznie podkreślał, że na tle prawie tysiącletnich dziejów języka greckiego równoznaczne są wyrazy *ousía* (istota) i *hypóstasis* (substancja)²⁸, Rufin wprawdzie oswoił się ze zwyczajem Greków, ale stanął przed kłopotem jako tłumacz pism greckich na język łaciński. Wiedział bowiem, że nie może słowa *hypóstasis* oddać dokładnie wyrazem *substantia*, ponieważ ono także wśród Latynów wskazywało na to samo, co *essentia* (istota); a stąd wynikałoby wewnętrznie sprzeczne twierdzenie, że w Bogu jest jedna istota, a trzy substancje.

Dokonał więc on pewnego zabiegu słowotwórczego, poprzez który zachował wprawdzie rdzeń pierwotnego słowa *substantia* odpowiadającego greckiej *hypóstasis*, ale w postaci przejętej od pokrewnego czasownika *subsistere*. Wprowadził więc rzeczownik *subsistentia*²⁹, który wkrótce został uwzględniony przez Kurię Rzymską, zwłaszcza w listach pisanych do biskupów lub cesarzy greckich³⁰. Znamienne jest, że z tego środka skorzystano już podczas tłumaczenia pism Soboru Chalcedońskiego na język łaciński, przede wszystkim po to, by zatwierdził je papież Leon. Choć on słusznie odrzucił prawny kanon 28, według którego biskup Konstantynopola miał zajmować pierwsze miejsce wśród patriarchów

²⁷ G r z e g o r z z N a z j a n z u, *Oratio XXI. De sancto Athanasio*, c. 35.

²⁸ H i e r o n i m, *Epistulae XV-XVI*; J. N. K e l l y, *Hieronim – życie, pisma, spory* (z j. ang. tł. R. Wiśniewski), Warszawa 2003, s. 66-70.

²⁹ R u f i n, *Historia ecclesiastica*, c. 29: „Sed et de differentia «substantiarum» et «subsistentiarum» sermo eius motus est. Graeci [illas] *ousías* et *hypostáseis* vocant. Quidam enim dicebant «substantiam» et «subsistentiam» unum videri, et quia tres subsistentias non dicimus [esse] in Deo, nec tres substantias dicere debeamus. Alii vero, quibus longe aliud «substantia» quam «subsistentia» significare videbatur, dicebant, quod «substantia» ipsam rei alicuius naturam rationemque, qua constat, designet; «subsistentia» autem uniuscuiusque personae hoc ipsum, quod exstat et subsistit, ostendat: ideoque, propter Sabelli haeresim, tres esse subsistentias confitendas, quod quasi tres subsistentes personas significare videretur, ne suspicionem daremus tamquam illius fidei sectatores, quae Trinitatem in nominibus tantum, et non in rebus et subsistentiis confitetur”: PL 21, 499-500.

³⁰ V i g i l i u s z, *Constitutum „Inter innumeras sollicitudines” de tribus Capitulis ad imperatorem Iustinum* (14 V 553): DS 417; P e l a g i u s z I, *Epistula „Humani generis” ad regem Childebertum I* (3 II 557): DS 441; Synod Laterański (649), *Definitio* (31 X 649): DS 501.

wschodnich, następując tylko za Biskupem Rzymskim, to jednak przyjął wszystko inne, a zwłaszcza sam dogmat, gdzie wiadomy zwrot „do jednej osoby i jednego podmiotu (*eis hen pōsōpon kai mían hypóstasin*)” oddano w słowach *in unam personam atque subsistentiam*³¹.

W części łacińskiej cesarstwa rzymskiego bardzo szczerze przyjęto orzeczenia Soboru w Nicei bityńskiej³², bo one ujmowały prawdę o Trójcy w teologicznym ujęciu południowo-wschodnim, głównie egipsko-cypryjskim, które było zgodne z nauczaniem rzymskim³³. Dlatego to nie dziwi, że łaciński chrześcijanin Teodozjusz, wyznaczony na tron cesarstwa wschodniego, na początku panowania nakazał, by wszyscy poddani zachowywali wiarę św. Piotra przekazaną Rzymianom, którą wyznaje biskup Rzymu Damazy i Piotr, biskup Aleksandrii³⁴. Nicejskie wyznanie wiary w dużej mierze odzwierciedlało owo nauczanie łacińskie, które na Zachodzie szczęśliwie zakwitło już pod koniec wieku II za sprawą Tertuliana, przeto wcześniej niż na Wschodzie pojawił się Orygenes obraz trzech Bytów (*hypostáseis*) nawet nie w pełni równych co do istoty³⁵, a stanowiących jedność tylko przez to, że mają taką samą wolę, więc działają w zgodzie (*sympḥōnía*)³⁶. Podczas, gdy to pojęcie nieco ulepszone przez orygenistów Bazylego i Kapadocjan w pół wieku po Nicei miało przeważać na Wschodzie, Latyni już od dwóch wieków wyznawali zdrową naukę o jednej istocie w Bogu i trzech Osobach (*una essentia, tres personae*): naukę, którą na przełomie IV i V wieku miał jeszcze rozwinąć św. Augustyn, ziomek Tertuliana.

Latyni od początku wspólnie z Grekami wiedzieli, że tajemnicę Bożą naznacza jedność i troistość, lecz w odróżnieniu od nich uznawali, że prawdą przedwstępną – nie tylko według Biblii, lecz także rozumu – jest bytowa jedność, przy której istnieje troistość. Tę więc należało uzgodnić z jednością, a nie odwrotnie, jak usiłowali Grecy, choć Jan z Damaszku wprawdzie chciał to spełnić, wykładając naukę o Bogu jednym przed sprawami Trójcy, jednak tego nie osiągnął z powodu odziedziczonej teorii hipostaz. Istnieje więc jeden i tylko jeden byt Boży, przeto konkretna istota (*essentia, substantia, natura*)

³¹ *Definitio*: DS 302.

³² *Symbolum* (19 I 325): DS 125-126.

³³ B. J. H u c u l a k OFM, *Wczesnochrześcijańska nauka o Duchu Świętym w przekazie Dydyma Aleksandryjskiego nazywanego Ślepcem*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 2, s. 101-116.

³⁴ Edykt *Cunctos populos* (28 II 380), w: *Codex Theodosianus* XVI, 1, 2.

³⁵ O r y g e n e s, *Commentarii in Ioannis evangelium* II, c. 10, n. 75; c. 37, n. 246.

³⁶ T e n Ź e, *Contra Celsum* VIII, c. 12.

w najwyższym stopniu duchowa, czyli osobowa, przeto mająca pamięć, rozum, wolę. Troistość zaś, którą już Tertulian dostrzegał w tym Bycie na poziomie osób (*personae*), św. Augustyn naświetlił posługując się obrazem władz duszy ludzkiej, świadom że to porównanie jest najlepsze także dlatego, że uprawnomożone słowem Objawienia, w myśl którego człowiek został stworzony na Boży obraz i podobieństwo (Rdz. 1, 26-27). Jak przeto w jednej i tej samej duszy ludzkiej na poziomie władz zawarta jest pamięć, rozum, wola – każda z nich zaś od strony rzeczy (*realiter*) jest tożsama z duszą – tak w jednym bycie Bożym na poziomie Osób jest Ojciec, Syn i Duch Święty: każdy od strony rzeczy tożsamy z Istotą.

Samoświadomość Boga, czyli pamięć, wydaje sobie współwieczny obraz samej siebie, rodząc go po linii władzy poznawczej. Tym obrazem jest Syn współlistotny Ojcu i mający z Nim wszystko wspólne z wyjątkiem samego znamienia ojcostwa, gdyż Jego synostwo stanowi drugi kres odniesienia (*relatio*), będącego podstawą ich rozróżnienia wewnątrz bytu Bożego. We wszystkim innym Oni są jedno, więc mają też jedną i tę samą wolę. Ta zaś, pragnąc bytu Bożego, czyli miłując Go jako dobro najwyższe, wydaje Ducha Świętego jako osobowy owoc tej miłości, który ma wszystko wspólne z Ojcem i Synem z wyjątkiem obydwu ich znamion oraz cechy własnej, czyli tchnienia biernego³⁷.

III. TEOLOGICZNE ZGLĘBIENIE W ŚREDNIOWIECZU

Augustyński obraz teologiczny, najlepszy z tych, które wypracowali Ojcowie, został przejęty w różny sposób, zwłaszcza w średniowieczu. Podczas gdy Bonawentura i Szkot rozumieli go po linii augustyńskiej szkoły paryskiej św. Wiktora, Tomasz raczej szedł śladami Anzelma, posiłkując się właściwym sobie arystotelizmem³⁸. U niego to, na tle Anzelmowego twierdzenia, że „w Bogu wszystko jest jedno, chyba że zachodzi przeciwieństwo odniesienia (*relationis oppositio*)”³⁹, pojawiło się pojęcie *relatio subsistens* – odniesie-

³⁷ I. C h e v a l i e r, *S. Augustin et la pensée greque. Les relations trinitaires*, Fryburg 1940, s. 63, 168-169, 174.

³⁸ Y. C o n g a r, *Credo nello Spirito Santo*, t. III: *Il fiume di vita (Ap. 22, 1) scorre in Oriente ed in Occidente* (z j. fr. tł. P. Crespi), Brescia 1983, s. 115, 127.

³⁹ Tak pewną wypowiedź Anzelma streścił Sobór Florencki, który jednak nie umieścił jej w orzeczeniu dogmatycznym, lecz jakby w tle jako jeden z teologicznych punktów odniesienia: *Cantate Domino*. Bulla unionis Coptorum Aethiopumque (4 II 1442): DS 1330. Sam zaś Anzelm napisał: „Sic ergo huius unitatis et huius relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas – quae sequitur relationem – transeat ad ea, in quibus praedictae simplicitatis

nia samoistnego⁴⁰, którym to jedynie – jakby zawieszonym w jednolitej Istocie – według niego jest w Bogu Osoba.

Ta droga jednak doprowadziła do esencjalizmu, w którym tajemnica Boża wyraża się tylko dwoma czynnikami: jednolitą istotą i jakby zawieszonymi w niej bezbarwnymi *relationes* – odniesieniami, którymi są Osoby. W ten sposób jednak spłaszczono myśl Augustyna, który więcej uwagi poświęcał Osobom przede wszystkim jako podmiotom mającym tożsamość nieprzekazywalną; a dopiero tych obecność, wyraźnie zarysowaną w ich osobliwości, widział on jako podstawę, by mówić o odniesieniach, gdyż te wymagają obecności krańców tak, jak przeszło mostowe – obecności podpór. Świadomy więc niewystarczalności samych tylko odniesień, zauważył on, iż Duch Święty – w odróżnieniu od Syna – pochodzi *non quomodo natus, sed quomodo datus* – nie jako zrodzony, lecz jako dany⁴¹.

Zawężono zaś także myśl Anzelma, której nie wyczerpywało zdanie o wewnątrzboskim rozróżnieniu według wspomnianych odniesień odwrotnych, czyli przeciwstawnych⁴². Jeśli na początku tego samego dzieła stwierdził on, że jeżeli Syn i Duch nie różniliby się na innej podstawie, to byłiby rozróżnieni już przez samo to, że jeden ma być osobowy od Ojca poprzez zrodzenie, a drugi poprzez pochodzenie⁴³. Pasma więc wydawania Trzeciej Osoby nie było dla niego czymś jednobarwnym z pochodzeniem Syna, a tylko inaczej ułożonym od strony źródła, lecz samo w sobie było „utkane” inaczej niż tamto. U Tomasza tego składnika już nie ma, skąd nie wyobrażał on sobie, jak Duch mógłby różnić się od Syna, gdyby nie pochodził od Niego⁴⁴.

Z owym esencjalizmem wiążą się trudności, zwłaszcza względem pochodzenia pierwszego i Osoby Ojca, gdyż mogłoby się wydawać, że Syna rodzi sama Boża istota (*essentia*), a to jest niemożliwe, bo ona jest tylko przekazywalna i trzem Osobom wspólna, a sama nie jest źródłem pochodzenia. Pod

sonat unitas, neve unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur: quatenus ne unitas amittat umquam suum consequens, ubi non obviat relationis oppositio, neu relatio perdat [id] quod suum est, nisi [ibi] ubi obsistit unitas inseparabilis”: *De processione Spiritus Sancti*, c. 2: PL 158, 288.

⁴⁰ T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 28, a. 2; q. 29, aa. 3-4; q. 40, a. 1; q. 42, a. 5.

⁴¹ *De Trinitate* V, c. 14: PL 42, 921.

⁴² Zob. przypis 39.

⁴³ *De processione Spiritus Sancti*, c. 1: PL 158, 286ab: „Credunt quoque [Graeci nobiscum] et confitentur Deum e Deo esse nascendo – quia Filius Deus est e Patre Deo nascendo – et Spiritus Sanctus Deus est e Patre Deo procedendo”.

⁴⁴ T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 36, a. 2.

tym względem szczęśliwsze okazało się przejście myśli Augustyna w teologicznej Szkole Franciszkańskiej, która swój szczyt osiągnęła w dziele Jana Duns Szkota.

Bł. Jan rozważa pogląd Tomasza z Akwinu, według którego ojcostwo, czyli odniesienie ustanawiające Pierwszą Osobę, może być pojmowane dwojako: jako właściwość (*proprietas*) albo odniesienie (*relatio*); przy czym jako właściwość ono ustanawiałoby tę osobę i poprzedzałoby rodzenie Syna, a jako odniesienia szłoby ono za tym zrodzeniem, opierając się na nim⁴⁵. W pierwszym więc przypadku obecność Osoby Drugiej nie byłaby konieczna, lecz w drugim byłoby to wymagane, gdyż odniesienie zakłada obecność obu swoich kresów.

Ta myśl Tomasza zdaje się być układaniem pojęć według doraźnej potrzeby osiągnięcia jakiejś spójności. Ona jednak niczego nie wyjaśnia po stronie rzeczywistości, dlatego odsunął ją brat Jan ze Szkocji⁴⁶. Jeśli bowiem Osobę Pierwszą ustanawiałoby ojcostwo pojęte jako właściwość, a nie odniesienie, to Ojciec byłby czymś bezwzględnym, czyli nie odniesionym, a ponieważ bezwzględną rzeczywistością w Bogu jest Jego istota, przeto wynikałoby stąd, że albo istota rodzi – co jest niemożliwe – albo Ojciec jest w pełni osobą jeszcze przed zrodzeniem, czyli jeszcze nie mając znamienia ojcostwa, będąc przeto ustanowiony przez coś bezwzględnego. To jednak byłoby sprzeczne z nauczaniem Kościoła⁴⁷.

Dlatego to jeden z najwybitniejszych teologów dwudziestego wieku, Michael Schmaus – wymagający mistrz J. Ratzingera – rzekł, iż „tu pojawia się prawie nierozwiązywalna trudność, która polega na tym, że z jednej strony odniesienia są tożsame z istotą, a z drugiej – owe odniesienia, a raczej one jako podstawa [rzeczywistego] rozróżnienia [w Trójcy], występują w liczbie trzech. Wydaje

⁴⁵ *Summa theologiae* I, q. 40, a. 4: „Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter: uno modo ut est relatio, et sic iterum secundum intellectum praesupponit actum notionalem [generandi], quia relatio – quantum [est] huiusmodi – fundatur super actum; alio modo secundum quod est constitutiva personae, et sic oportet, ut relatio praeintelligatur actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni”.

⁴⁶ P. R a y m o n d OFMCap., *Duns Scot*, w: *Dictionnaire de théologie catholique* IV/1, Paryż 1911, kol. 1883: „Pour expliquer comment la personne du Père est constituée par la relation de paternité sans être déjà présumposée dans l’acte notionnel, principe de la relation, saint Thomas (*Sum. theol.* I, q. 40, a. 4) fait appel à d’habiles distinctions. Duns Scot les juge inutiles et illogiques”.

⁴⁷ J a n D u n s S z k o t, *Ordinatio* I, d. 28, nn. 57-58 (VI, 140-141); A l b e r t, *Summa theologiae* I, tr. 8, q. 34, m. 1 sol.: „Si quis autem subtiliter velit ista intueri, erit idem «esse Patrem», quod «generare» in divinis... Sic simul sunt «generare» et «esse Patrem», et neutrum antecedit vel consequitur reliquum; et hoc secundum catholicam fidem securius dicitur”.

się więc, że należy przyjąć tożsamość i nietożsamość odniesienia i istoty, jeśli troistość nie ma spaść do jedyności. Tomasz z Akwinu stara się rozwiązać tę trudność poprzez bardzo wnikliwe rozróżnienie w pojęciu odniesienia [...] Wydaje się jednak, że poprzez jego uśłowienia ta niepojęta tajemnica zostaje raczej podkreślona niż rozjaśniona. Dalej dane było zaprowadzić pojęciu różnicy formalnej, które Jan Duns Szkot przyjął pod wpływem wypowiedzi Augustyna i Bonawentury, i ściśle zastosował w całej teologii⁴⁸.

Mało kto poza Schmausem był w stanie ocenić rzecz lepiej, bo on był dołącznym znawcą obydwu szkół, tj. franciszkańskiej i dominikańskiej, co na podstawie długoletnich badań wydało plon w jego księdze o różnicach między nimi w nauczaniu o Trójcy⁴⁹. Stąd należy poważnie wziąć pod uwagę jego stwierdzenie, że Tomasz w tej sprawie raczej podkreślił trudności niż je rozświetlił⁵⁰. W przekonaniu zaś tego wytrawnego mistrza światło przyniósł dopiero Jan Duns Szkot przez to, że między wymiarami rzeczywistości boskiej dostrzegł różnicę formalną, która stoi pomiędzy różnicą rzeczową a tylko pomyślaną.

W tym względzie ów wybitny ksiądz, nie związany z żadną z obydwu wspomnianych szkół, celnie wskazał na wkład Jana Dunsza, który zresztą zdaje się być nadzieją owocnego dialogu z prawosławiem. Oto Schmaus oświadcza, że „według Szkota każda istota jest tym, co wyrażone jest w jej określeniu (*Definition*). Żaden byt w swej istocie, wyrażonej przez określenie, nie może być tożsamy z inną istotą, wyrażoną innym określeniem. Jest on i musi być odróżniony od owej innej istoty. To zaś, że w Bogu, inaczej niż w stworzeniu, do rzeczowych (*realen*) rozróżnień dochodzi poprzez określenia ich wyraźnych znamion, polega na tym, że – z powodu rdzennej nieskończoności Boga – wszelkie właściwości czy odniesienia wyrażalne przez różne określenia sprowadzone są do jedności.

Według Szkota jednak nie można zaprzeczyć, że słowo „istota” znaczy coś innego niż wyraz „odniesienie”; że słowo „sprawiedliwość” oznacza co innego niż wyraz „miłość”. Mówi on więc, że gdybyśmy przyjęli [między nimi] różnicę rzeczową, to nasze wypowiedzi o Bogu nie byłyby słuszne. Mogą jednak one zachować swe znaczenie tylko pod warunkiem, że to, co wyraża-

⁴⁸ *Der Glaube der Kirche*, t. II, Monachium 1970, s. 205.

⁴⁹ M. S c h m a u s, *Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, cz. II: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 29), Münster 1930.

⁵⁰ „Es scheint jedoch, daß [Tomasz] durch seinen Lösungsversuch das unbegreifliche Geheimnis mehr unterstrichen als erhellt wird”: *Der Glaube der Kirche*, s. 205.

my naszymi słowami, również istnieje w Bogu według swej treści formalnej. Tak oto według Szkota istnieje formalna różnica między istotą Boga a odniesieniami: różnica, która jednak nie dochodzi do [poziomu] rzeczowej. Na podstawie tej różnicy formalnej mogą – według niego – istnieć trzy odniesienia, chociaż jest tylko jedna i jedyna istota boska⁵¹.

W przekonaniu Jana ze Szkocji do kręgu dogmatu należy twierdzenie, że czynnikiem ustanawiającym Osobę Boską jest jej właściwość wyłączna, czyli nieprzekazywalna, a ta w treści swej zawiera odniesienie do innej osoby, która z niej pochodzi albo jest jej źródłem⁵². Przede wszystkim zaś właściwość Osoby i odniesienie, które ona zawiera, są jednym i tym samym, a tylko myślowo oglądanym jakby z dwu stron, bo właściwość – jak wspomniano – streszcza odniesienie. Są więc czymś jednym i ściśle jednoczesnym, i to nawet w znaczeniu logiczno-warunkowym, skąd ich rozłączanie czy rozróżnianie też na tym poziomie jest niedopuszczalne, a tą właśnie drogą starał się iść Tomasz⁵³.

Tymczasem jednak pytanie o źródło pierwszego pochodzenia, czyli zrodzenia, wymaga myślowego pominięcia znamienia ojcostwa, które dopiero jest jego pochodną. Ponieważ jednak owo podmiotowe źródło musi istnieć przed zrodzeniem, więc wydaje się, że poza odniesieniem (*relatio*) streszczonym w znamieniu, którego jeszcze nie ma, owo źródło musi być ustanowione przez coś nie odniesionego, czyli bezwzględne, a tym jest jakiś wymiar bytu Bożego (*entitas*, czyli *res naturae*).

Trudności zawarte w poglądzie Tomasza zauważył brat Jan ze Szkocji, dlatego starał się im zaradzić w swoim wykładzie⁵⁴. Nie brakło zarzutów stroniczych, jakoby on odrzucił odniesienie jako czynnik ustanawiający, a na to miejsce wprowadził coś bezwzględnego. Szkot jednak musiał odsunąć ów esencjalizm i z nową czujnością dążyć do poznania prawdy po linii przekonania, że nie tylko dobrze naucza, lecz także poznaje *is, qui bene distinguit* – ten, kto dobrze rozróżnia. Wykazał bowiem, że ujęcie bytu Bożego tylko

⁵¹ Tamże, s. 206-207.

⁵² J a n D u n s S z k o t, *Quodlibet* q. 5, n. 13: „Omnis perfectio simpliciter est communicabilis... Nulla autem proprietas personalis est communicabilis, quia est formalis ratio incommunicabiliter existendi”; *Missale Romanum*, Praefatio de sanctissima Trinitate: „Ut in confessione [unius] verae sempiternaeque Deitatis et in personis proprietas et in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas”.

⁵³ T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 40, a. 4.

⁵⁴ Jan Dunst Szkot, *Quodlibet*, q. 4, n. 2 (XXV, 190): „[...] de ea [persona Patris] videtur esse specialis difficultas, et hoc propter prioritatem eius respectu aliarum [duarum], quae [prioritas] videtur repugnare naturae correlativorum”.

dwoma pojęciami: jednolitej istoty i różnych odniesień, nie wystarcza wobec życia wewnątrzboskiego.

Otóż wbrew pomówieniom przyznaje on wspólnie z Tomaszem, że Boskie Osoby są ustanawiane i wzajemnie się różnią odniesieniami wpisanymi w każdej znamień wyłączone, lecz – ujrzawszy wspomniane bezdroża – zapytuje on, czy ten czynnik wystarczy, a jeśli nie, to czy jest on czymś pierwszym i głównym. W tej pilnej potrzebie, obok głębszego wejrzenia w myśl Augustyna, wyszła Janowi naprzeciw teologia wschodnia, której pewne streszczenie przejął on poprzez dzieło Jana z Damaszku⁵⁵. Zapytał przeto, czy obok odniesienia występuje też inny współczynnik osoby, którym byłby jakiś wymiar bytu bezwzględny (*aliquid absolutum*)⁵⁶.

Wstępny zaś kłopot Tomasza dostrzegł Jan w uwarunkowaniu względami natury, czyli ojcostwa w stworzeniach. Tam bowiem ono jako znamień zakłada istnienie tego, kto ma być ojcem, a jako odniesienie następuje po zrodzeniu jako nowa przypadłość osoby, która istniała wcześniej; przy czym obydwu jedność według natury jest tylko jakościowa, a nie ilościowa, która jest udziałem Trójcy. W Bogu natomiast każde z trzech znamion osobowych zarówno ustanawia Osobę, odróżnia od dwóch innych, jak i zapewnia współistnienie z nimi⁵⁷. Boskiej więc Osoby nie wolno pojmować jako już odróżnionej, a jeszcze nie odniesionej, gdyż czynnikiem ją ustanawiającym jest właściwość osobowa wskazująca na odniesienie: owo znamień, które jednocześnie skutkuje trojako, gdyż osobę ustanawia i odróżnia, odzwierciedlając jej odniesienie.

W Trójcy przeto ojcostwo, czyli zrodzenie czynne, jest równoczesne z synostwem jako zrodzeniem biernym, choć pierwsze z nich – po linii logiczno-warunkowej – zakłada pewien stan źródła pojmowanego przed owym zrodzeniem. Jest nim wprawdzie Bóg Ojciec, lecz jeszcze nie jako osoba, czyli podmiot w pełni oznaczony swym znamieniem nieprzekazywalnym, to bowiem pojawia się jednocześnie ze zrodzeniem, lecz jako hipostaza (*subsistentia*), czyli byt Boży upodmiotowiony, a wstępnie oznaczony jako niezrodzony

⁵⁵ K e l l y, *Hieronim*, s. 48-49: „Ponieważ na Zachodzie uważano *hypóstasis* za grecki odpowiednik łacińskiego słowa *substantia*, a w Credo nicejskim terminy *hypóstasis* i *substantia* (istota) były [przez samych Greków] traktowane jako synonimy, [więc] mówienie o «trzech hipostazach» odbierano tu jako ocieranie się o tryteizm, a przynajmniej o ariański subordynacjonizm”.

⁵⁶ *Ordinatio* I, d. 26.

⁵⁷ Tamże, n. 84 (VI, 41-42); P. Ch. B o t t e OFM, *Ioannis Duns Scoti doctrina de constitutivo formali personae Patris*, w: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 IX 1966 celebrati (wyd. Komisja Szkotystyczna), t. III: *Problemata theologica*, Rzym 1968, s. 89.

(*innascibilis*, u Greków *agénêton*), głównie w znaczeniu swej bezźródłowości (*aseitas*)⁵⁸. Ta zaś wstępnie wskazuje na Ojca, bo w Trójcy tylko On nie ma źródła, czyli nie pochodzi, jednakże – wbrew mniemaniu zresztą wielu Greków – owo niezrodzenie jeszcze nie jest Jego znamieniem osobowym, bo tym jest dopiero *patrôtês* – ojcostwo.

Tu przejawia się u Szkota owo ostrożne uwzględnienie teologii wschodniej, co zresztą już było zwyczajem Szkoły Franciszkańskiej, począwszy od brata Aleksandra z Hales⁵⁹. Trudność więc, której Tomasz nie mógł rozwiązać drogą rozróżnienia między ojcostwem jako właściwością a nim jako odniesieniem, Jan Duns wyjaśnia rozróżnieniem między podmiotowością (*hypostasis*) a Osobą w Bogu. Różnicę tę wstępnie zauważył brat Aleksander, który podobnie jak Szkot pochodził z Brytanii, a przy tym był założycielem Szkoły Franciszkańskiej⁶⁰. Otóż hipostaza pierwsza jest odróżniona od Osoby Ojca tym, że jest ona podmiotowym bytem jednostkowym (*individuum Deitatis*), choć jeszcze nie w pełni oznaczonym właściwością Ojca nieprzekazywalną, jaką jest ojcostwo, czyli zrodzenie czynne. Jest więc ona bytem jeszcze nie odniesionym, co jest udziałem Osoby, lecz bezwzględnym (*absolutum*)⁶¹.

IV. OSOBA A HIPOSTAZA W SZKOLE FRANCISZKAŃSKIEJ

Już brat Aleksander z Hales, poprzez teologiczne dzieła Boecjusza wnikałszy w myśl Greków, stwierdził, że rozróżnienie między osobą a hipostazą jest bardzo użyteczne w przypadku Osoby Pierwszej. Ona bowiem w Trójcy jest jedyną, która nie ma źródła, skąd określenie hipostazy w postaci [*is*] *qui a nemine* – „ten, kto od nikogo [nie pochodzi]”⁶² już wystarcza-

⁵⁸ Aleksander z Hales, *Quaestiones disputatae*, q. 4: *De differentia notionum et relationum*, n. 24-25; q. 3: *De hypostasi divina*, n. 15-17; F. von Guenther, *La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Hales*, „Divus Thomas” [Frib.] 28 (1950), s. 52-53.

⁵⁹ Congar, *Credo nello Spirito Santo*, s. 184-190.

⁶⁰ Botte, *Ioannis Duns Scoti doctrina de constitutivo formali personae Patris*, s. 91.

⁶¹ Jan Duns Szkot, *Opus Oxoniense* III, d. 4, q. 2 (1); Augustyn, *De Trinitate* VII, c. 4: „Omnis res ad se ipsam [czyli *absolute*] subsistit, quanto magis Deus”.

⁶² Aleksander z Hales, *Quaestiones disputatae*, q. 4: *De differentia notionum et relationum*, n. 11, s. 31-32: „«Ingenerationem» autem posuit Damascenus ut [eam] in qua primo persona Patris distinguitur, «generationem» vero ut in qua primo persona Filii intelligitur, «processionem» autem [ut in] qua primo Spiritus Sancti persona intelligitur. Non enumerat has proprietates quasi sint illae, per quas personae habeant esse, sed voluit illas determinare relationes, quibus primo hypostases determinentur”.

jąco wskazuje na byt upodmiotowiony, choć jeszcze go nie zarysowuje jako osoby, gdyż ta pojawia się dopiero w szacie wyczerpującego znamienia wyłączonego, jakim jest ojcostwo. W odróżnieniu więc od tego obrazu wyrazistego, jakby oglądanego z bliska, hipostaza jest tym, co widać z oddali, jakby tylko w zarysie⁶³.

Inaczej rzecz ma się z obiema Osobami, które pochodzą, bo tam wprawdzie można wyróżnić hipostazy – u Syna jest nią „ten, który jest od innego i od którego jest ktoś inny”, u Ducha zaś „ten, który jest od innego i od którego nie ma nikogo”, ale w bycie Bożym, który jest jeden w znaczeniu ścisłym, tj. liczbowym, pojęcie „tego, który pochodzi, lecz i sam jest źródłem” tożsame jest z obrazem tego, kto od Pierwszego pochodzi poprzez zrodzenie: tam bowiem jest ono pierwszym sposobem bycia podmiotu, który pochodzi. Stąd jasne jest, że hipostaza trzecia jako „ten, kto pochodzi, a sam nie jest źródłem”, podobnie już zawiera cechę pochodzenia, czyli wyczerpującą znamię Ducha Świętego⁶⁴. Tego jednak nałożenia czy utożsamienia brak przy Osobie Pierwszej, gdyż Ona, będąc bezźródłową, czyli mając byt sama z siebie, może być wyszczególniona jako byt podmiotowy jeszcze przed pojawieniem się znamienia ojcostwa. Stąd wyrasta owocność rozróżnienia, które śladem Aleksandra ukazał Jan Duns⁶⁵; a jest to znamienne także dlatego, że Tomaszowi w oddali zarysowała się wprawdzie ta ścieżka, lecz on jej nie podjął⁶⁶.

Można także rozważać boskość w znaczeniu oderwanym jako zbiór cech składających się na istotę Boga, jak czynili to Grecy pod słowem *ousía*. Ona zaś – według nich – w najlepszym przypadku jest równym udziałem trzech bytów konkretnych nazwanych *hypostáseis*. Stąd jednak do trójbóstwa jest

⁶³ J a n D u n s S z k o t, *Quodlibet* q. 4, n. 28: „[...] sicut intelligo aliquando non solum ens, sed «hoc ens» vel «substantiam hanc», non determinate concipiendo in intellectu meo singulare alicuius inferioris, puta «hoc animal» vel «hunc lapidem»: sicut quando video a remotis, prius apprehendo, quod [illud] est corpus quam [quod est] animal, et [quod] animal [prius] quam «hoc animal»”.

⁶⁴ A l e k s a n d e r z H a l e s, *Quaestiones disputatae*, q. 4: *De differentia notionum et relationum*, n. 23-24, s. 36-37.

⁶⁵ *Ordinatio* I, d. 28, n. 57-60; B o t t e, *Ioannis Duns Scoti doctrina de constitutivo formali personae Patris*, s. 92-93.

⁶⁶ T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 40, a. 4: „Sed supponendo, quod relationes distinguant et constituent hypostases in divinis, oportet distinctione uti, quia origo significatur active et passive”; tamże, a. 3: „Si igitur loquamur de abstractione, quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quae est quasi [aliquid] particulare”.

tylko pół kroku⁶⁷. Wbrew temu Bóg jeden i jedyny – według pierwszej prawdy wiary – jest nie tylko pojęciem tego, co zawiera się w owych trzech podmiotach, lecz najwyższym bytem rzeczywistym, przeto konkretnym, a przy tym bytem w najwyższym stopniu duchowym, więc rozumnym i wolnym, przeto osobowym. Bóg więc już w jedności swej jest podmiotem, który poznaje i pragnie: jest On jednym podmiotem zanim okaże się, że ta podmiotowość zawiera trzy sposoby istnienia – *trópoi hypárxeôs* – jak słusznie nazwali to Grecy, czyli sposoby podmiotowego posiadania jednego i tego samego bytu Bożego; a różnica pierwsza polega na tym, że ów Byt przedwstępnie podmiotowy istnieje albo sam z siebie, albo jest wynikiem pochodzenia⁶⁸.

W duchowym zaś bycie jednym i tym samym – jak wspomniano – mogą być tylko dwa pochodzenia: pierwsze, które jest ułożone w nurcie władzy poznawczej, dokonuje się drogą konieczności naturalnej, a jest nim zrodzenie; natomiast drugie, uwarunkowane pierwszym, odbywa się po linii woli, tj. drogą wolności⁶⁹. Tu więc oznaki obydwu Podmiotów od razu są wyraźne i wyczerpujące. Inaczej jest natomiast z Osobą Pierwszą, która – ze względu na posiadanie bytu sama z siebie – może i powinna być pojęta jako podmiot jeszcze zanim weźmie się pod uwagę zrodzenie Syna, poprzez które ów Podmiot (*hypóstasis*) ukazuje się jako Osoba, gdyż dopiero w ojcostwie ma wyczerpujące znamię nieprzekazywalne.

Tylko więc Osoba Pierwsza ma ten przywilej, że przed znamieniem ojcostwa, które określa Ją wyczerpująco na poziomie Osoby, wykazuje się Ona podmiotowością wstępną jako hipostaza na podstawie swojej bezźródłowości (*perseitas*, czyli *aseitas* Tego, który jest *agénnêtos*, a ściślej *ánarchos*). Ten zaś Podmiot w porządku logiczno-warunkowym poprzedza zrodzenie, którego

⁶⁷ M o r e s c h i n i, *I Padri Cappadoci*, s. 264-270; R. S e e b e r g, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine Dogmengeschichtliche Untersuchung*, Lipsk 1900, s. 208: „Die Annahme der dreifachen Relation in der einen Substanz vermochte die Personalität aller drei Relata niemals klar zu machen. Das praktische Denken [na Wschodzie] ging daher den umgekehrten Weg – wir treffen zuerst die Kappadozier auf dieser Bahn – man fing an bei drei Personen und dachte sie zusammen in der unpersönlichen Einheit der Substanz. Das führte zum Tritheismus”.

⁶⁸ B o t t e, *Ioannis Duns Scoti doctrina de constitutivo formali personae Patris*, s. 94-95: „Relatio igitur aliquo fundamento nititur, quod non est natura abstracta, sed natura concreta, quae vocatur res naturae [czyli *hypostasis*], habita a se vel communicata per productiones. Non est itaque dubium, quin – ordine originis praesupposito – praeter relationes [...] intelligantur in Deo hypostases ut res naturae subsistentes cum respectu ad essentiam et ad proprietates distinguentes”.

⁶⁹ B. J. H u c u l a k, *Quomodo Ioannes Duns Scotus ditaverit theologiam de Trinitate*, „Antonianum” 77(2002), s. 685-687.

jest źródłem, a dopiero na tym opiera się znamię ojcostwa, które ów Podmiot wykazuje na poziomie Osoby; a tę Jan Duns wzniośle nazywa *ultima solitudo*, czyli najwyższą samotnością w jedyności nieprzekazywalnej⁷⁰.

Tą drogą Jan ze Szkocji uniknął trudności wiążących się z poglądem Tomasza i Henryka z Gandawy, według których odniesienie (*relatio*) było jedynym czynnikiem ustanawiającym Osobę Boską. Jan wyjaśnił tę sprawę, wykazując, że odniesienie, a dokładniej właściwość odniesieniowa (*proprietas relativa*), jest wprawdzie czynnikiem ustanawiającym, lecz nie jest ona budulcem jedynym ani nawet głównym, bo tym jest określony wymiar bytu Bożego (*res naturae*), czyli tenże Byt w posiadaniu danego podmiotu zarysowanego wprawdzie wstępnie, lecz odróżnionego od dwóch pozostałych. Do takiego podmiotu (*hypóstasis*) dochodzi wspomniana właściwość odniesieniowa jako owoc pochodzenia, którego ów podmiot jest źródłem.

Szczególnie znamienne jest to w przypadku Osoby Pierwszej, gdzie Boży byt upodmiotowiony (*hypóstasis*), zrodziwszy Syna, wchodzi z Nim w odniesienie przeciwieństwa między rodzącym a zrodzonym, otrzymując przez to znamię ojcostwa, które uzupełnia ów zarys wstępny Podmiotu pierwszego, teraz już wyczerpująco określając Go na poziomie osoby. Otóż podczas, gdy u Tomasza i Henryka Syn w rzeczy samej zdawał się pochodzić z samej Boskiej istoty, gdyż w Bogu – według nich – nie ma nic innego poza istotą i odniesieniami, wykład Jana jest wewnętrznie spójny także przez to, że jest tu zachowane prawidło stwierdzające, że działania – w tym przypadku pochodzenie i wydawanie Osób – należą do podmiotów: *Actiones sunt suppositorum*.

Zauważając w Boskiej Osobie obok odniesienia także bytowy czynnik upodmiotowiony, Jan nie tylko uniknął trudności swoich poprzedników, lecz także naświetlił wiele z tego, co dotyczy Osoby. Jego wykład może nie jest wyczerpujący i – z powodu przedwczesnej śmierci – jest niedokończony, lecz wolno uważać, że jest lepszy od tych, które dano przed nim; a zresztą, czy teologia w ogóle kiedyś dała wyczerpujący obraz jakiejś prawdy wiary? Jan Duns miał poczucie tajemnicy i wiedział, że Osoba Boska jest czymś, a raczej Kimś niewystowionym. Wystarczy więc, że dał obraz spójny, wolny od sprzeczności, przeto w pełni zadowalający, bo zgodny ze świadectwem rozumu i wiary.

Ponieważ jednak wielu przeciwnikom nie w smak było nauczanie Jana, przeto w stronniczej powierzchowności jęli zarzucać mu, że odrzucając rzekomo czynnik odniesieniowy w Osobie, widzi on Ją jako byt bezwzględny

⁷⁰ „Ad personalitatem requiritur ultima solitudo”: *Ordinatio* III, d. 1, q. 1, n. 17.

(*absolutum*), czyli osobny. Już wówczas mogło okazać się słuszne oświadczenie wielkiego uczonego, który miał stwierdzić, że na stu tych, którzy wyśmiewali Jana Szkota, nawet dwóch nie przeczytało pism jego, a nikt nie zrozumiał⁷¹. Zarzut rzekomego nauczania o Boskich Osobach bezwzględnych, a nie odniesionych, był tym bardziej przykry, że mógł sprawiać wrażenie, jakoby Jan nauczał o trzech bogach⁷². O stopniu zaś powierzchowności i stronniczości w stosunku do Jana dobitnie świadczy to, że pewien teolog – skądinąd wybitny – pisząc na ogół przeciwko Szkotowi, nie zauważył, że w danej sprawie sam naucza niemal tak samo jak Duns⁷³.

To zaś mogło stać się dlatego, że Tomasz okazał się bardziej ostrożny niż później Henryk ze swoim *sola relatio*. Tomaszowi wprawdzie zaświtała trudność, lecz – podobnie jak przy rozważaniu ojcostwa – nie zdołał jej rozwiązać, znów wikłając się w układankę słów, z której nie wynika nic, tym bardziej, że nie brakuje tam tworu tak dziwnego, a nawet wewnętrznie sprzecznego, jak „odniesienie [istniejące] na sposób substancji (*relatio per modum substantiae*)”, które jest tak pojmovalne jak np. „napięcie prądu istniejące na sposób metalu elektrod”. Otóż napisał on, że Osoba Boska „oznacza odniesienie na sposób substancji, którą jest hipostaza istniejąca w boskiej naturze [...], a nie odniesienie jako odniesienie, lecz jako oznaczona na sposób hipostazy”⁷⁴.

⁷¹ Ét. G i l s o n, *Saint François et la pensée médiévale*, w: *Influence de Saint François d'Assise sur la civilisation italienne*, Paryż 1926, s. 91: „De cent écrivains qui ont voulu ridiculiser Duns Scot, il n'y en a pas deux qui l'aient lu, et pas un qui l'ait compris”.

⁷² B. J a n s e n SI, *À propos du Bienheureux Duns Scot. Sur le chemin de la vérité, „France Franciscaine”* 17(1934), s. 326: „Rarement la vraie figure d'un personnage éminent du passé fut déformée comme celle du franciscain Jean Duns Scot”.

⁷³ T o m a s z z S u t t o n OP, *Quodlibet* I, q. 2: *Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* (wyd. M. Schmaus), cz. II: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters, 29)*, Münster 1930, w załączniku s. 13: „Ad tertium dicendum est, quod paternitas, ut est idem cum essentia divina, non constituit suppositum Patris absolute loquendo, sed solum quantum ad hoc, quod suppositum est per se ens, non in alio [...] Sed per hoc *nondum* intelligitur suppositum constitutum quantum ad hoc, quod est relativum; et ideo non sequitur quod essentia de se constituit suppositum divinum. Est enim *duo* intelligere in supposito divino, et quoad utrumque constituitur, scilicet ut sit per se ens et ut sit relativum. Quantum igitur ad hoc, quod suppositum Patris constituitur per se ens, paternitas non constituit sub ratione relativa, sed sub ratione absoluta, quae *praeintelligitur* actui generandi. Sed quantum ad hoc, quod suppositum Patris constituitur relativum, paternitas sub ratione relativa constituit ipsum et paternitas ut sic constituens intelligitur sequi actum generandi; et similiter suppositum Patris, ut relativum est, consequitur actum generandi, quamvis intelligatur praecedere actum generandi prout est Deus et per se existens”.

⁷⁴ *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4.

Wobec takiej mgławicy, zagęszczonej jeszcze przez Henryka z Gandawy, brat Jan zrobił wszystko, aby ją rozrzedzić, zasięgając także rady Ojców greckich, bliskich mu za sprawą poprzedników w Szkole Franciszkańskiej, pochwycywszy od brytyjskiego ziomka Aleksandra z Hales, który w tej sprawie napisał: „Myśląc o boskiej naturze, trzeba ją pojmować w kimś, kto ją posiada; a jeśli pojmuje się ją w kimś, kto ją posiada od kogoś innego [Pochodzący], to już pojmujemy ją z [pewną] cechą nieprzekazywalną, przez którą jest ona odróżniona od tego, kto ma ją nie od kogoś innego [Ojciec]. Stąd, jak widać, pochodzi różnica odniesienia i różnica hipostazy, bo hipostaza to nic innego jak [pewna] rzeczywistość natury (*res naturae*), czyli ktoś posiadający [tę] naturę pod [jakimś] konkretnym znamieniem nieprzekazywalnym”⁷⁵.

V. WKŁAD JANA ZE SZKOCJI

Wbrew wszelkim pomówieniom czy podejrzeniom brat Jan nie odrzucił w Osobie czynnika odniesienia, lecz jedynie stwierdził, że nie jest on Jej budulcem wyłącznym. Tutaj zaś już wstępnie, na tle dziejów Kościoła, można było zauważyć, po czyjej stronie znajduje się prawda, jeśli w ciągu wieków tak często błąd wyrażał się zawężającym „tylko (*sola, solum*)”. Otóż na Wschodzie od średniowiecza papież ma rzekomo zwierzchność tylko honorową, a Duch Święty pochodzi tylko od Ojca; na Zachodzie zaś Luter miał głosić, że tylko Pismo jest źródłem Objawienia, Eucharystia – tylko uczta, komunią, a do zbawienia konieczna jest tylko wiara.

W niniejszej sprawie teologowie nie tylko nie przeczuli niebezpieczeństwa kryjącego się w ich własnym nauczaniu o *sola relatio*, czyli o wyłączności odniesienia w ustanawianiu Osoby, lecz też bezpodstawnie zarzucili Janowi, jakoby on w tym względzie uczył o wyłączności czynnika bytowego, tj. czegoś bezwzględnego (*absolutum*), a nie *relativum* – odniesionego. Trudno bowiem sobie wyobrazić, by oni z tak wielkim roztargnieniem czytali ów wykład Jana, jeśli go w ogóle czytali, by nie zauważyli, że nie ma tam mowy o wyłączności bytu, lecz o tym, że ów czynnik zauważony jest obok odniesienia jako budulec Osoby.

Jan Duns przeto odsunął tylko owo *sola relatio*, czyli wyłączność odniesienia w ustanawianiu Osób, stwierdzając, że obok niego współdziała tam czynnik bytowy (*res naturae*) zwany też hipostazą. W tym względzie zresztą

⁷⁵ *Summa theologiae fratris Alexandri I*, n. 316-317.

Jan przejął i udoskonalił nie tylko nauczanie świętych Ojców greckich, swoiście streszczone w dziele Jana Damasceńskiego, lecz także tradycyjny wykład Szkoły Franciszkańskiej, gdzie np. Bonawentura wyraża się tak: „Ponieważ Osoba zawiera obydwaj czynniki, tj. podmiot i właściwość [naznaczoną odniesieniem] (*suppositum et proprietatem*), więc należy [o Niej] mówić według substancji i według odniesienia (*secundum substantiam et secundum relationem*) [...] i stąd to Święci oraz Doktorowie mówią, że imię „osoba” wypowiedziane jest według substancji, choć także wypowiedziane jest według odniesienia”⁷⁶.

Oto zgłębiając i udoskonalając tę najlepszą część nauczania Ojców, Jan stwierdza, że „boska istota nie ma jakiegoś podmiotowego istnienia pierwotnego (*subsistentiam unam primam*), tj. wyczerpująco dostosowanego do siebie (*adaequatam sibi*), gdyż wtedy nie mogłaby istnieć w innym podmiocie, lecz do owej natury dostosowują się trzy podmioty (*subsistentiae*). U tych zaś trzech występuje porządek według posiadania [tej] natury, a przez to istota najpierw i bezpośrednio przypada w udziale Pierwszemu z [owych] trzech uporządkowanych: tak, że jak przy braku porządku byłaby [ona] we trzech zarówno z pierwszeństwem dostosowania, jak i z pierwszeństwem bezpośredniości, tak teraz [na skutek uporządkowania] jest ona we trzech z pierwszeństwem dostosowania, lecz nie bezpośredniości, bo z tym jest [ona] w Pierwszym z Nich, a Jego mocą [pojawia się] w innych [dwóch], którym przekazywana jest [ona] przez tegoż Pierwszego”⁷⁷.

Jan Duns dużo uwagi poświęcił wykazaniu, że jego obraz teologiczny nie tylko nie osłabia przekonania o tym, że Bóg jest bytem jednym i jedynym, lecz nawet lepiej odzwierciedla źródła Objawienia. W tym celu rozpoczął on od uściślenia pojęcia osoby w ogólności. Na wstępie Jan podkreślił, że w danym zagadnieniu są tylko dwa twierdzenia należące do istoty wiary, mianowicie że jest jeden Bóg, a trzy Boskie Osoby, i że one „nie istnieją same z siebie, lecz jedna Osoba wydaje drugą, a te dwie – trzecią. Co do tych członów nie wolno myśleć inaczej, natomiast odnośnie do wiedzy o tym, czy

⁷⁶ *Commentarii in quatuor libros Sententiarum* I, d. 25, a. 1, q. 1.

⁷⁷ *Ordinatio* I, d. 28, n. 104: „Essentia divina non habet ullam subsistentiam unam primam, id est adaequatam sibi – quia tunc non posset esse in alia – sed sic adaequantur tres subsistentiae illi naturae. In istis autem tribus est ordo in habenda natura, et ideo essentia una primitate – scilicet immediationis – respicit primum illorum ordinatorum, ita ut – sicut essentia ex se primo esset in tribus, si esset in eis sine ordine, et hoc tam primitate adaequationis quam primitate immediationis – ita nunc ex se est in tribus primitate adaequationis, sed non immediationis: sic [enim est] in primo illorum, et virtute illius in aliis, quibus communicatur ab illo primo”.

Osoby są ustanawiane przez odniesienia, czy przez ich sposób istnienia, wolno myśleć na różne sposoby, pod warunkiem, że zachowuje się człony wyżej wymienione. Wolno [więc] rozważać i podejmować badanie (*exerceri*), bo wiara nie zmusza nas do przyjęcia jakiegokolwiek twierdzenia prawdziwego⁷⁸. Otóż Kościół nie naucza, że Osoby różnią się tylko odniesieniami opartymi na pochodzeniu, podobnie jak nie mówi, że są one ustanawiane bezwzględny czynnikami bytowym. Poza tym jest oczywiste, że może być coś prawdziwego, czego Kościół nie głosi jako takie⁷⁹.

Wykazując pełną zgodność własnego poglądu z Pismem i Tradycją, brat Jan zwrócił uwagę na pojęcie osoby w ogólności, które w danej sprawie ma znaczenie kluczowe. Znamienne jest, że Jan owo pojęcie dwakroć ulepszył: najpierw wówczas, gdy odsunął powszechnie stosowane, lecz ułomne określenie Boecjusza⁸⁰, przejmując to, które w pięćset lat później dał Ryszard od św. Wiktora, a potem, gdy ulepszył samo ujęcie Ryszarda, brzmiące: „Osoba jest to nieprzekazywalne istnienie natury rozumnej (*rationalis naturae incommunicabilis existentia*)”⁸¹.

Uściślenie Dunsza dotyczy słowa „istnienie” (*existentia*), które wskazuje na stan bytu konkretnego (*in actu*), a nie tylko na byt pomyślany, możliwy (*in potentia*), czyli na samo pojęcie złożone z cech ustanawiających (*essentia*). Na tym tle powszechnie mówiono o bycie możliwym (*esse essentiae*) oraz urzeczywistnionym (*esse existentiae*). Ponieważ Osoby Trójcy są jednym Bogiem, czyli bytem konkretnym, który jest najdoskonalszym aktem

⁷⁸ *Lectura* I, d. 2, n. 164.

⁷⁹ *Ordinatio* I, d. 26, n. 26: „Dicta opinio non solum fidei non repugnat, sed – quo magis est – Scripturae sacrae concordat. Primum ostenditur dupliciter. Primo sic, quia quidquid de Trinitate sacra Scriptura tradidit vel Ecclesia declaravit vel doctor authenticus manifeste asseruit, hoc dicta opinio concedit, videlicet, quod tres Personae congrue exprimuntur nominibus Patris et Filii et Spiritus Sancti; [secundo] quia concedit ibi vere [esse] relationes originis, quia concedit veram [esse] originem unius Personae ab alia, quae est generatio – et ita Persona generans est Pater, et Persona genita est Filius – et [concedit] processionem Tertiae a Duabus, et ita procedens est Spiritus Sanctus... Sed non dicit Scriptura neque universalis Ecclesia usquam declarando, quod Personae solum his relationibus distinguuntur, sicut nec dicit, quod distinguuntur proprietatibus absolutis. Nunc autem, licet tenendum sit pro vero quidquid tradidit auctoritas, non tamen est negandum esse verum quidquid illa non tradidit. «Multa – inquit ille Christi secretarius Ioannes – opera et signa fecit Iesus, quae non sunt scripta in libro hoc», Ioan. paenult. [...]. Logice quoque loquendo, patet quod locus ab auctoritate negative non tenet”.

⁸⁰ „Rationalis naturae individua substantia”: *Liber de persona et duabus naturis*, c. 3: PL 64, 1343.

⁸¹ *De Trinitate* IV, cc. 18, 23: PL 196, 941. 946; J a n D u n s S z k o t, *Ordinatio* I, d. 23, q. un., n. 15.

czystym, więc jest tam jeden byt urzeczywistniony (*esse existentiae*) i jedno pojęcie, które go streszcza (*esse essentiae*). W tym przypadku wyrażenie Ryszarda prowadziłoby do błędu, bo zdawałoby się wskazywać na trzy byty osobne, z których każdy miałby swe istnienie, czyli urzeczywistnienie wyłączone (*incommunicabilis existentia*).

Dlatego to Jan Duns w określeniu zastąpił Ryszardowe słowo „istnienie” (*existere*) wyrazem *subsistere*, tj. „być samoistnym, upodmiotowionym”, a równolegle posługiwał się wyrażeniami: „byt osoby” (*esse personae*) lub „byt osobowy” (*esse personale*), które były tożsame z *esse subsistentiae* – bytem samoistnym. Mając zaś poznawcze narzędzia tak wyostrzone, mógł on o Bogu w Trójcy powiedzieć, że jest On jednym bytem istniejącym (*esse existentiae*), a jednocześnie trzema bytami upodmiotowionymi (*esse subsistentiae*)⁸². Podobnie mógł Jan o Chrystusie Panu rzec, iż jest On jednym bytem upodmiotowionym (*esse subsistentiae*), bo jedynym podmiotem jest Boska Osoba Syna, przy dwóch bytach istnienia (*esse existentiae*) właściwych dwom Jego naturom, z których każda istnieje konkretnie, bez uszczerbku, skąd Pan Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem⁸³.

W Trójcy więc owo *esse subsistentiae*, czyli *esse personae*, jest tym odcieniem bytu, który jest udziałem Osób w ich poszczególności poprzez sposób, w jaki każda z nich posiada jedną i tę samą istotę Bożą. To zaś obok odniesienia jest dla nich pierwszym czynnikiem ustanawiającym. Zauważając ten wymiar bytowy w Osobie (*rem naturae*), Jan Duns – jak widać – wcale nie chciał odsuwać odniesienia, lecz tylko wykazać, że nie jest on czynnikiem wyłącznym, ani nawet głównym. Pobudką zaś do tego wglądu była potrzeba zaradzenia trudności zawartej w nauczaniu tomistów, zwłaszcza o Pierwszej Osobie.

Jan zwrócił uwagę na to, że głównie w tym przypadku trzeba odróżnić czynnik Ją wyróżniający od ustanawiającego⁸⁴. Pierwsza bowiem Osoba,

⁸² *Quodlibet*, q. 4, n. 20: „Alio modo «subsistere» est incommunicabiliter per se esse, et hoc modo sunt tres subsistentiae, sicut sunt tres Personae, quia tres subsistentes incommunicabiliter, licet non sit nisi unum per se ens”.

⁸³ *Ordinatio* III, d. 6, q. 1, n. 2.

⁸⁴ *Lectura* I, d. 2, n. 159: „Dico igitur, quod non est possibile neque intelligibile, quod una essentia divina possit esse una et indivisa, et Personae tres, nisi ponatur aliqua distinctio essentiae ut essentia est, ab illo, quo Persona est incommunicabilis et quo Persona est Persona, et hoc ante omnem actum intellectus cuiuslibet. Hoc ostenditur primo sic: Ante omnem operationem intellectualem Patris, qua Pater formaliter intelligit, oportet intelligere suppositum existens, quia operatio est a supposito necessario, et actus secundus necessario praesupponit actum primum. In isto priore est aliqua ratio incommunicabilitatis, quia aliter in illo priore non esset suppositum”.

zanim zostaje pojęta jako Ojciec, jest Podmiotem (*hypóstasis*), który od niko-
go nie pochodzi, czyli jest sam z siebie, a tym dostatecznie różni się od
Dwóch pozostałych, którzy pochodzą. Ten jednak wyróżnik jeszcze nie usta-
nawia Go na poziomie Osoby, bo to sprawia dopiero znanie ojcostwa, stre-
szczające Jego odniesienie do Syna⁸⁵. To zaś odniesienie (*relatio*) nie jest
jakby zawieszony w jednolitej istocie, jak to się wydaje czytając pisma wielu
teologów innych, lecz jest owocem zrodzenia, którego źródłem znów nie jest
istota, lecz ów Byt podmiotowy (*hypóstasis*) istniejący sam z siebie, czyli
beźródłowy.

*

Niniejsze studium dotyczy jednego z mniej znanych, a przecież ważnych
przyczynków Jana Dunska do teologii, z czym wiąże się jego zasługa. W nau-
czaniu dotyczącym Trójcy u swoich poprzedników zauważył on trudność
i rozwiązał ją twórczo, korzystając z pojęcia konkretnego bytu podmiotowego
(*hypóstasis*), które – śladem Aleksandra, Bonawentury i innych Braci Mniej-
szych – odróżnił od pojęcia osoby, jak zresztą długo czynili to Grecy, bo aż
do drugiej połowy IV wieku, gdy Bazyli z Cezarei wprowadził różnicę zna-
czeń między słowami *ousía* a *hypóstasis*. Początkowo jednak on także używał
ich jako bliskoznacznych, na tle niemal tysiącletnich już wówczas dziejów
języka greckiego, wobec których też Sobór Nicejski (325) posłużył się wyra-
żeniem *hypóstasis ê ousía* – hipostaza, czyli byt [konkretny]⁸⁶.

Za sprawą Kapadocjan ów zwyczaj zaczął się zawężać, tak że już Sobór
Chalcedoński (451) użył wyrażenia *prósôpon kai hypóstasis* – osoba i hipo-
staza⁸⁷ na oznaczenie jednego podmiotu w Panu Jezusie Chrystusie. Tak
przeważała na Wschodzie linia kapadocka, odmienna – choć nie przeciwna
– teologii rzymsko-aleksandryjskiej, dlatego jej stronnicy nazywani są „nicej-

⁸⁵ *Quodlibet*, q. 1, n. 24: „Ubi est aliquid de se, et tamen non est incommunicabile, non potest intelligi ulla determinatio ulterior, nisi ad incommunicabile. Essentia autem divina est de se haec, et tamen communicabilis. Si ergo debet intelligi aliqua determinatio ad suppositum, cum suppositum sit incommunicabile, oportet ut hoc sit per aliquid, quod est primo incommu- nicabile [...] et ita oportet constitutum suppositi differre a natura genere non qualitercumque, sed eâ differentiâ, quae est inter rem ad se [absolutum] et rem ad alterum [relativum]”.

⁸⁶ *Symbolum Nicaenum*: DS 126.

⁸⁷ *Symbolum Chalcedonense*: DS 302.

czykami nowego rodzaju (*neonicensi, Jungnizäner*)”, dla odróżnienia od Atanazego, aleksandryjczyków i Ojców łacińskich.

Dla Jana Duns wyznacznikiem rozwiązań teologicznych było Pismo Święte i Tradycja, czyli dziedzictwo Ojców greckich i łacińskich, a głównie Augustyna⁸⁸: obydwie źródła wykładane według orzeczeń nauczycielskiego urzędu Kościoła⁸⁹. Augustyn zaś, niemal w osiem wieków po śmierci, w okresie wskazanym jako szczyt chrześcijaństwa⁹⁰, w Szkole Franciszkańskiej uzyskał *système* – zestrój, czyli scalony obraz swojej własnej myśli⁹¹, a w osobie Duns jakby dokończył rozwiewać zakłopotanie, które czuł pisząc dzieło *O Trójcy*, gdy rzekł:

„Istotą” nazywam to, co po grecku zwie się *ousía*, a my [Latyni] zwyczajowo częściej nazywamy „substancją”. Również oni [Grecy] mówią *hypóstasis*, lecz nie wiem, gdzie upatrują różnicę między *ousía* a *hypóstasis*, a większość naszych [współwyznawców], którzy te sprawy rozważają po grecku, zwykła mówić: *mía ousía, treís hypostáseis*, co po łacinie brzmi: *una essentia, tres substantiae*. [...] My jednak, [Latyni] nie ośmielamy się mówić: „jedna istota, trzy substancje”, lecz „jedna istota, czyli substancja, trzy zaś osoby”⁹².

Oto Jan Duns, który zgłębił także myśl Greków, odpowiedział, że Osoba w Bogu jest nie samą tylko *relatio subsistens* (odniesieniem samoistnym), lecz bytem upodmiotowionym, którego znamię streszcza odniesienie: *hyposta-*

⁸⁸ R a y m o n d, *Duns Scot*, kol. 1940: „Son auteur préféré, celui dont l'autorité doctrinale est de premier ordre et dont le génie captivait particulièrement son esprit, c'est, sans contredit, saint Augustin: il le cite plus de 1300 fois dans les commentaires de Pierre Lombard et ses autres ouvrages théologiques”.

⁸⁹ J a n D u n s S z k o t, *Ordinatio* IV, d. 11, q. 3, n. 15: „Ecclesia Catholica eo spiritu exposuit [Scripturas], quo tradita est fides, Spiritu scilicet veritatis edocta”; R a y m o n d, *Duns Scot*, kol. 1939-1940: „Le caractère le plus saillant de la doctrine de Duns Scot est l'esprit catholique et traditionnel dont elle s'inspire [...] Cet appel à l'autorité de l'Église se repercute comme un écho dans les pages des ses commentaires sur les Sentences et des ses *Reportata* de Paris. L'autorité de l'Église peut seule fixer le sens des Écritures [...] Duns Scot a écouté l'Église dans la tradition des premiers siècles”.

⁹⁰ J. Le G o f f e, *Apogeuem chrześcijaństwa ok. 1180-ok. 1330* (z j. fr. tł. M. Żurowska), Warszawa 2003; *San Francesco d'Assisi* (z j. fr. tł. A. De Vincentiis, L. Baruffi), Bari 2006.

⁹¹ W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2003²⁰, s. 285-286: „Powstała przez to [u Jana] szczególna koncepcja poznania: zainicjował był ją niegdyś Augustyn, teraz rozwinął ją Szkot [...] To, co u Augustyna było jedynie naszkicowane, tu zostało wszechstronnie rozwinięte, dialektycznymi argumentami poparte. Z sugestyj Augustyna Szkot uczynił subtelną system scholastyczny”.

⁹² *De Trinitate*, c. 8-9: PL 42, 917-918.

*sis distincta proprietate personali*⁹³. Określenie to udrożniło wiele ścieżek w nauce o Trójcy, a głównie tę, która dotyczy Pierwszej Osoby.

JOHN DUNS SCOTUS' TEACHING ABOUT PERSON IN TRINITY

S u m m a r y

The two main Christian truths, about the triune God and the incarnation of the Son, are deeply connected with each other, first of all because it is the Second Person of the Trinity, who assumed the human nature in the womb of the Blessed Virgin Mary. Also the question, who is Jesus Christ with respect to him, who for himself was the Father, and to him, whom he called Holy Spirit, marked out the way of the maturing of the doctrine about Holy Trinity. The key issue, how the trinity of these Subjects agreed with the unalterable truth of the unicity of God, was answered in distinct ways in Byzantium and in the Latin West, where the *regula fidei* was seized already by Tertullian about the year 200. The majority of the Greeks, devoted to Plotin and Origen, in the IV century rejected the teaching of the Council of Nicea, although later they accepted the word *homo-ousios* (consubstantial), but explained it in the sence of *homoi-ousios* (similar according to the substance); hence they are called „neo-Nicenes (*Jung-nizäner*)”. Besides, in the Aristotelian current of the Western theology in the XIII century there appared a coloureless essentialism and a concept of divine person as mere subsistent relation (*relatio subsistens*). Both these scarcities remedied blessed John Duns Scotus OFM, in whose footsteps – more than 300 years later – a large degree followed Francis Suarez SJ.

Słowa kluczowe: Osoba, Trójca, odniesienie (*relatio*), istota, substancja, hipostaza.

Key words: Person, Trinity, relation, essence, substance, hypostasis.

⁹³ B o t t e, *Ioannis Duns Scoti doctrina de constitutivo formali personae Patris*, s. 96.